



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

0108

3
1998
MAY 15

**COMPLEJOS CONCEPTUALES INDIGENAS
ALREDEDOR DEL ESPACIO SAGRADO DEL
TLALOCAN: UN ESTUDIO COMPARADO EN
MÉXICO**

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
DOCTORA EN ANTROPOLOGIA**

**PRESENTA:
MARIA ELENA ARAMONI BURGUETE**

**TUTORA: DRA. NOEMI QUEZADA
ASESORAS: DRA. DORIS HEYDENREICH
DRA. JOHANNA BRODA**

MEXICO, D.F.

1998



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

**A mis padres, Martha y Juan
que supieron apoyarme siempre**

AGRADECIMIENTOS

El aliento y el estímulo académico que recibí de Noemí Quezada, Doris Heyden y Johanna Broda, integrantes del Comité Tutoral, fue constante durante el desarrollo de esta investigación. A ellas, mi profundo reconocimiento y gratitud por las fructíferas discusiones en las que compartieron generosamente conmigo su saber, que se tradujo en la superación de mi trabajo. Debo asimismo mucho a los valiosos consejos y sugerencias que amable y pacientemente me brindó Alfredo López Austin a través de varias entrevistas sobre los avances del proyecto. Aprecio también enormemente el interés y los comentarios de Jorge Angulo, de Mari Carmen Serra, de Isabel Lagarriga y de Silvia Limón, quienes leyeron el texto para su evaluación final. De igual manera agradezco a los colegas del Seminario de Religión y Simbolismo y a su directora, Noemí Quezada, que dejaron la marca de un provechoso intercambio de ideas; a Carlos Serrano, Asesor del Doctorado en Antropología durante mi estancia en él, por su comprensión y decidido apoyo; a Iñigo Aguilar, a su tiempo, director de la Dirección de Etnología y Antropología Social del I.N.A.H. y a Roberto Navarrete, director del Centro I.N.A.H. Guanajuato por las facilidades y la ayuda institucional otorgadas, que me allanaron el camino hasta el final. A mis hijas, Helena y Fiamma, a mis hermanos y hermanas, a mis queridas Lily y Minerva, a Rodolfo y Bertha, y a mis amigos, una mención especial de cariño y gratitud por la firmeza de sus afectos.

ÍNDICE

TEMA	PÁGINA
AGRADECIMIENTOS	
INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO 1	
APROXIMACIÓN TEÓRICA AL PROBLEMA	26
1.1. El sincretismo cultural en su perspectiva de larga duración	26
1.1.1. Una aproximación al sincretismo indígena mexicano	
1.2. Reflexión metodológica	44
CAPÍTULO 2	
DISCUSIÓN DEL SIMBOLISMO RELIGIOSO MESOAMERICANO	95
2.1. El origen del universo	104
2.2. El origen de la tierra y de sus recursos	111
2.3. El simbolismo del centro	117
2.3.1. <u>Axis mundi</u> : el binomio Tláloc - Xiuhtecuhtli	
2.3.1.1. Recapitulación	
2.3.2. Los volcanes, las montañas y el Tlalocan	
2.3.3. Tláloc en el Cemanauactli imachiyo	
2.4. Los flujos cósmicos	186
2.4.1. La doble determinación de los cielos y del inframundo	

- 2.4.2. El quinto cielo y el quinto piso terrestre: correspondencias
- 2.4.3. El cinco como concepto central
- 2.4.4. El movimiento como tiempo - espacio
- 2.4.5. El juego simbólico de reflejos entre el 4 y el 5
- 2.4.6. El viaje al más allá

CAPÍTULO 3

LAS CONCEPCIONES INDÍGENAS SOBRE LA TIERRA COMO ENTIDAD POLISEMÁNTICA	251
3.1. El binomio sagrado agua - tierra	251
3.1.1. Historia versus Mito	
3.1.2. La ascendencia telúrica indígena	
CONCLUSIONES	298
OBRAS CONSULTADAS	324

INTRODUCCIÓN

Se sabe que con la conquista de México se inaugura un cambio social radical sin precedentes en el que las culturas indígenas quedaron sujetas en una relación de fuerzas desigual y asumieron irremediablemente una posición subalterna. Instituciones como el estado, o el sacerdocio, que detentaban el poder, sistematizaban el conocimiento empírico, el saber filosófico y religioso, fueron desmembradas y desaparecieron como órganos rectores. Las sociedades indígenas quedaron acéfalas. Había llegado el tiempo de la transformación radical de sus estructuras económicas, de su cultura material y de la pérdida de sentido con la desintegración de sus instituciones ideológicas y religiosas.

Más allá del caso específico de México y considerando en general a las sociedades que más tarde o más temprano debieron entrar en la dinámica de Occidente de manera violenta y subordinada, Marc Augé refiere algunos de los efectos que tales encuentros históricos han producido: "Nacidos de un choque cultural y de una contienda entre fuerzas desiguales, los movimientos sincréticos, los cultos mesiánicos, claman por la razón de una derrota que no pueden eliminar sino superándola: el secreto de la fuerza y el por qué de la derrota, tal es el objeto real que legítimamente buscan los vencidos de la víspera"¹

¹ Augé, Símbolo, función e historia, 18.

Como resolución ante la amenaza de la extinción socio cultural, frente al negativo demartiniano², los procesos de recreación o reelaboración de las culturas subalternas enraizadas en el orden de lo simbólico, se han revelado universales. A pesar de su inmersión violenta en procesos históricos ajenos y a que su espacio de movilidad y de acción en dichos procesos ha sido, por así decirlo, una sutil línea de sombra, han logrado en muchos casos cruzar con identidad propia el decurso del mundo occidental; producto éste de la Ilustración y del racionalismo, de las utopías homogeneizadoras, del positivismo y de la búsqueda de verdades universales: en fin, de los ideales de unificación y globalización. ¿Ideales inalcanzables? Los acontecimientos mundiales a los que asistimos en este final del segundo milenio están demostrando con claridad al menos la certeza de que la pluralidad de culturas es irreductible.

Las culturas indígenas de México, enraizadas en una ancestral cosmovisión de origen mesoamericano, atribuyen a la esfera de lo sagrado la causalidad del devenir; desde aquel pasado remoto de los acontecimientos originarios que se funde en el mito y que ha sido aprehensible gracias a la tradición oral y a la conservación de las lenguas indígenas, hasta los acontecimientos históricos y los procesos sociales más o menos cercanos, aprisionados por la memoria colectiva.

² Ernesto de Martino elabora el concepto de pérdida de la presencia a partir de sus análisis de la cultura de las clases subalternas en el sur italiano, Il mondo magico, 1981.

En ese sentido pienso que Tzvetan Todorov tiene razón cuando escribe sobre lo que le parecen son los modos de comunicación social que distinguen a la cultura occidental de aquellas indígenas: mientras en el mundo occidental el sistema de comunicación social privilegia la relación interhumana, en la que cada individuo es entendido como un microcosmos, en las sociedades indígenas la comunicación y la interacción se dan entre la comunidad (entendida como un microcosmos) y el universo natural que la rodea. Universo concebido como sujeto de diálogo que se concretiza en las fuerzas divinas que lo rigen y que se extiende hacia el cosmos entero. De esa manera en las sociedades precolombinas se "...interpreta lo divino, lo natural y lo social por medio de los indicios y presagios y con la ayuda de ese profesional que es el sacerdote-advino"³

Considero que, en general, el mundo indígena contemporáneo se sostiene aún sobre esa dicotomía semiótica: hacia la sociedad nacional los individuos se han visto forzados a operar con el código de comunicación occidental; es decir, aquélla entre el hombre y el hombre, pero hacia su interior dicho mundo ha conservado el diálogo entre el grupo y el macrocosmos que lo rodea a través de una serie de sistemas simbólicos. Y ese doble juego es probablemente uno de los factores que ha hecho posible el proceso de reelaboración de las cultura indígenas. Mediante complejos mecanismos de readecuación de antiguas concepciones mesoamericanas, paralelamente a la adopción, apropiación, reinterpretación y/o deformación de rasgos de

³ Todorov, La conquista de América, 75.

origen europeo, los grupos indígenas han generado expresiones sincréticas propias e inéditas históricamente; configuraciones culturales que les han funcionado a nivel de lo imaginario para rescatar su identidad amenazada con la extinción. Así, paulatinamente desde la conquista se fue dando una lenta disolución, paralelamente a una reorganización global de los conjuntos culturales conquistados; y esto sería, de acuerdo con Serge Gruzinski, la "dinámica de los conjuntos culturales que reconstruyen de manera infatigable los indios de la Nueva España"⁴

Pero no sólo los indios de la Nueva España, ya que con base en la evidencia etnográfica se puede afirmar que las culturas indígenas contemporáneas poseen una dinámica que se caracteriza por una vigorosa capacidad de readaptación y, en consecuencia, de transformación de los resultados de los procesos históricos propios de las sociedades nacionales con las que conviven e interactúan. Porque si bien los estados nacionales se organizan sobre la base de principios como la cohesión-homologación (aunque es cierto que dentro de una amplísima gama que incluye diferencias ideológicas y culturales de clase), las sociedades indígenas han logrado reproducirse como tales a través de la *mimesis*, entendida como la sumisión individual a las normas y a los valores del grupo. Este fenómeno ha dado como resultado el mantenimiento de una organización comunitaria que, a pesar de sus desequilibrios, de sus cambios y contradicciones internas, ha logrado mantener su centro en la consecución de la

⁴ Gruzinski, La colonización de lo imaginario, 9-10.

armonía con el orden establecido y regulado por los dioses, por las fuerzas naturales y cósmicas divinizadas. Es decir, la sintonía entre el destino humano y el destino del cosmos en el acontecer cíclico del tiempo agrícola. Esta visión indígena de la historia personal, del destino individual sumergido en un destino colectivo, pone en entredicho la concepción occidental del evolucionismo histórico y otorga un estatuto de relatividad a la tendencia de laicización del mundo de fines del siglo XX.

La creatividad constante del imaginario indígena que ha desembocado en la puesta en marcha de estrategias que responden a procesos sociales racionales pero inconscientes a nivel individual, procesos que se originan y se desarrollan de modo implícito y espontáneo, pero cuya racionalidad social colectiva tiene como objetivo último la conservación de su alteridad, se ha efectuado, como dije antes, por medio de mecanismos de transignificación de los rasgos que fluyen de la estructura social dominante. Pero dicho proceso ha tenido como marco de referencia simbólico y de recodificación cultural sistemas de clasificación del mundo ancestrales, derivados de complejos conceptuales religiosos que por milenios se fueron plasmando y metamorfoseando en el mito y han sido perpetuados fundamentalmente por la tradición oral y por el rito. En suma, los mecanismos de recreación de la alteridad, iniciados durante la Colonia con los movimientos contraculturativos indígenas, para decirlo con Gonzalo Aguirre Beltrán⁵, encontraron sustento ideológico

⁵ Aguirre Beltrán, Medicina y magia, 1980.

en núcleos mitológicos que han sido parte medular de la cosmovisión mesoamericana. Se trata de la constante recomposición de elementos culturales que cruzan períodos larguísimos en la historia de las sociedades. Tales elementos y/o estructuras de larga duración han servido como llaves decodificadoras en los procesos sincréticos que se iniciaron con el encuentro del mundo ibérico con el mundo americano.

Respecto a lo que señalé arriba sobre las cualidades del proceso de reelaboración cultural con base en sistemas simbólicos, veamos por ejemplo lo que dice Claude Lévi-Strauss de la distinción entre pensamiento mítico y pensamiento científico: "... no nos engañemos: no se trata de dos etapas, o de dos fases de la evolución del saber, pues las dos acciones son igualmente válidas... el pensamiento mítico no es solamente prisionero de acontecimientos y de experiencias que dispone y redispone incansablemente para descubrirles un sentido; es también liberador, por la protesta que eleva contra el no-sentido, con el cual la ciencia se había resignado, al principio, a transigir".⁶

Y es de acuerdo a esa idea que en el presente trabajo sostengo la tesis de que algunos de los más importantes complejos mítico-religiosos que organizaban y clasificaban el mundo prehispánico, esto es, que le daban sentido, continúan cumpliendo funciones similares en las sociedades tradicionales indígenas de hoy. Así por ejemplo, en el caso de los nahuas de la sierra norte de Puebla, la dinámica de

⁶ Lévi-Strauss, El pensamiento salvaje, 43.

recomposición cultural tuvo como guía el cordón umbilical que los une con el tiempo-espacio mítico, sede del origen y del destino, con el *Talokan* o inframundo, de donde surge la vida y a donde todo debe retornar con la muerte. Los nahuas, que optaron por una descendencia telúrica, consiguieron, mediante complejas traducciones/deformaciones entre los códigos lingüístico y simbólico mesoamericanos y aquellos occidentales, que la "fuente" continuara fluyendo desde el corazón sagrado del inframundo hacia *taltikpak* (el dominio de los seres terrenales) para revitalizar su cultura y otorgar significado a su existencia.

Mi propuesta en este trabajo es, pues, que el complejo conceptual del *Tlalocan* constituye el núcleo de uno de los contextos semióticos de más significado social, y por lo tanto de más larga duración en Mesoamérica, así como también que los dioses que lo presiden, *Tláloc* y *Xiuhtecuhtli*, simbolizan el axis mundi. En suma, que el *Tlalocan* y los conceptos alrededor de ese espacio sagrado conforman un conglomerado simbólico que durante siglos -y quizás durante milenios- ha mantenido intacta su vitalidad, ya que ha sido uno de los pilares fundamentales sobre los que se ha organizado el proceso de la reelaboración sincrética de las culturas indígenas de nuestro país. Porque dicho núcleo mítico remite a sistemas clasificatorios del universo mesoamericano aún válidos hoy para la vida campesina; por eso, a la vez que forma parte de ellos es también liberador porque es dador de sentido.

El objetivo del presente trabajo es pues un estudio comparado sobre el *Tlalocan* como corazón de un complejo conceptual de permanencia secular y que hace parte de las estructuras que pertenecen al "tiempo frenado" de la historia de las sociedades indígenas en nuestro país.

La dimensión comparada consta de dos niveles: uno es el de las fuentes históricas referentes al sistema mitológico prehispánico, fundamentalmente náhuatl; no sólo porque uno de los grupos indígenas estudiados son los nahuas, sino también porque esas fuentes son las que recogen una tradición mesoamericana más amplia, además de ser las más abundantes y ricas.⁷ El otro es el de dos grupos que conviven en la sierra norte de Puebla; esto es, nahuas y totonacas, que por circunstancias históricas y características geográficas se mantuvieron durante siglos en estrecha convivencia e intercambio cultural, aislados y marginados del control y la influencia, tanto del dominio mexica como del régimen colonial. De hecho esta región, conocida como el mítico *Totonacapan*, no tuvo relación estrecha con los nahuas históricos sino hasta la segunda mitad del siglo XV, cuando los mexicas, siguiendo su programa de conquistas, invadieron y sometieron a los pueblos que la habitaban, incorporándolos como población tributaria.⁸ Asimismo, lo inaccesible

⁷ Estas incluyen fuentes indígenas (prehispánicas y coloniales tempranas), tanto pictográficas (testimonios figurativos), como manuscritas; así como también aquellas que nos legaron los cronistas religiosos del siglo XVI. Estas dos vertientes de información aparecen a nuestros ojos como un caudal abundante: por la diversidad y riqueza de los motivos iconográficos (realizados por las manos y la imaginación indígenas), por su complejidad temática (a veces a niveles microscópicos en aras de un mayor conocimiento de los frailes misioneros para llevar a buen término la evangelización).

⁸ Arizpe Lourdes, *Parentesco y economía*, 3, 29-30.

de su localización y su dispersión en áreas abruptas, hizo que escaparan a la dominación y al control político y religioso efectivo de la administración colonial por lo menos hasta un siglo después de la conquista.

En términos generales se puede decir que la sierra norte de Puebla ha sido, desde antes de la venida de los españoles, una región de refugio natural para los grupos que allí convivían (nahuas, totonacas, otomíes y tepehuas), puesto que además de la fertilidad de sus tierras que proveían a sus habitantes una enorme variedad de productos agrícolas y silvestres, de la abundancia de la caza y de la pesca, que los hacía autosuficientes regionalmente, la accidentada topografía de la sierra constituyó una especie de barrera natural que limitó considerablemente las intrusiones y el consecuente control mexicano; así como la política de congregaciones y reducciones del gobierno virreinal, y durante el México independiente, el asentamiento de grupos exógenos hasta el siglo XIX. Un caso extraordinario fue el de Cuetzalan del Progreso, al que sólo se podía acceder en mula o a caballo por caminos de herradura hasta la construcción de la carretera en la década de los 70. Es por todo ello que las poblaciones indígenas de la Sierra lograron, en medio de las serranías, dispersas en vastas áreas de cultivos de algodón, de maíz, de vainilla, de café, etc., escapar a influencias exteriores determinantes (o más bien, exterminantes) y han logrado conservar sus sistemas de creencias, en fin, su cosmovisión tradicional durante siglos.

Al respecto quiero comentar como antecedente de esta tesis, que mi formación de etnóloga me llevó a permanecer durante varios años precisamente en el municipio de Cuetzalan, cuya población es predominantemente náhuat.⁹ Allí recopilé información de campo entre 1983 y 1985, que en su mayor parte me fue proporcionada por especialistas en la medicina tradicional, es decir, curanderos, hechiceros y parteras, pues el proyecto de investigación que desarrollaba entonces versaba sobre el pensamiento mágico-religioso subyacente a las prácticas terapéuticas indígenas. Muchos fueron los datos que obtuve de la observación de rituales dirigidos a restablecer la salud, no sólo del cuerpo sino también y de manera preeminente, la del espíritu (identificado entre los nahuas con los conceptos de *tonal* y de *sombra*), cuya pérdida, casi siempre a través de un susto, implica la desposesión del principio o de la energía vital que mantiene el equilibrio interno del cuerpo físico y mental de la persona afectada.

Pero la información más valiosa y reveladora me fue descubierta por los discursos y oraciones de que invariablemente van acompañados dichos rituales, como sustrato y reforzamiento de un proceso mágico-terapéutico mucho más amplio que implica el tránsito que el curandero realiza a voluntad entre el mundo profano y el mundo

⁹ Con base en la clasificación que hace Juan Hasler de las lenguas nahuas tenemos que la que se habla en la sierra de Puebla proviene de una tradición cultural de grupos que habitaban Tlaxcala y el centro y sur del estado de Puebla, que al ser invadidos por grupos chichimecas, emigraron hacia la Sierra. Este grupo parece ser más antiguo que los de habla náhuatl provenientes de la altiplanicie central (también expulsados y refugiados en la sierra), puesto que la lengua conserva la *ʔ* final. M. Launey por su parte, sostiene también que la *ʔ* corresponde a un estadio fonético más antiguo, mientras que la *tʃ* o la *ʃ* al final es una innovación de dialectos occidentales, Hasler, "Tetradialectología nahua", 445-464; Launey Michel, Introduction a la langue, 346,

sagrado para acceder a las fuerzas sobrenaturales que lo rigen y que están estrechamente vinculadas al susto y a sus fatales consecuencias.¹⁰ Ese pasaje del espacio profano-cotidiano al sagrado-atemporal, el curandero lo realiza en plena soledad y casi siempre mediante viajes oníricos autoinducidos por la repetición rítmica, sin fin, de tales fórmulas y oraciones mágicas, bien sea para enfrentar en el terreno de los inmortales a los hechiceros y númenes que, confabulados, han robado a su paciente el *tonal*; o bien, para suplicar a los Señores del inframundo que protejan y devuelvan el espíritu extraviado por algún susto "accidental" en alguno de los innumerables lugares peligrosos, puertas de entrada al corazón de la tierra, custodiadas celosamente por diversas fuerzas divinas menores.

En pocas palabras, la etiología del *susto* me condujo invariablemente a los dominios del *Talokan* de los nahuas serranos o del *Tlalocan* de los nahuas históricos. Precisamente el libro Talokan tata, talokan nana, nuestras raíces fue un resultado de esos años de trabajo de campo en Cuetzalan, en el que me adentré en el análisis de los elementos simbólicos relevantes que conforman ese espacio sagrado, así como en el de los dioses y principios sagrados que lo rigen. Es claro que en el proceso tuve que recurrir a las fuentes históricas puesto que del cúmulo de datos y elementos culturales que se manifestaban aparentemente de manera caprichosa y desordenada, resaltaban nombres y/o conceptos que me remitían al pasado prehispánico, en particular al de los mitos de creación que

¹⁰ Como lo demuestra el excelente estudio publicado por Arthur Rubel, Carl O'Neill y Rolando Collado-Ardón, Susto, a Folk Illness.

establecen y clasifican el universo y al de las deidades telúricas que, desde el axis mundi quedaron como regentes de los ciclos y las estaciones de la naturaleza y de los fenómenos meteorológicos, dominios simbólicos vitales para los campesinos indígenas.

De ese modo, se me fue revelando una red fenomenológica tejida y conservada a través de los siglos y de sus rupturas históricas (económicas, políticas y sociales); una red que, al concluir el citado libro, me dejaba aún muchas dudas e interrogantes, no sólo sobre los mecanismos por los que una visión ancestral del mundo y del cosmos había logrado subsistir y reproducirse de manera inédita, sino también sobre qué pilares o conglomerados de símbolos dicho proceso se había cimentado y hecho posible complejísimas traducciones y reinterpretaciones de códigos religiosos y culturales tan disímiles y tan lejanos en el tiempo y en el espacio, es decir, el de la tradición europea y el de la mesoamericana.

Fue por ello que como etnóloga y desde el fértil terreno de la Etnografía me propuse, en este trabajo de tesis, profundizar en los complejos conceptuales alrededor de ese campo semántico tan importante en la tradición mitológica mesoamericana que es el *Tlalocan*. Así, esta investigación quiso, desde un principio, ir más allá del *Talokan* de la sierra norte de Puebla, para comenzar a desentrañar, a partir de referentes históricos más amplios, las conexiones internas que me ayudaran a seguir el hilo de la larga duración de la cosmovisión indígena. Sin embargo, dada mi

especialización en el campo de la Antropología Social, me topé con ciertas limitaciones en lo que respecta a la historia antigua de México, por lo que comencé a profundizar en esa dirección. La lectura de lo histórico, hecha desde la perspectiva de la Etnología y por lo tanto, proyectando constantemente al pasado los datos etnográficos, me permitió tender el puente metodológico adecuado para explicar los fenómenos culturales indígenas objetos de estudio. E inversamente, el material de campo me condujo a descubrir la importancia y la centralidad de ciertos meollos simbólicos, implícitos en los mitos históricos, que de otro modo, cobijados por el argumento de complejos e impactantes acontecimientos divinos, quedan ocultos por el mensaje más obvio y explícito del mito, como puede ser la comunicación del drama de las creaciones y destrucciones del universo; mientras que, por poner un ejemplo, quedaría en la sombra la función de los elementos que las sustentan, así como su nexos con el papel complementario de los dioses actores en cada una, o el vínculo esencial de los números 4 y 5 con todo ello y con las divisiones del universo. Otro ejemplo sería el de la concepción de la tierra como una entidad con dualidad de género, como padre y madre, que teniendo en su interior los principios opuestos complementarios, masculino-femenino, y las propiedades de frío-calor o agua-fuego, es un ser completo capaz de procrear y alimentar a sus hijos durante la vida y acogerlos al morir, transformando su energía para continuar generando la vida. Y no (por lo menos para los nahuas de la sierra norte de Puebla) la interpretación establecida y ampliamente aceptada por los especialistas, que sostiene que la tierra representa el principio

femenino (húmedo y frío) por oposición al cielo considerado el masculino (seco y caliente). En fin, existen muchos otros rasgos que, interrelacionados, adquieren un ulterior significado más allá del mensaje explícito; no solamente dentro de un mito sino, sobre todo, dentro de un universo mitológico.

El resultado del análisis histórico realizado fue una lectura interpretativa de la cosmovisión prehispánica bastante más amplia que la de los materiales etnográficos. Sin embargo, con dicho ensayo metodológico logré obtener un nivel de abstracción y de generalización que me permitió aprehender las relaciones esenciales entre los elementos culturales de larga duración, que han servido como llaves en los procesos históricos de reestructuración, transmisión y conservación de la tradición cosmológica mesoamericana, ya que no intenté trasaldar simplemente datos de la época prehispánica a la actualidad o viceversa, sino de descubrir las conexiones internas y las causas que han hecho posible la perduración de formas y fórmulas, más allá de los contextos históricos que les dieron origen como sustento ideológico de determinados tipos de organización social. Considero así que con dicha interpretación histórica conseguí definir ciertos patrones que hicieron posible la comprensión más cabal de la información etnográfica, ya que paulatinamente ésta se fue enmarcando en un sistema que otorgó sentido al imaginario indígena contemporáneo, lo que a su vez logró concretizar la lectura histórica propuesta que, claramente, es perfectible. Sin embargo, pienso también que esta senda, apenas iniciada, será para mí una rica veta

que en el futuro me permitirá profundizar en otros aspectos de la realidad mítico-religiosa indígena de nuestros días.

Al respecto puedo decir que he aplicado un enfoque etnohistórico dirigido a establecer vinculaciones tipológicas y analogías formales entre fenómenos distantes en el tiempo, y que por lo mismo dicho ensayo no tiene nada en común con la perspectiva cronológica o evolutiva y menos aún con los análisis sincrónicos o con aquellos del tiempo de las coyunturas. De hecho, los lineamientos metodológicos que propongo en la primera parte de esta tesis tienden, más allá de las similitudes superficiales entre fenómenos, hacia el reconocimiento de homologías profundas entre los sistemas semióticos prehispánicos e indígenas contemporáneos, pues el interés que ha guiado desde el inicio la presente investigación ha sido la valoración y la definición de aquellos aspectos que han devenido medulares en el largo proceso que conforma la tradición mitológica mesoamericana; entendiendo el mito como un hecho histórico productor de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración.¹¹

Sin embargo, hay que advertir también sobre las dificultades específicas con las que los estudiosos en la materia nos enfrentamos en la búsqueda de información relativa a dichos procesos de larga duración. Se sabe que para un período relativamente breve, que sería el Postclásico Tardío, existe un considerable acervo de fuentes

¹¹ López Austin Alfredo, "El mestizaje religioso", 34.

documentales (en materia religiosa por ejemplo los documentos son abundantes y heterogéneos aunque no están equitativamente distribuidos en las diferentes áreas culturales). Pero para los siglos restantes se cuenta sólo con la información que brinda la arqueología, la que puedan proporcionar los epigrafistas de la cultura maya, la de los antropólogos físicos o de los lingüistas especializados en glotocronología. Para el período que va del siglo XVII a principios del XX existen grandes vacíos de información. Es en este contexto que se presenta el reto de la gran complejidad simbólica de la información iconográfica, producto de épocas remotas y que debido a la falta de testimonios manuscritos contemporáneos, conserva aún muchos de sus secretos.¹² O dicho de otro modo, aún si en principio y fundamentalmente sólo la arqueología y el análisis de las pictografías permiten atravesar la pantalla de las técnicas de expresión europeas y de las situaciones coloniales (que muchos testimonios indígenas tempranos ya conllevan por haberse realizado bajo la sombra de Occidente), eso no resuelve gran cosa puesto que los indígenas al pintar los códices no dejaron guías de lectura, de tal manera que la clave para interpretar el sentido de ese modo de expresión, que no tiene equivalente, todavía se nos escapa en gran parte.¹³

Aún así, para el caso de Mesoamérica es imprescindible trabajar con esos grandes vacíos de información; sobre todo si se quiere hacerlo desde la perspectiva de la etnohistoria. Y una manera obligada para ello es tomar en consideración como fuente insustituible la cultura

¹² *Op.cit.*, 23.

¹³ Gruzinski, *La colonización de lo imaginario*, 12.

oral indígena contemporánea, ya que hace parte de la arraigada y poderosa tradición oral de Mesoamérica.¹⁴ Ésta logró en las primeras épocas de la Colonia (como práctica de la resistencia) burlar el filtro occidental de las autoridades españolas: misioneros evangelizadores, jueces, notarios, etc.; y posteriormente en los siglos sucesivos (ya como proceso de asimilación de la cultura dominante) las tradiciones orales van sufriendo metamorfosis con la inclusión de nuevos elementos que, sin embargo, se van incrustando en los esquemas de pensamiento antiguo. Los transmisores de dicha cultura oral se apegaron a la conservación de los principios míticos y religiosos fundamentales tales como los ámbitos de dominio de las fuerzas divinas o las clasificaciones del cosmos y del mundo natural. Lo que antes fue atribución de instituciones sociales explícitas como los *calmecac*, ya durante el virreinato y hasta nuestros días pasó a manos de instituciones culturales que paulatinamente se fueron formando de manera implícita y asistemática; es decir, la transmisión del conocimiento antiguo quedó como facultad de unos cuantos especialistas en el ejercicio del saber y de las prácticas proscritas por la Iglesia: curanderos, hechiceros, parteras... Pero también quedó en la capacidad de lectura profunda de códigos ancestrales que las lenguas indígenas han conservado a través de los mitos, cuentos y

¹⁴ Por ejemplo, Gruzinski escribe que las culturas del centro de México fueron antes que nada culturas de lo oral. Ellas tuvieron sumo cuidado en cultivar las tradiciones orales, en codificarlas, en dirigir las o transmitir las. Así, los cantos y poemas nahuas (los *cuicatl* y los *tlaholli*) que reunían géneros numerosos y contrastantes, estaban contruidos en base a técnicas de composición que con frecuencia imprimían a esos textos un paso desconcertante, repetitivo y acumulativo... lo que sin duda facilitaba su aprendizaje y memorización; al mismo tiempo que ofrecía guías para la improvisación y la creación. Entre los nahuas se desarrollaron así composiciones sumamente complejas que fueron confiadas a la transmisión oral. Se atribuía un valor considerable a su enseñanza y a la elocuencia, en fin, a la palabra. *Ibid.*, 18-19.

relatos que tienen como sustento precisamente la cosmovisión mesoamericana.

Las secciones en las que he dividido este trabajo son un reflejo de los senderos que mis intereses fueron descubriendo en las diversas etapas de su elaboración y cuya temática general ha quedado ya enunciada en esta Introducción.

