



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

POSGRADO DE ESTUDIOS MESOAMERICANOS

**“Los cuerpos de agua como lugares sagrados
en la concepción náhuatl”**

Tesis

Que para obtener el título de:

Doctora en Estudios Mesoamericanos

Presenta

María Verónica Rébsamen Reynoso

Director de Tesis:

Dr. Patrick Johansson Keraudren

México, D.F., 2009



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INTRODUCCIÓN

Sabemos que todos los pueblos del mundo le han atribuido al agua una serie de facultades especiales por su valor indispensable para la vida, por sus sorprendentes manifestaciones (algunas de carácter catastrófico y otras benéficas al hombre), por su actitud proteica (al presentarse en cualquier estado físico), por su capacidad reflejante y por las sensaciones de frescura y limpieza que en su contacto los seres vivos experimentan. La experiencia sensible con el agua la hace depositaria de valores que el pensamiento mágico-religioso magnimiza, concibiéndola como sustancia no sólo limpiadora sino purificadora, no sólo fertilizadora sino dadora de vida, no sólo anegadora sino causante de la destrucción total, y no solamente como un elemento físico de la naturaleza sino como un sujeto con voluntad y poder sobrenatural.

El presente trabajo aborda el tema de la concepción del agua que tuvieron los pueblos nahuas que vivieron en las islas y en los alrededores de la Cuenca de México en el último periodo del desarrollo histórico de Mesoamérica. Estos pueblos compartieron además de un paisaje y una serie de recursos lacustres, un pasado histórico y mítico, una lengua, una concepción del mundo, relaciones comerciales y confrontaciones político-militares. Un reflejo de estas experiencias comunes es la forma en que se relacionaba el individuo con el agua en general, y con los lagos, manantiales y ríos en particular. No sólo me refiero al vínculo diario que tenían con el agua al usarla para cubrir sus necesidades básicas, sino al nexo que se establece con el agua para crear estructuras ideológicas¹.

Si bien esta investigación tuvo como principal objetivo la identificación del desempeño de los sitios acuáticos en los mitos, ritos, evocaciones y, en general, en el imaginario de la cultura náhuatl, fue indispensable para su realización revisar toda valoración registrada que del líquido vital tuvieron estos pueblos para poder comprender el contexto ideológico en que se pensaba al cuerpo de agua.

La investigación documental fue realizada fundamentalmente en textos y fuentes históricas de los siglos XVI y XVII, sin embargo también se incluyó en este estudio

¹ Tratando al agua como objeto de especulación filosófica, imagen artística o elemento religioso.

información etnográfica por considerar que son muchas las expresiones culturales de los pueblos nahuas actuales que guardan semejanza con aquellas previas a la conquista. Los datos etnográficos no corresponden a los mismos sitios de donde se obtuvo la información sobre Mesoamérica, pues hablamos de lugares que en la actualidad se hayan altamente urbanizados; pero sí pertenecen a comunidades nahuahablantes que formaron parte del área de dominio prehispánico de los pueblos del Valle de México.

Las ideas que se desarrollaron a lo largo de toda la investigación se presentan a manera de disertación, explicando todo lo que se considera relevante del papel que ha jugado el agua en la ideología de la cultura náhuatl, tocando desde diferentes aspectos el tema de estudio.

Entre la información que la investigación destaca podemos mencionar: una propuesta nuestra de clasificación (con base en el pensamiento analógico) para los nombres que los nahuas del posclásico dieron a los cuerpos de agua, una identificación de aquellos sitios acuáticos que tenían carácter sagrado y que por lo general coincidían en detentar alguna peculiaridad, una identificación de los espacios reales e imaginarios en donde el agua tenía un papel relevante, un análisis de la participación del agua en los mitos y ritos registrados en diversos documentos históricos, y el establecimiento de una correspondencia entre las formas de aplicación ritual del agua y las funciones mágicas que ésta ejercía, en donde es posible ver cómo los ritos en los cuales un individuo era sometido al contacto con el agua (ya sea mediante aspersion, derrame, inmersión, frotamiento, ingestión, etc.) tenían su correspondencia con ciertos actos de la naturaleza y con los beneficios que se piensa éstos conllevan: así tendríamos, por ejemplo, que un ritual que implica la inmersión del cuerpo humano en el agua tendría su símil con la inmersión en el líquido matricial; por lo tanto, la inmersión ritual remitirá a un renacer o a la adopción de una nueva naturaleza (caso concreto es el rito utilizado en la ceremonia de imposición de nombre con el que un niño o una niña va ser purificado y presentado como un nuevo ser).

Otra correlación propuesta por la presente investigación es la que existe entre las partes del cuerpo que tienen contacto con el agua y las funciones que a ellas se les atribuyen; de tal suerte que si el agua es derramada en la cabeza, el rito tendrá un función distinta al hecho de ser derramada sobre las ingles o sobre las manos. Además, para

comprender el objetivo del ceremonial también debe considerarse el origen del agua que es utilizada.

Las diversas valencias que tiene el agua: maternal, dadora, seductora, punitiva, letal, fertilizadora, purificadora, trastocadora de naturalezas, etc., se generan por las múltiples funciones que ésta ejerce y las numerosas sensaciones que en el humano provoca, haciéndola un sujeto predilecto del pensamiento mágico-religioso y una herramienta básica para las transformaciones que se pretenden conseguir de la realidad. El agua, en cualquiera de sus formas, viene a ser un depósito idóneo para ser encarnado por esencias divinas, pero es como lluvia o como *cuerpo acuático* (espacios que concentran el líquido en gran cantidad), que se viene a reforzar su carácter sacro, siendo éste último, un espacio contenedor de vida y propiciador de ella. Dichas valencias son analizadas a lo largo de esta investigación.

I. ASPECTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS

1.1 Planteamiento del problema.-

Por el conocimiento que existe del pasado prehispánico de México, se puede observar que el agua tenía una gran valoración, no sólo como recurso natural sino como elemento mágico-religioso. Existe abundante literatura sobre el tema del agua, sin embargo, los trabajos más divulgados han tenido como ejes de estudio: el agua como recurso económico con sus implicaciones políticas², el agua como fuente de recursos vegetales y animales que han influido en diversos aspectos materiales e inmateriales de la cultura³, la identificación de algunas de las deidades acuáticas y sus respectivos ámbitos (especialmente del área de influencia del dios de la lluvia⁴) y algunos otros estudios sobre las atribuciones mágicas del líquido, pero solamente de aquéllas manifiestas en las prácticas de sanación y conjuros⁵. No obstante las variadas líneas de investigación, hay un aspecto del agua que no ha sido explorado o lo ha sido de manera tangencial, es el caso del cuerpo acuático como lindero con lo sagrado, es decir, como escenario de apariciones, revelaciones y contactos con la esencia divina, un espacio que siempre se encuentra habitado por seres sobrenaturales.

El presente trabajo tiene el propósito de analizar el papel que el agua, en general, y los cuerpos acuáticos, en particular, desempeñaron en la concepción religiosa que tuvo el pueblo mexica (pueblo mesoamericano del que se conserva más información histórica por el poderío que alcanzó en un tiempo inmediato anterior a la conquista española). El propósito del trabajo deriva del hecho de que hay una participación protagónica del agua en los mitos, en los ritos y en la concepción sagrada de ciertos espacios en el pensamiento mexica, pero esta concepción ideológica puede hacerse extensiva a otros pueblos

² Uno de los mejores exponentes de la corriente teórica que hace depender el desarrollo político de las sociedades del control que éstas ejercen de las aguas es Angel Palerm, cuya obra más conocida es *Agricultura y sociedad en Mesoamerica*.

³ Las propuestas de Gabriel Espinosa, sobre todo en su obra *El embrujo del lago*, muestran claramente la influencia cultural de los recursos acuáticos.

⁴ Identificación que se aprecia en diferentes obras de Alcina Franch, Anzures y Bolaños, Bonifaz Nuño, Broda y Seler.

⁵ Como el realizado por Noemí Quezada en *Enfermedad y Maleficio*, o los trabajos sobre el temazcal llevados a cabo por Gabriel Moedano.

nahuahablantes del Valle de México, debido al origen histórico compartido y al pasado, sumamente imbricado, que se dio mediante las relaciones comerciales y las de vasallaje impuestas por Mexico Tenochtitlan.

Una de las propuestas fundamentales de esta investigación es que el agua para los mexicas tiene valencias en gran número y con naturalezas muy distintas, que guardan una relación causal con las manifestaciones que el hombre percibe del agua y las relaciones que establece con este líquido vital. Pero a su vez, son estas mismas concepciones del agua las que condicionan la relación que el hombre establece con el líquido y su forma de percibirlo, creándose un efecto de mutua afectación. Además esta investigación considera a los cuerpos de agua como umbrales o linderos entre terrenos naturales y sobrenaturales, lugares virtuales donde se ubican conductos a dimensiones sagradas, específicamente geografías que habitan personas muertas y dioses. También el trabajo considera que dichos cuerpos son sitios de enorme peligrosidad por ser concebidos como sujetos con voluntad y necesidades.

El pensamiento mexica, en general, mostró una actitud de solemne respeto hacia este líquido, sin embargo asalta la duda de cómo es que el contacto cotidiano con el agua no le llevaba a su desmitificación o le restaba sacralidad. También nos preguntamos qué tipo de atribuciones ideológicas daban a las diferentes clases de agua que les rodeaban (aguas salinas, dulces, cristalinas, turbias, limpias, contaminadas, libres, aprisionadas artificialmente, en pequeña cantidad, en abundancia, etc.), y si el agua era considerada sagrada porque fuera concebida como un instrumento de algún ser divino, o se estimara al líquido como la deidad misma (inclusive cabría la posibilidad de que el medio acuático fuera solamente un vaso contenedor que el dios ocuparía exclusivamente en determinadas fechas, como en las fiestas sagradas). Es decir, que no se sabe con certeza si toda el agua era valorada con un carácter sacro o si la sacralidad se le atribuía en menor o mayor medida dependiendo de determinados factores.

1.2 Elementos teóricos.-

En la búsqueda de planteamientos teóricos que nos permitieran comprender mejor las concepciones mágico-religiosas que los pueblos nahuas tuvieron del agua, se

encontraron dos propuestas de análisis: una, basada en la fenomenología de lo imaginario (que concibe las expresiones religiosas como fenómenos y trata de comprender las estructuras de la conciencia que tienen que ver con tales expresiones), y la otra, conformada por estudios que han abordado la cosmovisión náhuatl y que se lleva cabo desde muy diferentes enfoques.

En la primera de estas propuestas se parte de que lo imaginario es analizable, en esta postura destacan los ensayos de Gaston Bachelard sobre las imágenes que la naturaleza nos provoca, así como también las clasificaciones de constantes en imaginarios y símbolos presentadas por el historiador de las religiones Mircea Eliade.

La segunda línea de análisis está basada en las aportaciones que han realizado sobre la cosmovisión náhuatl investigadores mesoamericanistas cuyas obras han facilitado el acceso a las fuentes primarias esclareciéndolas con su interpretación. Aquí se hace referencia a los trabajos de López Austin, Johanna Broda y Patrick Johansson, autores que han encontrado distintas categorías utilizadas por los propios pueblos nahuas para ordenar su mundo.

Para conocer en forma más detallada estos dos horizontes de análisis en los que se apoya nuestra investigación, iniciaremos comentando, de la primera propuesta, el pensamiento de Bachelard. Este autor selecciona una serie de imágenes provenientes de obras literarias, derivadas de los contactos que los autores tienen con la naturaleza, donde mezclan sus percepciones sensoriales, su capacidad creadora y su carga valorativa (tanto aquella proveniente del bagaje individual, como la heredada por su colectividad). Bachelard explora la imagen inmediata e íntima que varios pensadores obtienen en su relación con los cuatro elementos naturales (Fuego, Aire, Agua y Tierra) y con ciertos espacios ocupados (naturales o contruidos por el hombre, como el nido, la concha, la casa, el rincón, el sótano, etc.) Por ejemplo, del elemento Tierra, Bachelard encuentra en la cueva, el árbol, la serpiente, la montaña y la roca, imágenes espontáneas a las que el autor llama *ingenuas*, imágenes con constantes y similitudes entre pueblos e individuos al grado de concluir una naturaleza arquetípica en ellas, y de crear una suerte de fenomenología que clasifica la imagen. Muchas de estas imágenes arquetípicas aparecen en las cosmogonías mesoamericanas.

El mismo autor, al analizar las imágenes del agua realiza una clasificación de aquéllas que son más frecuentes y las correlaciona con ciertos *complejos* de emociones, *complejos* similares a aquellos establecidos por el psicoanálisis⁶. La presente investigación retoma dos de ellos: el *complejo de Narciso*⁷ y el *complejo de Caronte*,⁸ por parecernos que guardan alguna relación con ciertos rituales o mitos náhuas. El primero de ellos se da por el efecto reflejante del agua, que a diferencia del clásico vidrio plano, rígido, duro, contra el cual chocamos cuando intentamos tocar nuestra imagen, el agua es un espejo suave, ondulante, y parece tener vida, es un otro yo, vivo; la imagen movable de la cual se enamoró *Narciso*. Además, el reflejo del agua tiende a deformar la imagen, en ocasiones maximizando los colores como si fuera una lupa. En el agua puede aparecer y desaparecer la imagen si algún movimiento interfiere y altera su serena superficie. Así podríamos continuar enlistando cualidades que permiten explicarnos por qué son tan comunes las prácticas de hidromancia y catóptrica⁹, y cómo el reflejo del agua siempre está asociado a experiencias de desdoblamientos, a incidencias en un diferente yo, o incluso a “exorcismos”¹⁰, por la convicción de que se llega a anular a la otra persona que se refleja en el agua. En Mesoamérica y concretamente entre los pueblos náhuas ha sido muy utilizada la práctica de la hidromancia; pero también la capacidad reflejante de los cuerpos de agua debió inspirarles la existencia de un mundo virtual en sus profundidades.

Para el caso del *complejo de Caronte*¹¹, comenta Bachelard cómo es que numerosas culturas tienen en sus mitos escatológicos algún río, lago o cuerpo de agua que deben cruzar los muertos antes de llegar a su destino final. Tal *complejo* es tomado de la imagen del mito griego en que un personaje sombrío de nombre Caronte sube en su barca a los muertos para cruzarlos y acercarlos al Hades. En algunos mitos mesoamericanos el cuerpo de agua bien puede ser un lago o un río, con valentes distintos para uno y otro, pudiendo ser para el primero un agua matricial que toma a sus hijos en su líquido intrauterino con la

⁶ *Complejos de Edipo, Electra, etc.*, que elaboró Sigmund Freud, autor del psicoanálisis, corriente de pensamiento que influyó fuertemente en la obra de Bachelard.

⁷ Respecto a este *complejo* ya existente en el psicoanálisis, Bachelard lo retoma aunque enfoca su atención en la actuación reflejante del agua.

⁸ Bachelard Gaston, *El agua y los sueños*, México, FCE, 2003.

⁹ De catóptrico, relativo a la reflexión de la luz. *El Pequeño Larousse ilustrado, 2003*, Ed. Larousse México, p. 217.

¹⁰ Entendiendo por este término la expulsión de un espíritu del cuerpo de una persona.

¹¹ Bachelard Gaston, *op. cit.*, pp. 111-143.

intención de volverlos a parir (ahora, en un espacio distinto). Para el caso del río, éste frecuentemente es referido en las narraciones escatológicas como un lugar peligroso que debe cruzar el muerto para llegar a su destino.

Respecto a las aportaciones de Mircea Eliade, este autor registra temas míticos compartidos por numerosas culturas.¹² De ellos se retoman tres, que para esta investigación resultan fundamentales por encontrarlos también en la tradición mesoamericana. El primer tema mítico se refiere a la división primaria en Caos y Cosmos, entendiendo por el primer término un tiempo y espacio homogéneo, indiferenciado, concebido como oscuro y acuoso, que antecedió a cualquier creación divina. El Cosmos, por su parte, es ya la creación de los dioses, es un espacio protegido, una diferenciación ordenada y un patrón que dispone el Universo en tres niveles, tres regiones cósmicas sobrepuestas que se enlazan mediante un eje, un *Axis Mundi*. El agua en algunos mitos nahuas es parte integrante del caos, pero también es un recurso fundamental de creación, ella sirve de base para el establecimiento de nuevos seres y se convierte en una especie de sustrato que propicia la vida.

Otro tema mítico, relacionado con el anterior, es el que establece que en otro tiempo los habitantes de la tierra tenían contactos fáciles y naturales con las divinidades del cielo, pero a raíz de una falta ritual estas comunicaciones quedaron interrumpidas por los dioses que más tarde se retrajeron por encima de los cielos; sin embargo, sólo un grupo humano, el de los sacerdotes, ha podido restablecer, aunque en forma pasajera, la comunicación con las deidades¹³ (los *tlamacazque* o sacerdotes nahuas tenían precisamente esta función).

Un tercer tema mítico es la ubicación de un Centro del Mundo, sitio sagrado que funge como comunicador de las regiones cósmicas pero que a la vez señala la frontera entre ellas¹⁴. Sitio que no tiene que ser exclusivamente uno, y tampoco debe localizarse en un centro geométrico necesariamente. Los Centros del Mundo le dan a la geografía un carácter sagrado, ganando esta cualidad por diversas razones: ya sea porque en el sitio existe algún

¹² Véase Eliade, *Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Madrid, Ed. Taurus, 1974.

¹³ Eliade, *Imágenes y símbolos...*, p.44.

¹⁴ Eliade ejemplifica como Centros del Mundo a los templos, palacios y otros espacios que se consideran réplicas de imágenes arcaicas como: la Montaña Cósmica, el Árbol del Mundo o el Pilar Central.

elemento con características extraordinarias, ya sea por haberse manifestado ahí un portentoso, o inclusive porque en el lugar se haya construido un espacio de manera ritual.

Los Centros del Mundo son por lo general sitios altos o sitios que constituyen una abertura hacia lo alto, precisamente para poderse comunicar con los seres del cielo o supramundo; pero también son sitios que tienen alguna conexión con el subsuelo, lo que establece un contacto con el inframundo. Los lugares en donde se ubica el Centro del Mundo son considerados una reproducción a escala del Cosmos, es decir, un microcosmos, una *imago mundi*, que puede ser proyectada también en espacios más domésticos o inclusive en el mismo cuerpo humano. En Mesoamérica llegaron a considerarse Centros del Mundo a: las altas montañas, los templos, algunos árboles (destacados por su grosor y altura) y ciertos cuerpos acuáticos (que a diferencia del resto de los sitios no eran lugares altos, pero si eran considerados conductos sagrados por comunicar con el Inframundo).

Pero si hablamos de los temas míticos propuestos por Eliade es fundamental, entonces, comentar qué es para este autor un mito. En el trabajo *Imágenes y Símbolos* Eliade afirma que un mito refiere acontecimientos que han tenido lugar *in principio*, en un instante primordial y atempóreo, en un lapso de tiempo sagrado.¹⁵ También nos dice que al narrarse o recitarse el mito, éste arranca al hombre de su tiempo individual, histórico, cronológico, y lo proyecta al Gran Tiempo, es decir al momento de la creación del cosmos. Este cosmos o mundo se recrea periódicamente, por lo menos una vez al año, y la repetición de la cosmogonía se hace coincidir con el resurgimiento de la vegetación o repoblamiento de flora y fauna¹⁶, fenómenos que ofrecen inspiración para imaginar las sucesivas creaciones y destrucciones del mundo.

También amerita mencionarse aquí las reflexiones que Eliade ha realizado sobre el concepto de la dualidad y de los opuestos complementarios¹⁷. El autor hace derivar las expresiones míticas de la dualidad, de la búsqueda por reencontrar la totalidad y la armonía perdida, mediante la unión de los contrarios, mediante el equilibrio de las fuerzas que

¹⁵ Eliade, *Imágenes y símbolos...*, p.63.

¹⁶ Aunque también hay mitos que responden a los cambios lunares o a las variaciones que se pueden observar en el cielo del ciclo o evolución de algún astro, como es el caso de Venus.

¹⁷ Eliade, *Mefistófeles y el andrógino*, Barcelona, Ed. Kairós, 2001.

amenazan con destruir si no existe una contraparte que las detenga. Tal fenómeno se encuentra presente, con mucho, en la cosmovisión mesoamericana.

Por otro lado, Eliade no sólo explora la importancia del mito como categoría particular de creaciones espirituales de la humanidad, sino que se detiene en el análisis de ciertos elementos que aparecen en los mitos, varios de ellos de suma importancia para quienes estudian la concepción del agua en los pueblos antiguos. El autor analiza los rituales y sucesos donde participa el agua en las narraciones míticas, como son las inmersiones en el agua, las aspersiones, las historias sobre diluvios, etc., pero también extrae para su estudio imágenes concretas de objetos asociados al agua y se detiene en sus actuaciones cosmogónicas, tales son los casos de las conchas marinas, los caracoles, las perlas y sobre todo la luna. Por todas estas aportaciones resulta fundamental revisar las conclusiones de Eliade para poder establecer la relación entre la información que pudiera considerarse de origen arquetípica y aquella cultural o específica de un pueblo.

Huelga decir que algunas de las propuestas desarrolladas por Eliade han sido retomadas en menor o mayor grado por estudiosos de Mesoamérica, investigadores que han ubicado algún microcosmos, es decir una geografía sagrada, en los sitios donde se recreaban acontecimientos cosmogónicos durante las festividades rituales.

En lo que se refiere a nuestra segunda línea de investigación, es decir, a los autores que han identificado elementos básicos de la cosmovisión náhuatl, comenzaremos por mencionar a López Austin; autor de quien se tomaron varios planteamientos, el primero de ellos, que resultó fundamental para nuestro trabajo, es el que propone cierta continuidad en la tradición indígena hasta nuestros días y la justificación de apoyarse en información etnográfica para intentar esclarecer algunos patrones culturales prehispánicos. Tal continuidad se da fundamentalmente en un “núcleo duro”¹⁸ muy resistente al cambio, mientras que muchas expresiones culturales de su alrededor se han modificado, abandonado o sincretizado en distintas ocasiones.¹⁹

¹⁸ López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1994, pp. 13-14.

¹⁹ López Austin, *Los mitos del tlacuache*, México, UNAM-IIA, 2003, p.143. El autor afirma que las tradiciones son más fácilmente conservadas en ámbitos domésticos que en aquéllos que tienen que ver con el ejercicio del poder político.

Otra aportación de López Austin de incommensurable valía es la identificación de bases taxonómicas generales con las que se estructuró el cosmos náhuatl, ellas destacan “una oposición dual de contrarios que segmenta el cosmos para explicar su diversidad, su orden y su movimiento. Cielo y tierra, calor y frío, luz y oscuridad, hombre y mujer, fuerza y debilidad, arriba y abajo, lluvia y sequía, son al mismo tiempo concebidos como pares polares y complementarios, relacionados sus elementos entre sí por su oposición como contrarios en uno de los grandes segmentos, y ordenados en una secuencia alterna de dominio.”²⁰ En esta relación dual, el agua es ubicada con los elementos de la tierra, inframundo, mujer, frío y oscuridad, y se contrapone en forma directa con la hoguera y con el fuego, lo que no impedirá que puedan presentarse unidos para ciertas circunstancias específicas.

Una investigadora que ha aportado sustancialmente a la comprensión del mundo náhuatl es Johanna Broda, quien plantea la necesidad de considerar el entorno ambiental como espacio ritual, ya que ahí se realizaban ceremonias de carácter agrícola con la periodicidad que marcaban los mismos ciclos de la naturaleza y de los astros. La autora ha realizado numerosos trabajos sobre ritos mexicas en paisajes rituales²¹, sobre todo en las montañas donde han sido identificados varios adoratorios. La importancia que la autora dio al paisaje nos facilitó dirigir la atención hacia el cuerpo de agua como escenario sagrado.

Otro autor que ha presentado propuestas fundamentales para el análisis de las expresiones religiosas de los pueblos mesoamericanos es Patrick Johansson; en uno de sus planteamientos considera que es el sentido epistemológico del indígena el elemento básico para la comprensión de su visión del cosmos. Afirma el autor que “*El discurso indígena a partir del cual se recopilaron las fuentes que sirvieron para escribir la historia de los pueblos mesoamericanos no buscaba generalmente referir el acontecimiento pretérito en la objetividad ‘histórica’ de su manifestación, sino que producía un sentido afín a las necesidades cognitivas de dichos pueblos.*”²² Y el lugar, por excelencia, donde se realiza

²⁰ López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, México, UNAM, 1996, p. 59.

²¹ Broda Johanna, *La montaña en el paisaje ritual*, México, CONACULTA-INAH, 2001.

²² Johansson Patrick, *La palabra, la imagen y el manuscrito. Lecturas indígenas de un texto pictórico en el siglo XVI*, México, UNAM, 2004, p. 9.

esta fusión cognitiva es el mito.²³ En el caso de los pueblos prehispánicos nahuahablantes, Johansson señala cómo la cognición indígena no abstrae el objeto por conocer de la dimensión sensible del sujeto conocedor, lo cual se expresa muy claramente en el vocablo náhuatl *mati* que significa a su vez “*saber y sentir*”.²⁴ En tal planteamiento, que vincula estrechamente la experiencia sensible con el conocimiento, se puede comprender mejor el papel que el agua ha tenido en los rituales y ceremonias de la cultura náhuatl, evocándola mediante sus sonidos y demás percepciones, y haciendo derivar de éstas algunas de sus funciones.

En cuanto al tratamiento semiológico y de análisis del discurso de documentos indígenas, Johansson considera que mediante una “*fenomenología de la mirada indígena*” puede darse un mayor acercamiento al discurso mesoamericano, sobre todo en la información contenida en los códices, donde cada libro determina muchos aspectos relevantes encontrados en el sentido de la lectura (de arriba a abajo, de izquierda a derecha, bustrófedon, etc), en los trazos de las imágenes, en sus tamaños, en la posición de un elemento en relación con otro, en la orientación de las figuras, en el color, en la textura, etc., donde todos y cada uno de sus componentes puede constituir un ideograma con valor semántico y por lo tanto puede contribuir a la producción del sentido del texto.²⁵

Finalmente, partiendo de la premisa de que con el lenguaje se categoriza al mundo y se correlaciona con otros elementos de la cosmovisión, es fundamental conocer ciertos términos en náhuatl para saber qué se quiere decir con ellos y qué carga valorativa está contenida en tales palabras. Por ello es necesario, también, el análisis de los vocablos que los pueblos nahuas utilizaron para designar los elementos culturales que nos interesan, es decir, revisar cómo es que llamaban estos pueblos a los diferentes cuerpos de agua, y en su designación, qué otros objetos les servían de referencia.

²³ Johansson Patrick, “La Historia general de Sahagún. De la voz indígena al capítulo 15 del libro XII: las tribulaciones editoriales de un texto”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v.29, México, UNAM-IIH, 1999.

²⁴ *Ibid.*, p. 215.

²⁵ Johansson Patrick, *La palabra, la imagen y el manuscrito*, pp. 137-162. En el caso de la información indígena que es traspasada de su ámbito oral al pictórico y al fonético, se sufre un proceso donde la riqueza informativa de la oralidad conformada por su contextualidad (tiempo y espacio del discurso, sonido y elementos visuales del entorno, lenguaje corporal y gestual, entonación de la palabra) se ve mutilada al trasladarse a la escritura. Johansson, *La palabra de los aztecas*, México, Ed. Trillas, 2000.

Muchos otros autores que han realizado análisis de temas específicos o han planteado panorámicas integrales del mundo náhuatl prehispánico²⁶ han sido de indispensable ayuda para conseguir una más amplia contextualización de las sociedades estudiadas en la presente investigación.

Antes de tratar la metodología utilizada, se comentarán algunos de los conceptos que se manejan a lo largo de toda la investigación.

1.3 Conceptos utilizados.-

El primer término que es necesario aclarar es el de *cuerpo de agua*, por el cual se debe entender todo espacio que alberga agua en cantidades abundantes y que se puede presentar tanto en la naturaleza (en forma de río, lago, laguna, manantial, ojo de agua, pozo, etc.) como en algún depósito artificialmente creado. Convencionalmente se le llama *cuerpo* porque presenta una extensión física que cubre un determinado espacio, sin importar si el agua corre o está represada, si ocupa el sitio en forma permanente o si lo hace de manera temporal.

El término *cuerpo*, que es un concepto occidental, se aplica por no encontrar un símil en la lengua náhuatl que agrupe a todos los depósitos acuáticos; la inexistencia del término probablemente se deba a que el conocimiento prehispánico se manifiesta más en la *praxis* que en el *logos*,²⁷ supliéndose el término abstracto y genérico con los sitios acuáticos específicos o en todo caso con la referencia a Chalchiuhtlicue, diosa de todas las aguas asentadas en la Tierra.

No obstante que no se conoce en la cultura náhuatl un término que designe a todo cuerpo físico, sí existe la convicción de que muchos seres y objetos tienen un *cuerpo* con la acepción de una masa viva, *cuerpo* que llega a analogarse con el del hombre, para el cual se

²⁶ Son los casos de las obras de Eduard Seler (comentarios a diferentes códices), Miguel León Portilla (fundamentalmente *La filosofía náhuatl, Toltecatoytl. Aspectos de la cultura náhuatl y La visión de los vencidos*), Jacques Soustelle (*La civilización azteca. Origen, grandeza y decadencia*), Mercedes de la Garza, (*Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*), Victor Castillo (*Estructura económica de la sociedad mexicana según las fuentes documentales*), Michel Graulich (*Fiestas de los pueblos indígenas. Ritos aztecas. Las fiestas de las veintena*), Silvia Limón (*El fuego sagrado: ritualidad y simbolismo entre los nahuas*), María J. Rodríguez S., (*La mujer azteca*), por mencionar algunos de gran relevancia.

²⁷ Comunicación personal con Johansson.

utiliza el término *tonacayo*, que significa nuestra carne (con el sufijo *yo* que marca posesión inalienable²⁸ y que puede ser traducido como la carne de la que estamos constituidos). El animal, la planta, el cerro y la tierra (como corteza terrestre), se les concebía como seres animados con una masa contenedora de un líquido vital, que dependiendo del caso podía ser sangre (para hombres y animales), savia (para las plantas) o agua (para los cerros y tierra). Los sitios donde se encuentran estos líquidos (que en el caso de la tierra son los ríos, lagos, manantiales y pozos) son considerados centros de mayor animidad, como asimismo lo son, en los animales, las coyunturas, los órganos internos y los sitios del cuerpo donde se realiza el proceso de procreación. Para la cosmovisión náhuatl es muy frecuente la correspondencia entre el cuerpo humano y el resto del cosmos.

Otro concepto que se considera indispensable para el análisis de este trabajo es el de *Cosmovisión*, por el cual se entiende la visión estructurada que un pueblo tiene del cosmos. En opinión de López Austin la cosmovisión “*tiene su fuente principal en las actividades cotidianas y diversificadas de todos los miembros de una colectividad que, en su manejo de la naturaleza y en su trato social, integran representaciones colectivas y crean pautas de conducta en los diferentes ámbitos de acción*”.²⁹ La cosmovisión “*es una construcción indispensable para el pensamiento y la acción particulares y concretos, y de ahí su necesidad constante de articularse a las transformaciones sociales*”³⁰; por lo tanto, el pensamiento religioso forma parte de esta estructura lógica mayor que ordena el mundo y marca las relaciones que existen entre los diferentes objetos y seres que lo habitan.

La presente investigación también se apoya en el concepto de *ideología*, porque éste agrupa ideas, creencias y representaciones simbólicas producidas por un determinado grupo social que a su vez pertenece a una colectividad mayor. La cosmovisión vendría entonces a conjuntar diferentes ideologías, aunque una de ellas, la perteneciente al grupo social en el poder, sea la que prevalezca.

²⁸ No confundir con el sufijo *yotl* que implica abstracción en náhuatl.

²⁹ López Austin, “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana” en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coord.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, CONACULTA/FCE, 2001, p.62.

³⁰ *Ibid.*, p.64.

Por otro lado, con la intención de diferenciar los comportamientos cotidianos que tienen los miembros de una comunidad, de aquellos actos que resultan sumamente cuidados por la trascendencia que se les atribuye y por verse insertados en un contexto donde se manifiesta una voluntad ajena a la humana y sumamente poderosa, es imprescindible utilizar el término de *lo sagrado*. De igual manera es necesario recurrir al concepto de *sobrenaturalidad*, que distingue los elementos de la realidad perceptible de aquella que no lo es (pero que sí permite sentir su influencia en la vida humana). Asimismo se utiliza el concepto de *hierofanías*³¹ para definir aquellos sucesos insólitos, singulares, nuevos, perfectos o portentosos, que revelan lo sagrado y son manifestaciones de fuerzas temidas y veneradas, pudiéndose presentar en muy distintas cosas (una planta, un animal, una lluvia de estrellas, en la coloración, agitación y movimiento extraño de un cuerpo de agua, etc.).

Un concepto más que es fundamental para el tema es el de *paisaje ritual*, que se refiere al sitio que forma parte del paisaje natural y que el hombre ha convertido en escenario de culto, ya sea porque concibe a los elementos de la naturaleza como entes sagrados y deidades, o porque el espacio en determinado tiempo asume características específicas que permiten una comunicación con lo sobrenatural. Tal concepto se sustenta, sobre todo, en los trabajos de Johanna Broda y Francisco Rivas Castro.

1.4 Metodología.-

La modalidad metodológica en la que se inserta este trabajo es la hipotética deductiva del método científico, que consiste en la elaboración de hipótesis formuladas mediante la recolección de datos obtenidos en forma objetiva y sistemática para luego someter estas hipótesis a la confrontación con las fuentes históricas escritas, con la información establecida por la arqueología, con la registrada en las pinturas de los códices y con la acopiada con base en la información etnográfica; además del obligado cotejo con la información obtenida por los investigadores que nos han antecedido.

La realización de esta investigación implicó cinco etapas de análisis:

³¹ Término tomado de Eliade.

- La primera, consistió en registrar la participación del agua en los documentos históricos que hacen referencia a la época prehispánica y que tratan de las descripciones físicas del entorno ambiental de la Cuenca de México, de las narraciones míticas y de las compilaciones de prácticas rituales de los pueblos nahuas de la Cuenca en el periodo Posclásico; con lo cual se posibilitó conocer la importancia que le era atribuida al agua, así como también las diferentes valoraciones que en ella se depositaban.
- La segunda etapa consistió en poner de manifiesto los vínculos que pudieran existir entre prácticas rituales donde el agua participaba en forma protagónica y las situaciones míticas donde también se hacía presente el líquido.
- La tercera etapa se enfocó en la identificación (utilizando nuevamente los documentos comentados) de las diferentes clases de agua, destacando las características reales e imaginarias de cada una ellas. Ello se llevó a cabo con la finalidad de encontrar una lógica de clasificación o taxonomía de las diferentes expresiones acuáticas.
- La cuarta etapa buscó evidenciar las atribuciones mágico-religiosas que se les otorgaban a los diferentes tipos de agua, así como establecer una relación entre tipo de agua y función sobrenatural.
- La quinta etapa consistió en identificar las formas en que se aplicaba el agua ritual o se manipulaba para efectos de incidencia mágica, así como los lugares del cuerpo humano que tenían contacto con el agua, con el propósito de correlacionar forma de utilizar el agua, área del cuerpo donde se aplica y función mágica ejercida.

En todas estas etapas de la investigación se intentó identificar la carga simbólica que remitía al agua y que se presenta en diversas imágenes (tanto literarias como pictóricas) de las fuentes consultadas.

El trabajo dispone de nueve apartados. El primero trata de los aspectos teórico-metodológicos que rigieron la investigación. En el segundo presentamos al lector nuestro objeto de estudio: al agua, desde la manera cómo ha sido analizada por otros

investigadores, hasta la descripción física de los principales lugares que la albergaban y los antecedentes históricos de su uso. El tercer capítulo recaba los nombres con que eran identificados los cuerpos de agua entre los nahuahablantes de Mesoamérica y pone de manifiesto diversas conductas y características de los cuerpos de agua que le otorgaron el carácter de sobrenaturalidad y de lugar sagrado. El cuarto capítulo analiza la ubicación del agua en el imaginario de estos pueblos. El capítulo quinto reflexiona sobre las imágenes representativas del agua tanto en las ofrendas como en los ámbitos y parafernalia de las deidades. Los capítulos sexto, séptimo y octavo analizan el papel que desempeña el agua en diferentes mitos y ritos. Finalmente, el capítulo noveno trata de las invocaciones y conjuros en los que participa el agua, así como de los diferentes seres imaginarios que habitan los sitios acuáticos.

1.4.1. Hipótesis.-

Es evidente que los cuerpos de agua con características físicas no ordinarias guardaron para los grupos nahuas (prehispánicos tardíos) un cierto carácter mágico-religioso, y fueron utilizados por lo general para representar un escenario ritual que reflejaba un microcosmos donde se recreaban momentos cosmogónicos y espacios adecuados para interactuar con las divinidades. Además, la relación que tenían los grupos prehispánicos mencionados con los cuerpos de agua estaba basada en la consideración de que éstos eran un camino al *Tlalocan*, un conducto a un área sagrada. Pero también, y aquí lo planteamos como hipótesis: los cuerpos de agua eran concentración de sustancia vital (comparada con la sangre, el semen o cualquier líquido asociado a la generación y conservación de la vida) y entidades con voluntad propia. Asimismo, de manera hipotética se propone que por la capacidad reflejante que tiene el agua, el cuerpo acuático se convierte en el contenedor de una realidad virtual donde se ubica una otredad en contacto con la naturaleza divina. Además se plantea, con base en una de las narraciones míticas nahuas, que los distintos cuerpos de agua derivan de los ojos y bocas que se encuentran no sólo en el rostro de la diosa *Tlaltecuhli* sino en los ojos y bocas que se hayan en todas las coyunturas de la divinidad hecha tierra. Tales ojos y bocas con los que la diosa “*mordía como una bestia salvaje*” manifiestan su permanente peligrosidad en los cuerpos de agua

del paisaje natural, tomando sus víctimas entre las personas que merodean en el entorno acuático o que afectan de algún modo las aguas.

1.4.2. Propuestas de variables.-

En los estudios donde se pretende encontrar algún tipo de correlación entre dos o más expresiones culturales, se deben identificar ciertas variables, algunas de carácter dependiente (sobre las cuáles se centra la investigación en general) y otras de naturaleza independiente (que son las propiedades de un fenómeno que llegan a influir o afectar a las otras variables).

La variable dependiente de la presente investigación es la consideración de lugar sagrado que se le ha dado al cuerpo de agua por parte de la comunidad que interactúa con el lugar y que se expresa en los mitos, ritos, ceremonias, prohibiciones y prescripciones que se dan en torno al cuerpo de agua.

Las variables independientes o explicativas, que determinan o condicionan nuestro fenómeno de estudio son:

1. Las características físicas especiales que tienen los cuerpos de agua.
2. La ubicación, uso y elementos del entorno del cuerpo de agua que resultan tener una particularidad que la diferencia de otros sitios.
3. La valoración que la comunidad le da al cuerpo de agua.
4. El papel que el cuerpo de agua desempeña en los mitos y ritos de la comunidad estudiada.

1.5 Fuentes históricas consultadas.-

Los documentos históricos (de caracteres latinos) utilizados en esta investigación son aquellos pertenecientes a las crónicas e historias de los primeros siglos posteriores a la Conquista que tuvieron como foco de atención las expresiones culturales nahuas. La mayoría de tales documentos fueron elaborados por españoles misioneros, militares y

funcionarios de gobierno, así como por indígenas de ascendencia noble que tuvieron acceso a la educación del colonizador.

Existen también otros documentos que contienen mitos sobre el origen del cosmos y de algunos pueblos en particular, se trata de textos que se hayan escritos en náhuatl o en español, de los cuales no se conoce la autoría, pero igualmente se piensa que pudieron haberlos transcrito frailes o indígenas que colaboraron con ellos muy cercanamente. Algunos de estos documentos son el *Códice Ramírez*³², *Historia de los mexicanos por sus pinturas*³³, *La leyenda de los Soles*³⁴, *Histoire du Mechique* y los *Anales de Cuauhtitlan*.

Asimismo fueron consultados, para esta investigación, los trabajos de principios del siglo XVII, de los autores: Ixtlixóchitl, Tezozómoc y Chimalpáhin, descendientes de nobles indígenas, que recuperaron historias y mitos de sus respectivos pueblos.

También resultaron imprescindibles los tratados de supersticiones de Hernando Ruiz de Alarcón y de Jacinto de la Serna (ambos del siglo XVII) que se llevaron a cabo con la finalidad de combatir prácticas religiosas prehispánicas y en donde se presentan varios conjuros donde se invoca el agua.

A continuación se comentarán las obras o los fragmentos que de ellas fueron consultados para el presente análisis, disponiendo a sus autores por el orden cronológico de sus trabajos.

Nuestro primer autor es fray Andrés de Olmos, quien desde 1533 se puso a redactar, por orden de un obispo, un libro muy copioso sobre las tradiciones de los indios. Según Jerónimo de Mendieta, el fraile franciscano “...*habiendo visto todas las pinturas que los caciques y principales de estas provincias tenían de sus antiguallas y habiéndole dado los más ancianos respuesta a todo lo que les quiso preguntar, hizo de todo ello un libro muy copioso...*”³⁵ y al parecer, de tal texto fue extraída la *Historia de los mexicanos por sus*

³² Códice Ramírez en *Colección de documentos conmemorativos del DCL aniversario de la fundación de Tenochtitlan (Ciudad de México)*, SEP, 1974. Según informes de Chavero, el código fue conservado cuidadosamente en los conventos franciscanos en donde fue consultado por muchos de los cronistas del siglo XVI. La obra tiene cuantiosos elementos en común con los trabajos de Tovar, Durán, Acosta y Tezozómoc.

³³ Este documento, junto con la *Leyenda de los Soles* e *Histoire du Mechique*, se consultaron en el texto *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, cuya paleografía y traducciones estuvieron a cargo de Rafael Tena, México, Conaculta, 2002, pp.167-206.

³⁴ Escrito entre 1558 y 1561.

³⁵ *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, p.16.

pinturas, un documento que interesa a este trabajo sobre todo por su contenido de información mítica, que trata de la cosmogonía de los antiguos mexicanos: origen de los dioses, del mundo y de los hombres; así como también se habla de su partida de *Aztlán* y de su establecimiento en *Tenochtitlan*.

Existe otro texto que no se sabe con certeza quién fue el autor, algunos estudiosos lo atribuyen a Olmos, otros a André Thevet, y algunos más son de la opinión de que en porciones menores de la obra podría identificarse la autoría de fray Marcos de Niza o de fray Juan de Padilla³⁶, se trata de *Histoire du Mechique*³⁷; su redacción se calcula inmediatamente posterior al año 1546. También se ocupa de varios mitos, no sólo del pueblo mexicana, sino de los pueblos de Texcoco y de Chalco.

Respecto de la obra de Fray Toribio de Benavente, también conocido como Motolinía, se conocen sus *Memoriales*³⁸, la *Historia de los indios de la Nueva España*, y sus *Relaciones de la Nueva España*³⁹, además se sabe de la existencia de un libro que se perdió y que Edmundo O'Gorman intentó reconstruir con elementos de las otras obras del fraile y de referencias de varios autores. Es importante comentar que Motolinía se retomaba asimismo constantemente y que fragmentos enteros de una de sus obras aparecen en las otras.

Los *Memoriales* son la redacción original de la *Historia* (elaborada de 1536 a 1541⁴⁰). Ésta se compone de tres tratados, siendo el primero de ellos el de mayor interés para la presente investigación, ya que se dedica a *la relación de las cosas, idolatrías, ritos y ceremonias de la Nueva-España*. El segundo y el tercer tratado contienen información sobre la conversión de los indios a la religión, así como datos sobre los clérigos que realizaron la conquista espiritual.

Para cualquier investigación sobre el México antiguo, es fundamental la revisión de los escritos de Fray Bernardino de Sahagún, desde los *Primeros Memoriales* hasta el *Códice Florentino*, deteniéndose cuidadosamente en la obra *Historia general de las cosas*

³⁶ *Mitos e Historias...*, pp.118-121.

³⁷ *Ibid.*, pp. 113-165.

³⁸ Benavente Toribio de, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1971.

³⁹ Benavente Toribio de, *Relaciones de la Nueva España*, México, UNAM, 1964.

⁴⁰ Apéndice de Memoriales.

de Nueva España⁴¹, que corresponde a la parte en español del *Florentino*. Se calcula que fue a partir de 1547 cuando se inicia la investigación de este fraile franciscano. Todos sus documentos vierten una cuantiosa y diversificada información dada por indígenas ancianos que fueron entrevistados en Tepepulco, Tlatelolco y México. La investigación conlleva una buena parte de traducción de las entrevistas (realizada por un equipo de trabajo conformado por estudiantes indígenas de Santa Cruz de Tlateloco) y otra, de glosa llevada a cabo por el mismo Sahagún.

Su obra resulta muy provechosa para esta investigación porque contiene varios apartados que tocan la concepción mágico-religiosa del agua. Tal información aparece en los libros que tratan de: los dioses, las festividades, los ritos con niños recién nacidos, las prácticas de adivinación, los mitos cosmogónicos y las características y propiedades de animales y plantas del entorno acuático; asimismo se presenta un subapartado con los nombres que reciben diferentes cuerpos de agua.

El caso de la *Historia eclesiástica indiana*⁴² de Fray Gerónimo de Mendieta (obra que se gesta en el año 1571 y que le lleva al franciscano tres décadas para terminarla) es el de una crónica de la evangelización novohispana donde el autor dedica todo su libro segundo a la reconstrucción del mundo prehispánico, con apartados específicos sobre divinidades, festividades y rituales de los pueblos nahuas. Para la realización de esta obra el fraile consultó además de manuscritos de archivos y bibliotecas conventuales, códices y textos de sus contemporáneos (a los cuales cita) y entre los que están: Sahagún, Olmos, Motolinía y Las Casas.

En cuanto a Fray Diego Durán, de su *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*⁴³ se tomó el Tratado Segundo que es el *Libro de los ritos y ceremonias en las fiestas de los dioses y celebración de ellas*. Su obra fue escrita en 1579⁴⁴; no obstante estaba muy avanzado el siglo XVI este fraile dominico todavía pudo conseguir información de primera mano: con las declaraciones de “*algunos viejos ancianos*”⁴⁵, por su propia experiencia de vida al criarse desde muy pequeño en lugares cercanos a poblaciones

⁴¹ Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Conaculta, 2002.

⁴² Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, México, Conaculta, 2002.

⁴³ Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, México, Conaculta, 2002.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 18.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 29.

indígenas, al observar antiguas pinturas de códices y al platicar con frailes que estuvieron en los primeros tiempos de la Conquista y Colonización.

Otro texto que resultó básico para el presente tema, es el escrito por Fray Juan de Torquemada⁴⁶ (por 1612). Son conocidas las críticas que ha recibido este autor, tanto en su tiempo como a través de los años, por haber tomado mucha información de frailes que le precedieron e insertarla en su trabajo sin desligar lo adoptado de las aportaciones propias; sin embargo ésta era una práctica común en su tiempo, y debe decirse también a su favor que en su obra, *Monarquía Indiana*⁴⁷, en múltiples ocasiones reconoce su deuda con los frailes de los cuales obtuvo información. De los tres tomos de *Monarquía Indiana* que comprende su obra, los dos primeros (que van de los libros primero al catorce) hablan del origen de los pueblos indígenas del centro de México hasta el período de la Conquista, y tratan de las diversas instituciones culturales como religión, educación, formas de gobierno, etc.; tales libros resultan ser los de mayor aportación para la presente investigación.

Respecto a los códices consultados, se revisaron algunos prehispánicos y otros cuya elaboración es atribuida a un periodo inmediato posterior a la Conquista. El *Códice Borgia*, el *Vaticano B*, el *Laud*, el *Cospi* y el *Fejérváry-Mayer*, son documentos augurales que corresponden al primer grupo y que fueron analizados para esta investigación. Como parte del segundo grupo, están aquellos que Tudela considera antológicos, es decir, basados en una selección o trozos de diferentes temáticas con el propósito de que misioneros y altos dignatarios conocieran varios aspectos de la cultura indígena. Estos códices fueron ilustrados por *tlacuilos* que conservaban en diverso grado la tradición pictórica prehispánica. Fueron consultados para su análisis los códices: *Mendocino*, *Tudela*, *Magliabecchiano*, *Vaticano A*, *Florentino* y *Telleriano-Remensis*. Otros códices de tradición náhuatl que brindan enorme información, aunque evidencian ciertos elementos occidentales, son el *Boturini*, el *Aubin* y el *Borbónico*⁴⁸.

⁴⁶ Torquemada Juan de, *Monarquía Indiana*, México, Ed. Porrúa, 1969.

⁴⁷ El título original de su obra es *Los veinte y un libros rituales y Monarquía Indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimientos, conquistas, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*.

⁴⁸ Pudiendo tratarse de copias de códices prehispánicos que realizaron, a principios del periodo Colonial, pintores indígenas aculturados y donde se deja sentir la influencia pictórica del español (en el uso de cejas, en los pliegues de la tilma, en la representación más realista de árboles y plantas, o donde incluso le fueron

Fuera de la zona del Valle de México tenemos dos documentos más, de manufactura previa a la conquista, estos contienen imágenes de cuerpos de agua y resultan de enorme interés para nuestra investigación, se trata de los códices *Nuttal* y *Vindobonensis*, que son de tradición mixteca.

El conjunto de estos códices, las imágenes representadas en piedra y el cuerpo de escritos con caracteres fonéticos elaborados en tiempos de la conquista y de la Colonia, se complementan con la información etnográfica obtenida en comunidades nahuablantes de últimas décadas, para dar un panorama diacrónico y sincrónico de la incidencia del agua en el pensamiento religioso náhuatl.

agregados caracteres fonéticos occidentales; todos estos, elementos identificados por Johansson en *La palabra, la imagen y el manuscrito*, pp. 50-65).

II. ANTECEDENTES

Existen varios autores que han estudiado la enorme relevancia que el agua ha tenido en la cosmovisión náhuatl, aquí se presentan aquellas propuestas suyas que han sido de fundamental ayuda para nuestra comprensión del tema. Pero además, en este espacio mostraremos algunas de las interacciones que los pueblos de la Cuenca de México tuvieron con los cuerpos de agua desde los más antiguos asentamientos humanos en el área.

2.1 Estudios realizados en torno al tema.-

Entre los autores que han tratado la concepción del agua que tuvieron los pueblos nahuas del Posclásico está José Alcina Franch. Este autor ha trabajado con el concepto de *Agua primordial*⁴⁹ considerándolo como el agua primaria que aparece en los relatos míticos y de donde se hacen surgir otras creaciones o sirve de escenario para algún proceso creativo. Ubica al agua primordial en el mar, en el inframundo, bajo los cerros, y en las corrientes o cuevas bajo los templos⁵⁰, menciona que para llegar a esta agua, existen numerosas entradas en forma de cuevas.⁵¹

Alcina Franch también ha reflexionado en la ubicación del Tlalocan y ha buscado una correlación entre algunos elementos de la naturaleza y los cuatro rumbos, en su opinión el agua está más vinculada con el Este (mientras la tierra lo está con el Oeste, el viento con el Norte y el fuego con el Sur)⁵². Además análoga la concepción de la Tierra rodeada de agua con Aztlan, Chicomoztoc y Tenochtitlan, comentando el autor cómo el mito y la realidad se llegan a mezclar de tal manera “...*que no sabemos si el lugar de origen de los mexica, Aztlán-Chicomoztoc es la premonición de Tenochtitlan o éste y el lago de Tezcoco determinan el mito*”⁵³.

⁴⁹ Alcina Franch, “El agua en la cosmovisión mexicana” en *El agua, mitos, ritos y realidades*, Diputación Provincial de Granada España, Ed. Del Hombre.Anthropos, 1995.

⁵⁰ Como el caso de la cueva bajo la Pirámide del Sol en Teotihuacan (descubierta en 1971) de la que probablemente manó agua. Alcina Franch, op. cit. pp. 353-354.

⁵¹ Como la de *Cincalco*.

⁵² Hay una tendencia a comparar la importancia que tuvieron los cuatro elementos (agua, fuego, tierra y aire) en Occidente con el papel que desempeñan en Mesoamerica, esta problemática será analizada en el capítulo VI de este trabajo.

⁵³ Alcina Franch, op. cit., p.51.

Alcina Franch también ha analizado esculturas y relieves que tienen representaciones de Tlaltecuhтли con rasgos típicos de Tláloc, evidenciando con ello el carácter acuático y terrestre de Tláloc. Asimismo ha revisado algunas representaciones que aparecen en las bases de estas esculturas, que no pueden ser observadas fácilmente pues se encuentran tocando el suelo, infiriendo con ello que se tallaron con una intencionalidad ritual y no para ser observadas. Las imágenes que se representan en estas superficies son fundamentalmente acuáticas y se componen de caracoles, cangrejos, peces, algún *cipactli*, y ondas de agua. Una de las principales conclusiones de este autor, es que Tlaltecuhтли representa el lado femenino de lo acuático y Tláloc el lado masculino⁵⁴.

Otro autor que ha trabajado el tema del agua es Alain Musset. En una de sus obras⁵⁵ este autor señala las estrategias materiales tanto de la cultura española como de la indígena para buscar soluciones relacionadas con el agua que tienen que ver con los problemas de saneamiento ambiental, de urbanización, de transporte y de contingencias como las inundaciones. Es cierto que el trabajo se concentra en la población de la Colonia en los siglos XVI al XVIII, pero también lo es que al contrastar los dos pensamientos (español e indígena) en relación al uso del agua y sus recursos, presenta una concepción indígena recién heredada del México prehispánico.

Una autora que también ha investigado sobre el agua es María del Carmen Anzures y Bolaños, quien considera que la totalidad de las festividades nahuas tiene relación con el agua, y que a pesar de la creciente actividad comercial y tributaria que se dio durante el periodo Posclásico, la sociedad seguía siendo esencialmente agrícola y su subsistencia dependía de los campos y de las aguas de alrededor⁵⁶.

Por otra parte, la autora considera como principio de la cosmovisión mesoamericana y concretamente náhuatl, el profundo respeto y veneración a los recursos del agua y de la tierra, recursos que se consideraban como un obsequio de los dioses, “*a quienes se pedía lo necesario para la existencia*”, y en quienes recaía la facultad de castigar “*todo abuso o*

⁵⁴ *Ibid.*, p.58.

⁵⁵ Musset Alain, *El agua en el Valle de México. Siglos XVI-XVIII*, México, Ed. Pórtico de la Ciudad de México/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1992.

⁵⁶ Anzures María del Carmen, “Tláloc, Señor del monte y dueño de los animales. Testimonio de un mito de regulación ecológica”, en *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines*, Barbro Dahlgren (Coord.), II Coloquio, México, UNAM, 1990, p.126.

transgresión de estos bienes".⁵⁷ Anzures rescata elementos narrativos que aparecen en muchos mitos, relaciones y cantares, donde se pondera la importancia de los recursos naturales. Un ejemplo es el mito donde *Huémac* al apostar con los *tlaloques* en un juego de pelota, y ganar la partida, no reconoce el valor de los elotes y hojas de maíz que le quieren pagar los dioses, y les exige entonces objetos que en su humana apreciación deben tener mayor valor (como serían las piedras preciosas); entonces los dioses acceden a su reclamo pero lo castigan junto con todo su pueblo a una sequía de cuatro años y a la pérdida de su hegemonía política en la zona. La autora también da varios ejemplos de mitos en diferentes pueblos indígenas actuales (nahuas, raramuris, tzotziles, mixes, etc.), que narran las acciones de *tlaloques* o dioses pequeñitos que tienen a su cargo el descargar desde el cielo diferentes tipos de agua (benéfica o perjudicial), así como cuidar los recursos de la naturaleza protegiendo las cuevas, oquedades, corrientes de agua y cruces de camino.

María Elena Aramoni es otra autora que ha aportado a la comprensión del papel que ha desempeñado el agua en el pensamiento náhuatl. En su trabajo etnográfico en la población de Cuetzalan, Puebla⁵⁸, identifica como una de las causas más difundidas del "susto" la acción de seres sobrenaturales relacionados con el agua, y resalta la sobrevivencia del sitio sagrado *Talokan* (que correspondería al Tlalocan prehispánico), ubicado en el inframundo y comunicado al exterior por diversos conductos entre los que se encuentran los cuerpos acuáticos.

Otra investigadora, Perla Petrich, ha analizado también el agua, aunque en relación con la muerte en el imaginario maya contemporáneo⁵⁹. La autora ha trabajado con las comunidades mayas de los alrededores del lago Atitlán de Guatemala, y lo ha hecho a través de los relatos individuales y colectivos. En tales narraciones el lago constituye un umbral donde en ocasiones los pescadores han entrado y salido del reino de los muertos,⁶⁰ debido a que al haberse descuidado traspasaron accidentalmente esa dimensión o porque los

⁵⁷ *Ibid.*, p.136

⁵⁸ Aramoni María Elena, *Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces*, México, CONACULTA, 1990.

⁵⁹ Véase Petrich, Perla, "La muerte a través de la tradición oral maya actual". en *Antropología de la eternidad: La muerte en la Cultura Maya*. Sociedad Española de Estudios Mayas; Centro de Estudios Mayas del IIF, UNAM, Madrid-México, 2004.

⁶⁰ También afirma Petrich que existen otras formas de entrar al mundo de los muertos, no siendo a través del agua, y es mediante los sueños, estados catalépticos, entrando a una cueva o, poniéndose en los ojos lagañas de los perros. Petrich, *op. cit.* p.479.

“dueños” de ese sitio se sintieron agraviados al no haberseles pedido permiso para la pesca y decidieron castigarlos.⁶¹ La autora también trata de las personas que fallecen en el lago, y que por morir ahogadas son consideradas muertos “repentinos” o muertos “a deshoras”. Para evitar que dichos personajes deambulen en el mundo de los vivos e irrumpen en éste cuando quieran y no cuando está establecido, deben recibir un tratamiento especial que consiste en un rito, descrito por Petrich en sus trabajos, para recuperar el alma de los muertos que se pierde por “el susto” de ahogarse. De enorme valía resultan, entonces, los testimonios recopilados y analizados por Petrich, que aunque no pertenecen a los pueblos de la Cuenca de México, sí guardan una similitud con éstos por su herencia mesoamericana.

Por otra parte, hay una publicación realizada por el Instituto Nacional Indigenista y la Biblioteca de la Medicina Tradicional Mexicana, denominada *El agua en la cosmovisión y terapéutica de los pueblos indígenas de México*,⁶² que contiene varios artículos especializados en la concepción indígena del agua. De uno de estos artículos es autor Diego Méndez Granados, quien en su trabajo, con base en testimonios orales recogidos por la etnografía, analiza cómo diversos pueblos indígenas conciben el agua. Su intención fue ensamblar una especie de “*etnohidrología*”, destacando el papel del agua en varios sistemas ideológicos. En los diversos testimonios que recopiló este autor, se habla de los “dueños” de arroyos y manantiales, de las estrategias que se utilizan para buscar agua en diferentes comunidades, de los rituales que se realizan cuando se construyen obras hidráulicas, del empleo medicinal del agua (tanto para obtener una diagnosis como una prognosis de la enfermedad), pero también presenta información del agua en calidad de fluido patógeno y como amenaza de alto potencial. Méndez Granados afirma que en el pensamiento indígena el agua es el tejido conjuntivo del cosmos porque surge del inframundo, corre por la superficie terrestre, se evapora, sube al cielo, se condensa, cae a la tierra y mar en forma de lluvia y de allí vuelve a su punto de partida y se sumerge en el inframundo, como si se tratara de una red que vinculara todos sus niveles o partes constitutivas.⁶³

En otro artículo de la publicación mencionada, titulado “*El agua en los mitos de origen y en los mitos del diluvio*”, escrito por Enrique Eroza Solana, se presentan varios

⁶¹ *Ibid.*, pp. 478-479.

⁶² Véase Méndez Granados, “Percepciones en torno al agua”, en *El agua en la cosmovisión y terapéutica de los pueblos indígenas de México*, México, Biblioteca de la medicina tradicional mexicana-INI, 1999.

⁶³ *Ibid.*, p.23.

ejemplos de procesos de creación dentro de diferentes contextos históricos y étnicos, donde el agua “*constituye el recinto en el que por diversos mecanismos se establece el germen de vida*”⁶⁴. De igual manera se dan ejemplos de relatos indígenas en donde el agua funge como elemento destructor del mundo, anegando toda superficie con el propósito de dar lugar a una nueva creación, a una nueva generación que alcance una condición humana.⁶⁵

En un artículo más de dicha publicación, que trata de “*Las ceremonias de petición de lluvias entre los grupos indígenas de México*”, escrito por José Antonio Tascón Mendoza, se mencionan ritos donde se ofrenda a los *tlaloques*, llevados a cabo en pozos, manantiales y otros cuerpos de agua. Dichos ritos se registraron concretamente en comunidades de Guerrero, Yucatán y Sonora.⁶⁶

Sin embargo, el artículo que brinda mayor información sobre los seres custodios de los cuerpos de agua es el de Armando Sánchez Reyes⁶⁷, titulado: “*Enfermedades atribuidas al agua y a las deidades acuáticas*”. En este trabajo el autor presenta diferentes concepciones acerca de las enfermedades que provocan entidades sobrenaturales ubicadas en el agua; enlista una correspondencia entre enfermedades y deidades que las generan y, con base en etnografías revisadas, compendia algunos de los seres que se ubican en ríos, ojos de agua, lagos, pozos y manantiales, como los *Suateteos* en Santa Ana Xamimilulco, los *Chaneques* en Tuxtla Veracruz, los *Ahuatoton* en Milpa Alta, la *Cihuapipil* en Tlaxcalancingo, las *Hmuthe* o sirenas en comunidades otomíes y las *Nowayomo* o mujeres rubias, desnudas y de largos cabellos en los pueblos Zoques de Chiapas.

Por otra parte, los estudios de Johanna Broda sobre las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia resultan ser de esencial consulta, puesto que en ellos se analizan los numerosos elementos que integraron los rituales a las deidades acuáticas y agrícolas. En cuanto a la atención que esta autora le ha dado a los cerros como objetos de culto mexica: ha considerado cómo es que éstos aún siguen siendo utilizados como espacios religiosos por

⁶⁴ Eroza Solana, “El agua en los mitos de origen y en los mitos del diluvio” en *El agua en la cosmovisión y terapéutica ...*, p.54.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 39-66.

⁶⁶ Tascón Mendoza, “Las ceremonias de petición de lluvias entre los grupos indígenas de México”, en *El agua en la cosmovisión y terapéutica....*, pp. 67-87.

⁶⁷ Sánchez Reyes, “Enfermedades atribuidas al agua y a las deidades acuáticas”, en *El agua en la cosmovisión y terapéutica....*, pp. 89-101.

los habitantes de comunidades actuales que piden un buen temporal, aunque ya no lo hacen a una deidad indígena sino a algún Santo católico sincretizado.

Alicia Barabas, que también ha analizado la sacralidad del espacio, apoyándose en el acervo histórico, arqueológico y etnohistórico, prefiere llamarle *territorialidad simbólica*. La autora revisa mitos, rituales, procesiones y peregrinaciones que se llevan a cabo en el entorno ambiental, y se detiene en las cruces, ermitas, árboles, rocas, cuevas, manantiales y demás lugares que guardan alguna marca de particular sacralidad.⁶⁸

Las referencias a los investigadores que han trabajado el tema en cuestión no estarían completas si no se mencionan dos autores muy significativos: Gabriel Espinosa y Felix Báex, cuyos trabajos han incidido más integralmente en mi investigación.

En la obra de Gabriel Espinosa, titulada *El embrujo del Lago*⁶⁹, la atención se centra en la presencia física del lago, que ocupa un lugar importante no sólo en la vida material de los pueblos asentados en su alrededor sino en los aspectos inmateriales de la cultura. Espinosa utiliza como principal fuente de información el entorno ecológico de los pueblos de la Cuenca de México, y establece como hipótesis de trabajo, la relevancia de una planta, animal o parte constitutiva del hábitat no sólo en la economía de las sociedades sino en el complejo de su cosmovisión. En opinión del autor, el lago dotó a los pueblos de una imagen del universo; les marcó a través de sus criaturas el transcurrir del tiempo; de los colores, texturas y líneas de sus seres lacustres les surtió la iconografía, y les prestó materia imaginaria para constituir sus entidades divinas. Además, el autor nos hace detenernos en el comportamiento de ciertas aves e insectos para obtener información sobre los cambios repentinos del clima, lo que incrementa su consideración sagrada al considerárseles emisarios especiales de los dioses acuáticos.

Otra línea de investigación trabajada por el autor es el concepto que del Arco Iris tenían y tienen los pueblos nahuas, una imagen asociada con el agua, pues se trata de un habitante de los cuerpos acuáticos que no siempre se hace presente, pero al manifestarse

⁶⁸ Véase Barabas Alicia (Coord.), *Dialogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, México, INAH, 2003.

⁶⁹ *Vid. supra.*, nota 3.

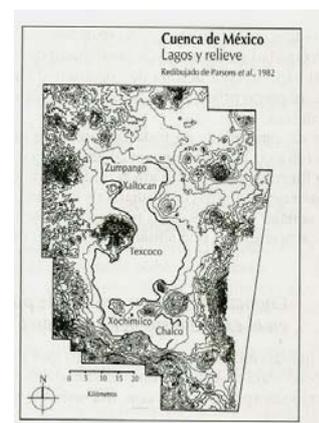
visualmente acarrea consecuencias negativas, desde evitar que llueva hasta la generación de enfermedades a las personas que lo miran, lo señalan o lo evocan de alguna manera⁷⁰.

Por su parte, Félix Báez hace un seguimiento histórico de la imagen europea de la Sirena y una revisión de imágenes parecidas en varias culturas de América. La revisión de estos númenes acuáticos abarca pueblos de México, del Caribe y Sudamérica. El autor analiza cómo algunas divinidades acuáticas prehispánicas llegan a sincretizarse con esta imagen de mujer pisciforme; y menciona en su obra a la sorprendente *Acihuahatl*, la “*mitad mujer, mitad pez*”, así como a otros seres híbridos que son parte de las epifanías acuáticas mesoamericanas.

Después de revisar la literatura que sobre el tema de nuestra investigación existe, se pasará a rastrear brevemente la relación que los pueblos de la Cuenca de México han establecido con los cuerpos de agua desde tiempos que remiten a los primeros asentamientos humanos.

2.2 Historia de una larga relación entre la Cuenca de México y los habitantes de su entorno.

La Cuenca de México, ocupada hoy día en buena parte por la ciudad de México, es una área rodeada de montañas, algunas de ellas de más de cuatro y cinco mil metros sobre el nivel del mar, como son el Cerro Tláloc y los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl, además de otros montes de menor dimensión como el Telapón, el Ajusco, el Papayo, el Cerro de San Miguel o el Cerro del Judío, entre otros. Esta Cuenca se hallaba conformada de varias depresiones o subcuencas que se cubrieron de agua, durante el Pleistoceno, transformándose en los distintos lagos que se conocieron como: Zumpango, Xaltocan, Texcoco y Chalco-Xochimilco. Estos lagos tenían alturas variadas y la extensión de esta área hidrográfica era de aproximadamente 700 km². De tales lagos el de Texcoco era el más grande y el más



Historia Antigua de México, p.262.

⁷⁰ Espinosa Gabriel, *La serpiente de luz: el arcoiris en la cosmovisión prehispánica (el caso mexicana)*, tesis de doctorado en Antropología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia-INAH, 2002.

salino de todos, a él desembocaban las aguas dulces del lago Xochimilco (que se encontraba en el sur) y eventualmente recibía las aguas de Xaltocan y Zumpango (que se hallaban en el norte y que tenían una naturaleza un poco menos salina).