El primer capítulo comprende una discusión metodológica a dos niveles: el primero es una aproximación al fenómeno del sincretismo cultural en su perspectiva de larga duración, así como un acercamiento a las características que asumió en las sociedades indígenas *post conquistam*. Si bien el concepto de sincretismo cultural resulta útil como herramienta para entender ciertas dinámicas de reproducción social (léase sustitución, adopción, deformación, pérdida o rechazo de rasgos culturales propios y/o ajenos) en el proceso de traducción de un código semiótico y simbólico a otro, es sin embargo un recurso analítico que tiene ciertas limitaciones ya que se queda a nivel de las características que dichas dinámicas asumen; es decir, de los resultados de la conciliación de los signos y símbolos en juego, o de las formas que adopta la selección-asimilación de tales elementos dentro de construcciones o sistemas de pensamiento que incansablemente redisponen amalgamas complejas, extremadamente dúctiles y sensibles a las metamorfosis que les impone el devenir. Pero la posibilidad de análisis que, por sí solo, ofrece el concepto de sincretismo cultural no nos conduce a los anclajes, a las raíces, o si se

quiere a los núcleos duros¹⁵ que permanecen inalterados por siglos y que son precisamente los que sirven de hilos conductores del proceso sincrético. Dichos núcleos duros remiten a una causalidad histórica y social muy profunda que deriva de una lógica y de prácticas significativas de actualidad secular, por lo que inciden no sólo en la recomposición de los rasgos aislados dentro de los sistemas, sino también en la totalidad de los mismos a nivel de sus nexos internos.

Es por eso que he dedicado la segunda parte de la discusión metodológica al análisis de la relación entre morfología e historia; esto es, a las analogías formales entre los sistemas mitológicos prehispánico y contemporáneo y su causalidad histórica; entre los núcleos o meollos estables y su función social. He querido pues sentar bases epistemológicas y metodológicas adecuadas para enmarcar la comparación tipológica entre fenómenos en el tiempo de las tradiciones religiosas mesoamericanas. En esta perspectiva la dimensión histórica otorga sentido y significado tanto a los núcleos duros de la mitología antigua como a los correspondientes de la cosmovisión indígena de hoy. En fin, se desprende de lo anterior la hipótesis de que se trata de constantes culturales cuya función ha sido la ininterrumpida reestructuración de las bases sistematizadoras y ordenadoras del mundo campesino inmerso en una historia subalterna.

¹⁵ López Austin propone una caracterización del sistema mitológico mesoamericano en sus trabajos Los mitos del Tlacuache, 411-446, y "El mestizaje religioso. La tradición mesoamericana y la herencia mitológica", 23-59, y distingue los núcleos duros del sistema de aquellos más dúctiles o maleables.

En el segundo capítulo, "Discusión del simbolismo religioso mesoamericano", aislé cuatro grandes temas que, me parece, constituyen la columna vertebral de la gran tradición mítico-religiosa indígena, desde tiempos precolombinos hasta el presente.

Dichos temas son:

1) "El origen del universo", que trata de la manera en que los dioses organizan el caos para fundar el cosmos y el mundo. Entendido el caos como un centro peligroso de materia indiferenciada del que todo parte, como un compendio de fertilidad materializado en *Cipactli*. En ese sentido propongo que *Quetzalcóatl* y *Tezcatlipoca*, convertidos según nos relatan las fuentes, en gigantescas serpientes, fundan el movimiento originario de la creación, los dos flujos divinos de calidad opuesta que confluyendo en giros parten a *Cipactli* para organizar no sólo el universo y el espacio, sino también, mediante esa primordial acción, el tiempo humano. Dicho movimiento primigenio de los dioses creadores funda en mi opinión, y fija mediante su imagen, el símbolo del *malinalli*, omnipresente en la iconografía prehispánica.

2) En "El origen de la tierra y de sus recursos" analizo la estrecha relación entre *Cipactli* o monstruo de la tierra, y *Tláloc*, el gran mediador entre las mitades separadas de *Cipactli*, puesto que no sólo es el Señor de la tierra y del agua, sino también del fuego y del agua celestes. Concluyo así que la figura de *Cipactli* quedó finalmente invertida para cumplir su fecundo destino: su mitad superior (cabeza y corazón) cimentada en el inframundo, deviene la raíz del Árbol de la

Vida; esto es, la matriz sobrenatural de la tierra que, junto con todos sus elementos (aguas, fuego, vegetación, montañas) aparece en la mitología como el *Tlalocan*. Mientras que de su mitad inferior se forman los cielos, simbolizados por sus extremidades posteriores que se representan como las ramas del Árbol.

3) En el apartado "El simbolismo del centro" desarrollo la hipótesis de la fusión de *Tláloc* y *Xiuhtecuhtli* como eje cósmico. Deidades diametralmente opuestas, pero indisociables por personificar principios complementarios (agua-fuego), allá en las profundidades ctónicas. Por ello sostengo que *Tláloc* y *Xiuhtecuhtli* conforman el corazón de la tierra, en donde sus cualidades específicas se juntan tanto que también intercambian atribuciones; lo que se deduce, o bien de los significados de sus diversos nombres, o de sus poderes específicos y ámbitos de acción, tanto en el nivel celeste como en el telúrico. Para ello me baso no sólo en fuentes históricas sino en algunos materiales etnográficos, que además sustentan la idea de que dicha fusión funda el paradigma mesoamericano de la muerte-vida, del "agua quemada" o *atl tlachinolli*, que también era el grito que impulsaba a los guerreros a matar para alimentar a los dioses y así éstos pudieran reproducir la vida.

De lo anterior deduzco que en el pensamiento mesoamericano existe una complementariedad entre la regencia del fuego y la del binomio agua-tierra; sobreposición que produce el devenir, entendido como movimiento de energía que fluye del centro hacia los cuatro

rumbos y viceversa, así como entre los niveles cósmicos. Concretizo y ejemplifico esa hipótesis con el análisis del nexo agua-fuego que se refleja en el significado de las antiguas fiestas anuales, marcadas por las estaciones, los solsticios y los equinoccios. Se desprende de lo anterior la idea de que la energía cósmica está compuesta por la esencia de ambos dioses: fuerzas de naturaleza opuesta y complementaria, y que el imaginario mesoamericano fija este paradigma en la imagen de los grandes volcanes (y por extensión en la de los cerros y montañas) porque amalgaman cielo y tierra, así como las aguas y el fuego que guardan en sus profundidades (inframundo), porque simbolizan en una palabra al cosmos entero.

4) Como conclusión del análisis de los materiales históricos propongo una lectura interpretativa que sienta bases para una sistematización de los atributos divinos esenciales y de las conjunciones que intervienen en la dinámica cósmica, pues como se sabe, tales atributos generalmente se diluyen en una inmensa proliferación de facetas divinas que encarnan principios idénticos de la naturaleza. Considero además el papel que han jugado ciertas intersecciones de los niveles del cosmos en el proceso creador y en el devenir cíclico del universo.

En suma, la hipótesis de trabajo que rige el apartado "Los flujos cósmicos" asienta que tanto el nivel celeste como el inframundo tienen en sí los dos principios energéticos primarios de calidad opuesta (agua-frío/fuego-calor) y que éstos interactúan perennemente en tres

planos, siendo así perfectamente complementarios: a) con su opuesto dentro del mismo nivel en un plano horizontal, ya sea el celeste (Sol-fuego / Luna-agua-tierra) o el del inframundo (*Tláloc*-agua-tierra / *Xiuhtecuhtli*-fuego); b) con su homólogo situado en posición inversa en cada nivel (Sol-*Xiuhtecuhtli* / Luna-*Tláloc*), mediante un movimiento continuo entrecruzado (del inframundo a los cielos y a la inversa), y c) con su opuesto en cada nivel en un plano vertical (Sol-fuego, arriba / *Tláloc*-agua-tierra, abajo, y Luna-agua-tierra, arriba / *Xiuhtecuhtli*-fuego, abajo). La idea central aquí es que el flujo producido por tal intercambio y entrecruzamiento de fuerzas dobles y opuestas constituye el fundamento y el sustento del universo mesoamericano.

De tal hipótesis derivó cuatro subtemas en los que discuto: a) La perspectiva de una doble determinación de género que calificaría tanto a los cielos como al inframundo; b) las correspondencias simbólicas primordiales entre el 5º cielo y el 5º piso terrestre que detecté en el diagrama de las divisiones y la estructura del cosmos¹⁶; c) de lo anterior resulta la gran importancia del juego de reflejos entre los números 4 y 5 en relación con: las edades o Soles, los destinos humanos, los actos de creación de cada ser individual, los elementos y fuerzas de la naturaleza (telúricas y meteorológicas), y en fin, con los conceptos abstractos de vida y muerte; por último discuto, d) el destino después de la muerte, que se centra en la relación ascenso-descenso, vida-muerte, y los vínculos de ese movimiento con los pisos del cosmos y con los números 4 y 5.

¹⁶ Códice Vaticano Latino 3738 (láminas i y ii), en López Austin, Cuerpo humano e ideología, I, 62-63.

En suma, en este segundo capítulo comencé por enfocar aspectos concretos de la antigua visión del mundo para llegar posteriormente a planteamientos más generales y abstractos que destacan los elementos y mecanismos que otorgan sentido a tal estructura y dinámica del universo. Es decir, mediante una serie de conexiones entre fenómenos que aparecen aislados en la profusa iconografía y en la mitología mesoamericanas, traté de establecer ciertos patrones de una lógica inscrita en el imaginario del hombre prehispánico; patrones conceptuales que pueden ser discutidos, revisados y perfeccionados pero que, en mi opinión, nos acercan mucho a una visión global de los cimientos que subyacen a la perenne recomposición del sistema mítico-religioso mesoamericano.

El tercer capítulo, "Las concepciones indígenas sobre la tierra como entidad polisemántica" trata, precisamente, de la lectura de los materiales etnográficos con base en los patrones establecidos en el capítulo anterior. Interrelaciono las creaciones del universo (4ª y 5ª) y la función que en ellas tuvieron los antepasados míticos, de los nahuas históricos y de los nahuas y totonacas contemporáneos. Analizo el problema del reclamo indígena de su ascendencia telúrica y el del papel que en ese aspecto ha jugado el "corazón" de la tierra o *Yolotalmanik*. Asimismo trato un complejo fenomenológico, cuyo significado, en mi opinión, nos remite al núcleo simbólico analizado en el capítulo anterior, es decir, al de *Tláloc* y *Xiuhtecuhtli* como axis mundi y a la serie de interrelaciones propuestas entre *Sol-Xiuhtecuhtli*

= fuego, y Luna-*Tláloc* =agua-tierra. Dicho complejo fenomenológico incluye: creaciones-destrucciones / agua-tierra-fuego; inframundo-tierra-cielo / aguas telúricas-aguas celestes; abajo: frío-calor / arriba: frío-calor; San Juan-Juan Oso-*Nanahuatzin* / *Tláloc*-Sol.

Me parece en fin, que de este modo, el nivel de abstracción manejado con los materiales históricos asume una dimensión concreta mediante su aplicación al análisis de la información etnográfica, y en un juego recíproco (dialéctico), ésta va adquiriendo mucho más sentido así enmarcada en el esquema propuesto.

CAPÍTULO I

APROXIMACIÓN TEÓRICA AL PROBLEMA

1.1. EL SINCRETISMO CULTURAL EN SU PERSPECTIVA DE LARGA DURACIÓN

Es un hecho la importancia que el concepto de larga duración tiene hoy para entender los movimientos históricos de las sociedades; movimientos aparentemente vertiginosos en este fin del segundo milenio. Si bien lo primero que percibimos en cada época histórica y de cada fase crítica del orden internacional son las transformaciones económicas y políticas (aunque estas formaciones también duren siglos), lo que más lentamente se transforma o se modifica, se ubica en la esfera de lo simbólico. A este respecto considero que el concepto de larga duración es una excelente herramienta analítica que puede dar cuenta de los diversos aspectos o niveles de la vida social y cultural de los pueblos: sus mutaciones, sus reflujos, los senderos por los que se desarrolla; sus tiempos y formas de cambio y/o disolución.

La religión, campo privilegiado de aplicación de dicho concepto, es el tema general de la presente investigación: se trata de un estudio

comparado de los esquemas mítico-religiosos que organizan y clasifican la visión del mundo indígena y de aquellos que organizaban y clasificaban el cosmos mesoamericano,¹ y el papel que el sincretismo religioso post conquistam ha jugado como puente histórico. Recordemos que en particular las sociedades campesinas se definen por procesos muy lentos de modificación. El mundo agrario en todo el orbe ha dado lugar a instituciones de larga duración, tanto desde el punto de vista estructural, como desde aquel de los signos, de los símbolos y del sentido sociológico de comunidad.

No se trata de aislar el fenómeno religioso de las sociedades indígenas de los demás niveles que hacen parte de su dinámica, pues la historia no existe si no es en la globalidad; si se aísla un sector no se logra comprenderlo realmente. Dicho de otro modo: si bien en este trabajo se hará referencia preferentemente al aspecto de lo sagrado en las culturas indígenas, eso no significa que se negará u olvidará la importancia que la esfera de lo profano tiene en las mismas. Sagrado y profano conviven en un equilibrio sin el que no podría entenderse una cultura; se relacionan en un continuum y se integran en un sistema de clasificación recíproco. El uno no puede existir sin el otro. Sin embargo, considero que en las sociedades indígenas tradicionales lo profano es el complemento de lo sagrado y que de su relación derivan los sistemas clasificatorios básicos de la naturaleza y del cosmos. Por eso, más que analizar lo profano me interesa entender el carácter

¹ Los elementos de larga duración que nos servirán de guía son fundamentalmente los mitos de tradición mesoamericana, o bien, los mitos conservados por la tradición oral indígena.

normativo de lo sagrado, que remite a principios fundamentales que han guiado el devenir cultural indígena y que han servido como pilares en la estructuración de sus procesos sincréticos.

En este punto queda entonces claro que, si bien tomado de Fernand Braudel, el concepto de larga duración² no se utilizará para hacer un recorrido cronológico del mito desde la época prehispánica hasta el México contemporáneo (tarea por demás estéril e improbable), sino para desarrollar un análisis que nos permita entender, desde un punto de vista antropológico, los mecanismos por los que ha pasado la conservación de las culturas indígenas de nuestro país. Entre historia y antropología existe una mutua necesidad de apoyo, particularmente respecto a la vieja problemática entre continuidad de las estructuras y los acontecimientos, entre la lectura de las instituciones y de los sistemas simbólicos (la lógica de sus prácticas), entre las lecturas de las permanencias, de las recurrencias y del hecho social total.³

Se trata pues de realizar una investigación antropológica con un enfoque histórico porque "El objetivo no es congelar en una sincronía artificial el estudio de las diversas formas institucionales o simbólicas, sino definir verdaderos parámetros de la historia".⁴

² Braudel, Una lección de historia de Fernand Braudel, 1989; Escritos sobre la historia, 1991; La historia y las ciencias sociales, 1995.

³ Augé, Símbolo, función e historia, 195-197.

⁴ Ibid., 20.

El análisis del sincretismo religioso implica, no sólo comenzar a comprender las rupturas, las discontinuidades, los movimientos zigzagueantes, o la franca continuidad de las ideas y conceptos religiosos mesoamericanos; sino también descubrir la transformación de sus instituciones culturales (cuando no fueron aniquiladas), los mecanismos ideológicos de adecuación al universo del cristianismo ibérico, y en general, vislumbrar algunos elementos claves del proceso de readaptación de las sociedades indígenas dentro de un movimiento histórico convulsivo y desde una posición de derrota, con el único medio a su alcance pero realmente efectivo: sus propios órdenes simbólicos.

La conquista de América fue uno de esos acontecimientos que como dice Braudel "... abren vorágines que permiten mirar en profundidad: son eventos que duran , son eventos largos que no dejan de tener consecuencias".⁵ Desde esta perspectiva histórica, ahondar en el sincretismo religioso indígena siguiendo los hilos del mito, puede hacer más legibles ciertos fenómenos de actualidad; es decir, aquellos que tienen que ver más con el acontecimiento de lo cotidiano: la función que dichas instituciones culturales desempeñan en la dinámica de las sociedades indígenas contemporáneas. Y si bien en esta investigación no pretendo profundizar en este sentido, sí al menos ubicar problemas tales como la lógica de sus prácticas mágicas y religiosas en el contexto de su existencia apegada al ciclo agrícola.

⁵ Boffa, "Entrevista con Fernand Braudel", La Jornada Semanal, 17-22.

Porque: Así como no existe una identidad o una individualidad humana que pueda ser aprehendida independientemente de sus determinaciones sociales, tampoco hay instituciones ni organizaciones sociales específicas que no pongan en acción un simbolismo más general. Desde este punto de vista, resultan muy reveladoras todas las instituciones y ceremonias en que se apunta, mediante un lenguaje histórico y culturalmente delimitado, el destino de los individuos y de la organización social...⁶

⁶ Augé, Símbolo, función e historia, 24-25.

1.1.1. UNA APROXIMACIÓN AL SINCRETISMO INDÍGENA MEXICANO

El sincretismo cultural es de hecho una vieja historia que recorre la historia del mundo. El proceso o los procesos se pueden elaborar bajo normas de convivencia pacífica entre diferentes culturas y/o nacionalidades que puede durar siglos, y por ser procesos larguísimos dan lugar a creaciones que devienen paradigmas. Véase el caso de España, en cuyo territorio convivieron alrededor de siete siglos musulmanes, cristianos y judíos, estableciendo intercambios y préstamos de diverso orden en el terreno socio cultural. Esa particular situación histórica permitió al mismo tiempo que cada uno de ellos siguiera su vocación y su destino particular, siendo fieles a sus orígenes, pero también que elaboraran una historia común; hasta que España comienza su reunificación nacional y el nacionalismo justifica la persecución y la consecuente exclusión de los "otros", de los impíos.

Otro tipo de acontecimientos históricos que han dado lugar a procesos sincréticos de gran magnitud, son el resultado del encuentro violento, sin precedentes, entre dos mundos: Europa y América es el caso más sobresaliente.

La conquista y posteriormente la Colonia se sustentaron en relaciones de poder cuyo signo fue la intolerancia, y sus vehículos fueron, entre otros, las instituciones religiosas con su divina misión, la conquista espiritual de los indios. El choque con una civilización tecnológicamente superior llevó a las sociedades mesoamericanas no sólo a la derrota económica sino también cultural. La existencia indígena quedó desde entonces condicionada a desarrollarse bajo situaciones opresivas, contrarias a su libertad creativa y expresividad cultural; de este modo, la conciencia y la integridad indígenas asumieron una labilidad sin precedentes.

Sin embargo, paralelamente a la tendencia de aniquilación de las culturas indígenas por el estado español, éstas comienzan a elaborar estrategias contra la deculturación, contra la pérdida de sus anclajes ideológicos. Paulatinamente se van definiendo mecanismos subrepticios de carácter implícito, inconscientes a nivel individual pero guiados por la memoria étnica, cuyo alimento fue el discurso mítico-religioso y el ritual, que desde tiempos muy remotos habían fungido como coordenadas esenciales de los procesos sociales mesoamericanos. En ese sentido Lévi-Strauss apunta que *el pensamiento salvaje* establece mediante mitos y rituales una peculiar relación entre pasado y presente: "La historia mítica presenta... la paradoja de estar simultáneamente aparte y enlazada respecto al presente... Gracias al ritual, el pasado "aparte" del mito se articula por un lado con la periodicidad biológica y estacional, por otro con el

pasado "conjunto" que une a los muertos y los vivos a través de todas las generaciones"⁷

En su obra sobre la conquista de América Todorov por ejemplo, se refiere a la posición de los frailes respecto al sincretismo religioso que comenzaban a organizar los indígenas; y a su opinión sobre si éste era la forma más escandalosa de supervivencia de las idolatrías, ya que el peligro residía precisamente en su misma multiplicidad porque en una sociedad altamente jerarquizada, codificada y ritualizada, como la de los mexicas, todo estaba relacionado de cerca o de lejos con la religión.⁸

Cabe aclarar, no obstante, que dentro de una situación tan compleja como lo fue la colonial, los mecanismos de contraculturación indígena no pasaron a través de un rechazo explícito de los contenidos de la cultura impuesta, sino de su traducción a códigos (fundamentalmente religiosos) propios. Y ese proceso, discontinuo, accidentado, sigue vigente: en culturas como la náhuatl o la totonaca por ejemplo, salta a la vista que son elementos ancestrales los que han servido como conductores en la reestructuración de su identidad y en la lectura de su historia, de su realidad.

Respecto a la obra de Diego Durán y a su actitud frente a los resultados de la evangelización de los indios, escribe Todorov:

Lo que más irrita a Durán es que los indios
logran insertar segmentos de su antigua religión

⁷ Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*.

⁸ Todorov, *La conquista de América*, 215.

en el seno mismo de las prácticas religiosas cristianas. El sincretismo es un sacrilegio, y la obra de Durán se empeña específicamente en esta lucha...en su celo, llega a acosar a los indios hasta en sus sueños, para detectar en ellos todo resto de idolatría...⁹

Sin embargo, es posible también que después de su experiencia Durán no se sorprendiera tanto si pudiera escuchar lo que dicen los curanderos nahuas actuales sobre los sueños y las técnicas de la adivinación onírica, verdaderos vehículos de la tradición y del sincretismo:

...uno ya se va acostar. Ya va uno a soñar en la noche, que se sale así (del cuerpo) una palomita o un pichoncito (el tonal o alter ego), y ya sabe uno que para el otro día se quitan las dolencias...¹⁰

O si no, refiriéndose siempre a la forma de curar el susto y a las causas del mismo:

...y a las tres noches si "acompleta uno parejo" las oraciones, entonces luego sueña uno si es maldad, porque hay ' maldosos ' y esa maldad es la que no deja al enfermo...¹¹

O bien, respecto a una feroz lucha que tuvo que librar doña Rufina con uno de aquéllos, con un brujo, en la cumbre de un cerro muy alto y empinado, para rescatar el tonal (o espíritu) de un enfermo:

...cuando me senté (en la cumbre del cerro), ahí ahí estaba el ' contrario ' ... y él

⁹ Todorov, *La conquista de América*, 84.

¹⁰ Rufina Manzano, curandera, San Miguel Tzinacapan.

¹¹ *Ibid.*

abrió la bocota hasta así y me quedó mirando y me agarró las ' sentaderas ' pero bien que me agarró; tanto que aquí adelante estaban durmiendo mis hijos Hemeterio y Heraclio, y grité en la noche de miedo y de espanto...¹²

A pesar de la globalización del sistema capitalista, de la expansión masiva de sus formas y manifestaciones culturales y del desarrollo tecnológico, verdadero parámetro de la homologación mundial, es posible decir que los grupos indígenas de México poseen aún fuertes lazos con su pasado prehispánico, los cuales les han permitido asimilar, a través de complejos mecanismos de adecuación, los acontecimientos históricos y el cúmulo de elementos y de información que fluyen de la sociedad nacional y de las tendencias mundiales de globalización, de las que también participan. No se trata de sostener que las culturas indígenas son culturas locales, aisladas. Eso no existe hoy, como tampoco existió en Mesoamérica. Pero sí de decir que estamos frente a estrategias sociales que implican formas particulares de interpretar y adecuar los eventos y los procesos del mundo occidental al interior de las relaciones simbólicas de sus propios órdenes culturales en el devenir histórico.

En suma, considero que la estrategia de reconstrucción y conservación de la alteridad indígena en México se ha dado mediante la transignificación; esto es, la capacidad de recodificar ciertos inputs provenientes de la estructura social dominante, con base en sistemas de clasificación ancestrales y concepciones mágicas y religiosas que

¹² Ibid.

por milenios se han ido plasmando y metamorfoseando en el mito y readaptando a través del ritual y de la tradición oral. No se puede pensar entonces que la formación de las estructuras sincréticas indígenas se dio como una suma de rasgos diferentes en origen reunidos al azar y congelados de una vez por todas; pero sí que se ha ido construyendo sobre dichos pilares que ya lo eran también en la antigua cosmovisión mesoamericana. Fueron núcleos ideológicos resultado a su vez de intercambios y asimilaciones larguísimas sobre los que se organizó el sincretismo que conocemos hoy; y los mitos sobre el *Tlalocan* son un buen ejemplo.

Veamos al respecto la importancia que el *Tlalocan* y sus dioses han tenido en Mesoamérica:

En todas las zonas de Mesoamérica el culto del dios de la lluvia se pierde en la más remota antigüedad. Los mayas de Yucatán lo adoraban con el nombre de Chaac, los zapotecas con el nombre de Cocijo, los mixtecas como Tzahui y los totonacas como Tajín. En la primera civilización de Mesoamérica, La Venta, el culto giraba alrededor de un dios con rasgos del jaguar antropomorfo, que también era un dios de la lluvia... En Teotihuacán el antecesor de Tlaloc jugaba un papel predominante...¹³

Asimismo, señala también Broda que la preocupación fundamental del culto mexicana giraba alrededor de la lluvia y de la fertilidad, como toda civilización sustentada en la agricultura. Y por eso también es ese grupo de deidades, o advocaciones de las mismas fuerzas

¹³ Broda, "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia", 319.

sacralizadas, las que se adoraron primero, desde tiempos inmemoriales paralelamente al antiguo dios del tiempo y del fuego, Xiuhtecuhtli-Huehuetotl,¹⁴ todos ellos principios esenciales de la vida.

En este punto, me parece sin embargo conveniente introducir algunos matices que redondeen lo hasta aquí expuesto. Como señalé más arriba, desde tiempos remotos las sociedades mesoamericanas se habían desarrollado dentro de amplios procesos sincréticos, cuyas manifestaciones, en parte accesibles a nosotros por las fuentes históricas, dejan entrever la presencia simultánea de al menos dos niveles en una amplia y compleja cosmovisión: por una parte, las concepciones más de tipo animista que sustentaba el campesinado, y por la otra, posiciones filosóficas o teológicas bastante más sofisticadas, elaboradas por las clases gobernantes, las élites sacerdotales y guerreras.

Se sabe también que al impacto de la conquista sus instituciones político-religiosas rectoras fueron destruidas, y que con ello, el saber filosófico-religioso, sistemática y explícitamente elaborado perdió su sustento, comenzó a declinar y paulatinamente a desaparecer como tal; por ejemplo, el manejo y la elaboración de los calendarios, y con ellos el flujo de los destinos cósmicos y humanos. Digamos que con el desmembramiento del estado y del sacerdocio fueron igualmente suprimidas las representaciones divinas que encarnaban los más elevados niveles de elaboración y cohesión de las sociedades del

¹⁴ Broda, "El culto mexica de los cerros y del agua", 46.

Postclásico: *Huitzilopochtli*, la conquista, la guerra, el dominio; *Tezcatlipoca*, el shamanismo, la habilidad política y militar; o *Quetzalcóatl*, la sabiduría del sacerdocio, las artes, la civilización y la cultura, por ejemplo.¹⁵

En cambio, las formas de religiosidad campesina y sus concepciones, menos sistemáticas pero inidisolublemente vinculadas a la naturaleza y a la agricultura, quedaron en pie. Permanecieron emboscadas o enmascaradas las deidades que expresaban y personificaban a la naturaleza y a sus fuerzas. Con todos aquellos odds and ends con los que trabaja el incansable bricoleur del que nos habla Claude Lévi-Strauss cuando se refiere a la recreación mítica, las masas campesinas indígenas reelaboraron tramas culturales que resultaron productos originales, distintos a los universos enfrentados con la conquista. Fueron así delineándose instituciones indígenas coloniales que hoy conocemos como tradición oral (que frecuentemente tiene como fondo el mito); el ritual en su variada riqueza, el curanderismo, el nahualismo, el sistema de cargos político-religiosos, el compadrazgo o bien, la música, la danza, la iconografía y la artesanía, que hacen parte de sus técnicas mnemónicas.

Desde el lado oscuro de la historia colonial la existencia del campesino siguió en estrecha simbiosis con la tierra, con la naturaleza y con sus ciclos, en sintonía con los ritmos agrícolas: su vida cotidiana continuó apegada al *Tlalocan* o paraíso del misterio de la fertilidad,

¹⁵ Ma. Elena Aramoni, *Talokan Tata, Talokan Nana*, 168-169.

ubicado en el corazón de la Madre Tierra, a sus dioses y númenes; a la esfera celeste, con sus fenómenos metereológicos y climatológicos; al sol, a la luna y a los planetas, que continuaron rigiendo su organización religiosa. Así, deificada la tierra desde tiempos precolombinos, continuó durante la Colonia y hasta el día de hoy, siendo quizás el único y el máspreciado bien del campesinado; y a ella continúan estrechamente unidos como eje de su vida material y también espiritual (religiosa). En ese sentido considero que esta relación privilegiada con la tierra es precisamente la que hace la diferencia sustancial entre religiosidad popular urbana y aquella indígena campesina.

Siguiendo los principios ontológicos de la antigua cosmovisión mesoamericana, el hombre indígena se apegó a la imperiosa necesidad de propiciar los beneficios de dichos poderes sobrenaturales, así como de exorcisar sus males. También mediante la ofrenda y el ritual, el campesino colonial reorganizó su trueque con los dioses para continuar existiendo. De las cosmovisiones indígenas contemporáneas se deriva, como un deber ineludible, el mantenimiento de la armonía entre el destino humano y el del universo en el acontecer cíclico del tiempo agrícola; de ahí sus referentes simbólicos fundamentales: inframundo: tierra-agua-fuego / cielo: agua-fuego, los cuales serán tratados ampliamente en el capítulo II. Y de ahí también sus vidas cotidianas llenas de deberes rituales y de empeños religiosos: mayordomías, tabúes, abstinencias, sacrificios, dones,

ofrendas, súplicas, plegarias, fiestas y ceremonias (colectivas e individuales, etc.)

Hemos hablado hasta aquí de procesos sincréticos, resultados larguísimos del encuentro del mundo mesoamericano con el hispánico; hemos expuesto nuestra opinión sobre los hilos conductores de la identidad étnica, así como de las profundas raíces autóctonas sobre las que dichos procesos se fueron construyendo. Pero no nos hemos referido a los elementos o a las características europeas que contribuyeron a su organización. Es claro que el tema es bastante complejo. En la España del siglo XVI existía una confluencia muy importante de tiempos históricos diferentes, de productos ideológicos y culturales disímiles: de los del medioevo a los del renacimiento; de los del paganismo a los del cristianismo. No es objetivo de esta tesis realizar un análisis detallado de este aspecto de la historia de España, sino de detectar los rasgos, los símbolos o las elaboraciones religiosas que por diversas razones se amalgamaron con las mesoamericanas; desentrañar esa intrincada red de datos que nos brindan las fuentes históricas y las etnográficas.

Con el fin de dar una idea aproximada de la complejidad del sincretismo indígena, me permito transcribir aquí una larga pero reveladora cita de Enzo Segre:

...desde los oníricos y míticos mundos clásico y medieval del viejo continente vinieron a poblar América, grifos, tritones, dragones, enanos, gigantes, hombres monóculos, hombres con cola...