La zona de la Cuenca también tenía presencia de varios ríos y manantiales, lo que en conjunto con todo el paisaje tuvo que haber sido de enorme atracción para los pueblos errantes de los alrededores por la riqueza que implicaban los recursos lacustres y otros beneficios que se obtenían al vivir en las inmediaciones de las montañas y áreas boscosas.⁷¹

Las riberas de estos lagos fueron pobladas desde tiempos muy remotos por comunidades pre-agrícolas que vivieron de la pesca, caza y recolección. Ya para el período Preclásico Temprano (2500-1200a.C.) se establecieron además algunos conjuntos de unidades domésticas en los sitios de Coapexco, Tlapacoya y Tlatilco, comunidades que se sabe practicaban una economía mixta porque además de encontrarse restos de animales que fueron cazados, hay indicios de cultivos de diversas plantas (como maíz, amaranto, frijol, calabaza y chile). También se encontró en el área una serie de objetos de zonas lejanas que sugieren una actividad comercial.⁷²

Para el Preclásico Medio (1200-400a.C.) hubo un aumento de población, creció el número de aldeas entre las que destacaron Tlapacoya, Tlatilco, Ticomán y Cuicuilco, otras más pequeñas se establecieron en la zona Chalco-Xochimilco. En este periodo la agricultura adquirió más importancia, se dio mayor actividad comercial y se evidenció una arquitectura pública.⁷³

En el Preclásico Tardío (400a.C.-200d.C.) siguió expandiéndose la población y Tlapacoya y Cuicuilco se volvieron centros regionales. Aquí la actividad agrícola fue la predominante; sin embargo, creció también la actividad comercial y se comenzó a dar una diferenciación social (inferida por la observación de los entierros). Además, al período le destaca una arquitectura religiosa importante como lo evidencia la estructura que aún se

⁷¹ Según Christine Niederberger, la existencia de varios ecosistemas ricos en recursos, que se hallaban alrededor de la Cuenca de México, permitió asentamientos prolongados de grupos humanos desde 5000 a.C., y el caso concreto es el del sitio ribereño de Zohapilco. López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, *El pasado indígena*, México, F.C.E. y El Colegio de México, 1999, p.24.

⁷² Sarmiento Griselda, "La creación de los primeros centros de poder" en *Historia antigua de México*, vol.1, México, INAH-UNAM-Porrúa, 1994, pp. 266-268.

⁷³ *Ibid.*, pp.268-270.

conserva de Cuicuilco. En la última parte del Preclásico Tardío la importancia de Cuicuilco decae y probablemente parte de su población migra hacia el norte de la Cuenca.⁷⁴

El siguiente periodo, que es el Clásico Temprano (200-650 d.C), se caracterizó por la presencia de una agricultura intensiva, un aumento de población, una mayor diferenciación social, una mayor especialización ocupacional, así como el surgimiento de fuertes estados (con un marcado carácter teocrático). En este período el Altiplano Central se encontró dominado por el desarrollo de Teotihuacan, quien se convirtió en un centro político y religioso que influyó en un área muy extendida de Mesoamérica y, sobre todo, tuvo un dominio directo en los pueblos de la Cuenca de México. Hacia el año 600, según Millon, Teotihuacan se había convertido en la sexta ciudad más poblada del mundo, llegando a tener una población de 125,000 habitantes⁷⁵. La gran trascendencia de este sitio se manifiesta en las monumentales construcciones, los múltiples templos-pirámides y las innumerables representaciones con motivos religiosos de esculturas, pinturas murales, vasijas y figurillas de cerámica. La difusión de sus símbolos se reconoce en casi toda Mesoamérica. Para el año 650d.C., que es el comienzo del periodo denominado Clásico Tardío o Epiclásico, se colapsa Teotihuacan y tras su desaparición hay un reacomodo de población dándose nuevos asentamientos en la Cuenca de México, sobre todo entre Azcapotzalco y Ecatépec, entre Chalco y Xochimilco, y en Texcoco y Ahuizotla.

Al periodo siguiente, denominado Postclásico (900-1521d.C.), le caracterizaron: constantes desplazamientos humanos, procesos de expansión, fortalecimiento del aparato bélico, inestabilidad política, difusión de elementos culturales y, sobre todo, el registro de nombres de pueblos, de fechas de migraciones y de conquistas. En tal período se sucedieron tres momentos significativos, el primero, lo delimitó el esplendor y la caída de Tula (de Hidalgo); otro momento lo caracterizó la serie de migraciones de pueblos chichimecas al área de la Cuenca de México, y finalmente el tercer momento se dio cuando los mexicas comenzaron a ejercer el poder en toda el área⁷⁶, tal período va desde la formación de la Triple Alianza (1428⁷⁷) hasta la conquista de Tenochtitlan por los españoles (1521). En este

⁷⁴ López Austin y López Luján, *op.cit.*, pp. 82-83.

⁷⁵ *Ibid.*, p.107.

⁷⁶ *Ibid.*, p.179.

⁷⁷ El año corresponde al triunfo de los mexicas sobre los tepanecas que entonces tenían dominio sobre una buena parte de las poblaciones de la Cuenca de México. Con este triunfo los mexicas pasaron a convertirse en

último período nos detendremos para conocer más cercanamente cómo era la relación del habitante ribereño con el agua que tenía en su entorno.

2.3 El agua en la cotidianidad de los habitantes de *Tenochtitlan*.

Cuando llegan los españoles al centro de México, se ven sorprendidos por un paisaje urbano inserto en un lago. Les llama la atención los canales que cruzan la ciudad, los jardines y tierras de cultivo en el agua, además de las monumentales construcciones erigidas con una estricta planeación. Así lo describe Bernal Díaz del Castillo:

*“...y otro día por la mañana llegamos a la calzada ancha, íbamos camino de Iztapalapa; y desde que vimos tantas ciudades y villas pobladas en el agua, y en tierra firme otras grandes poblaciones, y aquella calzada tan derecha por nivel como iba a México, nos quedamos admirados, y decíamos que parecía a las cosas y encantamiento que cuentan en el libro de Amadís, por las grandes torres y cues y edificios que tenían dentro en el agua...”*⁷⁸



Figura 1. Plano atribuido a Hernán Cortés
Tomado de Toussaint, Gómez de Orozco y Fernández, 1938:96.

La ciudad se encontraba tan unida al agua que casi todas las casas tenían salida para alguna acequia y contaban con canoas para transportarse por ella. Fray Agustín de Vetancurt describe así *Tenochtitlan*:

“Las calles eran de tres maneras: una con la azequia en el medio y a los lados de las puertas calzada para los que pasaban, y la azequia para el tragino de las canoas, y estas eran las calles de los principales en medio de la ciudad... Otras, todas de agua, que correspondían a las espaldas de las casas con sus camellones de tierra donde sembraban, que llaman chinampas, por estas no se podía pasar si no era en canoas, a estas caían puertas falsas para el servicio manual de cada

un verdadero Estado con las instituciones que les permitirían transformarse en una potencia hegemónica. Obregón Rodríguez Ma. Concepción, “La zona del Altiplano central en el Posclásico: la etapa de la Triple Alianza” en *Historia antigua de México, Op. Cit.*, p. 279.

⁷⁸ Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Editorial Patria, 1983, pp. 237-238.

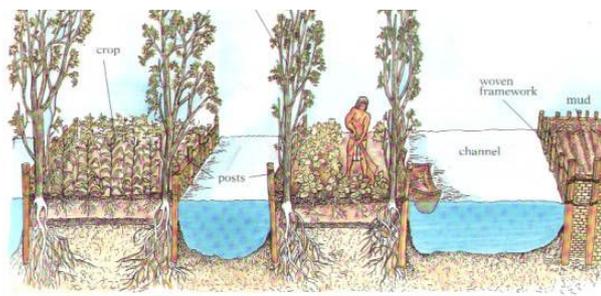
casa. Otras calles avía todas de terraplén, pero tan angostas que apenas cabían dos personas juntas ...”⁷⁹

Los habitantes de la isla, recolectaban, cazaban, pescaban y sembraban en el agua. Del lago extraían para comer entre otras cosas y en determinadas temporadas: *cuéyatl* (rana), *amoyotl* (mosquilla de agua), *tecuítlatl* (alga spirulina), *axolotl* (ajolote), *acocilli* (camarón de agua dulce), *ocuiliztac* e *izcahuitli* (gusanos), *axaxayácatl* (pulgón de agua), *yayauhqui michi*, *iztac michi*, *tentzon michi* (pez negruzco, pez blanco, pez con barba), gran variedad de peces pequeños (*topotli*, *amílotl*, *xalmichi*, *cuitlapetútl*), *atepócatl* (renacuajo), etc. La caza de aves lacustres era sobre todo con red, aunque algunos de estos animales quizás podían ser criados bajo cautiverio. En las orillas de los lagos se arrancaban juncos y cañas, y con ellos los *petlachiuhqui* (petateros) hacían esteras, sillas y todo tipo de objetos de cestería. Del lodo se formaba losa, jarros, jícaras, etc. Además, en algunas áreas del lago se producía sal, que se obtenía amontonando cierto tipo de tierra extraído del fondo de los lagos para luego dejarla secar.



Muchacho pescando. Códice Mendocino. Detalle Lam. LXI

El agua también era utilizada para regar las chinampas, estrategia de cultivo consistente en irle ganando terreno al lago. Para crear la chinampa se formaba “...una pequeña isla artificial hecha acumulando lodo de los bordes pantanosos del lago, sosteniéndolo primero por un revestimiento de juncos y después por árboles cuyas raíces unían fuertemente la tierra”⁸⁰



Estructura de chinampas.
<http://www.silvervizion.com/lewis/aztecs/content/foodfarm/china>

Tales chinampas, que se encontraban en las orillas de la ciudad, tenían la forma de rectángulos de unos 100 metros de longitud por 10 de ancho. Entre chinampa y chinampa dejaban un canal que limpiaban con un palo de unos cinco metros de longitud, y el limo que

⁷⁹ Vetancurt, Fray Agustín de, *Teatro Mexicano*, México, Ed. Porrúa, 1971, p.92.

⁸⁰ Vaillant George C., *La civilización azteca*, México, FCE, 2003, p.108.

obtenían de su limpieza lo utilizaban como abono para la misma chinampa.⁸¹ Ahí se lograban muchos cultivos, que sin embargo resultaban insuficientes para la población numerosa,⁸² por lo que se tenían que conseguir más recursos alimenticios y otros satisfactores a través del comercio y del tributo.

El abastecimiento del agua para beber se realizaba por medio del acueducto de Chapultepec, pues el agua de la laguna no era potable. Describe Cortés cómo era la forma en que se llevaba el agua a la ciudad de *Tenochtitlan*:

*“Por la una calzada que a esta gran ciudad entra vienen dos caños de argamasa, tan anchos como dos pasos cada uno, y tan altos como un estado, y por el uno de ellos viene un golpe de agua dulce muy buena, del gordon de un cuerpo de hombre, que va a dar al cuerpo de la ciudad, de que se sirven y beben todos. El otro, que va vacío, es para cuando quieren limpiar el otro caño, porque echan por allí el agua en tanto que se limpia”*⁸³.

Pero si bien el agua llegaba directo a las residencias de los nobles, como lo asienta Vetancurt, repartiéndose “... por caños de piedra a las casas de los Señores, que tenían sus estancos de agua con que regaban sus jardines, y en que criaban pezes”⁸⁴, no era igual para los macehuales que tenían que comprarla a quienes, según descripción de Cortés, traían “a vender el agua por canoas para todas las calles, y la manera de cómo la toman del caño es que llegan las canoas debajo de las puentes, por do están las canales, y de allí hay hombres en lo alto que hinchén las canoas, y les pagan por ello su trabajo”⁸⁵.

Cuando la fuente de Chapultepec fue incapaz de suministrar toda el agua que la población requería, el gobernante mexica Ahuitzotl trató de llevar agua desde un manantial de Coyoacan, que se llamaba Acuecuexco, sin embargo, en la inauguración de la obra la

⁸¹ Rojas José Luis de, *México tenochtitlan. Economía y sociedad en el siglo XVI*. México, FCE, 1995, p.134.

⁸² Los cultivadores eran casi inexistentes en el interior de la ciudad. Y no se consideran agricultores a los que poseían un pequeño huerto junto a sus casas. Rojas, *op. cit.*, p.124.

Es muy probable, que en vísperas de la conquista española, como afirma José Luis de Rojas, la economía mexica dependiera más del sector terciario, y específicamente en actividades comerciales y guerreras, pero también es verdad que las aventuras bélicas se realizaban en tiempos de secas mientras que para las lluvias había mucha actividad agrícola. Otro argumento a favor de que tenía mucha importancia la actividad agrícola para los mexicas, era la existencia de las numerosas festividades que tenían como propósito propiciar a las divinidades de la lluvia y de los mantenimientos.

⁸³ Cortés Hernán. *Cartas de Relación*, México, Editores Mexicanos Unidos, 1984, p.89.

⁸⁴ Vetancurt. *op. cit.* p.92.

⁸⁵ Cortés Hernán. *op. cit.* p.89.

ciudad sufrió una inundación por lo que se tuvo que cegar de nuevo el acueducto liberando la salida natural del manantial.

Respecto al lavado del cuerpo, éste era un asunto no solo higiénico sino terapéutico y ceremonial. La gente usaba tanto el baño por inmersión como el de vapor llamado *temazcalli*; baño realizado en un cuarto con techo bajo y en cuyo fondo se encuentra una hornilla donde se colocan piedras calentadas al rojo vivo, las que al contacto con el agua producen vapor.



Temazcalli. Códice Tudela
Detalle fol.

Comenta Durán que este baño lo “usan los indios muy de ordinario así sanos como enfermos los cuales después de haber allí muy bien sudado se lavan con agua fría”⁸⁶

Al *temazcalli* entraba la mujer preñada para que se fortaleciera su cuerpo y principalmente el de la criatura. Ya cerca del alumbramiento, volvía a entrar la parturienta junto con la partera para que ésta le acomodara al niño en el vientre, facilitando con ello el trabajo de parto.⁸⁷ Además aprovechaban el baño las recién paridas para “sanar más rápido y purificar su leche”. También utilizaban el *temazcalli* los enfermos con “nervios encogidos”, los que había sufrido una caída o algún golpe, los sarnosos, los bubosos, los que habían ingerido alguna purga, etc.⁸⁸ Acompañando al baño siempre se aplicaba algún remedio con base en yerbas.

En cuanto a la afectación de los cuerpos de agua con desechos humanos, debe decirse que la eliminación de residuos estaba, al parecer, organizada. En lugares estratégicos había botes amarrados para uso público. El contenido era vendido como fertilizante para los campos⁸⁹. Mendieta cita la existencia de letrinas en Cholula, y Cervantes de Salazar manifiesta que las calles de agua se mantenían limpias porque no echaban inmundicias en ellas.⁹⁰

⁸⁶ Durán, *Historia de las Indias...*, t. II., pp. 179-181.

⁸⁷ Sahagún, *Historia general...*, pp. 601-605.

⁸⁸ *Ibid.*, p.1109.

⁸⁹ Vaillant George, *op. cit.*, p. 115.

⁹⁰ Rojas, *op. cit.* p. 51.

Por otra parte, había una serie de prácticas de mantenimiento para los diques, calzadas y albarradas, ya que los mexicas necesitaban con frecuencia efectuar reparaciones bajo el agua, para lo cual requerían de personal con una preparación especial.⁹¹

A través de los testimonios mencionados es posible constatar cómo los habitantes de la Cuenca de México vivían estrechamente vinculados con los cuerpos acuáticos, y que por lo mismo era muy conscientes de la importancia de cuidar el agua, que además de ser su primera visión matutina y la última con que se iban a descansar, de ser, también, fuente de sonidos e imágenes diarias, era el medio de limpieza, la proveedora de sustento, la vía de traslado y la sede de fuerzas misteriosas.

Es indiscutible que los lagos de la Cuenca eran los cuerpos de agua más importantes en el área, pero también existían numerosos cuerpos pequeños que incidían de manera relevante en la vida diaria del habitante de Valle de México, tales sitios son el tema del siguiente apartado.

⁹¹ Durán en Rojas. *op. cit.* p. 204.

III. IDENTIFICACIÓN DE LOS DIFERENTES CUERPOS DE AGUA

De algunos cuerpos acuáticos que les eran cotidianos o que les eran referidos constantemente a los habitantes de la Cuenca de México, conocemos su nombre en náhuatl, lo que nos permite comprender mejor su naturaleza, ya que por el nombre se pueden deducir, en ocasiones, las partes constituyentes de lo nombrado, las funciones que les atribuían o los comportamientos que les adjudicaban, ya fueran estos imaginarios o no.

3.1 Denominación y clasificación de los cuerpos de agua.⁹²

Como ya se mencionó anteriormente, esta investigación engloba con el término de cuerpos de agua a todos los sitios acuáticos, es decir, a todos los contenedores naturales o artificiales que albergan el líquido en cantidades abundantes, y que pueden presentarse en forma natural (como ríos, lagos, lagunas, manantiales, etc.) o en forma de depósitos creados artificialmente (como cisternas y pozos). Los cuerpos de agua pueden ser permanentes o temporales (estos últimos presentes únicamente en tiempos de lluvias), también pueden ser cuerpos cuyo fluido está en constante movimiento (como los ríos y manantiales) o depósitos de agua estacionaria.

El cronista que más se interesó por registrar los nombres y calidades que a los cuerpos de agua les daban los pobladores de la Cuenca de México fue fray Bernardino de Sahagún, quien en su libro XI menciona los nombres genéricos que éstos recibieron así como algunas características de aquellos sitios acuáticos considerados más relevantes.

El fraile comienza su registro hidrográfico con el mar, afirma que éste era llamado *téuatl*, *ilhuicáatl* o *huéiatl*; literalmente traducido como “agua dios” (de *teotl* y *atl*), “agua cielo” (de *ilhuicatl* y *atl*) y “agua grande” (de *huei* y *atl*), respectivamente; pero Sahagún en relación al primer término precisa: “y no quiere decir ‘dios del agua’ ni ‘diosa del agua’, sino quiere decir ‘agua maravillosa em profundidad y en grandeza’”⁹³. Se trata, entonces, de un agua con naturaleza sagrada o divina, un agua que por su inmensidad debió considerársele previa a cualquier materia que permaneciera en su contacto o vecindad.

⁹² Todos los términos en náhuatl que se citan en este trabajo corresponden a la escritura tal y como se encuentra en las fuentes.

⁹³ Sahagún, *Historia general...* p.1134.

Respecto al segundo nombre, afirma el fraile que *ilhuicáatl* quiere decir “..‘agua que se juntó con el cielo’. Porque los antiguos habitantes desta tierra pensaban que el cielo se junta con el agua en la mar⁹⁴...Empero, agora después de venida la fe, y ya saben que el cielo no se junta con el agua ni con la tierra, y por eso llaman a la mar *huéiatl*, que quiere decir ‘agua grande y temeroso y fiera’”⁹⁵

Esta aclaración de Sahagún sugiere que quizás el término *huéiatl* fuera el más reciente y que su uso pudiera implicar un sentido más objetivo y menos ligado a la cosmovisión náhuatl; Sin embargo no es posible aseverar tal dicho, pues también cabe la posibilidad de que *téuatl*, *ilhuicáatl* y *huéiatl* fueran términos diacrónicos que se usaran de manera alterna.⁹⁶

En cuanto a la toponimia, hay representaciones en la *Matrícula de Tributos* y en el *Códice Mendocino*, de pueblos con el nombre de Hueyapan⁹⁷, cuya traducción literal sería “sobre el agua grande” y que José Corona Núñez interpreta como “En el mar” y Cooper Clark traduce como “Sobre el Lago”⁹⁸. Al parecer el topónimo se usó con frecuencia para referirse a lagos y lagunas de gran tamaño ya que dentro del contexto de estos libros tributarios el poblado referido se ubica con otras poblaciones que han sido identificados como pueblos pertenecientes al territorio que corresponde al actual Estado de Hidalgo y no a zonas costeras.

Por otra parte, algunos lagos también podían ser representados por el glifo que muestra los signos del agua y de un espejo, como es el caso de los pueblos que llevaban el nombre de



Representación del topónimo Hueyapan. *Códice Mendocino*. Det. lam.XXXII.



Representación del topónimo Atetzahuacan. *Códice Mendocino*. Det. lam.XLIV.

⁹⁴ Apreciando el mar desde la costa, uno puede constatar cómo se pierde la línea que lo separa del cielo, y cómo se juntan las tonalidades azules de ambas extensiones creando una apariencia de continuidad, de tal suerte que resulta comprensible que en la concepción imaginaria de los pueblos nahuas (que se verá más adelante), el Mar suba por las paredes del cosmos, y la Sal cuente con su propio nivel en el supramundo (como lo testimonia la ubicación de los diferentes cielos en las láminas I y II del *Códice Vaticano Latino* 3738).

⁹⁵ Sahagún, *op. cit.*, p.1134.

⁹⁶ Comunicación personal con Montes de Oca Mercedes.

⁹⁷ Lámina 10 *Matrícula de Tributos*, Lámina XXXII *Códice Mendocino*.

⁹⁸ *Códice Mendocino*, en *Antigüedades de México basadas en la recopilación de Lord Kingsborough*, Estudio e interpretación José Corona Núñez, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964, p.68.

Atetzahuacan, y que podría traducirse como “*lugar de los dueño del (de los) espejo(s) de agua*”, aunque Corona Núñez lo traduce como “*Lugar del Pequeño Lago*”⁹⁹

Otro cuerpo de agua bien identificado es el río, al de mayor dimensión Sahagún lo registra como *atóyatl*, que traduce el fraile como “*agua que va corriendo un gran prisa*”. El término *atóyatl* no aparece tal cual en el diccionario de Molina, sin embargo sí están presentes otras entradas con sus derivados, como *atoyatontli* (río pequeño), *atoyatentli* (ribera del río), y *atoyatetl* (piedra del río)¹⁰⁰; el prefijo *a* es el que indica el componente agua y el término *toya* viene de *toyahua*, un verbo que significa “*líquido que se desparrama o extiende*”¹⁰¹. Del *atóyatl* Sahagún comenta como



Representación del concepto río en el topónimo de Acolco (*lugar de agua torcida*). Códice Mendocino. Det. lam.XXX.

*“Los antiguos desta tierra decían que los riyos todos salían de un lugar que llaman Tlalocan, que es como un paraíso terrenal, el cual lugar es de un dios que se llama Chalchihuitlicue (sic). Y también decían que los montes está (sic) fundados sobre el cual, que están llenos de agua, y por de fuera son de tierra, como si fuesen vasos grandes de agua o como casas llenos de agua, y que cuando fuere menester se romperán los montes y saldrá el agua que dentro está y anegará la tierra. Y de aquí acostumbraron a llamar a los pueblos donde vive la gente altépetl, que quiere decir ‘monte de agua’ o ‘monte lleno de agua’. y también decían que lo ríos salían de los montes, y aquel dios Chalchihuitlicue los enviaba.”*¹⁰²

De esta cita se puede inferir que el agua que tienen los cuerpos acuáticos proviene del Tlalocan, y que los cerros y montañas que encierran el líquido, son extensiones visibles de aquél lugar cuya ubicación se da bajo la tierra, en el subsuelo.

Como la Cuenca de México se encontraba en un área entre cordilleras y zonas muy arboladas, de las altas montañas bajaban numerosos afluentes de agua, tanto grandes como pequeños, tanto permanentes como temporales; tal variedad debió reflejarse también en sus

⁹⁹ *Ibid.*, pp.26 y 92.

Molina traduce *atetzcatl* como “*charco de agua*”, p. 7 v.

¹⁰⁰ Molina, *Vocabulario de la lengua castellana y mexicana...*, p. 9 r.

¹⁰¹ *Ibid.*, p.148 v.

¹⁰² Sahagún, *op. cit.*, p.1134.

nombres, aunque no de todos se tenga registro. Entre algunas denominaciones podemos destacar un término para un tipo muy peculiar de afluente que en ciertos tiempos aparece y en otros desaparece, Sahagún comenta que estas corrientes de agua (que igualmente los registra como ríos que como arroyos) “*manan y corren en tiempo de las lluvias*”, lo que parece un razonamiento obvio; pero un poco más adelante de su narración nos dice el fraile que cuando uno “*pasa por ella dexa de correr o se seca, porque dicen que ha vergüenza de los que pasan*”, es decir que su intermitencia la atribuían a la voluntad del cuerpo de agua, llegando inclusive a comentar que se trataba de aguas de carácter *prodigioso o maravilloso*. Ambas descripciones causan cierta confusión, haciéndonos dudar si se trata de los ríos que se forman solamente en tiempos de lluvias, o más bien se refiere a algún tipo de manantial u otra clase de flujo. Dice Sahagún que el nombre náhuatl de estos afluentes temporales era el de *pináhuatl* o *pipinahua atl* que quiere decir “*agua vergonzosa*” (del verbo *pinaua*¹⁰³, tener vergüenza y del sustantivo *atl*, agua).

Las fuentes que manaban de la tierra eran conocidas como *ameyalli* (de *meya*, *manar la fuente, o cosa semejante*¹⁰⁴). Sahagún especifica que algunas de estas aguas eran de buen sabor y otras eran salobres y de mal olor.

Los arroyos de poca agua eran llamados *apitzactli*, traducidos por Sahagún como “*agua que corre poca*”, aunque una traducción más precisa sería: “*agua delgada como vara*” (por el adjetivo *pitzactic*¹⁰⁵).

En el caso de las fuentes que surgen debajo de la arena, éstas eran llamadas *xalatl*, palabra compuesta de *atl* “agua” y de *xalli* “arena”, refiriéndose probablemente a manantiales en terrenos arenosos. El estero de mar, recibía por su parte el nombre de *ámaitl*, que significa “brazo de mar”.

Los estanques que juntaban el agua llovediza recibían el nombre de *amanalli*, que según el fraile Sahagún quiere decir “*agua que está queda*”, interpretándola tal vez como contenida, dejada o guardada. Pero el significado literal es otro, más bien se traduciría



Representación del concepto manantial utilizado en el topónimo Ameyalco (*lugar del manantial*) Códice Mendocino. Det. Lam. XXXIV.

¹⁰³ Verbo intransitivo (ni.) cuya entrada en Molina está en p.82 rectus

¹⁰⁴ Molina: el significado de *meya* en p.55 r., y la entrada *ameyalli* que literalmente es *fuentes de agua*, en p.4v.

¹⁰⁵ De *pitzactic. cosa delgada y larga, así como vara*. Molina p82 v.

como agua extendida, de *mana*, *poner en el suelo*¹⁰⁶. En la entrada de Molina *amanalli* aparece como “*alberca o estanque de agua*”¹⁰⁷.

Para los “*manantiales profundos de las fuentes que corren*”¹⁰⁸, Sahagún registra el nombre de *axoxhuilli* y lo traduce como “*agua azul*”, aunque más bien se trataría de un color azul verdoso u oscuro, propio de las aguas de mayor profundidad¹⁰⁹.

A los pozos “*que son cavados debaxo de tierra y manan y sacan dellos agua*”¹¹⁰ les llamaban *atlacomolli* (de *tacomolli*, “*hoyo grande*”¹¹¹) o *ayolhuaztli*¹¹², diferenciándose estos últimos por su mayor profundidad.

Los nombres anteriores, provenientes de la obra de Sahagún, no son la totalidad de los utilizados para nombrar los cuerpos acuáticos, existen otros términos genéricos que considera el diccionario de Molina y que en conjunto con los primeros se presentan en la siguiente tabla.

¹⁰⁶ Molina, *op. cit.*, p.52 r.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p.4 v.

¹⁰⁸ Sahagún, *op. cit.*, p.1137.

¹⁰⁹ Buscando el significado de *axoxhuilli*, se encontró: *roxoxotic*-cosa verde, *roxoxhuulia*-pararse verdinegro de enfermedad y *roxoxhuilia*-hacer moreton. p.161 versus.

¹¹⁰ Sahagún, *op. cit.*, p. 1137.

¹¹¹ Molina, *op. cit.*, p.118 v.

¹¹² Molina no hace diferenciación entre estos términos, en ambos aparece el mismo significado. *Atlacomulli*.pozo (*Vocabulario en lengua...*p.8 rectus) y *Ayolhuaztli*.pozo (p.3versus); pero Simeon intenta buscar sus componentes, y propone en cuanto al segundo término que proviene de: *a*, de *alt* (*agua*), *yol*, de *yolli* (corazón), quedando la interrogante de *huaztli* (*Diccionario de la lengua Náhuatl o Mexicana*, p.19). Si consideramos a *huaztli* como un sufijo que deriva nominales que señalan instrumentos (Paul P. de Wolf, *Diccionario Español-Náhuatl*, p.XXVIII), entonces podría ser traducido como aquello que sirve para [llegar a] el corazón del agua. De tal reflexión se establecería una coincidencia con Sahagún al considerar que el término *ayolhuaztli* significa un pozo de mayor profundidad, un pozo que pretende llegar al corazón del agua.

Nombres de los cuerpos de agua en español y términos en náhuatl que les corresponden													
Mar	Estero de mar	Golfo	Abismo o agua profunda	Laguna o estanque de agua	Manantial	Río	Arroyo	Sumidero de agua	Pozo	Caño de agua o arcaduz	Acequia o Canal para regar	Cisterna o aljibe	Remolino de agua
Hueiatl ¹ ● Ilhuicatl ¹ ● Teoatl●	Amaitl ¹ ●	Aitic●	Amictlan● Ahuecatlan● Axoxohuilli●	Amanalli● ●	Ameyalli ¹ ● Axoxohuilli● Achichiactli● Xalatl● Apapatzla●	Atóyatl● Pinahuatl●	Apitzactli●	Atlacoyoctli●	Atlacomolli ¹ ● Ayolhuaztli ¹ ●	Aquauhyotl● Aotli● Apiatzli●	Apantli● Aquetzalli●	Atatactli● Tlaquillacaxitl●	Axictli●
Los siguientes términos son palabras que no se encontraron en el diccionario dentro de la sección náhuatl-español, sino que se buscaron las entradas en español para ver sus equivalencias en náhuatl.													
			Aoztoc	Huei - atezcatl		Atoyatl	Atl iquičayan Atlyotlatocayan					Atlaiilli	

● Encontrado en el capítulo XII del Libro Undécimo de Sahagún ● Encontrado en el Diccionario de Molina.
Los términos llevan de color azul la raíz que denota agua, y el significado completo de todas las palabras se presentan en una tabla en la página siguiente.

Intentando encontrar alguna lógica en la denominación náhuatl para los cuerpos de agua, señalamos que todas estas palabras se conforman del término *atl*, “agua”; pero que mientras algunas lo llevaban como primer sustantivo de la palabra compuesta, otras la contienen como segundo sustantivo (aunque en algunos casos el término que afecta al agua es adjetivo y no sustantivo).

En la gramática náhuatl¹ las palabras compuesta se conforman por lo general de dos términos: El término que modifica + el término base. Y la dirección de lectura es siempre de derecha a izquierda, así tenemos que: *atl* + X, se traduciría como X de agua, mientras que X+ *atl*, equivaldría a agua de X. Dentro de estas dos ubicaciones del término agua, encontramos algunas variantes en el sentido mismo de la palabra compuesta, así tenemos que X+*atl* no sería traducido solamente como *agua de X*, sino que cabría la posibilidad de ser *agua con X*, *agua en X*, *agua unida a X*, etc., como se muestra en la siguiente tabla:

X + atl		atl +X			
Agua con alguna característica	Pinahu(a)+atl	agua vergonzosa	Algo que sirve para el agua	A(tl)+o(‘)tli	camino para el agua
Agua en algún lugar	Xall(i)+atl	agua en la arena	Algo del agua que parece otra cosa	A(tl)+xictli	ombbligo de agua
Agua unida a algo	Ilhuica(tl)+atl	agua cielo	Algo cuya materia es agua	A(tl)+tezcatl	espejo de agua

Por otro lado, es verdad que no conocemos ninguna clasificación náhuatl prehispánica de los cuerpos de agua que a manera de taxonomía los ubique en grupos diferentes, pero sí es posible identificar una mayor frecuencia en el uso de ciertas palabras que dan evidencia de una preferencia en el estilo lingüístico. Con el material recopilado proponemos a manera de clasificación, una división en cinco modos o formas de nombrar los cuerpos de agua, modos que son presentados en la siguiente tabla:

¹ Michel Launey, *Introducción a la lengua y a la literatura náhuatl*, México, UNAM, 1992, pp.159-165.

Estrategías de conceptualización de los cuerpos de agua en la lengua náhuatl		
Traducción	Términos en náhuatl	Categorías occidentales
1ª- La que se indica alguna característica del agua (ya sea física, de comportamiento o por su compenetración o vínculo con otro elemento).		
Agua grande (de <i>huei</i> -grande)	<i>Huei-atl</i>	Mar
Agua vergonzosa (de <i>pinahua</i> -vergüenza)	<i>Pinahu-atl</i>	Río temporal
Verde oscuro de agua (de <i>xoxouia</i> -ponerse verde oscuro)	<i>A-xoxohuilli</i>	Manantial profundo
Cosa delgada de agua (de <i>pitzactli</i> -cosa delgada, vara)	<i>A-pitzactli</i>	Arroyo
Agua cielo (de <i>ilhuicatl</i> -cielo)	<i>Ilhuica-atl</i>	Mar
Agua deidad (de <i>teotl</i> -divinidad, dios)	<i>Teo-atl</i>	Mar
2ª- La que indica un estado del agua, producto de una acción.		
Desparramiento de agua (de <i>toyahua</i> =desparramarse)	<i>A-toyatl</i>	Río
Extensión de agua (de <i>mana</i> =extender)	<i>A-manalli</i>	Lago o laguna
Manar de agua (de <i>meya</i> =manar)	<i>A-meyalli</i>	Manantial
Paso de agua (de <i>pano</i> =pasar)	<i>A-pantli</i>	Acequía
Alzada de agua (de <i>aquetza</i> =levantar o alzar la cabeza)	<i>A-quetzalli</i>	Acequía (que no corre a tiempos)
3ª- La que indica la forma que tiene el agua mediante la analogía con objetos y sujetos.		
Brazo de agua (de <i>mailt</i> -mano, brazo)	<i>A-mailt</i>	Estero
Ombbligo de agua (de <i>xictli</i> -ombbligo)	<i>A-xictli</i>	Remolino
Hoyo grande de agua (de <i>tlacomolli</i> -hoyo grande)	<i>A-tlacomolli</i>	Pozo
Inframundo de agua (de <i>mictlan</i> -inframundo)	<i>A-mictlan</i>	Abismo de agua
Lugar lejano de agua (de <i>hue'ca</i> -lejos y <i>tlán</i> -lugar)	<i>A-huecatlan</i>	Abismo de agua
Cueva de agua (de <i>oztotl</i> -cueva y <i>c</i> -locativo)	<i>A-ozto-c</i>	Abismo de agua
Gran espejo de agua (de <i>huei</i> -grande y <i>tezcaltl</i> -espejo)	<i>Huei a-tezcaltl</i>	Lago o laguna
Calabaza larga de agua (de <i>piaztl</i> -calabaza larga y delgada)	<i>A-piaztl</i>	Caño de agua
Agujero de agua (de <i>tlacoyoctli</i> -agujero)	<i>A-tlacoyoctli</i>	Sumidero
Vientre de agua (de <i>i'tic</i> -vientre)	<i>A-itic</i>	Golfo
4ª - La que indica un espacio u objeto que alberga agua.		
Camino de (con o para el) agua (de <i>o'tli</i> -camino)	<i>A-otli</i>	Caño de agua
Escarbado de (con o para el) agua (de <i>tataca</i> -excavar o cavar)	<i>A-tatactli</i>	Cisterna o aljibe
Tronquería de (con o para el) agua (de <i>quauhyotl</i> -abstracción de palo, tronco, árbol, probablemente como tronquería)	<i>A-quauh-yotl</i>	Caño de agua
Alberca encalada de (con o para el) agua (de <i>tlaquilli</i> -encalado y <i>a-caxitl</i> -cajete de agua)	<i>Tlaquil-a-caxitl</i>	Alberca o estanque encalado
5ª - La que indica una localización del agua.		
Donde sigue su camino el agua (de <i>i-o'tli</i> -su camino, <i>toca</i> -seguir y <i>yan</i> -lugar)	<i>Atl-yotla-toca-yan</i>	Arroyo
Agua en la arena (de <i>xalli</i> -arena)	<i>Xall-atl</i>	Manantial en arena
Donde sale el agua (de <i>i-quiça</i> -su salir y <i>yan</i> -lugar)	<i>Atli-quiça-yan</i>	Arroyo

En esta tabla no se incluyeron los términos *achichiactli*, *atlalilli*, *apapatzla* y *ayohuaztli*, por desconocer su etimología.

Se puede concluir que los nombres que recibían los cuerpos de agua derivaban de las similitudes que la población náhuatl veía entre las formas que tomaba el agua (tanto en su movimiento como aquéllas que asemejaba su contenedor) con ciertos objetos; por ello un ombligo (*xictli*) era una acertada referencia para un sumidero de agua, debido al aspecto de pequeño orificio que se dibujaba en la superficie acuática; y un brazo de agua (*amaitl*), la alusión más esperada de una extensión del mar. En el caso de los contenedores, éstos hacían que el agua tuviera cierta apariencia que asemejaba a algún otro referente, por ejemplo un gran espejo (*huei tezcatl*) para un lago, una calabaza larga y delgada (*piatzli*) para remitirnos a un caño de agua, o el propio nombre del inframundo (*mictlan*) para señalar la incalculable profundidad que pudiera tener un abismo acuático.

Además de los nombres genéricos de los cuerpos de agua, éstos también tenían nombres propios, que tomaban por sus características más evidentes, por ejemplo, un río “de Tulocan” que tenía nueve fuentes era llamado *Chicuhnáhuatl*, cuya traducción literal sería “agua nueve”. Otro río, “de la provincia de los cuextecas”, que tenía “agua como pluma verde rica” era llamado *Quetzálatl*¹¹⁴. Otro río “en el camino de Cuauhtimallan, donde hay muchos caimanes”¹¹⁵ era llamado *Tecuánatl*, “agua en el que hay bestias fieras que comen hombres”¹¹⁶.



Algunos cuerpos de agua le daban nombre a poblados. Huitziçilapa Códice Mendocino. Detalle lam..XXXIV.

Entre los cuerpos de agua que tuvieron mayor notoriedad por su uso, estuvo la fuente de *Chapultépec*, que se traduce como “Cerro del Chapulín” y que en opinión de Sahagún recibía ese nombre “*porquella nace al pie de un montecillo que parece langosta*”¹¹⁷. Para Sahagún la calidad del agua de esta fuente no era buena y tampoco suficiente para el aprovisionamiento de la ciudad (claro que de esto último ya se habían percatado algunos gobernantes mexicas muchos años atrás)¹¹⁸. Otra famosa fuente de agua fue *Acuecuéxatl*, otorgándole mayor celebridad el *tlatoani Ahuizotl* que pretendió hacer de

¹¹⁴ El significado de *Quetzalli* es precisamente *pluma rica, larga y verde*. Molina, p. 89 r.

¹¹⁵ Sahagún, *op. cit.* p. 1135.

¹¹⁶ *Ibid.* De *te - cua - ni*, el que come gente
(Obj ind - verb - agentivo)

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 1137.

¹¹⁸ Pero además de proveer de agua potable, la fuente de Chapultepec era tenida por muy especial ya que en alguna parte de este manantial se realizaban rituales de purificación. *Vid infra*, apdos 3.2 y 7.1.3.

ella una alternativa de aprovisionamiento de agua potable para *Tenochtitlan*, aunque sus intentos culminaron en una gran inundación.

En cuanto a los lagos de la Cuenca de México, éstos, en su conjunto, eran conocidos como *hueiatl* “gran agua”, compartiendo denominación con el mar; pero en múltiples referencia a los lagos como escenario de hechos, les denominan simplemente “*el agua*”. En cambio, su remolino o sumidero recibía dos nombres propios: *Pantitlan* “lugar de banderas” y *Xiuhchimalco*¹¹⁹, “lugar del escudo de turquesa”.

3.2 Identificación de algunos cuerpos de agua como sitios sagrados.

No todos los cuerpos de agua eran tratados de igual manera, algunos de ellos eran preferidos porque otorgaban ciertos beneficios como el de un agua idónea para beber, un agua no salina, y sobre todo cercana, que irrigara los campos de cultivo, o un agua que presentara alguna característica extraordinaria. Estaban también otros sitios acuáticos que servían frecuentemente de escenarios en ceremonias religiosas y que eran considerados conductos directos para comunicarse con alguna divinidad. Algunos de los cuerpos de agua que fueron utilizados con estos fines han sido descritos por los cronistas y fueron también ubicados y explorados por arqueólogos que encontraron en el lugar restos de copal, madera, carbón y objetos ceremoniales como sahumerios, braseros y estatuas de jade¹²⁰.



Cuerpos de agua amarilla y roja. Códice Mendocino. Detalles lams. XLI y VII.

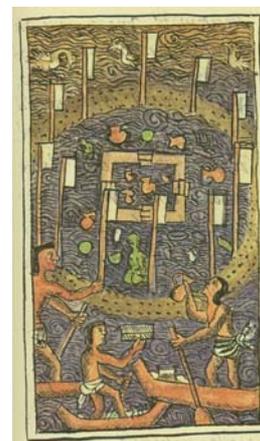
La presencia de ofrendas en determinados sitios acuáticos lleva a pensar en la gran valoración que estos pueblos mesoamericanos tenían del agua, pero también en el hecho de que no todo contenedor con agua podía ser vehículo para contactar a la divinidad. La sacralidad del líquido debió ser percibida cuando, junto al agua, se presentaba alguna otra característica portentosa como era la inmensidad, la furia, la profundidad, la sonoridad, la agitación de su movimiento, etc., o también se daba el caso de que un simple contenedor se

¹¹⁹ Sahagún, *op. cit.*, p. 1142.

¹²⁰ Como los encontrados en la *localidad 210*, *vid infra*, p. 65.

revistiera de sobrenaturalidad a través de una afectación conseguida mediante el lenguaje críptico-mágico, como sucedía con el conjuro.

La sacralidad podía presentarse en la totalidad de un cuerpo de agua o en alguno de sus espacios componentes, es decir que bien podían existir ciertas áreas en un mismo río o lago que mostraran ser más “delicadas” que otras, debido a la concentración de presencia divina, manifiesta en la especificidad del sitio, es decir, en el hecho de que tuvieran algún rasgo muy singular; el caso más conocido es el del remolino o sumidero que se hallaba en medio del lago de Texcoco; en tal sitio, que denominaban *Xiuhchimalco*,¹²¹ se realizaban sacrificios de infantes cada año, echando al remolino una criatura de tres o cuatro años en una pequeña canoa nueva.¹²² El remolino llevaba lo que se tragaba (según algunas de las especulaciones) a un respiradero en



Remolino de Pantitlan.
Códice Florentino. Fol. 23 r.

Tula “*donde llaman Apazco Santiago, donde está un ponzanco profundo, y cuando crece la laguna, crece él, y cuando mengua la laguna, mengua él. Y allí dicen que muchas veces han hallado la canoíta donde el niño ha sido echado*”.¹²³

Otro ejemplo de lugar acuático sagrado era *Ayauhcallitlan*¹²⁴, situado en la laguna de México, donde dice Sahagún que “*están dos estatuas de piedra grandes. Y cuando se mengua la laguna quedan en seco, y parécense las ofrendas de copal, y de muchas vaxisas [sic] quebradas que allí están ofrecidas... Allí también ofrecían corazones de niños y otras cosas.*”¹²⁵

Un sitio más de sacrificios se ubicaba en Toluca, cerca del pueblo de *Calimanyan* (ya fuera de la región de la Cuenca de México). Se trata de dos “*fuentes*” en lo alto de un

¹²¹ *Xiuh* deriva de *xihuitl*, que tiene varias acepciones, entre ellas: “año” y “turquesa”, de tal suerte que la traducción con la primer connotación podría referirse al año, tiempo en el que se agregaba un tronco de árbol más a la cerca que rodeaba el remolino; o en el caso de la otra traducción, ahora con la connotación de turquesa, podría aludir a la piedra asociada con el elemento ígneo, con el dios del fuego que porta entre sus muchos nombres el de Xiuhtecuhtli, por lo tanto, la referencia podría deberse a la relación hierogámica entre agua y fuego que propicia la fertilidad.

¹²² Sahagún, *op.cit.*, p. 1142.

¹²³ *Ibid.*, p. 1143.

¹²⁴ De *ayahuitl*- niebla, bruma, llovizna; *calli*-casa, *ti*-ligadura, *tlan*-locativo. Remi Simeon traduce *ayauhcalli* como: *capilla, oratorio* p. 17. Una traducción más literal podría ser “lugar de la casa de la niebla”.

¹²⁵ Sahagún, *op.cit.*, p.1142.

monte, fuentes que no tenían curso y que eran de una agua muy clara y tan frías que al parecer ningún ser se podía criar en ellas. Una de las fuentes era muy profunda y ahí se depositaba gran cantidad de ofrendas. Sahagún comenta que todavía en 1570 le llegó el testimonio de un fraile que halló en tal sitio una ofrenda reciente, consistente en papel, copal y petates pequeñitos.¹²⁶

El mismo Sahagún fue testigo del culto que recibía otra fuente, ubicada en Xochimilco, el fraile narra como es que él mismo vió un ídolo de piedra debajo del agua (donde también encontró una ofrenda de copal), y cómo es que tuvo que sumergirse para sacar al ídolo y poner una cruz de piedra en su lugar.¹²⁷

Por su parte, fray Diego Durán comenta que las fuentes de agua que más atención recibían de los indios eran los ríos que salían de los volcanes y aquéllos que se encontraban a los pies de los *ahuehuetl*, “tambores de agua”, “árboles muy grandes y coposos de que los indios hacían mucho caso por hallarse siempre á los pies de las fuentes en lo cual fingían divinidad y misterio”.¹²⁸ Afirma el fraile que en estos sitios se depositaban ofrendas de enorme valía, y que asistía tanto la gente de alrededor como de pueblos lejanos y apartadas provincias, porque aunque en sus respectivas tierras hubiera fuentes y manantiales, la gente venía a estas aguas “... en romería y á los cerros estraños y á las cuevas estrañas donde había ídolos á cumplir sus votos y promesas y romerías como nosotros cumplimos los de Santiago y de Guadalupe Jerusalem”¹²⁹

También en el corazón urbano, en el mismo patio del gran templo de *Tenochtitlan*, compartiendo un amplio espacio con otros muchos edificios y torres, se encontraban construcciones que delimitaban valiosos y significativos cuerpos de agua, y aunque no se comenta si todos estos cuerpos eran de origen natural, sabemos por las descripciones de Sahagún que uno de ellos (el de Tozpalatl) sí resultaba serlo, pues se narra que su agua manaba en el mismo lugar. En el caso de las otras construcciones no se especifica qué tipo de agua contenía, pero se pudiera pensar que tales estructuras fueron realizadas *ex profeso*, para servir de protección a las piletas o cisternas. Uno de los contenedores de agua

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ Durán, *Historia de las Indias de ...*, t.II., p.178.

¹²⁹ *Ibid.*, p.178.

construidos era el Tlilapan, que quiere decir agua negra, y que era “una fuente como alberque, y por estar el agua profunda parecía negra. En esta fuente se bañaban los sátrapas, de noche, los días que ayunaban en aparejo de las fiestas, que eran cuatro días de cada mes. Éstos eran como vigilia de la fiesta”.¹³⁰

Otra cisterna edificada era llamada Tezcaapan. El nombre deriva de *tezcatl* “espejo” y *apan* “lugar del agua”. “Era una fuente como alberque en que se bañaban los que hacían penitencia por voto. Acostumbraban muchos a hacer voto de hacer penitencia ciertos meses o un año sirviendo a los cúes o dioses a quien tenían devoción.”¹³¹ También existía un depósito llamado Cohuaapan, “lugar del agua de la serpiente”, de *cohuatl* y *apan*. “Esta era una fuente donde se bañaba el sátrapa que ministraba en el *cu* que llamaban Coatlan, y ninguno otro allí se bañaba, sino sólo él.”¹³²

A diferencia del agua de estas cisternas, la de Tozpalatl no se usaba para el baño ritual sino para beberla, era un agua considerada sagrada pues remite al afluyente que se dejó ver cuando los mexicas encontraron el sitio que su dios les señaló para fundar Mexico Tenochtitlan. “Ésta era una fuente muy preciada que manaba en el mismo lugar. Daquí tomaban agua los sátrapas de los ídolos, y cuando se hacía la fiesta de Huitzilopuchtli y otras fiestas, la gente popular bebía en esta fuente con gran devoción.”¹³³ No se especifica que consecuencias tenía el beber de esta agua, pero se infiere que podría relacionarse con aspectos terapéuticos, porque así se ha establecido para otros casos¹³⁴.

Por las descripciones arriba mencionadas, se puede concluir que en los cuerpos naturales de agua detentores de un carácter sagrado se llegaban a colocar algunas esculturas de las divinidades, se disponían ofrendas que iban desde copal y algunos objetos en miniatura hasta corazones de sacrificados, y que, además, tales sitios adquirirían una importancia mayor para determinadas fiestas. En cambio, en los cuerpos artificiales de agua no se ofrendaba, sino que por lo general se utilizaban como albercas donde se bañaban cotidianamente los



Sacerdotes autosacrificándose. Códice Vaticano A. Det. lam. LXXV.

¹³⁰ Sahagún, *Historia general*....., en el Apéndice del Segundo Libro, p. 274.

¹³¹ *Ibid.*, p. 276.

¹³² *Ibid.*, p.278.

¹³³ *Ibid.*, p.280.

¹³⁴ Como el *tlilatl* para sanar a los niños enfermos, que se verá más adelante.

sacerdotes y penitentes (personas comunes que realizaban votos de servicio para determinados templos y dioses). El baño de carácter ritual era más frecuente por las noches¹³⁵ y se realizaba luego de la mortificación, que en ocasiones se acompañaba de ayunos. Tanto los penitentes como los ministros se automortificaban punzándose con espinas de maguey o fragmentos puntiagudos de hueso en diferentes partes del cuerpo (como pantorillas, lengua, orejas, brazos, etc.) y la sangre que les goteaba era, o bien, colocada en papeles u otros objetos para ofrendar, o bien era untada en sus sienas. Posteriormente lavaban la sangre de sus cuerpos en las cisternas, dejando el agua revuelta con su sangre, este tipo de agua era denominada *ezapan* (agua sangrienta)¹³⁶.

Es verdad que también en los lagos se llevaban a cabo baños rituales, en algunos de ellos participaban exclusivamente miembros de la clase sacerdotal, y en otros la gente común; tales actos, que implicaban la inmersión del cuerpo en el agua, se realizaban exclusivamente en el contexto de ciertas festividades¹³⁷. Igualmente, en los lagos se ejecutaba una limpieza ritual de los instrumentos de trabajo, provocando con ello una especie de renovación o regeneración de los mismos¹³⁸.

Una fuente de agua sagrada era Chapultepec, que se utilizaba entre otras cosas para lavar y con ello purificar a las personas sometidas a cierta servidumbre, con lo cual obtenían su libertad. Pero también estaba el agua que se utilizaba para lavar a las personas que se compraban con el fin de que representaran alguna deidad en su sacrificio; Durán nos da un ejemplo de ello, el fraile comenta que para la fiesta de Quetzalcóatl se compraba un indio sin defecto alguno y antes de vestírsele a semejanza de la divinidad, “...*le purificauan*

¹³⁵ En referencia a las ceremonias de Huitzilopochtli, comenta Durán que “*á media noche á la otra que los barones se sacrificavan los molledos á essa mesma ora se sacrificavan ellas* [las jóvenes, de doce y trece años, que a manera de monjas cumplían un año de penitencia y servicio al dios] *las puntas de las orejas (...), estas moças tenían en su recogimiento una alberca donde se lababan después aquella sangre*”, t.II, p.35. Sahagún, por su parte, registra como la onceaba de las costumbres que se guardaban en el Calmecac, el que “*a la media noche todos se bañaban los ministros de los ídolos en una fuente*”, *Historia General...*, Apéndice del Libro III, Cap. VIII, (p.339).

¹³⁶ Durán, *op. cit.*, t II, p.64. El término náhuatl que aparece en el texto es *acapan*, pero la traducción acorde sería *Ezapan*, como lo indica Remi Simeon (p.152), palabra compuesta de *etzli*, sangre y *apan*, lugar de agua.

¹³⁷ Como en la fiesta de *Etzalcualiztli*.

¹³⁸ Evento realizado en la veintena de *Etzalcualiztli*.

lauandole dos beces en el agua de los dioses”;¹³⁹ sin embargo Durán no aclara en el texto dónde se encontraba y cómo era esta agua.¹⁴⁰

3.3 Agua sagrada en recipientes pequeños.

No toda el agua sagrada se hallaba contenida en los cuerpos acuáticos ni todo cuerpo de agua tenía el mismo carácter sagrado, muchos de los contenedores de agua con propiedades mágicas y religiosas eran de dimensiones muy pequeñas como tinajas, xícaras o barreñones. Un ejemplo lo brinda el *tlílatl*, que quiere decir agua negra y que se hallaba contenida en tinajas ubicadas en el oratorio del dios Ixtlilton; estos depósitos se tapaban con tablas o comales y se utilizaban para fines terapéuticos. Sahagún comenta que “*cuando algún niño enfermaba, llevábanle al templo o tabernáculo deste dios Ixtlilton, y abrían una de aquellas tinajas, y daban a beber al niño de aquel agua, y con ella sanaba.*”¹⁴¹

Otro tipo de agua con carácter sacro era el que se usaba en el lavado de los cuchillos de sacrificio; dicha agua, llamada *Itzpacalatl*,¹⁴² se mezclaba con cacao en una xícara y se le daba a beber a las víctimas de sacrificio que se hallaban entristecidas, con lo cual se suponía perdían sensibilidad, evitándoles recordar su triste destino e induciéndolas a estar contentas y a participar del baile¹⁴³. Pero no esclarecen las fuentes si había un lugar específico donde se lavaran habitualmente estos instrumentos ceremoniales.



Extracción del corazón con cuchillo ceremonial. Códice Durán. Det. Lam. 4ª. Cap.3º. Trat.2º.

¹³⁹ Durán, *op. cit.*, t II, p.72.

¹⁴⁰ Respecto a los esclavos que podían conseguir su libertad mediante el acto de pisar excremento durante su huída, las fuentes dan a conocer que realizaban un ritual de lavado en el manantial de Chapultepec. Ver Capítulo VII.

¹⁴¹ Sahagún, *op. cit.*, p.95

¹⁴² De *itztli*-obsidiana, *paca*-lavar y *atl*-agua, traducido como agua de lavado de obsidiana.

¹⁴³ Durán, *op. cit.*, t II, p.73.

3.4 Incidencia humana en los cuerpos de agua.

Los pueblos de la Cuenca de México en el Posclásico incidían constantemente en los cuerpos de agua de su entorno, en ellos construían diques, puentes, insertaban objetos, invadían con chinampas, les pasaban por encima o les cruzaban con canoas, afectando en ocasiones y de manera muy significativa las aguas, que eran dominio de la diosa Chalchiuhtlicue. No obstante la afectación, que era necesaria para la sobrevivencia de los pueblos, ésta podía ser tolerada por la diosa si se le pedía permiso mediante los canales adecuados y siguiendo los protocolos religiosos, de otra manera, la diosa podía tomar venganza y castigar a los infractores. De igual forma, cuando se provocaba un daño a las aguas era necesario disculparse mediante oblacones y actos de penitencia, sobre todo si el trasgresor quería seguir recibiendo beneficios de la diosa.



Puente hecho con tronco de árbol.
Imagen del topónimo
Quauh-pamoayan. Códice
Mendocino. Det. lam. XXXIV.

Un dato de gran relevancia que evidencia la sacralidad del cuerpo de agua y las consecuencias de su afectación es proporcionado por Diego Durán cuando describe las ceremonias realizadas para la inauguración del nuevo ducto que fue creado en tiempos del *tlahtoani* Ahuizotl para proveer de una mayor cantidad de agua potable a la ciudad de Tenochtitlan. El agua provenía de un afluente llamado *Acuecuexco*,¹⁴⁴ ubicado en Coyoacan, afluente que fue represado (cerrando sus desagües naturales) y conducido a través de un caño de dos leguas hasta la isla de los mexicas. Acabada la obra, el gobernante Ahuizotl mandó que se soltara el agua y se llevaran a cabo ciertos ceremoniales propiciatorios realizados por un grupo de sacerdotes y un individuo que representaba a la diosa Chalchiuhtlicue. Este último se hallaba ataviado con un atuendo predominantemente azul y con gran cantidad de piedras verdes y azules adosadas a la ropa, ornamentado también con una tiara, plumas, orejeras y bezote. Caminando al parejo del agua que corría, este sacerdote tomaba “*agua con la mano y bebía della, y derramaba della á un lado y á otro de fuera del caño, y habláuale con mucha reverencia, diziendo: preciosa señora: vengais muy en norabuena por vuestro camino; mirá que éste es el que auis de seguir de oy*

¹⁴⁴ Probablemente *A(tl)-cuecuex-co* se traduzca como lugar del agua traviesa, aludiendo a su inesperado e imprudente comportamiento, del cual el gobernante de Coyoacan *Tzutzumatzin* dio cuenta al gobierno de Mexico.

mas, y así, yo que vengo representando vuestra semejança os vengo á recibir y á saludar y á dar el parabien de vuestra venida”;¹⁴⁵ diciendo esto, sacaba harina de maiz color azul que llevaba en una bolsa y la echaba al agua, luego agitaba unas sonajas y daba grandes saltos y vueltas delante del agua.

Algunos sacerdotes acompañaban la ceremonia tañendo flautas y caracoles, otros ministros mataban codornices y derramaban su sangre en el agua, algunos más, arrojaban copal y vertían gotas de *ulli*. Al llegar la corriente del agua a cada uno de los diferentes repartimientos o alcantarillas (ubicadas en Acachinanco, San Antonio, Vitzilan y Pahuacan) se celebraba una mayor oblación, en estos sitios se sacrificaba a un niño de seis años: encima del mismo caño de agua le tendían, le abrían el pecho, le sacaban el corazón y se lo ofrecían al agua, escurriendo la sangre dentro del caño.¹⁴⁶



Ceremonia de recibimiento del agua. Códice Durán, Lam.17, Cap.49. Trat.1º.

La gran obra de Ahuitzotl no llegó a buen término, al cabo de 40 días la fuerza que llevaba la corriente ocasionó una desastrosa inundación en la ciudad de Tenochtitlan; la tragedia fue atribuida al enojo que Chalchiuhtlicue sufrió por la muerte injusta del gobernante de Coyoacan, quien se oponía a que modificaran el cauce del afluente por conocer la fuerza y peligrosidad que tenían tales aguas. Para desagraviar a la diosa, después de reabrir los conductos naturales del afluente, el gobernante de Tenochtitlan ordenó nuevamente ceremonias que implicaron automortificación y el sacrificio de dos niños, así como también intentó congraciarse con los familiares de Tzutzumatzin, el gobernante de Coyoacan a quien había ordenado matar.¹⁴⁷

Antes de concluir este apartado debe aclararse que en las descripciones españolas se usa el término *fuenta* en forma muy generalizada y no siempre se especifica si se trata de un manantial, de un río o de un cuerpo acuático distinto; de tal suerte que la narración deja

¹⁴⁵ Durán, *op.cit.*, tomo I, pp.435-436.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p.436.

¹⁴⁷ *Ibid.*, pp.437-441.

muchas dudas sobre el sitio del cual se habla y evidencia la poca importancia que se otorga al agua cuando ésta no responde a las pretenciones que de ella tienen, como son la transparencia, el buen sabor y la frescura. La reducción de la apreciación española a estas tres cualidades, que eran más bien prácticas, contrasta con la valoración mexicana, que se adecuaba a su concepción del cosmos, idea del mundo que en el apartado seguido se tratará.

IV. UBICACIÓN DEL AGUA EN EL IMAGINARIO

Distintos testimonios revisados muestran lo difícil que le resultaba al habitante de la Cuenca de México concebir algún espacio sin el agua, ya fuera éste real o imaginario, por lo que todo ámbito sobrenatural también debía estar permeado por el líquido, como se verá en el presente capítulo.

4.1 El agua en el cosmos náhuatl.

El agua, que se puede percibir en lagos, ríos, manantiales, arroyos, que se aprecia en la lluvia y en su inmensidad en el mar, era para los pueblos nahuas sólo una parte de la totalidad que existía; otra enorme cantidad se hallaba bajo la tierra, en partes del cielo y en el interior de los cerros, que se consideraban “*como si fuesen vasos grandes de agua o como casas llenos (sic) de agua, y que cuando fuere menester se romperán los montes y saldrá el agua que dentro está, y anegará la tierra.*”¹⁴⁸ El mar, que se extendía a los límites del cosmos subiendo como pared hasta tocar la bóveda celeste, sostenía a la tierra, conocida como *tlalticpac*,¹⁴⁹ pero además comunicaba su líquido con aquel de los cerros, de los afluentes y de otros sitios con agua que se hallaban ubicados en el inframundo. Por lo tanto, todos los sitios de agua se hallaban conectados.

El cosmos se concebía dividido en tres inmensos niveles: el supramundo, espacio ubicado arriba de la superficie de la tierra, que comprende el cielo que se ve y aquel que ya no es visible, luego está la tierra con sus montes, afluentes, pueblos, bosques y todo lo que se manifiesta en el entorno y, finalmente, bajo la tierra se ubica el inframundo. Los tres espacios fueron ordenados en varios niveles para su comprensión, niveles verticales para el supra e inframundo, y horizontales para la tierra. La ubicación de seres en los distintos niveles del supramundo seguramente lo dio la percepción que los hombres tenían desde la tierra: un cielo escenario de tormentas, granizadas, cometas, relámpagos, tornados, nubes ennegrecidas, vuelos de pájaros y recorridos diarios de los astros. Sin embargo para el inframundo resultaba más difícil definir los niveles por tratarse de un espacio poco visible,

¹⁴⁸ Sahagún, *Historia General...*, p.1134.

¹⁴⁹ Literalmente, sobre la tierra.

dificultad que sería compensada con la imaginación alimentada por lo que se dejaba ver en las cuevas, por los ciclos de los astros que se ocultaban y volvían a resurgir, y por los seres que se observaban podían entrar y salir de la tierra.

4.2 El agua en el supramundo.

La *Historia de los mexicanos por sus pinturas* narra lo que había en los ocho primeros niveles o cielos del supramundo: en el primer estrato estaban las estrellas Citlalnicue y Citlallatónac, que hizo el dios Tonacateuctli por guardas del cielo; en el segundo se encontraban unas mujeres que no tenían carne sino huesos, llamadas *tetzauhcihua* o *tzitzimime*; en el tercero estaban los 400 hombres que hizo Tezcatlipoca también para guardar el cielo, ellos eran de cinco colores: amarillos, negros, blancos, azules y colorados; en el cuarto estaban todos los géneros de aves, en el quinto había culebras de fuego, de donde salían los cometas y otras señales del cielo, en el sexto estaban los aires, aunque aquí también ubicaban al Sol y a la Luna, en el séptimo se encontraba el polvo, en el octavo se juntaban todos los dioses “y de allí arriba no subía ninguno hasta do estaban Tonacateuctli y su mujer. Y no saben lo que estaba en los cielos que quedan.”¹⁵⁰ El documento no menciona explícitamente a qué nivel específico del cielo pertenece el agua y los fenómenos de la lluvia, pero sí describe en un mito contenido en el mismo texto, que en el cielo viajaban los ministros pequeños del dios de la lluvia para cumplir con el mandato de Tláloc de regar la tierra. Dice el mito que cuando este dios “les manda que vayan a regar algunos términos toman sus alcancías y palos y riegan del agua que se les manda, y cuando atruena es cuando quiebran las alcancías con los palos, y cuando viene rayo es de lo que tenían dentro o parte de la alcancía.”¹⁵¹

La *Histoire du mechique*, por su parte, relata otra versión de los distintos niveles del cielo en donde sitúan a las principales divinidades de los pueblos nahuas.¹⁵² En ese documento se afirma que los mexicanos y muchos de sus circunvecinos creían que había trece cielos, de los cuales el tercero era espacio de la diosa de las aguas terrestres, Chalchiuhtlicue y el octavo de Tlalocateuctli, dios de las lluvias.

¹⁵⁰ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, pp. 81-83.

¹⁵¹ *Ibid.*, pp. 29 y 83.

¹⁵² *Histoire du Mechique*, pp.143 y 145.

Un documento más, el *Códice Vaticano Latino*, presenta varias imágenes con su correspondiente texto en náhuatl en donde trata de los diferentes niveles del supramundo. En el primer cielo se coloca al Tlalocan y a la Luna; en el segundo a Citlallicue; en el tercero al Sol; el cuarto es el cielo de la Sal; en el quinto se coloca al cielo donde está el Giro; en el sexto al cielo negruzco; en el séptimo al cielo verdiazul; en el octavo se encuentra el lugar que tiene esquinas de las de obsidiana; en el noveno cielo está el dios blanco; en el décimo el dios amarillo; en el onceavo el dios rojo y finalmente en los cielos doce y trece, está el lugar de la dualidad¹⁵³.



Algunos niveles de Cielo.
Códice Vaticano A. Det. Lam. I.

A través de esta información, obtenida de los mitos, encontramos que el elemento agua, expuesto como deidad o instrumento de ella, se encuentra ubicado en diferentes niveles del cielo y no solamente en diversos lugares de la tierra. Se ha comentado de la presencia de divinidades acuáticas en el tercero y octavo cielos, también se ha identificado un cielo entero para la Sal, que es un elemento estrechamente relacionado con el agua. Se ha hecho referencia a diocesillos auxiliares de Tláloc que ejecutan sus acciones en el cielo (produciendo los truenos, relámpagos y lluvia), y finalmente se ha registrado una ubicación específica para el Tlalocan, que incluso comparte con la Luna (astro también vinculado con el agua¹⁵⁴).

4.3 El agua en el inframundo.

En el caso del subsuelo, los pueblos nahuas le consideraron un ámbito generador de vida, conclusión muy comprensible puesto que del interior de la tierra surgen las plantas, que se mantienen adheridas al suelo para su sobrevivencia y desarrollo; pero también se consideró ámbito de muerte debido a que en su interior se pudren y descomponen los seres. Además, el subsuelo es un sitio en donde es posible la existencia, como lo evidencian

¹⁵³ López Austin, *Ideología y cuerpo humano*, t. I, p.62

¹⁵⁴ *Vid infra.*, apartado 6.3.

aquellos animales que entran y salen del suelo terroso sin mayor problema. La tierra, entonces, tiene distintas valencias: es un lugar de muerte pero también de vida, es el sitio donde se entierra la semilla para después verla surgir como planta, es un lugar que enseña que hay que morir para nacer nuevamente y que el estado de muerte no implica la total extinción. Por otro lado, dentro de la tierra se encuentra el manto freático, capa de agua subterránea que se forma por la filtración de las lluvias dando origen a otros cuerpos de agua que en ocasiones afloran en la superficie terrestre, tales depósitos de agua también alimentan el imaginario ubicando sitios similares en la entrañas de la tierra.