A través de esta inmigración fantástica, también América tuvo su medioevo que se mezcló con la cultura urbana y campesina del Postclásico mesoamericano. La luna se sincretizó con la Virgen María; *Tlaloc* con San Juan Bautista o con el demonio; los *tlaloques*, servidores del Dios de la Lluvia, con los demonios menores (y con los duendes y gnomos); de nuevo San Juan con la estrella Venus-Quetzalcóatl, luz del alba; después, Cristo con el Sol; las estrellas con los santos; la Luna y el Sol fueron la Santa Madre y el Santo Hijo; el mito mesoamericano del colibrí matado, que regresa a la vida calentándose en el seno de una muchacha a la que deja encinta, se mezcló con aquel del Espíritu Santo y de la Inmaculada Concepción; las fabulosas grutas llenas de tesoros de los bandoleros (Alí Babá), se confundieron con las riquezas del *Tlalocan*, paraíso de la reproducción agrícola; los rayos con los ángeles; *Quetzalcóatl* con Santo Tomás, apóstol de las Indias; el maíz fue la carne de Cristo; la madre tierra la Virgen María (o también Santísima Trinidad, que en realidad refiere a la antigua dualidad de los dioses mesoamericanos: los antepasados míticos, la pareja de ancianos que mora en el centro de la tierra); el ángel guardián se emparentó con el *tonal* y el doble animal; el viento del norte, el viento no bueno, el *amo cualli ehécatl*, con el demonio, príncipe de las tinieblas; la creencia del cuerpo sin alma con el tonalismo y el nagualismo; el reino de los muertos, el *Mictlan*, poblado por sombras desvanecientes, con el infierno, y la muerte por agua del Cuarto Sol, con el diluvio universal bíblico.¹⁶

¹⁶ Segre, Metamorfosis de lo sagrado, 17-20.

Es claro que la religión que practican los indígenas actualmente no es ni el catolicismo ortodoxo, ni aquel guadalupano que permea los demás sectores populares mexicanos. Obviamente tampoco es el que llegó de la mano con las armas de la conquista, ni el de los sectores cultos ni el de los populares. Hubo sin embargo importantes analogías formales sin contenidos correspondientes entre las prácticas religiosas mesoamericanas y las españolas del siglo XVI. Al respecto se pueden mencionar los llamados execramentos por fray Andrés de Olmos, como son el matrimonio, la confesión, el bautismo, o la confirmación. En ese sentido escribe:

"Así como dentro de la Sancta Yglesia Cathólica, Nuestro Señor Iesu Cristo, verdadero Dios y verdadero varón otorgó Sanctos Sacramentos, así también, él , el Diablo, ni más ni menos depositó, encerró en su morada lo que se llama Execramentos, para embaucar, embrujar, desconcertar a la gente... Él, el Diablo, mucho quiere remedar en todo a la Sancta Yglesia, quiere falsificarlo todo; por eso él hace a menudo Execramentos que se hacen bajo forma de unciones"¹⁷.

Asimismo también coincidieron ciertas ideas sobre lugares míticos como el paraíso terrenal o el infierno; es decir, ciertos universales antropológicos que no implican necesariamente el mismo significado o idéntico valor en la historia y en el desarrollo de las sociedades. Pero además dichas analogías coincidían (y esto si parece fundamental) en una ritualidad envolvente y centralizadora de

¹⁷ Fray Andrés de Olmos, Tratado de hechicerías, fol. 397r, 33-34.

la vida social, fenómeno que me parece sigue siendo esencial en la cohesión de las sociedades indígenas.

1.2. REFLEXION METODOLOGICA

Desde que me propuse realizar la presente investigación me surgieron dudas respecto al tipo de análisis comparado que me interesaba ensayar. Es por eso que a lo largo del trabajo he venido desarrollando la siguiente reflexión metodológica. La he fundamentado en investigaciones precedentes, que por su enfoque histórico y por el rigor y amplia perspectiva de los métodos empleados, me han alentado a seguir en el intento de descubrir las conexiones internas entre cosmovisión mesoamericana¹ y cosmovisión indígena. Es decir, me han proporcionado mayor claridad en el camino a seguir, ayudándome a no perderme o a quedarme varada en algunos de los innumerables momentos, recodos o amplios espacios de esa historia del pasado y del presente que conforma el objeto de este estudio.

Las siguientes interrogantes reflejan a grandes rasgos las dudas que he debido enfrentar durante el trayecto: ¿es justificable metodológicamente el análisis comparado entre ideología religiosa prehispánica y visión del mundo indígena contemporánea? Esto es, ¿resulta pertinente la confrontación directa entre la fenomenología

¹ "Lo que llamamos Mesoamérica existió como una realidad histórica: fue una secuencia milenaria de sociedades fuertemente vinculadas entre sí... la complejidad de las sociedades interrelacionadas fue muy heterogénea, tanto en la dimensión del devenir milenario como en la existencia simultánea de sociedades de distinto desarrollo"; sin embargo, "La historia común y las historias particulares de cada uno de los pueblos mesoamericanos actuaron dialécticamente para formar una cosmovisión mesoamericana rica en expresiones regionales y locales. Hay una historia de la religión mesoamericana que se descubre sobre todo en las representaciones artísticas que se van desarrollando por múltiples caminos a través de los siglos. En esa historia el mito ocupa un lugar preponderante", López Austin, *Los mitos del tlacuache*, 28-31.

religiosa mesoamericana y la indígena de hoy? ¿cómo no incluir en el análisis un apartado específico sobre la época colonial? O sea, el momento histórico en el que dos culturas de muy diverso origen y pasado, la europea española (aún con marcados rasgos medievales) y la mesoamericana se enfrentan por primera vez, entran en choque y finalmente se amalgaman para resultar en una cultura nueva, diferente de aquellas que le dieron origen.

Este trabajo se inscribe dentro del ámbito de investigaciones etnológicas que tienden a establecer el puente con el mundo prehispánico; tal es el caso de Jacques Galinier,² quien en su obra toma como guía el ritual, mientras que mi punto de referencia en esta tesis son los relatos de orden mítico. Así pues, afortunadamente cada vez más los estudios antropológicos de tipo comparado inmersos en una perspectiva histórica (lo que también podría llamarse comparativismo retrospectivo) son el foco de atención de especialistas interesados en comprender la dinámica de los procesos culturales de las sociedades indígenas en nuestro país; bien sea que dichos ensayos analíticos se apoyen en la información etnográfica para conocer más a fondo la compleja y rica cultura mesoamericana, o que por el contrario, se valgan del material historiográfico para intentar desentrañar el carácter del sincretismo ideológico cultural, así como los nexos profundos que las culturas indígenas de hoy mantienen con su pasado prehispánico. Igualmente, los trabajos que revelan y analizan la cimentación de

² Galinier, La mitad del mundo.

los vínculos entre cultura mesoamericana y cultura española durante el período fundamental de tránsito hacia una nueva formación cultural, esto es, la colonial, son de suma importancia.

DISCUSIÓN DE CONCEPTOS

Enseguida introduzco una discusión sobre ciertos conceptos claves para el análisis de nuestro objeto de estudio, tales como: religión, símbolo, significado, cosmovisión y mito.

Para Durkheim la religión es esencialmente un fenómeno social y la teorización del hecho social reposa sobre una distinción entre lo profano y lo sagrado, que corresponde a una definición original de la religión, la cual Durkheim no reduce necesaria ni esencialmente a la creencia en seres personales sobrenaturales, pues para él es sagrado lo que se supone participa de la fuerza impersonal que los melanesios llaman mana, y los dioses no son mas que una de las modalidades posibles de participación de esa fuerza.³

En su ensayo "Religion: Problems of Definition and Explanation", Melford E. Spiro plantea que al examinar las controversias ya endémicas en la Antropología sobre la definición del concepto de religión llegó a la conclusión de que tales controversias no han

³ Augé, Símbolo, función e historia, 50-54.

girado ni alrededor del significado del término "religión", ni del concepto que éste expresa. En realidad se ha tratado -sostiene- de disputas jurisdiccionales sobre el asunto de cuáles fenómenos o cuáles conjuntos fenomenológicos constituyen el referente empírico legítimo del término religión.⁴

Se refiere a la desconfianza de Durkheim sobre los problemas implícitos en una definición universal de la religión (subjetividad, prejuicios culturales, etc.), y a su propuesta de que la religión sólo puede ser definida por las características de cada una en particular; así, únicamente considerando varias religiones en su realidad concreta se puede intentar generalizar aquello que todas tienen en común. Spiro argumenta en contra de dicha posición señalando que a menos que uno sepa lo que es la religión (por definición) sabrá qué "realidad concreta" va a considerar o a analizar. Es decir, sólo si el concepto de religión ha sido definido, delimitado previamente, podremos focalizar el referente fenomenológico de dicho concepto, así como cumplir con la tarea subsecuente de deslindar aquellos elementos que son comunes a todas las religiones.

De ese modo, propone que cualquier estudio comparado sobre religión requiere de una definición ostensible y explícita que estipule sin ambigüedades las variables fenomenológicas designadas por el término, lo que conlleva la rica posibilidad de formular hipótesis

⁴ Spiro, "Anthropological Approaches", 87.

susceptibles de comprobación a nivel intercultural; recurso metodológico fundamental -continúa- ya que es un hecho que las bases del desacuerdo científico casi siempre surgen de consideraciones de tipo comparativo. Bien sea que la naturaleza esencial de la religión se considere a través de una variable cualitativa (como lo sagrado), o de una variable funcional (como la solidaridad del grupo), ninguna de las dos posiciones delimita a la religión pues no la distingue de otros fenómenos socioculturales.⁵ En suma, lo que según Spiro distingue a la religión de otras instituciones culturales es su referencia a seres sobrenaturales. Por lo tanto la define de la siguiente manera: *como una institución constituida por la interacción entre patrones culturales y seres sobrenaturales culturalmente determinados*. Sin embargo aclara que si bien la característica específica de la religión es la creencia en seres sobrenaturales, eso no significa que tales seres sean necesariamente objetos de preocupación última.⁶

Spiro reduce pues la característica fundamental de toda religión a la creencia en seres sobrenaturales; y a la religión (considerada una institución cultural), a un medio instrumental para la satisfacción de necesidades colectivas e individuales.⁷ Destaca el hecho de que los sistemas religiosos satisfacen ambos niveles de necesidad al proveer a los miembros de la sociedad de significado y explicación

⁵ *Ibid.*, 89 -91.

⁶ *Ibid.*, 95-96.

⁷ Por necesidad entiende tanto requerimientos de tipo sociológico (necesidades funcionales de la sociedad), como deseos psicológicos (en el sentido motivacional), *Ibid.*, 107-208.

de fenómenos que de otro modo resultarían inexplicables y sin sentido. El se adhiere al concepto de significado en su sentido semántico-afectivo, y los fenómenos para los que la religión otorga ese tipo de significado -señala- son los clasificados por Weber bajo la rúbrica general de "sufrimiento".⁸

No me parece, en suma, que el enfoque de Spiro sea el más adecuado para estudiar la religión o las religiones comparadas inmersas en decursos de larga duración. Su posición funcionalista deja bien claro que no habría posible explicación para sociedades que como las mesoamericanas han sufrido rupturas y traumas históricos como la conquista y la colonia, y que han sin embargo conservado a través de los siglos gran parte de sus sistemas religiosos de creencias y su visión tradicional del mundo. Me parece que su propuesta de tipo comparado es aplicable solamente dentro de un enfoque sincrónico que considera a las sociedades o a sus instituciones culturales en el momento presente y no como resultados históricos o procesos que trascienden al futuro con sus modalidades específicas.

En ese sentido, desde mi punto de vista la religión o las religiones no pueden tampoco reducirse a sus funciones: a) adaptativa (satisfacción del deseo de ciertas metas resulta en estabilidad social); b) reducción de ansiedad respecto a la obtención

⁸ En su obra La ética protestante y el espíritu del capitalismo, en Spiro, Ibid., 110.

de ciertas metas (brinda un mínimo de seguridad psicológica, lo que redundaría en un manejo más adecuado de los problemas "reales" de la sociedad); y c) integrativa (ayuda a solucionar problemas entre deseos individuales y normas sociales; reduce la proliferación de desórdenes psicóticos, dando la posibilidad de reproducir miembros psicológicamente sanos; promueve la integración social a través de una meta común (seres sobrenaturales) y medios colectivos (ritual), mediante los cuales los deseos son satisfechos).⁹

Al respecto no considero en primer término que sea posible distinguir entre problemas "reales" e "imaginarios" en una determinada sociedad, ya que todos, sean colectivos o individuales, económicos o políticos, psicológicos o emocionales, éticos, morales u ontológicos están determinados histórica y culturalmente, y todos sin excepción resultan "reales" para los miembros de una sociedad. En segundo término lo que propone Spiro querría también decir que en sociedades en las que lo religioso permea todas las demás instituciones sociales, o en las que sagrado y profano conforman un continuum que no presenta rupturas profundas en la vida cotidiana, los individuos serían psicológicamente sanos, lo cual no es necesariamente cierto; y por otra parte me pregunto ¿en qué criterios o teorías psicoanalíticas se apoya Spiro para calificar la salud o la patología psíquica en sociedades tradicionales campesinas, agrícolas, no occidentales? Es más probable que en sociedades en las que la religión permea todas las demás

⁹ Ibid., 120-121.

instituciones sociales, su función sea la de conciliar la existencia social con las leyes y fenómenos de la naturaleza dentro de un orden simbólico y cultural específico. En ese sentido concuerdo con la opinión de Noemí Quezada cuando se refiere a que por ejemplo, la sociedad mexicana normada por la religión, "...se preocupó por mantener el equilibrio cósmico y social basándose en la oposición binaria simétrica y complementaria de lo masculino y lo femenino, en la cual, cualquier transgresión hacía peligrar la totalidad del sistema".¹⁰

A diferencia de Spiro que considera a la religión como un sistema institucional fundado en la creencia en seres sobrenaturales y enfocado a la satisfacción de necesidades individuales o de grupo, Clifford Geertz propone que la religión constituye un sistema dinámico, determinado culturalmente, que desarrolla el conocimiento sobre el ordenamiento del universo y del mundo, y que da significado a la organización social y a las actitudes de los individuos en sociedad a través de sistemas simbólicos.¹¹

Concuerdo así pues con Geertz en su definición de los conceptos de "cultura", de "significado" y de "símbolo": para él el concepto de "cultura" denota un patrón históricamente transmitido de significados concretizados en símbolos; esto es, un sistema de concepciones heredadas que se expresan a través de formas simbólicas por

¹⁰ Quezada, "Mito y género", 21.

¹¹ Geertz, "Religion as a Cultural System", 3.

medio de las cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes hacia la vida¹². Por "significado" se refiere a la función social que cumplen los símbolos o sistemas de símbolos sagrados, que es la de sintetizar el ethos de un grupo; es decir, la calidad de su existencia, sus actitudes y hábitos característicos, el carácter y los sentimientos prevalentes respecto a la concepción del entorno; sus valores morales y estéticos; su visión del mundo; su imagen de cómo las cosas son en la realidad, y en fin, los conceptos sobre el ordenamiento y la clasificación del universo.¹³

Por "símbolo" entiende cualquier objeto, acto, evento, cualidad o relación que sirve como vehículo para arribar a una concepción, y ésta es, por ende, el significado del símbolo. Los símbolos y/o los elementos simbólicos son pues formulaciones tangibles de nociones, abstracciones de experiencias fijadas en formas perceptibles, incorporaciones concretas de ideas, actitudes, juicios, anhelos o creencias. Por eso el autor considera que los actos culturales, esto es, la construcción, aprehensión y utilización de formas simbólicas, constituyen eventos sociales como cualquier otro. Son tan públicos como el matrimonio y observables como la agricultura en el sentido de que la dimensión simbólica de tales eventos puede ser abstraída de ellos como fenómeno empírico. En lo que respecta entonces a los sistemas o complejos simbólicos

¹² *Ibid.*, 3-4.

¹³ Geertz, "Ethos, World-View and the Analysis", 424.

propone que pueden ser y son de hecho, fuentes extrínsecas de información.¹⁴

Consecuentemente para Geertz una religión es: un sistema de símbolos que actúan para establecer a nivel social estados de ánimo, sentimientos y motivaciones poderosas, penetrantes y perdurables a través de la formulación de concepciones sobre un orden general de existencia, y que cubre esas concepciones con tal aura de veracidad que los sentimientos y motivaciones resultan de un realismo singular.¹⁵ Así pues, los símbolos religiosos aseguran una congruencia básica entre un estilo de vida particular y una visión del mundo específica, muchas veces implícita, y con ello sostienen una con la autoridad de la otra.¹⁶

La función social de la religión consiste por una parte en asegurar el poder de nuestros recursos simbólicos al formular ideas analíticas dentro de una concepción global y decisiva de la realidad. Por otra parte, la religión también asegura dicho poder como vehículo para expresar emociones (sentimientos, pasiones, afecciones...) de modo igualmente globalizante y perentorio. Por ello, para quienes los adoptan, los símbolos religiosos proveen una garantía cósmica, no sólo por su habilidad de comprender el mundo, sino también porque comprendiéndolo, otorgan una precisión a los sentimientos y una

¹⁴ Geertz, "Religion as a Cultural System", 5-6.

¹⁵ *Ibid.*, 4-5.

¹⁶ *Ibid.*, 3-4.

definición a las emociones, lo que permite soportar, tolerar o resistir la realidad del mundo.¹⁷

Si nos adherimos al planteamiento de Geertz en lo que concierne a las creencias y prácticas religiosas, se puede decir que el ethos de un grupo o de una sociedad resulta intelectualmente aceptable ya que se manifiesta a sus miembros como un modo de vida idealmente adaptado al ordenamiento y a las normas que la visión del mundo prescribe, e inversamente, la visión del mundo resulta emocionalmente convincente para tales individuos pues se presenta como una imagen del estado de cosas dispuestas de tal manera que encajan perfectamente con tal modo de vida. Este doble juego de confrontación y mutua confirmación tiene dos efectos fundamentales: por un lado rinde objetivas las opciones morales y estéticas del grupo, ya que las impone como condiciones de vida implícitas en la estructuración particular concedida al mundo; es decir, como mero sentido común, dada la idea de inalterabilidad del orden de la realidad. Y por otro lado, tales creencias son sostenidas y reforzadas mediante la profunda vivencia de sentimientos morales y estéticos experimentados como evidencia de su veracidad.¹⁸ Es precisamente en ello que, desde mi punto de vista, reside la gran fuerza conservadora de la religión y del mito; sobre todo si hablamos de sociedades agrarias, ligadas ancestralmente a la tierra, a sus

¹⁷ *Ibid.*, 19.

¹⁸ *Ibid.*, 3-4.

productos y a los fenómenos metereológicos a través de relaciones tanto de orden natural como sobrenatural.

Y es a ese mecanismo dinámico descrito arriba que se refiere Noemí Quezada cuando escribe que en la sociedad mexicana la religión, como sistema de creencias, modelaba a la sociedad y simultáneamente recibía de ella gran influencia, y que precisamente ese juego dialéctico entre religión y organización social es el que permite definir a la religión como la ideología dominante en dicha sociedad, puesto que normaba tanto a las instituciones como a los individuos.¹⁹ En ese sentido señala asimismo Quezada que existía una estrecha interrelación entre religión, mitología y ritual que se observa plasmada en su cosmovisión, y que la función del rito fue la de una instancia mediadora de gran importancia puesto que contribuyó a mantener el delicado equilibrio del trueque esencial entre los dioses, la comunidad y los individuos, los cuales tuvieron, cada uno, un lugar y una función estrictamente determinada atendiendo al orden global de la estructura socio-religiosa: "La norma de vida la estableció la religión, en ella, hombres y mujeres fueron igualmente sujetos a la normatividad social establecida, y obligados a cumplir con el rol asignado para mantener el equilibrio cósmico y social".²⁰ Esa dinámica -continúa la autora- "...permitió una interacción directa e indispensable de los dioses y el cosmos con las instituciones y los sujetos para lograr la reproducción de la

¹⁹ Quezada, "Mito y género", 22.

²⁰ Ibid., 22-23.

cosmovisión que cohesionaba a la sociedad permeando todos los estratos sociales... De esta manera, todo acto en esta sociedad estuvo ligado al ritual, toda explicación para cualquier hecho social lo dio la religión a través de los mitos" ²¹, que le son parte fundamental. Como bien lo señala Carlo Ginzburg cuando plantea la diferencia entre mito y rito en su estudio sobre las raíces históricas del sabba europeo: podríamos decir que también en la sociedad mexicana existió una empatía fundamental entre el complejo coherente y difuso de creencias (que conforma la mitología) y el grupo organizado de personas que lo practicaban (el ritual).²²

También para Mesoamérica, como realidad histórico-cultural, López Austin considera que la cosmovisión fue uno de los vehículos de comunicación más importantes, y que ello es aplicable particularmente a la mitología y a la religión, ya que de hecho "...la religión constituyó un sistema que rebasó los límites de cada una de las distintas unidades políticas pertenecientes a esta extensa tradición histórica y cultural, y fue uno de los factores primarios de la unidad mesoamericana".²³

Hasta aquí he mencionado varias veces los términos "mito", "mitología", "cosmovisión" (o "visión del mundo"); enseguida planteo algunas opiniones especializadas que pueden ayudar a clarificar su

²¹ Ibid., 23.

²² Ginzburg, Storia notturna, Introducción, XXIII.

²³ López Austin, Tamoanchan y Tlalocan, 15.

contenido como conceptos, así como su interconexión con los también citados procesos dinámicos mediante los que se elaboran y reelaboran diversos sistemas simbólicos, de orden racional y coherente, de acuerdo a la lógica de interacción social específica de cada sociedad.

Mircea Eliade se pronuncia por una amplia definición de mito ya que considera que no es posible encontrar una definición estricta, única capaz de abarcar todos los tipos y funciones de los mitos de todas las sociedades arcaicas y tradicionales, pues el mito es una realidad cultural extremadamente compleja que puede abordarse e interpretarse en perspectivas múltiples y complementarias.²⁴ Conuerdo en ese sentido con él, por lo que al referirme a los mitos antiguos o indígenas de hoy parto de las características generales que señala, aún si en lo que respecta a sus funciones habrá que puntualizar y concretizar otros aspectos.

Dice Eliade que el mito siempre cuenta una historia sagrada que relata un acontecimiento que tuvo lugar en el tiempo primordial, que es por excelencia el relato de una "creación"; esto es, que gracias a las hazañas de los seres sobrenaturales una realidad comenzó a existir: "Los mitos revelan la actividad creadora (de los seres sobrenaturales) y develan la sacralidad...de sus obras...los mitos describen las diversas, y a veces dramáticas, irrupciones de lo

²⁴ Eliade, Mito y realidad, 12.

sagrado (o de lo "sobrenatural") en el Mundo. Es esta irrupción de lo sagrado la que fundamenta realmente el Mundo y la que le hace tal y como es hoy día...el hombre es lo que es hoy, un ser mortal, sexuado y cultural, a consecuencia de las intervenciones de los seres sobrenaturales".²⁵ El mito le enseña a los hombres las historias primordiales que le han constituido esencialmente, y todo lo que tiene relación con su existencia y con su propio modo de existir en el Cosmos le concierne directamente.²⁶ Por eso "...la función primordial del mito es revelar los modelos ejemplares de todos los ritos y actividades humanas significativas: tanto la alimentación²⁷ o el matrimonio como el trabajo, la educación, el arte o la sabiduría".²⁸

Ahora bien, respecto a funciones más específicas del mito considero que aquéllas propuestas por López Austin aclaran suficientemente el problema: "1. El mito -y sobre todo la narración mítica- mantiene viva la tradición. Es la gran enciclopedia popular en la que la memoria se conserva y se transforma... 2. El mito educa. La narración mítica enlaza a las generaciones en la transmisión de valores y conocimientos... 3. El mito ordena el conocimiento estructurando y clasificando el cosmos, y el orden refuerza el saber. La creencia mítica codifica los conocimientos por medio de formas sintetizadoras... 4. El mito explica... es una síntesis de las explicaciones que el hombre se da en su acción cotidiana sobre la

²⁵ "...sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución", Eliade, *Ibid*, 12-13.

²⁶ *Ibid.*, 18.

²⁷ Consideremos por ejemplo en el caso de Mesoamérica al maíz, el alimento divino por excelencia.

²⁸ Eliade, *Mito y realidad*, 14.

sociedad y la naturaleza. Expone formas de ser que son paradigmáticas... 5. El mito cohesiona al reafirmar por medio de la creencia y la narración el carácter común de los conocimientos y los valores del grupo... 6. El mito, por último, legitima. Expone, remitiendo a los tiempos conformadores, cuál es la razón de las costumbres".²⁹

La mitología y la cosmovisión comparten elementos esenciales porque constituyen aspectos indisociables de una misma realidad, esto es, la capacidad ontológica de las elaboraciones simbólicas de las culturas; sin embargo, se puede decir que la cosmovisión comprende a la mitología: pues constituye un macrosistema conceptual (sistema de sistemas) que engloba a todos los demás (por ejemplo a la religión y a la mitología), ordenándolos y ubicándolos ³⁰ : "...es un conjunto estructurado de sistemas ideológicos que emana de los diversos campos de acción social y vuelve a ellos dando razón de principios, técnicas y valores".³¹

Para López Austin sin embargo, la cosmovisión no es un simple agregado azaroso de sistemas ideológicos diversos, sino que éstos se hallan vinculados entre sí mediante una relativa congruencia, lo que da por resultado una estructura global particular que conforma un orden coherente y racional. Y aunque tal orden dista de ser

²⁹ López Austin, Los mitos del tlacuache, 388-391.

³⁰ López Austin, Cuerpo humano e ideología, I, 58.

³¹ López Austin, Tamoanchan y Tlalocan, 16.

absoluto, los componentes arbitrarios, incoherentes o ilógicos hallados en la cosmovisión, no afectan el núcleo general o unitario de dicha coherencia, así como tampoco a los principios lógicos que la rigen.³² La cosmovisión existe entonces como una unidad cultural producida por la lógica de la comunicación social, cuya base común son las relaciones prácticas y cotidianas condicionadas por la tradición y la cultura que guían la actividad humana en la sociedad, así como su relación con la naturaleza. Se puede decir que en un proceso dialéctico, la cosmovisión se elabora a través de las prácticas sociales cotidianas, aunque en su producción los hacedores de ella no posean conciencia de su participación creativa, y que, inversamente, la lógica de tales prácticas se inserta en la cosmovisión impregnándola.³³ Y de este modo se entiende entonces el carácter difuso de las creencias sociales que constituyen la cosmovisión, ya que permean y se difunden en todos los niveles y facetas de la vida social.

También por su parte Johanna Broda define el concepto de cosmovisión (en lo que concierne a Mesoamérica) como un sistema de representación simbólica que corresponde a la "...visión estructurada en la cual las nociones cosmológicas eran integradas en un sistema coherente".³⁴ O dicho de otro modo, "...la visión estructurada en la cual los antiguos mesoamericanos combinaban de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que

³² *Ibid.*, 15-16.

³³ *Ibid.*, 14-16.

³⁴ Broda, "Cosmovisión y observación", 462.

vivían, y sobre el cosmos en que situaban la vida del hombre".³⁵ Para la autora, la actitud de un grupo social hacia la naturaleza y su conceptualización, son el resultado de una elaboración de las condiciones naturales a través del "prisma" de la conciencia social, y dicha reelaboración se funda -escribe- en la necesidad de las sociedades agrarias de controlar el tiempo y de sistematizar dicho control (lo que se plasmó en los calendarios)³⁶, así como en la observación sistemática y repetida de los fenómenos naturales del medio ambiente, todo lo cual permitió hacer predicciones y orientar el comportamiento social de acuerdo con esos conocimientos.³⁷ Broda opina que en una intrincada relación, el aumento en la complejidad social fue paralelo a una mayor sofisticación en la observación y el desarrollo del calendario, lo cual simultáneamente se fue vinculando con las elaboradas estructuras simbólicas de la cosmovisión. La observación de la naturaleza es pues cada vez más exacta "...porque tiene la finalidad práctica de orientar las actividades sociales en el tiempo y en el espacio, es decir, en su medio ambiente".³⁸ Un fenómeno social relacionado con lo anterior fue que la observación precisa y el conocimiento sistemático de la naturaleza se evidenció en muchas de las prácticas rituales, que tenían como motivación subyacente controlar las manifestaciones contradictorias de los fenómenos naturales. De ese modo, dicho acervo cognitivo se entremezclaba también con el mito y con la magia, por eso "Uno de los temas más apasionantes en el estudio

³⁵ Broda, "Calendarios, cosmovisión y observación", 453.

³⁶ *Ibid.*, 427.

³⁷ Broda, "Cosmovisión y observación", 462.

³⁸ Broda, "Calendarios, cosmovisión y observación", 427.

de la cosmovisión prehispánica consiste en analizar precisamente la relación dialéctica que existía entre el desarrollo de la observación concisa de la naturaleza y su transformación, a partir de cierto punto, en mito y religión".³⁹

PROPUESTA METODOLÓGICA.

A continuación expongo algunas de las posiciones teórico metodológicas que en mi opinión han contribuido significativamente para avanzar en el problema de la relación historia-etnología, problemática implícita en el análisis de los procesos culturales de larga duración.

Respecto a la relación historia - etnología y haciendo frente a las posiciones evolucionistas y a la polémica difusionismo - paralelismo cultural de su época, Franz Boas sostiene que las fórmulas exactas no sirven para resolver teóricamente la intrincada problemática que plantea la historia del desarrollo y de los cambios en las diversas sociedades: éste constituye, según su opinión, precisamente un problema histórico. Para entender la historia -escribe- es necesario conocer no sólo cómo las cosas son, sino también cómo han llegado a ser lo que son. En ese sentido considera que para la etnología ha sido difícil contar con registros históricos en la mayor parte de las

³⁹ Broda, "Cósmovisión y observación", 463.

sociedades que estudia, por lo que toda evidencia de cambio debe ser inferida a través de métodos indirectos tales como la filología comparativa, cuyo procedimiento se basa en una amplia confrontación fenomenológica (sincrónica) combinada con el estudio de su distribución espacial y temporal (ésto, con el auxilio de la arqueología); al respecto cita el ejemplo de la tendencia contemporánea hacia la investigación de la mitología norteamericana. Aclara, sin embargo, que con dicho procedimiento no se podía esperar obtener un cuerpo de datos tan exhaustivo y confiable que permitiera su aplicación dentro de una secuencia cronológica determinada, pero sí daba la posibilidad de establecer lineamientos generales de cambio y transformación interna de las sociedades bajo estudio.

Para Boas, en suma, era necesario superar los análisis descriptivos de carácter sincrónico; en su lugar la investigación de los cambios culturales debía ser la base indispensable antes de "...intentar resolver el problema fundamental del desarrollo general de la civilización⁴⁰, inquietud filosófica y antropológica de su época. Señala Boas que tan pronto como la metodología referida fue aplicada, las sociedades primitivas perdieron la apariencia de absoluta estabilidad: ciertas formas culturales como creencias y costumbres que antes aparecían estandarizadas a los ojos de los estudiosos limitados a tratar con cierto número de personas en un

⁴⁰ Boas, "The methods of Ethnology", 316.

período determinado, comenzaron a mostrarse en una perspectiva de constante flujo, sujetas a modificaciones fundamentales.