Los documentos que tratan del inframundo lo hacen siempre en un contexto escatológico. Sahagún, al describir los sitios donde iban las ánimas de los que morían y los tratamientos que sus cuerpos recibían, nos dice que eran tres los destinos de los muertos adultos¹⁵⁵: uno era el Mictlan, al cual iban los que morían de muerte natural (es decir por las enfermedades comunes de la vejez), otro era el Tlalocan, a donde iban los que morían por algún motivo asociado al agua, y el tercer sitio era “*el cielo donde vive el Sol*”, a donde iban los que morían en la guerra.¹⁵⁶ De estos tres destinos describiremos los dos primeros por ser lugares donde algunos textos ubican explícitamente cuerpos de agua. El más definido de ellos, en cuanto a su ubicación, era el Mictlan, lugar oscurísimo que no tiene luz ni ventanas, localizado en lo más profundo de la tierra y al cual se llegaba, después de cruzar varios parajes peligrosos: dos sierras que chocaban una con otra, un camino que guardaba una culebra, un sitio donde había una lagartija verde, ocho páramos, ocho collados, un lugar que tenía un viento tan recio que parecía llevaba pedazos de navajas, y finalmente, un río¹⁵⁷. Continuando con la información registrada por Sahagún, los cuerpos de los difuntos destinados al Mictlan eran quemados al igual que los objetos, ofrendas y servidores que los acompañaban, “*Decían que estas cosas iban con aquel difunto, y en aquel paso le abrigaban para que no recibiese gran pena*” sobre todo del frío y del viento que había en determinados sitios del inframundo.¹⁵⁸

¹⁵⁵ Existía otro sitio para los niños muy pequeños que morían, era el Chichihuacuauhco, un árbol nodriza que alimentaba a las criaturas, ubicado en el treceavo cielo.

¹⁵⁶ Sahagún, *Historia general...*, pp.328-331.

¹⁵⁷ *Ibid.*, pp.328-329.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p.329.

El *Códice Vaticano Latino*, por su parte, asienta pictóricamente¹⁵⁹ ocho sitios del inframundo: un pasadero de agua, un lugar donde se encuentran (o chocan) ciertos cerros, otro sitio con una montaña de obsidiana, un lugar donde hay un viento cortante como si lacerara con navajas, un paraje donde tremolan las banderas, un lugar donde es flechada la gente, otro sitio donde son comidos los corazones y, finalmente, el lugar de obsidiana de los muertos, lugar sin orificio para el humo. Algunos de estos sitios son coincidentes con lo narrado por Sahagún, como es el caso del río, al cual el fraile denomina *Chicunahuapa*¹⁶⁰ y lo ubica un estadio antes de llegar del Mictlan, mientras que el *Códice Vaticano Latino* lo llama *Apanohuaya*¹⁶¹ y lo localiza en el primer nivel, inmediatamente después de la superficie terrestre o *talticpac*. Respecto a las características de este cuerpo de agua, poco se dice: Sahagún comenta que es un río muy ancho, pero no especifica de dónde se originaba el afluente o con qué otro sitio comunicaba; también menciona el fraile que en la ribera del río deambulaban perros blancos, pardos, pintos y bermejos, de los cuales sólo estos últimos servirían a los difuntos para cruzar el río.



Niveles del inframundo
Códice Vaticano A. Det. Lam. II.

El otro destino de muertos que revisaremos es el Tlalocan, lugar al que iban los que morían ahogados, fulminados por un rayo o atacados por enfermedades vinculadas al agua. El tratamiento que recibían estos difuntos era distinto al de aquellos que viajaban al Mictlan, sus cuerpos eran inhumados y no cremados; además, los adornaban previamente con papel, *ulli*, amaranto y color azul, pensando que estos elementos evocadores del agua y de la fertilidad agrícola les ayudarían a resurgir a una nueva vida en el dicho Tlalocan, sitio de exuberancia, lleno de verdor, de plantas alimenticias y flores. Pero además de ser el destino final de algunos hombres, Tlalocan era el lugar de donde todos los ríos salían, una especie de “*paraíso terrenal, el cual lugar es de un dios que se llama Chalchihuitlicue, y también decían que los montes está[n] fundados sobre el cual,*”¹⁶² por lo que se puede

¹⁵⁹ Y con un texto en náhuatl correspondiente a la imagen.

¹⁶⁰ De *chicnahui* y *apan*, Lugar de nueve agua o nueve aguas.

¹⁶¹ “Lugar del pasadero de agua”, tr. López Austin, *Cuerpo Humano e Ideología*, t. I, pp. 62-63.

¹⁶² Sahagún, *Historia general...*, p.1134.

inferir que el Tlalocan debía estar debajo, pero muy cerca, de la superficie terrestre. Sin embargo, cuando Sahagún trata de los diferentes vientos que soplan y describe al viento del oriente, comenta que en tal rumbo se ubicaba “*el Paraíso Terrenal, al cual llaman Tlalocan*”.¹⁶³ Por su parte, el *Códice Vaticano Latino* sitúa al Tlalocan por encima de la tierra, en el cielo inmediato superior al *tlalticpac*, al cual denomina *Ylhuicatl tlaloca ypanmeztli*, “el cielo del Tlalocan y de la Luna”¹⁶⁴. Por otro lado, resulta significativo que Diego Durán haya traducido el nombre de Tláloc como “*camino debajo de la tierra*” o “*Cueva larga*”¹⁶⁵, respaldando con ello la idea que sostendría un Tlalocan bajo la superficie terrestre.

4.4 Continuidad en algunas concepciones del inframundo.

Es muy sintomático que los pueblos nahuahablantes de recientes épocas conciban un lugar muy semejante al Tlalocan, tanto de nombre como de funciones, y que incluso coincidiera su ubicación en un espacio debajo de la tierra; son los casos de la comunidad de San Miguel Tzinacapan (estudiada por Tim Knab)¹⁶⁶ y el del poblado de Cuetzalan (estudiado por Ma. Elena Aramoni);¹⁶⁷ ambas comunidades asentadas en la Sierra Norte de Puebla. En los estudios etnográficos realizados en dichas comunidades, se toca la concepción que del inframundo existe, el cual es conocido gracias a los testimonios de los viajes que según la tradición realizan los curanderos de estos pueblos durante el sueño.

En San Miguel Tzinacapan, en 1978, los habitantes seguían pidiendo permiso a la tierra para cultivarla, se dirigían a ella con el nombre de *Talocan*, pero igualmente concebían con este nombre al inframundo, lugar a donde iban los muertos y las almas de aquellos enfermos de “sustos” o embrujos. Además, se consideraba que del *Talocan* provenían las aguas, alimentos, riquezas, vientos y enfermedades.

En el inframundo se encontraban cinco sitios relevantes, distribuidos en los cuatro puntos cardinales y el centro, con un árbol y una cueva en cada punto. En el Norte se

¹⁶³ *Ibid.*, Libro VII, p.700.

¹⁶⁴ Traducción de López Austin, *op. cit.* p. 63.

¹⁶⁵ Durán, *Historia de las Indias ...*, t. II, p.89.

¹⁶⁶ Knab Tim J., “Geografía del Inframundo” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 21, pp. 31-57.

¹⁶⁷ Aramoni Ma. Elena, *Taloka tata, talokan nana: nuestras raíces*, México, CONACULTA, 1990.

situaba un lugar frío y oscuro donde habitaban los señores del viento y de la muerte; en el Poniente se ubicaban las mujeres de la muerte, del viento y del agua (*miquicihua*, *ehcacihua* y *acihua*) que salían a media noche poniendo en peligro a los deambulantes nocturnos; en el Sur se hallaba una cueva grande con fuegos y manantiales de agua hirviendo, de este sitio provienen todas las aguas termales calientes y las enfermedades de calor; en el Oriente se ubicaba un lugar denominado Apan, que tiene un gran lago unido al mar profundo, este sitio era un lugar de abundancia donde había milpas, huertas, jardines, y por ello las almas que caían en este sector del inframundo no querían regresar a la superficie de la tierra. El quinto sitio, el centro, se denominaba *talocan melaw*, y fungía como plaza pública donde los principales señores del lugar se desempeñaban como autoridades teniendo a su disposición una gran cantidad de funcionarios menores.

Los curanderos viajaban frecuentemente al inframundo para rescatar las almas aprisionadas en alguno de los sitios, pero raramente se acercaban al centro. Las visitas al inframundo eran realizadas en sueños y se requería una enorme habilidad para no perderse o dejarse capturar.

En la descripción anterior se puede ver una gran semejanza entre el Apan de los sanmiguelenses y el Tlalocan prehispánico, ya que ambos sitios se conciben plétóricos de vegetación y abundancia de agua. Pero además existe el escrito que contiene la descripción que hace Sahagún de los rumbos de los que provienen los diferentes vientos, donde se evidencia una enorme coincidencia con los sitios ubicados en el inframundo de San Miguel Tzinacapan. Registra Sahagún que:

“De la una parte viene de hacia el oriente, donde ellos dicen estar el Paraíso Terrenal, al cual llaman Tlalocan. A este viento le llaman tlalocáyutl... El segundo viento sopla de hacia el norte, donde ellos dicen estar el Infierno, y así le llaman mictlampa ehécatl, que quiere decir ‘el viento de hacia el Infierno’... El tercero viento sopla hacia el occidente, donde ellos decían que era la habitación de las diosas que llaman cihuapilti. Llamábanle cihuatlampa ehécatl o cihuatecáyotl, que quiere decir ‘viento que sopla de donde estan las

mujeres’.. El cuarto viento sopla de hacia el mediodía, y llámanle huitztlampa ehécatl¹⁶⁸”.

Como es posible apreciar en ambas concepciones (la prehispánica y la actual de Tzinacapan), se ubica en el oriente una especie de vergel, en el poniente un lugar de mujeres amenazantes y en el norte un sitio de vientos peligrosos y de muerte; pero la gran diferencia estriba en que en el registro de Sahagún, los rumbos no están ubicados explícitamente bajo la tierra, mientras que en la concepción de la comunidad poblana sí lo están.

En el caso del estudio realizado en Cuetzalan, en 1985, sus habitantes ubican un sitio llamado Talokan en el corazón o centro de la tierra, lugar muy hondo y muy profundo donde entran y salen, a través de las puertas del inframundo (cuevas, manantiales, ríos, cascadas, ojos de agua, lagunas y oquedades de la tierra) algunos nahuales, curanderos, espíritus asustados y seres sobrenaturales. Del Talokan sale todo el alimento para la superficie de la tierra, todas las especies de animales (tanto salvajes como domésticos) y también los niños que poblarán el mundo;¹⁶⁹ además de ser uno de los tres destinos de los muertos (los otros dos son el Cielo y el Miktan o Infierno, ubicado este último bajo la tierra, tal como también sucede con el Talokan).

En ambos estudios etnográficos es posible observar cómo se sigue conservando en el imaginario de los pueblos (cientos de años después de la conquista española) la concepción de un inframundo que tiene un espacio con agua, profusamente poblado de plantas y alimentos; así como también alberga otro espacio extremadamente caliente o desierto. Parte de los motivos del origen y continuidad de estas imágenes del inframundo los da el mismo subsuelo con sus espacios, unos conteniendo grandes cantidades de agua, considerados provechosos y valiosos (que coincidirían con el Talokan) y otros, en la completa sequedad, yermos, estériles (que corresponderían al Miktan). El proceso sincrético con el catolicismo ha contribuido a reubicar los destinos de los muertos del inframundo a otras dimensiones no localizadas en el espacio real.

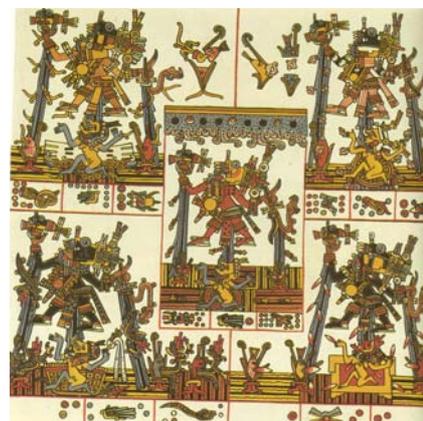
¹⁶⁸ Sahagún, *op. cit.*, pp.700-701.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p.145.

4.5 El agua en los cuatro rumbos.

Ya se ha tratado en párrafos anteriores la existencia de ciertos espacios de carácter sagrado ubicados en los cuatro rumbos de la tierra, rumbos que, además, tienen una correspondencia con ciertos colores, marcadores calendáricos, divinidades, flora, fauna y fenómenos naturales. Los cuatro rumbos es un tema que aparece en la gran mayoría de los mitos mesoamericanos, son parte de un número que suele presentarse casi en forma obsesiva: suele darse como cuatro sostenes del universo¹⁷⁰, como cuatro colores de granos de maíz, como cuatro primeras deidades, hijos de una primera pareja divina, etc. El número cuatro también se relaciona con distintos tipos de agua, la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* habla de un gran patio que tiene Tláloc, donde “...están cuatro barreñones grandes de agua: la una agua es muy buena, y de ésta llueve cuando se crían los panes y semilla, y enviene en buen tiempo; otra es mala, cuando llueve y con el agua se crían telarañas en los panes y se añublan; otra es cuando llueve y se hielan; otra cuando llueve y no granan y se secan.”¹⁷¹ Esta clasificación podría corresponder a:

- 1) un agua en cantidades moderadas que se da en tiempos de lluvia,
- 2) otra agua que resultaría excesiva y que llegaría a enmohecer y a pudrir las siembras y cosechas,
- 3) un agua que vendría acompañada de granizo o heladas, y finalmente
- 4) un agua que caería a destiempo y en forma insuficiente.



Diferentes aguas que Tláloc destina a los rumbos y al centro. Códice Borgia. Lam. 28.

Cuatro manifestaciones del agua que se harían presentes dependiendo de si se llegaba a cumplir o no con las obligaciones rituales de ofrendar a los dioses, respetando en ello los tiempos y las formas.

¹⁷⁰ En algunas narraciones míticas se habla de una segunda creación de la tierra (cuyo cielo se había caído debido a torrenciales de agua), en tal restauración participan cuatro dioses que ordenan “...hacer por el centro de la tierra cuatro caminos para entrar por ellos y alzar el cielo; y para que los ayudasen a lo alzar crearon cuatro hombres...” *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, pp. 35 y 37.

¹⁷¹ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, p.29.

Si bien la clasificación de las aguas mencionadas atiende exclusivamente a las que caen del cielo, también existen aguas en la tierra que exhiben características especiales por su color y por la posición que guardan respecto a espacios sagrados. Un texto de la *Crónica Mexicayotl* hace referencia a distintos nombres de aguas que se hallaron en el lugar donde después sería fundada Tenochtitlan. Dice el documento que cuando los mexicas huían de los culhuacanos, se dirigieron lago adentro, entre tulares y carrizales, donde encontraron dos cuevas en dos rocas, “la primera la roca, la cueva el lugar de salida del sol se ve está, de nombre Tleatl, Atlatlayan, y la segunda la roca, la cueva por la tierra de los muertos se ve está, porque está en unión de nombre Matlalatl, y de nombre Tozpalatl”¹⁷². La confusa descripción no permite saber si los dos primeros términos que se refieren al agua: *Tleatl*, *Atlatlayan* (que quieren decir “agua de fuego” y “lugar de agua abrazada”) eran un difrasismo utilizado para referirse a un determinado cuerpo de agua o ciertamente había una diferencia entre naturalezas de agua. En el caso de los otros dos nombres, cada afluente refiere un color con tonalidad marcada: azul oscuro y amarillo color de papagayo. No se comenta qué características tienen todos estos tipos de agua, pero al menos se les hace corresponder con dos rumbos cardinales¹⁷³: el agua roja con el Este y los afluentes azul oscuro y amarillo con el Norte.¹⁷⁴

Para el pueblo nahua era casi impensable un sitio sin agua, ésta era considerada sinónimo de vida; mientras había agua había esperanza de existencia, cualquiera que ésta fuera. Incluso el Mictlan, lugar oscuro, frío y sin ventanas, tenía un río en su cercanía (Chicnahuapan), y el individuo que llegaba a él también traía por su parte una dotación de agua para beber mientras atravesaba el camino azaroso.

Otras ubicaciones del agua se establecen en ciertos objetos que tienen un valor simbólico que remite al líquido cuando el ritual tiene efecto. Para conocer cuáles son esos objetos se presenta, a continuación, un capítulo que analiza la simbología del agua.

¹⁷² *Crónica Mexicayotl*, p.63. (Trad. de Adrián León)

¹⁷³ El análisis de este mito se lleva a cabo en el capítulo sobre el agua en los mitos de origen y fundación de los pueblos.

¹⁷⁴ La correspondencia entre colores y rumbos se tratará con mayor amplitud en el Capítulo VI.

V. SÍMBOLOS DEL AGUA

Con el fin de suscitar los poderes sobrenaturales que detenta el agua, los pueblos nahuas evocaban su imagen, en algunas ocasiones a través de una representación naturalista, y en otras a través del símbolo. En este apartado mostraremos las representaciones más frecuentes que se daban del agua en un contexto mágico-religioso.

5.1 Generalidades sobre el simbolismo del agua.

El símbolo es una imagen que significa más que su referente concreto, el símbolo evoca características de la imagen, ya sean éstas reales o atribuidas, de tal suerte que si evocamos la imagen de un árbol, el pensamiento simbólico puede resaltar algunas de las cualidades de esa imagen como son su fortaleza, su verdor o su altura, llegando a equivaler la cualidad con el objeto. Además el pensamiento simbólico puede mostrar la semejanza del árbol con otro ser (por ejemplo, su corteza con la piel de un cocodrilo) evidenciando cualidades compartidas (dureza, color, aspereza) y llegando incluso a traspolar ambas imágenes sin mayor dificultad. Por lo tanto, la imagen, que es la imitación de algún elemento de nuestra realidad, resulta multirreferente y multivalente (si pensamos que cada cualidad, con sus condignos beneficios y perjuicios para el hombre, conlleva alguna valoración).

Pero además de basarse en la analogía, el símbolo se fundamenta en la solidaridad, es decir, no sólo en los objetos que tienen alguna semejanza, sino también en aquellos que por lo general aparecen juntos; por ello es posible encontrar una infinidad de símbolos. Pero no obstante lo vasto de este campo, hay unos cuantos símbolos con significados casi idénticos que se presentan en gran parte de las culturas humanas, como lo evidencian investigadores del pensamiento religioso y del arquetipo. En el caso del agua, Mircea Eliade reconoce en la concha, la ostra, la perla, el caracol, la Luna y la mujer, objetos que pueden remitir al agua y a las propiedades que el hombre le atribuye.

Los beneficios que el agua le otorga al hombre constituyen los principales valores que se revelan en los símbolos acuáticos, por ejemplo: la posibilidad de limpiar, de saciar la sed, de fertilizar o potencializar las cosechas, etc., pero sobre todo la facultad de generar

vida, ya que el agua es un medio de donde se observa surge vida y ayuda a que surja. Por eso el agua se emparenta con otros líquidos considerados igualmente fecundantes y asociados al nacimiento como son: el semen, la sangre, la leche y el líquido intrauterino.

Los objetos que remiten al agua tienen la facultad de invocar las actuaciones más impresionantes de este líquido en el pensamiento mágico-religioso, de ahí que la concha, el caracol, la ostra y su concebida perla (que se asocian a este líquido por encontrarse en el agua, pero también por tener parecido o parentesco con otros objetos que coinciden en las valoraciones de fertilidad y de generación de la vida que se les atribuye al agua) se les otorgue importantes poderes. En el caso de la concha, afirma Eliade, hay una semejanza con la forma de los genitales de la mujer, y por lo que atañe a la ostra, es mucho más evidente su relación ya que en su interior se gesta la perla que puede ser asociada al embrión o feto humano. En cuanto al caracol, comenta Eliade el parecido que existe en el proceso visible de extracción del molusco con la expulsión que el hombre experimenta del vientre materno, por lo que el caracol presenta valentes de concepción, embarazo y parto.¹⁷⁵

Para constatar los valores simbólicos de estos objetos, que no se encuentran exclusivamente en el mar, sino en ríos, lagos y lagunas, es decir en cuerpos acuáticos al interior de tierras continentales, Eliade da una serie de ejemplos de su uso en numerosos ritos tanto de fertilidad como terapéuticos y funerarios.¹⁷⁶ En China, por ejemplo, a la perla se le otorgaban virtudes para concebir, y ahí mismo se le recomendaba a las mujeres preñadas no tomar cierta ostra porque podía acelerar el parto. Por su parte, los griegos consideraban a la perla un emblema del amor y del matrimonio (inclusive en un mito se hace nacer a Afrodita de una concha marina). En Japón, los mejillones ayudaban a que se diera un buen parto; y en la terapéutica india moderna se utilizaba el polvo de la perla por sus supuestas cualidades afrodisíacas. Para el caso de los ritos funerarios (donde se requería preparar a los difuntos con el fin de esperar un renacimiento o regeneración), Eliade comenta:¹⁷⁷ cómo en algunas provincias de la India se llenaba de perlas la boca del muerto, cómo en algunos pueblos de África se extendía una capa de conchas en el fondo de la tumba, y cómo en Japón una antigua costumbre explicaba que mediante la unción del

¹⁷⁵ A propósito de una explicación dada por los indígenas que transcribe Kingsborough. Eliade, *Imágenes y Símbolos*. p.142

¹⁷⁶ Eliade, *Imágenes y Símbolos*, p.140-141.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 146-148.

cuerpo con polvo de conchas se aseguraba el renacimiento del difunto. En cuanto a los ritos de carácter terapéutico, muchos objetos de naturaleza acuática se utilizaban como tónicos ginecológicos.

Otro objeto que remite al agua es la Luna; huelga decir que las fases de este astro asemejan un contenedor que se va vaciando y llenando de líquido conforme pasan los días, y no resulta desconocida la relación que el hombre ha observado de las fases lunares con la crecida de las mareas. Además, la Luna es un referente que se encuentra relacionado con la concha y la ostra por su forma redonda y color blanquecino.

Por su parte, la mujer también está asociada al agua: debido al líquido contenido en su vientre durante la preñez, por la ruptura de su fuente antes del parto y por la serie de líquidos vitales que salen de su cuerpo (como la sangre en la menstruación y la leche durante la lactancia). Además, los tiempos de fertilidad de la mujer tienen coincidencia con las fases de la luna, y su naturaleza fértil y contenedora de vida la hace partícipe de los atributos acuáticos.

Otros símbolos acuáticos importantes son algunos ejemplares de la fauna más representativa del agua, como los peces, las ranas y ciertas aves que tienen su hábitat cercano al líquido. Además están las imágenes estilizadas de los mismos objetos mencionados: círculos y espirales que remiten a las conchas y caracoles, así como los colores azul y verde que remiten a las tonalidades de los cuerpos de agua y que pueden ser presentados por diversas piedras, entre las que destacan el lapizlázuli y el jade o jadeita.

No podría dejar de mencionarse una imagen más que aparece como símbolo acuático con enorme recurrencia: la serpiente, que parece morir pero renace en una nueva piel, lo que implica regeneración, además de ser un animal que puede enterrarse y salir a la superficie cuando sea necesario, es decir, que le es posible la existencia bajo tierra, donde se ubican también manantiales y otros cuerpos de agua subterráneos (algunos coincidentes con la capa freática). Por otro lado encontramos culebras de agua, que al moverse en ella difícilmente se distinguen de las ondulaciones del propio cuerpo acuático; y es innegable que los relámpagos tienen una forma serpentina, además de que el aspecto mismo de los ríos guarda esta analogía.

Algunas imágenes evocadoras del agua mencionadas arriba, las encontramos en mitos, ritos, pinturas y esculturas de la cultura náhuatl. Casi la totalidad de estas imágenes se daba en un contexto religioso que se presentaba en ciertos objetos que fungían como ofrendas, en la recreación de los ámbitos divinos y en la parafernalia de los dioses acuáticos.

5.2 Objetos evocadores del agua, expuestos en las ofrendas nahuas.

Se han encontrado en el Valle de México varios objetos que fungieron como ofrendas y que tenían la finalidad de evocar al agua; tales objetos forman parte de contextos arqueológicos pertenecientes a diferentes periodos históricos.

Una revisión rápida del material encontrado en el sector Norte del Templo Mayor (identificado como el Templo de Tláloc), que pertenece al período Posclásico, nos presenta como ofrendas una serie de piezas biológicas como caracoles,



Ofrenda 61 Templo Mayor.



Ofrenda 41 Templo Mayor.

conchas, corales, peces, tortugas, cocodrilos y dientes

de tiburón.¹⁷⁸ Restos biológicos de procedencia marina, que en opinión de Johanna Broda parecen sugerir la presencia del mar en el Templo Mayor, ya que *“El mar era un símbolo de absoluta fertilidad encarnada en el agua”*¹⁷⁹

También se destacan, en el templo referido, esculturas en piedra con imágenes de serpientes, ranas, canoas, remos y peces, de pequeño tamaño y piezas grandes adosadas a los diferentes recintos que forman parte del complejo arquitectónico dedicado al dios de la lluvia¹⁸⁰. Igualmente sobresalen pequeñas figuras antropomorfas muy estilizadas, ovaladas, de apariencia muy semejante a las encontradas en

¹⁷⁸ Matos Moctezuma *Symbolism of the Templo Mayor* p206 y, Broda, *Tributo y cosmovisión*, p.217.

¹⁷⁹ Broda, *Tributo y cosmovisión*, p.223. (traducción mía).

¹⁸⁰ También destaca la escultura estilo Chac Moll, que si bien no es una expresión propia del Posclásico porque la encontramos desde un periodo histórico anterior en diferentes latitudes de Mesoamérica, sí era un objeto ritual típico de las divinidades acuáticas. De esta figura recostada se ha dicho que pudo haber servido como mensajero a las deidades, comentado que la caja petrea que lleva sobre torax pudo haber servido como

algunas montañas de la región maya, así como de Guerrero¹⁸¹ y en algunos volcanes del Altiplano Central; figuras que sugiere Broda puedan ser parte del culto a los *tlaloques* como montañas deificadas¹⁸².

Muchos de los objetos pétreos que conformaban la oblación eran de color verde, de un material que actualmente se conoce como jadeita, tales piezas eran talladas con forma humana, animal o simplemente pulidas para ornamentos como bezotes u orejeras. Esta piedra, denominada *chalchihuitl*, debió ser utilizada, entre otras razones, por su semejanza con las tonalidades que adquiere el agua profunda y con el verdor de las plantas. La piedra era tan valorada, que el término *chalchihuitl* se usó como adjetivo para referirse a objetos y seres considerados preciosos. La misma diosa de las aguas terrestres era llamada Chalchiuhtlicue que quiere decir la de la falda de *chalchihuites*.

Otros sitios donde han sido encontrados varios objetos que evocan lo acuático, expuestos también en un contexto de ritual colectivo con la intención de propiciar los beneficios del agua, se hallan en las cumbres de algunas montañas y en ciertos espacios que llegaron a contener agua de manera natural. Existen pocos vestigios de los lugares que ocupaban los lagos en tiempos prehispánicos porque ahora se encuentran urbanizados en casi su totalidad, sin embargo en un área cercana a Texcoco, se identificaron restos de lo que podría haber sido una ofrenda ritual dentro del agua. En tal sitio, que fue denominado *localidad 210*¹⁸³, se encontraron restos de madera, una figurilla sedente de piedra, sahumadores, cántaros, cajetes trípodes, brasero, comal, objetos de piedra verde, basalto, tezontle y obsidiana, restos de copal, carbón, pequeños caracoles y fragmentos de fauna lacustre. Estas piezas probablemente sean parte de ofrendas y de ejercicios rituales similares a los realizados en el remolino de *Pantitlan* (sitio ubicado en el lago de Tezcoco) del cual tenemos una rica descripción etnohistórica.

recipiente de pulque (Seler), de semillas (Pomar) o como piedra sacrificial (Graulich). Broda Johanna, *El culto mexica de los cerros y el agua*.

¹⁸¹ Figuras conocidas como estilo Mezcala.

¹⁸² Broda, *Tributo y cosmovisión*, p.226

¹⁸³ Trabajo arqueológico realizado en el lecho de lo que fue el lago central de Texcoco, entre el 20 de mayo y el 31 de julio del 2003, por la Universidad de Michigan y la Universidad Autónoma de Chapingo.

En cuanto a los objetos encontrados en las cumbres de las montañas, destacan fragmentos de madera en forma serpentina¹⁸⁴ que han sido identificados como “cetros rayo-serpientes” y que tienen un enorme parecido con los rayos con los



Tláloc con cetro rayo-serpiente. Códice Borbónico. Det. lam 24.

que Tláloc fue pintado en los códices; tales piezas se han conservado en muy buen estado gracias a las condiciones de baja temperatura imperantes en las cimas montañosas. En las mismas cumbres también se han encontrado objetos de copal con puntas de maguey adentro, algunos tiestos



“Olla” Tláloc. Museo Templo Mayor.

pertenecientes a las llamadas “ollas” de Tláloc (vasijas con el rostro de la divinidad) y a numerosos fragmentos de sahumadores. Todos estos objetos, en su conjunto, evocarían los relámpagos, las nubes y la lluvia.¹⁸⁵

Sahagún y Durán dejaron una detallada narración de algunas actividades rituales realizadas en los montes y cuerpos de agua, lo cual resulta de enorme utilidad para recrear ciertas prácticas religiosas y complementar la información sobre las ofrendas que se depositaban en los espacios sagrados. Sahagún comenta que en varios cerros de diferente altura, para la fiesta de Atlcahualo, los sacerdotes sacrificaban niños ricamente ataviados, emperijoyados y adornados con papeles teñidos de color.¹⁸⁶ Durán, por su parte, describe un rito que se lleva a cabo en la fiesta de Huey Tozotli, y menciona que en la cumbre de una montaña que actualmente se conoce como Cerro Tláloc y que entonces recibía el nombre de “*tlalocan que quiere decir el lugar de tlalo*”,¹⁸⁷ situado “*en terminos de Coatlychan y Coatepec y por otra banda parte terminos con Huexotzinco*”,¹⁸⁸ se presentaba una gran cantidad de ofrendas. Narra Durán que en tal cumbre se ubicaba un patio cercado con una pieza mediana cubierta de madera, dentro de esta última se encontraba un ídolo de piedra que representaba a Tláloc y “*A la redonda del hauia cantidad de ydolillos pequeños*

¹⁸⁴ Se han encontrado en las cumbres del Iztaccihuatl y del Nevado de Toluca, pero también se han hallado piezas similares en el Templo Mayor y el Templo de Tlatelolco. Iwaniszewski Stanislaw, “La Sagrada Cumbre de la Iztaccihuatl” en *La Montaña en el paisaje ritual*, México, CONACULTA-INAH, 2001, pp.95-111.

¹⁸⁵ Iwaniszewski Stanislaw, *op. cit.* p.107.

¹⁸⁶ Sahagún, *Historia general...*, pp. 176-177.

¹⁸⁷ Durán, *op. cit.*, t. II, p.90.

¹⁸⁸ *Ibid.*

que lo tenían en medio como a principal señor suyo y estos ydolillos significauan todos los demas çerros y quebradas queste gran cerro tenia...”¹⁸⁹ Al ritual de este sitio acudían miembros de la nobleza del Valle de México y de Puebla-Tlaxcala, quienes ofrendaban tanto a Tláloc como a los demás cerros: platillos de comida (que servían los propios nobles colocándolos frente a las imágenes divinas), plumas ricas, mantas muy laboriosas, bragueros, piedras de mucho valor, ajorcas de oro, etc. (con lo que vestían y ornamentaban dichas imágenes). No obstante lo valioso de las ofrendas, había una que destacaba por sobre todas ellas: la sangre que se obtenía del sacrificio de uno o hasta tres niños (de seis o siete años), víctimas que eran degolladas y con su sangre eran rociados los dioses y las demás ofrendas.

En la misma festividad que describe Durán para Huey Tozotli, se daba un ceremonial en la laguna donde también se ofrendaban grandes riquezas, de joyas y piedras, como en el monte, e igualmente se ofrecía sangre, en este caso de una niña (de siete u ocho años) que era degollada y arrojada junto al resto de las ofrendas al remolino de *Pantitlan*.

En algunos códices también es posible encontrar información sobre las ceremonias a los dioses del agua y los objetos que se utilizaban en ellas. Por ejemplo, en el *Códice Borbónico* se presentan escenas mucho muy semejantes a las descritas por Sahagún cuando trata del sacrificio de los niños en la fiesta de *Atlcahualo*. En una imagen específica de este



Sacerdotes que llevan a una criatura al sacrificio.
Códice Borbónico. Det. lam. 25.

documento se observan dos adultos (probablemente sacerdotes) que se encaminan al templo que rige Tláloc, uno de los cuales lleva cargando a un niño. En tal cuadro se puede observar la importancia que desempeña el papel tanto en la parafernalia del sacerdote como en el atavío de la víctima del sacrificio.

Durán también comenta que en ciertas fuentes y riachuelos (en donde tenían por costumbre lavar a las criaturas cuatro días después de haber nacido) “...había grandes ofrendas de joyas en figuras de peces y de ranas y de patos y de cangrejos de tortugas y

¹⁸⁹ *Ibid.*

joyas de oro que en ellas echaban principales Señores cuyos hijos en ellas se lavaban”¹⁹⁰
Asimismo hace mención el fraile de cómo en los ríos, quebradas y fuentes que emergían de los volcanes “*hallaría el hambriento de riqueza hartas cosas preciosas de oro, piedras preciosas que en ellas ofrecían y echaban los indios y no solo los de los pueblos donde había estas fuentes pero de muy lejos y apartadas provincias venían a buscallas y á ofrecellas ricas ofrendas*”¹⁹¹. E incluso para el caso específico de las ofrendas que depositaban las personas delicadas de salud, Durán registra cómo es que los enfermos “*...echaban cantarillos, platillos escudillas de barro y muñecas de barro en los arroyos y fuentes*”¹⁹²

Los testimonios escritos, pictóricos y arqueológicos resultan tener enormes coincidencias¹⁹³ y demuestran que fuera de los enseres utilizados en toda ceremonia (sahumerios, vasijas, braseros, etc.) y de los objetos que comúnmente se ofrecen a los dioses (como alimentos, ornamentos valiosos, plumas vistosas, mantas y otros atavíos muy elaborados, etc.), las ofrendas en los rituales acuáticos se caracterizaban por tener: figuras zoomorfas (de serpientes,¹⁹⁴ peces y ranas), antropomorfas (por lo general estilizadas), objetos ornamentales sobre todo piedra verde o *chalchihuitl*, conchas, caracoles y otros especímenes acuáticos, además de objetos muy pequeños, como vajillas, petates, canoas y remos, cuyo tamaño era una consideración especial en la ofrenda a los pequeños dioses denominados Tlaloque.

El copal, el papel y la sangre, que también se presentan en casi todas las ofrendas, parecería que cobran una mayor importancia en los rituales acuáticos. Los niños resultaban ser las víctimas más frecuentes de los sacrificios en las festividades para la petición de buenos temporales, niños que debían tener ciertas características como un doble remolino

¹⁹⁰ Durán, *op. cit.*, p.175.

¹⁹¹ *Ibid.*, p.178.

¹⁹² *Ibid.*, p.179.

¹⁹³ Afirma Johanna Broda que “Los sacrificios de niños de I Atlcahuaco con sus siete lugares de culto en la Cuenca, así como la fiesta del Cerro Tlaloc en IV Huey tozoztli constituyen ejemplos en los que la evidencia arqueológica y los dantos etnohistóricos se corroboran mutuamente”, *La Montaña en el paisaje ritual*, p. 302.

¹⁹⁴ La referencia es a las figuras de piedra y no a las piezas de madera laminadas en forma de serpientes encontradas tanto en cumbres de montañas como en templos, ya que estas últimas eran parte de los objetos- atributos de las imágenes de Tláloc, que incluso Durán constata al mencionar que el idolo tenía “*en la mano derecha vn relanpago de pallo de color morado y ondenando a la manera quel relanpago se pone desde las nubes al suelo culebreando*”, Durán, *op. cit.*, t. II, p.90.

en la cabeza o que debían haber nacido en un buen signo¹⁹⁵. El hecho de que los sacrificados fueran niños y niñas pequeños ha sido relacionado con el tamaño de los Tlaloque.

De todas las ofrendas, la sangre¹⁹⁶ era la de mayor valía; era considerada una sustancia tan vital como el agua (de lo cual fácilmente se percata el hombre al observar que con la pérdida de una u otra, se sufre una desmejora de salud y energía hasta llegar a la total extinción de los signos vitales). Al ofrendar la sangre se estaba pidiendo al interlocutor sagrado le favoreciera con el agua; todo ello basado en una de las más antiguas normas de convivencia, que es la reciprocidad.

Por su parte, el copal, que es la resina de un árbol, también es asociado a la sangre por tratarse de una sustancia viscosa que es secretada por la corteza de la planta, como sucede con la sangre al salir del cuerpo. Igualmente es significativo que el copal tiene cierto grado de transparencia (cualidad del agua) lo cual permite observar los objetos que se quedaron atrapados cuando su consistencia era aún viscosa, y que aprisionados en la amarillenta o rojiza pasta, se detiene el tiempo del objeto enclaustrado. Todas estas características debieron darle una valoración muy especial al copal, que además, cuando se quema, tiene el atributo de humear y expedir un fuerte y agradable aroma, lo cual debió haberles sido muy grato a las deidades.

5.3 El agua en la recreación de ámbitos divinos.

Un ámbito divino es un lugar en donde todo lo que sucede se rige por la voluntad de un dios determinado, tal sitio se encuentra ocupado por objetos y seres que reflejan la esencia de la divinidad. Los dioses mesoamericanos más representados en sus ámbitos han sido los acuáticos, y el ejemplo más ostensible en el Altiplano Central se da en el periodo clásico con la pintura mural de Tepantitla en Teotihuacan. En los muros de este centro ceremonial pueden apreciarse escenas donde abunda el agua y diversas expresiones de



Detalle de la pintura mural de Tepantitla en Teotihuacan.

¹⁹⁵ Sahagún, *Historia general...*, Libro Segundo, p.176.

¹⁹⁶ Derramada de los sacrificados, pero también aquélla extraída en los autosacrificios.

vida que han sido interpretadas como eventos que se suceden en el Tlalocan, “el lugar de Tláloc”.

Para el periodo Postclásico es posible apreciar en las bases de ciertas esculturas algunas representaciones de ámbitos míticos¹⁹⁷. Existen al menos unos siete ejemplares donde aparece una deidad (Tlaltecuhтли o Itzpapalotl, con rasgos de Tláloc), en un entorno con ondas de agua y ocupado por algunos animales acuáticos u ofrendas de sacrificio. También encontramos un Chac-moll¹⁹⁸ en cuya base se pueden admirar las imágenes de un cangrejo, dos tipos de caracoles, una estrella de mar y un *cipactli* en el centro, en un contexto de ondas acuáticas con varios remolinos. En las imágenes de estas piedras es posible ver, en forma recurrente, el tema mítico del origen de la tierra rodeada del medio acuoso, tierra representada por un Cipactli o por una deidad antropomorfa con sus típicas coyunturas dentadas que asemejan cráneos.



Base de Chac-moll, pieza N° 67, ubicada en el Museo de Santa Cecilia, sala II.

Otros ámbitos relacionados con el agua los encontramos en algunos rituales¹⁹⁹ que recrean escénicamente episodios míticos donde participan las deidades acuáticas. En ocasiones éstos se llevan a cabo en paisajes naturales (como lagos, ríos y manantiales) y otras veces se realizan frente a los templos. Para la escenificación se acude a la actuación de personajes que se atavían como animales o simplemente actúan como ellos (animales propios del ámbito acuático o de un entorno con boyante vegetación), además de los participantes que representan a diversos dioses y otros seres sobrenaturales.

¹⁹⁷ Alcina Franch, “El Agua primordial entre los mexica” en *Homenaje a Ignacio Bernal*, INAH, México, 1990.

¹⁹⁸ El Chacmoll es una escultura propia del periodo Clásico, sin embargo en Tenochtitlan, al parecer, se realizaron imitaciones agregándoles elementos propios, llegando incluso a identificarse estas piezas como Chac-mool de estilo mexica.

¹⁹⁹ *Vid infra*, capítulo VIII.

5.4 Objetos evocadores del agua en la parafernalia divina.

Pasemos ahora a los objetos que portan consigo algunas divinidades y que también tienen la función de evocar el agua. Son muchos los dioses del panteón náhuatl que tienen un carácter acuático, entre ellos están: uno que rige las lluvias, nubes y granizadas (Tláloc), otro que domina los ámbitos de la pesca y caza de aves acuáticas (Opochtli), uno más, que brinda el recurso de los juncos o cañas para la elaboración de esteras (Nappatecuhtli), una deidad que gobierna todos los cuerpos de agua (Chalchiuhtlicue), otra que provee de la sal (Huixtocihuatl), pequeños diosecillos que auxilian a los dioses mayores (Tlaloque), una serie de criaturas divinas que protegen los sitios acuáticos (*ahuaque*) y las montañas prominentes, “*donde se arman nublados para llover*” (y que también son considerados Tlaloque).

En numerosas ocasiones los dioses mencionados se confunden con otras entidades sagradas (con las agrícolas, en general, y con aquéllas que comparten una valorativa común en la división binaria del cosmos, es decir, con las que dominan la tierra, el inframundo, la noche, la luna, lo femenino, el oeste y la izquierda, por mencionar las más relevantes). La cercanía entre todos estos dioses produce un frecuente préstamo de atributos, que los compele a adquirir apariencias semejantes.

Antes de presentar una tabla con las características principales de los dioses de naturaleza inherente al agua,²⁰⁰ debe aclararse que la descripción de sus atuendos y parafernalia corresponde, sin distinción, tanto a las imágenes de los dioses como a la de sus representantes humanos destinados al sacrificio (e incluso a las de algunos de sus ministros en fechas muy específicas). También es necesario especificar que bajo el término de *tlaloque* se ubican tanto a los diosecillos anónimos que sirven a *Tláloc* para irrigar la tierra,²⁰¹ como a ciertos dioses con nombres propios y campos de acción específicos. Entre los dioses que se agrupan en los *tlaloque*²⁰² se mencionan a cuatro de ellos que sirven de postes del mundo, con un color distintivo y correspondiente a cada uno de los rumbos del universo. La unidad de estos cuatro soportes también recibía el nombre de un dios,

²⁰⁰ Debo advertir que en este apartado no se mencionarán todos los nombres que se conocen de deidades acuáticas nahuas, sino sólo de aquellas que tuvieron un culto más extendido, ya que mucho de los nombres que se utilizan son nombres para una misma deidad pero en diferente localidad.

²⁰¹ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, p.29.

²⁰² Sahagún refiere el significado del término *tlaloque* como “*habitadores del paraíso terrenal*”, *op. cit.*, p.97

Nappatecuhtli, el Señor Cuatro (también divinidad *tlaloque*). Otras deidades identificadas dentro del grupo son: *Opuchtli*, *Yauhqueme* y *Tomiyauhtecuhtli*, así como ciertos dioses del pulque, del aire, los volcanes y las montañas²⁰³.

Tabla con las principales características de las divinidades acuáticas²⁰⁴:

Una de las imágenes de la deidad.	Ámbito que gobiernan	Motivos predominantes de su vestuario	Tocado y ornamentación	Pinturas corporales y ornamentación rostro	Piedras ornamentales	Instrumentos en las manos	Significado del nombre
 Tlaloc. Códice Fejervary-Mayer. Lam.4	Dios de la Lluvia, rayos, truenos, nubes y granizo.	Papel teñido con manchas de ule en vestimenta, en abanico y en plegado en la nuca.	Tocado de plumas de garza. Penacho con plumas verdes. Papel con ulli.	Cara negra con motas blancas y negro todo el cuerpo. Anteojera Bigotera y colmillos	Jade en collar Joyel y ajorcas de oro.	Bastón de junco Escudo con flor acuática. Rayo serpentino Hacha.	El que yace sobre la tierra, o el que está en la tierra. (de tlalli y oc)
 Nappatecuhtli. Códice Florentino. Apéndice Folio 32	Uno de los tlaloque, generador de juncos y también señor de la lluvia. Inventó el oficio de hacer esteras.	Vestuario de papel formado por: falda hasta la rodilla con “ <i>caracolitos mariscos</i> ” y pintado de blanco y negro Maxtle y banda a manera de estola que le cruza el pecho.	Corona de papel pintada Penacho con plumas verdes	Cara negra con motas blancas y negro todo el cuerpo.	No se menciona	Bastón de junco con flores de papel Escudo con ninfa (flor acuática) Rama para asperger agua y contenedor de ésta.	El cuatro veces Señor.
 Opochtli. Códice Florentino. Apéndice Folio 39	Creador de los instrumentos para remar, cazar y pescar.	Tiras de papel sobre el pecho y maxtle de tiras de papeles verdes que le colgaban hasta las rodillas.	Corona de papel Plumas de garza con penacho de quetzal.	Cara parda con motas y cuerpo negro.	No se menciona	Cetro o tabla de sonajas.*	El Izquierdo

²⁰³ Broda, Johanna, *Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia*, Revista española de antropología Americana, Madrid, 1971, p.p. 254-260.

²⁰⁴ Las descripciones de la ropa, ornamentación y parafernalia de los dioses fueron obtenidas de las obras de Sahagún: *Historia General...* y *Códice Florentino*, y de la obra *Atavíos de los dioses* elaborada por los informantes del fraile. Aunque también se cotejó y complementó con información de diferentes códices y con las descripciones de Durán.

*El instrumento denominado *chicahuaztli*, que detentan en su mano derecha varias divinidades asociadas al agua y a la agricultura, ha sido descrito (en la glosa del Códice Florentino) como una tabla de sonajas, que se colocaba enhiesta delante de la víctima que sería sacrificada, con la intención de “*hazer ruydo, con las sonajas, meneandole a una parte y a otra*”; es así como se describe la utilización del *chicahuaztli* en la ceremonia a la diosa Xilonen (Libro II, f.57r.) En la parte náhuatl del mismo texto dice: “*inchicaoaztli, quicacalatza*” donde el verbo *cacalatza* afecta al sustantivo *chicahuaztli*, y cuyo significado del verbo es hacer ruido revolviendo *xicalas o nueces o cosas semejantes* (Molina, p. 10v). En la descripción del dios Opochtli, en el Libro I del Florentino, la glosa registra que el dios “*Tenía un cetro en la mano derecha;* mientras que en la parte en náhuatl dice textualmente “*chicaoaztli concacalachiliaia*” (f. 15v) que puede ser traducido como “iba a sonar el *chicahuaztli*”, donde el verbo *cacalachiliaia* deriva de *cacalachtli*, cuyo significado registra Molina como *caxcauel de barro* (p. 10v).

 <p>Yauqueme. Imagen Atavío de los dioses.</p>	Otro de los tloaque	Tiras de papel sobre el pecho y maxtle de papel.	Corona de papel. Capacete con plumas de garza y penacho de quetzal.	No se menciona	No se menciona	Cetro o tabla de sonajas. Escudo con flor acuática.	El vestido de yauhtli También nombre de un monte en el que sacrificaban niños.
 <p>Tomiyauhtecuhli Imagen Atavío de los dioses.</p>	Otro de los tloaque y uno de los 400 dioses del pulque	Tiras de papel sobre el pecho y maxtle de papel.	Corona de papel. Tocado de plumas de garza y penacho de quetzal.	No se menciona	No se menciona	Escudo con flor acuática y bastón de junco.	Señor de nuestras espigas
 <p>Chalchiuhtlicue. Códice Fejérvary-Mayer. Lám. 3</p>	Tenía poder sobre el agua de la mar y de los ríos. Patrona de los que tienen granjerías en el agua, como son los que venden agua en canoas y en tinajas.	Huipil y naguas azules con caracolutos mariscos. Quechquemtl y nahuas con representaciones de jade y ondas acuáticas.	Corona de papel pintada de azul claro, con penacho de quetzal. Corona hecha de papel Yelmo con forma de serpiente (y en muy rara ocasión de otro animal). Venda azul y blanca con borlas que cuelgan a los lados del rostro.	Cara color amarilla. Dos manchas de ulli en el rostro.	Collar jade. Collar de piedras preciosas con medalla de oro.	Escudo con flor acuática. Cetro o tabla de sonajas. Vaso con cruz a manera de custodia.	La de la falda de chalchihuites.
 <p>Huixtocihuatl</p>	Diosa de la sal	Camisa y falda con representación de agua. Atavíos amarillos y huipil labrado con olas de agua y con chalchihuites pintados.	Corona de papel con penacho de quetzal. Plumajes verdes con penachos altos. Borlas que cuelgan a los lados del rostro.	Rostro amarillo	Orejas de oro.	Escudo con flor acuática. Bastón de junco adornado con papeles goteados con ule y flores (también de papel).	Mujer de la Sal

Como se ha visto en la tabla anterior, los elementos compartidos por los dioses acuáticos son para los varones: la pigmentación oscura en el cuerpo y en el rostro (con la variante de mostrar motas blancas en este último), el uso de papel en la corona y en el atavío, conformado por faldín, *maxtlatl* y estola; así como también la decoración del tocado con plumas de garza. Para las deidades femeninas es básicamente la ornamentación en el vestido con motivos acuáticos o *chalchihuites*. Para ambos géneros lo característico es la posesión de un bastón de junco o de una especie de cetro en la mano derecha, mientras en la izquierda llevan su escudo con algún motivo también acuático. Sobre el significado de estos elementos, es muy posible que tenga que ver con asociaciones analógicas, donde las

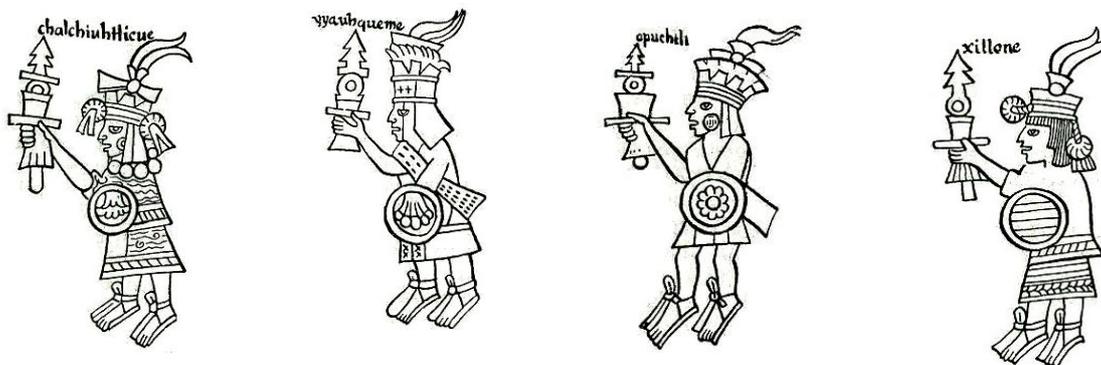
plumas de garza evocarían tanto a las nubes como a las aves acuáticas, el color negro al color del cielo que antecede la tormenta, las motas blancas pintadas en el rostro también tendrían su referente en las nubes; y en lo que concierne al bastón de junco, las flores y los motivos acuáticos en el vestuario, traerían al ceremonial la presencia del cuerpo de agua y su flora.

En el caso del papel, si bien es cierto que otras deidades, muy ajenas al agua, lo utilizan en sus atavíos, también lo es que su uso no llega a ser tan amplio como el que le dan las deidades acuáticas, que lo presentan como parte de su ropa, tocado, adornos, así como también en sus bordones de juncos donde colocan flores de papel. El uso extendido del papel en todo ceremonial religioso podría deberse a su fácil manipulación que permite la creación de formas variadas, pero sobre todo a su inevitable referencia a los árboles como frecuentes sujetos míticos. Además, el papel tiene un especial vínculo con el agua debido a que los árboles parecen atraer las nubes y la lluvia, percepción alimentada con la asociación que se ve entre una mayor precipitación pluvial y las áreas arboladas. En una especie de metonimia donde la parte representa al todo, podría caber el pensamiento mágico de que un fragmento delgado de la corteza del árbol llega a generar la atracción que el árbol y los árboles en conjunto realizan con las nubes cargadas de agua. De igual manera podríamos suponer que el papel es la piel de un cuerpo considerado ancestral, y que al untarle sangre o savia (*ulli*) se le da nuevamente vida para luego ser sacrificado (al quemarse, al arrojarse al agua o al inhumarse con el resto de una ofrenda).

Las otras divinidades que, sin ser esencialmente acuáticas, guardan más similitudes con las deidades del agua son fundamentalmente las diosas agrícolas: *Chicomecoatl*, *Xillonon* y *Xochiquetzal*. Las semejanzas se reflejan sobre todo en los adornos acuáticos de sus vestidos y en el uso del *chicahuaztli* y bordón de junco. El resto de los dioses mantienen grandes diferencias en atavío, ornamentación y parafernalia.

Antes de finalizar este apartado se ofrecen las siguientes imágenes extraídas del texto *Atavíos de los dioses* para poder cotejar gráficamente algunos elementos de la ornamentación común a los dioses del agua, que forman parte de los símbolos acuáticos ya comentados. En la primera fila se destaca cómo varios dioses portan el *chicahuaztli*. De

izquierda a derecha: *Chalchiuhtlicue*, *Yauhuqueme*, *Opuchtlí* y *Xillonēn* (esta última, diosa agrícola de la mazorca tierna de maíz):



En estas otras tres imágenes se encuentran: *Tomiauhhtecutli*, *Huixtocihuatl* y *Napatecutli*, en donde el instrumento común más sobresaliente es el bastón de junco.



5.5 Reflexiones sobre los elementos representativos de Chalchiuhtlicue.

En este espacio veremos aquellos objetos que se consideran de mayor exclusividad para la deidad del agua horizontal y contenida.

La imagen que conocemos de la diosa Chalchiuhtlicue pertenece a un periodo posterior al Clásico, sin embargo, esta diosa del agua debió haber tenido antecedentes en otras divinidades. Se ha querido ver como una de sus imágenes predecesoras a la monumental escultura monolítica encontrada en Teotihuacan, en las cercanías de la pirámide de la Luna. Se trata de una escultura propia del periodo Clásico, en la que se resalta el uso de formas abstractas y dibujos más simbólicos que naturalistas.



Chalchiuhtlicue
Escultura teotihuacana.

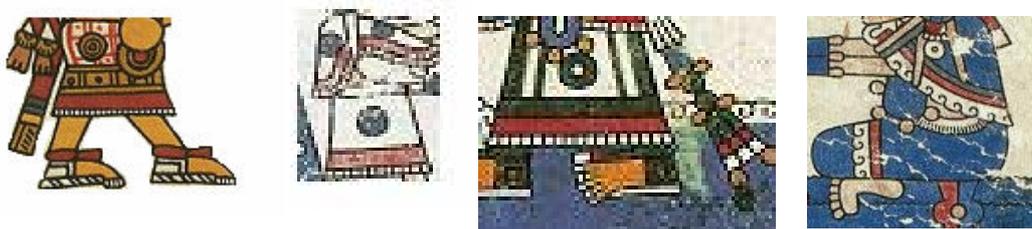
Tal imagen pétreo muestra a una diosa ataviada con *cueitl* y *quechquemetl*; sus prendas tienen bordes adornados con un ribete de sutiles relieves redondos que asemejan una fila de dientes o de pequeñas conchas, seguida de otra fila, en la parte superior inmediata, de ondas acuáticas. En la falda lleva grabados en forma de rombos (que en opinión de Bonifaz Nuño podrían hacer referencia a la piel de un reptil²⁰⁵). La diosa cuenta en su ornamentación con un collar y ajorcas, unas vistosas orejeras, o bien, borlas que cuelgan a ambos lados de su rostro. Encima de su cabeza muestra un cuerpo rectangular. Otro elemento que se destaca en la pieza es la prominente boca en forma de cueva.

Comparando la representación anterior con la imagen de la, ya propiamente denominada, diosa Chalchiuhtlicue, podemos ver que ambas llevan orejeras, collar, ajorcas y motivos acuáticos en su atuendo, pero que, en cambio, esta última tiene sobre su cabeza, no el prisma rectangular, sino un yelmo formado por las fauces de un animal; además usa una nariguera²⁰⁶ constituida por una doble serpiente y tiene unas manchas de ulli (u olli) sobre sus mejillas.

²⁰⁵ Bonifaz Nuño, "Rasgos olmecas de la Chalchiuhtlicue teotihuacana", en *Chicomóztoc*. Boletín del Seminario de estudios para la descolonización de México, México, UNAM, Abril 1997, pp.3-10.

²⁰⁶ No es posible ver si la escultura teotihuacana llevaba o no la nariguera, pues la nariz se encuentra mutilada, como frecuentemente se observa que sucede con las partes prominentes del cuerpo de muchas esculturas antiguas.

Chalchiuhtlicue o Chalchiuhcueye, que se representa en varios códices de origen prehispánico y en algunos elaborados en una etapa colonial temprana²⁰⁷, muestra en su atavío los círculos de piedra verde que le dan el nombre a la diosa: “la de la falda de jade”, junto con el ribete de pequeñas olas acuáticas y diminutos círculos blancos que (como dijimos anteriormente) podrían remitir a fragmentos de conchas o de piezas nacaradas. Además, en numerosas ocasiones el atuendo lleva una parte que parece ser representación de la piel de un reptil, del mismo que conforma su yelmo. En las siguientes imágenes se pueden apreciar los elementos mencionados de la vestimenta de la deidad.



Faldas de *Chalchiuhtlicue*. La primera imagen corresponde al Códice Borgia y las otras tres al Tonalamátl de los Pochtecas.

Respecto al yelmo que la divinidad porta, en la mayoría de las representaciones se puede observar que se trata de las fauces de un ofidio, no sólo identificado por su cabeza alargada, sino porque en su piel lleva un dibujo compartido con otras serpientes de distintos códices y diferente al de algunos animales con los que sería posible confundirlo, refiriéndonos concretamente al Cipactli, a quien se le ha considerado una especie de cocodrilo o peje lagarto.



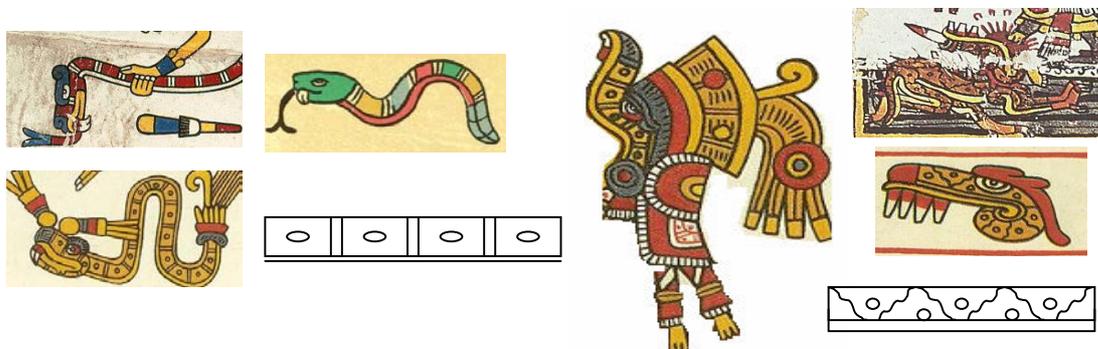
Chalchiuhtlicue, Detalle lám. 11 Códice Borgia.

Tanto el Cipactli como algunas serpientes, se representan con un color amarillento ocre y círculos entre los trazos que dibujan su piel, lo que en términos iconográficos podría significar que se encuentran emparentados. Si consideramos que el Cipactli es un animal mítico del cual se formó la Tierra, y la serpiente es un animal que se asocia también a la tierra no sólo porque puede deslizarse bajo ella y salir a la

²⁰⁷ Entre ellos destacan: el Borgia, el Fejérváry-Mayer, el Vaticano B, el Cospi, el Aubin, el Borbónico y los denominados por Tudela, antológicos: Mendocino, Tudela, Vaticano A, Magliabecchiano, Florentino y Durán, etc. Muchos de ellos pertenecientes a la tradición náhuatl pero de procedencia geográfica distinta (ubicadas dentro y fuera del Valle de México).

superficie, sino por su capacidad de mudar piel (como la tierra lo hace en las diferentes estaciones del año), podemos pensar que quizás el animal que forma el yelmo del cual se asoma la cabeza de Chalchiuhtlicue es una evocación más de la tierra, de la cual aflora el agua, que se haya personificada en la diosa.

Para mostrar gráficamente las diferencias entre el Cipactli y las serpientes, presentamos varias imágenes donde es posible apreciar el rayado de la serpiente que es siempre lineal y vertical, mientras que el del Cipactli es una línea algo quebradiza e inclinada, formando rombos en la piel del lagarto.



Imágenes de serpiente códices Fejkérváry-Mayer, Borgia y Borbónico.
Dibujo en el yelmo de Chalchiuhtlicue.

Imágenes del Cipactli, códices Vaticano B y Borgia.
Dibujo en la piel del Cipactli.

Por otra parte, las serpientes, en las imágenes de los códices, muestran dos colmillos en el frente de su hocico, mientras que el Cipactli es representado por un mayor número de piezas dentarias.

Un elemento más, que vincula la serpiente a Chalchiuhtlicue es que el signo calendárico de la diosa es precisamente *ce coatl*, “uno serpiente”, animal que también se asocia a este líquido por las analogías que guarda con las corrientes acuáticas y los rayos; además de que la serpiente es un animal facultado para desplazarse en el agua.

Respecto a la nariguera de la diosa, ésta también tiene la forma de serpiente (pero con doble cabeza), y a diferencia de la representada en su yelmo, que es de color amarillo, la que lleva en la nariz es de color azul oscuro. Una posible explicación de esta distinción podría ser la correspondencia simbólica de los colores con los entornos ambientales, donde el amarillo se asocia con la tierra superficial, con la expuesta al Sol, al calor y a la sequía, mientras el azul oscuro es un color más representativo del agua. En algunos documentos esta doble serpiente se dibuja en forma tan estilizada que parece una pirámide escalonada invertida.

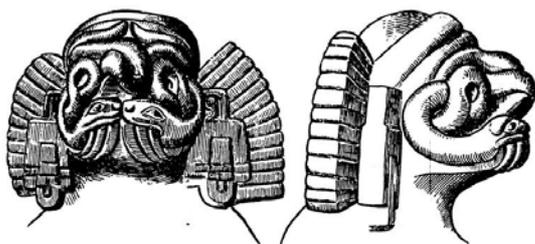


Nariguera de Chalchiuhtlicue., Códice Borgia. Det. Lam.11



Nariguera de Chalchiuhtlicue., Códice Fejérváry-Mayer Det. Pág. 3

En cuanto a la explicación de la forma de doble serpiente, bien podría tratarse de una alusión al vínculo que la diosa Chalchiuhtlicue tiene con el dios Tláloc (que en ocasiones se presenta como su esposo, otras como su hermano, o incluso podría considerársele como su desdoblamiento). El dios de la lluvia tiene un rostro conformado por serpientes como lo exhibe la pieza resguardada en la Colección Uhde, de un museo en Berlín, aunque se le identifica más por las anteojeras y bijoterías que serían las representaciones mínimas del paso de los ofidios por su rostro.



Tláloc de la Colección Uhde. Museo de Völkerkunde, Berlín.



Detalle rostro Chalchiuhtlicue. Códice Borgia. lam. 11

Otro elemento con el que se nos presenta Chalchiuhtlicue es una doble raya gruesa perpendicular a la línea que delimita su rostro, manchas a la altura de las mejillas que podrían representar unas marcas de *ulli* o de *chapopotli*. Es verdad que la diosa no siempre aparece con esta impronta, pero son tan cuantiosas las veces que cuenta con ella (coincidiendo con el hecho de estar muy ornamentada) que por tal motivo tomamos estas marcas negras como un elemento característico con el cual podemos identificarla.

El *olli* es un latex negro, color que en el pensamiento náhuatl se haya asociado al agua (por las nubes oscuras que traen la lluvia), extraído del interior de un árbol (como la sangre de un cuerpo), y muypreciado para los pueblos prehispánicos como ofrenda. Es de consistencia semisólida, que al quemarse arroja un humo espeso y oscuro, posee un aroma fuerte y agradable (como el copal) y tiene la facultad de nuevamente volverse líquido cuando se calienta. Según la autora Emilie Carreón²⁰⁸ las divinidades que llevan marcas de *olli* en su rostro son aquellas relacionadas con la fertilidad y con el culto al agua, a la agricultura, al pulque y a los montes.²⁰⁹

Por otro lado, las manchas de la diosa también podrían ser de *chapotli*, que es un material muy semejante al *olli* en color, consistencia e incluso en el hecho de que tiene un agradable olor al exponerse al fuego, además se le daba un uso similar para fines terapéuticos y ceremoniales; pero a diferencia del látex, el *chapotli* tenía un vínculo mucho más fuerte con el agua porque, nos informa Sahagún, “...*el mar lo echa de si con las ondas: y esto ciertos y señalados días, conforme al creciente de la luna, viene ancha, y gorda, amanera de manta; y en la orilla andan la acoger, los que moran junto a la mar.*”²¹⁰



Recolectando *chapotli*.
Códice Florentino, Libro X, f.64 v.

La tarea de identificar a las divinidades la dificulta el hecho de que éstas se representan con ligeras modificaciones dependiendo: de la fecha calendárica en que se manifiestan ante los humanos, de los préstamos que adoptan de otros dioses y de las funciones que realizan en el cosmos. Las variaciones de la imagen de Chalchiuhtlicue (que encontramos en documentos de carácter augural como el



Chalchiuhtlicue como regente de la quinta
trecena. Códice Borbónico. lam. 5

Tonalámatl), se dan al mostrarse como una de las deidades o Señores de la Noche, como parte de la pareja divina que gobierna el rumbo Poniente en la distribución horizontal del

²⁰⁸ Carreón Emilie, *El olli en la plástica mexicana. El uso del hule en el siglo XVI*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM, 2006.

²⁰⁹ *Ibid.*, p.46.

²¹⁰ Sahagún, Códice Florentino, Libro X, f.64 v.

Universo, como una divinidad en espera de recibir una ofrenda marcada por cierto tipo de sacrificios o de ofrendas, y como una deidad regente de una fecha calendárica.

Un ejemplo de la versatilidad de las imágenes divinas lo da el Códice Fejérváry-Mayer, donde es posible apreciar varias representaciones de la diosa Chalchiuhtlicue; en ellas encontramos ligeras diferencias que resultan de gran interés.

En las dos primeras imágenes elegidas²¹¹, tenemos a la misma diosa sentada frente a una ofrenda; sin embargo son varias las diferencias en los cuadros, además del atuendo y tocado de la diosa, ya que la encontramos en actitud diferente, en una fecha distinta y con una ofrenda variada.

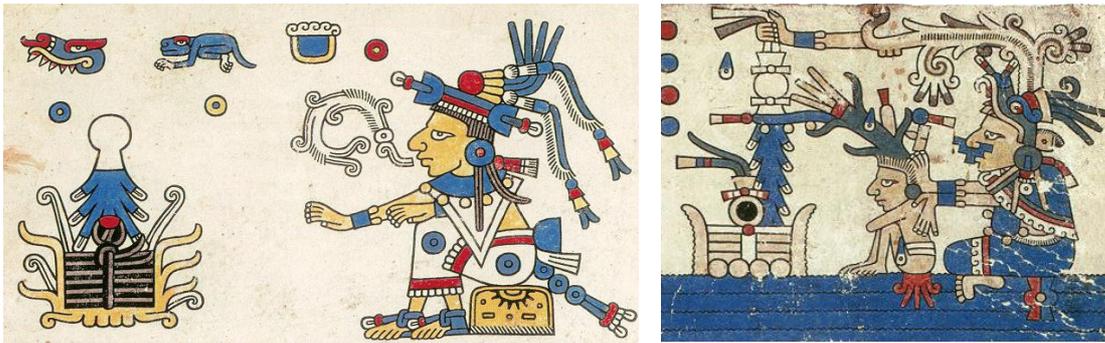


Chalchiuhtlicue Códice Fejérváry-Mayer. Detalles láminas 10 y 11.