Dentro de ese marco Boas sitúa los fenómenos de aculturación, entendidos no necesariamente como imposición cultural o pérdida de la propia cultura, sino como procesos en donde los elementos externos o extranjeros son adoptados o van siendo remodelados de acuerdo a los patrones culturales endógenos. De ese modo, dichos elementos forman parte de desarrollos locales y peculiares de costumbres, ideas y creencias, que además se pueden hallar ampliamente extendidas en diversas y lejanas áreas. En ese sentido, acepta la evidencia etnográfica sobre desarrollos paralelos en diferentes partes del mundo; es decir, sobre la existencia de fenómenos análogos en los más diversos y remotos puntos del globo; pero rechaza que dichos fenómenos, distribuidos tan amplia e irregularmente puedan explicarse sobre las bases del difusionismo o de las teorías evolucionistas. Su respuesta a ello se limita a la hipótesis general de que existen causas sociales y culturales endógenas que dan como resultado formaciones culturales análogas.

Desde mi punto de vista destacan dos problemas importantes en la visión de Boas, íntimamente relacionados entre sí y que tienen que ver precisamente con el desarrollo histórico de las ciencias sociales y de la historia como disciplina: a) lo que aparece como

fundamental en su perspectiva es el problema de los orígenes culturales y de sus cambios y dinámicas internas; en donde lo que hoy se conoce como procesos sincréticos juega un papel muy importante. Sostiene pues la teoría del dinamismo cultural de las sociedades llamadas primitivas en oposición a las opiniones hasta entonces difundidas sobre su calidad permanente y estática, y considera que dicha dinámica consiste en períodos de estabilidad seguidos por períodos de cambio rápido. Todo ello inscrito -se infiere de su análisis- en una concepción del tiempo lineal y uniforme (secuencial). Resulta claro dentro de esta óptica que Boas no acepte la idea de que ciertos rasgos o valores culturales puedan mantenerse sin cambio durante secuencias de tiempo larguísimas (cientos o miles de años): "Resulta extremadamente improbable que ciertas costumbres de pueblos primitivos se mantengan sin cambio durante miles de años"⁴¹ ; b) Boas se inscribe dentro de la historia, pero sus exámenes diacrónicos se circunscriben al tiempo de la coyuntura, de los cambios resultado de la aculturación y de las fuerzas internas de la dinámica socio-cultural. En esta perspectiva considera que los diversos niveles y esferas que conforman una sociedad están sujetas y son susceptibles al mismo ritmo de cambio y transformación; en otras palabras, la sociedad es vista como un todo homogéneo que responde por igual a determinadas causas con ciertos efectos y viceversa. Las limitaciones de su tiempo le impiden considerar la importancia de las constantes culturales seculares, de

⁴¹ Ibid., 318.

las regularidades y permanencias dentro de una realidad socio-cultural.

Pero afortunadamente hoy la historia también se ocupa de eso; del "tiempo frenado" de algunas estructuras culturales que como capas de historia lenta comprenden los miles de niveles y fragmentaciones del tiempo histórico. De ahí su fuerza. Su "actualidad" reúne movimientos de origen y de ritmo diferente: su tiempo actual data a la vez de ayer, de anteayer, de antaño.⁴² Es por eso que en toda investigación de la cultura es necesario "...distinguir entre movimientos largos y empujes breves⁴³, considerados éstos últimos en sus fuentes inmediatas y aquellos en su proyección de un tiempo lejano".⁴⁴

Se sabe que tales movimientos largos de proyección ancestral se hallan montados sobre estructuras o sistemas ideológicos tales como la mitología, que no cesan de destruirse mas que para reconstruirse, y lo que interesa descubrir es la manera en que esos movimientos se entrecruzan, cómo se integran y cuáles son sus puntos de ruptura.⁴⁵ Y es precisamente porque la morfología religiosa objeto de este trabajo se considera como parte esencial de una estructura que ha fungido como pilar ideológico en el proceso histórico de las sociedades indígenas, es que no caben en nuestro

⁴² Braudel, La historia y las ciencias sociales, 72-76.

⁴³ Que sería lo que Boas considera periodos de cambio rápido.

⁴⁴ Braudel, La historia y las ciencias sociales, 76.

⁴⁵ Ibid., 100.

enfoque los cortes sincrónicos o coyunturales de tradiciones ancestrales.

Por eso, lo que interesa entender aquí es cómo dichas estructuras profundas (que reproducen la cosmovisión) se han mantenido otorgando significado a la vida de los individuos en sociedad a través de los tiempos de la historia y de sus transformaciones; al respecto veamos lo que significa para Braudel la palabra estructura:

" Buena o mala, es ella la que domina los problemas de larga duración. Los observadores de lo social entienden por estructura una organización, una coherencia, unas relaciones suficientemente fijas entre realidades y masas sociales. Para nosotros, los historiadores, una estructura es indudablemente un ensamblaje, una arquitectura; per, más aún, una realidad que el tiempo tarda enormemente en desgastar y en transformar. Ciertas estructuras están dotadas de tan larga vida que se convierten en elementos estables de una infinidad de generaciones".⁴⁶

En su artículo "Los estudios mesoamericanos, hoy y mañana" Paul Kinchhoff se refiere implícitamente a la importancia de tales estructuras "frenadas" cuando (con fines metodológicos) especifica los diversos momentos históricos que marcan los procesos por los que ha atravesado Mesoamérica: a) el de la civilización mesoamericana, desde su formación hasta su destrucción por la conquista europea, esto es, la "historia antigua"; b) el de sus

⁴⁶ Ibid., 70.

antecedentes y orígenes, fundamentalmente a cargo de la arqueología, y c) el de las relaciones entre los supervivientes indígenas de la conquista y la civilización occidental, el cual corresponde a la etnología y se basa en los datos que brindan las tradiciones históricas indígenas. En ese sentido menciona la importancia de trabajos de campo como el que llevó a cabo Roberto Weitlaner en la Chinantla, Oaxaca, que demuestran que los grupos indígenas actuales "...aún conservan ideas e instituciones que son supervivencias de su cultura prehispánica, y que como tales aumentan nuestro conocimiento de ésta..."⁴⁷

En ese sentido Kirchhoff argumenta que "...todos los fenómenos que individualmente estudiamos (los mesoamericanistas) no son más que aspectos interrelacionados de una gran totalidad que es la civilización mesoamericana; y para la cual ningún fenómeno tiene una existencia estática sino una dinámica que se compone sólo dentro de un marco a la vez histórico y comparatista... Estudiar Mesoamérica, en cualquiera de sus aspectos, es estudiar su historia -"historia" no en el sentido de "acontecimientos del pasado", sino de "procesos históricos, procesos que siguen hasta el presente."⁴⁸

Kirchhoff nos advierte pues sobre la necesidad de considerar la historia como procesos, y en ese sentido, yo diría que muchas veces como procesos de "tiempo frenado": así, las instituciones de origen

⁴⁷ Kirchhoff, "Los estudios mesoamericanos", 206-207.

⁴⁸ *Ibid.*, 206.

prehispánico han sobrevivido como mecanismos de readecuación de formas ancestrales de clasificar y organizar el universo, aquél en el que han seguido reproduciéndose los grupos indígenas de México, es decir, como modos de concebir la función y el significado de la sociedad en su quehacer cotidiano. Dentro de un enfoque etnohistórico se trata pues de descubrir e interpretar procesos dentro de los procesos históricos; de encontrar los hilos conductores de ciertas respuestas socio-culturales a determinadas influencias externas, históricamente determinadas, que se manifiestan en estructuras ideológicas semejantes a pesar del paso del tiempo. Se trata, en suma, de sucesiones seculares de reacomodo constante o de ensamblaje de determinados fenómenos culturales, que por lo general presentan un carácter sincrético o híbrido. De allí la importancia de llegar a entender la índole de los nexos internos entre fenomenologías análogas presentes en ambos universos conceptuales: aquél de Mesoamérica y el del mundo tradicional indígena de hoy.

Indiscutiblemente un paso importante en ese sentido es la realidad colonial (a la que se puede acceder a través de las fuentes y de los estudios especializados), que en este trabajo irá siendo convocada mediante el análisis de la información etnográfica de que dispongo; porque los datos, si bien leídos, son evocadores, llevan de la mano a sus referentes históricos. De ese modo, la información colonial sí será de gran ayuda para ubicar el pasaje de las configuraciones míticas bajo estudio; considerado como el

"momento histórico" en el que se consolidan los estereotipos de una formación cultural de compromiso: el resultado híbrido del conflicto entre dos o más culturas en contacto, para decirlo con Ginzburg.⁴⁹

Tenemos así dos campos de análisis bien definidos: uno es el del pasado prehispánico del que nos hablan las fuentes históricas, principalmente aquél consignado en los códices y por los cronistas durante los siglos XVI y XVII, pero que sabemos, recogen a su vez largas tradiciones en las que participaron activamente, dejando su huella particular, diversos grupos y sociedades prehispánicas, desde por lo menos -se sabe con certeza- el período Preclásico. La otra esfera de estudio la constituye la tradición mitológica indígena contemporánea. En medio de estas dos realidades tenemos los testimonios coloniales.

Para ese período son importantes las investigaciones recientes que analizan comparativamente fenómenos culturales esenciales, tanto de la sociedad colonial como de la mesoamericana. En esa dirección los trabajos de Noemí Quezada⁵⁰ constituyen un avance en el conocimiento de las características que asumió el "pasaje histórico" durante el que se funda el "...proceso social de síntesis progresiva en el cual las diferentes tradiciones culturales indígena, española y negra se integran e interrelacionan para dar como resultado una cultura mestiza...", lo que lleva también a detectar los

⁴⁹ Ginzburg, *Storia notturna*, Introducción, XXV.

⁵⁰ Quezada, "Sexualidad, religión y magia", 1993, "Sexualidad, amor y erotismo", 1995.

procesos de persistencia y continuidad⁵¹, así como a la delimitación y comprensión de las diferencias profundas entre ambas realidades culturales.

Específicamente Quezada considera que dentro del ámbito de la etnología histórica (o etnohistoria, esto es, la disciplina antropológica que se ocupa de los procesos histórico culturales), los estudios sobre la sexualidad⁵² han soslayado aspectos que cobran gran importancia con las investigaciones de género. Así pues, partiendo de dicha categoría, la autora analiza cómo se estructuran y expresan los ámbitos de lo femenino y lo masculino, cuáles son las características que los definen, cuáles los símbolos que los representan como construcciones culturales opuestas y simétricas. Se adentra en el terreno de la cosmovisión (de la sexualidad mítica) y argumenta cómo la división binaria del universo, basada en la diferencia sexual, determina la relación social entre ambos sexos, el rol asignado a cada uno, así como la adquisición de la identidad genérica:

El género permite abordar estos temas en dos sociedades de diferente cosmovisión: la mexicana que, normada por la religión, se preocupó por mantener el equilibrio cósmico y social basándose en la dualidad, oposición binaria simétrica y complementaria de lo masculino y lo femenino, en la cual cualquier transgresión hacia peligrar la totalidad del sistema. Y la del México colonial, de tradición judeo-cristiana, con el

⁵¹ Quezada, "Sexualidad, religión y magia", 121.

⁵² Campo asociado al ciclo de vida y a los ritos de paso que marcan cada una de sus etapas en el individuo; al matrimonio, que reglamenta la vida adulta, y a la familia, unidad social básica, Quezada, "Sexualidad, amor y erotismo", Introducción, 1.

catolicismo como ideología dominante, con un Dios único, masculino y superior, que determinaba lo femenino como inferior⁵³

Con el fin de comprobar las hipótesis contenidas en la cita precedente y partiendo del supuesto de que en ambas sociedades el modo de vida lo estableció la religión (y por ende el énfasis en lo sagrado de la vida cotidiana), Quezada parte del análisis de los mitos de origen, tanto de aquellos de la sociedad mexicana como los de la sociedad novohispana; así, establece la comparación entre sendas cosmovisiones, específicamente respecto al origen de los dioses y del hombre, al orden cósmico a partir del caos primigenio, al tiempo y al espacio, a la sociedad y a sus instituciones; a las relaciones sociales y a las relaciones entre los sexos. El análisis mitológico realizado le proporcionó en fin, la información para delinear las formas que asumió el control de la sexualidad, así como los códigos culturales que se tradujeron en normas y modelos que permearon a los diferentes grupos sociales en ambas culturas.⁵⁴

Es obvia la importancia de análisis que, como los mencionados, contribuyen a clarificar el carácter de la fase temprana del sincretismo post conquistam; y con ello a descubrir los núcleos ideológicos que han hecho posible la larga duración de ciertos fenómenos culturales.

⁵³ *Ibid.*, 1-2.

⁵⁴ *Ibid.*, 3.

Con lo visto hasta el momento, resulta claro que el problema metodológico se sitúa entre los análisis morfológico e histórico; en este caso de la cosmovisión indígena; en la que se observa la presencia de tiempos históricos diversos que se reflejan en sus elementos constitutivos. Por ello considero que la problemática que plantea el enfoque etnohistórico respecto al estudio de la cultura y la cosmovisión debería enfocarse en un equilibrio entre el análisis de la sucesión y de los cambios dentro de ámbitos cronológicos y geográficos circunscritos, y la tentativa de reconstruir por la vía de afinidad algunas configuraciones míticas documentadas o transmitidas oralmente en el transcurso de cientos de años, abstrayendo dicha información precisamente de aquellos ámbitos cronológicos delimitados, con el fin de dar cuenta de las analogías, de los estereotipos, y finalmente, de su ensamblaje y funcionamiento a través de secuencias de tiempo larguísimas.⁵⁵

Para Johanna Broda, por ejemplo, el estudio de la historia antigua de Mesoamérica implica necesariamente la colaboración entre la historia y la antropología (específicamente la etnografía) y un caso ejemplar de dicha colaboración lo constituye el análisis de la historia de México a partir de la conquista española. Se trata, según lo plantea, de combinar el análisis histórico del pasado prehispánico con aquél de las culturas indígenas campesinas en la actualidad, entendidas ni como continuidad directa del pasado, ni como arcaísmos, sino inmersas en un "proceso de transformación y

⁵⁵ Ginzburg, *Storia notturna*, Introducción, XIII.

reelaboración constante que, no obstante, se sustenta en raíces muy antiguas"⁵⁶

En su artículo "La historia y la etnografía" Broda se refiere inicialmente al impacto de la conquista y de la colonización sobre la organización económica, política y social prehispánicas; posteriormente analiza aspectos relacionados con el culto mexica a la lluvia y a los cerros y por último, trata algunas fiestas indígenas contemporáneas vinculadas con la petición de lluvias, el día de muertos y el culto a los cerros. En su opinión, dichos ritos reproducen y continúan ritos calendaricos asociados con la astronomía, el clima y los ciclos agrícolas, que ocupaban una posición central en la cosmovisión antigua⁵⁷. El objeto último de este trabajo es, en suma, plantear su posición respecto a la relación historia - antropología: considera por una parte a la historia como "...la disciplina que abarca todo lo referente a la evolución de las sociedades y de las culturas humanas...", siempre y cuando se "...considere que todo fenómeno cultural es el resultado de procesos históricos que se encuentran en continuo flujo y transformación pero que, asimismo, dependen de ciertas pautas y regularidades en su desarrollo, lo cual hace posible su estudio científico."⁵⁸

⁵⁶ Broda, "La historia y la etnografía", 14.

⁵⁷ *Ibid.*, 11-14, 30-31.

⁵⁸ *Ibid.*, 12-13.

Por otra parte, la antropología, que cuenta con el recurso de la etnografía⁵⁹ trata, con métodos propios de establecer generalizaciones sobre procesos culturales, clasificar datos monográficos y establecer comparaciones con otras culturas. En esa perspectiva considera "...como tarea fundamental de la antropología su orientación comparativa e interdisciplinaria, la cual debe tender a ser holística con el fin de integrar los datos de las diversas disciplinas en un marco teórico que los englobe. Y este marco teórico, en su opinión lo provee la antropología a través de "...los conceptos de análisis de las categorías sociales y culturales", que al fin, deben manejarse en una perspectiva histórica "...ya que los procesos que estudiamos no existen en un vacío atemporal sino que son concreciones históricas de una sociedad específica en una época determinada"⁶⁰

Alfredo López Austin indica que el análisis comparado que desarrolla en su obra Los mitos del tlacuache (y posteriormente en Tamoanchan y Tlalocan) busca establecer cimientos rigurosos que permitan a la información etnográfica ser utilizada como fuente auxiliar en la comprensión de las sociedades prehispánicas de Mesoamérica⁶¹. De manera inversa, la presente investigación trata, mediante el análisis histórico, de establecer los elementos culturales y las configuraciones mitológicas que por su centralidad en la

⁵⁹ Se refiere al trabajo de campo del antropólogo que recopila datos descriptivos sobre cultura material, modos de vida, costumbres y creencias de los grupos sociales en estudio, Broda, op. cit., 11.

⁶⁰ *Ibid.*, 13; "Estudios sobre la observación", 84.

⁶¹ López Austin, *Los mitos del tlacuache*, 39.

cosmovisión mesoamericana se han conformado en núcleos ideológicos, pilares de larga duración que nos sirven como indicadores en la comprensión de las cosmovisiones indígenas contemporáneas.

El citado autor considera que un recurso metodológico adecuado para lograr su objetivo en dicha empresa comparativa es el de las proyecciones de los datos culturales, tanto de la mitología actual hacia el pasado mesoamericano como las que se hacen en sentido inverso. Y respecto a la información colonial considera que dicha proyección a través de toda la larga cadena de la tradición religiosa mesoamericana, puede ser útil asimismo para evaluar las primeras recolecciones coloniales de mitos. Si bien es cierto que ha existido y existe aún desconfianza entre algunos estudiosos respecto a la veracidad de los textos coloniales porque se han considerado deformados en la información o en el registro, la coherencia que pueda descubrirse entre los textos de nuestros días y los coloniales tempranos podrá ser una medida de confiabilidad de ambos conjuntos.⁶²

El recurso al pasado colonial (principalmente aquel consignado en las fuentes de los siglos XVI y XVII) como puente para sustentar comparaciones entre la cosmovisión mesoamericana y las cosmovisiones indígenas contemporáneas implica, ciertamente,

⁶² Ibid., 39-40.

serios peligros. Entre otros, violentar o traicionar la información, deformando su sentido o estableciendo generalizaciones falsas; sobre todo porque los tres universos simbólicos corresponden a muy distantes o diversas formaciones socioeconómicas y por ende, a sus instituciones sociales. Sin embargo, también es cierto que el análisis puramente sincrónico o coyuntural de este tipo de materiales antropológicos no ha logrado trascender las descripciones puntuales en el mejor de los casos, o las explicaciones dogmáticas y mecanicistas que nada nos dicen del sentido profundo y de la importancia de tales complejos culturales en el devenir de las sociedades indígenas.

Para evitar caer pues en lucubraciones inútiles de una u otra parte, me he propuesto seguir dos mecanismos de control y verificación de la información: a) la revisión concienzuda de materiales etnográficos sobre las culturas náhuat y totonaca que serán cotejados continuamente para tener la mayor certeza posible sobre su auténtico significado cultural y descartar posibles creaciones individuales o locales excéntricas, y b) el estudio comparado de fuentes históricas (códices, cronistas e investigaciones contemporáneas) sobre los temas que remiten a mi objeto de estudio. Considero que ello me permitirá establecer conexiones significativas en el tiempo largo, entendido no de manera unilineal y uniforme sino como una sucesión cultural inmersa en realidades históricas muy heterogéneas.

A pesar de haber escrito primero la parte correspondiente a la cosmovisión mesoamericana, inicié el presente trabajo de investigación con el análisis de materiales etnográficos; una vez aprehendidos, me volví al pasado para detectar posibles vínculos y analogías entre los dos mundos conceptuales: así, para decirlo con Ginzburg, "poco a poco se ha delineado una constelación de fenómenos muy compacta desde el punto de vista morfológico y muy heterogénea desde el punto de vista cronológico y espacial..."⁶³ Esto me ha permitido encontrar sentido en el sin sentido aparente de los mitos indígenas, hacer inteligibles, descifrables los datos y símbolos que hacen parte de la estructura de los mitos y sostienen su significado social.

Ya se ha señalado la desconfianza que existe hacia este tipo de trabajos comparativos de los procesos culturales. Al respecto, para López Austin son dos los problemas fundamentales que sostienen dicha actitud: uno es de carácter histórico; es decir, la probabilidad de explicación de la persistencia secular de ciertos contenidos religiosos depositados en creencias y prácticas, a pesar de la geografía y de las profundas transformaciones que ha sufrido la sociedad nacional; el segundo sería de carácter lógico: se cuestiona el valor de las inferencias analógicas en general, y en particular en el terreno de la mitología.⁶⁴

⁶³ Ginzburg, *Storia notturna*, Introducción, XXIX.

⁶⁴ López Austin, *Los mitos del tlacuache*, 41.

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

Para resumir digamos que el juego de las proyecciones históricas es el recurso metodológico en el que López Austin fundamenta su análisis comparado en tres momentos históricos diferentes: la época prehispánica, la colonial y la contemporánea. Estableciendo exhaustivas comparaciones en el terreno de la mitología y en el de sus elementos y contenidos simbólicos, proyectados a través de los siglos y utilizando para ello como herramienta metodológica central el concepto de **larga duración**, el autor resuelve el problema de orden histórico que se atribuye a este tipo de ensayos comparativos. En lo que respecta al problema del valor de las inferencias analógicas en materia de historia de las religiones, llega a la conclusión de que la investigación en ese sentido debe dirigirse, por una parte, a la búsqueda de elementos, de estructuras y de significados particulares de los mitos, los cuales no se hallan registrados la mayoría de las veces (para lograrlo es necesario recurrir a otras ramas del conocimiento antropológico: arqueología, lingüística, etnohistoria, etnografía...) Por otra parte, la investigación debería también encaminarse al conocimiento de los procesos de conservación, sustitución o pérdida de los mitos y/o de sus elementos fundamentales.

Por eso, para obtener un grado alto de confiabilidad respecto a las inferencias analógicas propone los siguientes pasos: a) el registro de las semejanzas y diferencias más aparentes del mito como una primera aproximación y b) más adelante se deberá descubrir una misma base causal de las analogías detectadas

puesto que algunas semejanzas podrían pertenecer sólo al plano de lo aparente, e inversamente, elementos aparentemente disímbolos podrían ser manifestaciones distintas de un mismo contexto subyacente ya que el mito es un hecho cargado de polivalencias.

Es importante pues encontrar las relaciones de causa de los fenómenos estudiados para llegar a ver sistematizaciones, normatividades, principios rectores, funciones, taxonomías primarias... En fin, arribar, hasta donde sea posible, al encuentro de las concepciones y de las relaciones que se van formando en el devenir del trato social y que hacen generar, conservar, modificar o perder el mito.

En este plano resulta más firme el planteamiento de las inferencias ya que la semejanza es esencial no sólo aparente; las proyecciones se hacen entonces fundadas en la pertinencia: "El historiador ha de dar cuenta ... de la unidad que forman lo subyacente y lo aparente del mito y de los procesos históricos por los que el mito se crea, se conserva, se transforma y se pierde".⁶⁵

Asimismo Ginzburg, en su ejemplar obra sobre las raíces históricas del sabba en la cultura folklórica europea, funda su análisis en una perspectiva comparada. En esa dirección él encuentra un cúmulo de analogías, de afinidades formales entre

⁶⁵ Ibid., 484-485.

fenómenos que morfológicamente resultan en conjuntos bastante homogéneos pero que cronológica, espacial y culturalmente se revelan muy heterogéneos. ¿Por qué, se pregunta el autor, se propuso entonces reunir, sobre la base de afinidades puramente formales, tal cantidad de testimonios relativos a mitos, creencias y ritos sin preocuparse de insertarlos desde el inicio en una perspectiva histórica admisible? Aquí surge de inmediato la pregunta ¿Cuál es el planteamiento metodológico de Ginzburg a partir de dichos resultados?

Comencemos con un ejemplo suyo: la analogía encontrada entre confesiones de los bienandantes⁶⁶ y aquellas del hombre lobo, y aún más, la analogía de ambas con los testimonios sobre los shamanes euroasiáticos, le mostraron que la comparación debía extenderse más allá de las áreas y de los períodos en los que se desarrolló la persecución de la brujería en Europa; ya que hacer coincidir las creencias que afloraban de la documentación estudiada con los momentos en que los inquisidores y jueces registraron dichos fenómenos hubiera sido -en su opinión- una simplificación incorrecta. Argumenta: testimonios quizás muy recientes podrían conservar rasgos de fenómenos mucho más antiguos, y viceversa, testimonios remotos podrían clarificar fenómenos bastante más tardíos.⁶⁷

⁶⁶ Curanderos de origen friulano en Italia.

⁶⁷ Ginzburg, Storia notturna, Introducción, XXVIII.

No es posible entonces, en la óptica de Ginzburg, explicar dicha fenomenología siguiendo las pautas de la investigación histórica tradicional, esto es, la utilización de la sucesión cronológica como hilo conductor. Cuando el objeto de estudio es la cultura folklórica (en su caso), cuyas características más sobresalientes son el sincretismo, las constantes mutaciones y variaciones, tanto locales como regionales, pero sobre todo, el estar documentadas de manera fragmentaria y casual, resulta imposible seguir los postulados esenciales de la investigación histórica; sobre todo aquél de un tiempo unilineal y uniforme: con él no es posible explicar la convergencia de culturas y la heterogeneidad histórica que confluyen en el sabba. Cito: "Ninguna hipótesis histórica (referida a un ámbito religioso, institucional, étnico...) me habría permitido reunir la imprevisible constelación documental..." que con la búsqueda de analogías y afinidades formales.⁶⁸

En ese nivel de la investigación el autor pudo constatar que los mitos y ritos que había recopilado conformaban un contexto simbólico en el cual los elementos folklóricos incrustados en el estereotipo del sabba resultaban menos indescifrables. Pero aún así todavía dudaba de haber estado acumulando datos sin sentido, siguiendo analogías irrelevantes. Sobre todo porque su hipótesis sobre las semejanzas fenomenológicas, que delineando estructuras se presentaban dispersas en el tiempo y en el espacio, tampoco autorizaba la proyección automática de los contenidos de la cultura

⁶⁸ Ibid., XXIX.

folklórica en una antigüedad remotísima: ello no habría otorgado la posibilidad de una comprensión profunda. En suma, no le resultaba suficiente el recurso de las proyecciones unilaterales y mecánicas para ahondar en la comprensión de las analogías y de sus ensamblajes simbólicos. Faltaban aún ciertos peldaños teórico-metodológicos para enfrentar adecuadamente -según su opinión- la problemática latente entre morfología e historia.⁶⁹

En esta especie de encrucijada teórica, Ginzburg retoma ciertas ideas de Ludwig Wittgenstein condensadas en sus Observaciones a la Rama Dorada de Frazer que le hacen avanzar en la clarificación del problema. Escribe Wittgenstein "La explicación histórica, la explicación como hipótesis de desarrollo, es sólo un modo de conjuntar los datos: es su sinopsis. Es igualmente posible ver los datos en su relación mutua y sintetizarlos en un modelo general sin que esto tenga la forma de una hipótesis sobre el desarrollo temporal".⁷⁰ Se trata de agrupar el material de los hechos y poder verlo mediante una representación perspicua.⁷¹ es decir, comprenderlo revelando las conexiones existentes entre los fenómenos análogos, descubriendo eslabones o casos intermedios. Ulteriormente Ginzburg se pregunta si esa representación perspicua

⁶⁹ El concepto de sincretismo o de culturas híbridas, si bien resulta útil a un nivel, no explica las relaciones internas y la dinámica entre fenómenos culturales que trascienden siglos.

⁷⁰ Wittgenstein, Observaciones a la Rama Dorada, 65.

⁷¹ El concepto de representación perspicua es de una importancia fundamental: designa nuestra manera de representar, el modo según el cual vemos las cosas... es el medio para la comprensión consistente en "ver las conexiones"... De ahí la importancia de encontrar eslabones (cadenas) intermedias. Wittgenstein sustituye la explicación por la descripción y frente a la búsqueda de cualquier esencia considera que se impone la labor de reflexionar sobre las conexiones que se aparecen en una representación perspicua, lo que nos fuerza a ver con más claridad., Wittgenstein, op. cit., nota a pie de página número 22 del editor José Luis Velázquez, 66-68.

de los datos, ese "ver las conexiones", ese descubrimiento de la relación formal entre hechos culturales constituye en realidad una forma alternativa a la representación histórica. Es decir, ¿es suficiente una exposición ahistórica de los resultados obtenidos?⁷² El argumento de Wittgenstein en esa dirección se refiere a que el descubrimiento de la relación formal a través de una cadena hipotética intermedia salva dos problemas implícitos en un análisis histórico tradicional: 1) resulta menos arbitrario ya que la verificación de la pertinencia se fundamenta en el análisis comparado en épocas y lugares diferentes; se buscan y cotejan los orígenes o las raíces y no sólo se documentan como fenómenos funcionales dentro de una determinada realidad socio-cultural, y 2) es inmune a la demostración de hipótesis evolutivas.

Respecto al primer punto Wittgenstein explica que la cadena hipotética intermedia (las conexiones) tiene como objeto llamar la atención del investigador sobre el nexo entre los hechos. En lo que se refiere al segundo aspecto, ejemplifica su punto de vista (sobre la relación formal versus la hipótesis evolutiva) mediante la relación interna entre el círculo y la elipse: se puede decir que la elipse se transforma gradualmente en un círculo "...pero no para afirmar que una determinada elipse, de hecho, históricamente, se ha desarrollado desde un círculo (hipótesis evolutiva), sino sólo para agudizar nuestra mirada ante una relación formal".⁷³ Y más aún,

⁷² Ginzburg, *Storia notturna*, Introducción, XXIX.

⁷³ Wittgenstein, *Observaciones a la Rama Dorada*, 68.

propone que la hipótesis evolutiva también podría verse como el simple ropaje de una relación formal.⁷⁴ Lo importante aquí pues para Wittgenstein no son los fenómenos culturales y su evolución sino su relación, sus vínculos dentro de una estructura significativa.