En el primer cuadro se aprecia una Chalchiuhtlicue señalando con su dedo índice la fecha: *tres lagartija*; y vemos en la parte izquierda-abajo una ofrenda (conformada por un haz de leña y una pelota de *ulli*) que se está quemando. En cambio, en la segunda imagen se encuentra la diosa con un atavío y un tocado ligeramente distinto. En las manos sostiene los típicos instrumentos de autosacrificio: puntas de maguey y fragmentos puntiagudos de hueso, mostrados en actitud de indicar qué se debe realizar como ofrenda para ella, en la fecha marcada como *uno movimiento*. La ofrenda (conformada por la pelota de *ulli* y la leña) en este caso no se presenta quemándose sino se indica que debe ser devorada por la tierra. Finalmente el objeto que se encuentra en la parte superior-izquierda, es un objeto de valor que debe ser tributado.

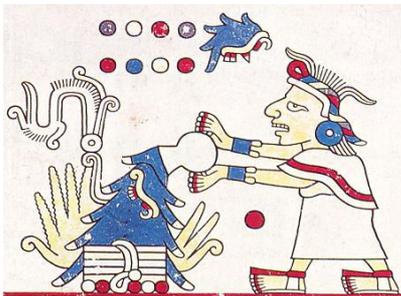
²¹¹ Es necesario advertir que las imágenes son detalles de láminas que en la parte inferior tienen un registro cuantitativo de determinadas ofrendas a la diosa, y que en la interpretación de León-Portilla, formaban parte de un libro utilizado por los Pochteca para la realización de sus ceremonias.

Otras dos imágenes del Fejérváry-Mayer que nos interesa mostrar para señalar un elemento más, que resulta propio de Chalchiuhtlicue y que no ha sido identificado del todo, son las siguientes:



Chalchiuhtlicue Códice Fejérváry-Mayer. Detalles láminas 8 y 33.

En ellas es posible apreciar dos diosas Chalchiuhtlicue con atavíos muy distintos y en contextos diferentes, pero lo que más nos interesa destacar es la voluta que sale de sus cuerpos, voluta que en nuestra opinión es la que representa el vapor o la neblina, elementos de naturaleza común, y parte del dominio de Chalchiuhtlicue y no sólo de Tláloc (como se pudiera pensar en el caso de esta última). De tal suerte que en el primer cuadro la diosa emanaría vapor de su boca mientras que en el segundo, de su cabeza se daría una evaporación con las que se formarían las nubes.



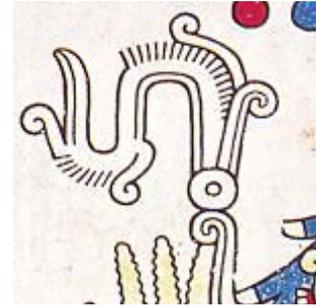
Chalchiuhtlicue Códice Laud, det. p.25

Para apoyar nuestra propuesta presentamos también una imagen de Chalchiuhtlicue perteneciente al Códice Laud en donde es posible apreciar la producción del vapor en el momento que se arroja el agua al fuego.



Detalle imagen página anterior

Con una ampliación de las volutas se puede ver que entre las pequeñas vírgulas se presentan en forma intercalada líneas continuas y segmentos de pequeñas líneas perpendiculares que rompen la continuidad, dando con ello un efecto de difuminado, como el requerido para representar una nube o el vapor.



Detalle imagen página anterior

Hasta aquí, se han revisado algunas imágenes y varios de los objetos más representativos del agua, algunos de ellos fácilmente identificados, y otros menos comprensibles debido a la necesidad de familiarizarse con los contextos míticos para poder explicar el vínculo que se establece con el agua y sus deidades. Sin embargo para obtener un panorama más completo de los valentes y funciones de los cuerpos de agua, sólo es posible en la medida en que se intente desentrañar la información contenida en las narraciones míticas y actuaciones rituales, temas que se abordarán en los siguientes capítulos.

VI. EL AGUA EN LOS MITOS DE ORIGEN

La presencia del agua en diversos mitos nahuas nos permiten conocer la importancia que se le atribuyía a este líquido en todo tipo de origen y surgimiento de vida, ya fuera del cosmos completo o de un astro en específico, ya fuera del hombre como especie o de un pueblo determinado.

6.1 Sobre la naturaleza del mito.

El mito generalmente acompaña a los pueblos en los comienzos de su historia, es quien les otorga las explicaciones del origen y comportamiento de los seres y objetos de su entorno, y no los deja solos hasta que otras estrategias de conocimiento vienen a ocupar su lugar. Los mitos narran, entre otras cosas, cómo fueron creados los animales, las plantas, los vientos, los astros, etc., también dan razones del por qué los pueblos decidieron vivir en determinados sitios, y cuáles son los motivos por los que las sociedades tienen ciertas divisiones en su interior. Todas las narraciones míticas tienen en común buscar que los seres y los objetos no estén ahí en forma arbitraria, sino que respondan a voluntades, a razones de peso, a normas, es decir, que todo tenga una composición intencional y ordenada, y no sea sólo producto del accidente; de tal suerte que sin el mito no cabría la normalidad o regularidad que tanta tranquilidad le brinda al hombre. Además el orden y la estructura del mundo que se establece en los mitos sirven para regular la relación del hombre con la naturaleza, tanto en los procesos que vive en su propio cuerpo (desde el nacimiento hasta la muerte) como en lo que toma y recibe de las múltiples manifestaciones naturales.

Los mitos, en general, no siguen secuencias lógicas en cuanto a una linealidad de acontecimientos, en ellos no hay leyes físicas ni orden cronológico; los sucesos señalados en la narración se ubican, en la mayoría de los casos, en tiempos de los dioses, tiempos primeros donde aún no existían los referentes temporales que tradicionalmente el hombre ha utilizado (como es el establecido con la trayectoria del Sol). Las imágenes de los mitos parecen extraídas de los sueños, ellas guardan tonalidades arcaicas por situarse en escenarios de oscuridad, de exceso de agua y de formas indefinidas.

Por relatar acontecimientos divinos, el mito se considera una narración sagrada de creación, lo que nos lleva a pensar que su enunciación debió realizarse en momentos y espacios de carácter religioso; aunque no se descarta que hubiera existido una narración mítica en senos informales de la sociedad, con la finalidad, sobretodo, de explicar la realidad (sin restarle por ello solemnidad al discurso). Nos referimos a las ocasiones en que los padres pudieron relatar a sus hijos historias, a pregunta expresa del por qué de las cosas, o en las escuelas u otros ámbitos donde surgiera un cuestionamiento alusivo a la creación mítica de un ser u objeto en específico.

También, en numerosas ocasiones, el mito adquiere una expresión vivencial, material, recreándose en el rito,²¹² es decir, que el rito viene con frecuencia a representar escénicamente lo narrado en un mito. Mito y rito están sujetos a los momentos de un calendario constituido con base en ciclos naturales y a movimientos estelares; los espacios que les sirven de escenario son aquellos identificados en la naturaleza por sus características extraordinarias o aquellos construidos por el hombre pero hechos a imitación de los naturales sagrados.

En un contexto oficial, la narración debió estar acompañada de todo el ceremonial que permitía se diera la sustracción de la que habla Eliade cuando dice que al narrarse o recitarse el mito, se arranca al hombre de su tiempo individual, histórico, y lo proyecta al momento de la creación del cosmos en un tiempo mítico. En el caso de los mitos y ritos de la cultura nahua, no sabemos mucho del contexto en que se dieron, porque al registrarlos en forma escrita, los cronistas sustrajeron la narración de su entorno, sucediendo como afirma Johansson,²¹³ una mutilación en el significado por no registrar el sitio y el momento en que tuvo lugar el discurso, así como los gestos, movimientos, sonidos, etc., que se daban durante el ceremonial. A pesar del escaso contexto con el que se cuenta, la información que los mitos nos proporcionan es invaluable ya que en ellos se condensa una cantidad enorme de valoraciones y presupuestos de una cultura.

En los siguientes apartados se tratarán algunos mitos cosmogónicos, es decir, aquellos que narran la creación del mundo, de los astros y de la tierra. De estas narraciones existen varias versiones pertenecientes a los pueblos nahuahablantes del Valle de México,

²¹² Mircea Eliade es uno de los autores pioneros en esta propuesta.

²¹³ Johansson Patrick: *La palabra de los Aztecas*. pp. 25-27.

cuyas divergencias más que cuestionar al mito lo fortifican, al encontrar constantes en todas ellas. Para el análisis del mito que trata la creación de los Soles se eligió la versión que presenta la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, por considerarla una de las más completas y por contener elementos significativos relacionados al agua; pero al tratar sobre las consecuencias de una catástrofe acuática, se tomó la versión de la *Leyenda de los Soles*, por contar un suceso mítico más, en el contexto de la tierra anegada. Además estos textos provienen de dos fuentes de información que denotan algún parentesco por la enorme similitud de lo narrado.

6.2 El agua en el mito de creación de los Soles o de las Eras.

Los mitos nahuas cosmogónicos consideran que el mundo fue varias veces creado y destruido hasta llegar a ser lo que hoy conocemos. Cada una de estas creaciones implicó el surgimiento de un Sol con su respectiva población de seres humanos. La mayoría de las fuentes míticas²¹⁴ menciona que fueron cuatro los Soles que antecedieron al presente: un Sol de agua, uno de viento, otro de fuego y uno de tierra. Resulta interesante ver cómo en los mitos se da la participación de los cuatro elementos, que han sido frecuentes protagonistas en las narraciones de otros pueblos²¹⁵, pero también es fácil entender por qué el aire, el agua, el fuego y la tierra, han adquirido tal papel. Los beneficios que el hombre obtiene de ellos no es la razón fundamental de que se les hipostasie o deifique, una causal también importante para convertirlos en entes numinosos es el temor que provocan cuando se vuelven fuerzas destructoras, cuando se manifiestan en inundaciones, terremotos, vientos fuertes que arrasan a su paso y vorágines de fuego.

La versión que se presenta a continuación pertenece a la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en este documento la creación del cosmos tiene lugar cuando dos de los

²¹⁴ Las fuentes míticas de la etapa colonial temprana en que viene narrado el mito de los soles son los siguientes documentos: *Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, *Histoire du Mechique*, *Leyenda de los Soles*, *Anales de Cuauhtitlan*, *Códice Vaticano 3738* y Libro VII de la *Historia general de las cosas de Nueva España*. Por su parte, las fuentes prehispánicas que en sus imágenes hacen alusión al mito son principalmente piedras labradas, el mejor ejemplo lo da la Piedra del sol.

²¹⁵ La concepción de los cuatro elementos como detonantes de toda la creación cósmica, es un tema muy desarrollado por culturas no mesoamericanas, sobre todo de la Grecia Prehelénica, sin embargo no se puede negar que en Mesoamérica los mismos elementos tuvieron un desempeño mítico de gran relevancia.

cuatro hijos de la primera pareja divina tienen la comisión de ordenar el mundo. En su tarea, estos dioses hermanos: Quetzalcóatl y Huitzilopochtli, crean el fuego y un medio sol, luego crean una primera pareja humana (Oxomoco y Cipactonal), acto seguido crean los días y los meses, más tarde hacen los dioses del inframundo y el espacio donde los colocan. Dice el documento que después del inframundo “*luego crearon los cielos allende del treceno; e hicieron el agua*”²¹⁶

Después de que los dioses establecieron un primer orden de creación, vieron muy poca luz en el medio Sol que habían erigido, así que decidieron “*que se hiciese otro medio*”, aunque de hecho no serían medios, sino completos, todos los Soles siguientes. Aquí, la labor divina también se desarrolla por dos de los cuatro dioses hermanos donde nuevamente Quetzalcóatl tiene un papel protagónico, pero ahora en vez de ser Huitzilopochtli, es Tezcatlipoca el que asume esta tarea. Cuenta el mito que Tezcatlipoca se hizo Sol y que el resto de los dioses crearon a hombres gigantes para que habitaran el mundo que el dios iluminaría. El tiempo que duró esta Era fue de 676 años (13 veces 52)²¹⁷; al término de ese tiempo, Quetzalcóatl le dio un golpe a Tezcatlipoca con un bastón “*y lo derribó en el agua, y allí se hizo tigre y salió a matar los gigantes; y esto parece en el cielo, porque dicen que la Osa Mayor se abaja al agua porque es Tezcatlipoca, y está allí en memoria de él.*”²¹⁸ Después de golpear y tumbar a Tezcatlipoca, Quetzalcóatl se hizo Sol y duró como tal otros 676 años, al cabo del tiempo Tezcatlipoca, hecho tigre, le dio una coz a Quetzalcóatl y lo derribó, levantando un aire tan fuerte que se llevó a todos los *macehuales*, algunos de los cuales se convirtieron en monos y simias. Después de tal catástrofe vino a posesionarse como Sol, Tlalocateuctli; este Sol duró 364 años (7 veces 52) y fue destruido por una lluvia de fuego. Luego fue colocada como nuevo Sol, Chalchiuhtlicue, mujer de Tlalocateuctli. El tiempo que duró el Sol de la diosa fue de 312 años (6 veces 52) y al término de esta Era “*llovió tanta agua y en tanta abundancia que se cayeron los cielos y las aguas llevaron a todos los macehuales que [había], y de ellos se*

²¹⁶ *Historia de los mexicanos*, p.29.

²¹⁷ Tanto el 13 como el 52 son números que cierran ciclos. Los 52 años se consideraban la medida más prolongada de tiempo, y ésta se hallaba conformada por cuatro trecenas.

²¹⁸ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, p.35.

*hicieron todos lo géneros de pescados que hay; y así cesaron de haber macehuales, y el cielo cesó porque cayó sobre la tierra”.*²¹⁹

En el mito narrado es posible ver que a cada Era le corresponde un tiempo de duración y una forma de destrucción relacionada con los dominios del dios que ha fungido como Sol. Cada dios tiene como dominio un elemento de la naturaleza y sufre un desgaste en determinado tiempo, volviéndose vulnerable al embate de otro dios; de tal suerte que cuando se da una confrontación entre dioses, el dios regente volca en su última defensa toda la ira y el poder de que es capaz expresar, creando así una catástrofe cósmica. En esta versión del mito, la secuencia de las destrucciones es la siguiente: por ataques de tigre (aludiendo a una temible fuerza de la tierra), por tormentas de viento, por lluvia de fuego y por torrenciales de agua que provocaron un diluvio. Otras versiones tienen un diferente orden de los elementos, ubicando al Sol de Agua en la primera Era; sin embargo al final de los cuatro soles se inserta un nuevo período de inundación, con lo que la tierra requiere una drástica recomposición.

Si bien todas las catástrofes solares destruyen al hombre, exterminándolo o transformándolo en animal, no sucede lo mismo con la superficie de la tierra y con el cielo que sobreviven a todas las destrucciones menos a la del agua, que ocasiona la caída de los cielos y la completa inundación de la Tierra.²²⁰ El agua funge entonces como borrador no sólo de las creaciones humanas anteriores sino de los cielos y de la tierra, que requieren una refundación para el nuevo proyecto divino; el agua se presenta, entonces, como escenario final, y da la pauta de un nuevo tiempo, el del nacimiento del mundo actual.

Haciendo un paréntesis aquí, es importante reflexionar sobre la necesidad de situar en los mitos las amenazas naturales más temibles, y de expresarlas con toda su capacidad destructiva en periodos de tiempo ya concluidos. Al parecer, esto provoca una especie de conjuro donde desaparece la posibilidad de una nueva catástrofe, es decir que mediante una lógica mágica el hecho de que un fenómeno ya se haya realizado inhibe la probabilidad de que se vuelva a presentar. De tal suerte que la función que tiene el traer a la memoria los cataclismos mediante la narración mítica es la de recordar a los dioses y a los hombres que

²¹⁹ *Ibid.*, p.35.

²²⁰ Ya sea en su versión de Sol de Agua o en la de una inundación agregada al final de todos los Soles, como se menciona en la versión de *Histoire du Mechique*.

cada elemento ya tuvo su momento apoteósico, y por lo tanto no debe de presentarse nuevamente, por lo menos con la misma furia e intencionalidad.²²¹

Además de desempeñarse como fuerzas destructivas, el agua, el fuego, el viento y la tierra, ejercen la función de sustancias transformadoras, ya que convierten a los hombres de cada Era en animales. Así tenemos que el Sol del Viento viene a convertir a algunos hombres en monos, el Sol de Fuego en guajolotes, mariposas y perros,²²² y el del Agua en “*todos los géneros de pescados que hay*”²²³.

La capacidad transformadora del agua también se demuestra en otros momentos del mismo mito de los Soles, como lo evidencia el hecho sucedido a Tezcatlipoca, que fue tumbado y derribado en el agua, mediante un bastonazo por Quetzalcóatl, “*y allí se hizo tigre y salió a matar los gigantes*”. El agua actuó en el mito como una sustancia que exacerbó las características de Tezcatlipoca, potencializando su capacidad depredadora al transformarlo en tigre²²⁴.



Dstrucción del mundo por el Sol del Viento.
Códice Vaticano A. Det. Lam. VI

²²¹ Todas las versiones mencionadas del mito de los Soles tratan de la destrucción de cuatro Eras, pero también hablan de un nuevo Sol, un quinto, que alumbrará la Era presente, sin embargo solamente en los *Anales de Cuauhtitlan* se menciona que también éste se destruirá con un cataclismo. Registra la fuente que “*El quinto sol, signo del 4 olin (movimiento) se dice Olintonatiuh (sol del movimiento), porque se movió, caminando. Según dejaron dicho los viejos, en éste habrá terremotos y hambre general, con que hemos de perecer*”. Códice Chimalpopoca, México, UNAM, 1975, p.5.

²²² En la versión de *Histoire du Mechique*.

²²³ Resulta interesante ver cómo en varios de los conjuros recopilados por Hernando Ruiz de Alarcón, en el siglo XVII, se les denomina a muchos animales “tíos”, epíteto que podría derivar precisamente de la convicción de que estos animales son descendientes de aquellos hombres que fueron transformados y que guardan un nexo familiar con nuestros ancestros, como vendrían a ser el hermano del bisabuelo o del tatarabuelo.

²²⁴ En relación a esta capacidad transformadora del agua, llaman la atención cómo, a finales del siglo XVI, se conservaba memoria de algunas actividades mágico-religiosas realizadas en los cuerpos de agua, por lo menos así lo evidencian ciertas Relaciones Geográficas al registrar las “*adoraciones, ritos y costumbres*” que tenían los indios en tiempos de su *gentilidad*. La Relación de Ajuchitlan menciona que los indios “*se sacaban sangre de todas las partes del cuerpo, hasta de la lengua. Horadábanse las orejas; echábanse en ríos hondos y estábanse allí metidos, y decían que de allí salían valientes, unos, hechos tigres, otros leones y, otros, lagartos, y, otros, culebras*” En este pasaje es posible ver cómo el agua tiene una afectación distinta en la naturaleza de cada persona, trasmutándolo en un animal diferente, y se infiere que así como Tezcatlipoca fue convertido en Tigre, algunos otros guerreros podían llegar a emularlo. Acuña Rene, *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Michoacán*, México, UNAM, 1987, p.37.

Otra actuación mítica relevante que tiene el agua es la que presenta la versión de la *Leyenda de los Soles*, cuando registra que después de que el cielo se cayó y se anegó la tierra, el dios Titlacahuan le ordenó a una pareja, Tata y Nene, que se metieran a un tronco ahuecado de ahuehuete y permanecieran ahí; además les dio una mazorca para cada uno y les advirtió que era lo único que comerían:

*‘Una sola mazorca comerás, y una sola [comerá] también tu mujer’. Y cuando se la acabaron, encallaron en la arena; se sentía que ya estaba seca el agua [porque] ya no se movía el tronco, y entonces [éste] se abrió. Luego vieron unos peces, y encendieron fuego; [allí] asaron los peces. Vinieron a ver los dioses Citlalinicue y Citlallatónac, y dijeron: ‘Dioses, ¿quién está haciendo fuego?, ¿quién está humando el cielo?’. Después bajó Titlacahuan Tezcatlipoca, y los riño diciendo: ‘¿Qué haces, Tata?, ¿qué estáis haciendo?’. Luego les cortó el cuello, y les puso las cabezas en las nalgas; así se convirtieron en perros.’*²²⁵

El agua en este mito funge como un contenedor que resguarda a la humanidad encarnada en una pareja que se infiere es la única que existe en el mundo; tal simiente humana se halla en una placenta, en la del tronco, que la rodea el agua como líquido amniótico. Sin embargo la humanidad esperada no se logra, debido a la transgresión que comete la pareja al generar fuego, actividad que debió haber sido de total exclusividad divina. El castigo a los transgresores fue el de quitarles el derecho a ser los primeros padres de la nueva humanidad y convertirlos en perros.

Por las actuaciones que se han visto del agua en las variantes de los mitos de los Soles y del diluvio, podemos concluir que las características más relevantes de dicho elemento son su fuerza destructiva, su acción transformadora y su papel de vientre contenedor que resguarda la vida en potencia. Además de que el agua como elemento natural pertenece más al dominio de Chalchiuhtlicue que al de Tláloc, ya que el Sol del Agua es encarnado por la diosa, mientras que Tláloc es un dios ambiguo que igualmente puede representar la lluvia del fuego, en la era cósmica, que el agua en la era actual²²⁶.

²²⁵ *Leyenda de los Soles*, p.177.

²²⁶ Y es conocido que Tláloc puede provocar el fuego a través de los rayos de la lluvia.

6.3 El agua en la creación de la Luna²²⁷.

Después de la creación y destrucción de los cuatro Soles, los dioses se dieron a la tarea de restablecer la Tierra, de poblarla e iluminarla nuevamente. Dice la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* que después del diluvio los dioses levantaron el cielo, Tezcatlipoca sacó lumbre de los palos, y en el octavo año después del diluvio, los dioses crearon a los *macehuales* como antes los había. Pero, años más tarde, como la luz de la tierra era únicamente la que se obtenía de los fuegos, y ésta era insuficiente, los dioses se juntaron y decidieron crear un quinto Sol, “*quiso Quetzalcóatl que su hijo fuese sol, el cual tenía a él por padre y no tenía madre, y también quiso que Tlalocateuctli, dios del agua, hiciese a su hijo de él y de Chalchiuhtlicue, que es su mujer, luna.*” Después de una penitencia en base al ayuno y autosangrado, “... *Quetzalcóatl tomó a su hijo y lo arrojó en una grande lumbre, y de allí salió hecho sol para alumbrar la tierra; y, después de muerta la lumbre, vino Tlalocateuctli y echó a su hijo en la ceniza, y salió hecho luna, y por esto parece cenicienta y oscura.*”²²⁸

En este mito es posible ver cómo la segunda inmólación no se dio en el fuego sino en la ceniza, la lumbre ya se hallaba muerta para entonces, por ello la deidad no logró encenderse lo suficiente y se convirtió en un astro poco luminoso. Además, a la Luna se le emparenta con el agua haciéndola descender directamente de Chalchiuhtlicue; parentesco que podría deducirse de los numerosos vínculos y analogías que se da entre ambos objetos, como el hecho de que las fases lunares influyen en las mareas acuáticas, o el que la Luna aparenta guardar un líquido que conforme a sus fases se va incrementando o disminuyendo.

La *Leyenda de los Soles*, por su parte, dice que el Sol que nos alumbramos actualmente es *Nahui Ollin* y cuenta esta versión cómo los dioses Tonacateuctli y Xiuhtecuhtli le ordenaron a Nanáhuatl ser Sol, así como Tlalocateuctli y Nappateuctli ordenaron lo mismo a Nahui Técpatl. Nanáhuatl comenzó enseguida a ayunar y a mortificarse haciendo penitencia con sus espinas y ramas de oyamel, mientras que a Nahui Técpatl, dice el mito:

²²⁷ Las dos versiones míticas que se utilizaron en este apartado son nuevamente la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* y la *Leyenda de los Soles*, el principal motivo de su elección fue que ambas narraciones tienen elementos de gran interés relacionados con el agua.

²²⁸ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, p.39.

“le dieron [navajillas de] de obsidiana para que hiciera penitencia. Luego se bañó Nanáhuatl, que iba adelante; y después se bañó [también] la luna, cuyas ramas de oyamen eran plumas de quetzal, cuyas espinas e inciensos eran chalchihuites. Cuando hubieron pasado los cuatro días, embizmaron a Nanáhuatl con [trementina y] plumas y lo cubrieron de tiza, y él avanzó para arrojarse al fuego; entretanto, Nahui Técpatl cantaba entre las mujeres. Luego Nanáhuatl se arrojó al fuego; la luna también avanzó, pero fue a caer en las cenizas.... Cuando [Nanáhuatl] llegó al cielo, Tonacateuctli y Tonacacíhuatl lo bañaron, luego lo sentaron en un trono de plumas de quechol y le ciñeron la cabeza con [una diadema de] bordes rojos; ... Cuando el Sol ya andaba por el cielo, lo siguió la Luna, y cuando [ésta] iba llegando a la orilla del cielo, Papáztac le golpeó e rostro con un jarro de conejo.”²²⁹

En esta versión del mito, muy semejante a la anterior, son nuevamente dos dioses acuáticos los que se encargan de entregar el dios que se inmolará para volverse Luna; en este caso son Tláloc (denominado Tlalocanteuctli o señor del Tlalocan) y Nappateuctli (que es uno de los *tlaloque* y más específicamente el conjunto de todos los *tlaloque* que sostienen el mundo, el Señor de los Cuatro). Otro elemento común a las dos variantes del mito es la ceniza que acoge al segundo inmolado.



Luna llena representada como una vasija desbordante de agua y un conejo. Códice Borgia. Det. Lam. 10.

Una importante diferencia entre las dos versiones presentadas es el uso del baño, que sólo menciona la *Leyenda de los Soles*, acto ritual que se realiza en dos ocasiones: la primera vez lo llevan a cabo ambos dioses después de la penitencia consistente en ayuno y autosangrado, y el segundo baño, se efectúa después de la inmólación (se infiere que también lo realizan las dos deidades aunque sólo se hace referencia a Nanáhuatl, que al llegar al cielo, lo bañan y arreglan para sentarlo en un trono). El baño es un ritual que en este mito tiene dos implicaciones, la primera, de purificación, y la segunda, de cambio de estatus, de un deslavsarse la naturaleza anterior para adoptar una nueva. El baño que le sigue

²²⁹ *Leyenda de los Soles*, pp.181-185.

a la automortificación cumple la función física de limpiar la sangre que fue derramada en los actos de autosacrificio, y su función ideológica es la de utilizar el agua para llevarse todo rastro de falta o incumplimiento hacia los dioses. El baño post-inmolación, por su parte, es efectuado para desdibujar la antigua identidad y adoptar una nueva que será consagrada de una forma majestuosa, con *trono de plumas de quechol* y *diadema de bordes rojos*.

Un dato peculiar que se presenta en el mito, es la diferencia que se hace entre la riqueza de Nahui Técpatl y la pobreza de Nanáhuatl, mientras el primero ofrenda plumas de quetzal, *chalchihuites* y se sangra con navajas de obsidiana, el segundo utiliza simples ramas de *oyamen* y realiza su penitencia con espinas²³⁰. El hecho de que se haga coincidir la riqueza con las divinidades acuáticas, hace reflexionar sobre la asociación que se percibe a simple vista del agua con la bonanza, con la abundancia de vida y de cultivos, asociación que se ve reforzada con el uso del término *chalchihuitl* (piedra preciosa verde que simboliza el agua y que conforma el nombre de la diosa Chalchiuhtlicue) para adjetivar aquellos objetos muy preciados y de gran estimación.

La oposición que se presenta en el mito es tanto entre los dioses que se inmolarán como entre los astros en los que se convertirán, y si el principal sujeto mítico del cual se narra el origen, es decir el Sol, muestra características físicas muy palpables (como es su calor y sequedad), su contraparte en el mito deberá ser lo contrario, un ser frío y húmedo, aunque no sean propiamente las características percibidas por la Luna.

Un último aspecto que también es oportuno señalar, es la relación del dios lunar con la mujer, relación que se presenta mientras Nanáhuatl estaba siendo preparado para el sacrificio; en ese momento, el dios Nahui Técpatl estaba cantando entre las mujeres. No se especifica qué clase de canto se estaba dando, ni qué otras actividades desempeñaban las mujeres, para poder inferir el tipo de ceremonia efectuada; sin embargo es muy evidente que el ámbito en que se manejaba el dios lunar era el femenino. Si bien la Luna no es representada en este mito por una mujer, sí lo es por una deidad que le es cercana.

²³⁰ Esta diferencia entre dioses ofrendantes es mucho más detallada en otras versiones, como la de la *Historia general de las cosas de la Nueva España*.

6.4 El agua en el origen de la Tierra.

La creación de la Tierra, en las versiones míticas revisadas,²³¹ se da en un tiempo posterior a la creación del agua, ya que ésta es el fondo y sustrato donde la Tierra se deposita. Tierra y agua, fungen de escenario en los grandes eventos cósmicos que implican las sucesivas construcciones y destrucciones de los diferentes Soles y humanidades; en dichos eventos se ejecuta una dinámica de confrontación que siempre culmina con el sacrificio de una de las partes, expiación que vendrá a contribuir a la generación de una nueva etapa en la vida y a una revigorización del cosmos. No obstante que la Tierra debió dañarse seriamente con cada cataclismo, puesto que los Soles eran destruidos y con ellos las diferentes poblaciones humanas, la superficie terrestre continuaba ahí, volviéndose a poblar, una y otra vez, de nuevos y distintos seres²³².

La *Historia de los mexicanos por sus pinturas* narra que Quetzalcóatl y Huitzilopochtli tuvieron la comisión de sus padres y hermanos de ordenar el mundo²³³, y fue así que se dieron a la tarea de crear el fuego, un medio sol, una pareja humana, el tiempo, el inframundo, los cielos y el agua; en ésta última, crearon a un pez grande “*que se dice Cipactli, que es como caimán*”²³⁴. Mas tarde dice la misma fuente que los dioses mencionados junto con sus otros dos hermanos, el Tezcatlipoca Negro y el Tezcatlipoca Rojo, hicieron de ese pez, *cipactli*, la tierra, la llamaron *Tlaltecuhтли*, y la representaron “*como dios de la tierra tendido sobre un pescado, por se haber hecho de él.*”²³⁵

En el mito mencionado no se describe el rostro y el cuerpo de este animal, pero de ello se conoce gracias a las representaciones pictóricas en varios códices, donde se le exhibe con un hocico largo y puntiagudos colmillos, denotando una gran ferocidad. En su cuerpo se muestra un dibujo de rombos con círculos en medio (que dan una impresión de una piel escamosa o cuarteada, áspera y rugosa) y una serie de protuberancias salientes de su lomo, presentando una analogía con la accidentada y rocosa superficie de la Tierra.

²³¹ *Historia de los mexicanos por sus pinturas, Histoire du Mechique y Leyenda de las Soles.*

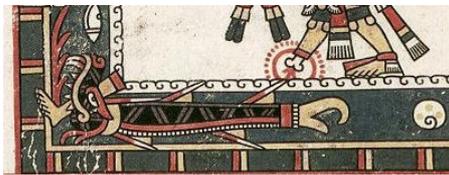
²³² Una fuente dice que la Tierra murió cuando el cielo cayó por la inundación (*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, p.37), otra dice que no pereció sino que fue asolada, pero que luego fue nuevamente adornada y llenada de todas las cosas que eran necesarias para el uso del hombre (*Histoire du Mechique*, p.147)

²³³ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, p.27.

²³⁴ *Ibid.*, p.29.

²³⁵ *Ibid.*, p.31.

Proteico como el resto de los dioses, el Cipactli puede ser una especie de dragón con una gran saliente en su nariz, un pez con aletas espinosas o un lagarto con amenazadoras garras en sus miembros; pero invariablemente es un ser hambriento, indomable amenaza hasta para los mismos dioses, de los cuales ya se cobró una víctima, al menos es lo que se infiere al observar una imagen donde Tezcatlipoca es representado sin su pierna mientras que ésta aparece asida en las fauces del animal marino. Por todo ello podemos afirmar que la superficie de la tierra no es segura ni



Cipactli con una pierna en su hocico. Códice Fejérváry Mayer. Det. p.42.

es estable, es carne sensible con un hocico colmillado oculto en algún lugar. El Cipactli es una amenaza más, la principal, de todas las albergadas por el agua.



Tlaloc parado sobre Cipactli. Códice Fejérváry Mayer. Det. p.4.

Otra versión de la creación de la Tierra la presenta el documento *Histoire du Mechique*, en ella se dice que Quetzalcóatl y Tezcatlipoca bajaron del cielo a la diosa Tlaltecuhтли, diosa con cuerpo humano que tenía ojos y bocas en todas sus coyunturas, con las cuales mordía como una bestia salvaje. Narra el mito que “... antes de que llegaran abajo, ya había agua, la cual no saben quien la creó, sobre la que caminaba esta diosa.” También se cuenta en esta historia como Quetzalcoatl y Tezcatlipoca se convirtieron en serpientes y partieron el cuerpo de la diosa “la estiraron tanto que la hicieron romperse por la mitad. De la mitad de hacia las espaldas hicieron la Tierra, y la otra mitad la llevaron al cielo” Después de este sacrificio los otros dioses quisieron compensar a la diosa de la tierra del daño que se le había infligido y ordenaron que de ella saliera todo el fruto necesario para que el hombre viviera ”y para efectuarlo, hicieron de sus cabellos árboles, flores y hierbas, de su piel la hierba muy menuda y florecillas, de sus ojos pozos y fuentes y pequeñas cuevas, de su boca ríos y cavernas grandes, de su nariz valles de montañas, de sus hombros montañas. Esta diosa lloraba a veces por la noche deseando comer corazones de hombres, y no se quería callar hasta que se le daban, ni quería producir fruto si no era regada con sangre de hombres.”²³⁶

²³⁶ *Histoire du Mechique*, pp.151-153.

En esta versión del mito se presenta nuevamente a la Tierra como cuerpo viviente, e igualmente que en el mito anterior, se trata de un ser voraz, aunque en lugar de la enorme mandíbula dentada (del *Cipactli*), la Tierra tiene ojos y colmillos en todas sus coyunturas. La representación de la superficie terrestre como un ser hambriento probablemente corresponda a la observación de la descomposición de los animales en su interior.

No hace muchos años que comenzaron a identificarse (tanto en códices como en piedras) las imágenes que representan a la diosa Tlaltecuhli, ello en base a las conclusiones a las que llegó Bonifaz Nuño respecto al estrecho vínculo existente entre la deidad de la lluvia y la de la Tierra. La imagen más emblemática, de acuerdo a esta teoría, es la tradicionalmente conocida como Coatlicue. Curiosamente en las representaciones gráficas aparece la diosa antes de ser partida, es decir, con su cuerpo íntegro, pudiendo aparecer con, o sin, las serpientes enroscadas en su cuerpo.



Códice Tudela. Imagen tradicionalmente considerada Tzitzinime, aunque muy probablemente se trate de una Tlaltecuhli.

Si bien es cierto que las coyunturas dentadas y con ojos son un eminente signo de la diosa Tlaltecuhli, no lo es que todas las imágenes con esas características la representen, porque tenemos el caso de la Luna en su advocación de Coyolxauqui, que no tiene un origen común con la Tierra, aunque sí un vínculo estrecho por ser entidades asociadas a lo femenino, además de compartir la experiencia violenta de la agresión a su cuerpo. Tierra y Luna fueron inmoladas, su sacrificio no fue voluntario, sus agresores pertenecen al ámbito de lo celeste y de lo solar, además son cuerpos en contacto con el agua (la Tierra se halla envuelta y rodeada de agua mientras la Luna parece contenerla).

La alevosía cometida contra la diosa telúrica la hace merecedora de la recompensa de ser convertida en diosa *dema*, de la cual surge todo el fruto necesario para la vida del hombre, haciendo de sus cabellos, árboles, flores y hierbas, de su piel, hierba muy menuda y florecillas, de su nariz, valles de montañas, de sus hombros, montañas; pero sobre todo, dice el texto que de sus ojos se hacen “*los pozos y fuentes y pequeñas cuevas*”, y de su boca “*ríos y cavernas grandes*”. El texto en francés es muy claro cuando alude a la boca como sustantivo en singular, sin embargo, tal texto fue muy probablemente una traducción

del español que a su vez debió de serlo de un texto en náhuatl, y en esta última lengua, las partes del cuerpo no se pluralizan, con lo que un término que las designe difícilmente puede esclarecer (si no es por el contexto) que sea usado en forma singular o en plural; de tal suerte que al referirse a la boca de la diosa, bien puede considerarse el sustantivo en plural, y que diga el mito, entonces, que de los ojos y de las bocas de la diosa, se hicieron estos pozos, fuentes, cuevas, ríos y cavernas.

Este mito plantea, por consiguiente, que los cuerpos de agua de la Tierra tienen su origen en los ojos y bocas que la diosa mostraba en sus coyunturas. Por lo que podemos identificar, entonces, dos especies de agua de distinta procedencia, una, la primigenia, agua de mar, y otra, un agua interna, continental, que se origina de las partes acuosas del mismo cuerpo de la diosa; aunque al final, todas ellas se comuniquen y se consustancien.

Resulta interesante comentar cómo en muchas expresiones literarias las aguas contenidas han sido percibidas como ojos, sobre todo las de los lagos, lagunas, pozos y cuencas pequeñas. En ellas se refleja el paisaje. Con ellas se extienden dilatadas pupilas que se encuentran permanentemente observando. Y de igual manera como se intenta evitar el contacto visual con los animales, por el desafío que esto les implica, en algunas comunidades indígenas actuales se elude mirar al agua por un tiempo prolongado²³⁷. Por su parte, los ríos y las cavernas grandes implican un mayor peligro, ya que provienen de las hambrientas bocas de la diosa. De estos lugares vienen y van flujos, tal y como podrían las bocas deglutir y vomitar. Por eso es peligroso el cruce del río y la penetración en la cueva, porque son lugares vivos, órganos que ejercen funciones fisiológicas.

Después de ver en este apartado que la Tierra no podía ser concebida o imaginada sin el agua que la sostuviera, rodeara y alimentara, veremos a continuación, cómo es que en la historia del origen de los pueblos nahuas el agua también desempeñaba un papel fundamental.

²³⁷ Prohibición dada a los niños en comunidades nahuas de Puebla.

6.5 El agua mítica en el nacimiento del pueblo mexicana.

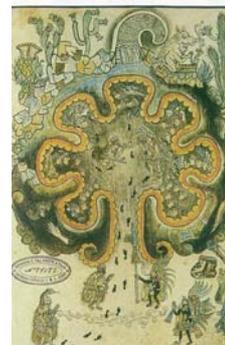
Es un hecho que todos los pueblos se establecen donde hay agua debido a lo indispensable que resulta éste recurso, y es muy conocido que el desarrollo de las grandes civilizaciones ha tenido lugar en las proximidades de ríos, lagos y otros cuerpos grandes de agua dulce. El agua acompaña, entonces, el nacimiento, la complejización y la extensión de los pueblos, y por lo mismo la importancia de este líquido se trasmina a las imágenes que la colectividad produce y consolida, en estas imágenes se entretajan situaciones reales con ficticias, y se mezclan preocupaciones humanas universales con aquellas que responden a especificidades del entorno ambiental.

Una de las imágenes más recurrentes que asocia el agua con una colectividad entera es la del nacimiento de un pueblo y su establecimiento en su último sitio de residencia. En una gran cantidad de mitos y explicaciones ancestrales de los pueblos se visualiza a la comunidad como un ser individual, un ser que puede ser encarnado por un solo hombre (como ancestro común) o por una pareja, y que emerge por primera vez a la historia de algún escenario acuático o de alguna oquedad o protuberancia de la tierra. La asociación se da, entonces, mediante la traspolación de una concepción evolutiva ontogenética a aquélla de naturaleza filogenética, y el paisaje se convierte en un ámbito de analogías donde la más común es aquélla de la madre humana con la madre tierra. La tierra, engendradora de vida, albergadora en su interior de seres embrionarios, sinuosa en su superficie como cuerpo de mujer, tiene oquedades que contienen líquidos que alimentan y resguardan. En las culturas mesoamericanas es frecuente tal tipo de concepción, es decir, el de una tierra (madre) que alberga en algunas de sus cuevas (vientres) a personas (hijos), y que de ahí parten para un prolongado peregrinar (crecimiento o desarrollo) hasta llegar a un lugar definitivo para su establecimiento (la vida adulta, que implica estabilidad y permanencia). En ocasiones el origen no es la cueva sino un sitio insular, aunque también existen las variantes que incluyen ambas localidades: la cueva y la isla (modalidad que refleja aún mejor el nacimiento, porque se remite a la oquedad del vientre y al líquido amniótico).²³⁸

Los pueblos del Valle de México y de la región de Puebla–Tlaxcala, comparten la narración mítica de un origen en siete cuevas, en Chicomoztoc, y así es como lo

²³⁸ Ver Johansson Patrick “La gestación mítica de Mexico-Tenochtitlan” *Estudios de Cultura Náhuatl* 25.

representan en varios de sus documentos pictográficos²³⁹ o se describe en algunos textos de etapas tempranas de la Colonia²⁴⁰. Pero entre estos pueblos, es el mexica el que mejor destaca un origen rodeado de agua y donde también aparecen otros cuerpos acuáticos en el transcurrir de su peregrinar hacia su destino final. Una descripción de estos sitios nos la da la *Crónica Mexicayotl*²⁴¹, en donde se afirma que los aztecas salieron de Aztlan, lugar que se hallaba “*en mitad del agua*” y en el cual permanecieron largo tiempo. Para ofrendar a sus divinidades, los habitantes de la isla iban a un sitio



Chicomoztoc en la Historia Tolteca-chichimeca, f.16 r

denominado Quinehuayan que se hallaba cruzando el agua en canoa, y en tal lugar había una “*roca que tiene por siete partes agujeros, cuevas adjuntas al cerro empinado*”²⁴² (por lo que era denominada Chicomoztoc), de ahí salieron los mexicanos que traían consigo a sus mujeres.



Salida de Aztlan.
Códice Boturini. Det.
Lám. 1.

La *Crónica* menciona que Chicomoztoc (o la roca de Quinehuayan), era un “*lugar espantable*” porque en él se daba una fauna y flora hostil (osos, tigres, pumas, serpientes, así como espinos, magueyes y pastales), sin embargo, tal situación no la hace extensiva a Aztlan, con lo que se pudiera inferir que, o bien, son sitios cercanos pero diferentes, o que en términos simbólicos las siete cuevas, por ser el lugar de parto implicaba una mayor cantidad de peligros y penurias, mientras Aztlan por estar rodeado del líquido protector materno era todavía un sitio de satisfacción y necesidad cubierta.

6.6 El agua mítica en el peregrinar del pueblo mexica.

En su peregrinar, buscando la tierra que su dios les prometía, los mexicas y los otros pueblos que salieron con ellos de Chicomoztoc, llegaron a dos lugares donde se encontraban grandes cuerpos acuáticos, sitios en donde los asaltó la enorme tentación de

²³⁹ *Códices Aubin, Boturini, mapas de Cuauhtinchan, Historia tolteca-chichimeca, mapa de Sigüenza.*

²⁴⁰ *Códice Ramírez, obras de Sahagún, Durán, Crónica Mexicayotl y Chimalhpain.*

²⁴¹ En cuya autoría están involucrados: Tezozómoc, Chimalpahin y Alonso Franco, o por lo menos son los nombres que explícitamente aparecen. *Crónica Mexicayotl*, pp. VII-XXVII.

²⁴² *Ibid*, p.17

poblarla²⁴³. Al parecer los sitios acuáticos que se habitarían antes de llegar a Tenochtitlan eran réplicas de ésta, así como de Aztlán, lo que refuerza la idea de que “*el hábitat lacustre característico de la capital mexicana es un modelo arquetípico susceptible de ser repetido varias veces sobre la tierra*”²⁴⁴.

El primer sitio acuático en el que se establecieron los migrantes fue en Michhuacán, “lugar de los que poseen pescado”. Cuenta el *Códice Ramírez* que los pueblos que peregrinaban pidieron a Huitzilopochtli que les permitiera poblar tal lugar. El dios accedió pero ordenó que a todas las personas que se metiera a bañar en el lago (de Pátzcuaro) les dejaran en el sitio, no sin antes tomarles su ropa; y así sucedió, narra la *Crónica Mexicayotl* que mientras “...*en el agua se divertían, los hombres y las mujeres allá en el lugar llamado ‘Pazcuallo’, ... [entonces los que continuarían la marcha] partieron hacia acá tomándoles las ‘tilmas’ de ellos, los ‘maxtlatl’ de ellos, a las mujeres sus faldas, su ‘huipil’ les tomaron.*”²⁴⁵. Registra el *Códice Ramírez* que al salir del lago estos hombres y mujeres quedaron tan agraviados que “*mudaron el vestido y el lenguaje y así se diferenciaron de la gente o tribu Mexicana*”. Dicho suceso explica el origen de un grupo étnico al que nunca pudieron someter los mexicas²⁴⁶ y que, probablemente, para justificar su imposibilidad de vencerlos y reconocer en su contrincante una igualdad de fuerza bélica, inventaron el parentesco mítico con los pueblos de Michoacán.

Es muy significativo que de las personas que se metieron al agua surgiera un nuevo pueblo, como si al desnudarse y sumergirse en el agua, se despojaban de su anterior identidad y entraran a un seno materno que los volviera a parir. El hurto de la ropa les impide rescatar algo de su antigua procedencia como si se tratara de una segunda piel. Aquí, la imagen del agua vuelve, en términos simbólicos, a fungir como elemento disolvente de una naturaleza.

²⁴³ Porque al parecer uno de sus principales objetivos era poblar terrenos a su paso, o por lo menos así lo que asienta el *Códice Ramírez*: “*para que quedase toda la tierra poblada de ellos, que éste era su principal intento*” *Códice Ramírez*, p.14.

²⁴⁴ Limón Olvera Silvia, *Las cuevas y el mito de origen. Los casos inca y mexicana*, México, CONACULTA, 1990, p.69.

²⁴⁵ *Crónica Mexicayotl*, pp.27-28.

²⁴⁶ Limón Olvera Silvia, *Las cuevas ...*, p.67

El siguiente sitio acuático de estancia fue Coatepec, donde originalmente no había laguna, pero se crearía al represar un río que inundaría un llano y cercaría un cerro; todo ello se hizo por orden de Huitzilopochtli, porque su dios, narra Durán:

“...les queria mostrar la semejan[za] de la tierra y sitio que les auia prometido: hecha la presa, se derramó aquel agua y se tendió por todo aquel llano, haciéndose una gran laguna, la qual cercaron de sauces, sabinas y álamos; pusiéronla llena de junçia y espadañas, empeçóse á enchir de pescado de todo género de lo que en esta tierra se cria... y púsose tan ameno y deleitoso, que olvidados los mexicanos con este contento del sitio que su dios les prometía”²⁴⁷.

Al ver Huitzilopochtli la afición que sentían varias personas por este sitio, al grado de rehusarse a continuar la peregrinación, decide castigarlas: “*cuentan que á media noche, estando todos en sosiego, oyeron... un gran ruido, en el qual lugar, venida la mañana, allaron muertos á los principales movedores de aquella rebelion,... y todos abiertos por los pechos y sacados solamente los coraçones...*”²⁴⁸ Hecho el escarmiento, parten los migrantes a un nuevo sitio, no sin antes deshacer la represa que había dado origen al hermoso lago.

Coatepec, que es descrito como un paisaje “*tan ameno y deleitoso*”, remite al lugar de origen, a Aztlan, donde las necesidades estaban cubiertas y que de no ser por supuestos problemas internos, nunca se hubiera abandonado²⁴⁹. Al mismo tiempo el paisaje de Coatepec anima a conseguir el lugar esperado, Tenochtitlan,²⁵⁰ nuevo sitio de abundancia, aunque en su caso no sería solo de riqueza natural, sino de aquella que por sometimiento de otros pueblos mediante la guerra estarían destinados a obtener.



Aztlan. Códice Aubin, lám. 3r..

²⁴⁷ Durán, *op. cit.*, t I, pp.75-76.

²⁴⁸ *Ibid*, p.77

²⁴⁹ En la *Crónica Mexicayotl* se narra que en Aztlan había un rey que tenía dos hijos, a los cuales heredó su gobierno cuando murió; el primogénito era el señor de los cuextecas, y el menor era el mexicano, de nombre *Chalchiuhtlatonac* o *Meci*, quien no quiso compartir el poder sobre los mexicanos y le dice a éstos: “*ya por eso vinimos, ya por esos salgamos hacia acá de nuestra morada Aztlan*”, y por eso luego le obedecieron los *mexica*.” pp. 15 –16.

²⁵⁰ Johansson, “Coatépétl: la montaña sagrada de los mexicas” en *Enigma de las ciudades perdidas*, Rev. Arqueología mexicana, N° 67, pp. 44-49.

Johansson, en un análisis que realiza de Coatepec²⁵¹, identifica lo que puede ser considerado un *axis mundi*, debido a los acontecimientos divinos que se suscitaron en el cerro mítico: el nacimiento del Huitzilopochtli, dios principal mexicana, y el combate cósmico de las fuerzas del día (del mismo Huitzilopochtli) contra aquéllas de la noche (Coyolxauhqui y Centzonhuitznahuas), con los sabidos resultados del triunfo del númen solar²⁵².



Coatepec. Manuscrito Tovar, f.89.

Tal condición de *Axis Mundi*, no es difícil que también se haga extensiva a otros lugares que guardan características semejantes a Coatepec, señalados por los dioses para la realización de su voluntad, porque todos estos sitios son una imitación a escala del cosmos, son la imagen de un agua primigenia que rodea la ecúmene terrestre, representada por un cerro, un tunal o un montículo con plantas, y encima un ave, elemento celeste, ser cercano al supramundo. Las águilas devorando aves más pequeñas²⁵³ o en actitud de destazar serpientes, tendrían, entonces, la tarea de reproducir la confrontación cósmica en donde lo celeste domina lo terráneo o lo subterráneo (encarnado esto último por aves pequeñas cuyo vuelo es más al raz de la superficie terrestre, o por la serpiente, que incluso tiene la posibilidad de trasladarse bajo la tierra). Por ello la isla de Tenochtitlan debió representar un *centro del cosmos*, y el gran espejo lacustre una reproducción menor del mar, ambos, sitios proclives de ser escenario de prodigios.

6.7 El agua mítica en la fundación del pueblo mexicana.

Después de un largo peregrinar, llegan los mexicas a la Cuenca de México, los recibe un paisaje que multiplica colores, enormes espejos de agua que duplican las nubes y el cielo, y que enfrían la atmósfera repleta de vida, de aves, insectos, algas, carrizos y árboles que abrevan en las orillas de los lagos. Todo tiene su respectivo reflejo en el agua, un doble que es mudo pero que aparentemente tiene más vida que el que respira aire,

²⁵¹ *Ibid.*

²⁵² *Ibid.*

²⁵³ Códice Durán, lám. 32, México, Editado por Arrendadora Internacional, 1990.

porque se mueve con las pequeñas tremulaciones del agua. El entorno es muy propicio para la manifestación de lo magnífico, de lo atemorizante, de lo numinoso²⁵⁴.

Los mexicas buscaron un espacio en los alrededores del lago para establecerse temporalmente. Uno de los lugares a los que llegaron fue Chapultepec cercano a un peñol llamado Tepetzinco donde se dio una confrontación de fuerzas divinas: ahí Huitzilopochtli combatió al hijo de su hechicera hermana Malinalxochitl, de nombre Copil, quien fue degollado y abierto del pecho para extraerle el corazón; la cabeza de Copil fue asentada en un lugar de nombre Acopilco, y el corazón fue arrojado por órdenes del mismo Huitzilopochtli dentro del tular²⁵⁵.

Se asienta en el Códice Ramírez²⁵⁶ que en el peñol donde fue muerto Copil nacieron fuentes de agua caliente, y por ello le pusieron el nombre de Acopilco al sitio, que quiere decir lugar de las aguas de Copil; mientras que en donde fue arrojado su corazón surgió el tular que sería sede del acto hierofánico que indicaría el lugar exacto de la tierra prometida.

La relación entre la muerte de Copil y el surgimiento de las fuentes termales pudiera tener como posible explicación la semejanza simbólica entre sangre derramada y manantial de agua, que aunado al hecho de provenir de una divinidad hija de una hechicera, dota al agua de una naturaleza más peculiar, manifiesta en su temperatura.

Años después de la muerte de Copil, los mexicas se enfrentaron con otros pueblos de la ribera y su desventaja los obligó a incursionar lago adentro, donde encontraron varias señales divinas. Un gran prodigio se dio allá en los carrizales, donde se llamaba Toltzallan, Acatzalla. Ahí, los sacerdotes de Huitzilopochtli fueron a buscar tierras para establecerse, cuando al interior de un carrizal vieron muchísimas maravillas, registra la *Crónica Mexicayotl*:

"Y luego lo vieron, blanco el ahuehuete, blanco el sauce, que allá está en pie, y blanco el carrizo, blanco el 'tule', y blanca la rana, blanco el pez, blanca la culebra, que allá viven en el agua, y luego viéronla, se yergue en unión la roca, la cueva el lugar de salida del sol se ve está, de nombre Tleatl, Atlatlayan, y la

²⁵⁴ Término acuñado por Rudolph Otto, y desarrollado en su obra *Lo Santo: lo racional y lo irracional en la idea de dios*, tr. de Fernando Vela, Madrid, Ed. Alianza, 2001.

²⁵⁵ *Crónica Mexicayotl*, pp. 43-44.

²⁵⁶ *Códice Ramírez*, p.19.

segunda la roca, la cueva por la tierra de los muertos se ve está, porque está en unión de nombre Matlalatl, y de nombre Tozpalatl. Y cuando lo vieron luego ya lloran los viejos...”²⁵⁷.

En la primera parte de la narración mítica se enfatiza la blancura del paisaje, color que es interpretado por Johansson; el autor nos dice que la blancura de los elementos enumerados recuerda claramente a Aztlan y que el acromatismo que se manifiesta a la salida de la peregrinación, reaparece al término de ésta, como expresando un retorno al origen.²⁵⁸ En este mito pareciera que todo lo que se haya dentro de un área delimitada por la blancura se convierte en área sagrada, una especie de *Axis Mundi* despigmentado que propicia la unión de tiempos míticos e históricos. La blancura y el contexto acuático vienen, en este mito, a compartir un valente de regresión, ambos sugieren una vuelta a los inicios de gestación que darán lugar a un nuevo nacimiento, al de una nación que promete ser poderosa.

En la segunda parte de la narración mítica se habla de una roca con dos cuevas, pero no hay nada pasmoso en tal visión, la *Crónica Mexicayotl* sólo menciona la ubicación de las cuevas y los nombres que reciben, pero se infiere con estos nombres que por ellas corría agua de diferentes aspectos: la del oriente era llamada Tleatl, Atlatlayan, y la segunda cueva que se veía por el norte, era llamada Matlalatl, Tozpalatl. El *Códice Ramírez*, en cambio, abunda un poco más sobre la sobrenaturaleza del paisaje, dice que cuando los mexicas tuvieron la visión de blancura, pudieron observar que manaba un agua cristalina y que al día siguiente esa misma agua se encontraba transformada; registra el texto que el agua “*que antes salía muy clara y linda, aquel día manaba muy bermeja casi como sangre, la cual se dividía en dos arroyos, y en la división del segundo arroyo salía el agua tan azul y espesa que era cosa de espanto.*”²⁵⁹

La descripción de uno y otro texto coincide en la existencia de distintos tipos de agua, aunque no en el momento en que fueron percibidos por primera vez; no obstante la

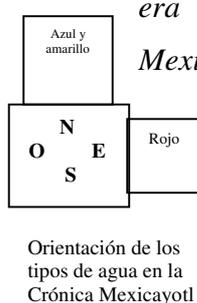
²⁵⁷ Traducción literal de Adrián León de *Crónica Mexicayotl*, pp.62-63.

²⁵⁸ Donde se manifiestan otros elementos comunes como el carácter insular, el carrizo, el agua y, sobre todo, sucesos que se encuentran paralelos con mitos de creación cosmogónica. Johansson Patrick, *La gestación mítica de Tenochtitlan*, p.p.95-130, Estudios de Cultura Náhuatl, N°25.

²⁵⁹ *Códice Ramírez*, p. 26.

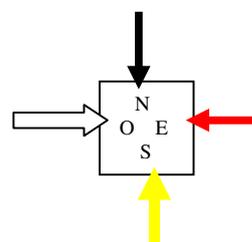
variación, no se altera la pertinencia de la información, ya que se trata un acto hierofánico, de una manifestación divina en el manar de aguas tan distintas y tan cercanas.

La *Crónica Mexicayotl* menciona explícitamente dos colores y dos adjetivos que podría remitir al rojo: “*agua de fuego*”, “*agua abrazada*”²⁶⁰. Por su parte, el *Códice Ramírez* habla de un agua “*bermeja como sangre*” y otra, que sale de una vertiente, color azul, pero no hay mención de alguna amarilla. En cuanto a la consistencia, sólo el *Códice Ramírez* habla de un agua “*espesa que*



era cosa de espanto”²⁶¹. Por otra parte, la *Crónica Mexicayotl* especifica la orientación de los afluentes, y

sabemos por reiteradas referencias que el rojo ha sido tradicionalmente asociado con el Este, por lo que vemos una concordancia entre mito y cosmovisión; no siendo el caso para los otros dos colores que se mencionan: el azul y el amarillo, ya que en ocasiones se marca la región Sur con el amarillo y la del Norte con el negro.



Correlación color-región, más o menos generalizada en la cosmovisión náhuatl

Si bien las aguas pueden tener ciertas coloraciones rojizas, pardas, amarillentas o verdosas debido principalmente a los compuestos húmicos, férricos o a los pigmentos verdes de las algas y otras plantas que contienen, no resultan ser tan distinguibles a simple vista²⁶². Por tal motivo, aquí se sostiene que las variedades descritas del agua en el mito de fundación no tienen su causal en las características físicas con las que se le pudiera encontrar, es decir, ni en su diferenciación termal, ni en la de su salinidad²⁶³; sino que la descripción de los colores de las aguas y su ubicación en los documentos referidos responde más bien a su asociación con otras referencias de su cosmovisión.

Para desentrañar la información que encierra cada color es necesario remitirse a las producciones ideológicas más antiguas y profundas que poseen los pueblos, es decir,

²⁶⁰ Sobre la posibilidad de que fuera un agua termal, no resulta probable, puesto que no hay ninguna referencia de ello en las fuentes.

²⁶¹ Refiriéndose al agua azul (de un color intenso).

²⁶² Una diferenciación de colorido entre las aguas de los lagos de México nunca fue tema de descripción por parte de los cronistas, si hubiera sido algo evidente es muy probable que se hubiera tratado en varias de las obras que se dieron a la tarea de describir el paisaje natural y urbano. Existen casos de cuerpos de agua en otras latitudes donde la diferenciación es contrastante como el Lago Belgrano en la Patagonia.

²⁶³ Por la información histórica conocemos que las aguas de los lagos de México eran saladas en la parte Oriente y Norte, y dulce en la Poniente y Sur.

remitirse nuevamente a la información contenida en sus mitos. Los nahuas tienen salpicados de color estas narraciones, y el azul y el amarillo juegan un papel muy importante en varias de ellas, ya que se asocian a dos de los más importantes dioses del pueblo mexicano: Tláloc y Huitzilopochtli.

Amarillo y azul son colores que (en el patrón que divide en cuatro muchos de los aspectos del cosmos) acompañan a seres, alimentos y otras entidades; por ejemplo a los dos de los cuatro tipos de tloques y a los dos de los géneros de maíz robados al Tonacatépetl²⁶⁴. Pero también amarillo y azul son los colores que porta el atavío de Huitzilopochtli²⁶⁵, así como las pinturas que atravesaban los rostros de los esclavos que eran sacrificados en la fiesta de Panquetzaliztli en honor de este dios²⁶⁶.

El rojo, por su parte, remite al líquido más valioso de la vida, de igual o mayor importancia que el agua; aquel que cuando es perdido implica el desvanecimiento, la decoloración y la muerte, el rojo es la sangre.



Tláloc y un cuerpo de agua. Códice Borgia. Det. Lam.14.

Del azul, lo más relevante es su correspondencia con el agua, es el color de Tláloc, antigua divinidad de los pueblos agrícolas. En los códices aparece el agua pintada con un azul oscuro, tanto aquella contenida en los cerros (y que por lo general se halla acompañada de la imagen de Tláloc) como la de los ríos y otros



Chalchiuhtlicue y un cuerpo de agua. Códice Borgia. Det. Lam.14.

cuerpos de agua que son parte de la jurisdicción cósmica de la diosa Chalchiuhtlicue. Y si bien es cierto que esta diosa era representada por el color del jade, también lo es, como hemos dicho anteriormente, que los colores verde y azul oscuro eran frecuentemente indiferenciados y denominados por el término *matlalli*.

Con lo visto en este capítulo podemos concluir que la participación del agua en los mitos mexicanos no sólo se circunscribe a ser fuerza destructora con las dimensiones de una

²⁶⁴ *Leyenda de los Soles*, p.181.

²⁶⁵ *Atavío de los dioses*, p.113.

²⁶⁶ “y pintábanlos las caras con unas bandas de amarillo y azul, atravesadas por toda la cara, una de amarillo y luego otra de azul, luego otra de amarillo y otra de azul...”, Sahagún, *Historia general...*, p.248.

catástrofe cósmica, sino que también desempeña un papel regenerativo al resguardar y generar vida en su matriz acuática, donde ha contenido, tanto embriones de la humanidad como pueblos específicos. Además, el agua manifiesta tener, en las narraciones míticas, una enorme capacidad de transformar naturalezas y deslavar identidades. No obstante sus múltiples actuaciones, la participación mítica del agua debe considerarse en función del lugar que ésta ocupa en la estructura del cosmos náhuatl y la valorativa que guardan cada uno de los espacios de este universo (lógica que también debe prevalecer para el caso de los ritos que serán analizados en el siguiente capítulo).

VII. EL AGUA RITUAL EN AMBITOS SOCIALES REDUCIDOS

El agua desempeñó un papel fundamental en numerosos rituales nahuas de carácter familiar, ellos acompañaban al individuo en su nacimiento, en los momentos críticos de su vida e incluso en su muerte. En este capítulo analizaremos algunos de estos ritos.²⁶⁷

7.1 Ritos de Paso.

Varios de los rituales que se analizan aquí son identificados por Victor Turner²⁶⁸ como *rituales de crisis vitales*, o también como *ritos de paso*, según el término que acuña Van Gennep²⁶⁹. Ambos autores tratan aquellas situaciones en las que el individuo experimenta un cambio radical en su desarrollo físico o social. Estos cambios no sólo afectan al individuo que los vive, sino a los familiares y a los amigos que le son cercanos, es decir que el trastorno atañe a una colectividad, no sólo porque ésta percibe los diferentes estados emocionales de sus miembros, sino porque la sociedad entera atribuye nuevos derechos y obligaciones a los miembros que han modificado su estado.

Es innegable que varios ritos resultan ser la escenificación de ciertos mitos, sobre todo en aquéllos que involucran a la colectividad mayor, pero también hay muchos ritos que aparentemente no evidencian un antecedente mítico, y que podrían, más bien, tratarse de prácticas antiguas de purificación sin guiarse necesariamente por un acontecimiento dado en tiempos inmemoriales, tales casos son comunes en el ámbito doméstico o en grupos pequeños.

Para comprender el rito es fundamental intentar desentrañar el significado de los valores simbólicos encerrados en el gesto ritual, en el instrumental utilizado durante la ceremonia, en el discurso pronunciado o en cualquier elemento participante del contexto ritual. De todo ello no ha sido posible tener un conocimiento integral, pero mucho se ha rescatado gracias a lo registrado por las fuentes históricas y arqueológicas, lo que nos

²⁶⁷ Debe considerarse que la mayor información de la descripción de estos rituales pertenece a estratos sociales elevados, sectores que detentaban el poder y la riqueza, en donde el ceremonial se daba en forma prolija y esmerada.

²⁶⁸ Turner Victor, *La selva de los símbolos*, Madrid, Ed. Taurus, 1986.

²⁶⁹ Gennep Van Arnold, *Los ritos de paso*, Madrid, Ed. Taurus, 1986.

permiten recrear parcialmente el rito e inferir algunas de las funciones de los elementos que lo componen.

Los rituales que veremos a continuación son extraídos fundamentalmente de las obras de Sahagún y de Durán, complementados con la información obtenida de los códices que José Tudela de la Orden ha nombrado antológicos²⁷⁰, pues en ellos aparece la información más sobresaliente (en opinión de sus recopiladores españoles) de los diferentes aspectos de la vida y cultura de los pueblos prehispánicos. Estos códices (*Mendocino, Vaticano A, Tudela, Magliabecchiano, Telleriano Remensis*, etc.) son documentos que muestran en pinturas, diferentes actores de algunas de las instituciones sociales que tuvieron mayor importancia durante el período Posclásico.

7.1.1 El agua en los ritos de nacimiento y de imposición de nombre.

El primer rito familiar en el que el agua tiene un papel protagónico en la cultura náhuatl es el lavado del recién nacido. Después de que la partera le corta el ombligo a la criatura y dispone de él²⁷¹, pronuncia un discurso sobre qué es lo que la sociedad debe esperar del niño o de la niña; luego la partera lava a la criatura y le dice:

*“Hijo mío, llegaos a vuestra madre la diosa del agua llamada Chalchihuitlicue o Chalchihuitliltonac. Tenga ella por bien de os recibir y de lavaros. Tenga ella por bien de apartar de ti la suciedad que tomaste de tu padre y madre. Tenga por bien de limpiar tu corazón y de hacerte bueno y limpio. Tenga por bien de te dar buenas costumbres”.*²⁷²

Seguidamente, la partera se dirige al agua y profiere:

“Piosísima señora nuestra que os llamáis Chalchihuitlicue, Chalchihuitliltonac, aquí ha venido a este mundo este vuestro siervo, al cual ha enviado acá nuestra madre y nuestro padre, que se llama Ometecuhli y

²⁷⁰ Tudela de la Orden José, *Códice Tudela* (con un prólogo de Donald Robertson y un epílogo de Wigberto Jiménez Moreno y la reproducción autorizada de tablas de Ferdinand Anders y S. Jeffrey K. Wilkerson), Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1980, pp.28-29.

²⁷¹ Sepultando el ombligo y restos de la placenta en el fogón, para la mujer, y dejándolo, para el varón, secar el ombligo con la intención de entregarlo después a algún guerrero para que lo enterrara en el campo de batalla, comprometiendo con ello el destino de las criaturas.

²⁷² Sahagún, *Historia general ...*, p.621.

*Omecihuatl, que vive sobre los nueve cielos, que es el lugar de la habitación destes los dioses. No sabemos qué fueron los dones que trae. No sabemos qué le fue dado ante del principio del mundo. No sabemos qués es su ventura, ... Ya está en vuestras manos. Lavalda y limpialda, como sabéis que conviene, porque en vuestras manos se dexa. Purificadla de la suciedad que ha sacado de su padre y madre, y las mancillas y suciedades llévelas el agua, y deshágalas y limpie toda la suciedad que en ella hay.”*²⁷³

Cualquier motivo que exista para limpiar a una criatura recién nacida, a no ser de aquél que implica el aseo de la suciedad física (es decir de la sangre y de los restos de placenta con los que viene envuelta), resulta intrigante. La existencia de otro tipo de suciedad puede remitir a patrones occidentales, cristianos, en donde la criatura trae consigo pecados que le son ajenos y que constituyen una herencia del principio de los tiempos. En el caso del lavado del niño náhuatl, se hace mención a una *suciedad sacada de su padre y madre*, que sólo puede ser comprendida en la lectura de algunos discursos de carácter moral. En la obra de Sahagún encontramos textos que hablan de la suciedad del acto carnal, pero es difícil estar seguros qué tanto de la ideología europea se permeó en sus escritos, o qué tanto del pensamiento moral indígena podía coincidir con el de los conquistadores. La mayoría de estos escritos de orden moral pertenecen al género discursivo del *huehuetlahtolli*, que consiste en una forma muy ceremonial que tienen los padres al hablar a sus hijos para darles una serie de consejos.

Un ejemplo de dicho discurso es la siguiente advertencia que le daban los padres a su hija en edad casadera: *“Mira que no te des al deleite carnal. Mira que no te arrojes sobre el estiércol y hediondez de la luxuria. Y si has de venir a esto, más valdría que te murieses luego”*.²⁷⁴ Mientras que al joven se le conminaba con el siguiente discurso:

“...no te hayas a manera de perro en comer y tragar lo que le dan, dándote a las mujeres ante de tiempo. Aunque tengas apetito de mujer, resístete a tu corazón hasta que ya seas hombre perfecto y recio... Y entonces estarás hábil

²⁷³ *Ibid.*

²⁷⁴ *Ibid.*, p.557.

para el casamiento y engendrarás hijos de buena estatura y recios y ligeros y hermosos, y de buenos rostros".²⁷⁵

Los enunciados anteriores muestran cómo el sexo era visto con una connotación negativa, y cómo no era totalmente aceptada su práctica si no iba acompañada del matrimonio y la procreación²⁷⁶. Incluso dentro de la misma institución del matrimonio se aconsejaba manejar el sexo con mucha medida, como se muestra en este otro fragmento de *huehuetlahtolli*, dirigido a la mujer preñada, y que entre varios de los consejos que le dan (como no cargar cosas pesadas, no usar el temazcal muy caliente, o no mirar cosas que la espanten o le den asco) se destaca una prescripción que hace referencia a la actividad sexual:

*“Mirad que no uséis mucho el acto carnal, porque podrá ser que hagáis daño a la criatura, con la cual nuestro señor os ha adornado a vos, hija mía, y así saldrá cuando naciere manca o lisiada de los pies, o de las manos, o de los dedos. Si pluguiere a Dios que merezcamos que nazca vuestra criatura que Dios os ha dado y **veniere muy envuelta de la suciedad que causa el acto carnal**, por ventura muriréis en el parto, **porque aquella viscosidad es pegajosa y impedirá la salida de vuestra criatura, porque hubo efusión de simiente sin haber para qué**, y así se hace pegajosa como engrudo y podréis murir del parto.”*²⁷⁷

El “abuso” del sexo podía, entonces, traer problemas como complicación en el parto, nacimiento de hijos con baja estatura o con problemas físicos.

El hecho de que se esgriman razones biológicas o fisiológicas y no puramente morales en los argumentos del *huehuetlahtolli* nos hace pensar que la gran preocupación del abuso del sexo pudo haber sido auténtica en el sentir indígena y que no necesariamente se trató de una importación de juicios occidentales. Así también lo demuestra la concepción de una enfermedad específica atribuida al “*exceso de adulterios o amancebamiento en el*

²⁷⁵ *Ibid.*, p.573.

²⁷⁶ Sin embargo eran aceptadas la poligamia, en su versión de concubinato, y la prostitución, como licencia a grupos que debían ser gratificados por su aportación a la colectividad, es decir a guerreros y principales del gobierno.

²⁷⁷ Sahagún, *Historia general...*, p.594. Negritas mías para resaltar la asociación suciedad-sexo, donde el agua jugará un papel importante.

*consorte*²⁷⁸, que paradójicamente no tiene ninguna manifestación física asociada al sexo como serían las enfermedades venéreas, sino a síntomas de tristeza y melancolía que en términos de la patología actual podrían deberse a múltiples causales como lo es también la depresión.

Es una verdad innegable que existía una gran rigidez moral en los mexicas, evidenciada por una ideología que privilegiaba los valores de la templanza, de la búsqueda del *medio*, de la humildad y de soportar todo tipo de sufrimientos e inclemencias con resignación. “*Yas oído lo que te he dicho; guarda en todas las cosas el medio*”, le aconseja un padre a su hijo.²⁷⁹ Otra manifestación de dicha actitud es la realizada por los adultos de ambos sexos que acostumbraban baños en la madrugada, auto mortificación con espinas en diferentes partes del cuerpo, constantes ayunos, abstinencia sexual, además del cotidiano trabajo arduo que realizaban. Tanto en casa como en la escuela (ya fuera en el *calmecac* o el *tepochcalli*) se inculcaba a los jóvenes esta rigidez y se les exhortaba a no ensoberbecerse de sus hechos personales ya que éstos no se consideraban meritos personales sino acciones promovidas por las divinidades.

La presión por cumplir con las expectativas sociales era constante, había muy poco margen de ejecutar un comportamiento distinto a lo esperado. Es muy significativo que en los *huehuetlahtolli* para los jóvenes se presente con frecuencia la comparación de caminar por un sendero angosto y peligroso (donde cualquier tipo de desviación podía ocasionar una caída y llevar a la muerte) y la forma en que se llevaba la vida, que debía constreñirse a seguir estrictamente los patrones sociales:

“...en este mundo es menester vivir con mucho aviso y recato. Oye esta comparación que agora te dirá y guárdala y della toma exemplo y dechado para bien vivir. Acá en este mundo vamos por un camino muy angosto y muy alto y muy peligroso, que es como una loma muy alta, y que por lo alto della va un camino muy angosto, y a la una mano y a la otra está gran profundidad, hondura sin suelo. Y si te desviares del camino hacia la una mano o hacia la

²⁷⁸ Vid *infra.*, apdo. 9.3.1.1.

²⁷⁹ Sahagún, *Historia general...*, p.580.

*otra cayerás en aquel profundo. Por tanto, conviene con mucho tiento seguir el camino*²⁸⁰.

Por lo anteriormente analizado, podemos concluir que la suciedad a la que hace referencia la partera en el rito del lavado, en donde pide a la diosa del agua limpiar a la criatura, si debe considerarse un concepto propio del indígena nahua.

Más adelante, en el mismo rito, la partera pronuncia una serie de oraciones mientras le da a probar agua a la criatura y le pone un poco de agua en el pecho y en la cabeza, afirmando Sahagún que el acto ritual se da “*a manera de cuando se pone el olio y crisma a los niños*”, y aquí resulta muy clara la proyección que de su propia religión realiza el fraile.

Dentro del discurso, ruega la partera a Chalchiuhtlicue que reciba a la criatura, que la tome, porque debe *llevarla a cuestras y en los brazos en este mundo*, entendiéndose con ello, muy probablemente, que es sólo con el agua que se consigue vivir en este mundo, que por ella uno se sostiene, como en sus brazos. Luego:

“... *metía en el agua a la criatura, y decía: ‘Entra, hijo mío’ o ‘hija mía’, ‘en el agua que se llama matlálac y tuzpálac*²⁸¹. *Láveos ella; límpies el que está en todo lugar y tenga por bien de apartar de vos todo el mal que trais con vos desde antes del principio del mundo’ ...Y acabando de lavar a la criatura, la partera luego la envolvía...*”²⁸²

En este punto resulta mucho más compleja la interpretación del texto, ya que si bien la referencia al *mal del principio del mundo* pareciera una interpolación del pecado original cristiano, también es cierto que en los mitos nahuas se habla de una falta “moral” cometida por los mismos dioses en el mítico Tamoanchan;²⁸³ transgresión que consistió, o bien, en el rapto de Xochiquetzal por Tezcatlipoca, o bien, en el hecho de que algunos dioses “*se desmandauan en cortar rosas y ramas de los arboles, y que por eso se enojó mucho el Tonacateuctli y la mujer Tonacaciuatl, y que los echo de alla de aquel lugar*”²⁸⁴. Este acto

²⁸⁰ *Ibid.*, pp. 561-562.

²⁸¹ En el glosario de la *Historia general de las cosas de Nueva España*, dice: *Matlálac Tuzpálac. Lugar del agua azul verde oscura, lugar del agua amarilla*. p.1290.

²⁸² *Ibid.*, p.622.

²⁸³ Ver: Códice Telleriano-Remensis, Vaticano A; de Muñoz Camargo, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*; y de López Austin: *Tamoanchan y Tlalocan, y Los Mitos del Tlacuache*.

²⁸⁴ Códice Telleriano-Remensis, Lam. XXIII.

último tiene una lectura con implicaciones sexuales ya que en el pensamiento náhuatl la flor va asociada frecuentemente con el sexo,²⁸⁵ por lo que el corte de rosas pudiera aludir a una desfloración sexual.

Por otro lado, la referencia que se hace del agua *Matlalac* y *Tuzpalac*, nos remite al mito que habla del asentamiento definitivo de los *mexicas* en *Tenochtitlan*. La alusión al mito puede tener el propósito de recordar que el agua de fundación también es un agua primigenia, un agua donde se conforma un nuevo ser, sea éste una nación entera o sólo un miembro de ella. Además, el bañarse con el agua de fundación también tendría la implicación de reforzar un sentido de pertenencia al pueblo mexicana, ya que el individuo al ser inmerso en el líquido, viene al mundo por segunda ocasión, pero ahora con un compromiso para con su comunidad, pues ha nacido de sus aguas.

En cuanto a las áreas del cuerpo de la criatura que son tocadas por el agua, se trata de tres partes fundamentales: boca, pecho y cabeza. No es difícil imaginar por qué se destaca la boca, ya que se trata del orificio del cuerpo por donde entran los alimentos y el agua, es decir, lo que sostiene la vida. Pero no resulta tan fácil el inferir la importancia de los otros dos puntos, o por lo menos nos resultan menos obvias las funciones del pecho y la cabeza, por lo que nos preguntamos ¿qué se ubica en estos sitios de acuerdo a la concepción nahua, que deba ser afectado por el agua?

En el pecho se encuentra el corazón, órgano al que el pueblo náhuatl asociaba funciones de memoria, conocimiento, voluntad, y afición²⁸⁶, y es considerado en tan gran valor que era la principal ofrenda, junto con la sangre, que se entregaba a las divinidades. El agua podría ejercer sobre el corazón, una acción de purificación de los pensamientos y voluntades. Más abajo de esta área, en la parte derecha del abdomen, se ubica el hígado, recipiente de la sangre²⁸⁷ y lugar de sentimientos y pasiones,²⁸⁸ mismos que podrían ser depurados por el agua.

²⁸⁵ Johansson Patrick, *La palabra de los aztecas*, pp. 167-177.

²⁸⁶ López Austin, *Cuerpo Humano e Ideología*, vol I., p. 207.

²⁸⁷ López Austin rescata esta mención de los Primeros Memoriales, *Cuerpo Humano e Ideología*, vol I, p.188.

²⁸⁸ *Ibid.*, p.219

La cabeza por su parte, era considerada un sitio de pensamiento, conciencia y razón²⁸⁹ (más entendible la deducción si se observan comportamientos anormales por alguna contusión o lesión en la cabeza), aunque la parte tocada por el agua, era sobre todo la parte superior, la de los cabellos de lo alto de la coronilla, donde se localiza el *tonalli*. Eran los cabellos de esta área los que no dejaban que se cortasen a los niños por estar convencidos que podría afectar su crecimiento, y los que definitivamente se cortaban y conservaban como reliquias de seres estimados y cautivos de guerra.²⁹⁰ Estos sitios: corazón, hígado y parte superior de la cabeza, son considerados en las categorías manejadas por López Austin como centros anímicos mayores²⁹¹ por realizar funciones anímicas fundamentales.

El rito del lavado del recién nacido se asemeja en mucho al que tiene lugar en el día en que se le pone nombre a la criatura. Después de que los padres consultaban a los *tonalpouhque*, que eran los lectores del destino a través de los signos de su calendario adivinatorio, se indicaba el mejor día para la ceremonia; llegado el momento sugerido por estos adivinos, se juntaban los parientes de la criatura “*Y en saliendo el Sol, ... la partera demandaba un librillo²⁹² nuevo, lleno de agua, y luego tomaba al niño entre ambas las manos, y luego tomaban los circunstantes todas las alhajuelas*”.²⁹³



Ritual imposición nombre. Códice Mendocino. Det. Lam. LVIII.

El discurso de la partera comenzaba exhortando a la criatura a juntarse con su madre la diosa del agua. Dicho esto, luego:

“le daba [a la criatura] a gustar el agua, llegándole los dedos mujados a la boca, y decía desta manera: ‘Toma, recibe. Ves aquí con qué has de vivir sobre la tierra para que crezcas y reverdezcas. Ésta es por quien tenemos y nos mereció las cosas necesarias para que podamos vivir sobre la tierra. Recíbela.’ Después desto tocábale los pechos con los dedos mujados en el

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 219.

²⁹⁰ Sahagún, “...y traía en la mano un vaso que se llamaba *cuauhácaxitl*; allí le echaban los cabellos que arrancaban”, *op. cit.*, p.836.

²⁹¹ López Austin, *Cuerpo Humano e Ideología*, vol I, p. 217.

²⁹² Debe ser *lebrillo* o vasija.

²⁹³ Con las alhajuelas se refiere a los objetos en miniatura que debían acompañar en la ceremonia, arcos y flechas al niño e instrumentos de labores domésticas a la niña. Sahagún, *op. cit.*, p 644

agua, y decíale: 'Cataquí el agua celestial. Cataquí el agua muy pura que lava y limpia el corazón, que quita toda suciedad. Recíbela. Tenga ella por bien de purificar y limpiar tu corazón.' Después desto echábale el agua sobre la cabeza, diciendo. '¡Oh, nieto mío, hijo mío! Recibe y toma el agua del señor del mundo, que es nuestra vida, y es para que nuestro cuerpo crezca y reverdezca. Es para lavar, para limpiar. Ruego que entre en tu cuerpo y allí viva esta agua celestial y azul clara...' Después desto lavaba la criatura con el agua, por todo el cuerpo..."

En esta ceremonia, igual que en la anterior, la partera toca con sus dedos mojados en agua tres partes específicas del cuerpo del infante y luego lo baña, pero a diferencia del primer rito, aquí se presenta un discurso ligeramente distinto, ya que en él se muestra un igual o mayor interés en el crecimiento que en la purificación; incluso utiliza la analogía del reverdecer, comparando un proceso de desarrollo entre plantas y humanos. A manera de difrasismo aparece el término reverdecer junto a crecer; crecen y reverdecen los seres sobre la tierra aunque pertenezcan a diferentes reinos biológicos. El agua entonces, garantizará el despertar, la purificación, el crecimiento y el reverdecimiento de los seres que se le sean encomendados.

Cuando el agua tocaba todo el cuerpo de la criatura, la partera dirigía su discurso a un algo o a un ser en abstracto que pudiera dañar al niño

"A donde quiera que está tú, que eres cosa impecible al niño, déxale y vete. Apártate dél, porque agora vive de nuevo y nuevamente nace este niño. Agora otra vez se purifica y se limpia; otra vez le forma y le engendra nuestra madre Chalchihuitlicue".

Luego tomaba la partera al niño con ambas manos y lo levantaba hacia el cielo en cuatro ocasiones, en cada una dirigía unas palabras a las deidades celestes para pedirles que le infundieran virtud, valor e inspiraran al nuevo ser. Finalmente el niño recibía un nombre, el de alguno de sus antepasados.²⁹⁴ Este segundo rito que conlleva una nueva venida al mundo podría tener la finalidad de contrarrestar el sino que al niño le deparaba su día de nacimiento.

²⁹⁴ *Ibid.*, p.646.

En caso de ser niña el sujeto de la ceremonia, el discurso del ritual era esencialmente el mismo, aunque los objetos que se disponían para acompañar a la criatura eran distintos (instrumentos de hilado y tejido, todos en miniatura a manera de juguetes). Aquí la partera también le ponía agua a la niña en su boca, pecho y cabeza, pero llama la atención que al tocarle el pecho, le dice “*Ves aquí con qué has de crecer y reverdecer, la cual despertará y purificará y hará crecer tu corazón y tus hígados (sic)*”. La mención de los hígados nos remite nuevamente al centro anímico que hemos hecho referencia anteriormente. Otra diferencia substancial es que cuando se lava el cuerpo de la niña, la partera atiende con particular cuidado las manos y las ingles, “*a las manos lávaselas porque no hurte: y por el cuerpo y por las ingles lávala porque no sea carnal*”²⁹⁵, con ello se infiere que el agua vendría a lavar, incluso, aquellas partes del cuerpo con las que ciertos individuos son más propensos a cometer faltas morales, de acuerdo a los prejuicios de la sociedad mayor.²⁹⁶

No existe alguna referencia mítica de actos semejantes a los rituales descritos, pero sí es posible encontrar el acto del baño en numerosos mitos nahuas, dándose, por lo general, con la intención de señalar la adquisición de un nuevo estatus. Por ejemplo, en la *Leyenda de los Soles*, hay un mito de la creación del Quinto Sol, en el que se narra cómo Nanahuatl y Nahui Técpatl se prepararon para el sacrificio: ayunaron, dispusieron sus espinas, se bañaron y cuando pasaron 4 días se sacrificaron. Más tarde, cuando Nanahuatl llegó al cielo, los dioses lo bañaron y ornamentaron.²⁹⁷ Se aprecia en el mito mencionado que el baño se da no solamente en una ocasión, sino cada vez que las deidades necesitaron modificar su estatus.

La misma *Leyenda de los Soles* presenta otra historia que hace referencia a la inmersión en el agua, es la de Mixcóhuatl y de su hijo Ce Acatl Topiltzin. En ella se dice que en el año uno *técpatl* nacieron los cuatrocientos *mimixcohua*, engendrados por Íztac Chalchiuhtlicue, pero que luego esta diosa se metió a una cueva, donde parió nuevamente otros cinco *mimixcohua*. El texto nos dice que estos últimos “*En cuanto nacieron se*

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 648.

²⁹⁶ No es objetivo de este trabajo evidenciar el tratamiento diferenciado que recibían las mujeres en la sociedad mexicana, pero reiteradamente se manifiesta en las fuentes el sexismo que caracterizaba a la mayoría de los pueblos mesoamericanos, siendo la mujer a quien se le exigía mayor fidelidad y castidad, con penas muchos más severas en caso de infringirlas.

²⁹⁷ *Leyenda de los Soles*, 183.

metieron al agua, y estuvieron cuatro días en el agua”²⁹⁸. Al parecer este segundo nacimiento se da con la pretensión de distinguir los cinco últimos *mimixcohua* de los cuatrocientos anteriores, es decir, de eliminar toda semejanza entre ellos. El acto de sumergirse en el agua después del nacimiento implica un volver a nacer y una acción de borrar toda forma anterior.

7.1.2 El agua en el rito de casamiento.

El matrimonio, para la mayoría de las sociedades, es la institución por excelencia, aquella que permite el ingreso a una vida sexual activa y a la reproducción humana bajo un control social, la que fundamenta el núcleo primario en que se dan los primeros momentos de aprendizaje para que, en la sociedad, sus nuevos miembros se adapten mejor. Por lo tanto el matrimonio garantizará la reproducción biológica e ideológica comunitaria.

Para la sociedad nahua el matrimonio era la causa principal de que el varón dejara la escuela y la mujer su hogar,²⁹⁹ era el momento de demostrar la madurez, no obstante no se consiguiera con ello la independencia total de la familia anterior, puesto que era frecuente la habitación en la misma casa o cuarto contiguo a la de los padres del esposo. El acto de casarse implicaba que los nuevos esposos fueran sujetos de ciertas obligaciones para la comunidad y sobre todo para el Estado, que traducido en términos económicos era volverse tributarios; pero también eran sujetos de ciertos derechos, puesto que eran tomados en cuenta para el registro de dotación de tierras del barrio, de tal suerte que obtenían el derecho a una parcela y a la distribución de víveres y ropa que realizaba ocasionalmente el gobierno.³⁰⁰ A estos derechos se aunaba el aliciente del acceso sexual, formando parte de los móviles principales para iniciar una nueva vida en matrimonio.

El proceso de una unión socialmente aceptada era el siguiente: luego de que los padres del muchacho decidían que el hijo ya estaba en edad de casarse, después de avisar su

²⁹⁸ *Ibid.*, pp. 185 y 187.

²⁹⁹ O el servicio en el templo al cual sus padres la habían metido a manera de escuela y donde realizaba actividades muy semejantes a las del hogar como son: la limpieza, la preparación de comida, la elaboración de tejidos, además de la disciplina que le aplicaban mediante la penitencia.

³⁰⁰ Rodríguez-Shadow, *La mujer azteca*, p.197.

Dice en el Códice Ramírez que en el “...*día de la coronación de los reyes [...] daban a todos abundantes y preciosas comidas, y vestían a todos, especialmente a los pobres, de diversas ropas, para lo cual aquel día entraban todos los tributos del rey con grande aparato por la ciudad...*”, p.64.

decisión a los maestros de su hijo y de pedir ayuda a las matronas viejas que tenían por oficio “*entrevenir en los casamientos*” visitando a la familia de la muchacha que habían escogido para esposa, hasta entonces, se acordaba realizar la boda junto con los *tonalpouque* (que señalaban la fecha más conveniente de esta ceremonia), y un día antes de la boda, por la tarde, bañaban a la novia, “...*lavábanla los cabellos, y componíanla los brazos y las piernas con pluma colorada y poníanla en los rostros margaxita pegada*”.³⁰¹

El baño en esta ceremonia denota la nueva naturaleza de esposa y sobre todo de futura madre que adquirirá la mujer (joven de 12 o 13 años) sometida al ritual de casamiento; en dicho rito el agua deslavaba los rasgos de infancia de su cuerpo para descubrir ante los demás su potencial sexual y procreativo, potencial que se refuerza con el uso de plumas rojas (en sus brazos y piernas) que invocaban la fertilidad³⁰². Es verdad que, con los *huehuetlahtolli*, los padres y familiares venían a anticiparle a la futura esposa algunas de las nuevas obligaciones que le esperaban, pero es definitivamente con el contacto corporal del agua que se da la preparación al cambio.

Podría pensarse, en este caso, que el baño también contribuiría a crear una atmósfera de sensualidad previa a la ceremonia que lleva a la consumación del matrimonio, pero resulta muy difícil aceptar tal idea cuando por la información de los cronistas se conoce que después del baño y



Ritual casamiento. Códice Mendocino. Det. Lam. LXII.

antes de la consumación del matrimonio, los novios tenía que pasar por una penitencia de cuatro días, que implicaba el sangrado y el ayuno. El ritual de matrimonio tenía, entonces, menos que ver con el placer de la nueva pareja, que con el de agradar a los dioses. Por lo tanto el baño debía cumplir principalmente con una función de purificación y regeneración, sin descartar que en menor medida cumpliera con un cometido sensual³⁰³.

³⁰¹ Sahagún, *op. cit.*, p.584.

³⁰² “*Como una de las funciones del fuego era la fertilidad, el uso de las plumas que lo representaban tenían como objetivo propiciar dicha acción para asegurar la reproducción humana*”. Limón Olvera Silvia, *El fuego sagrado. Simbolismo y ritualidad entre los nahuas*, México, CONACULTA/INAH, 2001, p.194.

³⁰³ No existe testimonio documental de que el mismo rito de baño pre-nupcial fuera aplicado al varón, lo que no deja de ser relevante si pensamos que ambos participantes estaban realizando un paso trascendental en sus vidas. Dándose nuevamente el cuestionamiento si se trataría de una simple omisión o de una medida que evidenciara el trato diferenciado de género

En el caso específico del lavado de los cabellos, resulta de enorme interés cómo es que el cabello viene a representar, en la concepción náhuatl, una serie de valentes dependiendo de su condición: si éste se llevaba largo, corto, sucio, limpio, suelto o amarrado. Sabemos que las deidades del inframundo, igual Mictlantecuhtli que las *tzitzinime*, lo portan de manera ostensible, lo que se debe, muy probablemente, a que en los muertos sigue creciendo el cabello y las uñas (por lo menos en un breve tiempo). El cabello largo y sucio podría ser entonces asociado a la muerte, y siendo así, es comprensible que los parientes del occiso o los familiares de quienes se encuentran viajando expuestos a grandes riesgos, deban permanecer con la cabeza sucia, como en señal de una muerte solidaria o una ausencia relativa de vida hasta que no llegue el ser querido.³⁰⁴



Novia con cabello largo.
Códice Tudela.

Por otra parte, el cabello largo tiene una diferente valoración cuando se encuentra sujeto; la forma en que se llevaba refería siempre una determinada posición dentro de la sociedad (así lo testifican los diferentes amarres que usaban las distintas clases de sacerdotes y de guerreros).

En lo que respecta a las mujeres, sabemos que las novias eran representadas³⁰⁵ con su cabello largo y suelto, contrastando con las figuras de mujeres casadas y maduras, que siempre traían el cabello recogido (como lo muestra el clásico peinado de “cornezuelos”). Si bien es cierto que la forma de llevar el cabello de la *ahuinani* o “alegradora” coincide con la de la joven núbil, también lo es que, en general, las jovencitas llevaban el cabello sin afeites ni perfumes, siendo el cabello largo y suelto un rasgo de juventud (que asumiría la *ahuinani* para fines de seducción).

³⁰⁴ Aunque también el no lavarse la cabeza y no cortarse los cabellos podría tener como finalidad proteger al *tonalli* (ubicado en la coronilla) en un periodo de tiempo en el que los viajeros (mercader, guerrero o funcionario) se hayan mayormente expuestos en su paso por diferentes lugares, donde pueden habitar entidades sobrenaturales hambrientas de su vitalidad. *Vid infra*, apdo. 9.3.2.2.

³⁰⁵ Entre los yopes (también conocidos con el nombre de tlapanecas, originarios de una provincia sujeta a Tenochtitlan) en el *Códice Tudela*, folio 74, y entre los mexicas en el *Códice Mendocino*, lam LXII.

7.1.3 El agua en el rito de liberación de *tlatlacohtin*.

En la sociedad nahua existía un tipo de personas que recibían el nombre de *tlatlacohtin* y que fue traducido por los españoles como “esclavos” por tratarse de individuos que eran posesión de otras personas. Sin embargo los *tlatlacohtin* formaban un grupo muy heterogéneo, y su trato individual dependía del origen de su estado. Por ejemplo, estaban las personas que habían llegado a ser *tlatlacohtin* por ser capturados en la guerra, individuos que eran destinados al sacrificio y que por lo general no eran utilizados para realizar trabajos.

También se convertían en *tlatlacohtin* las personas que para salir temporalmente de una situación precaria vendían a un familiar o a sí mismos, esta gente pertenecía a la misma comunidad y se sujetaba a un contrato donde trabajaba por un cierto tiempo hasta que estuviera liquidada su deuda. No obstante se trataba de una condición temporal, ésta podía empeorar si existía incumplimiento por parte del *tlacohtli* o resultaba ser amonestado en repetidas ocasiones debido a su mal desempeño, causas que lo podían llevar a ser revendido o, en el peor de los casos, a ser sacrificado. Otra clase de *tlacohtli* era el que había llegado a tal condición por reincidir en algún delito o haber cometido un crimen mayor, tales individuos además de ser privados de su libertad estaban obligados a realizar trabajos.

El *tlacohtli* podía ser adquirido mediante su compra en los tianguis, y uno de los mercados que llegó a especializarse en la venta de este tipo de gente fue el de Azcapotzalco. Para su venta, algunos de ellos se exhibían cantando y bailando; fluctuando su precio entre 30 a 40 mantas, dependiendo de las habilidades que le observaran en su exhibición. Los *tlatlacohtin* de origen criminal eran presentados con collera y maderos que les aprisionaban manos o cabeza para evitar que se dieran a la fuga. Durán comenta que los *tlatlacohtin* que vendían en el tianguis tenían la posibilidad de conseguir su libertad³⁰⁶ si con la intención de huir, salían del mercado, y fuera de éste pisaban excremento humano³⁰⁷; en el texto de Durán se narra como el *tlacohtli*, luego de pisar las heces:



Tlahcome con collera. Códice Mendocino. Det. Lam. LXVII.

³⁰⁶ Se infiere que la posibilidad de obtener la libertad era para los miembros de la comunidad y no para los extranjeros o cautivos de guerra, porque ya se mencionó que estos eran destinados al sacrificio casi de inmediato, como lo requerían las constantes festividades religiosas.

“...así sucio se iba a los purificadores de esclavos y se manifestaba á ellos y él les decía: Señores yo era esclavo y según vuestras leyes disponen yo me huí hoy del tianquiz de entre las manos de mi amo y me escapé como pájaro de la jaula y pisé la suciedad que era obligado³⁰⁸ y así vengo a vosotros para que purifiqueis y deis por libre del cautiverio. Aquellos Señores le quitaban la argolla y le desnudaban y lavaban de pies á cabeza y despues de lavado vestíanle ropas nuevas y presentábanlo al Señor y decíanle como aquel había sido esclavo y que se había libertado según la ley...”³⁰⁹.

El hecho de que el *tlaehtli* encontrara accidentalmente el excremento durante la huída debió verse como una manifestación divina. No obstante la expresión de tal voluntad sobrenatural en el encuentro con el excremento, era necesario el ritual del lavado de cuerpo entero para mostrar el sentido de regeneración. Aquí, nuevamente el agua disolvía cualquier mancha, física e inmaterial, y sobre todo si al agua se le reconocían virtudes especiales, como sucedía con varias fuentes o manantiales. Por su parte, Sahagún da a conocer que en la fecha de *ce itzcuintli* se liberaban a los *tlatlaehtin* que injustamente eran tenidos por tales y “*Aquellos que libraban de la injusta servidumbre luego se iban a bañar en la fuente de Chapultépec en testimonio que ya eran libres*”³¹⁰

El agua de *Chapultépec* no tenía ninguna peculiaridad física, pero tenía un enorme valor ideológico por haber sido escenario de varios acontecimientos míticos e históricos. *Chapultépec* fue un sitio de hierofanías: en su principal manantial se mostraron divinidades para anunciar la ruina de Tula y la grandeza de los *mexicas*; del interior del agua emergió una mazorca de maíz tierna, y después salió un *tlamacazqui* de *Tláloc* con “*cuantos elotes pudo abarcar con sus brazos*” para dárselos al tolteca que llevaría la noticia del nuevo reino

³⁰⁷ Se pisaba con el pie descalzo, recordemos que sólo una minoría tenía el derecho a calzar los *caclli*.

³⁰⁸ Es importante tomar en cuenta cómo el excremento sirve para pudrir el grano, es decir, ayuda a descomponer, a matar, para que el grano pueda nacer nuevamente. Por lo tanto, las heces en el rito ayudarían al esclavo a degradarse o humillarse para luego con el baño poder adquirir la forma de hombre libre.

López Austin encuentra una explicación acorde con la división binaria del cosmos reflejada en el mismo cuerpo humano: así, el vientre y sus desechos y emanaciones (que eran nocivas y pestíferas) se asociaban al inframundo, y el excremento, de naturaleza fría contrastaba con el calor excesivo de los *tlatlaehtin*, de “corazón caliente”. El volver al equilibrio previo permitía recuperar la libertad. *Una vieja historia de la mierda*, pp.26-27.

³⁰⁹ Durán, *op. cit.*, t. II, p.191.

³¹⁰ Sahagún. *op. cit.* p.398.

que se erigiría.³¹¹ Allí mismo, en *Chapultépec, Huémac* se quitaría la vida, ahorcándose en el *Cincalco*.³¹² También en *Chapultépec*, en la parte de atrás, cayó una gran piedra de sacrificios y una anciana estableció una venta de banderas de papel que compraban los que eran sacrificados.³¹³

La consideración de sobrenaturalidad que tenía el agua de este cerro quedó manifiesta en el adagio que usaba la gente mexicana cuando tenía alguna enfermedad o alguna apuración, en tal circunstancia se decía: “*¡Ma Chapultépec ninaalti!*”, cuya traducción sería *¡ojalá me bañara en Chapultépec!* o “*¡Que pueda yo bañarme en Chapultepec!*”³¹⁴, expresando con ello el deseo de que desaparecieran sus problemas. Afirma Sahagún que los que se bañaban en la fuente pensaban que Dios les haría la gran merced.³¹⁵

7.1.4 El agua en los ritos de viaje.

Agua y viaje son conceptos hermanados, sobre todo si se habla del agua que corre, que pertenece al río, a la cascada y a la ola. Decía Heráclito que ningún hombre se bañaba dos veces en el mismo río porque sus corrientes eran siempre diferentes;³¹⁶ y es que el paso del agua arrastra nuevos seres y se acompaña de un entorno siempre distinto. Además, al decir la *corriente* generalmente obviamos el sujeto por considerar que el agua es quien tiene la facultad de correr, no solo sobre la tierra, sino en los subterráneos, entre las piedras y en las cuevas. El agua viaja y lleva en su camino plantas sueltas y animales que están a su paso. No se sabe cuánto durará su viaje, tampoco se conoce si regresará, pareciendo estar condenada a correr hasta no verse detenida por algún dique.

En el mundo mesoamericano se tuvieron muchos viajeros además del agua. Pueblos enteros se movían constantemente (no se sabe con certeza el origen geográfico de muchos de ellos, pero sus mitos fundacionales hablan de numerosos asentos temporales). Además,

³¹¹ *Manuscrito de 1558*, fol.82-83, en León Portilla, *Toltecatoytl*, pp.387-389.

³¹² *Anales de Cuauhtitlan*, fol 11, en León Portilla, *Toltecatoytl*, pp. 390-391.

³¹³ *Códice Florentino*, lib. III, cap. X., en León Portilla, *Toltecatoytl*, pp. 390-391.

³¹⁴ León Portilla, *Toltecatoytl*, pp.396-397.

³¹⁵ Sahagún, *op. cit.*, pp. 665-666.

³¹⁶ Es la analogía más conocida de la propuesta dialéctica de Heráclito: “*panta rhei*” (todo cambia)

estaban los comerciantes que intercambiaban constantemente los productos de su localidad por aquellos que se extraían o elaboraban en otros sitios. Era un continuo fluir de personas, con las que se movían también la información y los préstamos culturales.

Los mercaderes o comerciantes nahuas pertenecían a un sector de la sociedad bastante jerarquizado donde cada rango conllevaba determinadas obligaciones económicas (de redistribución) y rituales. Simplemente en las prolijas descripciones de las comidas ceremoniales que llevaban a cabo los comerciantes, tanto aquellas realizadas antes de su partida como a su llegada de los viajes emprendidos para mercadear, se comenta como debía respetarse un cierto orden al sentar a los comensales antes de degustar los platillos:

*“A la mano derecha se sienta la gente más principal por sus grados y orden de su principalidad, como son entre los mercaderes pochtecatlatoque, y a la otra parte, que es la mano izquierda, se asientan los que no son tan principales, por los grados y orden de su principalidad, como es entre los mercaderes de aquellos que llaman nahualoztomeca”*³¹⁷

Los comerciantes tenían un oficio lleno de riesgos porque realizaban sus transacciones tanto en zonas amigas como enemigas, desempeñaban tareas como espías, embajadores e incluso militares. Siempre iban en grupo y estaban preparados para la confrontación bélica. Como ellos mismos lo asientan:

*“...aunque nos llamamos mercaderes y lo parecemos, somos capitanes y soldados que disimuladamente andamos a conquistar, y hemos trabajado y padecido mucho por alcanzar estas cosas que no eran nuestras, sino que por guerra y con muchos trabajos las alcanzamos”*³¹⁸.

Por sus múltiples servicios prestados al gobierno recibían grandes beneficios, lo que los llevó a detentar gran poder económico y numerosos privilegios, situación que se evidencia por los bienes que corrían en los eventos rituales que celebraban.

El factor riesgo que siempre acompañaba al comerciante lo compelió a una continua práctica ritual que llevaba a cabo desde el momento de la elección de su fecha de partida,

³¹⁷ Sahagún, *op. cit.* p.808. Los *nahualoztomeca* son mercaderes que “...tomaban el traxe y el lenguaje de la misma provincia” donde comerciaban. El término proviene de nahual, que significa oculto.

³¹⁸ Parte del discurso de un mercader en la obra de Sahagún, *Historia general ... , España*, p.795.

sugerida por el *tonalpouhque*, hasta su retorno. En casi todos sus eventos había prácticas de autosacrificio, quema de papel con *ulli* y ofrendas de codornices. Sin embargo hay algunas prácticas que resultan de gran interés para nuestro tema, siendo una de ellas la que narra Sahagún a continuación:

*“Un día antes de su partida [los mercaderes] trasquilábanse las cabezas y xabonábanselas en sus casas para no se lavar más las cabezas hasta la vuelta. Y todo el tiempo que tardaban en este camino, nunca más se trasquilaban ni se xabonaban las cabezas; solamente se lavaban los pescuezos cuando querían; pero nunca se bañaban; todo el tiempo del viaje se abstenían de lavarse ni bañarse, salvo el pescuezo, como está dicho.”*³¹⁹

Pero también los familiares que quedaban en su espera hacían lo mismo:

*“Habiéndose partido el mercader que se había despedido de sus parientes y de su casa, o padre o madre o mujer o los hijos, todo aquel tiempo que estaba ausente no lavaban la cabeza ni la cara sino de ochenta o ochenta días. En esto daban a ente[nd]er que hacían penitencia por su hijo o por su marido o por su padre que estaba ausente.”*³²⁰

El ritual descrito, que guardan tanto los viajeros como sus familiares, es muy semejante al de las viudas de los guerreros, ellas “...no habían de lavarse las vestiduras, ni la cara, ni la cabeza, hasta pasado ochenta días”³²¹. Pareciera que el viaje del comerciante y la partida del difunto tienen mucho en común; viaje y muerte implican una ausencia, temporal y permanente respectivamente; de modo que los deudos y los familiares del viajero padecen una angustia emparentada, y de manera similar resulta la manifestación de su dolor, con el abandono de uno mismo y con la mortificación física al soportar la acumulación de mugre, polvo y suciedad en el rostro y la cabeza. Es como si los que sufren la ausencia también estuvieran muertos, su imagen es la de un difunto con la cabeza sucia y el cabello largo por permanecer enterrados, inhumados. Es una muestra de muerte solidaria.

³¹⁹ Sahagún. *op. cit.*, p798.

³²⁰ *Ibid.*, p.386.

³²¹ Durán, *op.cit.*, t.I, p.346.

Otro dato interesante en la cultura del mercader es el nombre que recibía una ceremonia llamada *necxipahquiliztli*, el *lavatorio de pies*³²² (aunque en ella no se realizaba ningún acto de lavado físico). El evento se llevaba a cabo cuando los comerciantes habían participado airesamente en varias expediciones y con ello ascendían de grado, adquiriendo nuevas obligaciones rituales.³²³ Dicha ceremonia era el marco donde los mercaderes ancianos pronunciaban un discurso dirigido a los comerciantes exitosos y recién llegados, con el fin de evitar que la soberbia pudiera asaltarles. Una finalidad de tal reunión era la de dejar en claro que los obsequios y la comida que todos los comerciantes y nobles compartían para tal ocasión, debían ser siempre producto de un trabajo legal y bien hecho. Decían los ancianos:

*“Queremos saber de dónde hubiste la comida y bebida que nos diste. Por ventura has robado o hurtado en alguna parte lo que truxiste; o por ventura eres jugador de pelota o de escaques; o por ventura engañaste algunas mujercillas, o por ventura has tomado lo suyo a su dueño; por ventura la comida y bebida que nos has dado no es ganada limpiamente; por ventura si tiene revuelta alguna suciedad o polvo o estiércol no lo sabemos, ignorámoslo. Si tal cosa has hecho, haste despeñado de algún muy alto risco...”*³²⁴

La respuesta esperada despejaba las dudas expresadas y solo así se recibían los bienes con beneplácito. El término de *lavado de pies* era entonces utilizado metafóricamente, se trataba de una inspección, como un lavado, para demostrar a la comunidad, en este evento, que la riqueza era bien habida.

Otro ritual, vinculado al agua, que llevaban a cabo algunos comerciantes era el *tealtiliztli*. Si el comerciante se convertía en líder tras dirigir algunas caravanas y acumulaba suficiente riqueza, podía, hasta entonces, realizar el *tealtiliztli*, un baño ritual que se hacía a los *tlatlacohtin* comprados con el fin de destinarlos al sacrificio; así, al comerciante viajero le era permitido equipararse al guerrero que había hecho cautivos en el campo de batalla. Tal ceremonia implicaba un gasto enorme, y una vez realizada la ceremonia se convertía en parte del grupo de prestigiosos *tealtianime*, “bañadores”. En la

³²² Sahagún, *op. cit.*, p.812.

³²³ Rojas, José Luis de, *México Tenochtitlan*, p. 227.

³²⁴ Sahagún, *op. cit.*, p.814.

lógica de que el agua disuelve toda forma y la reintegra³²⁵, el *tlacohltli* comprado que toca el agua dentro de este específico contexto ritual, sufre una modificación de naturaleza para la sociedad que lo contempla. El *tlacohltli* dejará de serlo, disolverá su condición social de hombre comprado, para tomar una nueva forma, la de un cautivo de guerra, deseada por el comerciante, que es quien realiza el rito.

7.1.5 El agua en los ritos funerarios.

En los pueblos nahuas prehispánicos el occiso recibía un tratamiento acorde a la forma de su muerte. Las diferentes fuentes coinciden en tres distintos destinos para los fallecidos adultos y un lugar para los muertos niños. En el caso de los que perecían en la guerra, los sacrificados a los dioses y las mujeres muertas en parto, el destino era “*la casa del Sol*”³²⁶, un espacio donde se acompañaba al astro en su paso a través del cielo; mientras los guerreros escoltaban al Sol de la aurora al cenit, las muertas en parto lo acompañaban del cenit al ocaso. Después de cuatro años de recorrer la misma trayectoria, las *ánimas* de los guerreros se tornaban en diversos géneros de aves de plumas preciosas y las mujeres en diosas de rostro semidescarnado³²⁷.

Los que morían por motivos asociados al agua (ahogados, fulminados por un rayo) o de enfermedades manifiestas en hinchazones del cuerpo que parecen almacenar líquidos (cuya lista la engrosaban hidróticos, bubosos, leprosos, gotosos, etc.), esperaban ser acogidos en el Tlalocan. Los que morían por enfermedades comunes o de viejos, iban al Mictlan.

En el caso de los niños muy pequeños, el destino era el Chichihuacuauhco, lugar donde había un árbol nodriza que alimentaba a las criaturas. Para cada tipo de muerte pertrechaban al difunto con diferentes objetos, pero en todos los casos se daba una constante, el uso ritual del agua.

³²⁵ Mircea Eliade, *Tratado de la historia de las religiones*, p.178.

³²⁶ Mendieta, *op.cit.*, p. 209.

³²⁷ Sahagún, *op. cit.*, Sobre los guerreros p.331 y sobre las mujeres p.613.

Fray Diego Durán afirma que una de las cosas que hacía que estos pueblos tuvieran devoción por el agua era:

“que con ella morían lo cual era decilles que con ella lavan los cuerpos muertos y es así que era ceremonia suya de en muriendo cualquiera que fuese hombre ó muger chico ó grande señor ó no rico ó pobre lo primero que hacían en muriendo era desnudallo en cueros y lavallo muy bien lavado y despues de lavallo tornallo a vestir de todas sus ropas y enterrallo ó quemallo y á esta causa decían que el agua les servía para sus muertes”

Tal patrón de comportamiento también es destacado por Alonso Zuazo quien afirma que:

*“Luego quel defunto ha espirado. Lllaman ciertas mugeres y hombres que eran salariados de publico para hacer lo siguiente: Toman el cuerpo desnudo sobre las rodillas un hombre o muger y tienelo abrazado por las espaldas, y allí lleganse otras personas diputadas para labar al finado y lábanlo muy bien [...]”*³²⁸

Sahagún, por su parte, presenta el ejemplo de la mujer que moría en el parto, y en cuyo ritual se describe que *“...después de muerta lavábanla todo el cuerpo, y xabonábanla los cabellos y la cabeza, y vestíanla de las vestiduras nuevas y buenas que tenía”*³²⁹.

Pero además de lavar el cadáver, existe información de un ritual consistente en derramar un poco de agua en la cabeza³³⁰ del difunto y en los restos de su cuerpo ya quemado³³¹. Registra Sahagún que los

“... viejos ancianos y oficiales de tajar papeles cortaban y aparejaban y ataban los papeles de su oficio para el defuncto, y después de haber hecho y aparejado los papeles, tomaban al defuncto y encogíanle las piernas y vestíanle con los papeles y lo ataban. Y tomaban un poco de agua, y

³²⁸ Zuazo 1521:f.238v-239r, *apud*, José Luis de Rojas, *México Tenochtitlan*, p.205.

³²⁹ Sahagún, *op. cit.*, p.611.

³³⁰ *Ibid.*, p.328.

³³¹ *Ibid.*, p.330.

*derramábanla sobre su cabeza, diciendo al defunto: ‘Ésta es la de que gozaste viviendo en el mundo.’*³³²

La misma fuente narra cómo el cuerpo viene a ser quemado y mientras el fuego lo está consumiendo, dos ancianos, con palos alanceaban el cadáver;

*“después de haber quemado al defunto cogían la ceniza y carbón y huesos del defunto y tomaban agua, diciendo: ‘Lávese el defunto.’ Y derramaban el agua encima del carbón y huesos del defunto”*³³³

Si bien la práctica del lavado del cuerpo, analizada en otros ritos, se ha venido vinculando con el acto del nacimiento, y un cuerpo húmedo o totalmente mojado parece sugerir una procedencia imaginaria de un estado de inmersión total en un líquido matricial, el lavado de tan sólo una parte del cuerpo puede tener connotaciones simbólicas específicas, dependiendo siempre del valor que se le de a la parte humedecida.



Envoltorio de muerto. De la muerte de Nezahualpilli. Códice Durán. Trat. I.Lam 24.

Además, el derrame de agua en alguna zona del cuerpo es diferente al baño de ésta, mientras la primera acción parece servir para alimentar o fertilizar funciones específicas de aquello que se moja, la segunda acción apunta a la purificación, es decir, se trata de una distinción que tiene su referente en el agua que cae (la lluvia) y en el agua contenida. El baño implica frotar agua con las manos pretendiendo desdibujar funciones y proclividades del área lavada.

Después de la diferenciación entre riego y baño, se puede afirmar que el cuerpo del muerto fue purificado en un primer momento, cuando se le lavó en su totalidad, pero después de ser quemado, al serle derramada el agua en la cabeza, el agua tuvo la tarea de fertilizar (alimentar, acrecentar) todas las funciones que se le atribuyen a esta parte del cuerpo. La cabeza, que es el principal resguardo de una entidad anímica, del *tonalli*, además de dar vitalidad, es centro de sentidos y pensamientos³³⁴, por ello, el agua derramada sobre la cabeza es probable que traiga al individuo muerto, de manera particular, a la vigilia en su

³³² *Ibid.*, p.328.

³³³ *Ibid.* p.330.

³³⁴ López Austin, *Cuerpo humano e Ideología*, vol. I.

otra dimensión, a la consciencia, que requerirá sobre todo en el largo y peligroso trayecto que deberá atravesar.

Por su parte, el hueso y las cenizas, mezclados con el agua ritual culminarán en otro proceso. Tal acto tiene un referente mítico en la actuación de Ehecatl, que con un hueso y ceniza provenientes del Mictlan convoca a los dioses para que sangren su lengua y puedan crear al primer hombre³³⁵; o al acto de Quetzalcóatl que mediante una mezcla de la sangre de su pene con los huesos fragmentados y roídos, crea la nueva humanidad³³⁶. En ambos mitos el hueso se considera materia prima, y la sangre (ya sea del pene o de la lengua), sustancia indispensable para dotar de vida. Es interesante señalar cómo en el rito funerario el agua se considera un símil de la sangre (e incluso del semen). El derrame de agua en los huesos y las cenizas viene a significar, entonces, no el nacimiento, sino la concepción misma de un ser, una etapa anterior a la expulsión del vientre acuoso, la primera que se requiere para la formación de un nuevo individuo. Porque si podemos hablar de renacimiento simbólico, en esta categoría cabrían distintos grados del proceso, desde la concepción hasta el parto.

También fue una práctica frecuente en los rituales funerarios el colocar recipientes con agua entre las mortajas de los muertos destinados al Mictlan, ello con la intención de auxiliarles en su travesía antes de llegar a su destino final³³⁷; asimismo, era tradición enterrarlos junto con un perro “...dicen que después de haber amortajado al difunto con los dichos aparejos de papeles y otras cosas, luego mataban al perro del difunto, y entrambos los llevaban a un lugar donde había de ser quemado con el perro juntamente”³³⁸. Registra Sahagún que el animal servía para ayudar al muerto a cruzar un río muy ancho, y que a las riberas de éste se encontraban todos los perros.

“Dicen que el difunto que llega a la ribera del río arriba dicho, luego mira el perro. Si conoce a su amo, luego se echa nadando al río, hacia la otra parte donde está su amo, y le pasa a cuestras. Por esta causa los naturales solían tener y criar los perritos para este efecto. Y más decían, que los perros

³³⁵ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*. op. cit. p. 149.

³³⁶ *Leyenda de los Soles*, op. cit., p.181.

³³⁷ Sahagún, op. cit., p.p.328-329.

³³⁸ *Ibid.*, p.330.

de pelo blanco y negro no podían nadar y pasar el río, porque dizque decía el perro de pelo blanco: ‘Yo me lavé.’ Y el perro de pelo negro decía: ‘Yo me he manchado de color prieto, y por eso no puedo pasaros.’ Solamente el perro de pelo bermejo³³⁹ podía bien pasar a cuesta a los difuntos.’³⁴⁰

En cuanto a la imagen del río que el muerto debe cruzar, el mismo Mendieta lo compara con la laguna Estigia de la cultura griega antigua³⁴¹ (una entre muchas culturas que cuenta con mitos escatológicos donde el agua desempeña un papel protagónico), tal laguna es dominada por el personaje Caronte, que tiene la tarea de subir a su barca a los muertos y de cruzarlos a tierra firme a cambio de un óbolo para facilitarles su llegada al Hades. Gastón Bachelard, al hacer un análisis de las imágenes del agua³⁴², habla de un *complejo* denominado, precisamente, de *Caronte* que relaciona distintos tipos de cuerpos de agua con la muerte. Por ejemplo, en el caso de las lagunas su carácter silencioso y su postura horizontal (como dormidas) nos remiten a la muerte, lo mismo que su temperatura fría, características que tiene todo cuerpo inerte; pero también otra asociación con la muerte es la experiencia que se vive al sumergirse en el agua, porque el sonido se aleja tanto que parecería que estamos en otra dimensión. Esto se agudiza aún más cuando el agua es profunda, oscura o densa, ya que resulta más durmiente y por lo tanto, evoca más a la muerte, incluso se llega a relacionar el agua con la sangre, por esa consistencia,³⁴³ como si el agua fuera la sangre de la tierra. En el caso del río, también se presenta una asociación con la muerte porque al igual que la laguna, es fría y horizontal, pero a diferencia de ésta, el río está en constante movimiento y va llevando lo que está a su paso. El río lleva a un viaje, al igual que lo hace la muerte, por ello a la muerte se le consideran “el viaje por excelencia”³⁴⁴.

³³⁹Johansson, en *Xochimiquiztli, la muerte florida, I*, considera al perro en este episodio como un claro ejemplo de elemento *psicopompo*, debido tanto al color bermejo como a su capacidad de trasladar cruzando un horizonte, atributos propios del Sol. Por su parte, Raúl Valadéz en su trabajo *El Perro Mexicano*, interpreta tal color como café (p41), aunque convencionalmente es considerado tonalidad rojiza. Por otra parte nos dice este autor que no se explicita en las fuentes que sea un perro pelón o uno normal y que en restos óseos encontrados en entierros ceremoniales se han hallado tanto osamentas de perros comunes como de pelones (*itzcuntli* y *xoloitzcuintli*).

³⁴⁰ Sahagún, *op. cit.*, p.329.

³⁴¹ Mendieta, *op. cit.*, p.209.

³⁴² Bachelard, *El agua y los sueños*, pp.111-143.

³⁴³ Bachelard, *op. cit.*, p.103.

³⁴⁴ *Ibid.*, p.117.

Por otra parte, el agua también tiene la particularidad de acariciar, de mecer todo cuerpo que flote en su superficie o se halle inmerso en su seno; además nutre todo suelo donde se derrama, es el nutriente por antonomasia porque por ella los seres viven y crecen. Es decir que como llega a asociarse este líquido con la muerte, también llega a serlo con la madre³⁴⁵. El muerto que se deja en el agua es como el muerto que es devuelto a la madre para que lo vuelva a parir.³⁴⁶ Y el cruce del río podría tratarse, entonces, de un viaje de regresión que pasa por el líquido intrauterino para volver a la madre Tierra.

Para los fallecidos por motivos asociados al agua, que eran los destinados al Tlalocan, sitio “*de muchos regocijos y refrigerios*”³⁴⁷, el tratamiento era otro: al cadáver lo inhumaban después de colocarle semillas de bledos sobre el rostro, de vestirlo y ponerle papeles, algunos de ellos azules, en la frente y en la parte de atrás de la cabeza, además de acomodarle una vara en la mano (vara que reverdecía y echaba hoja cuando llegaba a su destino³⁴⁸). Por lo tanto, debido a las condiciones peculiarmente emparentadas con el agua en los accidentes y en las enfermedades que habían causado la muerte, y considerando la naturaleza acuática del Tlalocan, es explicable que el occiso no requiriera de más agua para su tránsito final; el difunto mismo, era de alguna manera una representación mágica del líquido, el forro de papel y el color azul que cubría su cuerpo serían los elementos propiciantes, anunciantes, de la realidad que le esperaba, la imitación de su hábitat último.

Con los enfermos señalados por Tláloc se observa una interesante analogía, sus padecimientos descubrían una forma de réplica de las manifestaciones divinas acuáticas en el mundo: el área enferma, que podía contener desde pústulas hasta hinchazones o inflamaciones sumamente deformantes (en el vientre, dedos, rostro, etc.), asemejaba la corteza de los cerros que cubría el agua; es decir que al levantar la piel del enfermo se ponía al descubierto algún tipo de líquido contenido por el cuerpo. Por su parte, en las personas ahogadas o fulminadas por los rayos se advertía la predilección de Tláloc, ya que tales personas eran quienes más se compenetraban con la materia divina, tanto porque el rayo es

³⁴⁵ Probablemente obvia Bachelard (porque no lo hace explícita) la asociación de imágenes de los líquidos intrauterinos con las aguas aprisionadas por la tierra.

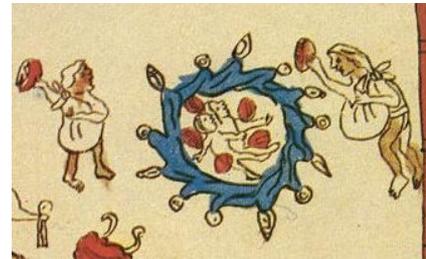
³⁴⁶ Bachelard, *op.cit.*, pp.114, 121,140.

³⁴⁷ Sahagún, *op. cit.*, p.330.

³⁴⁸ Torquemada, *op. cit.*, p.529.

una manifestación directa del poder implacable del dios de la lluvia, como porque el ahogado tendría la posibilidad de fusionarse plenamente con el agua.

Otra relación que tenía el agua con la muerte era la establecida en los rituales funerarios de ciertos individuos considerados infractores de normas morales. En los cuerpos de agua eran arrojados los adúlteros (previamente castigados con la muerte). Es muy probable que tal acto se hiciera con la intención de que los muertos fueran limpiados, aunque no estaría muy claro si el beneficio de la “purificación” sería para los transgresores o para la comunidad entera que se sintiera vulnerable de recibir algún elemento nocivo que saliera de los cuerpos. Dice Sahagún que durante el signo Cuatro Viento, “... mataban a los adúlteros, de noche. Y en amaneciendo, echábanlos en el agua.”³⁴⁹ No explicitan las fuentes qué otro tipo de infractores sufrían el mismo trato, pero sería de sumo interés poder saber si esta práctica era generalizada para quienes cometían cualquier tipo de crimen o sólo era señalada para quienes violaran normas de carácter sexual.



Pareja de adúlteros en el agua.
Códice Vaticano A. Det. Lam. XCVII.

Después de tratar los destinos de los muertos que más relación tienen con el agua, es fundamental comentar aquí, aunque sea brevemente, el vínculo que existe entre el agua y la expresión más característica del dolor que acompaña al deudo: el llanto.

El llanto sale del cuerpo con el dolor y con sentimientos que mueven profundamente. Fluye de los ojos, secreción que limpia, que desahoga y que libera, es como un lavado interno. El llanto es agua, agua con sal, como la del mar y algunas lagunas, como la del Lago de Texcoco. Entre los nahuas el llanto no era una expresión pública exclusiva de niños o mujeres, como se da en otras culturas. Las fuentes comentan cómo se exhortaba al llanto,



Varones llorando.
Códice Florentino.

³⁴⁹ Sahagún, *op. cit.*, p.373.

sobre todo en las batallas perdidas. Johansson menciona la distinción que los nahuas hacían entre la tristeza y el llanto³⁵⁰: siendo considerado el primero, un peligroso estado de ánimo o de conciencia para el individuo y para la comunidad, mientras que el segundo era un medio de catarsis contra la corrosiva acción de la tristeza³⁵¹

En muchas de las festividades que realizaban los pueblos de la Cuenca de México se preparaban a las personas que representarían a las distintas divinidades, estos individuos eran tratados con muchos honores durante un periodo anterior al día festivo en que serían sacrificados. Era de suma importancia que no manifestarían tristeza aunque supieran de su destino, ya que se consideraba de mal agüero tal sentimiento; por lo cual a las víctimas del sacrificio las embriagaban, divertían o engañaban constantemente para evitarles la tristeza; es así como lo deja ver Sahagún en la festividad a la diosa Toci donde siete días antes de la fiesta entregaban una mujer de cuarenta o cuarenta y cinco años a:

*“...siete biejias medicas o parteras las cuales las seruian y administrauan con mucho cuidado y la alegrauan diciéndole muchas gracias y contandole muchos cuentos y consejas y aciendole tomar placer y alegria probocandola á reyr porque como he dicho si estos que representauan los dioses y las diosas bibos se entristecian acordandose que hauian de morir teníanlo por el mas mal agüero de todos...”*³⁵²

En todos los rituales hasta ahora comentados, el agua ha mostrado tener diferentes funciones: de purificación, de fertilización, de generación -como simil de la procreación-, etc., funciones que tienen mucho que ver con el manejo en sí del líquido, porque cuando el agua es derramada, el gesto ritual y su significado será muy diferente a cuando es tomada con los dedos para tocar algunas partes del cuerpo, o bien, cuando es usada por las manos para frotar un área con intención de limpiar y quitar impurezas. La inmersión en el agua es distinta a la aspersion, a la unción y al derrame, pero también (como vimos en este apartado) la valoración ideológica que tiene la parte corporal expuesta al agua da una información básica sobre la función que el agua tiene en el ritual.

³⁵⁰ Además de que el llorar tenía una importancia fundamental en las ceremonias de petición de lluvias donde sacrificaban niños pequeños y les provocaban el llanto para que mediate un mecanismo de magia imitativa se propiciara la caída de suficiente agua del cielo.

³⁵¹ Johansson Patrick, *La palabra de los aztecas*, pp.181-182.

³⁵² Sahagún, *op. cit.*, p.150.

VIII. EL AGUA EN LOS RITOS DE LAS VEINTENAS Y FIESTAS MOVIBLES

Otros rituales en que el agua participa de manera destacada tienen lugar en las festividades que involucran a un gran sector de la población mexicana y a importantes grupos del gobierno político y religioso; algunas de estas fiestas llevan a cabo sus ceremonias en los lagos y otros cuerpos de agua.

8.1 Ritos coordinados por el Estado.

Los ritos que incluían a toda la sociedad eran organizados por el Estado mexicano, éstos se llevaban a cabo en numerosas fiestas, algunas tenían lugar una vez por mes, en el marco de un calendario solar o agrícola; otras, se daban en fiestas más espaciadas: cada cuatro, ocho y hasta cincuenta y dos años. Existían también aquellas festividades realizadas en momentos coyunturales marcados por algún acontecimiento natural o bélico.

En dichas ceremonias participaban en forma protagónica: sacerdotes, altos funcionarios de gobierno, guerreros destacados, mercaderes y los individuos que eran sacrificados (fueran éstos representantes de los mismos dioses o simples víctimas que proveían con su sangre y corazón el alimento a las divinidades). El resto del pueblo participaba, en un ámbito íntimo, con prácticas de abstinencia, ayuno, mortificación, así como con la ejecución de algunas ceremonias domésticas; mientras que en el ámbito público su intervención se manifestaba en la presentación de danzas, la preparación de alimentos especiales, el simulacro de batallas y otras actuaciones colectivas. Además, el pueblo tenía entre sus tareas principales el abastecer al grupo sacerdotal con la mano de obra y con los recursos materiales necesarios para la realización de todo el ceremonial. No obstante su valiosa contribución, en los momentos culminantes del ritual, que por lo general se alcanzaba con el sacrificio humano, el pueblo se desempeñaba exclusivamente como espectador.

Durante el ceremonial, todos los asistentes ingresaban en un tiempo y espacio sagrados. El espacio del rito venía a transformarse en el umbral de un escenario mítico

donde se reactualizaba el acontecer divino que había servido de modelo para la actuación del hombre. El tiempo que abarcaba el rito remitía también a un tiempo de origen, de creación. Quienes tenían la facultad de sustraer a toda la colectividad del tiempo histórico para transportarla al Tiempo Sagrado eran precisamente los sacerdotes; ellos, como intermediarios de los seres divinos, permitían que se diera *el salto* del momento actual al momento cósmico para volverse contemporáneos de los dioses, y así reestablecer una comunicación con éstos, entonces ese instante se aprovechaba para hacerles peticiones a los dioses, ofrecerles oblaiones y mostrarse agradecidos.

Eran muchas las festividades en el que se daba tal contacto con los dioses, algunas de ellas integraban el calendario agrícola, denominado *xiuhpohualli* (que se hallaba constituido por 365 días), y otras formaban parte del calendario religioso (de 260 días) conocido como *tonalpohualli*.

8.2 Las Veintenas.

En el calendario agrícola que tenían los pueblos nahuas (constituido por 18 meses de 20 días, y al que se agregaban 5 días más para cerrar un ciclo anual) se situaban numerosas celebraciones en honor a distintas divinidades. En cada mes se realizaban varias fiestas, siendo el nombre de alguna de éstas por la que se le identificaba al mes.

Gran parte de las festividades eran dedicadas a las divinidades relacionadas con el agua, con la tierra y con los cultivos, como lo comentan Sahagún, Motolinía y Durán, quienes describen con detalle las actividades realizadas durante las fiestas, así como a las deidades que se honraban en cada ocasión, además de dar fechas precisas para tales ceremonias.

A pesar de que en casi todas las fuentes los meses se presentan en el mismo orden, variando muy poco en los nombres, no hay coincidencia en cuanto al inicio del ciclo anual y en cuanto a los rituales de determinados meses. Por ejemplo Motolinía afirma que era en el mes de marzo en que comenzaba el año, y así también lo sustenta Durán, pero mientras el primer fraile lo identifica como *Tlacaxipehualiztli*, Durán lo reconoce como *Quahuitlehua*.

Toda la información sobre estas festividades fue recopilada en los pueblos del Valle de México, en donde debieron prevalecer condiciones climáticas un poco diferentes a las actuales debido al paisaje que entonces existía, de abundancia de sitios arbóreos que atraían una mayor cantidad de lluvia. No obstante se puede decir que los tiempos de mayor precipitación pluvial seguramente tuvieron lugar en meses aproximados a los que se dan actualmente, es decir, en los meses que van de mayo a octubre.

De las festividades anuales, era Atlcahualo la que tenía el lago como destino principal de ofrendas sacrificiales, si nos guiamos por la descripción de Sahagún; pero si consideramos lo registrado por Durán, la más importante sería Huei Tozoztli; mientras que para Motolinía sería Atemoztli. Pudiendo pensarse que, o bien, se tratan de tres festividades distintas con ciertas coincidencias o, menos probable, hablaríamos de la misma fiesta pero confundida en tiempos.

Otras festividades que se destacan por sus vínculos con el agua o con ciertos espacios acuáticos son Etzalcualiztli, Tecuilhuitontli, Tepeilhuitl, Atemoztli y Panquetzaliztli; la primera de ellas utiliza el lago para realizar purificaciones y ciertas recreaciones de naturaleza mítica; mientras que de las otras, no se hace referencia a ceremonias en el lago, pero sí se les vincula al cuerpo de agua en forma tangencial. En cuanto a las festividades que no pertenecían al calendario agrícola, están las de Atamalqualiztli y algunas del Tonalámatl (*ce atl y ce quiahuitl*). A continuación, todas estas fiestas serán comentadas con mayor detalle.³⁵³

8.2.1 Festividades con sacrificios humanos en el Lago.

El primer mes del calendario agrícola (que Sahagún ubica en el mes de febrero) era el denominado Cuahuitlehua, aunque “*los mexicanos le llamaban Atlcahualo*”³⁵⁴. La

³⁵³ Las fechas que se mencionan no tienen la corrección gregoriana del calendario, es decir que se tomaron tal cual aparecen en las fuentes documentales.

³⁵⁴ Sahagún, *Historia general...*, p.176. Con el primer nombre es probable que lo conocieran algunos pueblos vecinos de los mexicanos.

El autor que ha hecho referencia explícita a los nombres es Durán. El fraile menciona que Cuahuitlehua se dio probablemente porque en el mes de marzo (que es el tiempo en que él ubica el inicio del año) los árboles empiezan a levantarse y a retoñar. Respecto a Atlcahualo, Durán más bien lo conoce como Atlmotzacuaya que quiere decir atajar el agua, porque, según sus informantes, en marzo empiezan a caer algunos aguaceros y las sementeras que hasta entonces habían sido de regadío estaban ya sazonadas. También menciona otros

festividad que se llevaba a cabo en este tiempo era a honra de los dioses del agua. Sahagún comenta que en esta fiesta se mataban varios niños, sacrificándolos en las cumbres de ciertos montes; niños que eran llevados en literas, ricamente ataviados, acompañándolos de música, cánticos y baile. Si en el camino las criaturas “...lloraban y echaban muchas lágrimas, alegrábanse los que los llevaban, porque tomaban pronóstico de que habían de tener muchas aguas ese año.”³⁵⁵ Pero además, lloraba la gente que los veía a su paso³⁵⁶, por lo tanto era un correr abundante de lágrimas que, en la lógica de la magia imitativa donde “lo semejante produce lo semejante”³⁵⁷, debía representar el caer y correr de las aguas, con la abundancia necesaria para que se diera una buena cosecha de las plantas sembradas.

Uno de los sitios de sacrificio era Tepetzinco:

*“montecillo que está dentro de la laguna frontero del Tlatelulco. Allí mataban una niña y llamábanla Quetzálxoch, porque así se llama también el monte por otro nombre. Componíanla con unos papeles teñidos de tinta azul.”*³⁵⁸

Otro de los sitios en que se daban las inmoluciones mencionadas era el remolino o sumidero de Pantitlan, de él comenta que “los que allí murían llamaban Epcóatl”³⁵⁹ y que su atavío era conocido con el nombre de *epnepanyuhqui*.