Respetando la claridad y la utilidad metodológica que los argumentos de Wittgenstein le proporcionaron, Ginzburg pretende ir más allá para rescatar el enfoque histórico. Para ello, invierte la tesis de Wittgenstein fundada en el ejemplo de la relación interna entre círculo y elipse, y propone que en el ámbito de la historia (no por cierto en el de la geometría), la conexión formal podría asimismo ser considerada una hipótesis genética. En ese sentido considero que el "ver las conexiones internas" y "proponer cadenas o eslabones intermedios", se acerca a la propuesta de López Austin respecto a la necesidad de encontrar las relaciones de causa de los fenómenos estudiados, de las analogías formales, con el fin de descubrir sistematizaciones, normatividades, principios rectores, funciones, taxonomías primarias, en fin, sistemas de clasificación del universo y de la naturaleza fundamentales, cuya vigencia ha traspasado los siglos. De este modo, mediante el juego de las comparaciones y de las proyecciones -continúa Ginzburg- es posible traducir en términos históricos la distribución de los datos, hasta entonces presentados sobre la base de afinidades internas y formales: "Así,

⁷⁴ *Ibid.*, 68-69.

sería entonces la morfología, aún si sincrónica, la que funde, en base al ejemplo de Propp, la diacronía".⁷⁵

Comparto con Ginzburg la opinión de que la investigación morfológica no puede sustituir ni tampoco prescindir de la reconstrucción histórica si se quiere llegar a comprender la enorme complejidad de determinados fenómenos culturales; pero considero que dicha vía metodológica constituye un recurso importantísimo, sobre todo cuando la investigación se centra en sociedades y/o períodos poco, parcial o mal documentados: el análisis morfológico puede ser visto como una especie de sonda que llega a estratos profundos que con la hipótesis evolutiva resultan inalcanzables e ininteligibles; sin embargo, es necesario también intentar revelar la naturaleza histórica de las conexiones que se van construyendo.⁷⁶ Me parece que dentro de esta posición metodológica se inscribe el triple juego de proyecciones que López Austin desarrolla en la obras citadas, lo que a su vez, salva el problema de carácter histórico que se atribuye a la probabilidad de explicación de la persistencia secular de ciertos rasgos culturales centrales y a su funcionamiento en la cosmovisión.

⁷⁵ Ginzburg, *Storia notturna*, Introducción, XXX.

⁷⁶ *Ibid.*, XXX.

HIPOTESIS

Como lo señalé en la Introducción, en el capítulo III de esta tesis analizo mitos, cuentos, ideas y creencias que forman parte de la cosmovisión indígena (náhuatl y totonaca) de nuestros días, poniendo énfasis en los procesos de conservación de la tradición mitológica mesoamericana a través del tratamiento de elementos simbólicos que han sido fundamentales y lo son hasta el presente. Para ello tomo en cuenta las transformaciones sufridas mediante procesos de sustitución de símbolos culturales (de tradición mesoamericana y de tradición europea) dentro de las estructuras mitológicas mismas. Por razones de tiempo y de pertinencia del objeto de estudio, el presente análisis no se abocará a la parte que corresponde a los procesos de pérdida de determinadas tradiciones míticas. Por el contrario, trato de entender (a través de la cadena fenomenológica que forma la tradición que recoge el Postclásico, la Colonia y el mundo indígena contemporáneo) las conexiones internas implícitas en la cosmovisión, y esto serían las relaciones formales; pero asimismo de aclarar, tanto sus mecanismos de readecuación, como su significado y función social; es decir, interesa también descubrir los nexos entre los refugios indígenas de lo sagrado y la vida campesina en su quehacer cotidiano. En suma, intento exponer la trama de la fenomenología religiosa prolongada en el tiempo y matizada por él.

Parto de la hipótesis general de que las raíces de la visión del mundo indígena, de su peculiar religiosidad, están profundamente arraigadas en el México prehispánico; porque aún si el sincretismo propio de las culturas indígenas tradicionales tuvo su origen en el contacto o el encuentro entre la visión del mundo prehispánica y aquella que prevalecía en la España del siglo XVI, considero que los elementos culturales europeos (impuestos o adoptados durante la Colonia) se fueron readecuando dentro de las conformaciones mitológicas mesoamericanas, sin incidir estructuralmente en ellas, es decir, sin lograr modificarlas en lo substancial. Así, en el lugar de ciertas deidades prehispánicas van apareciendo santos y santas católicas o el mismo Jesucristo, y van asumiendo idénticas funciones y roles que ancestralmente habían sido asignados a las manifestaciones sagradas de la naturaleza en Mesoamérica. Deidades que, por los principios encarnados, habían creado, organizado y sostenían leyes universales. Por ejemplo, *Tláloc*, dios del inframundo, de los mantenimientos, de las riquezas terrenales y del destino ultraterreno de sus elegidos, se convierte en el demonio; Cristo se identifica con el Sol que viene a sacar a la humanidad de las tinieblas cuando, con el solsticio de invierno, el sol comienza su predominio sobre los poderes de la oscuridad; la Virgen María reemplaza a *Chalchiuhtlicue* y a sus poderes sobre las aguas mágicas de la salud y la fertilidad; a tal punto, que la mayoría de las veces las iglesias y santuarios marianos fueron erigidos en los mismos sitios consagrados que caracterizaban los dominios de la diosa: los manantiales y fuentes que brotaban en los cerros y

montes; los *Tlaloques* devienen los santos que portan espadas, la cual viene a suplir a los bastones de mando o a los de lluvia; etc.

En este trabajo, en fin, planteo el problema de determinar los elementos simbólicos medulares, los eslabones y las conexiones que han servido como transmisores de profundos significados ideológicos durante cientos, quizás miles de años, y que han permitido la relativa cohesión de las cosmovisiones indígenas contemporáneas. En ese sentido, explicar el presente de ciertos fenómenos mítico-religiosos rastreándolos en el pasado, significa enfrentarse a estrategias sociales que implican maneras específicas de interpretar y adecuar los acontecimientos del mundo occidental dentro de sus estructuras tradicionales; es decir, en el marco de las relaciones simbólicas de sus propios órdenes culturales en el devenir histórico.⁷⁷ En suma, propongo que la aplicación del enfoque etnohistórico resulta indispensable en los estudios etnológicos, ya que constituye una herramienta fundamental para comprender el presente como pasado.

Como he mencionado antes, se sabe que uno de los más importantes rasgos culturales de larga duración es el mito, cuyo vehículo es la tradición oral. Y el mito resulta ilustrativo en relación a los niveles de análisis que me propuse desarrollar. Pongamos por ejemplo el caso del Sol y de la Luna:

⁷⁷ Sahlins, *Islas de historia*, 9-10.

A) Existen mitos sobre el Sol y la Luna (su nacimiento, su relación, sus luchas, sus acuerdos, sus funciones, etc.) en todas las culturas antiguas de Mesoamérica, y esto sería un sustrato común. Sin embargo, en algunas sociedades la Luna adquirió mayor relevancia como deidad antropomorfa, asociada a las mareas, a los ciclos agrícolas, a la fertilidad femenina. En dichas sociedades recibió un culto más directo y personalizado como entre los mayas, por ejemplo. Para los mexica, en cambio, no tuvo un papel tan protagonista; su culto se asoció, dispersándose, con otras tantas deidades femeninas de la fertilidad de la tierra y del agua, aún si en el mito de su nacimiento en Teotihuacán se asume como principio masculino. Para los totonacas, si bien la Luna tampoco tuvo un papel de primera línea, sí en cambio asumió un rol indiscutiblemente masculino, vinculado directamente a la fecundidad femenina.

B) La tradición oral indígena, como veremos, nos brinda innumerables mitos y cuentos que se refieren al Sol y a la Luna, en los que resaltan tipos, motivos, funciones y estructuras similares a las del pasado prehispánico. Si bien se observan muchos rasgos culturales de origen europeo que se han mezclado y sintetizado en las narraciones indígenas actuales, tanto las funciones asignadas como la manera en que tales rasgos fueron reestructurados siguió siendo bajo el patrón mesoamericano. Así, mientras el significado profundo permaneció, lo superficial sufrió cambios: a las cualidades esenciales de los principios sagrados mesoamericanos se les antepusieron nombres de deidades católicas con las que de alguna manera hallaron identificación.

De lo dicho se desprenden algunas hipótesis de trabajo cuya amplitud no he deseado limitar puesto que las considero hilos conductores en el proceso de descubrimiento de las conexiones

entre las cosmovisiones estudiadas; en ese sentido me parece que las hipótesis de carácter general permiten desarrollos más profundos y más finos ya que dejan la puerta abierta a posibilidades o vías de reflexión nuevas que sin duda se presentan a todo investigador en el transcurso mismo del trabajo. Así, propongo que:

1. En las culturas indígenas de México existen espacios nocionales de orden mitológico (por ejemplo el *Tlalocan*) que les proveen la principal llave de lectura para explicar su presencia en una historia ajena, de subordinación, y que les permiten mantener el sentido de su alteridad; y que todo esto ha pasado necesariamente a través de la conservación de sus lenguas, léase tradición oral (mitos, cuentos, narraciones sobre costumbres, sistemas de cargos, etc.).

2. Desde la conquista, la conciencia indígena fue adoptando la fenomenología del catolicismo (sobre todo la modalidad predominantemente ritual del catolicismo popular, que era tan importante como aquella de las religiones prehispánicas), pero la fue ensamblando en el marco de su estructura de pensamiento mítico-religioso; de sus códigos culturales específicos, para hacerla propia y en esa medida transformarla de fondo. Que así, este pensamiento no fue reemplazado o permeado por los fundamentos éticos y metafísicos del catolicismo culto; esto es, que el catolicismo popular fue "leído" o si se quiere "revisado" con base en códigos simbólicos y a sistemas de clasificación mesoamericanos. A todo ello contribuyeron semejanzas fenomenológicas, no de contenido, por ejemplo, algunos rituales como la confesión o el bautismo, o la idea de un paraíso terrenal como principio de la humanidad, del tiempo y de la muerte; o bien, la creencia en el diluvio como fin de un ciclo e inicio de una nueva, actual era humana. En otras palabras, a pesar de las analogías formales entre religiosidad española y mesoamericana que interactuaron durante la

Colonia y que produjeron el sincretismo cultural indígena, prevalecieron las diferencias de contenido, es decir, se mantuvieron los sistemas de codificación precolombinos como son, la estructura, el orden y las leyes del universo, y la función de dioses y santos como regentes de las fuerzas de la naturaleza.

3. Por lo tanto, el catolicismo indígena de hoy no es ni el "guadalupano" que predomina en la sociedad nacional, ni tampoco aquel que vino con los conquistadores. La religiosidad indígena de fines del segundo milenio conserva características particulares que es preciso entender; y por último,

4. La mitología y la ritualidad asociada, continúan siendo dos de los más importantes principios aglutinadores de dichas sociedades.

En síntesis, respecto al enfoque etnohistórico que me interesa realizar aquí, recorro a una cita de Marshall Sahlins que ilustra muy bien la dinámica de los procesos y de las construcciones socio-culturales objetos de estudio:

La historia es ordenada por la cultura, de diferentes maneras en diferentes sociedades, de acuerdo con esquemas significativos de las cosas. Lo contrario también es cierto: los esquemas culturales son ordenados por la historia, puesto que en mayor o menor grado los significados se revalorizan a medida que van realizándose en la práctica. La síntesis de estos contrarios se desarrolla en la actividad creativa de los sujetos históricos, los individuos...⁷⁸

⁷⁸ Sahlins, Islas de historia, 9-11.

Existe una relación dialéctica entre cosmovisión y mitología, pero en la medida en que la historia va transformando la visión del mundo y del cosmos, nuevos elementos se van plasmando en el cuerpo de mitos que la sustentan. De este modo, a través del análisis de los mitos sobre el *Tlalocan* y del campo semántico que lo engloba o lo circunda, me interesa entender su papel histórico en el desarrollo del imaginario mesoamericano; comprender su importancia como campo cognoscitivo de las leyes que rigen el universo y la naturaleza, y sobre todo, su función en la reestructuración y conservación de las culturas indígenas después de la conquista.

Tlalocan es el lugar mítico sagrado de la creación y de la muerte primigenias. Allí se fundan las leyes del devenir, entendido como tiempo cíclico. Constituye el núcleo de uno de los conglomerados simbólicos más importantes de las cosmovisiones indígenas. *Tlalocan* es el axis mundi; como tal sus símbolos indiscutibles son la Montaña Cósmica y el Arbol de la Vida (*Xochincuéhuatl* para los náhuas históricos y *Xochinkuauit* para los nahuas de la Sierra Norte de Puebla); a partir de allí se despliegan las cuatro divisiones horizontales del universo, los rumbos cósmicos, sostenidos por los cuatro grandes *Tlaloques* (en la literatura histórica) o *Talokes* (en la tradición oral náhuatl); *Tlalocan* es la sede del gran misterio de la riqueza y de la fertilidad de la tierra, pero también parte de allí su esterilidad temporal y el poder destructivo de las fuerzas

metereológicas. Los dioses de *Tlalocan* rigen los ritmos, ciclos y estaciones de la naturaleza. En *Tlalocan* se originan todas las aguas terrestres y celestes, y es simultáneamente el receptáculo del fuego originario y del tiempo humano que con él se funda.

Por lo tanto, el complejo conceptual del *Tlalocan* es parte sustancial de los sistemas clasificatorios mesoamericanos; pero a la vez que forma parte de ellos, es también liberador porque es dador de sentido: los mitos alrededor de dicho campo semántico tienen mucho que ver con los ciclos agrícolas y con la vida campesina que de ellos depende; con la tierra y el inframundo como matriz universal, con su fecundidad y esterilidad; con la muerte y resurrección cíclicas de la vegetación; con las lluvias y las sequías... Dicho espacio conceptual sagrado, que es la morada de los dioses telúricos y el paso nocturno obligado de las deidades celestes, tiene aún vigencia para algunos grupos indígenas ligados estrechamente a la tierra y a sus productos. Así por ejemplo, al Inframundo del *Tlalocan* oran y ofrendan los curanderos nahuas para demandar a *Talokan Padre Creador* y a *Talokan Madre Creadora* lluvias oportunas y benéficas, cosechas abundantes, buena fortuna y salud. Allí también descienden oníricamente sus espíritus para liberar a los enfermos de susto, a los que les han robado el tonal, es decir, su energía vital y con ella, su destino. Concepciones similares prevalecen entre los totonacas como veremos en la última parte de este trabajo de tesis.

CAPITULO II

DISCUSIÓN DEL SIMBOLISMO RELIGIOSO MESOAMERICANO

El tema del simbolismo religioso mesoamericano (de sus significados y transformaciones, de sus particularidades históricas y regionales) como todo tema de trascendencia antropológica, ha apasionado a un gran número de estudiosos. El debate en la búsqueda de su comprensión ha sido constante y su resultado, un cúmulo bibliográfico impresionante. No se trata aquí de discutir las elaboraciones teóricas de los exponentes del tema a lo largo de su trayectoria, sino de destacar las aportaciones más significativas, el tratamiento de aquellos aspectos de la cosmovisión mesoamericana que, con sus particularidades, hacen parte de los universales antropológicos; es decir, aquellos aspectos de la naturaleza que por estar condicionados ontológicamente poseen una gran capacidad de exégesis; y que también por ello han escapado a las coyunturas y a las transformaciones históricas, para devenir rasgos culturales de larga duración que han contribuido de manera decisiva a la unidad histórica

y a la continuidad de los postulados míticos y religiosos mesoamericanos.

La intención de analizar la estructuración y el sentido del simbolismo religioso mesoamericano (a partir de la mitología y la iconografía) para llegar a detectar los núcleos elementales sobre los cuales las culturas indígenas contemporáneas han reelaborado temáticas milenarias, me obligó a intentar abstraer de dichos núcleos primarios las ideas y las creencias comunes, subyacentes en tradición cosmológica mesoamericana. Desde mi punto de vista, de ese modo, las narraciones mitológicas y las creencias religiosas indígenas de nuestros días se encuadran en un sistema racional y coherente, y al mismo tiempo concretizan los planteamientos generales de carácter abstracto que a manera de hipótesis expongo en este capítulo.

Parto de la idea de que existe un patrimonio cultural común a las diversas sociedades que formaron Mesoamérica, así como del papel dominante que la religión, el mito, y el rito jugaron en los procesos de su organización social durante las diferentes etapas que la caracterizaron.

Al respecto escribe Pedro Armillas que si bien en la etapa Formativa falta un simbolismo religioso formalizado, es muy notable el contraste con su desarrollo en las fases siguientes. Así, las ideas religiosas de los mesoamericanos durante la fase Formativa se

manifiestan de modo característico en el culto a la fertilidad; ideas que cristalizarían más tarde en la concepción y el culto de la Diosa-Madre-Tierra. Indica también que para esta fase, la existencia de figurillas bicéfalas y de máscaras dobles (vida-muerte), contienen ya el germen de una idea religiosa que sería de importancia fundamental en tiempos sucesivos: el principio dual organizador del cosmos, de la naturaleza y de la sociedad. Para la etapa clásica nos dice que el carácter religioso de las construcciones monumentales y la cantidad e importancia de la efigies de sacerdotes en las representaciones artísticas, manifiestan que la religión fue la principal fuerza integradora de esas sociedades.¹

Respecto a un grupo específico Noemí Quezada señala ya para el Postclásico que la religión mexicana, producto de la herencia cultural de diversos pueblos del área mesoamericana, es una religión compleja, jerarquizada, que funda su existencia en un sistema mitológico complicado: "El tema fundamental que la sostiene es el de la cólera de los dioses, que pueden provocar grandes catástrofes y aun el fin del Universo. De esta manera todo un aparato ritual está destinado a obtener el equilibrio a la vez cósmico y social... el sacrificio debe ser repetido periódicamente a fin de mantener el equilibrio no sólo a nivel de la religión, sino también al de la vida económica y social".²

Por su parte Doris Heyden también considera que en Mesoamérica existió durante milenios una unidad cultural sin grandes cambios en su

¹ Armillas, "Tecnología, formaciones socioeconómicas y religión", 30, 35-36.

² Quezada, Amor y magia amorosa, 17-18, 32.

exterior, aún si aclara que ciertos elementos culturales pudieron variar de época en época. En relación al mito por ejemplo nos dice que mientras su estructura puede seguir sin cambio, es posible que su significado varíe de una época a otra. Del mismo modo los símbolos gráficos pueden seguir con poco cambio formal pero tener un sentido diferente según el periodo histórico correspondiente.³

Como todo proceso sincrético que se organiza a partir de la existencia de creaciones paralelas, de analogías que se incrustan unas en otras, de préstamos, de adopciones y selecciones, la intensidad de los vínculos entre los diversos grupos o pueblos mesoamericanos produjo una cultura común.⁴

"Así se fue construyendo la común cultura mesoamericana, de la que las culturas olmeca, teohihuacana, maya, zapoteca, mixteca, tolteca, mexica, huasteca, totonaca, tarasca y muchísimas más no son sino ricas variantes creadas por tradiciones particulares en distintas regiones y tiempos históricos. Una historia común y las historias locales actuaron dialécticamente en la formación de una cosmovisión mesoamericana en la que las variantes adquieren tintes de peculiaridad extraordinaria".⁵

³ Heyden, Mitología y simbolismo, 12.

⁴ Se puede establecer la existencia de vínculos permanentes particularmente desde el Preclásico, durante el periodo de las aldeas primitivas, y hasta el Postclásico en su etapa de los estados centrales militaristas; es decir, hasta la conquista, López Austin, Los mitos del tlacuache, 27-41.

⁵ Ibid., 30.

En la religión y en el mito mesoamericanos hay pues una presencia simultánea de tiempos históricos diferentes. Por milenios se fue dando una sedimentación paulatina de creencias, de ideas; de elaboraciones y reelaboraciones simbólicas, es decir de estructuraciones mitológicas, paralelamente al desarrollo tecnológico y a la diferenciación social. Se fue dando, en una palabra, una estructuración cultural ampliada en la que los distintos elementos y conceptos religiosos, correspondientes a los varios momentos históricos de las sociedades, fueron armando el sincretismo. Porque no es lo mismo por ejemplo *Tlaloc* que el Jaguar, o el *Tlalocan* que los cenotes, aún si nos remiten por igual al reino de las aguas y a la deificación de la tierra y por extensión de los montes, montañas, cuevas y animales. Tampoco parece ser lo mismo *Tlazoltéotl* en su acepción más antigua de diosa de la tierra, que la *Tlazoltéotl* del Postclásico, en el que se asume ya como deidad del placer sensual y de la voluptuosidad, o como diosa de los excrementos y de la basura en sentido simbólico. Por ello es conocida también como *Tlaelcuani* (comedora de inmundicias) o como *Ixcuanime* en su advocación de las cuatro diosas del estupro.⁶ En su significado o simbología postclásica se asocian la sexualidad transgresora o tabú y la inmundicia. Y es claro que si comparamos directamente esta concepción con aquella que revela el remoto culto a la fertilidad indicado por la figurillas femeninas de terracota de la etapa Formativa (u Horizonte Arcáico)⁷, encontramos un profundo abismo. Baste una última comparación: las características de *Huitzilopochtli*, concebido como dios tribal, como antepasado mítico, son diversas de aquellas

⁶ Quezada, *Amor y magia amorosa*, 30-38.

⁷ Según periodización de Armillas, "Tecnología, formaciones socioeconómicas y religión", 30.

del dios de la época del poderío mexica, convertido en héroe civilizador, en el Sol que reclama la guerra, el régimen de expansión militarista y los sacrificios humanos como requisito para mantener el equilibrio del Universo.

Pero a pesar de lo anterior, de una u otra manera, todas las advocaciones mencionadas tienen en común el hecho de ser manifestaciones de una idea mesoamericana fundamental: el carácter sagrado del universo y de la naturaleza, así como de su entropía inevitable al final pero retrasable por la acción conjunta de hombres y dioses, por el pacto inquebrantable de sus trueques sagrados. Como trasfondo hallamos el trágico binomio vida-muerte, que a través de los siglos se va plasmando en un animismo simbólicamente cada vez más abigarrado, alimentado por las modalidades fenomenológicas propias de la religiosidad de los grupos mesoamericanos, lo cual fue construyendo una tradición tan fuerte que logró traspasar los siglos y llegar incluso hasta nosotros.

Existió pues en Mesoamérica continuidad de conceptos religiosos, de hilos conductores que estructuraron la cosmovisión y la sociedad, y que se tradujeron en los cultos a las fuerzas telúricas y astrales, en vilo entre una enorme proliferación expresiva y una identidad exegética. Su objetivo esencial había de ser un constante ensayo: creación-destrucción-perfeccionamiento de las edades o soles, así como el tremendo juego del control y la manipulación de los elementos del cosmos.

Es interesante mencionar aquí lo que escribe Broda sobre la cultura mexicana que, compuesta principalmente de dos estratos superpuestos, ejemplifica la síntesis entre diversos estadios del pensamiento religioso mesoamericano. Se trata de una cultura formada por la población sedentaria del Valle de México, poseedora de antiguas tradiciones que se remontan a los tiempos preclásicos, y por las migraciones chichimecas que descendieron del norte del país. Mientras que la religión de los primeros giraba en torno al culto de la fertilidad, la religión de los segundos era astral, dirigida al culto solar y a la adoración del planeta Venus: "Esta síntesis de diferentes componentes se observa también en el ritual. Tenemos por una parte el culto a los dioses 'tribales': las fiestas dirigidas a *Hitzilopochtli* y *Tezcatlipoca* o los antiguos ritos de caza de la fiesta de *Camaxtli-Mixcóatl*; y por otra, las fiestas de los dioses de la lluvia, del agua, del maíz y de la vegetación"...⁸

Ahora bien, en cuanto a una visión general del problema concuerdo con A. López Austin cuando plantea que no se trata ya de discutir si en Mesoamérica existió unidad religiosa y que las religiones indígenas contemporáneas son su extensión; ni tampoco que las variantes religiosas regionales precolombinas eran profundas y que posteriormente fueron reemplazadas por el cristianismo. Lo importante -agrega- es comprender las transformaciones históricas y espaciales de la tradición religiosa mesoamericana; por eso resulta necesario

⁸ Broda, "Las fiestas aztecas de los dioses", 246-247.

determinar qué comprende lo religioso, cuáles han sido sus variantes y constantes principales, cuáles las causas de sus transformaciones o permanencias y de qué manera la ideología y la práctica religiosas se han ido recomponiendo al interior de los diferentes contextos sociales.⁹

Es claro que tales interrogantes exceden los límites de este trabajo, pero considero que un análisis comparado del pensamiento religioso mesoamericano y del pensamiento religioso indígena contemporáneo podría contribuir al esclarecimiento de algunas de ellas. Porque es un hecho que el discurso mítico-religioso que se conformó a lo largo de la historia de Mesoamérica devino en un rasgo cultural de larga duración. Ello no significa que en lo específico no haya sufrido transformaciones para adecuarse a cada época y contexto determinados, estableciéndose así múltiples particularidades: tanto relatos míticos como muchas otras creencias y concepciones ancestrales se fueron reelaborando al paso del tiempo para actualizar sus significados al interior de las transformaciones históricas del país y de ese modo hacerlas comprensibles, propias. Sin embargo, como estructuras ideológicas de interpretación del mundo han logrado trascender las rupturas históricas de la conquista y de la colonia y han servido como codificadores en el proceso sincrético del que nacieron las religiones indígenas contemporáneas. O bien, dicho de manera diferente, los principios fundamentales de la cosmovisión mesoamericana desesemantizaron los dogmas del catolicismo.

⁹ López Aústín, Los mitos del tlacuache, 152.

La discusión que sigue en los siguientes capítulos servirá de base para un ulterior análisis etnográfico sobre el papel que dichos principios mítico-religiosos han jugado en la trayectoria de algunas religiones indígenas post conquistam.

La división temática que propongo a continuación para guiar la discusión corresponde de hecho a lo que considero son los principios estructurales de la cosmovisión prehispanica, y a su vez, los elementos claves para identificar su continuidad histórica:

El origen del universo

El origen de la tierra y de sus recursos

El simbolismo del centro

Los flujos cósmicos

2.1. EL ORIGEN DEL UNIVERSO

Los conceptos de fertilidad y abundancia, como premisas indiscutibles de la existencia humana, devienen religiosos desde épocas muy tempranas de la humanidad. Quizás el culto a la fertilidad sea el fenómeno religioso más antiguo de que se tenga noticia: creció ya con los grupos nómadas de cazadores-recolectores y sabemos que comienza a formalizarse con la sedentarización y el desarrollo de la vida agrícola.

El concepto sagrado de fertilidad tiene mucho que ver con el de "aguas primordiales",¹ y entre los pueblos de habla náhuatl con el Cipactli que flotaba en dichas aguas. Cipactli es la síntesis de la fertilidad, es la fertilidad absoluta comprimida que como el átomo originario estalla para dar lugar a la tierra y a todo lo que ésta contiene.

La Historia de los mexicanos por sus pinturas² narra el mito " De la creación y principio del mundo y de los primeros dioses". En él, *Tonacatecutli* y *Tonacacihuatl* (los dioses supremos de cuyo principio no se supo jamás: Deus otiosus) engendraron cuatro hijos (los dioses creadores): *Tlaltlauhqui Tezcatlipoca*; *Yayauhqui Tezcatlipoca*; *Quetzalcóatl* (o *Yohualli Ehécatl*) y *Omitécutli* (o *Huitzilopochtli*) para los

¹ Leemos en Eliade: "...las aguas preceden y sostienen a toda creación, a todo "establecimiento firme", a toda manifestación cósmica... La tradición de las aguas primordiales de las que nacieron los mundos se encuentra en un número considerable de variantes en las cosmogonías arcaicas y "primitivas"... Este mito de origen y de estructura oceánicos se ha conservado igualmente en el folklore europeo... Aunque separados en el tiempo y en el espacio, estos hechos constituyen, sin embargo, un conjunto de estructura cosmológica. El agua viva, las fuentes de la juventud, el agua de la vida, etc. son las fórmulas míticas de una misma realidad metafísica", Tratado de historia, 180-183.

² Historia de los mexicanos por sus pinturas, 26-28.

mexicanos). Después de un ocio divino de seiscientos años, éstos se juntan y deciden crear un nuevo mundo (el Quinto Sol), tarea que los demás encomiendan a *Quetzalcóatl* y *Huitzilopochtli*. Así, ellos crean, según este mito, el fuego y de él un medio sol que alumbraba poco; a la primera pareja (*Uxumuco* y *Cipactonal*); los días y los meses (el calendario); a los dioses del infierno; los cielos y el agua. Crearon también a los dioses del agua, nombrándolos *Tlaltecuctli* y *Chalchiuhtlique*. Pero en el agua, habían creado a un pez grande llamado *Cipactli*, una especie de caimán, y de este pez formaron la tierra: después, estando ya los cuatro dioses juntos "...hicieron del peje *Cipactli* la tierra, a la cual dijeron *Tlaltecuctli*, y pintalo como dios de la tierra, tendido sobre un pescado, por haberse hecho de él".³

Para comprender mejor ciertas referencias etnográficas que serán analizadas posteriormente, es importante destacar de este fragmento que el dios del agua (en su aspecto masculino) resulta ser el mismo que el dios de la tierra (también con significado masculino); es decir *Tlaltecuctli*. Mientras que *Cipactli* no parece ser sino la substancia de la que se forma el mundo; porque estrictamente *Cipactli* no resulta ser ninguna deidad en particular, ni tampoco dueño de ningún elemento pues, como veremos enseguida en otras versiones míticas, *Cipactli* no se transforma específicamente en la tierra, o en el agua, o en los cielos, sino que da lugar a todo eso y a más. ¿Qué es entonces *Cipactli*?

³ *Ibid.*, 26.

En la *Historia de México* (*Histoire du Mechique*)⁴ otro mito cosmogónico, la "Nueva creación", relata que después de cuatro soles o edades del mundo, hubo una quinta creación que surgió de las aguas que habían destruido el anterior y que cubrían completamente todo. Era el caos.

La creación es atribuida a *Tezcatlipoca* y a *Ehécatl* (aire), quienes hicieron así: penetraron dentro de la diosa *Tlalteuhtli* que era la tierra misma y a la que algunos atribuían figura hombre y otros de mujer: *Tezcatlipoca* entró por su boca, mientras *Ehécatl* penetró por su ombligo, y ambos se juntaron en su corazón que era el centro de la tierra. Desde allí lograron separar lo que fue el cielo, pero quedó muy bajo por lo que acudieron los demás dioses y ayudaron a subirlo, colocándolo en donde ahora está, y debiendo desde entonces sostenerlo para que no se cayera. Alfredo López Austin comenta que a partir de entonces estos dioses soportes del cielo van a impedir que el reclamo sexual de eterno intento de recomposición de Cipactli se efectúe.⁵

Mientras tanto, *Ehécatl* (*Quetzalcóatl*) se mueve como aire entre el cielo y tierra. Es el dios que en el octavo año de la creación, cuando *Mictlantécutli* funda el infierno, desciende y rescata de éste los huesos y la ceniza de difuntos que servirían para crear a los hombres del nuevo mundo. Para López Austin *Quetzalcóatl* es el dios del alba, del conocimiento, del viento, de la fecundidad; es también autor de los

⁴ *Historia de México*, 105-106.