No se sabe con certeza el origen de los niños sacrificados, Sahagún afirma que eran criaturas compradas a sus madres, niños elegidos por tener dos remolinos en la cabeza y por haber nacido en buen signo³⁶⁰, características que remitían al agua, puesto que el remolino es una manifestación física, que se presenta en los cuerpos de agua, en tanto que la fecha con buen signo es un día venturoso que prelude el fasto y, por lo tanto, con la ofrenda a las

nombres para el mes, como son Xochtitzquilo (“tener un ramo en la mano”), y Xilomaniztli (“que quiere decir que ya había mazorca fresca y en leche”), ambos términos hacen referencia a que la planta, aunque tierna, ya está dada. Durán, *op. cit.*, pp.245-246. También cabría la posibilidad de traducir Atlcahualo como “es dejada o quedada el agua”.

³⁵⁵ Sahagún, *Historia General...*, p.135.

³⁵⁶ *Ibid.*, p.177.

³⁵⁷ Frazer James, *La rama dorada*, p.35.

³⁵⁸ Sahagún, *op. cit.*, p.177.

³⁵⁹ Compuesto de *eptli*, concha y *coatli*, serpiente. El mismo término es usado para nombrar uno de los recintos sagrados del Templo Mayor, “el segundo cu principal era de los dioses del agua que se llamaban tlaloques. Llamábase este cu Epcóatl” Sahagún, *Historia general...*, p.272.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 176.

deidades acuáticas de una criatura nacida en un buen día, se espera no sucedan contingencias desastrosas como la falta o el exceso de agua.

Fray Diego Durán describe una festividad con ciertas semejanzas a la narrada por Sahagún, aunque situada el 29 de abril³⁶¹. Comenta que en la fiesta de Hueitzoztli se da una serie de ceremonias para “*pedir buen año a causa de que ya el maíz que hauian sembrado estaua todo naçido*”³⁶². Narra Durán cómo la fiesta se llevaba a cabo en tres importantes etapas: la primera, en un monte, la segunda, en el templo de Tláloc y la tercera, en la laguna. Respecto a la primera etapa, se nos dice que a la fiesta acudían los reyes y señores principales “*de todas las partes de la tierra*”, menciona entre ellos a Moctezuma y a Nezahualpiltzintli, a los gobernantes de Xochimilco, de Tlacopan, así como a los de Tlaxcallan y de Huexotzinco. La cita se daba en el Cerro de Tlalocan,³⁶³ cuya cumbre tenía un gran patio cuadrado que se hallaba cercado, almenado y encalado, con un recinto de madera donde se había dispuesto una imagen de piedra del dios Tláloc, alrededor de ésta, se encontraba una serie de ídolos más pequeños que representaban a diversos cerros. En torno de aquel patio se construían grandes chozas y enramadas con retretes y apartados para los nobles asistentes de los distintos pueblos que:

*“el día luego en amaneciendo salían ...con toda la demas gente y tomaban un niño de seis o siete años y metianlo en vna litera por todas partes cubierto que nadie no le biese y ponianlo en los honbros de los principales y puestos todos en ordenanza yban como en procesion asta el lugar del patio...”*³⁶⁴

Delante de la imagen de Tláloc los sacerdotes sacrificaban a la criatura, y los gobernantes, en un orden jerárquico, ofrendaban atavíos, joyas y alimentos a todas las imágenes divinas que ahí se encontraban; seguidamente, los sacerdotes, con la sangre de las víctimas, rociaban las ofrendas y untaban la cara y el cuerpo de las deidades. Acabando esta ceremonia todos bajaban del cerro, no sin antes dejar una guardia que se renovaba

³⁶¹ Durán, *op. cit.*, t.II, p.91

³⁶² *Ibid.*, p.91.

³⁶³ Montaña que se ubica camino a Puebla-Tlaxcala, de 4120 mts snm. Actualmente es la zona arqueológica de mayor altitud en Mesoamérica.

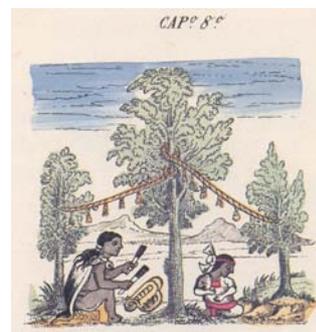
³⁶⁴ Durán, *op. cit.*, t. II, pp. 91 y 92.

continuamente para proteger la ofrenda hasta que ésta se pudriera, luego se tapiaba el lugar hasta el año siguiente en que se volvería a utilizar.

Mientras se desarrollaba la ceremonia en el Monte Tlalocan, los sacerdotes, auxiliares y dignidades de los templos que quedaban en la ciudad llevaban a cabo una ceremonia, en honor a los dioses acuáticos, en el templo de tláloc delante de su oratorio. Durán habla de bailes, entremeses, juegos y uso de disfraces, que se daban en el patio del templo frente a la imagen de Tláloc, este patio era adornado de tal forma que simulaba ser un bosque, es decir, cortaban muchos matorrales, ramas y demás plantas, y las trasladaban al patio colocándolas como si se encontraran en su hábitat en forma natural. En medio del patio insertaban en hoyos profundos cinco grandes árboles, cuatro de ellos rodeando en un cuadrado al quinto, de mucho mayor tamaño. A este árbol lo llamaban Tota, que significa Nuestro Padre, considerándolo “*dios de los montes y bosques y de las aguas*”³⁶⁵. Cada árbol de menor tamaño era unido con una soga al árbol Tota. “*Dicen que significaban estas sogas ásperas la penitencia y aspereza de la vida que hacían los que seruián a los dioses*”³⁶⁶ Hincados estos árboles,

“...sacauan vna niña de siete o de ocho años metida en vn pauellon ... toda bestida de açul que representaba la laguna grande y todas las demas fuentes y arroyos... sentauanla debajo de aquel gran árbol buelta la cara hacia donde el ydolo estaua y luego trayan vn atanbor y sentados todos sin baylar teniendo la niña delante le cantauan muchos y diversos cantares.”³⁶⁷

El canto realizado frente al Templo duraba hasta que se tenía conocimiento de que los señores principales, los gobernantes que tuvieron su ceremonia en el Monte Tlalocan, ya iban en dirección a la laguna. Era entonces, cuando los sacerdotes tomaban a la niña en su pabellón y la llevaban hacia el remolino de la laguna. También el árbol Tota era trasladado y colocado en una balsa, todo ello acompañado de cantos y de personas que querían ver la ceremonia en el sitio denominado



Ceremonia con el árbol “Tota”.
Códice Durán, Trat. 2º, Det. Lam. 6º.

³⁶⁵ Durán, *op. cit.*, t. II, p. 94.

³⁶⁶ *Ibid.*, p.96.

³⁶⁷ *Ibid.*

Pantitlan, donde estaba el sumidero. El árbol lo hincaban en el cieno junto al remolino, y a la niña la degollaban y su sangre la escurrían en el agua. Acabado de ejecutar tal acto, la arrojaban en el agua en dirección al sumidero. Los reyes y señores aventaban al mismo lugar riquezas y joyas en forma tan abundante como la ofrenda hecha en el monte.³⁶⁸ Terminado este evento se volvían todos a la ciudad “...con lo qual fenecia la fiesta aunque no las cerimonias que los labradores y serranos hacian en las labranças y sementeras y en los rios y fuentes y manantiales”.³⁶⁹

Durán comenta que las víctimas provenían de los hijos de la gente principal³⁷⁰; lo que podría verse como un compromiso obligado de los dirigentes y altos funcionarios para con el pueblo que gobiernan, es decir, un autosacrificarse en aras de su pueblo entregando eventualmente alguna de sus pertenencias más valiosas, entre las que se encontraban sus propios hijos.

Motolinía, por su parte, también describe rituales con semejanzas a los referidos por Sahagún y Durán. Trata de una fiesta *Aualo* (que debió ser, precisamente, *Atlcahualo*), y nos dice que para tal ocasión “... no se lavaba nadie cuatro días, porque lloviese y hiciese buenos temporales para el maíz; y en este día mataban un niño y una niña á honra de *Tlaloc*, dios del agua y haciase en el peñol del agua.”³⁷¹ Tales datos atraen la atención por la privación voluntaria del baño, que podría verse como una penitencia, pero también hace pensar en ciertas estrategias mágicas donde la abstinencia de algún elemento contribuye a su acumulación imaginaria. La acción de evitar el agua y su concomitante anhelo de tenerla coadyuvaría a que en el imaginario se le pudiera represar, consiguiendo reunir una mayor cantidad posible para contar con ella en el momento en que más falta hace, es decir, para cuando se esperan los buenos temporales.

Por otra parte, en la información de Motolinía es notoria la relación del sacrificio de los niños con la pretensión de fortalecer las plantas de maíz que estaban creciendo, correlacionando la edad del niño inmolado con el tamaño de la planta. Por eso en la primera festividad, coincidiendo con “*los panes de labranzas*” que ya estaban nacidos (“*salidos de*

³⁶⁸ *Ibid.*, p.97.

³⁶⁹ *Ibid.*

³⁷⁰ *Ibid.*, p.100.

³⁷¹ Motolinía, *Memoriales*, p.44.

un palmo”) se “....sacrificaban un niño é una niña de edad de tres ó cuatro años, que estos eran hijos de principales, no esclavos, y esto hacian en el monte³⁷²”.

En cuanto al sacrificio en Pantitlan, el fraile Motolinía lo ubica en la fiesta de Atemoztli y solamente comenta que en este ritual, “...llevaban en una canoa, que es como barco largo, un niño y una niña, y en medio de la laguna de México, echándolos en el agua los ofrecian al demonio, sumerjiéndolos con barco y todo”³⁷³.

Los tres frailes mencionados, que describen rituales semejantes (pero que los ubican en diferentes fiestas: Atlcahualo, Huei Tozoztli y Atemoztli), coinciden: en que tales ritos se realizaban en honor a las principales divinidades acuáticas, en que el propósito de la ceremonia era el garantizar buenos temporales para el maíz, en que en la celebración había sacrificios, sobre todo de niños en los montes y al menos una niña en la laguna, y en que un lugar de enorme importancia ritual era el remolino del lago.



Sacrificios de niños en el monte en la fiesta de Cuahuitlehua. Primeros Memoriales. Lam.1-1

Por otro lado es interesante destacar que mientras en los montes se sacrificaban niños, en la laguna se habla de una niña, dándose una correlación del varón con el agua de lluvia, vertical, que cae del cielo, de Tláloc, y de la niña con el agua contenida del lago, el agua horizontal, femenina.

Existe una interpretación sobre el ritual en el lago, dada por Graulich,³⁷⁴ en la que vincula el sacrificio de la niña en Pantitlan con un mito que justifica históricamente el poderío de los mexicas³⁷⁵. En su opinión, los ritos de la laguna para tal festividad reproducían el acontecimiento que anunció la caída del dominio tolteca y el inicio de la

³⁷² *Ibid.*, pp. 64-65. Los sacrificios se daban en varios meses consecutivos, al parecer hasta que venían los temporales de mayor fuerza. Para Tozoztontli, en que la planta de maíz había alcanzado la rodilla, o para Huei Tozoztli, en que el maíz llegaba a la cintura, las víctimas serían niños un poco más grandes.

³⁷³ *Ibid.*, p.64.

³⁷⁴ Graulich Michel, *Fiestas de los pueblos indígenas. Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, México, Ed. INI, 1999. El autor propone una reordenación de las veintenas, en donde la festividad de Atlcahualo debe situarse del 10 al 29 de Septiembre.

³⁷⁵ Graulich reconoce que la festividad de Atlcahualo guarda un carácter de honra a los tlaloques (aunque el propósito es la solicitud de las últimas lluvias del año y no de las primeras), esta naturaleza agrícola la hace derivar de un período anterior a la llegada de los mexicas, mientras que el ritual del sacrificio del lago lo considera una contribución mexica realizado para conmemorar su dominio político.

hegemonía de Tenochtitlan; tal acontecimiento se presentó en forma de teofanía y tuvo como propósito establecer una alianza entre divinidades y gobernantes: A cambio del sacrificio periódico de las hijas de estos últimos, las deidades les garantizarían el sustento y el poder.

El mito narra que después de la terrible hambruna de cuatro años, se sucede una serie de acontecimientos sorprendentes en la fuente de Chapultepec: primero un jilote apareció en el agua, luego un ministro de Tláloc emergió cargando una brazada de elotes dando la comisión a un tolteca que presencié el prodigio, de avisar a Huémac del perecimiento de los toltecas y de la prevalencia de los mexicas. Le dice el tlaloque:

*“ [Ahora] los dioses le piden a Tozcuécuex una hija de los mexitin, pues ellos la comerán, y un poco comera [también] el tolteca; porque ya va perecer el tolteca, y prevalecerá el mexica. Allá irán a entregarla en Chalchiuhcoliuhyán, en Pantitlan”*³⁷⁶

Avisados los mexicas, procedieron a ayunar durante cuatro días y llevaron a la hija de Tozcuécuex (su gobernante) a sacrificar a Pantitlan. Dice la fuente mítica que luego de la oblación, se aparecieron nuevamente los tlaloque, aunque ahora ante el gobernante mexica y le dijeron:

*“Tozcuécuex, no te aflijas; llévate a tu hija, abre tu calabazo del tabaco’. Allá pusieron el corazón de su hija y toda suerte de mantenimientos; le dijeron: ‘Aquí está lo que habrán de comer los mexicas, porque ya va a perecer el tolteca’. Luego se nubló, y llovió; durante cuatro días llovió muy recio, día y noche el agua fue absorbida por la tierra. Brotaron las diversas clases de plantas, hierbas y zacates... Cuando se dio el maíz... perecieron los toltecas.”*³⁷⁷

Por lo tanto, el sacrificio anual de la niña en el remolino de Pantitlan recordaría el primer sacrificio que realizó Tozcuécuex con su hija.³⁷⁸

³⁷⁶ *Leyenda de los Soles*, p.197.

³⁷⁷ *Ibid.*

³⁷⁸ En apoyo a la teoría de Graulich se argumenta que las criaturas sacrificadas pudieran haber sido, efectivamente, hijas de señores principales (como lo ha mencionado Durán, *op. cit.*, p.100).

Los rituales descritos, sobre todo, por Durán, nos muestran tres principales escenarios que son sitios sagrados por ser representativos de espacios míticos: la alta montaña, el templo y la laguna. La primera no sólo debe ser considerada sacra porque todos los cerros sean concebidos como contenedores gigantes de agua y por lo mismo albergues de la deidad acuática, sino porque esa montaña en específico llevaba el nombre de Tlalocan, con lo que el dios la distinguía debido a su altura e imponencia. La montaña es el *Axis Mundi* por excelencia, su naturaleza cósmica la da el hecho de que sea el punto más alto del mundo y por ende, conexión del cielo con la tierra, pero además la montaña tiene comunicación con el inframundo si pensamos que el agua que se encuentra dentro de la montaña se hace uno con el mar y otros tipos de corrientes acuáticas subterráneas. El templo, por su parte, es una recreación de la montaña, en general, y del cerro mítico de Tonacatépetl, en particular, cerro contenedor del maíz y otras semillas que Quetzalcóatl transformado en hormiga robó, sustrayéndole el alimento para sustentar al hombre³⁷⁹.

En lo que respecta a la laguna, es posible considerarla también un centro o eje del mundo puesto que es un sitio que presenta similitudes con el escenario de la creación cósmica, la laguna es una suerte de agua primigenia y los islotes parecerían segmentos del lagarto denominado Cipactli, que según la mitología náhuatl dio origen a la tierra. Pero además el sitio con mayor sacralidad dentro del lago es el remolino o sumidero, conducto directo al inframundo, un lugar que evidencia comportamientos fuera de lo ordinario: rugidos, espuma y movimientos agitados de agua.³⁸⁰

Por su parte, la figura del Tota, árbol de gran altura, derecho, grueso y tupido, que fue extraído del monte³⁸¹, trasladado e insertado en el templo, para luego ser transportado a mitad del lago junto al remolino de Pantitlan, es sin lugar a dudas, un centro del mundo movable, eje que va a compartir y unir los tres escenarios principales (monte, templo y lago). Tal árbol es una manifestación imponente, un ser que al colocarse nuevamente en su posición original (vertical), irá rasgando y creando una abertura en los cielos, y será introducido como una llave que penetrará el agua y la tierra, para comunicar todos los espacios posibles.

³⁷⁹ *Leyenda de los Soles*, p. 181.

³⁸⁰ Como lo testimonió el propio Durán. *op. cit.*, p.99.

³⁸¹ *Monte de Cuihuacan*, Durán, *op. cit.*, p.95.

Los árboles en la concepción mesoamericana tienen un carácter divino, en algunos mitos nahuas son identificados como dioses, y en otras narraciones aparecen como hombres pertenecientes a remotas épocas. Un árbol grande, y por lo tanto viejo, es un padre, un “Tota”, no sólo por su superioridad en años, fuerza y altura, sino también por la protección que nos brinda como: proveedor de sombra y de bienes (al otorgarnos objetos que se fabrican con su cuerpo). En la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* se narra que en el último año del Sol de Chalchiuhtlicue llovió tanta agua que se cayeron los cielos, y las aguas arrastraron a los hombres que existían entonces, algunos de los cuales perecieron y otros se convirtieron en todos los géneros de peces que existen hoy día. Visto el desastre por los dioses, estos decidieron alzar el cielo haciendo cuatro caminos desde el centro de la tierra, para esta tarea se ayudaron de cuatro hombres, pero fueron los dioses Tezcatlipoca y Quetzalcóatl, quienes “*se hicieron árboles grandes: el Tezcatlipoca en un árbol que dicen tezcacuáhuatl, que quiere decir “árbol de espejo”; y el Quetzalcóatl en un árbol que dicen quetzalhuexotl. Y con los hombres y árboles y dioses alzaron el cielo con las estrellas, como ahora está*”.³⁸²

En el ceremonial frente al templo de Tláloc, donde se colocaban los cinco árboles, se componía una escena que también asemejaba un microcosmos, un espacio que reproducía la misma ingeniería cósmica que cuando se dio el origen del mundo y se levantó el cielo. Todos los árboles unidos por una soga delimitaban otro Centro del Mundo, inserto en un paisaje idílico que visualizaba el original.

Por otro lado, la inserción del árbol en el cieno de la laguna parece evocar una unión de elementos (Tierra y Agua), una unión de deidades. El árbol divino traspasa el agua y se introduce en el cieno, y esta relación hierogámica provocada tiene la intención de garantizar la fertilidad de la lluvia para la tierra, y la reproducción de la vida dentro del mismo cuerpo de agua, es decir, la abundancia de los recursos acuáticos³⁸³.

³⁸² *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, pp.35 y 37.

³⁸³ Es interesante la referencia que en el Códice Magliabecchiano existe sobre el nombre de la festividad de Atlcahualo, ahí se afirma “*que los mejicanos y algunos otros llamábanlo (a este mes) ‘Alcaualo’ porque en este tiempo dejaban los pescadores (y aquí hace el autor un inciso latino quia sit dicat, aclarando que dejaban el agua)*.” Tal aseveración viene a trasladar el foco de interés de una festividad exclusivamente agrícola, a otra en donde se pide por el agua de los lagos, para que la diosa Chalchiuhtlicue garantice los recursos a los pescadores, cazadores y recolectores. En cuanto al tiempo que se deja descansar el agua, podría deberse al periodo de reproducción de varios peces y anfibios, ya que son en los tiempos de mayor frío, enero y febrero, en los cuales se realizan los desoves.

Además de Centros del mundo, los tres escenarios (cumbre del cerro, templo y remolino del lago) son conductos directos hacia el dios Tláloc. La cumbre de la montaña es una de sus principales moradas, ya que ahí se concentran las nubes de agua que se romperán sobre el campo de cultivo; el templo de Tláloc es su casa en el espacio humano, donde se le ofrenda de manera cotidiana; y el remolino de agua es una cueva, una entrada o puerta hacia un ámbito sobrenatural que puede ser el inframundo o el Tlalocan.

Abarcando todos los sitios más importantes de contacto con las divinidades acuáticas, se garantiza el que sean escuchadas las peticiones de buenos temporales. Pero también se refuerza la imploración de buenas lluvias con la participación de la nobleza en conjunto y de toda la región; por ello los gobernantes de distintos sitios del Valle de México y el *huei tlatoani* de Tenochtitlan se reunían en esta ocasión tan solemne, debido a la importancia de la demanda,³⁸⁴ y no se constreñía la acción ritual únicamente a la actividad protagónica del grupo sacerdotal. Por su parte, el pueblo no tenía mucha participación en las ceremonias principales, pero sí en aquéllas de sus ámbitos cercanos, tanto en las milpas como en los ríos, fuentes y manantiales. En las milpas, porque a éstas pretendía beneficiarse con la lluvia, y en los cuerpos de agua, porque éstos contenían la esencia concentrada de Tláloc.

8.2.2 El lago en los ritos de Etzalcualiztli.

La siguiente festividad, descrita por Sahagún, en donde los cuerpos de agua son escenarios relevantes de ceremonias religiosas se presenta en el mes denominado Etzalcualiztli, que corresponde a la sexta veintena del año agrícola. Su significado deriva del nombre de un platillo llamado *etzalli*, que según los informantes de Sahagún está hecho de maíz cocido, a manera de arroz, de color muy amarillo³⁸⁵, y de acuerdo a Durán (que incluso afirma lo comió muchas veces durante su niñez), está hecho a base de frijol y maíz cocido entero³⁸⁶.

³⁸⁴ Ya que de la actividad agrícola seguía dependiendo el bienestar de la población, aunque a ello contribuyeran los tributos.

³⁸⁵ Sahagún, *Historia General...*, p.204.

³⁸⁶ Durán, *op. cit.*, p.260.

Sahagún registra que este mes abarcaba del 13 de mayo al 1º de junio, y afirma que en él se honraba a los Tlaloques. En una descripción detallada del ritual,³⁸⁷ este cronista narra que los sacerdotes, tiempo antes de la celebración, después de cuatro días de ayuno, iban por unas juncias especiales a un lugar llamado Temilco, en Citlaltépec. En tal sitio todo lo que se daba dentro del agua era muy blanco,³⁸⁸ y las juncias eran grandes, gruesas y con partes blancas y verdes; estas cañas se cosían y componían como tapetes y asientos para utilizarlos en ciertas ceremonias. Se dice que en el camino hacia Citlaltépec, los sacerdotes les arrebatában las pertenencias a los transeúntes con los que se topaban.

Es muy probable que el paisaje de blancura mencionado, donde crecieron las juncias colectadas, sea una clara evocación del tiempo de fundación de Tenochtitlan, ya que la tradición mítica habla de un escenario de blancura que preludia el sitio del asentamiento de la nueva nación. Se recuerda en la *Crónica Mexicáyotl* que: “*Cuando fueron a salir al interior del carrizal y vieron muchísimas maravillas... vieron el ahuehuete, el sauce blanco que se alza allí, y la caña y el junco blancos, y la rana y el pez blancos, y la culebra blanca del agua...*”³⁸⁹ La narración expresa como el color blanco es una señal de voluntad divina, es un portento por el cual habla la divinidad, que se manifiesta tanto en el lugar de origen como del destino definitivo de los mexicas (Aztlán y Tenochtitlan).

En lo que respecta a la acción que realizaban los sacerdotes, de tomar las pertenencias de los transeúntes con los que se topaban, podemos pensar, que si se pregonaba una supremacía de los mexicas señalada por los dioses, entonces su clase sacerdotal, que era la más vinculada a la voluntad divina, debería tener mayores prerrogativas; sin embargo, como su acatamiento³⁹⁰ obligado les impedía el enriquecimiento, al menos tenían la concesión de que en ciertas ceremonias podían tomar aquello a lo que tenían derecho por sus vínculos estrechos con los dioses.

³⁸⁷ Sahagún, *Historia General...*, pp. 199-209.

³⁸⁸ *Ibid.*, p.199.

³⁸⁹ Tezozómoc, *Crónica Mexicayotl*, pp. 62-63.

³⁹⁰ Los sacerdotes o tlamacazque llevaban por lo general una vida rigurosa, con ayunos y penitencias constantes, con obediencia, pobreza, abstinencia sexual y trabajo duro. Afirma Sahagún que la elección de los principales sacerdotes no tenía base en el linaje sino que se escogía a “*el que era virtuoso y humilde...y grave y riguroso y celoso en las costumbres*” (Sahagún, *Historia General...*, pp. 338-341). Durán por su parte comenta que algunos jóvenes que servían en los templos vivían “*en castidad pobreza y obediencia*” (Durán, *op.cit.*, t.II, p. 33). Estas características no son extensivas a gobernantes y señores principales que en ocasiones llegaban a fungir como sacerdotes presidiendo algunas ceremonias religiosas.

Ya en el *calmecac* (escuela y sitio de reunión de gran cantidad de sacerdotes), después de que se tejían y colocaban los juncos como tapetes, se venía a realizar un segundo ayuno de cuatro días, llamado *netlalocazahualiztli* (que quiere decir ayuno del Tlalocan³⁹¹), en donde participaban diferentes tipos de sacerdotes: guerreros, cantores, ministros menores, etc., quienes ofrendaban unas bolitas de masa o en su defecto tomates y chiles verdes, pero siempre en número de cuatro. Tal ofrenda de objetos redondos, *huentelolotli*³⁹² debía ser personal y cuidadosamente ordenada, de modo que no se moviera ni un ápice sobre la superficie de juncias tejidas para ese efecto. Los sacerdotes ofrendantes actuaban con tal disciplina y pulcritud, que si se encontraba alguna falla en su proceder, ya fuera por la manera como estaba vestido el sacerdote o por la forma de asentar su ofrenda, se podía acusar al sacerdote con los ministros superiores para que se le pidiera un pago que resarciera su falta, o en caso de negarse se le castigara muy severamente.

El ayuno y la ofrenda que se daban en este tiempo se encontraban fuertemente vinculadas con las divinidades acuáticas (como lo evidencia el mismo nombre del ayuno: *ne-tlaloca-zahualiztli*). Para el caso de las ofrendas, éstas se establecían en número de cuatro y en una colocación estricta, como si se representara en maqueta una estructura cósmica donde los tlaloques sostienen el cosmos y comunican sus niveles. La ofrenda que se coloca en cada punto donde se supone lo resguarda un tlaloque, la constituye algún alimento (tomates, chiles y bolitas de masa), que en esencia es lo mismo que se espera obtener de las divinidades agrícolas.

Antes de la medianoche los sacerdotes se levantaban para hacer penitencia sangrándose y poniendo la sangre en puntas de maguey, y luego, con ellas, salían en procesión y se bañaban en el lago por mucho frío que hiciera. Cuando llegaban los sacerdotes al lago, iban a las *ayauhcalli* o casas de niebla, orientadas hacia cada uno de los puntos cardinales. Cada día de los cuatro que asistían a bañarse, entraban a una de estas casas, ahí un sacerdote emitía el siguiente discurso:

“Éste es el lugar de culebras, lugar de mosquitos, y lugar de patos, y lugar de juncias. En acabando de decir esto el sátrapa, todos los otros [sacerdotes] se

³⁹¹ Sahagún, *Historia general.*, glosario, p.1298.

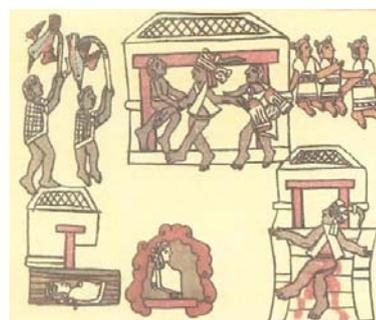
³⁹² El significado registrado es “bolas de ofrenda”, de acuerdo al glosario referido, *Ibid.*, p.1278.

arrojaban en el agua. Comenzaban luego a chapetear en el agua con los pies y con las manos, haciendo grande estruendo. Comenzaban a vocear y a gritar, y a contrahacer las aves del agua: unos a las ánades, otros a unas aves zancudas del agua que llaman pipitzti, otros a los cuervos marinos, otros a las garzotas blancas, otros a las garzas. Aquellas palabras que decía el sátrapa parece que eran invocación del demonio, para hablar aquellos lenguajes de aves.”³⁹³

Es muy significativo que los sacerdotes quisieran simular ser aves, moviéndose y graznando como ellas. En opinión de Broda, con este extraño comportamiento se pretendía conseguir la abundancia de las aves acuáticas en un acto de magia por analogía.³⁹⁴ Para Gabriel Espinosa también se trata de un ritual propiciatorio, en el momento de mayor gravedad y peligro, cuando las aves ausentes están a la mitad de su viaje³⁹⁵. Igualmente se podría sugerir apoyándonos en las propuestas del mismo autor, que la imitación de ciertas aves lacustres es un llamado a la lluvia, por ser éstas quienes preludian con sus graznidos los comportamientos meteorológicos inmediatos.³⁹⁶

Al parecer la presencia de aves en esta festividad no era tan sólo en los sonidos y movimientos que los sacerdotes imitaban de ellas, sino que también había una procesión que se acompañaba de algunos ejemplares vivos (de especies no necesariamente acuáticas) que amarraban a unos palos y llevaban consigo durante un ceremonial, como lo muestra una imagen del Códice Matritense. En la traducción del texto que acompaña a la imagen se señala que:

“se celebraba fiesta al Tláloc, y moría. Y cuando se hacía la fiesta, 20 días en el Ciuápan se cantaba. Y la víspera de que morirá Tláloc, se llamaba “tenanamico”, y se hacía circumprocesión y se hacía (la ceremonia de) hacer volar pájaros: a un palo



Festividad de Etzalcualiztli. Primeros Memoriales. Lam.2-6..

³⁹³ Sahagún, *Historia General...*, pp. 202-203.

³⁹⁴ Broda Johanna, *Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia*, p.285.

³⁹⁵ Véase su análisis en *El embrujo del Lago*, pp.339-343.

³⁹⁶ “para los mexicas, había una relación directa entre la intensidad de los graznidos de determinadas garzas y la calidad del temporal: a mayor insistencia en sus llamados, mayor cantidad de lluvia”. Espinosa Gabriel, *Cuando el agua era una diosa*, compuscrito original.

ataban a los pájaros, lo iban llevando cuando hacían circumprocesión”³⁹⁷

Al parecer este ritual se realizaba para acompañar al dios muerto, que se hallaba representado por el individuo sacrificado. La ceremonia del vuelo de pájaros³⁹⁸ recibía el nombre de *totopatlanaltiliztli*, y no especifican las fuentes si se realizaba antes, después o en forma simultánea con los rituales en el lago.

Terminando el rito, se salían los sacerdotes del agua y regresaban a su “monasterio” para ir al día siguiente a cortar ramos y cañas verdes y enramar con ellos las “capillas”. Durante todos estos ceremoniales de penitencia y demás rituales, los sacerdotes continuaban siendo muy cuidadosos de no cometer faltas, por mínimas que éstas fueran, porque entonces estarían obligados a pagar por ellas: un ave, una manta, un *maxtli* (aunque los pobres saldaban su deuda con una bola de masa u otros objetos de poco valor); pero si pasaban cuatro días y no realizaban el pago, al quinto día no tendrían posibilidad de subsanar el daño³⁹⁹ y por lo tanto tendrían inevitablemente que esperar su condigno castigo.

Para penalizar a los sacerdotes se hacía una procesión a algún cuerpo de agua cercano, y ahí se les penalizaba corporalmente. La procesión llevaba imágenes de dioses y se hacía acompañar de música de cornetas y caracoles. Al llegar al sitio, se arrojaba al agua a los sacerdotes transgresores y

“maltratábanlos de poñadas y coces y enpellones, y los arrojaban y los revolcaban en el lodo” o “...los llevaban hasta la orilla del agua donde los habían de zabulir,... Y algunos que sabían nadar iban por debaxo del agua, a sumorgujo, y salían lexos, y así se escapaba. Pero los que no sabían nadar, de tal manera los fatigaban que los dexaban por muertos a la orilla del agua. Allí

³⁹⁷ “Primeros Memoriales” de Fray Bernardino de Sahagún. Textos en nahuatl, traducción directa, prólogo y comentarios por Wigberto Jiménez Moreno. En ocasión del XLI Congreso Internacional de Americanistas. México, 1974, pp.34-35.

³⁹⁸ Por la imagen no es posible conocer qué especie de ave era la utilizada en la ceremonia, y tampoco en el texto hay datos que arrojen luz al respecto.

³⁹⁹ Al parecer los beneficiarios de estas “multas” eran los acusadores, que eran asimismo sacerdotes, aunque no se especifica si se trataba de jerarquías superiores. Sin embargo hay una mención sobre unos sacerdotes *cuacuacuiltin* que tomaban la ofrenda de los *huentelotli* y la dividían entre sí, pudiendo ser ellos mismos los fiscalizadores de la actuación del resto de sus compañeros ministros.

*los tomaban sus parientes y los colgaban de los pies para que echasen fuera el agua que habían bebido, por las narices y por la boca.”*⁴⁰⁰

El grupo sacerdotal era muy riguroso con la actuación de sus miembros y muy estricto con los castigos infligidos. Con tales medidas hacía ver a los jóvenes sacerdotes la importancia de su papel, la responsabilidad que tenían de preservar el orden cósmico, donde un solo movimiento en falso podía ocasionar una desgracia, de ahí la rigidez en colocar los cuatro sostenes del universo o cosmos que se hallaban representados a escala en la ofrenda.

Pero también podríamos inferir que el castigo implicaba una total purificación que se daba no en las albercas o contenedores de agua que existían en los recintos sagrados de la ciudad, sino en el lago y otros cuerpos naturales de agua (es decir, en el agua silvestre, en el agua no domesticada, que era, quizás, más vulnerable a los caprichos de las deidades). El sacerdote infractor debía casi morir (ahogado) para nacer nuevamente, además tenía que ser rescatado por su familia (como una segunda recepción de nacimiento), aunque después, ya recuperado, pudiera estar de vuelta en la comunidad religiosa.

Al regresar la procesión al “monasterio”, los sacerdotes realizaban otro ayuno de cuatro días, ya sin reparar en las faltas cometidas, dedicándose a preparar los ornamentos de papel necesarios para ataviarse en la siguiente procesión, hacia el templo de Tláloc. Ahí se tendían esteras de juncos y se colocaban cuatro chalchihuites redondos, a manera de bolillas, “y luego daban al sátrapa [que se hallaba ataviado como el dios Tláloc] *un garabatillo teñido con azul*”⁴⁰¹ con el que tocaba cada una de las bolas de manera muy ceremoniosa, como retrayendo la mano y dando una vuelta con cada toque. Tal garabatillo pareciera asemejarse al rayo de Tláloc, y el toque que se daba a cada uno de los chalchihuites nos mueve a pensar que se realizaba con el propósito de garantizar el agua en los cuatro rumbos de la tierra.

Al día siguiente, a medianoche, mataban varios cautivos que eran ataviados a imagen de los dioses Tlaloques. Después del sacrificio, se tomaban las ofrendas y los ornamentos, así como los corazones de las víctimas (estos últimos en una olla pintada de

⁴⁰⁰ Sahagún, *Historia General...*, p.205.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p.206.

azul y teñida con ulli), para llevarse, todo junto, al lago, y arrojarse al remolino de Pantitlan. Narra Sahagún, que llegados los sacerdotes con todas sus ofrendas a la orilla del lago, se metían en una canoa grande con los remos teñidos de azul y ulli. Como el sumidero de Pantitlan se hallaba cercado de muchos maderos hincados en el cieno, se metía la canoa entre los maderos y ahí se tocaban cornetas y caracoles mientras se arrojaba la ofrenda en medio de aquel espacio que estaba entre los maderos. “Dicen que echados los corazones, se alborotaba el agua y hacía olas y espumas.”⁴⁰² Terminado este ritual, que duraba hasta el amanecer, todos los sacerdotes se iban a lavar donde solían, para quitarse el color azul de la parte delantera de su cabeza.⁴⁰³

Fray Diego Durán, por su parte, también trata de la fiesta de Etzalcualiztli, y comenta que para las fechas de este mes, cuya fiesta ubica el 9 de junio, caían ya las aguas de golpe, y el maíz y otras legumbres se hallaban ya crecidas empezando a haber mazorcas; incluso afirma el fraile, que se pintaba el signo de este tiempo:

*“con una caña de maíz en la mano denotando fertilidad y metido en el agua que era dar á entender el buen tiempo que hacía acudiendo con el agua á su tiempo y en la otra mano una olleta que era decir que bien podían comer sin temor de aquella comida de frijol y maíz que no había que tener hambre pues el año iba bueno...”*⁴⁰⁴



Representación de la fiesta Etzalcualiztli. Codice Vaticano A. Det. Lam. LX.

También narra el fraile dominico, que en esta fiesta, mientras los señores y principales se regocijaban en un solemne baile, mucha gente del pueblo tomaba algunas hojas de las “*espadañas*” con que se había enramado y adornado el templo, y con ellas hacía unos cercos redondos como anteojos “y poníanse los en los ojos atados atrás con unos cordelitos... y con aquellos ojos y con báculos en las manos y en la otra una olleta vacía andaban de casa en casa...”⁴⁰⁵, pidiendo que se le pusiera *etzalli* en la olla.⁴⁰⁶ Por la

⁴⁰² *Ibid.*, p.208.

⁴⁰³ En este sitio de agua también aprovechaban para castigar a sacerdotes infractores tardíos. Sahagún, *op. cit.* p.209

⁴⁰⁴ Durán, *Historia de las Indias ...*, p.260.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p.262.

⁴⁰⁶ Sahagún también hace referencia al hecho, aunque él registra que los que pedían, lo hacían disfrazados de diversas maneras, y que al final de cantar y bailar en cada puerta decían: “*Si no me das el arruz, agujerarte he la casa*”. *Historia general...*, p.204.

apariciencia que adquirirían estas personas es fácil remitirnos a las imágenes de los *tlaloque* (con la olla en una mano) o al mismo Tláloc (con las orejeras y báculo, a modo de rayo).

Sin embargo, lo que más llama la atención de Durán respecto a este mes es la ceremonia de descanso de los instrumentos serviles, donde a los instrumentos de labrar así como a los de cargar, se les hacía reverencia y reconocimiento por su ayuda, ofreciéndoles comida y bebida, incensándolos y hablándoles con gratitud. También destaca el fraile cómo se ofrendaba el *etzalli* a los templos y después de haber comido este platillo en la festividad, cómo usaban del lavado ceremonial; narra Durán que:

“iban todos así grandes como chicos biejos y mozos á lavarse á los rios y á las fuentes que no quedaba ninguno que no se lavase y el que no se lavaba teníanle por amigo del dios del hambre que se llamaba Apizteotl que quiere decir el dios hambriento. Tambien juntamente lavaban las cosas de labrar la tierra y todos los demas instrumentos de sembrar”⁴⁰⁷.

Resulta interesante ver que el lavado ritual no sólo se aplicaba a las personas, sino también a los objetos de trabajo, en ambos casos con el mismo sentido de renovar fuerzas, de una revitalización para continuar con el trabajo agrícola. Ahora bien, en este ritual colectivo en donde era importante ver que todos se lavaran, se consideraba que de no llevar a cabo el baño ritual se sembraría desgastado, propiciando una mala cosecha y con ello se agradecería al dios del hambre.

También Motolinía contribuye con información sumamente rica en la descripción de rituales de la fiesta de Etzalcualiztli; el fraile narra que antes de que llegase el día dedicado a Tláloc,

“compraban un esclavo é una esclava, y hacianlos morar juntos como casados, y allegado el dia de Etçalzoalitzli vestian al esclavo con las ropas é insignias del Tlaluc, y á la esclava de las ropas é insignias de su mujer Chalchihuauey (Chalchiuhcueye) y bailaban asi todo aquel dia hasta la media

⁴⁰⁷ Durán, *op.cit.*, p.262.

noche que los sacrificaban, y á estos no los comian, sino echábanlos en una hoya como un silo, que para esto tenían.”⁴⁰⁸

Además, hay una mención sobre una pelea que se daba en el agua. El fraile asienta que:

*“En esta fiesta cuecen maíz, y los muchachos andan por las calles, y danles aquel maíz, y peleaban en el agua unos con otros; y en esta fiesta mataban á diez o veinte á honra de Tlaloc, dios del agua, y ofrecian maíz cocho, y cae esta fiesta cuando está granado o comienza.”*⁴⁰⁹

No estamos seguro si estas peleas pudieran referirse al castigo que se daban entre sacerdotes, y que como vimos anteriormente, consistía en empeñones, coces y zambullidas dentro de lagos, ríos y otros cuerpos de agua. Pero si no fuera el caso, entonces estaríamos ante otro rito donde se luchaba dentro del agua y donde la sangre derramada serviría de ofrenda directa para Chalchiuhtlicue. Por desgracia, respecto a esta pelea, Motolinía no da detalles y no existen testimonios similares en las demás crónicas.

Ya sea ubicada esta fiesta en mayo (de acuerdo a Sahagún) o en junio (según Durán), evidentemente se trata de un tiempo de agua, de lluvias, época en que se manifiesta más verdor, hay más retoños, se reproduce más la vida, se presencian más animales, así como también se obtiene más alimento, comida que es necesario redistribuirla, y por lo tanto debe compartirse, como en el caso del reparto de *etzalli*. Etzalcualiztli era el momento de agradecer tanta vida y de recordar que no había lugar para la ingratitud, ni siquiera para con los instrumentos de trabajo.

El cuerpo de agua en la festividad de Etzalcualiztli viene a presentarse, entonces, como escenario para las periódicas recreaciones cósmicas, pero además es el espacio que alberga la sustancia purificadora que limpiará a los sacerdotes, y el sustrato fortalecedor que renovará los bríos de los trabajadores y sus instrumentos.

⁴⁰⁸ Motolinía, *Memoriales*, pp. 60-61.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p.45.

8.2.3 Tecuilhuitontli, Tepeílhuitl y Atemoztli.

Hay festividades que están dedicadas a dioses de naturaleza acuática que, sin embargo, no presentan registros de ceremonias en el lago, o bien, que apenas son mencionados sin profundizar en el ritual. Son los casos de las fiestas de Tecuilhuitontli, Tepeílhuitl y Atemoztli. La primera de estas festividades es la realizada en honor a la diosa Huixtocihuatl⁴¹⁰ (que registra Sahagún en el mes de Junio); diosa patrona de los que trabajaban en las salinas de la Cuenca de México.

“Decían que era hermana de los dioses de la lluvia, y por cierta desgracia que hubo entre ellos y ella la persiguieron y desterraron a las aguas saladas, y allí inventó la sal, de la manera que agora se hace, con tinajas y con amontonar la tierra salada.”⁴¹¹

De esta fiesta sólo se hace mención de sacrificios de algunos cautivos que eran llamados *huixtoti* y de una mujer que representaba a la misma diosa, así como también se comenta que la gente que trabajaba en las salinas celebraba a su patrona con cantos, bailes y abundancia de pulque.

Otras dos fiestas de carácter acuático porque en ellas se honraba a los montes (que como ya se dijo, anteriormente, eran concebidos moradas de Tláloc y grandes depósitos de agua cubiertos de una corteza de tierra y piedras) eran Tepeílhuitl y Atemoztli. Es importante comentar que en ambas se utilizaba el agua del lago, tanto para el lavado ritual de los objetos con los que se erigían las figuras sagradas, como para dejar las cenizas de todo lo que llegaba a conformar la ofrenda presentada en tales festividades y que quemaban en el patio de las casas. El sitio preferido para ello eran los oratorios llamados *ayauhcalli*, que se encontraban en las orillas del lago, aunque igualmente podían utilizarse algunos afluentes que pasaban cerca de las casas. En otros cuerpos de agua (que eran señalados por maderos hincados) también se depositaban los *tetéhuatl* o papeles que se habían colocado en los varales de los patios durante la festividad.

⁴¹⁰ De *iztatl*, sal y *cihuatl*, mujer. Siméon Rémi, *Diccionario...*, p.760.

⁴¹¹ Sahagún, *Historia general...*, p.210.

La fiesta denominada Tepeilhuitl, “fiesta de los cerros”, se llevaba a cabo (de acuerdo a Sahagún) del 30 de septiembre al 19 de octubre; en ella se elaboraban varias figuras de madera cubiertas con masa de *tzoalli*, algunas de ellas tenían forma de culebras, hechas con ramas y raíces de los árboles, otras representaban montes fundados “*sobre unos palos hechos a manera de niños*”, a los que llamaban *ecatontli*⁴¹², asimismo moldeaban con la masa sola una especie de huesos, que llamaban *iomio*⁴¹³. Dichas imágenes eran hechas para honrar a los montes y a las personas que habían muerto ahogadas, fulminadas por un rayo o fallecidas por alguna causa asociada con el agua.

Los montes de *tzoalli* que se hacían en todas las casas, eran despedazados y colocados en tapancos para que se secaran al sol; ya secas, se las comían poco a poco y diariamente. Todas las esculturas o efigies que se elaboraban para esta fiesta eran evocadoras del agua⁴¹⁴ y se presentaban junto con sus respectivas ofrendas en un tiempo en que se esperaban las últimas lluvias que alimentarían a las plantas que se cosechaban por el mes de noviembre.

Durán, por su parte, registra (a finales de octubre) la décimo tercera fiesta como Hueypachtli, pero dice que le llamaban por otros nombres Coailhuitl y Tepeilhuitl. Dice Durán que además de:

*“hacer conmemoración de Tlaloc que era el dios de los rayos y truenos y de la diosa de las agua y fuentes este día la principal fiesta se hacía al Volcan y á la Sierra nevada y á los demas principales cerros de la tierra y así le llamaban Tepilhuitl por otro nombre”*⁴¹⁵.

A diferencia de Sahagún, Durán narra con mayor detalle cómo eran comidas estas imágenes⁴¹⁶, y qué propiedades se les atribuía:

“con un cuchillo de pedernal les cortaban la cabeza como á cosa viva y en acabando ...en nombre de sacrificio comíanse aquella masa que había servido

⁴¹² Probablemente derivado de *ehecatl*-viento y *tontli*-diminutivo, dando con ello entender una especie de vientecillos.

⁴¹³ De *i-omil-yo*, su hueso, su pertenencia ósea.

⁴¹⁴ En la misma fiesta de Tepeilhuitl se sacrificaban representantes de los dioses del pulque, dioses estrechamente vinculados con el agua e incluso algunos de ellos considerados tloaloques. (Broda, *Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia*, p.309).

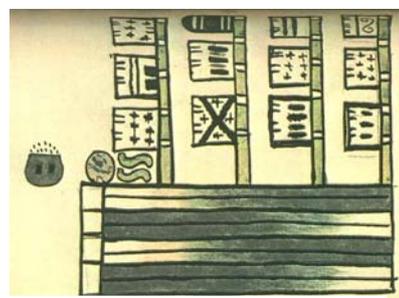
⁴¹⁵ Durán, *op.cit.*, p.278.

⁴¹⁶ Sahagún hace una descripción parecida pero para la fiesta de Atemuztli. *Historia General...*, p.p. 255-256.

de representar cerros la cual era (segun su opinión) medicinal para los bubosos y tullidos y cojos... ”⁴¹⁷

El acto de comerse a un dios o a su réplica para sanar podría verse relacionada con la convicción de que fue ese dios el mismo que produjo su padecimiento, es decir, el autor de su desgracia y quien puede ocasionar la sanación contrahaciendo el perjuicio. Sabemos por varias fuentes, que existe una relación entre los padecimientos mencionados y el agua, como ya fue comentado en apartados anteriores cuando se habló de los fallecidos cuyo destino era el Tlalocan.

Una fiesta más donde se honra a las divinidades acuáticas es la de Atemoztli, cuyo nombre significa “descendimiento del aguas”. De acuerdo a Sahagún, este décimo sexto mes (que ubica del 29 de noviembre al 17 de diciembre) fue denominado así porque en él solían comenzar los truenos y las primeras aguas en los montes. Cinco días antes de la fiesta, la gente compraba papel, *ulli* y navajas, realizaba ayunos y actos de penitencia, consistentes en no lavarse la cabeza y en sangrarse. La noche anterior a la fiesta, la gente se la pasaba en vela cortando papel y pegándolos en unos juncos largos a manera de banderas y desde abajo hasta arriba. Tales papeles los manchaban de *ulli*, e hincaban los juncos en el patio de la casa, donde permanecían durante todo el día de la fiesta.



Ofrendas de Banderas. Página 65 del Códice Tudela.

La gente convidaba a los ministros para que les hiciera las imágenes de los montes, que como en la fiesta de Tepeilhuitl, las hacían de masa de *tzoalli*, con “*los dientes de pepitas de calabaza y los ojos de unos frisoles que se llaman ayecotli*”⁴¹⁸, en honor a los principales cerros de alrededor. Terminada la imagen, los sacerdotes la llevaban a la casa del votante, y con música de *teponaztli*, sonaja y concha de tortuga, les ofrendaban alimento y ropa, todo en un tamaño pequeño. Al día siguiente sacrificaban la imagen de los cerros “*con un tzotzopaztli, que es instrumento con que texen las mujeres, casi a manera de*

⁴¹⁷ Durán, *op. cit.* t. II, p.279. Motolinía, igual que Durán, identifica a la fiesta como Hueipachtli y dice que en ella se ofrecían tamales y culebras hechas de semilla, coincidiendo también en que los enfermos de las bubas las comían para sanar.

⁴¹⁸ Sahagún, *Historia General...*, p. 164.

machete, y sacábanles el corazón y cortábanles las cabezas. Y después repartían todo el cuerpo entre sí; comíanselo.”⁴¹⁹ Todos los ornamentos aparejados los quemaban en los patios de las casas, y la ceniza y lo que quedaba del ritual, lo llevaban a los *ayauhcalco*. Los papeles con *ulli* los colocaban en ciertos lugares acuáticos (señalados por maderos hincados) o en las alturas de los montes.

8.2.4 Panquetzaliztli.

Una de las festividades que no se dedicaba a las divinidades del agua sino a Huitzilopochtli, pero tiene una relación interesante con los cuerpos de agua, es la de Panquetzaliztli, cuyo nombre significa *levantamiento de banderas*⁴²⁰. Sahagún la ubicó en la veintena del 9 al 28 de noviembre. En ella se llevaban a cabo: penitencia, bailes y sacrificios de víctimas que representaban al dios. Según cuenta el *Códice Tudela*, a medianoche se juntaban los sacerdotes, tomaban un palo o piedra sobre el cual armarían la imagen de Huitzilopochtli, y llevaban estos objetos a lavar a un agua o acequia en procesión entre luminarias⁴²¹.

Sahagún narra que para estas fiestas eran los mercaderes los que proveían de los esclavos que serían inmolados en honor a Huitzilopochtli. Nueve días antes que mataran a sus víctimas, las bañaban echándoles un cántaro de agua de la fuente Huitzilatl (que está por el pueblo de Huitzilopuchco). Luego les quitaban sus vestiduras mojadas, los aderezaban con papeles, y les pintaban el rostro de franjas azul y amarillo; colores con los que también se representaba el rostro de la deidad (franjas horizontales alternando los colores azul y amarillo, además de tener en la frente un “*soplo de sangre*”⁴²²). Asimismo se trataba de los colores que presentaron las aguas del lugar portentoso donde se fundó Mexico Tenochtitlan. El baño con el agua de Huitzilatl, podría entonces implicar un volver a nacer con el agua fundacional, con el agua elegida de su dios, una especie de unción sagrada, exactamente el día de fiesta del dios, día en que los sacerdotes abrirían el conducto para entablar comunicación con la principal divinidad mexicana.

⁴¹⁹ *Ibid.*

⁴²⁰ Diego Durán hace derivar el nombre de la ornamentación que se acostumbrara erigir en el trayecto que seguían los que llevaban la imagen de Huitzilopochtli en su fiesta. *Historia de las Indias...*, p. 282-283.

⁴²¹ José Tudela de la Orden, *Códice Tudela*, I, pp. 268-269.

⁴²² Sahagún, *Atavío de los dioses*, p. 113.

En la festividad de Panquetzaliztli vuelve el agua a actuar como elemento disolvente de cualquier naturaleza. El individuo que sería sacrificado, en el momento de ser sometido al ritual del lavado conservaba sus atuendos, pero al serle derramada en agua sobre la cabeza éstos se mojaban y eran retirados del cuerpo para sustituirlos por papel, cubierta la desnudez con papel se le otorgaba una nueva piel y con ello una nueva personalidad.

8.2.5 Atamalqualiztli.

Otra fiesta relacionada al agua, pero que no forma parte de las veintenas, sino que se daba cada ocho años, es la denominada Atamalqualiztli, que en ocasiones caía en el mes de Quecholli, y otras en Tepeilhuitl. En esta fiesta, descrita por Sahagún,⁴²³ se ayunaba durante ocho días, comiendo al mediodía únicamente tamales, hechos sin sal y con agua, de ahí el nombre de la fiesta (de *atl*-agua y *tamalli*-tamal).

Para esta festividad la gente bailaba ataviada como: aves, mariposas, moscas, escarabajos, vendedores de leña o de verduras, pobres, enfermos de lepra, bubosos, etc. La danza era a honra de Tláloc, y colocaban su imagen en medio del areito. Alrededor del templo de Tláloc había cestos con tamales que se les daba a los danzantes que pasaban por ahí. Frente a Tláloc tenían una balsa llena de agua donde había culebras y ranas; en la orilla de la balsa, ciertos hombres, llamados *mazatecah*, tomaban con la boca algunos de estos animales y los intentaban tragar mientras danzaban.

Comenta Sahagún que la gente realizaba este ayuno para darle un descanso al alimento, y es que todo el año se le fatigaba al prepararlo, al mezclarlo con sal, cal y salitre. Esta actitud de atribuirles a todos los objetos o cosas sensaciones humanas fue al parecer muy común en la cultura náhuatl, pero además, en su cosmovisión todo lo que existía resultaba renovable, los dioses eran muertos a través de sus representantes para que



Atamalqualiztli, Estampa V de los Primeros Memoriales.

⁴²³ Sahagún, *Historia General...*, Apéndice del Segundo Libro, pp. 270-271.

renacieran con mayor fuerza, los utensilios eran renovados o guardados en cada fuego nuevo para que no se rebelaran contra los hombres por la sobre-explotación a la que eran sometidos. Todo se cansaba, envejecía, podía morir y debía renovarse, y el alimento no podía ser la excepción.

El tiempo de descanso para “*los mantenimientos*” se inserta en la actuación de estos hombres denominados *mazatecah*, “hombres venado”, cuya traducción libre podría ser hombres montaraces,⁴²⁴ de un hombre del cerro que come lo que le da la naturaleza sin preparar y sin usar manos, sólo con la boca.

El pequeño cuerpo de agua artificial que ocupa la oquedad de la canoa podría representar el medio acuático con sus recursos, y los danzantes de la fiesta estarían, en su mayoría, vinculados con la generosidad de Tláloc, algunos de ellos caracterizados como personajes animales que se dan en una tierra de bonanza, otros, como vendedores de recursos que son productos de buenos temporales, y unos más, como enfermos con males propios del ámbito del dios de la lluvia.

8.3 Fiestas del Tonalámatl.

Existe otro grupo de ceremonias que se daba, no en el marco del calendario solar, sino en el de un calendario de carácter augural llamado Tonalpohualli, que tenía 13 meses de 20 días, donde cada día era regido por un signo.

Para llevar a cabo cualquier actividad considerada de trascendencia se debía revisar el tonalámatl y señalar el mejor día para su efecto, es decir, elegir un día con un buen signo con el propósito de garantizar mejores resultados. Así, tenemos que el día de un nacimiento, de un casamiento, de la partida de algún mercader, del momento en que se desataría un guerra, etc., debería estar temporalmente programado. Sin embargo, si, a pesar de los cuidados, el evento se gestaba en un mal signo, siempre existía la posibilidad de propiciar un mejor destino a través del sacrificio, la penitencia y el propiciamiento a los

⁴²⁴ El término *mazatl* tiene una connotación de lo cerril, así lo evidencia el difrasismo “in tochtli in mazatl”, al igual que la entrada de la palabra *maçati* en el diccionario de Molina, cuyo significado es “*tornarse bestia el hombre*”, p.50r.

dioses; o bien, de trasladar la ceremonia a un día posterior, menos fatídico, de la misma trecena.

El carácter fasto o nefasto de los días dependía de la combinación del número con el signo, encontrando signos que podían ser benéficos si les antecedía un número determinado, e inicuos si era otro el número que les acompañaba. Lejos de revelar un patrón que atribuya la naturaleza a los signos o a los números, sí es posible señalar cierta asignación valorativa causada por la analogía, como en los casos de: el signo de *mazatl* (venado) con el que se identificaba el miedo y la pusilanimidad, el de *ozomatli* (mono) asociado a los placeres y chocarrerías, el signo *itzcuintli* (perro) vinculado a la certidumbre de conseguir comida en todos sitios; y el signo de *atl* (agua) que se considera infortunado porque se destaca del elemento que lo rige: su consistencia líquida, inaprehensible, voluble e incierta.

Muchos de los días marcados por el tonalámatl tenían sus propias festividades. En el día *ce atl* las personas que vendían agua, cazaban en las orillas o en el interior de los lagos, pescaban o tenían alguna actividad acuática, realizaban una fiesta a la diosa Chalchiuhtlicue (en tal ocasión componían su imagen y le ofrendaban a la diosa). En el día *ce quiáhuil* se honraba a las diosas que llamaban *cihuapiltin*, que eran las mujeres que morían del primer parto; y se pensaba que estas diosas descendían a la tierra y herían con enfermedades a los que encontraban fuera de sus casas, por ello la gente prefería quedarse dentro de casa en tal fecha. En los templos se adornaba sus imágenes con papeles manchados de *ulli*, y en su honra sacrificaban algunas personas que purgaban condenas en la cárcel.

Al parecer, todos los cuerpos de agua que desempeñaron una función ritual importante se investían de mayor sacralidad para determinadas fechas, días en que ciertos dioses ejercían mayor dominio sobre el Cosmos y en los que se mostraban mucho más receptivos ante las demandas humanas. El tiempo de estas presencias lo marcaba la naturaleza y sus manifestaciones meteorológicas, sin embargo existían estrategias para contactar a las divinidades a deshoras, es decir, en cualquier momento que se les necesitara, para ello era necesario conocer un código especial que era aprendido en ciertos círculos sociales, tema del cual trataremos en el siguiente capítulo.

IX. INVOCACIONES, EVOCACIONES Y PROVOCACIONES EN TORNO AL AGUA

Al ser invocada el agua se despiertan en el líquido capacidades que le permiten manifestarse como deidad generosa y temible, propiedades que pueden ser manejadas si se conocen los conductos adecuados, de lo contrario pueden traer consecuencias funestas.

9.1 El poder mágico de la palabra.

Mediante la palabra se da existencia colectiva a las cosas, *se nombran, luego existen*. Se les puede nombrar a las cosas con el simple propósito de hacer de ellas una referencia a nuestro interlocutor, o bien, se les puede llamar precisamente *a ellas*, a las cosas, es decir, se les puede invocar para que se presenten, para que se presten a dialogar, para que se expresen por sí mismas. Tal actitud, que resulta ser mágica pues se les atribuye a los objetos, fenómenos o elementos, un tipo de ánima o de facultad de razonar, ha sido un patrón constante en las culturas mesoamericanas. La palabra se convierte, entonces, en llave para despertar conciencias dormidas en los objetos.

La palabra que tiende un puente entre lo supuestamente inanimado y nosotros debe ser especial, no se trata del lenguaje diario y vulgar, sino de un lenguaje divino, aquél que probablemente fue utilizado en el momento de la creación, de cuando todo comenzó a tener sustancia y vida.

El lenguaje de los dioses debe ser exquisito pero crudamente veraz y absolutamente imperativo. Los dioses llaman a las cosas y a los elementos por sus colores, por sus gráciles figuras o por sus sobresalientes debilidades. Como creadores impresionistas, no tienen ningún recato en el uso de analogías, si es preciso describen un intestino para poder destacar una cuerda. Los dioses se toman las mayores de las licencias en el lenguaje, al cabo son poetas por naturaleza. Por tal hecho, quienes desean utilizar el lenguaje de los dioses para comunicarse con lo natural y lo sobrenatural, no deben hacerlo jamás utilizando palabras cotidianas, sino empleando términos metafóricos y crípticos, entonces, de inmediato mutan las cosas, las acciones, los adjetivos, las ubicaciones, y en fin, todo, creándose con ello un mundo paralelo al percibido diariamente por los sentidos.

9.2 Conjuros e invocaciones.

El lenguaje mágico que era utilizado en la sociedad náhuatl del Postclásico es conocido como *nahuallahtolli* (de *nahualli*, oculto y *tlahtolli*, palabra); a él se acudía para resolver determinados problemas que requerían ser resueltos con ayuda de seres sobrenaturales, problemas que aparentemente no tenían un causal natural o que su posible solución se rodeaba de gran incertidumbre. Los contextos donde se presentaba con más frecuencia este lenguaje eran aquellos relacionados con la salud, siguiéndoles los asuntos económicos y los personales afectivos. En cuanto a la forma de utilizar el lenguaje mágico, dos eran los géneros discursivos más comunes: la invocación y el conjuro; dos patrones de enunciación que son rígidos en cuanto a las palabras utilizadas por ser muy específicos los nombres de los seres sobrenaturales enunciados, las peticiones particulares consideradas y la entonación manejada.

La diferencia entre conjuros e invocaciones es: que mientras en la invocación se pretende que ciertos elementos se hagan presentes, en el conjuro se busca evitar un fenómeno, alejarlo de nuestra realidad inmediata por los riesgos o amenazas que éste implica. Sin embargo, invocación y conjuro se presentan por lo general juntos, ya que se busca deshacerse del riesgo o malestar al mismo tiempo que se pretende traer en su lugar condiciones más confortables.

Un tercer mecanismo mágico-religioso que puede confundirse con la invocación y el conjuro resulta ser la plegaria, sin embargo, ésta presenta una muy distinta naturaleza a las dos anteriores debido a que se da en un tono de petición con humildad, albergando la esperanza de sensibilizar al ser sobrenatural, mientras que la invocación-conjuro se pronuncia en un tono de mandato. En el conjuro siempre existe la convicción de que el requerimiento será satisfecho mediante y únicamente debido a la palabra.

La comunicación verbal con lo divino puede ser llevada a cabo por los sacerdotes (que son los enlaces con los dioses) o bien, por cualquier miembro de la comunidad que conozca el género del lenguaje mágico, es decir, que esté familiarizado con el código críptico (y por lo general se trata de individuos que pertenecen al gremio de los curanderos o al de ciertos grupos sociales que en sus tareas diarias se implican ciertos riesgos⁴²⁵); sin

⁴²⁵ Leñadores, cazadores, pescadores, etc.

embargo resulta distinta la enunciación cuando la realizan representantes de lo sagrado, ya que éstos han recibido una larga preparación en su vida para saber llamar a las fuerzas sobrenaturales y se auxilian de una mayor cantidad de objetos rituales específicos; además su tono de enunciación evidencia una autoridad que se ha ganado con la investidura⁴²⁶. Es de esperarse que a la especialización le acompañe una mayor efectividad en el pronunciamiento de las palabras mágicas.

9.3 El conjuro náhuatl.

Para conocer algo sobre los conjuros e invocaciones que se hacían entre los nahuas prehispánicos se ha recurrido, tradicionalmente, a ciertos documentos coloniales que se elaboraron en la primera mitad del siglo XVII y que contienen una serie de discursos mágico-religiosos condenados por los españoles pues evidenciaban la fe ancestral que seguían conservando los pueblos indios ya muy entrado el siglo. El acopio de conjuros e invocaciones tenía la finalidad de advertir a los ministros católicos de la supervivencia de idolatrías que debía combatirse y que en muchas ocasiones se presentaba simulada o mezclada con elementos cristianos, lo que resultaba de enorme riesgo en la opinión de los representantes de la Iglesia, porque de ese modo continuaría propagándose el culto “al demonio”.

Pedro Ponce,⁴²⁷ Hernándo Ruíz de Alarcón y Jacinto de la Serna, son los tres tratadistas que recopilaron mayor información sobre el tema, y de ellos sólo Ruíz de Alarcón registró los conjuros completos tanto en la lengua náhuatl como en español, realizando una traducción muy apegada al sentido del discurso, y explicando, además, algo de su contexto. Su obra, realizada en 1629, se titula *Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*,⁴²⁸ es una investigación con información de primera mano, ya que fue el mismo Alarcón quien, a

⁴²⁶ El hecho de utilizar un lenguaje incomprensible para un amplio sector de la población, enfatiza la dificultad de llegar a hacer contacto con lo sobrenatural, y la proclividad a generarse monopolios en los procesos de comunicación con lo mágico y lo religioso. Un ejemplo de esto se da en los exorcismos practicados en Occidente, realizados en latín, lengua poco conocida incluso para la misma comunidad eclesiástica.

⁴²⁷ Autor que escribió un tratado muy corto, titulado *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad*.

⁴²⁸ Ruíz de Alarcón, “*Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*”, en *El alma encantada*, México, FCE, 1987.

manera de inquisidor, extraía los conjuros de sus informantes en base a una constante presión para que familiares o conocidos del sospechoso lo delataran, en base al envío de espías y al cateo de casas mientras estaban detenidos los sospechosos. Por su parte, De la Serna, en su obra *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrias y extirpación de ellas*⁴²⁹, escrita en 1656, vierte mucha información que tomó del trabajo de Alarcón, pero también salpica en su obra datos de sumo interés que le fueron revelados por informantes suyos o que él mismo presencié. Los sitios donde obtuvieron información Ponce, Alarcón y De la Serna, se ubican en poblaciones nahuas de los terrenos “Beneficiados” que tenían estos tres religiosos y de algunas de las comunidades cercanas (estamos hablando de pueblos en los Estados de Morelos, Guerrero, Puebla y México).

En los conjuros e invocaciones recogidos se observa una serie de elementos regulares: un ritmo poético que se da por la repetición de ciertas frases y palabras, un evidente uso de deícticos (ya que se hace referencia constantemente a los objetos que se tienen a la mano y que sirven como instrumental de la invocación, así como a los objetos que se pretende afectar) y una secuencia de actos en el discurso, que generalmente consiste en tres etapas:

- 1) exhortación a seres poderosos para que acudan en la ayuda del conjurador,
- 2) apropiación de diversos títulos sagrados que se da el conjurador con el propósito de investirse de un carácter divino,
- 3) enunciación de una serie de mandatos y amenazas a los objetos para que actúen en beneficio del conjurador.

En relación al contexto del conjuro, pocos testimonios gráficos y narrativos existen sobre: los objetos e instrumentos que acompañaban los discursos, los lugares donde se enunciaban los conjuros, o sobre cualquier otro aspecto relacionado al entorno ambiental de la ceremonia de invocación. Algunos datos los da el propio Ruíz de Alarcón, pero éstos resultan muy escasos. Más información al respecto la tomamos de las prácticas que siguen llevándose a cabo en las comunidades indígenas actuales, aunque en tales casos siempre nos asalta la duda sobre la antigüedad de la expresión cultural y la continuidad que pudo

⁴²⁹ De la Serna Jacinto, “*Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrias y extirpación de ellas*”, en *El alma encantada*, México, FCE, 1987.

haber tenido el pensamiento prehispánico hasta el día de hoy, ya que han sido numerosos los procesos de transculturación por los que han pasado dichas comunidades. No obstante la falta de información del contexto de conjuros, los mismos discursos ofrecen datos que nos permiten relacionarlos con otras expresiones culturales, por ejemplo con los mitos; así lo constatan los mismos De Alarcón y De la Serna al reconocer en varios conjuros alguna referencia a cierto mito (al cual ellos llaman “fábula”); son los casos de los conjuros que remiten al rapto de Xochiquetzal,⁴³⁰ a la transformación de Yappan en alacrán,⁴³¹ y a la búsqueda que realiza Quetzalcóatl de los huesos humanos en el Inframundo⁴³².