⁵ López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, 19-21.

nombres de las cosas de la superficie terrestre. Sus atributos se unifican bajo las cualidades de *inicio*, de *extracción*: "...es el surgir de la luz antes del orto solar; es el surgir de las cosas mundanas bajo esa luz; es el surgir de la lluvia tras el viento que barre el camino a su paso... (porque el viento se concebía como el precursor de la lluvia)...; es el principio del hombre".⁶ *Quetzalcóatl-Ehécatl*, mediador entre cielo y tierra, satisface periódicamente el deseo de reunión de las dos mitades de *Cipactli*; en tanto que dios de la fecundidad, es un ejecutor de ese reclamo: el viento fomenta la lluvia que es germinativa, fecundadora, semejante al semen viril. "En el simbolismo erótico-cosmogónico, el cielo abraza y fecunda la tierra por medio de la lluvia".⁷

En la misma fuente referida anteriormente encontramos "Otro mito de la creación" que nos cuenta cómo para la quinta creación los dioses procedieron de manera inversa a la descrita en la relación anterior; esto es, que la tierra fue formada a partir del cielo: "...*Quetzalcóatl* y *Tezcatlipuca* bajaron desde el cielo a la diosa *Tlaltecútl*, la cual estaba llena por todas la coyunturas de ojos y de bocas, con las que mordía como bestia salvaje".⁸ Pero antes de que fuese bajada, existía ya el agua sobre la que esta diosa caminaría (o flotaría) una vez estando abajo, y que no se sabe por quién fue creada.

⁶ López Austin, *Los mitos del tlacuache*, 176.

⁷ Eliade, *Tratado de historia*, 182.

⁸ *Historia de México*, 108.

Para proceder a hacer el mundo, los dos dioses se transformaron entonces en dos grandes serpientes que asieron a la diosa transversalmente (una se enroscó desde la mano derecha hasta el pie izquierdo, y al otra desde la mano izquierda hasta el pie derecho) para apretarla cada una en sentido inverso hasta partirla a la mitad. En mi opinión, dicho movimiento tiene mucho que ver con la idea que funda la figura del malinalli; es decir, las dos fuerzas polares, los dos flujos divinos opuestos entrelazados, premisa de la taxonomía mesoamericana del cosmos, que confluyen en giros para desmembrar a *Cipactli* y producir el universo y el espacio y tiempos humanos.

De la lámina 28 del Códice Fejérváry-Mayer, Alfredo López Austin comenta:

En esta figura perteneciente a la tradición mixteca-poblana (Postclásico), el árbol cósmico tiene como raíz la cabeza de *Cipactli* - la deidad cocodriliana de la tierra- y el tronco está formado por dos ramales que se tuercen helicoidalmente, la figura conocida en lengua náhuatl como malinalli. Con el cuerpo dividido en *Cipactli* se formaron el cielo y la tierra. Del cielo y del inframundo fluye permanentemente sus sustancia (para confluir en el nivel medio, la tierra). Este flujo es el tiempo (el devenir).⁹

Desde el punto de vista del carácter ahistórico del mito podría decirse que en el que analizamos, *Quetzalcóatl* y *Tēzcatlipoca* fundan

⁹ López Austin, conferencia "El árbol cósmico en la tradición mesoamericana", México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 7 de octubre de 1992.

pues el símbolo del *malinalli*, el principio de la creación y de la vida. A través de su metamorfosis en enormes serpientes y de su movimiento helicoidal primordial, logran separar y organizar las partes y elementos del todo caótico. Ese esfuerzo metafísico inaugura la liberación y el movimiento de la energía divina, para deslindar los ámbitos universales de aquel compendio de fertilidad que es *Cipactli*. El caos se transforma en cosmos por el acto de los dioses que lo organizan dándole una estructura, formas y normas.

El acto divino funda el devenir desde el centro mismo de *Cipactli*, desde su corazón, para dar lugar también al "ombligo" del universo y a su dios, el viejo *Xiuhtecuhtli*, no casualmente dios del tiempo; así como a los cuatro rumbos o puntos cardinales.

De ese mismo principio energético que simboliza el *malinalli* nacerían los hombres: después de que Quetzalcoatl desciende al *Mictlan* o inframundo y rescata los restos humanos de la creación precedente, los dioses creadores se juntaron en una cueva llamada Tamoanchan y vertiendo su propia sangre en aquellos restos, hacen al primer hombre y a la primera mujer. Leemos en los Cantares Mexicanos:

El árbol floreciente erguido está en
Tamoanchan.

Allí tu fuiste criado, se nos impuso ley:
Con regias palabras nos hizo dar giros,
ese nuestro dios por quien todo vive...
Como una turquesa por cuatro veces

nos hace girar cuatro veces en Tamoanchan,
Tamoanchan que es la casa del dador de
vida...¹⁰

Es probable que el número de giros aluda a las cuatro direcciones del universo. Es decir, a la necesidad de un giro por cada rumbo cósmico para completar el acto de creación de la vida humana, así como a la acción correspondiente a cada uno de los cuatro dioses creadores. El centro queda excluido pues es la fuente misma del milagro de la fertilidad y de la inmortalidad; es la residencia del dios supremo que mantiene el destino; es el punto donde confluye la energía de los cuatro rumbos y desde donde la misma se irradia.¹¹

¹⁰ El Árbol Floreciente se refiere al *Xochincuahuitl* o Árbol de la Vida, Poesía Náhuatl II, curador, Ángel Ma. Garibay K., 139.

¹¹ Fuentes etnográficas e históricas analizadas comparativamente confirman esta idea, Aramoni, Talokan Tata, Talokan Nana, 131-132.

2.2. EL ORIGEN DE LA TIERRA Y DE SUS RECURSOS

Continuando con su obra creadora, *Quetzalcoatl y Tezcatlipoca*:

... del medio de las espaldas (de *Tlaltecuhlli*)
hicieron la tierra y la otra mitad la subieron al
cielo...

Luego, hecho esto, para compensar a la dicha
diosa de los daños que estos dos dioses la
habían hecho, todos los dioses descendieron a
consolarla y ordenaron que de ella saliese todo
el fruto necesario para la vida del hombre.¹

En la parte superior derecha de la lámina 66 del *Códice Borgia*²
encontramos la representación de *Cipactli* - Árbol Cósmico³
interpretado como "*Tamoanchan*, la casa del descenso, la casa del
nacimiento"; metáfora del mito de origen y del cíclico retorno póstumo
de todas las cosas, mundanas y también celestes, a la tierra (así como
el Sol desciende a sus profundidades, a *Tamoanchan*, cuando el día
muere). Al respecto, resulta tentador introducir aquí un pequeño
paréntesis para hacer notar que en diversas mitologías antiguas existe
una relación directa entre el descenso y la creación; entre el descenso
y el nacimiento de la tierra y del hombre (inseparables): mientras en
una de las versiones míticas referida antes, los dioses bajan hasta las
profundidades de *Cipactli* penetrando por lo que serían partes

¹ *Historia de México*, 108. Paréntesis y subrayado nuestros.

² *Códice Borgia*, lámina 66.

³ En su conferencia "El Árbol Cósmico en la tradición mesoamericana", López Austin presentó una lámina de la Estela 25 de Izapa (cerca de 100 a.C.) con la siguiente leyenda: La raíz del árbol aparece como la cabeza y los brazos de un cocodrilo; mientras que la Estela 5 del mismo sitio nos dice que la raíz del árbol es la máscara del monstruo de la tierra, deidad que adopta formas cocodrilianas de batracio o de dragón, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 7 de octubre de 1992.

fundamentales de la tierra (boca y ombligo) y desde allí separarían los cielos de la tierra, en la otra versión, aparentemente opuesta a la anterior, hay también un descenso. Los dioses bajan a la diosa *Tlaltecutli* (la tierra) desde el cielo hacia las aguas divinas, en las que sería creado el mundo.⁴

Ahora bien, en dicha lámina del Códice Borgia, la cabeza de *Cipactli* (cocodrilo, dragón, serpiente) guarda semejanzas con el acabado característico del rostro de *Tláloc*; esto es, el anillo azul o verde alrededor del ojo (en este caso es amarillo); la voluta azul sobre el labio superior (en este caso es amarilla pero presenta también una doble voluta verde interpuesta entre ésta y el círculo del ojo); así como largos dientes de animal de rapiña. En su obra Los dioses en los Códices Mexicano del grupo Borgia,⁵ Bodo Spranz señala por ejemplo que algunas representaciones de *Tláloc* en el Códice Fejérváry-Mayer y en el Laud tienen un espacio rectangular amarillo alrededor de los ojos, y que también el color verde es frecuente en su indumentaria.

Podríamos pensar entonces en un parentesco simbólico muy estrecho entre *Cipactli* y *Tláloc*, el que hasta el postclásico tardío comporta muchas de sus características y atributos. Podríamos decir incluso que en él se concretizó la mitad telúrica de *Cipactli*, aquella que quedó en el Inframundo, corazón de la tierra y de las aguas

⁴ Esta fenomenología cosmogónica se presenta similar en diversas partes del mundo: en variantes de la mitología india, *Vishnu* por ejemplo, reencarna en un gigantesco jabalí y desciende a las profundidades de las aguas primordiales para sacar a la tierra del abismo, Eliade, Tratado de historia, 180.

⁵ No siempre; pero en la representación de la que aquí hablamos, el parecido facial es muy grande, Spranz, Los dioses en los Códices, 227-229.

originarias, inagotables. Pero *Tláloc* es también otro gran mediador entre las mitades separadas de *Cipactli*: es la deidad de la tierra, o mejor, es la tierra misma, pero es asimismo la deidad del fuego (rayos) y del agua celestes.

Cuando Bodo Spranz se refiere al dios con fauces de serpiente escribe: "La identidad de la fauces de rostro humano de esta deidad con las de una serpiente dudosa... Bajo el dios con fauces de serpiente está marcado el signo de los días *Cipactli* (caimán). No se sabe más sobre esta deidad, de la que no existe interpretación alguna... La deidad lleva en ambos manuscritos (Vaticano y Fejérváry-Mayer) un espacio rectangular amarillo como pintura de la parte de los ojos y unas fauces de animal rodeadas de barba (?) en lugar de la boca".⁶ Considero, en suma, que la deidad en cuestión es el principio mismo de la tierra, que varias culturas mesoamericanas simbolizaron en una combinación de características antropomórficas y zoomórficas. Si se quiere, es una manifestación del mismo *Tláloc*.

Como hemos visto, en varias representaciones iconográficas prehispánicas, el tronco de *Cipactli* se eleva en forma de *Árbol de la Vida*. En la del *Códice Borgia* que tratamos, éste se abre en ramas que rematan, cada una, en lo que pareciera ser una hoja o un corazón humano (ambos símbolos del potencial de vida y de fertilidad). Precisamente, de la mitad de la espalda o tronco, se abre una herida de la que manan chorros de sangre, de los cuales se forma la tierra y

⁶ Spranz, Los dioses en los Códices, 435-438. Paréntesis nuestro.

sus frutos (pequeños círculos verdes y amarillos, cuentas de piedras preciosas, localizadas tanto en los extremos del caudal como en el centro del mismo). Y como de sus heridas y desmembramiento surgió todo: "...la diosa lloraba algunas veces por la noche, deseando comer corazones de hombres, y no se quería callar, en tanto que no se le daban, ni quería dar fruto, si no era regada con sangre de hombres".⁷ El mito de origen establece ya, como premisa de la existencia, la necesidad del trueque energético con los dioses.

Respecto a esta figura comenta Eduard Seler que:

Tal como junto al decimosexto signo de los días está representado también aquí un árbol quebrado, con la sangre manando de la rotura. Este árbol designaba para los sabios el Tamoanchan, la "casa del descenso", la "casa del nacimiento", o bien el Xóchitl icacan, el lugar donde hay flores, la región del Oeste mítico, tierra de origen del maíz y mansión de los dioses primordiales, el sitio en que las tribus emigrantes permanecieron largo tiempo.⁸

Esta cita nos sugiere que en aquella imagen se plasma toda la creación del quinto sol: desde los dioses que no tuvieron principio, hasta el nacimiento del hombre y su sustento, el maíz; Así como la revelación del origen del misterio de la fertilidad y la fecundación; es decir, el paraíso de Occidente, también convertido más tarde en la morada de *Tláloc*. Tenemos aquí ya esbozado un conjunto de

⁷ Historia de México, 108.

⁸ Seler, Comentarios al Códice Borgia II, 218.

elementos que trataré en detalle más adelante: *Tamoanchan*, Árbol, cuevas, tierra, agua, vegetación, *Tlalocan*.

En el relato llamado "Otro mito de la creación" se dice que los dioses bajan a la diosa *Tlaltecuhтли* del cielo para crear la tierra de la parte superior de su cuerpo. Así, de sus cabellos nacerían los árboles, las flores y las hierbas; de su piel, la hierba menuda y las florecillas; los ojos darían lugar a pozos, fuentes y cuevas pequeñas; de la boca brotarían ríos y grandes cavernas; de la nariz se formarían valles y montañas. La otra mitad de la diosa fue convertida en cielo por los dioses.⁹ El tronco o cuerpo propiamente dicho quedó abarcando el nivel medio, que comprende la superficie de la tierra y en la que se manifestó dicha metamorfosis divina: todas las transformaciones sufridas quedaron como extensión del seno de la tierra y plasmaron sus características y atributos en ella. Y se puede decir que de ahí también la existencia de las diversas deidades que los representan o los encarnan. Pero en general toda la vegetación, el agua y las formaciones geológicas a que dio lugar la mitad anterior del monstruo originario, es decir, la materia primordial de la que se formó el universo (llámese *Tlaltecuhтли* o *Cipactli*), fueron organizados dentro del sistema mitológico como elementos fundamentales del *Tlalocan* o inframundo.¹⁰

⁹ *Historia de México*, 108.

¹⁰ Es importante hacer notar que, tanto en este relato mítico sobre *Tlaltecuhтли* como en los que se refieren a *Cipactli*, la materia divina de la que se formaría la tierra "caminaba" o flotaba sobre las aguas que se confundían con el nivel celeste, *Ibid.*, 108.

De esa mítica división originaria salta a la vista inmediatamente que, mientras la metamorfosis de la parte anterior de *Cipactli*, se hace con gran detalle, definiendo y clasificando la tierra; es decir, el dominio humano, lo que le es propio y cercano, sobre lo que el hombre actuará directa y cotidianamente, aquella de su parte posterior convertida en lo celeste queda vaga y lejana. ¿No será que eso se deba al hecho de que la antigua cosmovisión náhuatl, y quizás en general mesoamericana atribuía a los dioses descendencia celeste y a los hombres filiación telúrica, quienes por consiguiente tendrían como Madre Universal a la Tierra? En ese caso se trataría del principio taxonómico sobre el que el pensamiento antiguo funda su exégesis del universo y de su lugar y función dentro de él. Lo anterior no contradice el que importantes civilizaciones mesoamericanas hayan dedicado con éxito grandes esfuerzos intelectuales para conocer y comprender los fenómenos celestes, así como su influencia e interdependencia con aquellos telúricos.

En suma, de acuerdo a los mitos analizados y a los pictogramas que hemos descrito, resulta que la figura de *Cipactli* quedó irremediablemente invertida para cumplir su tarea: de su mitad anterior surge la tierra con sus elementos y sus frutos; la cabeza y el corazón ubicados en el inframundo devendrían la raíz del Árbol de la vida, es decir, la matriz sobrenatural de la Tierra. De la mitad posterior se formarían los cielos, simbolizados por sus extremidades o ramas.

2.3. EL SIMBOLISMO DEL CENTRO

En los mitos que hemos tratado han quedado ya esbozados los elementos medulares de una cosmogonía que podría clasificarse no sólo mesoamericana sino universal; es decir, la preexistencia de un núcleo caótico de elementos, o de materia indiferenciada violenta y peligrosa, que en el caso de los nahuas históricos se representaba como: "... llena por todas las coyunturas de ojos y de bocas, con las que mordía como bestia salvaje".¹

Por la boca del monstruo entró *Tezcatlipoca*, mientras *Quetzalcóatl*, bajo su advocación de *Ehécatl*, penetró por el ombligo y se juntaron en el corazón de la diosa o centro de la tierra. Como por el cordón umbilical fluyen las substancias que dan la vida al feto, así los dioses fundan desde el corazón de dicha entidad un flujo de energía creadora permanente (proyección de fuerzas naturales opuestas y complementarias) que también sería el principio de la simbiosis entre la vida del cosmos y la del hombre. Las dos enormes serpientes entrelazadas que trozan el cuerpo de *Cipactli* son pues el símbolo de fundación de ese flujo: el *malinalli*; sustento de un particular destino común y resultado de la reorganización del caos en base a la instauración de un centro o eje que sostendría, a partir de allí, el orden universal establecido por los dioses creadores.

¹ Historia de México, 108.

De ese eje o pilar universal, se derivan los niveles verticales a los que ya se hizo referencia: el inframundo (con 9 pisos), la superficie de la tierra o *tlalticpac* que comprende los cielos bajos (con 4 pisos) y los cielos superiores (con 9 pisos), así como también los rumbos o cuadrantes horizontales, que quedaron simbolizados por los dioses que ayudaron a separar las mitades de *Cipactli* y que devinieron pilares de los cielos para que no se desplomaran; representados en varios códices como cuatro grandes árboles. O si no, tenemos a las deidades creadoras responsables de la quinta creación, *Quetzalcóatl* y *Tezcatlipoca*, transformados ellos mismos en árboles gigantes para cumplir su titánica labor: después de que los cielos habían caído con el diluvio universal y reinaba de nuevo el caos, los cuatro dioses creadores decidieron hacer cuatro caminos hasta el centro de la tierra para entrar por ellos y desde allí alzar el cielo; y para que los ayudaran crearon también cuatro hombres. Pero antes de emprender su fundamental tarea, los dioses se hicieron árboles gigantes "... y con los hombres y con los árboles y dioses alzaron el cielo con las estrellas como agora está".²

Como el árbol representa experiencias extrahumanas,³ también los cuatro rumbos del universo fueron asociados con cuatro árboles direccionales, soportes cósmicos del universo de las antiguas culturas

² Historia de los mexicanos por sus pinturas, 32.

³ "...el árbol representa -y esto de una manera ya sea ritual y concreta, ya sea mitica o cosmológica, o aun puramente simbólica- al cosmos vivo, regenerándose sin cesar... Puesto que la misma vida inagotable es en la ontología arcaica la traducción de la idea de realidad absoluta, el árbol se convierte en ella en símbolo de esta realidad ("el centro del mundo")... El árbol acabó por expresar por sí solo al cosmos, incorporando, bajo una forma aparentemente estática, la "fuerza" de éste, su vida y su capacidad de renovación periódica", Eliade, Tratado de historia, 244-248.

mesoamericanas. Según el Códice Tudela,⁴ cada uno de estos árboles se convirtió en emblema de cada uno de los cuatro *cocijos* o divisiones del año ritual, que estaban precedidos por parejas de dioses.

La pareja del primer *cocijo* protegía contra las tempestades del este y su árbol era el *quetzal mizquiltl*, identificado como mezquite en dicho código; la del segundo *cocijo* protegía contra las del norte y su emblema era el *quetzal pochottl*, que es la ceiba propia de los trópicos; el par divino del tercer *cocijo* protegía de las tempestades del oeste y su árbol emblemático era el *quetzal ahuehuettl*, que es el cedro; el último par de dioses protegía de las tempestades del sur y el *quetzal huexottl* era su árbol, que quiere decir, sauce, "...quedando por tanto sin asignación protectora el quinto punto cardinal, el vertical o central, al cual estaban agrupados los otros cuatro"⁵; es decir, el centro o residencia del dios supremo: en este caso el dios zapoteca de la lluvia y de la fertilidad absoluta, *Cocijo*.

En el mismo Códice Tudela los árboles tienen clara relación con los vientos de los cuatro puntos cardinales. En los comentarios al mismo leemos: "Estos puntos tenían gran importancia respecto al bienestar de los hombres que dependía de la mayor o menor abundancia y oportunidad de las lluvias".⁶ Asimismo, en los códigos Borgia, Fejérváry-Mayer y Vaticano 3773 aparecen cinco árboles representando las cinco direcciones. Es un hecho que los cuatro

⁴ Tudela de la Orden, comentarios al Códice Tudela, 188, 190.

⁵ Ibid., 188, 190.

⁶ Ibid., 188, 190.

árboles de los extremos representan, tanto en las fuentes pictográficas mencionadas como en las de los cronistas, los postes o pilares del universo, que además confluyen en el centro por ser una derivación del mismo ya que se pensaba que había un constante fluir de la energía cósmica entre la quinta dirección o divinidad suprema y los cuatro rumbos.

En este sentido es sumamente significativa la descripción que hace fray Diego Durán de la fiesta que se celebraba en el Templo Mayor de México Tenochtitlan en el mes *Huey Tozoztli*. En ella se destaca la relación entre el centro, simbolizado por el *Xochincuahuitl* o 'Árbol Florido de nuestro sustento' y los cuatro pilares del universo; así como la gran importancia que en el pensamiento religioso antiguo tenía, no sólo el flujo de las energías sagradas a través de ese eje cósmico (ascendentes - descendentes), sino también la esencialidad de la interacción de ese flujo o intercambio de fuerzas sobrenaturales entre el centro (o matriz universal) y los cuatro pilares o árboles de los extremos del mundo.

Delante de la imagen del templo de *Tláloc* (junto al de *Huitzilopochtli*), hacían un bosque, enmedio del cual: "...hincaban un árbol altísimo, el más alto que en el monte podían hallar... hermoso y coposo... y el más derecho y grueso... lo plantaban, tan derecho y bien puesto que parecía ser nacido allí... (y) al cual ponían por nombre *Tota*, que quiere decir ' Nuestro Padre ' ". Y todo eso - escribió Durán -

"...era enderezado a aquel ídolo que era dios de los montes y bosques y de las aguas..."⁷

Explica después que alrededor de *Tota* colocaban otros cuatro árboles más pequeños encuadrándolo, de modo que quedaba en medio como su padre. De cada uno de los cuatro "arbolillos" salía una soga de paja torcida que venía a atarse a *Tota* "...de manera que de los cuatro arbolillos salían cuatro sogas y venían todas cuatro a atarse al árbol... Tenían estas sogas... muchas borlas colgadas a trechos, hechas del mismo esparto o paja".⁸ Durán interpreta el significado de dichas sogas a la manera de la tradición religiosa española de su tiempo, es decir, como cilicios: "Dicen que significaban estas sogas ásperas la penitencia y aspereza de la vida que hacían los que servían a los dioses..."⁹

Hoy podríamos hacer la lectura de ese material en otro plano y desde otra óptica. Las sogas que unían a *Tota* con los cuatro árboles o pilares menores simbolizaban quizás el *malinalli*, es decir, el continuo fluir de la energía o savia nutriente que sostenía el plano horizontal del universo por la unión y el intercambio entre el centro y los cuatro rumbos; mientras que las borlas que colgaban a trechos de dichas sogas podrían significar dicha savia materializada en frutos: cualquier manifestación de vida terrenal, incluso corazones humanos, dado el

⁷ Durán, *Historia de las Indias*, I, 86-87.

⁸ *Ibid.*, 87.

⁹ *Ibid.*, 87.

significado precioso que sabemos éstos tenían como potencial de vida y cuyo consumo divino deviene premisa de la existencia del universo. Acto que funda el trueque sin retorno entre el ser humano y el devenir deificado.

Es claro que *Tláloc* se halla íntimamente asociado al *Xochincuahuitl*, o eje cósmico, que simboliza la suma de la fertilidad y del renacimiento cíclico de la naturaleza. En ese sentido la relación *Tláloc - Xochincuahuitl* podría verse como la concreción de las aguas (terrestres y celestes) y de la tierra (cerros, montes, bosques, etc.), cuya interacción gobierna la vegetación toda y mantiene a los animales (los aéreos, los terrestres y los acuáticos).

Así por ejemplo, los nahuas de Cuetzalan llaman *Tatita* al dueño del *Talokan* (*Tlalocan*), o *Talokan Totajtsin - Talokan Tonantsin*, *Talokan Popan - Talokan Moman*, o *Talokan Tata - Talokan Nana* a la pareja de ancianos, los más antiguos, los que residen en el centro de la tierra. Son sus dueños y están considerados como las raíces del Árbol de la Vida, del *Xochinkuauit*, por eso los llaman también *Talokan Noteiskaltijkatatsin* (Talokan Padre Creador) y *Talokan Noteiskaltijkanantsin* (Talokan Madre Creadora).¹⁰

Seguramente Durán no estaba en lo cierto cuando pensó que los indios habían tenido noticia de la Trinidad católica desde antes de la llegada de los españoles, pero de hecho adelantó ciertas ideas sobre

¹⁰ Aramóni, *Talokan Tata, Talokan Nana*, 27.

el fenómeno religioso sincrético que se desarrollaría a partir de la conquista. En ese sentido, al referirse a los otros nombres que los indios daban a *Tota* escribió: "...y decían *Tota*, *Topiltzin* y *Yolómetl*, los cuales vocablos quieren decir 'nuestro padre' y 'nuestro hijo' y 'el corazón de ambos', haciendo fiesta a cada uno en particular y a todos tres en uno, donde se nota la noticia que hubo de la trinidad entre esta gente".¹¹

De hecho, para los nahuas de la sierra norte de Puebla el significado de la Trinidad católica es en realidad el conferido en la tradición mesoamericana a la dualidad sagrada fundamental, que en este caso nos remite a la tierra y a sus atributos como principio ontológico; es decir a su corazón o centro. Así por ejemplo, las primeras frases de las súplicas que los curanderos tradicionales hacen cuando se disponen a curar a un enfermo de susto;¹² es decir, a rescatar el tonal o espíritu extraviado para reincorporarlo al paciente, generalmente comienzan de este modo:

Usted Mundo, usted Tierra Santísima Madre Virgen de la Trinidad, usted nuestra Gran Madre venerada Santísima Trinidad. Padre Trinidad, Madre Trinidad. Usted *Talokan* mi Madre Creadora, *Talokan* mi Padre Creador, Padre Trinidad, Santísima Trinidad...

o bien,

Usted sagrada tierra del mundo, usted preciosa tierra, Santísima Madre Virgen de la

¹¹ Durán, *Historia de las Indias*, I, 86.

¹² El susto (pérdida del *tonal* o energía vital, también llamado espíritu) puede ser provocado por hechicería o por la acción de los dueños de los lugares peligrosos; ya sea porque dichos númenes desean la energía humana, o porque la persona infringió algún tabú y recibe ese castigo; es decir, quedar sin fuerza, sin espíritu.

Trinidad. Usted nuestra Gran Madre preciosa,
Madre Santísima Trinidad.¹³

O si no, veamos la explicación que nos dio un curandero sobre el significado que para él tiene la tierra:

La tierra es medio hombre y media mujer. Si usted ora a la Santísima, ella le tiene que dar lo que usted le va a pedir.

También nos tiene que dar el producto de las plantas: tiene que dar el producto porque nosotros oramos a ésta, la tierra que pisamos y se llama Santísima Trinidad. La Santísima Trinidad es la tierra: media mujer y medio hombre. Esta tierra, es verdad, es medio mujer y medio hombre. Así vivimos, por eso se llama Santísima Trinidad.¹⁴

Notamos entonces que tanto en el relato de la fiesta *Huey Tozoztli* de Durán, como en los testimonios de los nahuas contemporáneos se destaca la centralidad de la tierra y de la fertilidad cuyo sustento es el binomio indisoluble Tierra-Agua, que en los testimonios nahuas actuales aparece explícitamente o como la gran madre, o como la pareja primordial, los antepasados míticos que fundan el orden de la naturaleza y lo sostienen.

¹³ Se refiere a la tierra deificada, tanto como *tellus mater*, como dualidad femenina-masculina, Aramoni, *op. cit.*, 101, 163.

¹⁴ Se trata de la antigua dualidad omnipresente en el pensamiento mítico religioso mesoamericano, entendida como principio ontológico. De la oposición masculino-femenina, principio organizador del universo. Pero ¿por qué es la imagen (si no el concepto) de la Santísima Trinidad la que hereda los atributos conferidos en la antigüedad a la tierra? Posiblemente porque a lo largo del proceso de la conquista espiritual los indígenas tomaron conciencia de que ésta se llevaba a cabo, ante todo, en nombre de la Trinidad, y el hecho de su centralidad en la religión extranjera impuesta imprimió un sello indeleble al proceso de contraculturación indígena; o enmascaró de manera definitiva con la Trinidad otros conceptos prehispánicos tales como la dualidad de las divinidades telúricas, *Ibid.*, 165-166.

Pero destaca también el hecho de que la dualidad tiene un sólo corazón, el cual cumple cabalmente con su quehacer divino, y que es para los nahuas de la sierra norte de Puebla el *Yolotalmanik*, 'el centro de la tierra', el *Tepeyolo*, 'el corazón del cerro', o los *Tepeyolomej*, 'los corazones del cerro'. Así como para los nahuas históricos *Tlaloc* era el 'corazón' del gran cerro; y el 'corazón de la tierra' era el *Tlalli iyollo*, que remite a su vitalidad procreativa, mientras que el 'corazón del cerro' o *Tepeyollotli*, muy probablemente fuera la personificación del conjunto de 'corazones' que se consideraba vivían dentro del *Tlalocan*.¹⁵ En fin, la dualidad con un sólo corazón o concebida como el centro vital del mundo y del universo se refleja en la siguiente cita de un curandero náhuat:

Pues el dueño de la tierra preciosa dicen que se llama *Talokan tata* y *Talokan nana*. Ellos cuidan y mandan en *Taltikpak* (la superficie de la tierra), así como también en el *Talokan* (el inframundo). Están en el centro, en un sólo lugar, en un sólo corazón...¹⁶

Mientras que a otro curandero que una vez le pregunté que qué cosa era el *Tepeyolo* él respondió:

Eso es en *Talokan*. Es el mero corazón de *Talokan*. El *Tepeyolo* queda en medio de la tierra; en medio de los cuatro puntos, en el mero corazón. Allí está el corazón de la tierrita, el *Yolotalmanik*...¹⁷

¹⁵ López Austin, *tamoanchan y Tlalocan*, 169, 186.

¹⁶ Aramoni, *Talokan Tata, Talokan Nana*, 180.

¹⁷ *Ibid.*, 182.

Entonces tenemos que el *Tepeyollotli* histórico, o el *Tepeyolo* o *Tepeyolomej* de los nahuas de hoy, es el espacio central o el núcleo generador del universo; es en donde se juntan, coinciden, los cuatro rumbos en un doble fluir de fuerzas sobrenaturales para mantener el equilibrio horizontal de la realidad física (ctónica y estelar): del centro hacia los rumbos y viceversa.