Respecto al *nahuallahtolli*, “palabra oculta”, que también se conoce como *nahualtocatl*, “nombre oculto”, muchos son los estudiosos que afirman que este lenguaje se basa fundamentalmente en los números calendáricos que tienen todos los seres, objetos y elementos, por el día específico en que se da su creación; pero hasta el momento no se ha encontrado una categorización de los mismos. Lo que sí es una norma en el *nahuallatolli* es que se trata de nombres compuestos, la gran mayoría de éstos se conforma de un número y un sustantivo que podrían corresponder en algunos casos a su signo calendárico, pero no en otros (ya que muchos sustantivos no están contemplados en los 20 signos de los días); más bien se podría pensar en una asociación del sustantivo con alguna peculiaridad del referente. Por ejemplo, varias de las plantas y animales mencionados en los conjuros reciben el número siete como primer nombre, y como segundo, un sustantivo que hace referencia a cierta característica física o de comportamiento del sujeto animado o inanimado; entre estos destacan: el venado, que es el espiritado de las 7 rosas (quizá por la cornamenta parecida a un ramaje de flores⁴³³), el maíz, que es 7 serpiente (registra Ruíz de Alarcón que pudiera deberse a la disposición en hileras de los granos en la mazorca o por la forma en que se almacenaba el maíz en grupos de siete mazorcas⁴³⁴), la calabaza, que es 7 ramas (por los muchos brazos que echa en el suelo que son como ramas y cuernos⁴³⁵).

En cuanto a los números que preceden a estos nombres, la explicación podría provenir de la relación del número siete con un tipo de creación o generación que emerge

⁴³⁰ En el conjuro que usan para echar sueño.

⁴³¹ En el conjuro contra la ponzoña del alacrán.

⁴³² En el conjuro para quebradura de hueso.

⁴³³ Ruíz de Alarcón, *Tratado de supersticiones...*, p.162.

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 176.

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 177.

de la tierra, por lo menos así lo evidencia el mito recurrente de Chicomoztoc, las siete cuevas de donde surgen diversas naciones (una de ellas, la mexicana); por lo tanto el siete indicaría un origen telúrico. Los otros casos de animales y plantas que no llevan el siete como primer nombre son aquéllos en que se carece de número pero en su lugar tienen un nombre compuesto, el cual se da mediante algún tipo de adjetivo que se presenta como título (príncipe⁴³⁶, espiritado, sacerdote), color (blanco, bermejo, pardo, etc.) o vínculo familiar (hermana, madre, padre, etc.), siendo el más frecuente el de tío,⁴³⁷ o un sustantivo metafórico que haga alusión a ciertas características físicas o de lugar donde se encuentra el sujeto u objeto animado.⁴³⁸ En cambio las divinidades y sus expresiones como elementos naturales son consideradas como unidades (seres únicos⁴³⁹), dualidades (en un afán de complementariedad, creándose un ser más perfecto) o en casos más contados, tetraidades (para enfatizar su ubicuidad y dispersión en los cuatro rumbos).

Es frecuente que en este lenguaje mágico sean varios los sujetos que reciban más de un nombre, o que un sólo nombre pueda ser utilizado para varios referentes, sobre todo cuando los adjetivos son algo ambiguos, como el caso de *iztac cihuatl, mujer blanca*, que puede hacer referencia tanto a la cal como al agua, a la sembrera, al copal y al algodón.

Uno de los objetos y elementos que más participa en los conjuros e invocaciones, es el agua, ésta es ampliamente utilizada debido a sus múltiples funciones y a todas las atribuciones que se le han dado. El apartado que se presenta a continuación analiza algunos de sus usos y nombres en la práctica mágica.

⁴³⁶ Uno de los nombres más largos y ceremoniosos es el dado al frijol: "*príncipe de mucha estima encubierto de negro*".

⁴³⁷ Tíos espiritados extranjeros (las hormigas), tíos espiritados entintados de los montes (los jabalíes), etc., Tal título también lo reciben animales acuáticos y voladores: tíos espiritados de siete aletas (los peces), tíos espiritados que se descuelgan (algunas aves), etc.

⁴³⁸ Por ejemplo el camote, que es llamado "*mi muslo... mi cabeza*" (Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, p.179), o el maguey, que se le denomina "*8 en orden*", el número lo da la disposición en que fue colocada la planta para su siembra.

⁴³⁹ Para el caso de varias deidades y elementos primarios, éstos por lo general se suscriben con el número uno, por ejemplo: la tierra es 1 conejo, la madera es 1 agua, la piedra es 1 muerte, etc.

9.3.1 El agua en los conjuros.

El agua se hace presente en numerosos conjuros contenidos en el *Tratado* de Ruíz de Alarcón, la encontramos como fuerza destructiva a la que se le invoca para que arrase con ciertas plagas de animales que amenazan las siembras, recordándole a la divinidad que puede arrancar árboles y dejarlos en medio de las desiertas sabanas;⁴⁴⁰ se le ve igualmente devastadora cuando actúa dentro del cuerpo llevando consigo las enfermedades de distintos colores, como si se tratara de un río interno avasallante;⁴⁴¹ también la hallamos como sitio que alberga el sustento, principalmente peces, y aunque no se le haga explícitamente una petición de ayuda para pescarlos, se infiere que al invocarla hay un requerimiento para que venga el agua con todo y sus recursos.⁴⁴²



Pescador. Códice Borgia. Detalle lam. 13.

Otras invocaciones presentan al agua como la sustancia purificadora que limpia y cura a los enfermos de males que intitulan de amores (*adulterio, amores ilícitos, exceso de amancebamiento en el consorte*, etc), es decir, enfermedades causadas por amor y deseo.⁴⁴³ Asimismo, el agua se ostenta como una fuente aspersora que combate al fuego manifestado en el color rojizo de la piel irritada o en la sensación de ardor y dolor quemante.⁴⁴⁴ También se descubre el agua como un agente que puede rastrear la vitalidad y traerla de vuelta al cuerpo de un paciente desganado y decaído. Finalmente, uno de los más importantes papeles que desempeña el agua, es el de *nahualtezcatl*, “*libro o espejo encantado*” donde se le pide información sobre el mal que aqueja a un paciente o sobre el paradero de objetos y personas perdidas; información que se obtiene mediante la lectura del reflejo que tiene el rostro en el agua, o de aquella que se hace de los granos de maíz al arrojarlos al agua contenida en una jícara.

⁴⁴⁰ Ruíz de Alarcón, *op. cit.*, p. 169.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p.201.

⁴⁴² *Ibid.*, pp. 171-172.

⁴⁴³ *Ibid.*, p.183.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p.216.

En casi todos los requerimientos al agua, le acompañan invocaciones a otros elementos como: el *pixiete* (tabaco molido), el sahumero, el fuego, los dedos, el maíz, la jícara, etc. Elementos que son llamados: sacerdotes, espiritados, deidades, madres, padres, príncipes, etc., y que ayudan a conjurar los males. El agua, en tales invocaciones recibe los siguientes nombres que no tienen mucha variación en el texto náhuatl, pero sí en la traducción al español:

Términos del agua en náhuatl	Traducción al español de Alarcón
<i>Chalchuiuhcueye</i> (169*)	<i>la de las nahuas de piedras preciosas</i>
<i>nonan chalchicueye</i> (171)	<i>mi madre la tela, saya de piedras preciosas (el agua por las orillas aljofaradas)</i>
<i>nonan chalchiuhe, (o) chalchiuhtli ycue, chalchiuhtli ihuipil, xoxouhqui ycue, xoxouhqui ihuipil, iztaccihuatl</i> (197)	<i>mi madre piedra preciosa, o la de las naguas y huipil verde, la blanca mujer</i>
<i>nonan chalchicueye, iztaccihuatl</i> (198)	<i>mi madre de la saya de pedrería (por las verduras que siempre la acompañan), la muger blanca</i>
<i>in chalchiuhtli ycue, in chalchiuhtli ihuipil</i> (201)	<i>la de enaguas y huipil de piedras preciosas</i>
<i>Xoxouhqui cihuatl, nonan chalchicueye</i> (215)	<i>Verde mujer madre, la de la saya de piedras preciosas</i>
<i>nohueltiuh xoxouhqui cihuatl</i> (219)	<i>Mi hermana la verde mujer</i>

*números de página del Tratado de Ruíz de Alarcón en que aparecen los nombres.

El hecho de que la traducción en español se presente con mayor ornamentación no supone que se deba a los arreglos realizados por Alarcón, ya que la elegancia del náhuatl es coincidente en otros géneros discursivos de los que se tiene testimonio (como en diversos cantos o en el género del *huehuetlahtolli*); más bien es probable que la traducción responda al sentido que se le daba en náhuatl, sentido obtenido gracias al auxilio de los nahuahablantes cercanos a Ruíz de Alarcón, quien reconoce que tal lenguaje esta formado de “*metaphoras exquisitas*”.⁴⁴⁵ Un testimonio de este autor confirma lo dicho, a propósito de un conjuro que le resultaba de enorme complejidad interpretar, comenta Alarcón: “*seguiré el sentido mas recebido entre los mismos que han vsado de este conjuro, no atandome mucho a las reglas de la grammatica*”⁴⁴⁶; y obviamente que con las reglas de la gramática se refería al sentido literal que prefirió sustituirlo por aquel otro que le comunicaban los mismos usuarios del conjuro.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 210.

⁴⁴⁶ Del conjuro y encanto para sangrar, *Ibid.*, p.207.

A continuación presentaremos algunos conjuros donde es posible apreciar las funciones mágicas del agua comentadas con anterioridad. Primero expondremos dos conjuros que tienen que ver con prácticas económicas (uno, donde se invoca la fuerza destructiva del agua para arrasarse con una plaga de hormigas que afecta las sembradas, y otro, en el que se le pide al agua contenedora de peces que se haga presente) y seguidamente, en un apartado diferente, se verán conjuros que inciden en la curación de enfermedades.

Afirma Alarcón que el indígena Martín de Luna, natural de Temimiltzinco, de ciento diez años, gozaba de gran reputación en su comunidad por practicar “*estos infernales encantos*”. El susodicho usaba de conjuros para exterminar algunas plagas como los tejones y las hormigas, tan dañinos para los campos de cultivo. En el conjuro contra las hormigas, Martín de Luna primero se dirige a las hormigas a quien les llama “*tios espiritados o estrageros que todos sois semejantes vnos a otros, con los ojos o rostros reuocados, v de hechiceros, y como dientes como puntas agudos*”. A éstos les advierte que si continúan dañando la sembrada, les será derribada su vivienda, y acto seguido convoca al agua, cuyo fragmento reproducimos textualmente.

El conjurante dice así:

<p>“<i>Ea ya, la de las nahuas de piedras preciosas, que no se puede sufrir lo que hacen las entre si semejantes (las hormigas), velas a asolar que no me obedecen, tienen por ventura raices? Pues aunque las tuieran que bien sabes arrancar arboles y llevarlos en bolandas y dejarlos en medio de anchas v incultas çabanas: que porfiáis, hormigas (suple), teneis por ventura raicez?</i>”⁴⁴⁷</p>	<p>“<i>Tlacue, chalchiuhcueye, tlein ay in puputecatl. Tla xiquinpopoloti, àmo nechtlacamati. Cuix nelhuayo ticate. Ye quahuatl tic-huica, tictlalochtitiquiça in hueca ixtlahuacan, teoixtlahuacan nepantla toconxica. Cuix annelhuayoticate.</i>”</p>
--	---

Dicho el conjuro se echaba uno o dos cántaros del agua conjurada en la boca y entrada del hormiguero, “*donde antes auia esparçido su venerado piçiete, y con esto affirmaba que o se hundia de todo punto el hormiguero, o las hormigas mudaban su habitación muy lejos de allí*”⁴⁴⁸.

⁴⁴⁷ Ruíz de Alarcón, *op. cit.*, p.169.

⁴⁴⁸ *Ibid.*

En tal conjuro hay un reconocimiento de la fuerza destructiva del agua y una imitación de un torrencial a escala. Al traer a la memoria la devastación que ocasiona el agua se pretende intimidar y disuadir a las hormigas de que se acerquen a las sementeras.



Escena donde se evidencia la fuerza arrolladora del agua. Códice Borgia. Detalle, lam. 65.

El otro conjuro que presentaremos es utilizado por el pescador que trabaja con anzuelo, éste le pide al agua, mediante hermosas analogías, venga con los animales que son descritos. El informante es Juan Matheo, indígena anciano del pueblo de Comallan, del partido de Atenango. Dice el conjurante:

<p><i>“Ea, ven mi madre la tela, saya de piedras preciosas (al agua por las orillas aljofaradas) que aquí vengo a buscar mis tios, los espiritados de siete aletas, los de los ojos oscuros (por encantados) los de las barbaras (sic) como plumeros, los que tienen los lomos con pecas (por las escamas).”⁴⁴⁹</i></p>	<p><i>“Tla xihualhuia, nonan chalchicueye; nican niquintemoz notlatlahuan tlamacazque, chicocatlapalleque, ayauh-ixequ, quetzaltentzoneque, olchipinque tlaca.”</i></p>
--	---

Después de esta petición, el conjurante advierte a los peces que su exhorto no es personal, que proviene de un encargo de la diosa Xochiquetzal, diosa del alimento, y que por lo tanto debe ser obedecido por la investidura sobrenatural que porta.

El agua actuante en estos dos conjuros se presenta con papeles muy diversos, punitivo y maternal, como réplica, en pequeña escala, de la fuerza fúrica que golpea al hombre en forma inmisericorde, y como diosa dadora de alimento. Ambos comportamientos corresponden a la misma diosa Chalchiuhtlicue, que no castiga sin razón, sino en consecuencia de los actos, y que el conjurante manipula en su beneficio al asumirse representante de lo sagrado en la tierra (representación manifiesta en su conocimiento de la lengua divina).

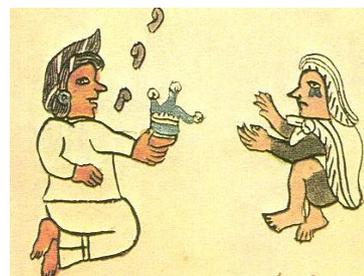
⁴⁴⁹ *Ibid.*, pp.171-172.

9.3.2. El agua en los conjuros de curación.

El deterioro de la salud en la concepción náhuatl es vista como consecuencia de dos tipos fundamentales de causas, unas de carácter natural como caídas, golpes, cortaduras, mordeduras, enfriamientos, etc., y otras no tan obvias, que eran atribuidas a castigos de las divinidades por infracciones a normas morales o a insidias de gente cercana. Sin embargo en todos los males, absolutamente, entraba la voluntad de los dioses, ya que incluso para el talador de árboles, una cortadura accidental en su cuerpo con su propia hacha tenía ciertas implicaciones de negligencia, pero no por desconcentrarse en su trabajo sino por no haber invocado y conjurado a las fuerzas sobrenaturales antes de desempeñarse en su tarea o, por no llevar a cabo, debidamente, las ofrendas religiosas y un régimen de automortificación.

En la obra de Diego Durán es posible ver la relación sumamente estrecha que se establece entre falta moral y enfermedad. Comenta el autor que después de un autosacrificio que consistía en traspasar pajas por la lengua, cañas por las orejas, varillas de mimbre por los molledos, *“luego iban al agua y se lavaban en lo cual tenían fé que quedaban limpios en el ánima y libres de los pecados cometidos hasta aquel punto. Llamábanle el lavatorio despues de la penitencia lo cual era muy oridinario lavar á los enfermos y muchachos teniendo entendido que las enfermedades les venían por los pecados.”*⁴⁵⁰ Por lo tanto el agua tenía una importante participación en la curación de los males que afectaban la salud, por ser (junto con la mortificación) la vía para combatir la causa de la enfermedad; pero además, también participaba como parte misma del remedio que se aplicaba contra los efectos físicos del malestar, ya fuera mediante lavados en la zona del cuerpo afectada, o a través de la ingestión de soluciones mezcladas con el agua, ya fuera por la exposición de la piel a vapores, por la aspersion de gotas o la aplicación de emplastes.

En las enfermedades de orden natural, el agua tomada como remedio casi siempre era acompañada de algunas hojas, semillas, raíces, minerales, etc., con propiedades terapéuticas; destacaban en su uso: el *ololiuhqui*, el *yauhtli*, el *quanenepil*, el copal, la sal, la *atlinan*, etc. Ambos



Curandera dando un bebedizo a un paciente. Códice Tudela.

⁴⁵⁰ Durán, *op. cit.*, t.II, p.177.

elementos (agua y remedio acompañante) viajaban juntos al vientre del enfermo para ir a aplacar la ira⁴⁵¹ de algún ser poderoso, y así arrasaron con algunas de las enfermedades que se visualizaban como animales que se movían, arrastraban o aleteaban dentro del cuerpo (mariposas⁴⁵², pájaros, culebras⁴⁵³, arañas⁴⁵⁴), enfermedades que también se les identificaba como seres encantados o manifestaciones dolorosas de diferentes colores (*xoxouhqui coacihuiztli*, *yayahuic coacihuiztli*, *coçahuic coacihuiztli*).⁴⁵⁵ En los conjuros se le exhortaba al agua a destruir o arrasar la causa del malestar, como en el siguiente ejemplo (a propósito de un malestar en el vientre):

*“...Ea pues, culebra blanca, culebra negra, culebra amarilla, advierte que ya te demasias y que dañas en el cofre o çestonçillo las cuerdas de carne que son las tripas....llamaré a mi Hermana la de la saya de piedras preciosas, que desatina piedras y arboles, en cuia compañía irá el pardo conjurado”*⁴⁵⁶

O en este otro caso:

*“Madre mia, la de la saya de piedras preciosas, ya es tiempo de que busques con cuidado lo que daña, y quiere destruir a este desdichado que para eso te llebo conmigo... Ea, escondeos verdes arañas, no sea que yo por yerro os destruya. Apartate tu también araña xochua.”*⁴⁵⁷

En estos y otros enunciados se crea esa imagen semejante al de un torrente interno donde agua y remedio azotan a las enfermedades que encuentran en su camino, es decir a las culebras, arañas y otros animales que empecen el cuerpo, que desmedran las víceras de hombre.⁴⁵⁸

Un tipo de agua con propiedades mágicas que también se utilizaba como remedio tomado y que aparentemente no requería alguna preparación más que el de hallarse

⁴⁵¹ De la Serna, *op. cit.*, p. 420.

⁴⁵² Ruíz de Alarcón, *op. cit.*, p. 206.

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 210.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 207.

⁴⁵⁵ *Verde enfermedad, negra enfermedad, amarilla enfermedad.*

⁴⁵⁶ Ruíz de Alarcón, *op. cit.*, p.210.

⁴⁵⁷ *Ibid.* pp. 207 y 216.

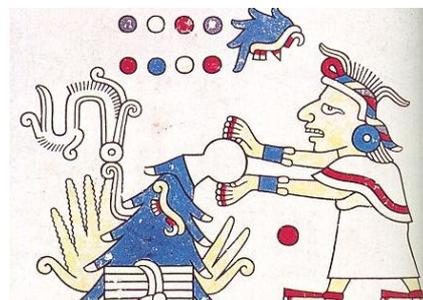
⁴⁵⁸ En un conjuro donde se manifiesta una mayor aculturación del conjurante, no se le invoca al agua para arrasarse seres específicos que causan el daño y que están en el vientre del enfermo, sino se le pide que amanse la ira del Cielo: “Ea ya ven tu, mi madre, la de las naguas y huipil de piedras preciosas y dignate de baxar al vientre de la criatura de Dios, para que allí amañes la ira del cielo, la justicia”: Ruíz de Alarcón, p.217.

contenida en tinajas (tapadas con tablas o comales) ubicadas en el oratorio del dios Ixtlilton, era un agua que le llamaban Tlilatl (agua negra). Se recurría a ella cuando algún niño enfermaba, y se aseguraba que al tomar de aquellas tinajas la criatura sanaba⁴⁵⁹

Otra clase de agua con carácter también milagroso era la que emergía de la fuente denominada Tozpálatl⁴⁶⁰ (las fuentes históricas no explicitan en qué forma ésta era aprovechada, pero pudiera inferirse que también servía para efectos curativos), de ella tomaban los sátrapas y en determinadas fiestas la gente popular.⁴⁶¹

Al parecer estas dos especies de agua que salían del centro ceremonial de Tenochtitlan eran enriquecidas y potencializadas por haber estado en contacto con ciertos objetos rituales como la imagen de un dios (Ixtlilton) o por hallarse en la ubicación misma de un portento (como fue la aparición del afluente amarillo en el mito fundacional mexicana). De la utilidad de estas aguas no se conserva ninguna invocación o conjuro, probablemente por la desaparición temprana, con la conquista española, de las mismas fuentes de provisión (al encontrarse éstas en el centro religioso mexicana que fue de los primeros sitios socavados por la guerra).

Otra forma de curación por agua es la que se realiza cuando ésta hace contacto con la piel,⁴⁶² utilizada sobre todo para combatir las enfermedades asociadas al fuego y manifiestas en síntomas de comezón, ardor, irritación o fiebre; el agua aquí, es invocada y arrojada al cuerpo para apagar las supuestas manifestaciones del elemento ígneo. Dos de las enfermedades que son combatidas mediante este mecanismo y de las que presentamos fragmentos de sus conjuros son: el de los ojos “*doloridos y enrramados*” y el de las herpes, salpullidos y empeines. En tales afecciones se rociaba la parte enferma con agua conjurada y luego se aplicaba alguna yerba.



Chalchiuhtlicue vertiendo agua en una ofrenda. Códice Laud. Detalle, p.25.

⁴⁵⁹ Vid supra., apartado 3.3.

⁴⁶⁰ Mismo nombre del manantial que se presenta en el mito fundacional mexicana.

⁴⁶¹ Vid supra., apartado 3.2.

⁴⁶² También debió haber sido muy usada el agua para disolver o mezclar una serie de sustancias que se aplicaran como emplastes. Un remedio muy común fue el copal desecho en agua para inflamaciones e hinchazones.

Para el malestar de ojos, esto es lo que decía el conjurante:

<p>“A vosotras digo, una culebra (a las venas), dos culebras, tres, quatro culebras, porque maltratais assi el espejo encantado (los ojos), y su encantada faz o tez; id donde quisieredes, apartaos a donde os pareciere, y si no me obedecéis, llamaré a la de las naguas y huipil de piedras preciosas, que ella os desparramará y diuertirá, ella os arrojará desparramandoos, y os dexará desparramadas por esos desiertos.”⁴⁶³</p>	<p>“Tlacuele; tla xihualhuia cecoatl, omecoatl, yeycoatl, nahuicoatl: tlenticaitia in nahualtezcatl? In nahual-ixtli. Achcan ximoteca, achcan ximiquani; auh intlacamo tinechtlacamatiz noconnotzaz in chalchiuhтли ycue, in chalchiuhтли ihuipil: ca yèhuatl mitzmomoyahuaz, yèhuatl mitz-cecenmanaz, ixtlahuatl-ipan mitz-cecenmantiqũçaz.</p>
---	---

Después de enunciar el conjuro, se le daba al enfermo “con el agua fría en los ojos” que los tenían “hechos fuego” (se infiere que irritados y con mucho ardor), así que el frío del agua les causaba una sensación de alivio, mejoría que atribuían “al falso encanto”.

Para el caso de herpes o salpullido, se invocaba al agua de manera semejante, pero aquí se hace más patente la confrontación directa de agua-fuego.

<p>“Ven acá, tu verde muger que as de ir contra mi Padre la cometa que centellea, contra las quatro cañas de los cabellos rubios: has lo de apagar; ya llebas la verde muger madre, la de la saya de piedras preçiosas: apaga su fuego donde lo puso....⁴⁶⁴</p>	<p>Tla xihualauh xoxouhqui cihuatl: ye yhuicpa tiauh nota xiuhtli milintica, nahui acatl tzoncoztli. Campa oquitlalli in itleuh nota xiuhtli milintica, nahui acatl tzoncostli Ticcheuiz; ye tichuica xoxouhqui cihuatl, nonan chalchicueye; ticcheuiz in itleuh campa oquitlalli....</p>
--	---

Más adelante, en el mismo conjuro se le pide al *axin*, que es una sustancia terrosa de color amarillo utilizada como remedio, ayude a acortar la extensión del mal. En el conjuro se imagina a la enfermedad como una araña. “Ea ya, ven tu, tierra amarilla⁴⁶⁵, y ataja los passos a la araña dicha tlatlahuqui.”⁴⁶⁶ Interesante analogía puesto que la sensación causada por estas enfermedades es un ardor y comezón que parecería como si una araña picara y causara ardor al mismo tiempo que extendiera sus múltiples patas alrededor produciendo cosquilleo.

⁴⁶³ Ruíz de Alarcón, *op. cit.*, p. 201.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 183.

⁴⁶⁵ Haciendo referencia al *axin*.

⁴⁶⁶ Ruíz de Alarcón, *op. cit.*, p. 126.

El agua, con su naturaleza combativa y a través del conjuro, intentará extinguir al fuego, buscará tomar su lugar y se disputará el cuerpo del paciente.

El agua y el fuego, que han asumido importantes papeles cósmicos por fungir como soles y purificadores de la humanidad en diferentes Eras, se han mantenido como elementos distantes por la incompatibilidad de sus naturalezas; sin embargo las posibles uniones que de ellos han existido siempre, se han dado con el consentimiento y el auspicio divinos. La unión de los elementos puede llevarse a cabo mediante sus manifestaciones físicas (estados naturales) o a través de representaciones simbólicas como la de un águila (del ámbito ígneo, del supramundo) asiendo una serpiente (del ámbito acuoso, del inframundo)⁴⁶⁷. Lo que no era posible, es que el hombre *motu proprio* pudiera intentar unir el fuego y el agua tal como lo hicieron Tata y Nene, al asar los peces en el mito del diluvio, acto que les ameritó su transformación en perros.⁴⁶⁸

9.3.2.1 El agua en los conjuros para enfermedades atribuidas a faltas morales.

Como se mencionó anteriormente, en la concepción náhuatl muchas enfermedades se atribuían a la infracción de normas morales, pero también a la influencia dañina que tenía la presencia de personas deshonestas o de mal vivir en el resto de la comunidad; tales enfermedades se manifestaban tanto en los que cometían la falta como en algunas personas cercanas al transgresor que habían sido contaminadas. Los síntomas más frecuentes que todos ellos presentaban era el de la melancolía, la tristeza y el consumo del cuerpo al irse éste enflaqueciendo y secando. La falta más común era la del “*exceso de adulterios o amañebamientos en el consorte*”,⁴⁶⁹ y en el tratamiento que se le daba al enfermo el agua tenía una importante participación. La cura se denominaba *tetlaçolaltiloni*, que se podría traducir como “el que (o lo que) lava las faltas de la gente”, y el procedimiento consistía en un baño ritual al que se sometía al paciente. Una aplicación de tal cura se da en el siguiente conjuro, donde es posible ver como mediante la invocación del fuego, del agua y el copal se

⁴⁶⁷ Son los mismos dioses los que realizan el portento de unir el agua al fuego, y los que permiten y exigen al hombre la unión ritual de las esencias de tales elementos en prácticas ceremoniales como la guerra (*atlachinolli*) donde el agua divina, la sangre, es unida al fuego de la batalla.

⁴⁶⁸ *Vid supra.*, Capítulo VI.

⁴⁶⁹ Ruíz de Alarcón, op. cit., p.183.

pretende extraer las enfermedades del amor. El conjurante comienza su discurso de la siguiente manera:

<p><i>“Ven acá tu, el que tienes los cabellos como humo y como neblina, y tu mi madre la de las nahuas preciosas. Y tu la muger blanca: y acudid vosotros dioses de amor, v.g.cupido, venus, &c.</i></p> <p><i>“Diosas nombradas assistidme, y vosotros enfermedades de amor parda, blanca y verde, advertid que he uenido yo el saçerdote, el príncipe de encantos, verde y blanca terrestidad, no os lebanteis contra mí, ni de rrecudida enbistais conmigo, yo en persona soy el que lo mando, el sacerdote, el príncipe de encantos.”⁴⁷⁰</i></p>	<p><i>Tla xihualhuia, ayauhtli ytzon, poctli itzon, nonan chalchicueye, iztacihuatl. Tla xihualhuian in antlaçolteteo, in tiquato, in ticaxoch, in titlahui, in tixapel.</i></p> <p><i>Xinech-itztimamaniqui yayauhqui tlaçolli, iztac tlaçolli xoxouhqui tlaçolli; onihualla nitlamacazqui, ninahualtecutli, xoxouhqui tlaloc, iztac tlaloc; ma noca techuat (sic); ma noca timilacatzoti (sic); nomatca nehuatl nitlamacazqui, ninahualtecutli.</i></p>
---	---

Dice Ruíz de Alarcón que “...en nombrandolos coge luego el fuego y echale el copal, y sahuma el enfermo, como que le ofrese aquellos dioses que ha nombrado, y luego le baña con el agua preparada y le passa inmediatamente sobre el lienço que esta sobre la estera como que ya ba limpio del mal que tenia o por lo menos en mejor disposicion”. Después del baño, se invoca también al cielo para que interceda por el paciente, y al término del discurso se “...remata la cura con haçer ayre al enfermo con el huipil, si es muger la curandera, y si es varon haçele avre con la manta con que de ordinario se cubren, como quien le soplase para quitarle el poluo exterior, y para comunicarle buenos y saludables ayres”⁴⁷¹

Las limpias que se brindan al paciente son fundamentalmente dos, una de ellas es por humo y la otra por agua, la primera se consigue con el humo que se desprende al quemar el copal, muy semejante a las limpias que se practican en la actualidad donde al sahumar el cuerpo, éste es tocado sutilmente por el olor de la resina y por el humo que se genera. La segunda limpia, es mediante el baño con un tipo de agua que, por aclaración expresa de Alarcón, se sabe fue sometida a cierta preparación, pudiendo utilizar en ello algunas hierbas medicinales o simplemente discursos mágicos.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 183.

⁴⁷¹ *Ibid.*, pp.183-184.

9.3.2.2 El agua en los conjuros para enfermedades por pérdida del *tonalli*.

Otro padecimiento que utiliza el agua para su curación es el de la pérdida del *tonalli*, término con el que se designa una entidad anímica que es difícil de describir, mucho más compleja que lo que se entiende por “alma” en la cultura Occidental. El *tonalli*⁴⁷² se encuentra distribuido por todo el cuerpo del hombre, aunque su ubicación principal está en la cabeza (concretamente en la mollera) y en las coyunturas⁴⁷³. Dicha entidad puede dejar parcial o totalmente el cuerpo, su desprendimiento de éste es atribuible a la voluntad, al accidente y a la brujería. El *tonalli*, también a diferencia del “alma”, no es exclusivo del hombre y hasta puede ser compartido con otro ser de la naturaleza.⁴⁷⁴

Cuando hay una enfermedad que da indicios de una probable pérdida de *tonalli* (como un susto, una caída, una sustracción por medios de hechicería, etc.), es frecuente que se realice un diagnóstico y un tratamiento a través del agua. Es más, en el *Tratado de supersticiones*, Ruíz de Alarcón afirma que en las enfermedades del *tonalli*, “*siempre entra el agua como principal agente*”⁴⁷⁵.

Para comprender el tratamiento de estos males debemos evidenciar la relación que existe entre el *tonalli* y el agua. *Tonalli* es un término que deriva de *tona*, “hacer calor”, y se considera una entidad que pertenece, en la estructuración binaria del cosmos, a la parte ígnea, luminosa y propia del supramundo; mientras que el agua es parte de la tierra y del inframundo. *Tonalli* y agua se hallan integrados en ámbitos opuestos, pero constantemente se tocan porque se necesitan y complementan para preservar la vida. Sin la luz, sin el calor, el agua no se hallaría acompañada de vida, tanto de plantas como de animales. Además, parecería que donde hay un cuerpo de agua se tiene más requerimiento de *tonalli* para compensar lo frío y lo desolador, propios del inframundo. La tendencia “natural” del agua para acechar el calor y la vitalidad, la ha hecho instrumento ideal del curandero para llegar al *tonalli*, de tal suerte que al encontrarlo podía traerlo de vuelta al paciente. Además el

⁴⁷² Ampliamente descrita en la obra de López Austin, *Cuerpo Humano e Ideología*, vol I, pp. 223-251.

⁴⁷³ “A pesar de que el *tonalli* se creía alojado en la cabeza ... la fuerza se hallaba distribuida por todo el organismo. En la actualidad se dice que la sangre es su vehículo... y que la manera más directa de comprobar si el *tonalli* se encuentra en el cuerpo es observar el pulso del paciente, sobre todo en las articulaciones. Por esta misma razón eran las coyunturas sitios propensos al ataque de fuerzas invisibles que succionaban su energía o se introducían en ellas para robar la fuerza vital del la persona.” López Austin, *op.cit.*, pp. 234-235.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, pp. 430-431.

⁴⁷⁵ Ruíz de Alarcón, *op. cit.*, p.198.

agua fungía también como espejo encantado que reflejaba lo que no se podía percibir a simple vista.

Los procedimientos que realizaban los especialistas en el *tonalli*⁴⁷⁶ eran variados. Un tratamiento para curar a niños enfermos consistía en que la criatura reflejara su rostro en un recipiente hondo con agua: si el rostro aparecía luminoso, el paciente era víctima de un mal menor que podía ser arreglado con un simple sahumerio, pues conservaba su *tonalli*; pero si se reflejaba oscuro, entonces era clara señal que lo había perdido.⁴⁷⁷ Otro procedimiento utilizado para hallar el *tonalli* consistía en poner una jícara (media calabaza) con agua, en la cabecera del enfermo y dependiendo de los movimientos que hiciera o de los cambios de color, se obtenía el diagnóstico y el pronóstico: “*si ésta se ponía amarilla, era enfermedad, que Dios le auia dado á aquel passiente, y si se mouia el agua circularmente tanto que se consumia, era señal, que se auia de morir, y no tenia remedio; y si el agua se ponía de color de sangre, era señal de hechizo*”⁴⁷⁸

Conociendo ya, que el deterioro de la salud se debía a la fuga del *tonalli*, se procedía a intentar encontrarlo para regresarlo al paciente. En el conjuro utilizado para traer de vuelta la entidad anímica, el conjurador llama al agua para que vaya en su ayuda y al *tonalli* (al cual nombra hado) le pregunta qué es que lo detiene de volver al cuerpo del doliente, se pregunta *si acaso será un estorbo, un enfado blanco o amarillo*. También resulta interesante ver cómo le dice al *tonalli* que **lo depositará en la grandeza de las aguas y en su anchura**, y cómo le pide al agua **que vaya a poner a su encomendado a algún ojo o remanso de agua o manantial**⁴⁷⁹, porque éste [entendiendo que se refiere al *tonalli*] anda vagando, como perdido y “*desterrado por serranías y desiertos*” y necesita ser sanado y ser limpiados su corazón y cabeza.

⁴⁷⁶ *Atlan tlachixqui* (quien mira las cosas en el agua) y *atlan teiitaqui* (quien ve a la gente en el agua). Ambos términos son utilizados en este trabajo como sinónimos, aunque existe una clara diferencia en los prefijos de la raíz verbal que podría hacer pensar que los *atlan teiitaquí* enfocan su atención en la gente, mientras los *atlan tlachixqui*, en los objetos; sin embargo Ruiz de Alarcón y De la Serna (que retomó mucho del primer autor) mencionan a los *atlan tlachixqui* como los que utilizan el sortilegio del agua para recuperar el *tonalli*.

⁴⁷⁷ Ruiz de Alarcón, *op.cit.*, p.197.

⁴⁷⁸ De la Serna, “*Manual de Ministros de Indios*”, en *El alma encantada*, p. 302.

⁴⁷⁹ Fragmento del conjuro que se presentará en forma íntegra en el recuadro.

El conjuro que se ha utilizado de ejemplo⁴⁸⁰ se conoce como “*Del remedio que usan para lo que dicen reconciliar*”, refiriéndose con ello a reconciliar el cuerpo y el tonalli:

<p>“(Habla al agua.) Ea ya, ven en mi ayuda, mi madre de la saya de pedrería (por las verduras que siempre la acompañan), la muger blanca; y tu hado pardo, hado blanco, que os detiene (supone la ausencia del hado): el estorbo, o enfado blanco o amarillo? (las causas de auerse ausentado). Que ya vine a poner aquí al amarillo conjurado y al blanco conjurado (las medicinas de que usan, piçiete y agua); yo en persona he venido a esto, el saçerdote principe de encantos: ya te compuse y te di vida. Tu mi madre la de la saya estrellada (a la via lactea que la tienen por Diosa): al que hiciste y al que diste vida (por el niño enfermo) tu tambien te le muestras contraria y te buelbes contra el. Hado adverso (convierte la platica al hado), estrella oscura: en la grandeça de las aguas (entiende la mar) y en su anchura te depositaré; yo lo digo en persona el sacerdote principe de los encantos. Ea ya, ven, mi madre, la de la saya de piedras preciosas. Ea ya, camina, ve a buscar y a ver al espiritado reluciente que habita la casa de la luz para que sepamos qué Dios, o qué poderoso destruye ya, y torna en poluo este desdichado. Verde enfermedad, verdinegra enfermedad, partete de quí haçia qualquiera parte y consumete como quisieres; y tu, espiritado resplandeciente, lo has de limpiar y purificar y tu verde hado o amarillo, que has andado como desterrado por serranias y desiertos; ven que te busco, te echo menos y te deseo; aquí te demando o hado. Y tu, nueve veçes aporreado, nueve veces estrujado, mira no te avergueçes cayendo en falta. Ea ya, ven, mi madre la de la saya de piedras preciosas, vna agua (o la mar), dos cañas, vn conejo, dos conejos, un venado, dos venados, un pedernal, dos pedernales, un cayman, dos caymanes. Ola mi madre la de la saya preciosa; en que estás divertida y oçiosa; lleva a labar mi encomendado, vele a poner en algun ojo o remanso de agua, o en algun manantia principe de la tierra. Yo en persona vine a esto el furioso, el que hago estruendo, el que no tiene a quién respetar; soi a quien le tiemblan y obedecen hasta los palos y las piedras: atadme aquí que soi tanto como otro. Pues veamos ahora qué Dios o qual poderoso quiere ya destruir al hijo de las Diosas y Dioses; venido he a buscarle su tonal (fortuna, hado o estrella) quualquiera que se fuere: donde se aurá ido, donde se detiene? adonde? a las nueve veçes? adonde, a las nueve juntas o emparejamientos se fue a quedar: dondequiera que esté la llamo, y la he de traer porque has de sanar, y limpiar este coraçon, y esta cabeça.⁴⁸¹</p>	<p>Tlacuel, tla xihualauh nonan chalchicueye, iztaccihuatl; yayauhqui tonalli, iztac tonalli, iztac tlaelpán, yocauhqui tlaelpán.</p> <p>Ca ye nican oniquizaco coçauhqui tlamacazqui, iztac tlamacazqui; nehuatl onihualla nitlamacazqui, ninahualtecutli: ye onimitzchichihuh, onimitzyolliti.</p> <p>Nonan acitlalcueye (sic), in oticchiuh, in oticmoyollitili, çan no tehuatl ica teehua, ica timilacatzoa.</p> <p>Yayauhqui tonalli, atl ihueican, atlipatlahuacan nimitz-oncahua; nomatca nehua nitlamacazqui, ninahualtecutli.</p> <p>Tla xihualhuia, nonan chalchicueye; tla xihuia, tla xictemoti, tla xiquitati tlamacazqui tlauhtzin, tlahualcalco onca: ac teotl, ac mahuiztli in ye quipolocayotia, in ye quiteuhyotia.</p> <p>Xoxoqui cocoliztli, yayauhqui cocoliztli: çan can tiaz, çan can tipolihuiz: ticpahpacaz, ticyectiliz in tlamacazqui tlautzin. Tla xihualhuia xoxoqui tonalli: yayauhqui tonalli: centepetl, cemixtlahuatl tinemia: nican nimitztemoa, nican nimitziltani, tonallie. Tla xihualauh, chicnaua tlatzotzonalli, chicnauhpa tlatemateloli; ma timopinauhti. Tla xihualauh, nonan chalchicueye, ceatl, ome acatl; cetochtli, ometochtli; cemaçatl, omemaçatl, cetecpatl; ometecpatl; cequetzpalli, omequetzpallin. Nonan chalchicueye, le chicaz? Xoconpopoan nomacehual; tla cana axicco, ayahualco, ma cana amolonca xoconcahuati tlallocatcutli.</p> <p>Onihualla in nixolotl, in nicapanilli: cuix tle ipan nitlamati? in tel ihuinti, in quahuatl ihuinti in nican nenemi no tehuan, no nehua.</p> <p>Ac teotl, ac mahuiztli ye quipolonezqui teteo inconeuh, teteo inpiltzin. Nic-anaco xoxoqui tonalli, iztac tonalli. Camach in oya? Camach in omotecato? Can mach in chicnautopa, chicnauhtlanepaniuhacan omotecato? Nic-anaco, nictztzilico: ticquialtiliz, ticyectiliz in yollotzin, tzontecomatl.</p>
--	---

⁴⁸⁰ En el conjuro se han sombreado ciertas líneas para destacar mejor el estrecho vínculo que existe entre *tonalli* y agua.

⁴⁸¹ La traducción y notas entre paréntesis son de Ruíz de Alarcón. pp. 198-199.

Ruíz de Alarcón comenta como después de enunciar el conjuro se tomaba un poco de agua (que había sido mágicamente afectada) y con la boca se esparcía en la “*mollera*” o en el rostro del paciente, ocasionándole un estremecimiento del cuerpo debido a la sensación fresca y sorpresiva que provoca el acto⁴⁸². El agua generaba entonces una reacción de reavivamiento, de un volver en sí, tal y como si se diera la recuperación de una parte vital del individuo.

Un mito que resulta muy revelador en la relación entre *tonalli* y agua, es el que anteriormente hemos comentado sobre el origen de la tierra, que narra cómo Quetzalcóatl y Tezcatlipoca bajaron del cielo a la diosa Tlaltecuhli, “*la cual estaba llena por todas las coyunturas de ojos y de bocas*”, y la partieron a la mitad para hacer con su cuerpo la tierra. Dice la fuente mítica que “*Para compensar el daño que los dioses le habían infligido, todos los dioses ordenaron que de ella saliera todo el fruto*



Tlaltecuhli, que en el Códice Tudela es considerada una *tzizimitl*.

necesario para la vida de los hombres... y de sus ojos pozos y fuentes y pequeñas cuevas, de su boca ríos y cavernas grandes...”⁴⁸³ Por tal relato nos damos cuenta que la tierra tiene coyunturas igual que el hombre, pero que mientras las de la tierra resultan ser una amenaza porque en ellas se albergan cuerpos de agua ávidos de calor y vitalidad, en las coyunturas del humano (puntos donde se genera movimiento, es decir animidad) se da una concentración de *tonalli*.⁴⁸⁴

Una abusión que registra Sahagún y tiene que ver con las coyunturas es la que se da cuando “*alguna mujer iba a ver a alguna recién parida y llevaba sus hijoelos consigo, en llegando a la casa de la recién parida iba al hogar y fregaba con ceniza todas las*

⁴⁸² Ruíz de Alarcón, *op.cit.*, p.199.

⁴⁸³ *Histoire du Mechique*, pp.151 y 153.

⁴⁸⁴ Además, resulta interesante observar que también en las coyunturas humanas se ubica un líquido (que es precisamente el que sirve de lubricante para facilitar el roce en el movimiento de las articulaciones). Hombre y tierra se ven analogados, y un reflejo de ello es el difrasismo utilizado para el cuerpo humano “*tlalli, zoquitl*”, cuya traducción es “la tierra, el lodo” (Ruíz de Alarcón, *op. cit.*, p.214).

*coyunturas de sus niños, y las sienes. Decían que si esto no se hacía, aquellas criaturas quedarían mancas de las coyunturas, y que todas ellas cruxirían cuando las moviesen*⁴⁸⁵.

Es difícil explicar esta abusión, pero se puede pensar que los niños visitantes son vulnerables a la pérdida del *tonalli* por ser criaturas todavía tiernas, que deben protegerse de codicias del exterior, provenientes incluso de la reciente madre que ha sufrido alguna descompensación interna por el parto. Así que se intenta neutralizar toda pretensión con la ceniza, la que se coloca en los puntos de mayor vitalidad que son las coyunturas. La ceniza, que es seca y es producto del fuego, es perfecta (en este contexto) como contraparte del agua, por lo que tiene la facultad de conjurar algunas de sus consecuencias negativas, como lo constata la siguiente abusión que se utiliza para evitar el granizo: *”cuando alguno tenía alguna sementera o maíz o de chilli o de chían o frisoles, si comenzaba a granizar, luego sembraba ceniza por el patio de su casa.*”⁴⁸⁶

En la Sierra Negra de Puebla los curanderos de origen náhuatl siguen llevando a cabo tratamientos muy apegados a los tradicionales de la época prehispánica y colonial temprana. Laura Romero narra los testimonios de Doña Casilda Valdivia Ramírez,⁴⁸⁷ mujer que se dedica a curar a través de *“las limpias”*. En sus testimonios la curandera comenta que el *tonal* no se puede ver *“pero se siente en las coyunturas del cuerpo, en el ombligo, en la cabeza, en la nuca, en las sienes.... Está en los pulsos, están vivos. Son muchos los lugares donde se siente. Cuando el tonal se sale ya no se siente que brinca, entonces se pone frío el lugar”*⁴⁸⁸ *“Cuando el tonal se pierde, la persona se siente mal, cansada, sin hambre y está palida...El tonal se puede quedar atrapado en la tierra o en el agua.”*⁴⁸⁹ Y parte de la curación que se utiliza para la recuperación del *tonalli* en gran número de comunidades nahuas, es la de untar o aplicar *piciete* (tabaco molido) o *tenexiete* (tabaco y cal molidos y mezclados) precisamente en las coyunturas de los enfermos.

⁴⁸⁵ Sahagún, *Historia general...*, p. 462.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 466.

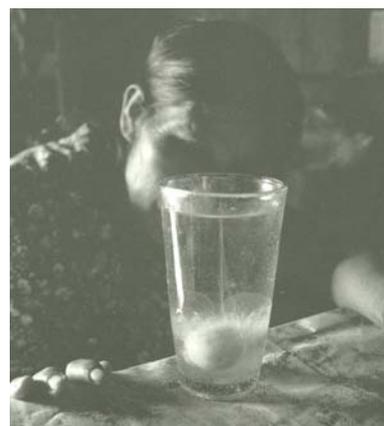
⁴⁸⁷ Romero Laura, “Casilda Valdivia Ramírez, tepopova, la que hace limpias” en Fagetti Antonella (comp.) *Los que saben. Testimonios de vida de médicos tradicionales de la región de Tehuacan*, México, Instituto de Investigaciones Sociales y Humanidades de la Benemérita, BUAP- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2003, pp. 85-105.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, pp. 96 y 97.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p.99.

Un importante riesgo que ocasiona la pérdida del *tonalli* es el caerse en un cuerpo de agua o en sus cercanías; el “espantarse” o tener un “susto” a causa del agua produce que se fugue el “alma” de la persona. El sitio acuático parece tener voluntad y ganas de sustraer la vida. Dice doña Casilda que en los nacimientos de agua y en los ríos viven seres que “*quieren que nos quedemos porque nos quieren comer para que nos muramos y ahí nos quedemos*”⁴⁹⁰.

Otro elemento de las curaciones en comunidades no sólo nahuas sino indígenas en general y mestizas actuales es la limpia con huevo, que utiliza al agua como un fondo neutro que alberga todo cuerpo sólido o semisólido sin alterar sus características físicas, y que como pantalla de cristal le permite al curandero ver en toda su transparencia las particularidades del huevo suspendido y todas las nebulosas que se forman en su alrededor. Al interior del vaso existe una relación simbiótica entre dos elementos, agua y huevo, entre vida fría y vida cálida, entre dos niveles potenciales de vida, la que puede ayudar a gestarse y la que de hecho se está gestando en una etapa primaria.



Lectora de huevo. Fotografía de Juan Miranda, en *Curanderos y Shamanes...*, p.29.



Lectora de huevo. Fotografía de Juan Miranda, en *Curanderos y Shamanes...*, pp. 30-31.

El vaso contiene una complementariedad, una comunión de entidades (donde hay una mayor satisfacción por parte de una de ellas). El Agua, ubicua, omnipresente, con su cuerpo desparrramado por todo lo sitios de la tierra, y por lo mismo conocedora por ser testigo simultáneo de tantos hechos, se haya agraciada con la ofrenda, alimentada y persuadida a compartir su información con el curandero. El agua, como el huevo, son portadores de la sabiduría, ésta no está exclusivamente en lo que el huevo toma del cuerpo enfermo, sino también en lo que el agua sabe del mundo.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p.99.

9.4 Sortilegios con agua.

Entre los nahuas del Posclásico también era utilizada el agua para adivinar otros asuntos además de los relacionados con la salud. Con el agua se obtenía información tanto de personas como de objetos perdidos, y quienes realizaban esta labor eran, al parecer, los mismos que tenían por oficio buscar el *tonalli*: los *atlantlachixqueh* y los *atlanittaqueh*. El sortilegio más conocido era el de la lectura del maíz en un recipiente de agua. De la Serna comenta que primero se invocaba al agua que se hallaba en una jícara y luego a los maíces que se echaban en ella; posteriormente mientras se arrojaban los granos se les hacían las preguntas exactas,⁴⁹¹ que generalmente versaban sobre el paradero de la esposa o esposo huído, animal u objeto extraviado o robado, “esclavo” escapado, etc. Sobre el número de granos de maíz que se utilizaban en el sortilegio varía la información: Pedro Ponce habla de siete granos,⁴⁹² mientras los informantes de Ruíz de Alarcón mencionan diecinueve o veinticinco⁴⁹³ (a estos maices, seleccionados por su buen acabado, el sortílego les cortaba los picos con los dientes).

En el *Tratado de supersticiones*, se puede conocer con mayor detalle en qué forma se realizaban las lecturas a través del agua, describe el autor cómo es que los adivinos ponen “...un vaso algo hondo de agua limpia y luego cogen los granos de maíz con la mano y con grande energia diçen el conjuro y al fin de el tiran los granos en el agua y con mucha prezteça acuden a ver el suçesso para juzgarle: tienen por dichoso agüero que el maiz baje todo a lo hondo del vaso, y al contrario, por desdichado, si sobrenada o queda entre dos aguas, y en esta conformidad lo juzgan.”⁴⁹⁴ Por lo tanto la lectura se daba en base al nivel del agua en que se mantenían los granos de maíz, si flotaban totalmente, si lo hacían con indefinición quedándose a mitad del contenedor o se hundían hasta el fondo. Es inevitable la asociación entre un grano de maíz sano y un fasto augurio, porque es de todos conocido que un grano de maíz que no se encuentra del todo sano tiende a flotar, ya sea porque lo haya roído un animal por dentro y exista alguna oquedad, o bien porque venga de

⁴⁹¹ De la Serna, *Manual de Ministros...*, pp.404-405.

⁴⁹² Ponce Pedro, *Dioses y ritos de la gentilidad*, p.10.

⁴⁹³ *Ibid.*, p.405. Aunque el número de granos al que hace referencia De la Serna es para el sortilegio del maíz en seco.

⁴⁹⁴ Ruíz de Alarcón, *op. cit.*, p. 194.

una mazorca debilitada que no haya alcanzado todas sus propiedades completas y sea demasiado ligero.

Esta práctica sortílega de los maíces data desde la creación de los primeros hombres, como lo menciona la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*. Cuando Quetzalcoatl y Huitzilopochtli, comisionados por el resto de los dioses, se dieron a la tarea de ordenar el mundo y después de haber hecho el fuego y un medio sol crearon a un hombre y una mujer, “Y mandáronles que labrasen la tierra, y que ella hilase y tejiese, y que de ellos nacerían los macehuales, y que no holgasen sino que siempre trabajasen; y a ella le dieron los dioses ciertos granos de maíz, para que con ellos ella curase y usase de adivinanzas y hechicerías”⁴⁹⁵

La primera pareja humana se encuentra representada en una imagen del *Códice Borbónico*. En la pintura, dentro de un recuadro semicerrado, se ve a la pareja sentada: a la derecha Cipactonal⁴⁹⁶ trae en su mano izquierda probablemente un *omitl* o *huitztli*, es decir un objeto para sangrarse, y colgando de su muñeca un *copalxiquipilli* o bolsa con copal, mientras que en la mano derecha porta un *tlemaitl* o sahumero. A sus espaldas lleva un *yetecomatl*, una olla o vasija donde se guarda el tabaco, así como una especie de bandera de papel⁴⁹⁷. El signo calendárico arriba de su cabeza es el de



Oxomoco y Cipactonal. Códice Borbónico. Det. Lam. 21.

Cipactli. Por su parte, Oxomoco también lleva a sus espaldas un *yetecomatl*, y a diferencia de su compañero no tiene signo calendárico o antropónimo. En su mano derecha lleva una jícara, y la mano izquierda la tiene en posición de haber lanzado los granos de maíz que van cayendo. Resulta de enorme interés que del interior del recuadro brote una corriente ancha de agua. No se sabe con certeza si la jícara le sirve para contener los granos que arroja al suelo, en seco, o bien, la pretensión sea que los granos caigan dentro de la jícara que bien podría tener agua, o incluso existe una tercera posibilidad de que los granos tomados de la xícara caían en el agua señalada por la corriente que fluye del recuadro.

⁴⁹⁵ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, p.29.

⁴⁹⁶ El Códice Borbónico es una de las pocas fuentes que considera a Cipactonal como varón y a Oxomoco como mujer, entre las fuentes que manifiestan lo opuesto están: *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, *Leyenda de los Soles*, *Historia Eclesiástica Indiana* de Mendieta y *Anales de Cuauhtitlan*.

⁴⁹⁷ Los accesorios sagrados como el sahumero, copal, papel y tabaco evidencian a los personajes como sacerdotes y curanderos.

9.5 Otros testimonios de la incidencia mágica del agua.

Como se ha mencionado anteriormente, el agua invocada con palabras mágicas es un líquido que adquiere facultades especiales, agua cuyas características alterará el comportamiento de los seres y cosas que toque, y se esperará que éstos actúen de acuerdo a las expectativas del invocante. Aquí se mostrarán tres casos más de la incidencia mágica del agua, aunque para ellos no se conserva el registro de palabras o discursos de invocación de los que indudablemente estuvieron acompañados los actos mágicos.

El primer caso al que nos referiremos es el que se presentaba como reacción a un temblor. En el momento mismo del sismo la gente realizaba un ritual en el que utilizaba agua, nos describe Sahagún que *“cuando temblaba la tierra rociaban con agua todas sus alhajas, tomando el agua con la boca y soplándola sobre ellas. Y también por los postes y umbrales de las puertas y de la casa. Decían que si no hacían esto, que el temblor llevaría aquellas cosas consigo. Y los que no hacían esto eran reprendidos de los otros.”*⁴⁹⁸

Parecería que al rociárseles con agua a las cosas, éstas actuarían como plantas que al ser regadas formarían ahí mismo su raíz, se fijarían en el hogar, y difícilmente serían tumbadas o movidas. Pero una información nos da pauta para pensar que se trata de otra lógica diferente, testimonios recientes recolectados en una comunidad zapoteca de la sierra y en otra mazateca, comentan que *“Cuando tiembla, dicen que la tierra está enojada y cuando se calma, soplan agua en las esquinas de la casa, pues creen que ésta se espantó”*⁴⁹⁹. Tal procedimiento nos hace suponer que a la casa le sucede lo que al individuo cuando se “asusta”: pierde parcialmente su *tonalli* o *tonal*; por ello debe ser curada de manera semejante al paciente humano, arrojándosele agua en sus coyunturas (que serían para la casa, sus esquinas y umbrales –postes y puertas-); el agua entonces avivará la casa y buscará restaurar su “alma” que fue extraviada por el espanto.⁵⁰⁰ El mismo caso sería para

⁴⁹⁸ Sahagún, *Historia general...*, p. 462. Pero también hallamos una información muy similar en De la Serna, p. 374., probablemente tomada de Sahagún.

⁴⁹⁹ Marroquín Enrique, *La cruz mesiánica. Una aproximación al sincretismo católico indígena*, México, Palabras Ediciones, 1999, p.60.

⁵⁰⁰ Es verdad que existe una diferencia entre una fuente y otra, porque al parecer el rito de asperción se aplica en el momento del temblor en el testimonio de Sahagún, y posterior al temblor en el testimonio de Marroquín. No obstante el posible desfase de asperjer el agua, no se invalida la propuesta de que el rito tenga como propósito evitar que se vaya el *tonalli* de la casa (y de sus objetos) o atraerlo en caso de que ya se haya fugado.

las alhajas y otros objetos, ya que en la concepción náhuatl, todos los objetos están dotados de cierta animidad.

Un segundo caso de incidencia mágica del agua se daba al pretender evitar la entrada de brujos a la casa; registra Sahagún que “*para que no entrasen los bruxos en casa a hacer daño, era bueno una navaja de piedra negra en una escudilla de agua puesta tras la puerta o en el patio de la casa de noche. Decían que se vían allí los bruxos, y en viéndose en el agua con la navaja de dentro, luego daban a huir, ni osaban más volver aquella casa*”.⁵⁰¹ Con esta práctica mágica se puede pensar que el reflejo del brujo es quizás considerado un equivalente a que si estuviera el mismo brujo en el agua amenazado por la navaja, el reflejo de la persona en el agua sería aceptado, entonces, como su desdoblamiento⁵⁰² y la amenaza de la navaja implicaría su muerte.

El tercer caso de actuación mágica se refiere al hecho de arrojar las uñas cortadas al agua, “*...decían que por esto el animalejo que se llama ahuízotl haría que les naciesen bien las uñas, porque es muy amigo de comer las uñas.*”⁵⁰³ Tal *abusión* se fundamenta en la relación que existe entre el animal sobrenatural que se dice habitaba en los cuerpos de agua, denominado *ahuitzotl*, y algunas partes del cuerpo que al parecer eran su alimento preferido.

Se sabe que el *ahuitzotl* tendía a poner trampas a los paseantes de los ríos y lagos emitiendo ruidos semejantes al llanto de un niño, acercaba a los curiosos y con su cola en forma de mano los hundía en el agua donde los mataba y comía, comenzando con los ojos y las uñas. La idea de poner las uñas en agua con el propósito de que los seres fantásticos las comieran y en reciprocidad dieran un buen crecimiento de la uña nueva, se basa en un principio mágico en que el representante de la mayor amenaza puede ser convertido en el representante de la mayor protección, en una especie de antífrasis.⁵⁰⁴ Además la protección del dueño del despojo (uñas) también se daría por el hecho de desaparecer todo vestigio suyo que pudiera ser utilizado para ocasionarle un perjuicio a través de la magia

⁵⁰¹ Sahagún, *Historia general...*, p. 467. Igualmente De la Serna lo retoma, *op. cit.*, p. 374.

⁵⁰² Al menos así lo manejaban los *atlateittaqueh*, que veían a las personas y objetos extraviados en el agua.

⁵⁰³ Sahagún, *op. cit.*, p. 467. De la Serna, *op. cit.*, p. 376.

⁵⁰⁴ Tal y como el carroñero chacal, amenaza de los cuerpos enterrados, se convierte en dios protector de los muertos en el Egipto antiguo.

contaminante o de contacto.⁵⁰⁵ De tal suerte que el agua da una garantía de la desaparición de los restos, ya sea porque en el líquido se desdibuja la naturaleza de los objetos (y por lo tanto su procedencia) o bien, por el hecho de ser devorados por el *ahuitzotl*.

9.6 Provocaciones al agua.

Existen ocasiones en que las fuerzas y los poderes del agua se hacen presentes como consecuencia de un acto humano pero sin ser invocados deliberadamente. Por lo general se trata de momentos en que un hombre comete alguna trasgresión y la comunidad entera sufre los efectos del enojo de las divinidades acuáticas.

Hay un caso de sumo interés, narrado por Jacinto de la Serna, de un suceso en 1647 que tuvo lugar en el pueblo de Huejutla, en la Huasteca; se trata de un hombre que había sido mordido por una víbora muy venenosa llamada *mahuaquite*⁵⁰⁶. Muerto el hombre, la gente de la comunidad pretendía enterrarlo boca abajo, situación que le llamó mucho la atención al informante de Jacinto de la Serna, y preguntando la razón de esta decisión, le respondieron “*que aquello habían hecho, porque se había de hundir en agua aquel pueblo aquellos dos o tres días siguientes, si no lo enterraban boca abajo*”⁵⁰⁷ Por sospecha de idolatría no se les permitió que enterraran al difunto en tal posición y “*...aquel Jueves y Viernes Santo llovió tanto, que no pudieron ir los vecinos de aquel pueblo a la Iglesia a celebrar la memoria de la Pasión de Cristo Ntro Sr.*”⁵⁰⁸ A unos cuantos años después de tal suceso, De la Serna constató personalmente la veracidad de la información; en su estadía en Huejutla supo del fallecimiento de otra víctima de la *mahuaquite*, ocasión en la que tampoco le dieron sepultura de acuerdo a la tradición de la comunidad, y como consecuencia los dos o tres siguientes días llovió mucho.

La relación entre la mordedura de la serpiente, el cuerpo de la víctima enterrado boca abajo y el exceso de lluvia, puede tener la siguiente lectura: la serpiente *mahuaquite* al morder a un individuo e inyectarle su veneno lo hace compartir su esencia, el hombre mordido debe ser enterrado en dirección al mundo al que pertenece la serpiente, con el

⁵⁰⁵ Frazer James, *La rama dorada*, pp. 278-282.

⁵⁰⁶ Serpiente muy venenosa que “*tiene á manera de quatro narizes la cara*” De la Serna, *op.cit.*, p. 310.

⁵⁰⁷ De la Serna, *op. cit.*, pp. 309-310.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 310.

rostro al inframundo⁵⁰⁹. Si no se le permite al hombre-serpiente volver a su ámbito natural, entonces se da el enojo de Tláloc, que presenta también una naturaleza serpentina.⁵¹⁰

Otras provocaciones comunes que se le hacían al agua eran la de impedir su libre tránsito mediante la construcción de diques y la de pasar por encima de los ríos y lagos. Sobre la erección de estructuras que controlaban el agua, podemos remitirnos a la edificación del ducto de Acuecuech que realizó el gobernante Ahuitzotl, donde proliferaron ceremonias para la diosa Chalchiuhtlicue, y que a pesar de los ritos propiciatorios a la diosa, ésta no permitió se controlara su cauce (desencadenando su ira, manifiesta en el desbordamiento del agua y la inundación de Tenochtitlan). Respecto al paso sobre afluentes, Fray Diego Durán comenta que había muchos “*agüeros*” sobre el acto de pasar por las fuentes y los ríos, uno de ellos consistía en el “*temor que tenían de que al pasar dos ríos habían de tener alguna hora menguada ó que enojada la Señora de las aguas había de tener algún mal encuentro*”,⁵¹¹ lo que podría traducirse como que el infractor se enfrentaría a una corriente de agua violenta que amenazaría con tumbarlo o arrastrarlo.

En una etapa temprana de la Colonia, fue registrado un discurso mágico para evitar los riesgos que existían al cruzar sitios acuáticos, el enunciado se encuentra en el Códice De la Cruz-Badiano y es el siguiente: “*Quien quiera atravesar el río o el agua con seguridad, humedezca su pecho con líquido de hierbas yyautli y tepepapaloquilitl trituradas en agua y en su mano lleve berilo (amuleto), y cabeza y vícera de ostra, sardónica y los ojos de un gran pez encerrados en la boca.*”⁵¹² Todos los objetos utilizados remiten al agua, el berilo es una gema parecida a la esmeralda aunque más azulosa, su color y brillo recuerdan el agua de mar al igual que la ostra y los ojos de un gran pez.

⁵⁰⁹ En el capítulo V, se vio como la serpiente está asociado al inframundo por su capacidad de entrar y salir del suelo terroso, además de su aparente facultad de morir y renacer cuando cambia de piel.

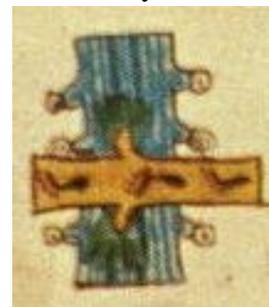
⁵¹⁰ Deidad que tiene un origen telúrico, como el prefijo de su nombre lo indica (de *tlalli*). Su rostro, parafernalia y manifestaciones muestran la imagen de la serpiente, inclusive las mismas tormentas llegan a tomar esa forma.

Resulta interesante ver como en la actualidad, en algunas comunidades del Estado de Guanajuato, los campesinos con machete en mano salen a matar las “*culebras de agua*”, es decir, las tormentas que zigzaguean con tal fuerza en el aire que traen consigo cuantiosos desastres.

⁵¹¹ Durán, *Historia de las Indias...*, pp. 178-179.

⁵¹² Folio 56r, *apud.*, Sánchez Reyes Armando, “Enfermedades atribuidas al agua y a las deidades acuáticas”, en *El agua en la cosmovisión...*, p.98.

La prohibición de pasar sobre un cuerpo de agua debe ser vista bajo la concepción de que el agua en grandes concentraciones tiene un mayor grado de sacralidad y debe ser tratada con gran respeto, por lo que afectar su comportamiento natural tiene que ser considerado un sacrilegio y requiere de algún tipo de ceremonial para resarcir el daño. Aunado a ello también se debe considerar que el simple acto de pasar encima de alguien (sobre todo de un niño), en el pensamiento náhuatl tiene severas repercusiones: comenta De la Serna que “... existía la superstición de que si alguien pasaba sobre algún niño le quitaba la virtud de crecer y quedándose así pequeñito y que para remediar esto, era forzoso tornar a deshacer la vuelta por la parte contraria”⁵¹³. Resultaba tan propagada esta idea que incluso existía una palabra especial para el acto condenable, *tecuencholhuiliztli*, cuyo significado literal es “pasar sobre alguno”. Probablemente el invadir el espacio superior de una criatura, incluso el de un cachorro o una planta pequeña, podía ocasionarle problemas de crecimiento en un futuro, como si el desarrollo del pequeño debiera estar garantizado en un espacio personal siempre despejado.



Puente sobre río. Del topónimo Quauhpanoayan. Códice Mendocino. Det. Lam. IX.

9.7 Evocación del agua en proverbios, adivinanzas y signos augurales.

El agua se trae a la memoria con palabras, con sonidos, con imágenes, se evoca como referencia objetiva o de manera simbólica, el agua puede llegar a la imaginación como una sutil alusión o como recreación completa en la que nos sumergimos. Fluye cotidianamente en nuestro pensamiento, incluso con mayor frecuencia que por nuestro cuerpo. En este apartado veremos algunas de sus evocaciones, aquéllas que manan de sentencias breves, de juegos de palabras y las que se presentan en signos augurales.

En los proverbios o sentencias cortas, que tienen la finalidad de transmitir una enseñanza mediante la metáfora, el agua presta generosamente muchos de sus comportamientos y manifestaciones, designando con su alusión ciertas actitudes humanas o circunstancias de la vida. Por ejemplo, el movimiento del agua y las ondas que se producen en ella remiten a una inestabilidad que se aplica para identificar a las personas que se

⁵¹³ De la Serna, *op. cit.*, p. 374.

encuentran en constante movimiento: *In tamoyahuatinemi, in teca tocotinemi*, cuyo significado es registrado como “*Andas ondeando en el agua o en las ondas del agua te traen acá parallá. Y el viento te lleva de acá para allá*”,⁵¹⁴ es un refrán que se emplea para definir a una “*persona desasosegada que anda de casa en casa, o de tiánquez en tiánquez, o de calle en calle, reprendiéndole por vía de reprensión*”⁵¹⁵.