Ahora bien, desde mi punto de vista ese 'corazón' del cerro nos remite también a *Xiuhtecuhtli* en la concepción prehispánica, o a Dios *Tetajtsin Tit* (Dios Padre Fuego) en aquella náhuat contemporánea. El "padre y madre de todos los dioses", se representa como el ombligo de la tierra (*tlaxicco*); su lugar es *tlaxicco*, "el lugar del ombligo del fuego", y por ello se dice que está tendido en "el lugar del ombligo de la tierra" o *tlaxicco onoc*.¹⁸ Y precisamente como *Xiuhtecuhtli* personificaba el centro, regía también las cuatro direcciones o esquinas del mundo y los tres pisos del cosmos; era en una palabra el pilar universal. De ahí que sus advocaciones fueran múltiples:

El ...dios del fuego entre los nahuas... podía dividirse en tres personas, correspondiente cada una de ellas a uno de los niveles del cosmos: cielo, superficie de la tierra e inframundo. Pero el dios del fuego también podía separarse en cuatro dioses si se le concebía como morador de cada uno de los árboles cósmicos de los extremos del mundo, y entonces sus cuatro personas se diferenciaban por los cuatro colores característicos de los cuadrantes y los árboles.¹⁹

¹⁸ Silvia Limón, *El simbolismo del fuego*, 105.

¹⁹ López Austin, "La cosmovisión", 485. El fuego como señor de los cuadrantes se conoce como *Nauhyotecuhtli* y sus formas son: *Xoxouhqui Xiuhtecuhtli*, *Cozauhqui Xiuhtecuhtli*, *Iztac Xiuhtecuhtli* y *Tlatlahuqui Xiuhtecuhtli*, respectivamente los señores del fuego Verde, Amarillo, Blanco y Rojo, en López Austin, "el dios enmascarado del fuego", 275.

Por eso, bajo su advocación de *Nauhyotecuhtli* o "señor del conjunto de cuatro", a *Xiuhtecuhtli* le sacrificaban anualmente en el templo de *Tzonmolco* cuatro cautivos, considerados imágenes vivientes del dios y llamados por eso *Xiuhtecuhtli Xoxouhqui* (Verde), *Xiuhtecuhtli Cozauhqui* (Amarillo), *Xiuhtecuhtli Iztac* (Blanco) y *Xiuhtecuhtli Tlatlahuqui* (Rojo).²⁰ El ritual consistía en echarlos primero en una hoguera y "...antes de que acabasen de morir los sacaban arrastrando del fuego, para sacar el corazón delante de la imagen de este dios".²¹ Silvia Limón comenta en su trabajo sobre el simbolismo del fuego que ese ritual "...podría simbolizar la confluencia de las fuerzas de los cuatro extremos del mundo en el centro, representado en este caso por la hoguera sagrada, sitio de *Xiuhtecuhtli*, que hace reminiscencia al horno primigenio de los dioses..."²²

Así pues, observamos que el espacio universal es organizado a partir del centro o entidad energética fundamental, y que éste se desdobra en los cuatro rumbos y los tres niveles cósmicos para mantener un constante y divino flujo vital. Este principio es reproducido, como veremos enseguida, en uno de los mitos de fundación de la ciudad mexicana más importante.

²⁰ *Ibid.*, 275.

²¹ Sahagún, *Historia General*, lib. II, cap. X, 85.

²² Limón, *El simbolismo del fuego*, 109.

Las fuentes relatan que Tenochtitlan fue fundada sobre dos peñascos que estaban, cada uno, sobre una cueva y que cada una de estas cuevas contenía dos clases de aguas: la cueva situada hacia el oriente tenía el 'agua de fuego' o *tleatl* y el 'agua de incendio' o *atlatayan*; mientras que la cueva que se hallaba al norte tenía el 'agua azul' o *matlalatl* y el *toxpalatl* o ¿agua amarilla?. Se creía que en estas aguas estaba el padre y la madre de los dioses, *Huehuetéotl*, el dios viejo que ocupaba el centro de la tierra. Y fue precisamente sobre este eje del mundo que los mexicas construyeron la pirámide de *Huitzilopochtli* y *Tláloc*. Esta pirámide no sólo fue el centro de la ciudad al cual confluían sus calzadas, sino también al que acudía la gente de los cuatro rumbos; era la cabeza de todos los pueblos del *Cemanauc*.²³ En ese sentido Brundage apunta asimismo que tenochtitlan fue trazada como un microcosmos, hecho que remite a la idea de que las direcciones del cosmos no eran sino emanaciones del centro, morada del fuego nuclear, y que a esta estructura fundamental del universo debían conformarse todas las cosas.²⁴

Ahora bien, respecto a la interpretación de las pirámides como imagen de la Montaña Cósmica que contenía las aguas originales pongamos tres ejemplos: sobre la pirámide de Cholula llamada *Tlachiualtepetl*, Reyes nos dice que se creía que cubría las 'aguas primordiales' e impedía que dichas aguas inundaran la tierra y destruyeran a los hombres.²⁵ Johanna Broda comenta que el templo

²³ Luis Reyes García, "La visión cosmológica", 34-40.

²⁴ C. Burr Brundage, *El Quinto Sol*, 16-17.

²⁵ Reyes García, "La visión cosmológica", 34.

principal de los mexicas era considerado un gran cerro sagrado que cubría las aguas subterráneas como una cueva. Y es de notar - agrega- que de hecho el Templo Mayor, al igual que toda la isla de Tenochtitlan se encontraban contruidos muy cerca del nivel freático del lago.²⁶

En su interesante trabajo "Una interpretación de la cueva bajo la pirámide del Sol en Teotihuacan", Doris Heyden nos remite al Códice Xólotl en el que el glifo de Teotihuacan corresponde a dos pirámides sobre una cueva, que podría ser la misma que se descubrió a finales de 1971 bajo la pirámide del Sol. En su opinión dicha cueva fue un punto focal que determinó primero la construcción de un lugar de culto primitivo y posteriormente de la pirámide misma. Sobre todo porque evidencias arqueológicas han demostrado que dicha cueva contenía un manantial o una corriente subterránea importante: se hallaron piedras de drenaje así como restos de sacrificios de niños en las cuatro esquinas de los cuatro lados de la pirámide del Sol. Señala Heyden que las cuevas, los manantiales y en general las corrientes de agua siempre resultan lugares sagrados en la mitología antigua, puesto que son concebidos como entradas al inframundo y a los dioses de la tierra: y en ese sentido el sacrificio de niños estaba relacionado específicamente con los dioses del agua. De Motolinia refiere por ejemplo el sacrificio de cuatro niños, dedicado a *Tláloc*, cuyos cuerpos eran depositados dentro de una cueva.²⁷

²⁶ Broda, "El culto mexica de los cerros", 49.

²⁷ Heyden, "Una interpretación de la cueva", 131-146.

Tenemos de nuevo aquí el complejo de los cuatro rumbos y un centro; que además parece repetirse en el interior mismo de la cueva, cuyo túnel de ingreso termina en una serie de cámaras en forma de trébol de cuatro hojas.

Ahora bien, para Heyden dada la importancia de las cuevas en Mesoamérica, éstas pueden tener dos significados opuestos y complementarios: son, sin duda, un símbolo de creación y de vida, y pueden ser también símbolo de muerte y de oscuridad. En ese sentido considera que la cueva bajo la pirámide del Sol de Teotihuacan representa un *Chicomoztoc*, lugar mítico de origen y simultáneamente un *Ayauhcalli*, el lugar subterráneo en el que eran depositados los cuerpos de las jóvenes vírgenes sacrificadas a la Diosa Madre, es decir, la tierra. En el mismo Teotihuacan otro ejemplo sería el mural de Tepantitla que representa el *Tlalocan*, en donde un río brota de una cueva, pero también se pensaba que esas mismas aguas divinas brotarían por debajo de los templos de los dioses para desbordarse incontenibles por un cataclismo.²⁸

2.3.1. AXIS MUNDI: EL BINOMIO TLÁLOC-XIUHTECUHTLI

Hemos visto hasta aquí tres elementos fundamentales de la naturaleza y del cosmos que fueron deificados en Mesoamérica: el

²⁸ *Ibid.*, 134, 142.

agua, la tierra y el fuego. Aparentemente el agua y la tierra como binomio indisociable forman una unidad separada por completo del fuego. Pero veamos que nos dice al respecto el Códice Florentino:

O master, O our lord, incline the heart. It is perhaps man's doing if he indulgeth himself in something, if in something he goeth astray, goeth amiss before thee in the realm there where people are washed, there where rest the dark blue, the yellow waters? There is being bathed thy progenitor, the mother of the gods, the father or the gods. *Ueueoteotl*, who is set in the navel of the earth, who lieth in the turquoise enclosure who is (enclosed) with the waters of the lovely cotinga, enclosed with clouds.²⁹

Por estas antiguas voces consignadas por fray Bernardino de Sahagún en el siglo XVI, así como por el testimonio de Tezozomoc citado más arriba por Luis Reyes, es probable que las aguas divinas mencionadas tengan, tanto por su color como por su orientación, mucho que ver con los atributos del viejo dios del fuego y señor del tiempo, principio de la creación y de sus transformaciones que yace en el recinto de turquesa, entre las aguas fuego-incendio / azul oscuro-¿amarilla?

²⁹ Códice Florentino, eds. Charles E. Dibble y Arthur J. O., Anderson, lib. 6, cap. 4, 18-19. Aquí y en un testimonio posterior cito la traducción de dicho código al inglés realizada por Dibble y Anderson por razones de accesibilidad y pertinencia. Sin embargo, otro pasaje similar del mismo código en la versión que nos da López Austin dice así: "...la madre de los dioses, el padre de los dioses, que está tendido en el lugar del ombligo de la tierra, que permanece metido en el lugar del encierro de piedras de turquesa, que está almenándose con agua de pájaros de turquesa (*Continga amabilis*), el dios anciano, *Ayamictlan*, *Xiuhtecuhili*". Siguiendo el texto original del Códice Florentino, el autor especifica que "Si se interpreta in *Ayamictlan*, será 'Mictlan de niebla', como uno de los nombres del dios. (Pero) si se interpreta *minaya Mictlan*, será 'el que se esconde en el mundo de los muertos', que también puede ser un nombre del dios", en "El dios enmascarado", 270.

Los colores y los rumbos en que se pensaba estaban dichas aguas pueden remitirnos a la idea de 'aguas primordiales', que implican el binomio vida-muerte a nivel cósmico: se entiende el oriente como el rumbo del surgir de la vida, del Sol creado por la inmolación de los dioses en el fuego. La relación agua-fuego como vida-muerte está dada en la antigua cosmogonía: según la Leyenda de los Soles, escribe Broda, *Tláloc* fue el dios que presidió la tercera edad del mundo, "4 *quiauitl*" ('Sol de lluvia'), que fue destruida por la lluvia de fuego *tlequiauitl*, que posiblemente simbolice los rayos o las erupciones volcánicas.³⁰ Y en ese sentido es probable también que las aguas de la cueva orientada al norte, aguas azul oscuro y ¿amarilla?, tengan alguna relación con la región de la muerte y la oscuridad.

Huehuetéotl se encuentra pues en el corazón de la tierra, circundando por las aguas del hermoso cotinga³¹ y rodeado de nubes. En la versión náhuatl del Códice Florentino aparece la palabra *xiuhtototica* o *xiuhtotoatica*, que Dibble Anderson tradujeron como "las aguas del hermoso cotinga".

En su Historia General Fray Bernardino de Sahagún nos habla de una ave llamada *xiuhtótotl* y la describe así:

... se cría en las provincias de Anáhuac, que es hacia la costa del Mar del Sur, en los pueblos que se llaman Tecpatlan, Tlapilollan, Oztollan. Es esta ave del tamaño de una graja, tiene el pico agudo y negro, las plumas del pecho

³⁰ Broda, "Las fiestas aztecas", 252-253.

³¹ Cotinga, "Género de pájaros dentirrostrados de América. Los cotinga son notables por la belleza de sus colores, Larousse, 1990.

moradas, la pluma de las espaldas es azul y las de las alas azules claras, la cola tiene plumas ametaladas de verde, azul y negro... las matan con cerbatanas en los árboles, y cuando caen en tierra arrancan alguna hierba para que, tomándola, no llegue la mano a las plumas, porque si llega dicen que luego pierde el color".³²

Me pregunto si no podría ser el *xiuhtótotl* una metáfora del mismo *Tláloc*. Sabemos que el valor simbólico que tenían las aves en general, y las de plumaje precioso en particular fue muy importante en Mesoamérica. En este caso se trata de un pájaro de plumaje azul verde, colores que son fundamentalmente los de *Tláloc*.

En la página correspondiente al séptimo trecenario del Códice Borbónico aparece como figura central la de *Tláloc*. Si tomamos el conjunto del pictograma, esto es, el monte o cerro en el que *Tláloc* se apoya, el chorro de agua que mana de la entrada del cerro, y al personaje mismo, tenemos que los colores predominantes son, con mucho, el azul y el verde.³³

Conviene aquí hacer un paréntesis para reflexionar un poco sobre el tabú de tocar el ave con la mano cuando ésta caía en la tierra, y de la necesidad de asirlo con unas hierbas para no profanarlo, es decir, con la esencia misma del dios del agua y de la vegetación, pero que también nos remiten a *Xiuhtecuhtli*, nombre que significa "Señor del

³² Sahagún, Historia general, lib. XI, cap. II, 630.

³³ Códice Borbónico, ed. facs. Descripción, historia y exposición de Francisco del Paso y Troncoso.

año o de la hierba" según Rémi Siméon³⁴ ; o bien para Paul Kirchhoff: "... el nombre de *Xiuhteuctli* no tiene nada que ver con fuego. Por ejemplo, Garibay lo traduce así: "el dios del año", *xihuitl* es el año, pero además es y quizá básicamente..., la hoja verde, la hoja verde tanto de arbustos como de árboles".³⁵ Limón indica que el hecho de que el vocablo *xihuitl* signifique 'año' pero también 'hierba' refleja una relación entre el dios del fuego y el reverdecer y crecimiento de las plantas, tanto silvestres como de cultivo, en su ciclo anual; y aclara que en dicho proceso natural está presente el concepto de transformación, acción que es característica del fuego.³⁶

Es probable que el *xiuhótōtl* fuera sacralizado porque simbolizaba propiedades divinas, tanto de *Tláloc* como de *Xiuhteuctli*: el hombre necesita poseer a la divinidad de alguna manera, pero el contacto debe ser mediado por un elemento propio del dios (hierba) que permita el paso del tremendum de lo sagrado, a lo profano de la vida sagrada.

Es también conveniente señalar aquí la importancia de la asociación *Tláloc* -aves: en varias representaciones pictográficas se ve el Árbol de la Vida o *Xochincuahuitl* con una ave posada en alguna de sus ramas; o bien, en los cuatro árboles de los extremos del mundo que son su extensión. En el Códice Borgia, por ejemplo, observamos una ave parada sobre cada uno de los árboles: sobre el árbol de piedras preciosas (este); sobre el zarzal del norte; sobre el árbol del

³⁴ Siméon, Diccionario de la lengua náhuatl.

³⁵ Kirchhoff, Principios estructurales, 29-30.

³⁶ Limón, El simbolismo del fuego, 100-102.

maíz (oeste); sobre el árbol del fuego del sur, y sobre el árbol del centro, *Tlalxiccó*, y ombligo de la tierra, en que se dice que está la diosa de la tierra sobre *Cipactli*.³⁷ En ese sentido cabe recordar lo dicho (en la nota 19) sobre la idea de que *Xiuhtecuhtli* moraba también en los cuatro árboles cósmicos de los extremos del mundo.

El *xiuhtótotl* nos remite a las aguas divinizadas: agua de fuego-agua de incendio, agua azul - agua ¿amarilla? ¿los colores de las llamas? Pero aún si fuese así, siguen siendo las aguas primigenias del hermoso cotinga. Y éste es uno de los emblemas principales de *Xiuhtecuhtli*, pues comunmente se le representa con el *xiuhtótotl*³⁸ sobre la frente, que pudiera ser símbolo del agua, la cual fue hecha por *Tláloc* en el segundo año de la 'nueva creación'.³⁹

La indisociable relación *Tláloc* - *Xiuhtecuhtli* queda evidenciada en diversos pasajes, tanto del Códice Florentino como de la Historia de Sahagún:

...el dios del fuego, que está en el alberque del agua entre almenas, cercado de piedras como rosas, el cual se llama *Xiuhtecuhtli*, el cual determina, examina y concluye los negocios y

³⁷ Códice Borgia, láminas 49, 50, 51, 52 y 53 respectivamente.

³⁸ Cuando Leonardo López Luján analiza las imágenes con dos protuberancias en la cabeza encontradas en el Templo Mayor, concluye que se trata de *Xiuhtecuhtli* y señala como uno de sus rasgos distintivos la diadema con piedras preciosas y el *xiuhtótotl*, que exalta el elevado estatus de la divinidad. *Xiuhtecuhtli-Ueuetéotl*, Dios Viejo del Fuego, de la Turquesa y del Año es dueño, entre otras cosas, del adorno con piedras de *chalchihuites*: es dueño del tocado de papel con plumas azules de *xiuhtótotl*. "La clara representación de un *xiuhtótotl* en la diadema puede verse en: Códice Borbónico, lams. 9, 20, 23 y 37; Códice Borgia, lám. 13; Códice Fejérváry-Mayer, lám. 1, en Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan, 181, 184 y 186".

³⁹ Historia de México, 105.

litigios del pueblo y de la gente popular, como lavándoles con agua...⁴⁰

El correspondiente pasaje en el Códice Florentino dice así:

Ueuetéotl, who is set in the centre of the hearth, in the turquoise enclosure, *Xiuhtecuhtli*, who batheth the people, washeth the people, and who determineth, who concedeth the destruction, the exaltation of the vassals, of the common folk.⁴¹

En otro pasaje de la Historia se lee:

...que es padre de todos los dioses, que reside en la alberca del agua y reside entre las flores que son las paredes almenadas, envuelto entre unas nubes de agua, este es el antiguo dios que se llama *Ayamictlan* y *Xiuhtecutli*.⁴²

Mientras que en el manuscrito del Códice Florentino el texto en español fue corregido por Sahagún para quedar exactamente igual que el texto de su Historia antes mencionado, en el original sin correcciones encontramos:

...que reside en el hogar, y reside entre las flores açules /?/, que son las llamas del fuego, esta entre /?/ las /?/ llamas açules, enboelto entre unas nubes de foego/?/...⁴³

Resaltan en esos pasajes varios elementos que por su constante aparición nos obligan a reflexionar sobre la asociación simbólica de las

⁴⁰ Sahagún, Historia general, lib. VI, cap. IX, 319.

⁴¹ Códice Florentino, eds. Charles E. Dibble y Arthur J.O., Anderson, lib. VI, cap. IX, 41-42.

⁴² Sahagún, Historia general, lib. VI, cap. XVII, 343. Ángel Ma. Garibay traduce así este pasaje: "Padre de los dioses, Madre de los dioses. El que está en el centro de la tierra, el que está encerrado en el encierro de turquesas, en el estanque de agua de color azul, el Dios Antiguo, de la Región de las neblinas de la muerte, el dios del tiempo, *Xiuhtecuhtli*, Códice Florentino, eds. Charles E. Dibble y Arthur J.O., Anderson, 89, nota a pie de página n. 9.

⁴³ Códice Florentino, Ibid., lib. VI, cap. XVII, 89, nota a pie de página 9.

relaciones agua-fuego, tierra-cielo, oscuridad-luz; resulta entonces que *Xiuhtecuhtli* puede estar en:

- el centro del hogar
- el encierro de turquesas
- el alberque o alberca de agua
- el estanque de agua de color azul
- la región de las neblinas de la muerte
- entre almenas
- entre nubes
- entre nubes de agua
- entre nubes de fuego
- entre flores azules
- entre llamas azules de fuego
- entre flores
- entre flores que son paredes almenadas
- cercado de piedras como rosas

-*Xiuhtecuhtli*: dios del fuego; *Huehuetéotl*; el dios antiguo; el dios del tiempo: determina el destino de la gente "como lavándoles con agua"; "el que baña a la gente"; "el que lava a la gente".

En el pensamiento náhuatl el destino parece necesitar de tres elementos conceptuales, o mejor dicho cuatro si incluimos a la tierra que todo lo contiene, para realizarse: el agua, el fuego y el tiempo.

Ahora bien, se sabe que dicho esquema de la habitación o residencia de *Xiuhtecuhtli* responde al del macrocosmos: los antiguos llamaban a las aguas del mar *ilhuicaatl* (de *ilhuicac*, 'cielo' y *atl*, 'agua') porque pensaban que éstas se juntaban con el cielo "...como si fuese una casa que el agua son las paredes y el cielo está sobre ellas..."⁴⁴ De acuerdo al Códice Vaticano Latino, Alfredo López Austin agrega

⁴⁴ Sahagún, *Historia general*, lib. XI, cap. XII, 699.

que "...las aguas del mar rodeaban como pared los cuatro pisos celestes inferiores y soportaban los nueve superiores". Mientras que la superficie terrestre, concebida como un rectángulo o como un disco, se concebía dividida en cuatro segmentos, unidos por el centro u ombligo representado por una piedra verde preciosa.⁴⁵ De hecho, el principio que personifica *Xiuhtecuhtli* deviene axis mundi en el pensamiento antiguo mesoamericano si se considera que su advocación de *Chicnauhyotecuhtli* o "Señor del conjunto de los nueve", marca la segmentación que comprende la parte inferior del cosmos, es decir, el inframundo; que la de *Nauhyotecuhtli* o "Señor del conjunto de cuatro", establece la distinción horizontal de los cuadrantes, y que como "Señor de la turquesa" representa el cielo diurno.⁴⁶ Concretamente "...una de las acepciones de *xihuitl* es turquesa, piedra que se relaciona con el ámbito celeste, ya que el cielo también era conocido como 'el lugar de la turquesa'... Así pues, el hecho de que *Xiuhtecuhtli* signifique también "Señor de la turquesa", lo relaciona con el sector celeste y concretamente con el cielo diurno, puesto que al *Ilhuicatl* se le adjudica ese color".⁴⁷ En ese sentido encontramos en las fuentes que *Xiuhtecuhtli* ocupa el primer cielo,⁴⁸ y que en el quinto "...había culebras de fuego, que hizo el dios del fuego, y de ellas salen los cometas y señales del cielo".⁴⁹

⁴⁵ López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, I, 65.

⁴⁶ López Austin, "El dios enmascarado", 16-17, 23-24. En esta obra el autor menciona otros dieciocho nombres para designar al dios del fuego y añade que existen muchos más.

⁴⁷ Limón, *El simbolismo del fuego*, 93.

⁴⁸ *Historia de México*, 102-103.

⁴⁹ *Historia de los mexicanos*, 69.

En suma, tenemos un axis mundi que se produce y se regenera en el mundo subterráneo, pero que se proyecta hacia arriba para sostener y alimentar los cielos. Y ello queda claro si nos remitimos a las circunstancias mitológicas de la creación del Quinto Sol, cuya metamorfosis se da precisamente a través de la esencia de Xiuhtecuhtli en la hoguera sagrada del ombligo de la tierra, para viajar desde entonces por el tercer cielo como emisario del fuego.⁵⁰ De este modo, el fuego celeste se convierte en condición sine qua non para la renovación del cosmos, pero ¿el fuego telúrico siguió siendo el marcador de sus tiempos y de su destino?

Literalmente hablando *Xiuhtecuhtli* (igual que *Tláloc*) es de los dioses más viejos del panteón mesoamericano. Según Leonardo López Luján su culto surge en épocas muy distantes que quizás se remonten al Preclásico Medio, y a la llegada de los españoles continúa siendo una de las deidades más veneradas.⁵¹

Xiuhtecuhtli fue siempre el centro desde el punto de vista metafórico, puesto que en todas las tierras y en todos los tiempos el fuego del hogar, el fogón, ha sido el punto alrededor del cual ha gravitado la vida campesina; así como desde el punto de vista geográfico, ya que su morada se hallaba en el ombligo de la tierra, muy hondo en sus profundidades. En ese sentido Brundage concluye que los volcanes eran las ventilas por las que escapaban sus llamas

⁵⁰ López Austin, "El dios enmascarado", 269.

⁵¹ López Luján, Las ofrendas del Templo Mayor, 188.

subterráneas.⁵² De hecho ya vimos que como *Chicnauhyotecuhtli*, *Xiuhtecuhtli* se revela dueño y eje de los niveles del mundo subterráneo y aquí nos encontramos en los dominios ctónicos del agua y la vegetación. Por otro lado, su título horizontal *Nauhyotecuhtli* nos remite, del mismo modo que su advocación vertical, al tiempo y al espacio. Cada cuatro años, el primero del año, se celebraba al dios del fuego en el mes *Izcalli*: con ritos especiales se conmemoraba el hecho de que el dios no hubiera muerto con las cuatro edades o soles precedentes.⁵³ Como "señor del conjunto de cuatro" seguía rigiendo en los cuatro rumbos de la tierra y del cosmos.

Tenemos así definido un perfecto eje que, cimentado en el inframundo, rige los cuatro rumbos. Pero el hecho es que este simbolismo se complementa con aquél que encarna *Tláloc*, númen de la tierra, dios de las lluvias, que durante toda la historia de Mesoamérica siguió rigiendo el misterioso *Tlalocan*,⁵⁴ corazón indiscutible del inframundo. También llamado *Nappatecuhtli*, *Tláloc* gobernaba los cuatro extremos del cosmos. *Nappatecuhtli*, "el cuatro veces señor" o el "señor de las cuatro direcciones" es una de las advocaciones de *Tláloc*, o bien, es uno de los grandes *Tlaloques*. En la lámina 28 del Códice Borgia, *Tláloc* es el "señor de las cuatro direcciones y del centro".⁵⁵

⁵² Brundage, *El Quinto Sol*, 17-18.

⁵³ *Ibid.*, 285.

⁵⁴ Garibay K., *Historia de la literatura náhuatl*, I, 125, 137.

⁵⁵ Heyden, "Deidad del agua", 36, 38.

Ya fuera concebido de manera antropomorfa o zoomorfa, o como combinación de rasgos, *Tláloc* fue también reverenciado como corazón de la tierra, como centro de la montaña arquetípica, del axis mundi. A través de sus derivaciones (imaginadas como árboles gigantes o como los cuatro grandes *Tlaloques*) sostenía los cielos y gobernaba los cuadrantes del universo.

Nos encontramos así pues con una complementariedad esencial entre la regencia del fuego y la del binomio agua-tierra: regencia que en ambos casos implica el devenir, entendido como movimiento de energía que fluye del centro a los extremos y de éstos al centro, así como del inframundo a los niveles celestes y viceversa. *Tláloc* y *Xiuhtecuhtli* parecen fundirse como pilar del universo; unidad en cuyo interior fluye la energía cósmica, compuesta por la esencia de ambos: fuerzas nucleares de naturaleza opuesta y complementaria (el *malinalli*).

Me pregunto si no será una representación iconográfica de ello la escultura de piedra hallada en el Templo Mayor que Alfredo López Austin primero analizó e interpretó, poniéndole por nombre "el dios enmascarado del fuego".⁵⁶

⁵⁶ López Austin, "El dios enmascarado". Dicha escultura fue hallada el 26 de agosto de 1981 en el Templo Mayor de México Tenochtitlan. Eduardo Matos Moctezuma, primero coordinador general del Proyecto Templo Mayor y después Coordinador de Investigación, considera que la imagen fue cubierta entre la sexta y la séptima épocas constructivas de la pirámide mayor, el *Coatepec*, por lo que pudo haber dejado de recibir culto hacia el año de 1502. Además, no es una pieza única en el Postclásico ya que al menos existe otra en el Museo Nacional de Antropología, procedente de Tláhuac, I, 13.

Se trata de una escultura de piedra de 77 cm de altura. Es una imagen del dios del fuego pero con una inusitada combinación de elementos iconográficos. La pieza fue considerada por el autor como una unidad de análisis, con estructura y autonomía semánticas. Sin embargo -aclara- la agrupación simple de sus elementos puede correr el peligro de considerar erróneamente en igualdad de circunstancias elementos que en la composición pueden adquirir valores de contradicción, de subordinación, de dominio, etcétera; además, que un enlistado de los elementos puede sugerir concordancias o contradicciones tal vez inexistentes. Bajo dichas consideraciones el autor procede a efectuar un análisis de los rasgos que componen la imagen y que distribuyó en cuatro campos de relación simbólica y en un apartado que agrupa los no identificados: de fuego; de agua; de muerte-tierra-agua, de tierra y los no identificados.⁵⁷ A continuación retomamos algunos de los comentarios del autor que se relacionan con nuestro objeto de estudio.

-La imagen del dios es inconfundible en su identificación con las formas escultóricas más tradicionales del dios del fuego desde el Clásico del Altiplano Central pero.

-tiene elementos ajenos que son: una faz tersa debajo de una máscara; la máscara misma, y el "vaso-brasero", " ...que en este caso no es un vaso, sino un cilindro macizo, ni puede suponerse brasero, puesto que sus símbolos son claramente acuáticos y ocupan una superficie que en otras esculturas, como fondo, está vacía"; además de mascarones en codos y rodillas.

⁵⁷ *Ibid.*, 4, 6.

-"Los símbolos acuáticos de la parte superior del cilindro son inconfundibles. La figura del par de caracoles (olivillas) es común en símbolos acuáticos; pero aquí, además, hay que hacer notar que bajo el par de olivillas hay el símbolo de cercenadura sangrantes... tales olivillas sangrantes aparecen en representaciones de las aguas de las que brotan los árboles cósmicos o en las del inframundo..."

-La máscara está compuesta por anteojeras y fauces (de las que salen enormes colmillos) que forman tres placas rectangulares redondeadas. Considera el autor que se trata de elementos acuáticos, identificados como distintivo de los *tlaloque*, y que la conformación rectangular de las placas puede considerarse de orden estilístico puesto que son semejantes a las de los *chacmooles* mexicas que se encuentran en el Museo Nacional de Antropología, con uno de los cuales, el mejor conservado, guarda un parecido asombroso; o bien a las anteojeras rectangulares de un *Tláloc* de piedra verde descubierto en el Templo Mayor.

-La identificación de los mascarones que el dios lleva en codos y rodillas como seres de muerte-tierra-agua es inmediata: ojos discoidales y "bigoterías" con dientes agudos son distintivos de los *tlaloque*. Nos recuerda asimismo el autor que la diosa de la tierra era concebida como un monstruo con coyunturas armadas de fauces.

-"En resumen, y sin lugar a dudas, los elementos descritos nos dan a conocer que el personaje representado reúne elementos, por una parte, de la divinidad del fuego, y por otra del inframundo como región de la tierra, del agua y de la muerte... Es un dios del fuego fuertemente circunstanciado o fuertemente calificado, según el orden que establece la lectura, porque es lógico que este orden determine el rango de los campos".⁵⁸

⁵⁸ *Ibid.*, 7-12.