Otra manifestación del agua es su baja temperatura, que implica daños al hombre por los enfriamientos y enfermedades que le produce, por tal motivo la imagen del agua helada es utilizada para designar aflicciones y desgracias (y puede ser sinónimo de pestilencias y hambre); en tal contexto el siguiente refrán: *In atl itztic, in atl cécec topan quichihua in totecuyo*, que viene a ser traducido como “*Aflígenos nuestro señor como con agua fría y con agua helada*”,⁵¹⁶ significaría que la divinidad está castigando en forma muy severa a sus fieles. Una manifestación más, es la vehemencia con que avasallan las corrientes acuáticas, cuyas imágenes más representativas son los grandes ríos caudalosos y el intimidante mar; esta característica del agua es usada para referirse a la guerra, pestes o desgracias que golpean a los pueblos, como se señala en este refrán: *Téuatl, tlachinolli*, que es traducido como “*El mar o la chamusquina vino sobre nosotros o pasó sobre nosotros*”⁵¹⁷, o en este otro: *Tetl oatócoc, cuáhuatl oatócoc*, traducido como “*Llevó el agua las piedras y los maderos por su gran ímpetu*”⁵¹⁸.

Otros proverbios aluden a ciertas atribuciones ideológicas que el hombre le daba al agua, como la capacidad de limpiar las acciones reprobables (faltas morales) que provocaban enfermedades tanto a los sujetos que las cometían como a la gente que les era cercana o incluso a la comunidad entera. Además, si la trasgresión cometida llegaba a conocerse el responsable podía ser ajusticiado, por ello el lavar la falta tenía una finalidad sumamente práctica: evadir la justicia y la enfermedad. Dos refranes en este sentido fueron registrados por Sahagún: el primero de ellos reza así: “*Ma Chapultépec ninaalti, Deseo irme a bañar a Chapultépec, o querría poder irme a bañar a Chapultépec. Este refrán dice el que ha tenido alguna gran enfermedad o algún cargo pesado, con deseo de verse libre*

⁵¹⁴ Sahagún, *Historia general...*, p.680.

⁵¹⁵ *Ibid.*

⁵¹⁶ *Ibid.*, p.681.

⁵¹⁷ *Ibid.*, pp. 674-675.

⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 684.

de aquel cargo o enfermedad”.⁵¹⁹ El segundo, dice: “*Acan atl ic timáltiz, ic timochipáhuaz*” traducido como “*Con ninguna agua te podrás lavar*” e interpretado como que nadie que haya cometido alguna falta grave puede limpiar su falta si ésta ya es conocida públicamente.⁵²⁰ La imposibilidad que el agua tiene en este caso, no es debido a la gravedad de la falta, porque cualquier transgresión, e incluso un crimen, podía ser limpiado si se confesaba ante los dioses⁵²¹, sino que, ya conociéndose la falta, no existía posibilidad alguna de evitar el castigo, por lo tanto, aquí el uso del agua no surtiría el efecto deseado.

En lo que se refiere a los juegos de palabras, tenemos un ejemplo interesante registrado por Sahagún: “*Çaçan tleino, quatzocoltzin mictlan ommati. Aca quittaz toçaçaniltzin, tlacanenca apilolli, ic atlacuioa*”⁵²² cuya traducción del fraile es: “*¿Qué cosa y cosa un jarro o cántaro con asa que sabe ir al Infierno? Éste es el cántaro con que van por agua a la fuente.*”⁵²³ Resulta interesante ver como el Mictlan es considerado en la adivinanza como sinónimo de fuente (o en términos generales como lugar de agua), lo que probablemente se deba a la concepción de que en el inframundo había agua, ya sea por el río Chicnauhpan que funge de antesala al Mictlan, o por el hecho de que en el inframundo se comunican todos los afluentes de agua con el mar o agua primigenia. Tal acertijo es una muestra del “*carácter iniciático y adivinatorio ‘serio’*” que afirma Johansson tienen estos juegos de palabras, donde al acertar, además de anotar un punto, también se revelaba una realidad⁵²⁴, sirviendo el juego como estrategia amena de aprendizaje.

El agua también era evocada periódicamente cuando tenían lugar los dos días que llevaban su imagen: *atl* (Agua) y *quiahuatl* (Lluvia), días con signos de carácter acuático que tenían una connotación negativa a pesar de los beneficios que se consiguen con el agua, pareciendo que en el balance de lo que brinda el líquido pesan más sus amenazas y riesgos que las bondades que otorga. En el día con signo Agua⁵²⁵, existía un riesgo latente de que aquello que se ganaba se podía perder



Signo Atl, del Códice Fejérváry-Mayer. Det. Pag. 28.

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 666.

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 683.

⁵²¹ El confeso procuraba no reincidir ya que no había otra oportunidad de confesión. Se confesaba sólo una vez en la vida, y se hacía, por lo general, en edad avanzada por el miedo a recaer en la falta.

⁵²² *Códice Florentino*. Libro VI, f.197v.

⁵²³ Sahagún, *Historia general...*, p. 669.

⁵²⁴ Johansson, Zazanilli. *La palabra-enigma. Acertijos y adivinanzas de los antiguos nahuas*, México, Mc.Graw Hil, 2004, p.2.

rápidamente, y aquel que nacía en este día podía ser rico y próspero por un tiempo para luego perderlo todo, “*se desharía como agua o como cosas que lleva el río. Y nunca saldría con nada ni tendría reposo ni contento; todo se le desharía entre las manos y todo su trabajo saldría en vano*”⁵²⁶. En cuanto a la salud, las personas de este signo tenían poca vida “*siempre vivían enfermos pocos llegaban á viejos de enfermedades largas y prolijas nunca los acertaban á curar eran hombres reganados mal contentadizos andaban siempre enojados rostrituertos.*”⁵²⁷ La relación establecida entre agua y enfermedades tiene una explicación natural y una ideológica, la primera deriva de la existencia de los padecimientos causados por la humedad y el frío, manifiestos en escalofríos, temblores, rigidez en algunas partes del cuerpo, dolores en los huesos y frialdad en el vientre.⁵²⁸ La segunda explicación corresponde a las enfermedades que se asocian al agua por analogía, debido a que se manifiestan en hinchazones, ámpulas o cualquier inflamación en la piel, que denote contener algún líquido, como la Gota, la Hidropesía, la Sarna, etc. La mayoría de estos padecimientos son duraderos y provocan muchos malestares.

Al signo Lluvia, por su parte, se le asignaba una naturaleza hechicera, los que nacían bajo su influencia “*serían nigrománticos o embaidores o hechiceros, y se transfiguraban en animales, y sabían palabras para hechizar a las mujeres y para inclinar los corazones a lo que quisiese, y para otros maleficios*”.⁵²⁹ También en este signo “*las diosas que se llamaban cihuateteu descendían a la tierra y daban muchas enfermedades*”⁵³⁰. Es posible que la relación que tiene el agua que cae del cielo con la hechicería se dé por la incertidumbre de los fenómenos climáticos que hacían necesaria la ayuda de ciertos especialistas que intentaban incidir en el



Signo Quiáhuitl, del Códice Fejérváry-Mayer. Det. Pag.42.

⁵²⁵ Específicamente era el día *ei atl* (tres agua). La buena o mala suerte de este dependía del signo y de la combinación con el numeral, sin embargo el signo “agua” aún cambiando de número conserva su carácter nefasto (por ejemplo para las personas que habían nacido en el día *nahui atl* se les auguraba que siempre vivirían en pobreza, aflicción y tristeza. (Sahagún, *op. cit.*, p.369).

⁵²⁶ Sahagún, *op. cit.*, p. 361. Esta relación entre hechicería y lluvia podría deberse no sólo a las facultades mágicas del agua sino a las propias de la Lluvia, cuyos rayos tienen la facultad de transformar a quienes tocan (con una fuerte descarga eléctrica) en sacerdotes con poderes. El carácter numinoso de la lluvia se manifiesta con mayor regularidad, los truenos, relámpagos y tempestades hacen indispensable la práctica mágica para su control.

⁵²⁷ Durán, *op. cit.*, t. II, p. 235.

⁵²⁸ Sánchez Reyes, *op. cit.*, p.96.

⁵²⁹ Sahagún, *op. cit.*, p. 372.

⁵³⁰ *Ibid.*, p.371.

clima, y que pretendían a través de ceremonias rituales evitar las granizadas, los vientos huracanados, las tempestades anegadoras o las lluvias insuficientes.

Todavía en nuestros días siguen existiendo personas dotadas de una naturaleza especial que tienen la importante tarea en sus comunidades de conjurar el mal tiempo y específicamente el granizo. La condición especial de estos “graniceros”⁵³¹ viene a ser adquirida principalmente al ser tocados por un rayo⁵³², es decir, por el instrumento más característico de Tláloc, como si el mismo dios los señalara mediante la extensión de su mano. Por todo lo dicho anteriormente podemos concluir que para relacionarse y dialogar con la lluvia se necesitaba forzosamente introducirse en los ámbitos de la sobrenaturalidad, de la hechicería y de la iniciación mágica. El signo de la lluvia entonces era una señal clara de una predisposición al quehacer mágico.

En cuanto a la salud, el signo Lluvia prometía a los nacidos bajo su influjo “...una muy mala ventura y era que habían de ser ciegos, cojos, mancos, bubosos, leprosos, gafos, sarnosos, legañosos, lunáticos, locos con todos los males y enfermedades adherentes a estas”.⁵³³ Muchas de las enfermedades auguradas por este signo tenían una relación directa con Tláloc, eran los padecimientos que el dios acuático enviaba y quienes morían a causa de ellos eran destinados al Tlalocan.

No obstante lo fatídico de los signos, siempre existía la posibilidad de realizar actos de automortificación y propiciatorios a las deidades para modificar su destino⁵³⁴ (además de que cuando se nacía en un desafortunado día se buscaba siempre una mejor fecha para hacer la ceremonia de imposición de nombre, conjurándose en cierto grado la carga nefasta del tiempo).

⁵³¹ Entre otros nombres que reciben estos especialistas están: *quiatlazques* [o *clacclasquis*], *pedidores de agua* [o *aguadores*], *ahuizotes*, *quiapequis*, *conjuradores*, *tiemperos*, *ahuaques*, etc. Glockner Julio, “Conocedores del Tiempo” en Broda Johanna y Félix Báez Jorge (coord.), *Cosmovisión, ritual e identidad ...*, México, CONACULTA-FCE, 2001, pp. 299-334.

⁵³² Aunque también pueden obtenerla mediante revelaciones en los sueños, a través de la recuperación de una enfermedad grave que haya llevado al individuo casi a la muerte, o por medio del trabajo de muchos años como auxiliar y aprendiz de un granicero experimentado. Alfredo Paulo Maya, “Clacclasquis o aguadores de la región del Volcán de Morelos”, en Beatriz Albores y Johanna Broda (coord.), *Graniceros, Cosmovisión y meteorología indígenas de Mésoamérica*, México, El Colegio Mexiquense-UNAM, 2003, pp. 255-287.

⁵³³ Durán, *op. cit.*, t. II, pp. 237-238.

⁵³⁴ Sahagún, *op. cit.*, pp. 352-353.

9.8 Seres sobrenaturales que habitan los cuerpos de agua.

Entre los seres sobrenaturales que los nahuas del Postclásico consideraron habitaban los cuerpos de agua, estaban, además de las deidades acuáticas, algunos animales o humanos de naturaleza híbrida. En opinión de Anzures y Bolaños, muchos de estos seres han tenido y tienen (en comunidades indígenas actuales) la finalidad de cuidar y hacer cuidar las fuentes de vida que proporcionan el sustento humano.⁵³⁵

El primer habitante sobrenatural de los sitios acuáticos del que se tiene noticia es el *ahuítzotl*. Por su descripción y representación en el Códice Florentino se concluye un gran parecido con el castor o la nutria, aunque en lugar de cola, ostentaba una especie de mano que le servía para asir con ella a sus presas.⁵³⁶



Remero a punto de ser atacado por el ahuítzotl.
Códice Florentino, Libro X. fol. 71r.



El ahuítzotl acechando a su presa.
Códice Florentino, Libro X.fol.72v.

Del *ahuítzotl* se cuidaban los pescadores, los que tomaban algún recurso del agua sin pedir permiso, y los que habiendo cometido una falta moral rondaban por el sitio. El ahuítzotl era considerado emisario y amigo de los *tlaloque*.

Otro ser fantástico del agua era la Acíhuatl, que era mitad mujer y mitad pez. Según cuenta un mito⁵³⁷ era nieta de Tezcatlipoca al igual que la Acatapachtli (tortuga) y la Acipactli (ballena). Los tres personajes sirvieron de puente para que el Aire cruzara el mar, ya que había sido comisionado por el mismo Tezcatlipoca para llegar a la casa del Sol y traer consigo a los músicos que honrarían a la deidad.

El hecho de que dos de los tres personajes del mito tengan referentes reales en los animales marinos nos hace pensar que el tercero, la Acíhuatl, también debió tenerlo, y muy

⁵³⁵ Anzures y Bolaños, *Tlaloc, señor del monte y dueño de los animales. Testimonios de un mito de regulación ecológica.*

⁵³⁶ El comportamiento que se le atribuía al *ahuítzotl* fue comentado en el apartado 9.5.

⁵³⁷ *Histoire du Mechique*, pp.155-157.

probablemente sea algún mamífero acuático del tipo manatí, que emerge a la superficie del mar para respirar. A la distancia y por la actitud de amamantar a su cría, su imagen debió ser confundida con la de una mujer.

Existe información de otros seres imaginarios que hoy día pueblan los cuerpos de agua y sus alrededores, aunque ésta proviene de testimonios etnográficos y no históricos. Si bien la mayoría de ellos recibe el nombre genérico de *chaneques* o *chanecos*⁵³⁸, “dueños de la casa”, también es cierto que el término se extiende para los custodios de los recursos naturales de otros ámbitos y no solamente de los acuáticos. Para los vigilantes específicos del agua también se ha utilizado el nombre de *ahuaque*, cuyo significado sería “los dueños del agua”. A tales habitantes de la naturaleza se les debe pedir permiso para cualquier acción que se realice en el sitio⁵³⁹.

Los chaneques del agua son en numerosas ocasiones híbridos de mujer y pez, o de mujer y serpiente, aunque también resulta común encontrarlos, sobre todo en la región de Veracruz, como pequeños hombrecillos, que pueden ser rubios o negros con cabello crespo.

Según Báez⁵⁴⁰, en el sur de Veracruz, se piensa que los chaneques tienen a su servicio otros chaneques menores así como una serie de animales que les son sus instrumentos para ejercer vigilancia, entre ellos siempre se destaca la serpiente.

Otro testimonio de pequeños hombrecitos es el presentado en un estudio efectuado en San Francisco Tecospa, delegación de Milpa Alta. En la información recopilada por Madsen se habla de unos enanitos llamados *ahuatoton*, “dueños pequeños del agua”, que controlan la lluvia, el trueno y los rayos.⁵⁴¹

La relación que existe entre los seres pequeños, llámense *chaneque*, *ahuaque* o *ahuatoton*, con los tlaloques es muy evidente. Hay que recordar que el mito que trata del aposento de Tláloc, en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, menciona que los ministros que este dios creó para provocar la lluvia eran “pequeños de cuerpo”. Tal

⁵³⁸ Viene del término *Chanequeh*, de *chantli*, hogar, el sufijo *e*, de dueño y el sufijo *queh*, que indica plural.

⁵³⁹ “En ningún caso puede dejar el cazador algún animal herido. Todo animal objeto de caza tiene que ser muerto y servir para consumo”, de lo contrario el *chaneque* enviará ciertas alimañas para provocar heridas a los infractores. García Valencia Hugo (coord), “Espacio sagrado y ritual en Veracruz”, en Barabas Alicia (coord.) *Dialogos con el territorio...*, *op.cit.*, p.124.

⁵⁴⁰ Báez Félix, *Las voces del agua*, ...

⁵⁴¹ Madsen, *apud.*, Sánchez Reyes, “Enfermedades atribuidas al agua y las deidades acuáticas” en *El agua en la cosmovisión y terapéutica de los pueblos indígenas de México*, pp.94-95.

concepción puede constatarse con las ofrendas dedicadas a los *tlaloque*, realizadas en los sitios acuáticos y conformadas por objetos de tamaño reducido (como petatitos, cantaritos, escudillas pequeñas, etc).

De acuerdo con un trabajo etnográfico realizado en Puebla y coordinado por Elio Masferrer Kan⁵⁴², hay una figura importante en la concepción del mundo náhuatl de la comunidad de Cuacuila que se considera dueño del agua; a este ser se le conoce por *itecoatl*⁵⁴³, se manifiesta como un pez grande o como una Sirena, y habita en los manantiales, ríos y cuerpos de agua temporales. Puede ser hombre o mujer, en caso de ser varón, llega a dañar a las mujeres embarazadas “*provocando que el producto que nazca aparezca como una serpiente o un sapo*”⁵⁴⁴

El hecho de que varios seres custodios de los cuerpos de agua sean mujeres jóvenes, seductoras, bellas y en mucho casos híbridas con algunas partes de animales, como el caso de las Sirenas o de mujeres serpientes, hace pensar que existe un vínculo entre el agua, la mujer sensual y el peligro inminente.

Llaman la atención tres imágenes del Códice Florentino donde aparecen mujeres paradas sobre una corriente de agua y apresando con una de sus manos otra corriente más pequeña. Tales mujeres son caracterizadas por tener conductas sexuales que la sociedad mexicana censuraba;



Ahuiani de edad avanzada.
Códice Florentino. Libro X. Fol. 39 v.

dos de ellas representan a la *ahuiani*⁵⁴⁵ y la tercera a la mujer adúltera. La corriente acuática de las imágenes es fácilmente identificable porque la iconografía mexicana la representa como



Ahuiani joven.
Códice Florentino. Libro X. Fol. 39 v.

dos de ellas representan a la *ahuiani*⁵⁴⁵ y la tercera a la mujer adúltera. La corriente acuática de las imágenes es fácilmente identificable porque la iconografía mexicana la representa como

⁵⁴² Masferrer Kan Elio *et al*, “Espacios, territorios y santuarios en las comunidades indígenas de Puebla” en Barabas Alicia, *Dialogos con el territorio*, *op. cit.*, 2003.

⁵⁴³ Cuyo significado podría ser: serpiente de vientre grande, sustantivo compuesto por *iteltl* y *coatl*.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, pp.55-56.

⁵⁴⁵ La prostitución se trataba, al parecer, de una actividad institucionalizada, en una sociedad que incluso permitía participar a las sexoservidoras en algunas fiestas religiosas como acompañantes de los guerreros victoriosos, sin embargo hay una evidente connotación negativa tanto en los *huehuetlahtolli*, como “*a nivel lingüístico en el significado de la palabra ahuilnemiliztli o sea ‘vida en vano’*”, (Rodríguez-Shadow María J., *La mujer azteca, México, UAEM, 2000, p.220*).

un cuerpo color azul con líneas oscuras longitudinales, y salientes largas que termina en caracoles y conchas.

Resulta decodificable la relación entre el agua y la mujer de comportamiento licencioso si consideramos la conotación que detenta el signo agua en el *tonalamatl*, signo que pronosticaba que los bienes se adquirirían con la misma rapidez con que se perderían; de igual manera podemos pensar que la mujer que está pisando el agua debe ser una mujer pasajera como la riqueza, una mujer de nadie, que no se queda, que corre como la corriente y se mueve como el agua. Tal lectura debe ser la misma para el agua “asida” por las manos de las mujeres.



Mujer adúltera.
Códice Florentino. Libro X. Fol.
40 r.

Por otro lado, el agua se derrama en la sensualidad de la mujer pública, “*galana y pulida*”, porque se baña y refresca para más agradar, sirviendo también para mantener viva la flor con la que se le compara a la *ahuiani*, porque “...*es tan curiosa, en ataviarse, que parece una rosa, despues de muy bien compuesta, yTiene tambien de costumbre sahuamarse, con algunos sahumeros, olorosos*”⁵⁴⁶. La *ahuiani* es, entonces, comparable a una flor por su costumbre de ataviarse y perfumarse, pero también, en el cotejo, debe considerarse la asociación que el pensamiento náhuatl realiza entre la flor y el sexo, nexa que se evidencia en el mito de la creación de las flores, donde los dioses mandan al murciélago para que arranque el clítoris de la diosa Xochiquetzal y lo lleve al Mictlan para ser lavado; del agua utilizada en tal mítica tarea nacerán las flores.⁵⁴⁷ No es gratuito, por lo tanto, que la *ahuiani* de las imágenes mencionadas lleve en una mano un racimo de flores ya que es una representación de ella misma y de su propio sexo, que como flor abierta y perfumada es fuente de placer.

En este contexto, el cuerpo de agua albergará la tentación, la sensualidad encarnada en la mujer pública, pero también el peligro inminente que ésta conlleva, es decir, el perder la cabeza por el deseo, lo que puede acarrear una enfermedad venérea y la falta (moral) del adulterio. Además, el que ronda por el cuerpo de agua podría llegar a no deslindar agua y mujer, y confundirse en el paisaje (ya sea por la oscuridad, por estar en estado de ebriedad,

⁵⁴⁶ *Códice Florentino*, Libro X, p.p.39 r y v.

⁵⁴⁷ Johansson Patrick, *Xochimiquiztli “La Muerte Florida” Los ritos de la muerte sacrificial*, México, Ed. Mc Graw Hill, 2005, p.54.

o simplemente por ser víctima del castigo de los “dueños”) al grado de poder caer al agua y llegar a ahogarse.

Los siguientes dos ejemplos, que provienen de trabajos etnográficos relativamente recientes, identifican seres sobrenaturales del medio acuático en comunidades que si bien no pertenecen al Valle de México, sí son pueblos que comparten una herencia náhuatl.

En Santa Ana Xalmimilulco, Puebla, se presenta un ejemplo de la vinculación entre la sensualidad y la peligrosidad de la mujer. En tal pueblo se da la aparición de mujeres que reciben el nombre de *suateteos*, y que obviamente remiten a la *cihuateteo*⁵⁴⁸, éstas son espectros de mujeres bellas que se les ve en los ojos de agua cercanos a la comunidad. Cuentan los habitantes del área que quien pasaba por ahí después de las ocho de la noche “*corría el riesgo de ser incitado por tales apariciones a sumergirse en el agua y morir*”.⁵⁴⁹

En Naupan, también en Puebla, se piensa que donde hay agua, ya sea un río, pozo, cascada o incluso un charco, puede estar la sirena que es identificada con la “*llorona*”⁵⁵⁰. Tal personaje es muy temido porque puede provocar enfermedades. Se dice que a ciertas horas “*se convierte en una jícara de colores dando vueltas dentro del manantial, vinculándose con el arco iris y la víbora*”.⁵⁵¹

En este punto hace su aparición otro personaje que también se encuentra en los cuerpos de agua, es el Arco Iris, un custodio más del cuerpo acuático, aunque con un poder comparable a la de las principales divinidades, ya que es capaz de abortar las lluvias a pesar de haber sido éstas anunciadas.

El arco iris tiene naturaleza dual, puede ser de género masculino o femenino. Por su forma se le asocia a la serpiente. Comunica al inframundo con el supramundo, pues sale del agua y se erige hasta el cielo. Por lo general tiene una connotación negativa, y sus incidencias sobre los hombres siempre son nefastas. Se le atribuye la capacidad de

⁵⁴⁸ La valoración peligrosa de la mujer tiene su mayor expresión en las *cihuateteo*, mujeres que morían durante el parto y que eran divinizadas por equipararseles su muerte a la de los valientes guerreros, sin embargo el destino de estas mujeres después de una compensación temporal de acompañar al Sol, era el de convertirse en seres descarnados que volvían a la tierra amenazando a la gente con emanaciones patológicas y obras macabras. Rodríguez S. María J., *op. cit.*, p. 161.

⁵⁴⁹ Información de Parsons, *apud.*, Mendez Granados, “Percepciones en torno al agua” en *El agua en la cosmovisión y terapéutica de los pueblos indígenas de México*, México, Ed. INI, 1999, p.29.

⁵⁵⁰ En el caso de la “llorona”, se trata de una expresión más de las *cihuateteo*, “almas en pena” que sufren por la pérdida de sus hijos, y vuelven al mundo a aterrorizar a quienes se les crucen en el camino.

⁵⁵¹ Masferrer Kan Elio *et al, op, cit.*, p.56.

ocasionar embarazos e inflamaciones en el cuerpo, de chupar la sangre y provocar la muerte. Curiosamente también puede atraer a los curiosos imitando el llanto de un niño (como el Ahuizotl).⁵⁵²

Por otra parte, los cuerpos de agua además de ser albergues de seres sobrenaturales también lo son de personas fallecidas.⁵⁵³ Como cualquier abertura de gran profundidad en la tierra (llámese ésta pozo, cueva, quebrada, abismo, etc.) los cuerpos de agua pueden ser umbrales donde se llegue a, o se venga de, el inframundo, realizándose estos traslados como consecuencias de accidentes o de castigos (cuando son los humanos los que pescando, cazando o sumergiéndose en el agua, llegan a otra dimensión con un tiempo diferente y no equiparable al que nos rige en el mundo), o como resultado de mandatos divinos (que sería el caso de divinidades –específicamente *tlaloque*- y muertos que traen la comisión de contactar a determinadas personas para anunciarles las voluntades de los dioses).

Seres del tamaño de un niño, mujeres seductoras, híbridos de serpiente o pez, espectros de muertos, y culebras polícromas que del agua ascienden al cielo, son los protectores de los lagos, pozos, ríos y manantiales, son los custodios comisionados para evitar que se haga un mal uso del agua. Pero además de guardianes, los cuerpos acuáticos tienen ciertas prohibiciones que norman los contactos con el sitio, ésto con la finalidad de pertrecharse de una mayor protección hacia lo sobrenatural y hacia aquello natural pero salvaje. Entre los actos que se deben evitar está el pasar cerca de ríos o lagos a la medianoche o al mediodía, porque en tales horas se exagera la amenaza de lo sobrenatural del agua. De igual manera resulta peligrosa la contemplación prolongada del ojo de agua⁵⁵⁴,

⁵⁵² Espinosa Gabriel, *La serpiente de luz: el arcoiris en la cosmovisión prehispánica (el caso mexicana)*, tesis de doctorado en Antropología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia-INAH, 2002.

⁵⁵³ Un ejemplo muy ilustrativo, aunque perteneciente al área maya contemporánea (permitiéndonos con ello inferir que la ubicación de muertos en los cuerpos de agua es una concepción más generalizada, y no tanto específicamente náhuatl), es el caso de las comunidades que viven en los alrededores del Lago Atitlán (en Guatemala). Los habitantes de estos pueblos conciben en el fondo del lago una duplicación de sus comunidades, en donde ubican a sus muertos e inclusive a sus animales domésticos fallecidos. Petrich Perla, “La muerte a través de la tradición oral maya actual”, en *Antropología de la eternidad: la muerte en la cultura maya*, Sociedad española de estudios mayas y Centro de estudios mayas, pp.473-499. Aquí a la relación con el inframundo se agrega la capacidad reflejante del agua que permite que los objetos y las personas sufran un desdoblamiento en esencia, dejando en el agua una parte de ellos.

⁵⁵⁴ La prohibición se da sobre todo con los niños que van a los ríos y cascadas a jugar, o que llevan ahí su hato a abreviar; se les pide a las criaturas que no vean por mucho tiempo el agua y que no la molesten. Comunicación personal con Fabiola Jaramillo (egresada de la Lic. en Arte Fotográfico de la Universidad

así como también el rondar por ese entorno cargando alguna falta moral o un interés mezquino de enriquecerse.

Si una persona sufre un accidente (picaduras o mordeduras de animal, golpes, enfriamientos, etc.) en los sitios de agua y en sus alrededores, seguramente es debido a la injerencia de los “dueños” del lugar. Pero es sobre todo con las caídas y con los “sustos” cerca del agua que los custodios del sitio llegan a extraer el *tonalli* y a resguardarlo en el agua. Según testimonio de Doña Carmen Castro Montalvo, tlamatqui y temaquixti de San Sebastián Tlacotepec: *“El hecho de que el tonal esté sumergido en el agua explica por qué el enfermo se enfría, se pone tieso y se puede hinchar a medida que el río crece”*⁵⁵⁵. La cura de estos males, para las comunidades de la Sierra Negra de Puebla, deben darse en el mismo sitio donde se produjo el “susto”, de tal suerte que si fue cercano a un cuerpo acuático, la persona especializada en estas curaciones debe ir al lugar, y ahí “gritarle” al *tonalli*, con voz muy fuerte para que regrese, no sin antes haber realizado una ofrenda al agua (ya que los curanderos se deben congraciarse con “los dueños” o las numerosas entidades sobrenaturales para requerirles regresen al paciente la vitalidad sustraída).

Los cuerpos de agua se cobran muchas vidas, las corrientes resultan traicioneras a la percepción, muchas de las víctimas han sido niños que, ayudando en la economía familiar, tienen que cruzar el río para pasar su hato de animales o porque simplemente deben librarlo para llegar a su destino. La incertidumbre del accidente y los riesgos siempre pueblan de seres misteriosos y sobrenaturales los lugares peligrosos y el agua siempre ha sido una de sus sedes predilectas.

Veracruzana, cuyo trabajo de campo se realizó en los años 2004 y 2005 en San Andrés Zicuila y San Miguel Tzinacapan, poblaciones cercanas a Cuetzalan Puebla).

⁵⁵⁵ Faguetti Antonella, “Carmen Castro Montalvo, Tlamatqui y temaquixti, la que sabe curar y partera”, en *Los que saben...*, p. 74.

CONCLUSIONES

Los pueblos nahuas que habitaron el Valle de México antes de la Conquista hicieron del agua un elemento relevante en el pensamiento mágico-religioso, lo convirtieron en sujeto protagónico de los mitos y los ritos y lo ubicaron en los diversos espacios en que estructuraron el Cosmos. La razón de ello se dio, en parte, como reflejo de su propia realidad, inserta en una región montañosa, volcánica y lacustre donde el agua formaba numerosos cuerpos acuáticos; pero también es innegable que otra causa fue la necesidad de resolver ciertos problemas existenciales del hombre con esquemas simbólicos paradigmáticos donde el agua siempre ha incidido como eficaz solución; y es que el agua ha ejercido *per se* una atracción especial en la magia y religión debido a sus características físicas, entre las que destacan:

- Su naturaleza benéfica (al saciar la sed y fertilizar).
- Su asociación permanente con la vida (al albergarla y acompañarla por lo general en su gestación, además de asociarse con los líquidos matriciales).
- Su capacidad punitiva (al manifestarse destructora en torrenciales e inundaciones, pudiendo arrastrar todo lo que halla a su paso).
- Su capacidad proteica (por las distintas formas en las que puede presentarse: niebla, granizo, nieve, vapor, agua, etc.).
- Su capacidad reflejante (ya que se asemeja a un espejo cuyas imágenes parecen moverse).
- Y finalmente, su manipulación relativamente fácil (siempre que se trate de pequeñas cantidades).

Tales características fueron magnificadas y exageradas al grado de convertir al agua en sustancia limpiadora de lo visible e invisible, en generadora y regeneradora de toda vida, en arrasadora de todo mal y reflejante de toda realidad, incluso de aquella que no podía ser percibida.

En la dinámica de lo imaginario siempre actúa una lógica subyacente, Bachelard y Eliade la encontraron en diferentes ámbitos: el primero, en las vivencias que nutren los

recuerdos, sentimientos y nuevas percepciones que se han dado en torno al Fuego, Agua, Aire y Tierra, y que han sido plasmadas en numerosas obras literarias; Eliade, por su parte, la descubrió en los sistemas simbólicos articulados en los mitos y en los ritos. Ambos aplicaron una perspectiva fenomenológica porque no les interesó el valor de la verdad, sino el sentido o significado mismo de la expresión.

Para intentar hacer lo mismo con las expresiones culturales nahuas era necesario considerar la manifestación mágico-religiosa como una experiencia de la conciencia, exhibida siempre en su intencionalidad, e identificar algunas analogías vinculadas al agua con claras referencias en las experiencias vivenciales pero también en los constructos ideológicos nahuas que organizaban todos los componentes de su realidad. Es decir, que la carga valorativa del agua era condicionada también por la lógica que estructuraba el cosmos y que dividía la realidad en entidades opuestas pero a la vez complementarias, asociándosele con los valores de la noche, del occidente, de lo frío y de la mujer.

Por su importancia como sustancia vital (que permite y propicia la vida), también se le otorgaron al agua equivalencias con la sangre, leche, savia y semen, fungiendo en la simbología mítica y ritual como isomorfos. Dentro de este isomorfismo se inserta la principal premisa de vida que sostienen los pueblos mesoamericanos y que Johanna Broda sintetiza con la frase “*Do ut des*”, “doy para que des”, entregándole lo que se aprecia de más valor en el humano, que es la sangre, por lo necesario para vivir, que es el agua.

De todas las manifestaciones del agua, las más inspiradoras de la imaginación debieron ser, sin lugar a dudas, las que la contenían en grandes cantidades (las tempestades, el mar, las enormes lagunas y los profundos manantiales) además de las que presentaban algún tipo de comportamiento no ordinario, prestándose a ser considerado expresión de vitalidad y voluntad; de tal suerte que se podía hablar de un agua que: comía y escupía, se movía y en algunas ocasiones más agitadamente que en otras, se enfurecía o permanecía condescendiente, se teñía de algún color o emitía ruidos inquietantes.

Entre más portentosa resultaba el agua, mayor sacralidad se le atribuía, (al menos así lo demuestran los cuerpos acuáticos en donde se realizaban algunas ceremonias religiosas). Pero también el agua podía asumir características especiales si se ponía en contacto con imágenes sacras y objetos rituales, siendo el caso de las tinajas que se

colocaban en el adoratorio de Ixtlilton, o también el agua con que lavaban los cuchillos de sacrificio. La mayor o menor sacralidad del agua también podía presentarse en la totalidad de un cuerpo acuático o en algunos de sus espacios componentes.

Ya fuera que la gente permaneciera en la orilla de los cuerpos de agua o que se internara en ellos, navegando o sumergiéndose en sus profundidades, en tales sitios se sentía la existencia de seres poderosos, seres que se potencializaban con la oscuridad de la noche o de la madrugada y que únicamente aceptaban verse perturbados si estaba de por medio alguna ofrenda.

El agua, que fue vertida en los mitos sin contención alguna, le permitió al hombre nahua extraer todo sus temores y deseos otorgándole al líquido la posibilidad de vaciar toda su furia en una Era cósmica, dándole poder absoluto para crear todo tipo de vida (peces, hombres, pueblos) y permitiéndole alterar las naturalezas de los seres.

En los ritos, el agua vendrá a confirmar su papel mítico, pero sólo en la medida que lo requieren los sacerdotes y conjurantes. Su capacidad destructora será controlada para arrasar una plaga de hormigas o de tejones, así como para desalojar a las arañas, a los colores grises y pardos y a las víboras, que dañan las vísceras del hombre. Su capacidad reavivante será utilizada para apagar los fuegos de las quemaduras, de los ardores y de las enfermedades que causan fiebres. Su capacidad fertilizadora dará nuevamente energía y fuerza a las partes del cuerpo que son tocadas, por más muertas o atrofiadas que estén, e incluso a los objetos, como son los instrumentos de trabajo. Su capacidad limpiadora le acarreará una purificación tal, que aparecerá el objeto o sujeto del rito como nuevamente creado o renacido. Su capacidad reflejante la hará tener ojos en donde exista cualquier depósito de agua (como si se tratara de una extensión de la visión) y transmitirá la información requerida a cambio de una ofrenda.

Las funciones del agua en los ritos dependerán, también, de la forma en que se aplica el agua y del lugar donde hace contacto el líquido, prevaleciendo la analogía en toda participación mágica como se demuestra en las siguientes tablas:

TABLA QUE RELACIONA LA FORMA DE APLICACIÓN DEL AGUA
Y EL REFERENTE DE LA NATURALEZA AL QUE SE LE ANALOGA

FORMA EN QUE SE APLICA EL AGUA	REFERENTE DE LA NATURALEZA AL QUE SE ANALOGA	FUNCION REALIZADA	CASOS CONCRETOS DE USO
Inmersión	Líquido matricial	Para provocar un renacimiento	En el rito de lavado del recién nacido , donde la criatura volverá a nacer, ahora ante la comunidad, en el líquido matricial de Tuzpalac y Matlalac. (y también se implica una purificación ante cualquier falta de los padres) En el rito de imposición del nombre donde la criatura volverá a nacer para contrarrestar cualquier destino que le guarde su signo. En el rito de matrimonio donde la mujer nace ante la sociedad con una naturaleza fértil y procreadora.
Frotamiento	Constante paso del agua sobre una superficie que al restregarla la limpia	Para limpiar y purificar un área	En el rito funerario , el cuerpo era desnudado y lavado, así se le purificaba. En el rito de lavado del recién nacido , donde se le frotan áreas específicas del cuerpo para deshacer cualquier tendencia de ellas a ofender a las divinidades.
Lanzamiento	Torrente	Para intimidar a las plagas y compelerlas a emigrar	En el conjuro para combatir plagas de hormigas
Derrame	Aguacero	Para fertilizar y revitalizar las funciones de los órganos tocados por el agua	En el rito funerario cuando derraman agua en la cabeza del difunto.
Aspersión	Lluvia	Para volver a la vida, fertilizar, ayudar a crecer	En el conjuro de reconciliación (del <i>tonalli</i> con el cuerpo), se le quiere devolver la vitalidad al enfermo.
Ingestión	Río avasallante	Para arrasar con enfermedades que como plagas habitan dentro del cuerpo humano	En el conjuro para arrasar con las culebras que causan malestar en el vientre

TABLA QUE RELACIONA LA PARTE DEL CUERPO QUE TIENE CONTACTO CON EL
AGUA Y EL EFECTO MÁGICO QUE SE ESPERA SE DESATE

PARTE DEL CUERPO A LA QUE SE DIRIGE LA ACCIÓN DEL AGUA	FUNCIÓN DE ESA PARTE DEL CUERPO	EFEECTO QUE SE ESPERA SE PRESENTE	REFERENCIA CONCRETA
Cabeza	En ella está ubicado uno de los principales centros anímicos (un <i>tonalli</i>) y es sede de funciones como el pensamiento, conciencia y razón.	Que crezca y se desarrolle las funciones que detenta la cabeza, y que regrese la vitalidad al individuo.	En el rito del lavado e imposición de nombre de la criatura.
Cabello	Cubre la cabeza que guarda un <i>tonalli</i> . Es expresión de potencialidad (ya que es lo último que muere, es decir que todavía en la muerte el cabello sigue creciendo temporalmente).	Que se dé nuevamente la vida en el individuo, aunque de manera distinta (ya sea después de muerto o en un nuevo estado social).	En el rito funerario. En el rito de matrimonio.
Corazón	Ahí se encuentra otra entidad anímica, aquella relacionada con los pensamientos y voluntades de la persona.	Limpia los pensamientos.	En el rito del lavado e imposición de nombre.
Boca	Donde se da la ingesta y por donde entran los nutrientes	Que ayude a crecer a todo el cuerpo, que "reverdezca" en el sentido de lograr un desarrollo.	En el rito del lavado e imposición de nombre.
Pecho	Ahí se encuentra otra entidad anímica, la de los sentimientos y pasiones. Lugar que contiene mayor cantidad de sangre.	Purifica sentimientos y pasiones.	En el rito del lavado e imposición de nombre.
Manos	Miembros asociados al robo.	Evita proclividad al hurto. <i>"lávaselas porque no hurte"</i>	En el rito de imposición del nombre.
Inglés	Parte del cuerpo asociado al sexo.	Evita proclividad al abuso del sexo <i>"lavala porque no sea carnal"</i>	En el rito de imposición del nombre.

Para esclarecer todavía más la función mágico-religiosa del agua se debería conocer el lugar específico de procedencia del líquido utilizado en cada ritual; es verdad que para ello no contamos con toda la información necesaria, pero en cambio, sí contamos con una de las más ricas vías para transformar el agua común en agua con poderes y propiedades especiales; nos referimos al conjuro, mecanismo que utiliza la palabra como instrumento de control sobre el entorno.

Finalmente, podemos afirmar que las valoraciones del agua que tienden a presentarse con un carácter más positivo, las encontramos en los rituales; y aquellas en las que prevalece un sentido negativo las presenciamos con mayor frecuencia en las evocaciones de los proverbios y signos augurales. En los mitos, en cambio, se han encontrado las valencias más estremecedoras y pasmosas. Esta tendencia valorativa responde a que en los ritos el hombre pretende controlar el agua para sus fines, y es obligada a asumir una conducta deseada, por lo general positiva (lo que no excluye que en los mismos rituales donde se busca el beneficio de un individuo o grupo, se perjudique a otros) En los mitos, en cambio, se puede plasmar todo el daño que puede ser capaz de infligir una deidad, de igual manera que expresar las más portentosas acciones benéficas, con cierta “tranquilidad” de que tales acciones ya fueron llevadas a cabo, y de que no existe el riesgo de repetirse, pues los cataclismos ya tuvieron su momento en un tiempo mítico. En el caso de las referencias verbales (con los refranes y augurios) es importante considerar que el “*medio*”, tan buscado en el ideal del comportamiento náhuatl, también se hacía extensivo a la naturaleza (la cantidad de lluvia que se requería para vivir, se separaba con un margen muy pequeño de aquella insuficiente o de la que podría anegar las siembras), los daños que ocasionaban las tempestades y las crecidas de los lagos y ríos le acarrearón al agua convertirse en un signo no muy venturoso, y sus evocaciones en proverbios, por lo general hacían alusión al desastre y a la incertidumbre. Ello motivado también por el desasosiego y la inseguridad en que vivía el hombre prehispánico.

Para concluir, es importante asentar que las cargas valorativas de los cuerpos de agua son establecidas por las atribuciones mágicas que se le dieron a las características físicas del líquido que incidían en la vida del hombre; pero también se hallan fundadas en los vínculos con otros elementos del cosmos, emparentados por su estructuración binaria con planos verticales y horizontales; y, sobre todo, tales valoraciones se hayan instituidas en los orígenes míticos de los cuerpos acuáticos que se hacen derivar de los ojos y bocas de la diosa Tlaltecuhltli. Por lo tanto, estamos ante un terreno de dominio de dos divinidades: Chalchiuhtlicue y Tlaltecuhltli, la primera, diosa de todas las aguas horizontales, comunicante de las aguas primordiales con aquellas que encierran los cerros y fluyen subterráneamente; y la segunda, diosa de la Tierra, cuyos ojos y bocas conforman los ríos, pozos, manantiales y cavernas.

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE Baztán Ángel

“Aguas amnióticas y aguas bautismales” en González Alcantud y Antonio Malpica Cuello (coord.), *El agua. Mitos, ritos y realidades*, España, Ed. Del hombre. Anthropos, Diputación Provincial de Granada, 1995, pp. 25-37.

AGUIRRE Beltrán, Gonzalo

Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial, México, Ed. INI, 1963.

ALCINA Franch José

“El agua en la cosmovisión mexicana” en González Alcantud y Antonio Malpica Cuello (coord.), *El agua. Mitos, ritos y realidades*, España, Ed. Del Hombre. Anthropos. Diputación Provincial de Granada, 1995, pp. 39-60.

_____, “El agua primordial entre los mexica” en *Homenaje a Ignacio Bernal*, México, Ed. INAH, 1990, pp.337-358.

ANZURES y Bolaños María del Carmen

“Tlaloc, Señor del Monte y Dueño de los Animales –Testimonios de un mito de regulación ecológica–”, en Barbro Dahlgren (coord.), *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines. II Coloquio*, México, UNAM, 1990, pp. 121-158.

ARAMONI Burguete, María Elena

Talokan Tata, Talocan Nana: nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena, México, CONACULTA, 1990.

BARABAS Alicia (coord.)

Dialogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México, Vol. II, México, INAH, 2003.

BACHELARD Gastón

El psicoanálisis del fuego, Argentina, Schapire Editor S.R.L

_____, *El aire y los sueños*, México, F.C.E., 2002.

_____, *El agua y los sueños*, México, F.C.E., 2003.

_____, *La tierra y las ensoñaciones del reposo*, México, F.C.E., 2006.

_____, *La poética del espacio*, México, F.C.E., 1975.

BÁEZ Jorge Félix

Las voces del agua. El simbolismo de las Sirenas y las mitologías americanas, México, Universidad Veracruzana, 1992.

- BENAVENTE Fray Toribio de, o MOTOLINIA
Relaciones de la Nueva España, Introducción y selección de Nicolau D'Oliver, México, UNAM, 1964.
- _____, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. México, UNAM. Instituto de Investigaciones Históricas, 1971.
- _____, *Historia de los indios de la Nueva España*, Estudio crítico, apéndice notas e índice de Edmundo O'Gorman, México, Porrúa, 1995.
- BONIFAZ Nuño, Rubén
 "Rasgos olmecas de la Chalchiuhtlicue teotihuacana", en *Chicomoztoc*, Boletín del Seminario de Estudios para la descolonización de México, México, UNAM-Coordinación de Humanidades, Abril 1977, pp.3-10.
- _____, *Imagen de Tláloc. Hipótesis iconográfica y textual*, México, UNAM, 1996.
- BRODA Johanna
 "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia. Una reconstrucción según las fuentes del siglo XVI", *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, 1971, pp. 245-328.
- _____, "El culto mexica de los cerros y del agua", *Multidisciplina*, Revista de la Escuela Nacional de Estudios Profesionales de Acatlán, año 3, n.7, 1982, pp. 45-56.
- _____, "The proveniente of the Offerings: Tribute and Cosmovisión", en E.H.Bonne *The Aztec Templo Mayor*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C., 1983, pp.211-256.
- BRODA Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (Coords.)
La montaña en el paisaje ritual, México, UNAM-UAP-CONACULTA-INAH., 2001.
- CARREÓN Emilie
El olli en la plástica mexicana. El uso del hule en el siglo XVI, México, UNAM-III, 2006.
- CASTILLO F. Victor
Estructura económica de la sociead méxica según las fuentes documentales, México, UNAM, 1996.
- CHIMALPAIN Cuauhtlehuanitzin
Memorial breve acerca de la fundación dela ciudad de Culhuacan, Edición de Victor M. Castillo F. México, UNAM, 1991.

Códice Borbónico, publicado en facsímil, México, Ed. Siglo XXI, 1981.

Códice Borgia, México, Ed. FCE, 1980.

Códice Boturini, en *Antigüedades de México*, basadas en la recopilación de Lord Kingsborough, Estudio e interpretación de José Corona Núñez, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, vol. II, 1964.

Códice Durán, México, Ed. Arrendadora Internacional, 1990.

Códice Fejérváry-mayer, en *El Tonalámatl de los pochtecas*, facsímil con estudios de Miguel León Portilla, Revista Arqueología Mexicana, Edición especial Códices N° 18, Febrero 2005.

Códice Laud, en *Antigüedades de México*, basadas en la recopilación de Lord Kingsborough, Estudio e interpretación de José Corona Núñez, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, vol. III, 1964.

Códice Mendocino, en *Antigüedades de México*, basadas en la recopilación de Lord Kingsborough, Estudio e interpretación de José Corona Núñez, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, vol. I, 1964.

Códice Telleriano-Remensis, en *Antigüedades de México*, basadas en la recopilación de Lord Kingsborough, Estudio e interpretación de José Corona Núñez, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, vol. I, 1964.

Códice Vaticano A, en *Antigüedades de México*, basadas en la recopilación de Lord Kingsborough, Estudio e interpretación de José Corona Núñez, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, vol. III, 1964.

CORTÉS Hernán

Cartas de Relación, México, Editores Mexicanos Unidos, 1984.

CRAVERI Michela

“La poesía oral. Patrones de los textos poéticos vocales”, en *El arte verbal k'iché*, México, Ed. Praxis, 2004.

Crónica Mexicayotl, en Fernando Alvarado Tezozómoc, trd. directa del náhuatl por Adrián León, México, UNAM, 1998.

DE ROJAS José Luis

México Tenochtitlan. Economía y sociedad en el siglo XVI, 2ª ed., México, FCE-El Colegio de Michoacán, 1995.

DÍAZ del Castillo, Bernal

Historia verdadera de la conquista de la Nueva España, México, Ed. Patria, 1983.

DURÁN Fray Diego

Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme, México, Edición Cien de México, CONACULTA, 2002.

DURAND Gilbert

Las estructuras antropológicas del imaginario. Introducción a la arquetipología general, México, F.C.E., 2004.

ELIADE Mircea

Tratado de historia de las religiones. “Las aguas y el simbolismo acuático”, México Ed. ERA, 1972, pp.178-200.

_____, *Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Trd. Carmen Castro, España, Ed. Taurus, 1974.

_____, *Mitos, sueños y misterios*. Colec. Paraísos Perdidos, Madrid, Grupo Libro 88, S.A. 1991.

_____, *Lo sagrado y lo profano*, tr. De Luis Gil Fernández, Barcelona-México, Paidós, 1998.

_____, *El mito del eterno retorno*, Argentina, Emecé Editores. S.A. 2001.

_____, *Mefistófeles y el andrógino*, Barcelona, Ed. Cairós, 2001.

ESPINOSA Pineda Gabriel

El embrujo del lago. El sistema lacustre de la cuenca de México en la cosmovisión mexicana, México, UNAM, 1996.

_____, *La serpiente de luz: el arcoíris en la cosmovisión prehispánica (el caso mexicana)*, tesis de doctorado en Antropología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia-INAH, 2002.

_____, “Hacia una arqueoastronomía atmosférica” en Beatriz Albores y Johanna Broda (coord.), *Graniceros, Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, Colegio Mexiquense-UNAM, 2003, pp. 91-106.

_____, *Cuando el agua era una diosa*, Compuscrito original, 2008.

EROZA Solana, Enrique

“El agua en los mitos de origen y en los mitos del diluvio” en *El agua en la cosmovisión y terapéutica de los pueblos indígenas de México*, México, INI, 1999, pp.39-66.

FAGUETTI Antonella

“Carmen Castro Montalvo. Tlamatqui y temaquixti. La que sabe curar y partera” en Antonella Faguetti (comp.), *Los que saben. Testimonios de vida de médicos tradicionales de la región de Tehuacan*, México, BUAP/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2003, pp.53-83.

FRAZER James George

La rama dorada. Magia y religión, México, F.C.E., 2006.

GARCÍA Valencia Hugo (coord.)

“Espacio sagrado y ritual en Veracruz” en Barabas Alicia, *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas en México*, vol. II, México, INAH, 2003, pp. 101-159.

GARZA, Mercedes de la

El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya, México, UNAM. Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1978.

_____, *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, México, UNAM. Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1990.

GENNEP Van Arnold

Los ritos de paso, Madrid, Ed. Taurus, 1986.

GLOCKNER Julio

“Conocedores del tiempo: los graniceros del Popocatepetl” en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coord.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, CNCA/FCE, 2001, pp.299-334.

GRAULICH, Michel.

Fiestas de los pueblos indígenas. Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas, México, INI, 1999.

HISTORIA DE LOS MEXICANOS POR SUS PINTURAS

Mitos e historias de los antiguos nahuas. Paleografía y Traducción de Rafael Tena, Colec. Cien de México. CONACULTA, México, 2002, pp.15-95.

Histoire du Mechique

Mitos e historias de los antiguos nahuas. Paleografía y Traducción de Rafael Tena, Colec. Cien de México. CONACULTA, México, 2002, pp.115-166.

IWANISZEWSKI Stanislaw

“La sagrada cumbre de Iztaccihuatl” en *La montaña en el paisaje ritual*, México, CONACULTA-INAH, 2001.

JOHANSSON, Patrick K.

“La gestación mítica de Mexico-Tenochtitlan” en *Estudios de Cultura Náhuatl* N° 25, México, UNAM-IIIH, 1995, pp.95-130.

_____, “La Historia General de Sahagún. De la voz indígena al capítulo 15 del libro XII: las tribulaciones editoriales de un texto” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, N° 29, México, UNAM-IIIH, 1999, pp. 209-241.

_____, *La palabra de los aztecas*, México, Ed. Trillas, 2002.

_____, “Análisis estructural del ideograma gentilicio de los aztecas en el Códice Boturini”, *Estudios Mesoamericanos* N° 2., México, UNAM, 2002, pp. 64-74.

_____, *Zazánili. La palabra-enigma. Acertijos y adivinanzas de los antiguos nahuas*, México, Ed. Mc Graw Hill, 2004.

_____, *Machiotlahtolli. La palabra-modelo. Dichos y refranes de los antiguos nahuas,* } México, Ed. Mc Graw Hill, 2004.

_____, *La palabra, la imagen y el manuscrito. Lecturas indígenas de un texto pictórico en el s. XVI*, México, UNAM, 2004.

_____, “Coatépétl: la montaña sagrada de los mexicas”, en *Enigmas de las culturas perdidas*, Revista Arqueología Mexicana, N° 67, México, Mayo-Junio 2004, pp. 44-49.

_____, *Xochimiquiztli “La Muerte Florida”. El sacrificio humano entre los antiguos nahuas*, tomos I (*La deuda de sangre*) y II (*Los ritos de la muerte sacrificial*), México, Ed. Mc Graw Hill, 2005.

JUNG, C.G.

Psicología y religión, Buenos Aires, 2ª ed. Ed. Paidós, 1955.

KNAB Tim

“Geografía del Inframundo” en *Estudios de Cultura Náhuatl* N° 21, México, UNAM-IIIH, 1991, pp.31-57.

LAPOUJADE, María Noel

Filosofía de la imaginación, México, Siglo XXI editores, 1988.

LEÓN- PORTILLA, Miguel

Los antiguos mexicanos, Colec. Popular, México, FCE, 1977.

_____, *Toltecatoytl. Aspectos de la Cultura Náhuatl*. México, FCE, 1995.

_____, *La Filosofía Náhuatl*. 9ª ed. México, UNAM, 2001.

Leyenda de los Soles

Mitos e historias de los antiguos nahuas. Paleografía y Traducción de Rafael Tena, Colec. Cien de México. CONACULTA, México, 2002, PP.173-206.

LIMON Olvera, Silvia

Las cuevas y el mito de origen. Los casos inca y mexicana, México, CONACULTA, 1990.

_____. *El fuego sagrado: ritualidad y simbolismo entre los nahuas*, México, INAH, 2001.

LÓPEZ Austin, Alfredo.

Una vieja historia de la mierda, México, Ed. Toledo, 1988.

_____. *Cuerpo Humano e Ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, vol I y II, México, UNAM-IIA, 1990.

_____. “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en Johanna broda y Félix Báez-Jorge (coord.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, CONACULTA/FCE, 2001, pp.47-65.

_____. *El conejo en la cara de la luna*, Colec. Presencias N° 66, México, CONACULTA-INI, 1994.

_____. *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1994.

_____. *Los mitos del Tlacuache*. México, UNAM- IIA, 2003.

LÓPEZ Austin Alfredo y Leonardo López Luján

El pasado indígena, México, FCE y El Colegio de México, 1999.

LÓPEZ Luján, Leonardo

“Llover a cántaros: El culto a los dioses de la lluvia y el principio de disyunción en la tradición religiosa mesoamericana”, en Garrido Aranda (comp.), *Pensar América. Cosmovisión mesoamericana y andina*, Córdoba, Obra Social y Cultural Cajasur y A. Ayuntamiento de Montilla, 1997, pp. 89-109.

MASFERRER Kan Elio (coord.)

“Espacios, territorios y santuarios en las comunidades indígenas de Puebla” en Barabas Alicia, *Dialogos con el territorio...*, vol II, México, INAH, 2003, pp.37-100.

MATOS Moctezuma

Muerte a filo de obsidiana. Los nahuas frente a la muerte, México, SEP, Colec. SEP/SETENTAS, 1975.

- ____ “Symbolism of the Templo Mayor”, en E.H.Bonne *The Aztec Templo Mayor*,
Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C., Octubre
1983, pp.185-209.
- ____ *Tenochtitlan*, México, El Colegio de México-FCE, 2008.
- MAYA Alfredo Paulo
“Claclasquis o aguadores de la región del Volcán de Morelos” en Beatriz Albores y
Johanna Broda (coord), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de
Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense-UNAM, 2003, pp. 255-287.
- MENDEZ Granados, Diego
“Percepciones en torno al agua”, en *El agua en la cosmovisión y terapéutica de los
Pueblos indígenas de México*, México, Biblioteca de la medicina tradicional
mexicana-INI, 1999, pp. 15-38.
- MENDIETA, Fray Gerónimo de
Historia Eclesiástica Indiana. Colec. Cien de México, México, CONACULTA,
2002.
- MOEDANO Gabriel
“El temazcal: baño tradicional indígena”, en Lozoya y Zola (eds), *La medicina
invisible: introducción al estudio de la medicina tradicional de México*, México,
Folios, El Hombre y su Salud, 1986, pp. 279-303.
- MOLINA Fray Alonso de
Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana. Colec.
Biblioteca Porrúa. Nº 44, México,Ed. Porrúa, 2001.
- MUSSET Alain
El agua en el Valle de México. Siglos XVI-XVIII, México. Ed. Pórtico de la Ciudad
de México/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1992.
- ____ “De Tláloc a Hipócrates. El agua y la organización del espacio en la cuenca de
México (siglos XVI-XVII)” en Tortolero Villaseñor, *Tierra, agua y bosques:
Historia y medio ambiente en el México central*, Guadalajara, México, Ed. Instituto
de Investigaciones Dr. José María Luis Mora-Universidad de Guadalajara, 1966,
pp. 127-177.
- OBREGÓN Rodríguez Ma. Concepción
“La zona del Altiplano Central en el Postclásico: la etapa de la Triple Alianza en
Historia Antigua de México, vol I, México, INAH-UNAM-Porrúa, 1994, pp.274-
294.
- OLMOS Fray Andrés de
Arte de la Lengua Mexicana, UNAM, México, 2002.

- OTTO Rudolf
Lo Santo: lo racional y lo irracional en la idea de dios, tr. de Fernando Vela, Madrid, Ed. Alianza, 2001.
- PALERM Angel
Agricultura y sociedad en Mesoamérica, México, Ed. SEP-Diana, 1980.
- PETRICH Perla
 “La muerte a través de la tradición oral maya actual”, en *Antropología de la Eternidad: la muerte en la cultura maya*, Sociedad española de estudios mayas y Centro de estudios mayas, 2003, p.473-499.
- RAMÍREZ José Fernando
Memoria acerca de las obras e inundaciones en la ciudad de México. México, Ed. SEP-INAH, 1976.
- Relaciones Geográficas del siglo XVI* (de México, de Tlaxcala y de Michoacán), editado por René Acuña, México, UNAM, 1987.
- RODRÍGUEZ-Shadow, María J.
La mujer azteca, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2000.
- ROJAS José Luis de
Mexico Tenochtitlan. Economía y Sociedad en el siglo XVI, México, FCE, 1995.
- ROJAS Rabiela, Teresa
 “Las cuencas lacustres del Altiplano Central”, en *Lagos del Valle de México*, Revista Arqueología Mexicana, N° 68, Julio-Agosto 2004, pp.20-27.
- ROMERO Laura
 “Casilda Valdivia Ramírez, Tepopova La que hace las limpias” en Antonella Faguetti (comp.) *Los que saben. Testimonios de vida de médicos tradicionales de la región de Tehuacan*, México, UAP-Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2003, pp. 85-105.
- SAHAGÚN Fray Bernardino de
Historia general de las cosas de la Nueva España, Edición Cien de México, México, CONACULTA, 2002.
- SANCHEZ Reyes, Armando
 “Enfermedades atribuidas al agua y a las deidades acuáticas”, en *El agua en la cosmovisión y terapéutica de los pueblos indígenas de México*, México, Biblioteca de la medicina tradicional mexicana-INI, 1999, pp. 89-101.
- SARMIENTO Griselda
 “La creación de los primeros centros de poder” en *Historia antigua de México*, vol I, México. INAH-UNAM-Porrúa, 1994. pp. 266-268.

- SELER Eduard
Comentarios al Códice Borgia, México, FCE, 1980.
- SIERRA Bravo Restituto.
Tesis doctorales y trabajos de investigación científica, Madrid, Ed. Paraninfo, 1996.
- SOUSTELLE Jacques
El universo de los aztecas, México, FCE, 1992.
- TASCÓN Mendoza, José Antonio
“Las ceremonias de petición de lluvias entre los grupos indígenas de México”, en
El agua en la cosmovisión y terapéutica de los pueblos indígenas de México,
México, Biblioteca de la medicina tradicional mexicana-INI, 1999, pp. 67-87.
- TORQUEMADA Juan de
Monarquía Indiana, Introducción por Miguel León Portilla, México, Ed. Porrúa,
1969.
- TURNER Victor
La selva de los símbolos, Madrid, Ed. Taurus, 1986.
- VAILLANT George
La civilización azteca, México, FCE, 2003.
- VETANCURT Fray Agustín de
Teatro Mexicano, México, Ed. Porrúa, 1971.

INDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
I.- ASPECTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS.....	4
1.1 Planteamiento del problema.....	4
1.2 Elementos teóricos.....	5
1.3 Conceptos utilizados.....	13
1.4 Metodología.....	15
1.4.1 Hipótesis.....	17
1.4.2 Propuestas de variables.....	18
1.5 Fuentes históricas consultadas.....	18
II.- ANTECEDENTES.....	24
2.1 Estudios realizados en torno a al tema.....	24
2.2 Historia de una larga relación entre la Cuenca y los habitantes de su entorno.....	30
2.3 El agua en la cotidianidad de los habitantes de Tenochtitlan.....	33
III.- IDENTIFICACIÓN DE LOS DIFERENTES CUERPOS DE AGUA.....	38
3.1 Denominación y clasificación de los cuerpos de agua.....	38
3.2 Identificación de algunos cuerpos de agua como sitios sagrados.....	46
3.3 Agua sagrada en recipientes pequeños.....	51
3.4 Incidencia humana en los cuerpos de agua.....	52
IV.- UBICACIÓN DEL AGUA EN EL IMAGINARIO.....	55
4.1 El agua en el Cosmos Náhuatl.....	55
4.2 El agua en el Supramundo.....	56
4.3 El agua en el Inframundo.....	57
4.4 Continuidad de algunas concepciones del Inframundo.....	60
4.5 El agua en los cuatro rumbos.....	63
V.- SÍMBOLOS DEL AGUA.....	65
5.1 Generalidades sobre el simbolismo del agua.....	65
5.2 Objetos evocadores del agua expuestos en las ofrendas.....	68
5.3 El agua en la recreación de ámbitos divinos.....	73
5.4 Objetos evocadores del agua en la parafernalia divina.....	75
5.5 Reflexiones sobre los elementos representativos de Chalchiuhtlicue.....	80
VI.- EL AGUA EN LOS MITOS DE ORIGEN.....	88
6.1 Sobre la naturaleza del mito.....	88
6.2 El agua en el mito de creación de los Soles o Eras.....	90
6.3 El agua en la creación de la Luna.....	95
6.4 El agua en el origen de la tierra.....	98
6.5 El agua mítica en el nacimiento del pueblo mexica.....	102
6.6 El agua mítica en el peregrinar del pueblo mexica.....	103
6.7 El agua mítica en la fundación del pueblo mexica.....	106

VII.- EL AGUA RITUAL EN ÁMBITOS SOCIALES REDUCIDOS.....	112
7.1 Ritos de Paso.....	112
7.1.1 El agua en los ritos de nacimiento y de imposición de nombre.....	113
7.1.2 El agua en el rito de casamiento.....	122
7.1.3 El agua en el rito de liberación de <i>tlatlacohtin</i>	125
7.1.4 El agua en los ritos de viaje.....	127
7.1.5 El agua en los ritos funerarios.....	131
VIII.- EL AGUA EN LOS RITOS DE LAS VEINTENAS Y FIESTAS MOVIBLES.....	139
8.1 Ritos coordinados por el Estado.....	139
8.2 Las Veintenas.....	140
8.2.1 Festividades con sacrificios humanos en el lago.....	141
8.2.2 El lago en los ritos de Etzalcualiztli.....	150
8.2.3 Tecuilhuitontli, Tepeilhuitl y Atemoztli.....	159
8.2.4 Panquetzaliztli.....	162
8.2.5 Atamalqualiztli.....	163
8.3 Fiestas del Tonalámatl.....	164
IX.- INVOCACIONES, EVOCACIONES Y PROVOCACIONES EN TORNO AL AGUA.....	166
9.1 El poder mágico de la palabra.....	166
9.2 Conjuros e invocaciones.....	167
9.3 El conjuro náhuatl.....	168
9.3.1 El agua en los conjuros.....	172
9.3.2 El agua en los conjuros de curación.....	176
9.3.2.1 El agua en los conjuros para enfermedades atribuidas a faltas morales.....	180
9.3.2.2 El agua en los conjuros de las enfermedades causadas por pérdida del <i>tonalli</i>	182
9.4 Sortilegios con agua.....	188
9.5 Otros testimonios de la incidencia mágica del agua.....	190
9.6 Provocaciones al agua.....	192
9.7 Evocación del agua en proverbios, adivinanzas y signos augurales.....	194
9.8 Seres imaginarios que habitan los cuerpos de agua.....	199
CONCLUSIONES.....	206
BIBLIOGRAFÍA	212

Agradecimientos:

Agradezco enormemente al Dr. Patrick Johansson su guía permanente y generosa en el transcurso de toda la investigación, le expreso mi mayor gratitud por todo el apoyo que me brindó para desarrollar esta tesis, así como por sus valiosas sugerencias y recomendaciones de lecturas que enriquecieron mi perspectiva y fueron fundamentales en el establecimiento de un sostén teórico.

Otra de mis mayores deudas en este proceso de aprendizaje es con el Dr. Gabriel Espinosa, no sólo por la lectura de su inspirador libro *El embrujo del lago*, sino por todas las sesiones de asesoría que fueron sumamente aleccionadoras y estimulantes.

Agradezco a la Dra. Silvia Limón sus valiosos comentarios y orientaciones a lo largo de este trabajo.

Hago patente, también, mi agradecimiento al Dr. Rafael Pérez-Taylor por su amable disposición y por las estimulantes lecturas sugeridas que ampliaron mi visión de lo imaginario y lo sagrado.

Al Dr. Romero Galván le agradezco mucho sus comentarios y amable disposición.

De manera especial agradezco a la Dra. Mercedes Montes de Oca todas sus enseñanzas de la lengua náhuatl, fundamentales para la concreción de este trabajo, así como las observaciones que amablemente realizó en el capítulo tercero de la tesis.

Agradezco también a la Dra. María Noel Lapoujade, quien en sus cursos y obras compele a abreviar en las delicias del pensamiento de Bachelard y provoca la imperiosa necesidad de hurgar en la ensoñación y la imaginación.

Agradezco mucho al Prof. Florencio López Ojeda por la confianza que ha tenido en mi trabajo, por sus enriquecedoras conversaciones y por la generosidad de prestarme sus mayores tesoros: sus libros.

Le doy las gracias a Yazmín Hernández López por su tiempo y amable disposición haciendo posible mis traslados constantes a la Ciudad de México.

Agradezco a Eduardo Pérez Almanza su invaluable apoyo en todo momento.

Finalmente, quisiera comentar que todas las etapas de esta investigación representaron para mí una aventura verdaderamente deleitosa, y la principal razón de ello es la fortuna que he tenido de contar, en el Posgrado de Estudios Mesoamericanos, con profesores que hacen de sus seminarios cotidianos una verdadera fuente de pasión y compromiso con el pasado y presente indígena.