Al enumerar las características del dios del fuego, López Austin señala que la quinta es aquélla de su participación en el ciclo del viaje al *Mictlan*. El dios participa del proceso cíclico de los dioses mesoamericanos: occisión ritual de hombres que eran sus imágenes vivas - su renacimiento vigoroso. En la fiesta *xócott huetzi* se celebraba el descenso del dios muerto; mientras que su retorno era festejado en la fiesta llamada precisamente "resurrección", *izcalli*.⁵⁹

En dicha fiesta se actualizaban ritualmente la ausencia, la llegada, el fortalecimiento y el aprovechamiento del fuego: primero, la prohibición de comidas cocidas, después la extracción del fuego nuevo del templo y la alimentación al dios renacido con sabandijas y aves acuáticas, y al fin, la ingestión de comida muy caliente, "de la que formaban parte los acociles, crustáceos grisáceos que adquieren un color rojo brillante por el efecto de la cocción".⁶⁰

Su estancia en el *Mictlan*, explica el autor, significaba, lo mismo que para todos los seres divinos, descanso, aliento, fortalecimiento, alimento, enfriamiento. "Por eso debajo de la máscara de *Tláloc* ya no está la faz arrugada del dios fatigado, sino una nueva, tersa, del dios por nacer".⁶¹ Y concluye que la escultura analizada representa al dios del fuego que es el fuego mismo en el inframundo, en el *Mictlan*; muerto, en reposo vigorizador, pues como señor de las transformaciones ejecuta el más duro de los trabajos, se fatiga.

⁵⁹ Así traduce atinadamente Jiménez Moreno en *Primeros Memoriales*, *Ibid.*, 33. Rémi Siméon por su parte nos dice: "*Izcalli*, "He aquí la casa" o "resurrección", "vuelta al calor", *Diccionario de la lengua náhuatl*, 234.

⁶⁰ López Austin, "El dios enmascarado", 21.

⁶¹ *Ibid.*, 22.

Entonces allí "...no sólo se fortalece, sino que brinda el poder de sus llamas, de su fuerza transformadora, a los seres que surgirán de nuevo a la superficie".⁶² Pero la máscara de *Tláloc* que porta, es una máscara de muerte; los símbolos acuáticos lo son también de tierra y de muerte porque *Tláloc* es un dios subterráneo, acuático, de muerte, un ser frío.⁶³

Mi conclusión es que en lo anterior tenemos la representación de una asociación profunda y esencial entre los principios y símbolos que encarnan *Tláloc* y *Xiuhtecuhtli*; asociación que propongo en los siguientes términos: se trata del fuego recubierto con el agua; o dicho de otro modo, la materia de *Tláloc* sobrepuesta a la materia de *Xiuhtecuhtli*. Pero no sólo eso: también considero que lo anterior se puede entender conceptualmente como un intercambio de cualidades cósmicas; es decir, que el mundo subterráneo, el mundo de la oscuridad y del frío tiene en su seno el fuego de la vida, y que éste, para mantener su equilibrio, asimila las propiedades del reino de las aguas y de la tierra: se alimenta con seres acuáticos que van a formar parte de su esencia.

Es cierto que el simbolismo de *Tláloc* remite a la tierra, a lo frío, al dominio de las aguas, a la oscuridad y a la muerte, pero también nos conduce al ámbito de la fertilidad y de la vida: la vegetación base del sustento de hombres y animales, muere y renace cíclicamente de la

⁶² *Ibid.*, 22.

⁶³ *Ibid.*, 22.

tierra oscura y de las aguas. El inframundo es el espacio conceptual del origen y del retorno. Escribe Heyden:

La gran matriz de la tierra, de donde vinimos y a donde regresamos, está simbolizada por la cueva. En casi todas las épocas y culturas, en México y en otras regiones, la cueva ha sido el símbolo de la creación de elementos cósmicos, de los dioses, de grupos humanos y de individuos.

...*Chicomóztoc*, lugar de creación de grupos étnicos, se encuentra en muchas partes de México... Se encuentra en forma pictórica, como la gran boca de la tierra rodeada por siete cuevas, en el Códice Rollo Selden y en el Códice Antonio de León, ambos de la región de Oaxaca, y en la Historia Tolteca-Chichimeca de la zona de Puebla-Tlaxcala".⁶⁴

Es ahí en donde se opera el misterio de la fertilidad; de la transformación de la muerte en vida, es decir, de la naturaleza; y en ese sentido *Tláloc* es también una deidad de las transformaciones. Precisamente por esa capacidad regeneradora del inframundo de la que nos habla López Austin, es por lo que pensamos en *Tláloc* como el dios del ciclo vital. Y el enlace de simbolismos en la escultura del "dios enmascarado del fuego", como la fusión de los opuestos originarios, complementariedad imprescindible a la vida.

En el curso que Paul Kirchhoff impartió en el verano de 1971 se preguntaba que cuál era el mundo de *Xiuhtecuhtli*, y comentaba con

⁶⁴ Heyden, "La matriz de la tierra", 501.

base en el nombre que aparece en Sahagún, *Ayamictlan Xiuhteuctli*: "Ayamictlan es muy claramente una abreviación de *Ayauh Mictlan*, es decir, el *Mictlan* de la neblina. Si eso fuera el único dato, pues yo no me atrevería a decir lo que dije, que es un dios que tiene tanto, sino más que ver con el agua que con el fuego; de hecho, cuando se le describe más, se cuenta que él tiene su residencia en una pirámide de color turquesa, con almenas que son, en todos los códices que conocemos, una representación de nubes".⁶⁵

Su morada, escribe Brundage, se hallaba dentro de la tierra oscura.⁶⁶ Pero quizás allí donde él palpitaba como corazón del cosmos no lo fuera tanto. Recuérdese su asociación con la turquesa, piedra que simboliza el principio cosmogónico, la energía cósmica. Su simbología nos remite por igual al fuego que a las aguas primordiales. El mismo autor nos da la clave cuando escribe que *xíuhtli* o *xíhuiltl* "...es la palabra náhuatl para el pasto..., una rama o follaje en general. Probablemente de ella, como significado primario, se derivaron los siguientes secundarios: el color verde, la turquesa y, finalmente, el año. Vemos, pues, cómo *xíhuiltl* pudo llegar a significar "año", si suponemos que se le interpretaba como "tiempo de verdor" o "tiempo del pasto nuevo".⁶⁷ En otra parte Brundage dice: "Si bien el dios del fuego no era en ningún sentido un dios terrenal, él era el responsable de la ordenación racional que daba sentido a la tierra".⁶⁸

⁶⁵ Kirchoff, *Principios estructurales*, 29-30. Angel Ma. Garibay K. define *ayamictlan* como "el que está entre las nieblas del sitio de los muertos", *Códice Florentino*, eds. Charles E. Dibble y Arthur J.O. Anderson, 89.

⁶⁶ Brundage, *El Quinto Sol*, 41.

⁶⁷ *Ibid.*, 27.

⁶⁸ *Ibid.*, 17-18.

Escribe Silvia Limón: "El dios del fuego está ubicado fundamentalmente en la tierra, en donde es un marcador de tiempos y de ciclos naturales, sociales y rituales, los cuales están interrelacionados ya que cada uno de ellos incide directamente en los demás. A ello responde su principal denominación *Xiuhtecuhtli*, nombre con el cual se le designa comunmente..."⁶⁹

Al respecto considero que *Xiuhtecuhtli* es un dios tan terrenal como el mismo *Tláloc*; que fue creado del corazón del monstruo de la tierra y que desde el origen de los tiempos estuvo rodeado por las aguas primigenias: fuego telúrico que irradia desde el axis mundi o montaña cósmica su fuerza y su energía al cosmos entero. Por lo tanto, no es un dios del agua, sino del fuego y del devenir, entendido como el paso de estaciones, de solsticios y equinoccios, de cambios repetitivos, cíclicos. *Tláloc* y *Xiuhtecuhtli* son complementarios e inseparables allá en las profundidades ctónicas.

Por eso propongo que la morada de *Xiuhtecuhtli*, descrita en el Códice Florentino y en la Historia de Sahagún que transcribimos en páginas anteriores, es la gran Montaña Cósmica cuyo paradigma son los grandes volcanes americanos, y por extensión todos los montes y cerros. Los volcanes devienen imágenes del macrocosmos porque unifican y amalgaman el cielo, la tierra, el agua y el fuego. Desde lejos su color es el verde azulado; en su interior guardan el fuego y las

⁶⁹ Limón, El simbolismo del fuego, 90-91.

aguas que riegan la tierra, los dos elementos de la fecundación; mientras su masa se eleva hasta tocar los cielos que se confunden con su cúspide nevada, en la que se originan las nubes portadoras de la lluvia, así como los rayos, truenos y relámpagos que semejarían destellos del fuego nuclear.

Según Francisco del Paso y Troncoso, *Xiuhtecuhtli* queda caracterizado en el Códice Borbónico por tres emblemas principales: "el ave azul o *xiuhtótotl* (varias veces mencionado) sobre la frente; la culebra de fuego, *xiuhcóatl*, a las espaldas; y el joyel de escalones, símbolo del hogar o brasero, *tlecuilli*, encima del pecho". *Xiuhtecuhtli* vive pues en una pirámide de color turquesa, "...en medio de las flores, y en medio de la alberca cercada de cuatro paredes, y está cubierto en plumas resplandecientes que son como alas".⁷⁰

Pensemos en un volcán muy particular, el *Popocatépetl* o "Montaña que humea", nombre que nos indica ya su vitalidad. Y ciertamente que hace honor a su nombre pues desde su cráter inmenso se puede seguido observar cómo una gruesa columna de vapor se eleva transformándose en conjuntos de perfectas nubes blancas.

Generalmente los volcanes tienen en su interior, a nivel superficial, lagos y lagunas; en la parte exterior que conforman sus laderas se hallan manantiales que dejan salir el agua del deshielo de sus nieves eternas; asimismo sobre sus paredes se encuentran infinidad de

⁷⁰ Códice Borbónico, descripción, historia y exposición por Francisco del Paso y Troncoso, 71-72.

cuevas en las que se rendía y se sigue rindiendo culto a sus dioses; y finalmente, en sus profundidades guardan el hogar del mundo, el núcleo energético del universo; entidad sobrenatural que siempre estuvo allí: *Xiuhtecuhtli-Huehuetéotl*. El fuego-tiempo del que nació el Quinto Sol y probablemente el que causaría el cataclismo final con los movimientos telúricos y la erupción última que harían que los cuatro soportes de los cielos y de los rumbos sucumbieran, lo mismo que el eje o pilar central. Un agotamiento del equilibrio entre las fuerzas de los elementos, cumpliéndose así cabalmente la entropía; si por entropía entendemos: "Magnitud física que multiplicada por la temperatura absoluta de un cuerpo da la energía degradada, o sea que no puede convertirse en trabajo si no entra en contacto con un cuerpo más frío".⁷¹

Se habían cumplido ya cuatro edades o Soles: *nahui océlotl* (4 jaguar); *nahui ehécatl* (4 viento); *nahui quiahuitl* (4 lluvia) y *nahui atl* (4 agua), que habían correspondido al dominio de cuatro elementos: tierra, viento, fuego y agua respectivamente.⁷² Cuatro edades en las que se había consumido el universo mismo. Pero el Quinto Sol nació del centro, que volvería a revitalizar los cuatro elementos, marcándoles su equilibrio, hasta que su signo *nahui ollin* (4 movimiento = terremotos) se convirtiera en sino, y con él, el fin de los tiempos.

⁷¹ Diccionario de la Lengua Española, Madrid, Real Academia Española, 1970.

⁷² Legenda de los Soles, 119-142.

En su artículo "Género y religión en la sociedad mexicana", Noemí Quezada escribe que el fuego deificado dio origen al fundamento básico de la sociedad, el ritual:

El fuego aparece como marcador del tiempo, cada 52 años dice Durán, llegaba el *nexiuhpiliztli* "cumplimiento o atamiento de un círculo perfecto de años", que se dividía en periodos de 13 años, cada uno de ellos asociado a uno de los rumbos cósmicos: *ácatl* caña al este, *técpatl* pedernal al norte, *calli* casa al occidente asociado a lo femenino y *tochtli* conejo al sur. Así, cada 52 años se apagaban todos los fuegos y, en un rito de repetición cíclica del acto cosmogónico, se renovaba el pacto con los dioses encendiendo el fuego nuevo en el Cerro de la Estrella en Iztápalapa, para llevarlo al templo de *Huitzilopochtli* en Tenochtitlan y de ahí, a todos los templos y a los altares y hogares domésticos. Se inauguraba una nueva Era. El fuego, siempre en el centro de todo ritual colectivo o individual, estuvo presente asimismo en las ceremonias relacionadas con el ciclo de vida, en el nacimiento, bautismo, matrimonio y muerte...⁷³

Tales ritos de regeneración tenían la función de retardar la consunción de la energía nuclear, y con ello de la muerte del Pilar Central: *Xiuhtecuhtli -Tláloc*, es deci, el súmmum. Y eso sucedería cuando "...sea ya el tiempo del final, cuando sea ya el fin de la tierra, cuando la tierra se haya cansado, cuando ya haya sido todo, cuando ya haya sido así, cuando la semilla de la tierra se haya agotado,

⁷³ Quezada, "Género y religión", 26.

cuando se haya vuelto como un anciano, como una anciana, cuando no tenga valor, cuando ya no nos provea con bebida, con comida".⁷⁴

El terror que inspiraba este fin de los tiempos nos lo transmite Sahagún con sus testimonios: "Y decían, si del toto se acababa de eclipsar el sol: ¡nunca más alumbrará, ponerse han perpetuas tinieblas y descenderán los demonios y vendránnos a comer!"⁷⁵ Por eso así amonestaban los señores al pueblo: "¿Por ventura tú tienes cuidado de las cosas adversas y espantables que han de venir, que no las vieron, pero temieron los antiguos antepasados nuestros? ¿Tienes cuenta y cuidado con los eclipses del sol, o con los temblores de la tierra, o con las tempestades de la mar, o con los rompimientos de los montes?"⁷⁶ Y en efecto, con una erupción de gran magnitud volcanes tan viejos y grandes como el *Popocatépetl* corren el peligro de romperse, de desmoronarse en dirección sureste, mientras que los efectos hacia el noroeste serían las inundaciones causadas por el deshielo del nevado.⁷⁷

⁷⁴ *Códice Florentino*, eds. Charles E. Dibble y Arthur J.O. Anderson, lib. VI, cap. VIII, 37-38.

⁷⁵ Sahagún, *Historia general*, lib. VII, cap. I, 431.

⁷⁶ *Ibid.*, lib. VI, cap. XV, 340.

⁷⁷ Claus Siebe, vulcanólogo, Instituto de Geofísica, México, UNAM, comunicación personal.

2.3.1.1. RECAPITULACIÓN

Hemos visto ya que *Xiuhtecuhtli* tiene como significado primario el fuego (telúrico, y por extensión celeste, el sol), pero tiene como signo opuesto complementario el agua. Podría pensarse que el agua es su *tonal* o alter ego. Recordemos algunos de sus emblemas distintivos:

- a) La serpiente de fuego, *xiuhcōatl*, a las espadas que nos recuerda el rayo o relámpago, el que a su vez era uno de los principales atributos de *Tláloc*. Respecto a la relación sequía-lluvia o *xiuhcōatl-Tláloc*, consideremos los siguientes elementos:

Quedó dicho que como "Señor de la turquesa" *Xiuhtecuhtli* se relacionaba con el nivel celeste y que en el quinto cielo él hacía culebras de fuego de las que salían las señales del cielo.¹ Así, precisamente la *xiuhcōatl*, elemento distintivo de *Xiuhtecuhtli*, era concebida como una serpiente de fuego, o bien a manera de flechas que bajaban del cielo.² En ese sentido Seler nos dice que el dios del fuego, siendo el "Señor del centro", es también el "Señor del arriba y del abajo", el *ilhuicahua* y el *tlalticpaque*, y que esta concepción la simboliza el rayo que baja zigzagueando la nube. Como ya he mencionado arriba, a *Xiuhtecuhtli* se le concebía residiendo entre nubes de agua: "Seguro es que la sílaba *xiuh* en el nombre del dios del fuego, así como en el de *xiuhcōatl*, "serpiente azul"..., alude a ese númen oculto en las

¹ Historia de los mexicanos, 69.

² Limón, El simbolismo del fuego, 93-95.

nubes que es el relámpago".³

Asimismo *Tláloc*, dios de la lluvia, era considerado la encarnación del relámpago que hendía las nubes. La asociación arriba mencionada resulta entonces clara si tomamos en cuenta la relación de causa - efecto que existe entre la sequía, el advenimiento del fuego celeste (relámpagos) que pasan a través de las nubes, y la consecuente descarga de su contenido en forma de la benéfica y deseada lluvia.

Otra posible forma de ejemplificar el íntimo vínculo existente entre sequía - lluvia, *xiuhcōatl-Tláloc* es por medio de la figura de *Xólotl*, que con su naturaleza canina era también símbolo del fuego.⁴ Este dios canino, simboliza el animal-relámpago, el fuego que se introduce en la tierra; el que abre los caminos hacia el inframundo (este punto se tratará más adelante); y precisamente en ese sentido, una de sus tareas era acompañar al Sol hacia el inframundo en el ocaso.⁵ En este sentido, es pues evidente que *Xólotl* está muy relacionado con *Tláloc*, el Señor del inframundo, y en la lámina 37 del Borgia se ve la figura de *Xólotl* con la máscara-yelmo serpentina, sentado en el trono dentro de la casa en llamas, pero delante de él aparece *Tláloc* como su criado y emisario. "Por debajo de esta imagen *Xólotl*, de nuevo con su máscara-yelmo serpentina, está de pie

³ Seler, Comentarios al Códice Borgia, I, 93.

⁴ El día *Yei itzcuintli*, 3-Perro, se consideraba como fiesta del dios del fuego, Seler, Comentarios al Códice Borgia I, 145-146.

⁵ Ibid., 146-147.

sobre un *chalchihuitl* -que se encuentra dentro de unas fauces terrestres- (inframundo), arrojando la serpiente de fuego, *xiuhcōatl*.⁶

- b) El tocado de *chalchihuites* (piedras preciosas que en general podrían referir la jadeíta⁷) simboliza tanto la sacralidad de la esfera celeste como los dominios de el agua y la vegetación, y por ende, simboliza los dos niveles cósmicos que rige *Xiuhtecuhtli* como pilar universal. Digamos que dicha piedra expresa una empatía cósmica, "... instrumentos de una fuerza sagrada de la que no son sino el receptáculo... las piedras culturales no cesan de significar algo que rebasa al hombre".⁸
- c) El *xiuhtōtotl* sobre la frente, varias veces mencionado y que es también distintivo de *Tláloc*. Tenemos otro ejemplo de un ave pequeña con atributos divinos que aparece posada en una de las ramas del Árbol Cósmico representado en la Estela 25 de Izapa y cuyo tronco y raíz son el *Cipactli* invertido: es decir, la materia prima de la creación.
- d) Otro elemento que nos remite a la idea del alter ego acuífero de *Xiuhtecuhtli* es el cilindro macizo decorado con elementos acuáticos que porta en la cabeza la escultura del "dios enmascarado del fuego" de la que hablamos antes.

⁶ *Ibid.*, 147.

⁷ González Torres, *El culto a los astros*, 26.

⁸ Eliade, *Tratado de historia*, 211-217.

Recordemos que López Austin aclara que bajo el par de olivillas que aparecen en el cilindro está el símbolo de cercenadura sangrante y que dichas olivillas sangrantes son comunes en representaciones de las aguas que brotan los árboles cósmico o en las del inframundo.⁹ También la deidad de fuego, *Chantico*, lleva el símbolo agua-fuego en su tocado.¹⁰

- e) Un ejemplo más de lo anterior sería el de las referencias, más o menos frecuentes en algunas fuentes históricas, al hecho de que *Xiuhtecuhtli* lava, purifica lo mundano con agua:

“...donde está tratando los negocios populares, como quien lava cosas sucias con agua muy clara y muy limpia, en la cual silla y dignidad tiene el mismo oficio de lavar nuestro padre y madre de todos los dioses, el dios antiguo, que es el dios del fuego”.¹¹

- f) Pero lo más importante al respecto es que *Xiuhtecuhtli* tiene como signo calendarico el día 9 *atl* (agua); así como *Tonatiuh*, dios del sol, tiene como signo su elemento opuesto: 4 *quiáhuitl* (lluvia).

En ese sentido Seler escribió que los sabios sacerdotes conocían el significado oculto de cada uno de los signos de los días del calendario

⁹ López Austin, “El dios enmascarado del fuego”, 10.

¹⁰ Heyden, “Deidad del agua”, 39.

¹¹ Sahagún, *Historia general*, Lib. VII, cap. IV, 307.

adivinatorio, a partir de la identificación de la naturaleza de cada deidad con el signo que la representa: "...al analizar la serie de las deidades correspondientes a los signos de los días procuré demostrar que la naturaleza del signo concuerda siempre y en todas las partes, hasta en los casos en que no parece, con la naturaleza del númen que lo representa".¹²

Si ello es cierto, tenemos entonces que la naturaleza del signo 9 *atl* concuerda con la naturaleza de *Xiuhtecuhtli*, y esto podría quizás comprenderse mejor si pensamos en el *tonal* como una especie de sino, como un elemento compañero marcador del destino. Como un objeto real que cargado de poder metafísico condiciona la vida y determina la muerte. Porque qué es el *tonal* sino un compendio simbólico que en el imaginario complementa el yo, aquella parte de sí mismo que por naturaleza le falta. Considero entonces que el *tonal* es un vehículo que empata opuestos complementarios y que tal operación simbólica se da en base tanto a elementos naturales como sobrenaturales; ambos necesarios para la existencia, porque a través del alter ego el hombre integra a su conciencia espacios salvajes y fuerzas cósmicas que lo sobrepasan.

Por eso, los *tonales* humanos devinieron comúnmente animales

¹² E. Seler, Comentarios al Códice Borgia, II, 173-175. Respecto al *tonalpohualli* o calendario adivinatorio de los nahuas González Torres define: 'cuenta de los días o del destino'. Equivalente al *tzolk'in* maya y al *piye* zapoteco. Constituye un periodo de 260 días formado por veinte signos combinados con trece numerales, que tenía un fin augural. Este calendario ritual estaba distribuido por toda Mesoamérica y era utilizado hasta hace poco entre algunos grupos mayenses. Se registraba en libros o códices llamados *tonalámatl* y había hombres especializados en su lectura y su interpretación que recibían el nombre de *tonalpouhque*", Diccionario de mitología, 181.

montaraces mitologizados. Así, observámos que el pensamiento religioso popular mesoamericano oscila continuamente entre la zoolatría y la antropolatría, movimiento que a nivel de la representación produce seres mitológicos que resultan ser construcciones o agregados, en una palabra soluciones simbólicas al dilema del yo en la naturaleza del universo: experiencia que a nivel sensorial se presenta plena de opuestos. Los seres naturales no tienen esa fuerza, ese potencial que les otorga la capacidad fabuladora de la mente humana, que al reinterpretarlos tiende puentes y mediaciones para explicar leyes suprahumanas y establecer un orden manejable a nivel racional. La ontología de las sociedades mesoamericanas logró, a través de sus construcciones simbólicas, del mito, aprehender la realidad para hacerla propia, particular; hacer de su mundo un omphalos. Transformándolo en el imaginario, dichas sociedades lograron humanizarlo y por ende influir determinadamente sobre él.

A reserva de tratar adelante con mayor detalle los múltiples significados de *Tláloc*, digamos ahora que *Tláloc* tiene como dominios primarios el agua y la tierra, y como secundario el fuego: su asociación con el rayo, trueno o relámpago es más que explícita en las fuentes: "...la cara muy fea, a manera de sierpe, con unos colmillos muy grandes, muy encendida y colorada, a manera de un encendido fuego, en lo cual denotaban el fuego de los rayos y relámpagos que del cielo echaba, cuando enviaba las tempestades y relámpagos; el cual, para denotar lo mismo, tenía toda la vestidura colorada".¹³

¹³ Durán, Historia de las Indias, I, 81.

En fin, la antigüedad de su origen y el paralelismo e importancia de su trayectoria a través de los siglos, en las culturas mesoamericanas nos indican la indisociabilidad del agua y del fuego como par de fuerzas deificadas. Pedro Armillas considera que fue durante el periodo Clásico que se llegó a una formalización del simbolismo religioso en Mesoamérica y da como esquema general el siguiente, que incluye obviamente a esas dos deidades: "Además de los omnipresentes señores de las aguas... se reconocen en las representaciones religiosas, deidades de la vegetación... y del maíz; el viejo dios del Fuego; un dios murciélago importante en el sur (Oaxaca y el área maya) y un misterioso Dios-Gordo cuyo culto desapareció con la transformación de la sociedad al final de la etapa Clásica".¹⁴

Hasta aquí he analizado el íntimo parentesco entre las deidades del agua y del fuego; sin embargo, para dar una idea mayor de lo intrincado de dicha relación, me permito extenderme un poco más allá de lo que es la simbología de su personificación, para tratar de ubicar un complejo simbólico cimentado sobre vínculos esenciales entre el fuego, el sol, el agua, la tierra y la vegetación.

Dicha relación se observa tanto entre los signos de los días y sus deidades, según el orden establecido por el *tonalámatl*, como a nivel de las fiestas fijadas, dedicadas a los dioses de acuerdo al orden del calendario solar o *xiuhpohualli*. Así por ejemplo, en su trabajo sobre las fiestas anuales en mesoamérica Kirchhoff asocia dos fiestas que

¹⁴ Armillas, "Tecnología, formaciones socioeconómicas y religión", 38.

propone como primer par: 1) *Izcalli*, 'crecimiento', 'resurrección', en la que se celebraba a *Xiuhtecuhtli*. Compárese -escribe el autor- el nombre *Xiuhtecuhtli* con: *xiuhcaltic*, 'cosa muy verde y fresca', *xiuhtla*, 'herbazal', *xiuhyoua*, 'hacer caña el maíz o henchirse de hierba'. En esta fiesta se hacían rituales de renovación de edificios y casas comunes y públicas, de templos, ídolos de barro, y braseros, y 2) *Cuahuitlehua*,¹⁵ 'levantamiento de árboles' en la que se honraba a *Tláloc*, dios del rayo. "Tláloc, 'el que hace brotar', dios de la lluvia..."¹⁶

Ahora bien, respecto a la relación que el autor propuso entre los 20 dioses del calendario adivinatorio (*tonalpohualli*) y los signos de sus días, y en base a su reinterpretación de las 18 fiestas anuales, señala que el signo 16 *cozcaquauhtli*, 'buitre' o 'zopilote' y su deidad *Itzapálotl*, 'mariposa de obsidiana' (asociada con *Toci* y *Tlazoltéotl*) se vinculan con una fiesta doble: con *Izcalli* (dedicada, como hemos visto, a *Xiuhtecuhtli*) y con *Atlcahualo* (dedicada a los *tlaloques*, *Chalchiuhtlicue* y *Quetzalcóatl*).¹⁷ En ese sentido escribe Kirchoff "...¿Cómo pude yo atreverme a considerar como parte de un par, al mes *Izcalli*, en el cual se festejaba al dios *Xiuhtecuhtli*, del cual siempre se dice que es dios del fuego... y el mes *Atlcahualo*, en el cual se celebraba a

¹⁵ "*Atlcahualo*. 'detención de agua', *atmotzacuaya*, 'atajar el agua', *cuahuitlehua*, 'levantamiento de postes'...(nombres del)...primer mes de 20 días del calendario de 365 días o *xihuitl*, que corresponde a los meses de febrero y marzo. Estaba dedicado principalmente a los *tlaloques*..., a *Chalchiuhtlicue* y a *Quetzalcóatl*, a quienes se suplicaba especialmente para que enviase las lluvias", en González Torres, *Diccionario de mitología y religión*, 15.

¹⁶ Kirchoff, *Principios estructurales*, 208.

¹⁷ Kirchoff, invierte el orden calendárico de los dioses: comienza por el último y termina con el primero. En la lista no. 1 quedan sin relación con fiestas los dioses que comprenden del 1 al 4; esto es, de *Tonacateuctli* a *Ueue Coyotl*, y aquéllos que van del 17 al 20, es decir, de *Xólotl* a *Xochiquetzal*, según el orden del *tonalpohualli*, *Ibid* 195.

diferentes...*tlaloque*, (a) *Chalchiuhtlicue* y *Quetzalcóatl*...?"¹⁸

El autor argumenta enseguida que en el *tonalpohualli*, *Tlazoltéotl* (diosa de la tierra), identificada con *Toci*, tiene como signo el día 14 *océlotl*, 'jaguar', animal que durante el Clásico era el símbolo de las aguas, el portador de las lluvias; mientras que por otra parte, se tiene en la figura de *Itzpapálotl* una serie de alusiones muy claras a su carecterística de fuego, y concluye: "...ahora se entiende mucho mejor como se pueden combinar en un sólo mes, *Izcalli* y *Atlcaualo*... dos meses que a primera vista nos parecen opuestos".¹⁹ Asimismo, en otra parte kirchhoff vincula a *Xiuhtecuhtli* con la fiesta sencilla de *Ochpaniztli*, en la que se celebraba a *Teteo innan* o *Toci*, a *Tlazoltéotl*, a *Chicomecóatl*, a *Atlantonan*, a *Xochiquetzal*, y a *Cintéotl*.²⁰ Es pues un hecho que en los ejemplos citados por Kirchhoff se destacan fuertes vínculos entre *Xiuhtecuhtli* y las deidades del agua, la tierra y la vegetación.

En ese sentido, si consideramos por ejemplo la última sección del *tonalámattl*, observamos que el signo inicial de la sección 20, *tochtli*, 'conejo' (asociado a *Mayáhuel* y a los *tlaloques*) tiene como deidades a *Xiuhtecuhtli* y a *Xipe Totec*, 'Nuestro Señor el Desollado', dios de la tierra y de la vegetación.²¹ Es decir, la tierra cuyo manto de vegetación muere y renace anualmente, y de ese modo, si recordamos que *Xiuhtecuhtli* se vincula con el año como patrono de las transformaciones y

¹⁸ *Ibid.*, 207.

¹⁹ *Ibid.*, 30.

²⁰ *Ibid.*, 29-31.

²¹ Seler, *Comentarios al Códice Borgia*, II, 174

específicamente con la hierba que muere y renace cíclicamente, queda muy clara dicha asociación divina.

La doble correlación entre rituales del fuego y rituales de la vegetación-fertilidad se observa también en otros contextos:

Durante el mes XVIII *Izcalli* (dedicado al dios del fuego) comenzaba la siembra del maíz en los montes y collados y por lo tanto, se realizaban también ceremonias en honor a los cerros, principalmente a los conocidos como *Tláloc* y *Matlalcueye*. De manera inversa, en el mes siguiente, *I Atlcahualo* (es decir, el mes dedicado a los *tlaloques*, *Chalchiuhtlicue* y *Quetzalcóatl*), los importantes rituales a los dioses de la fertilidad, que incluían el sacrificio de niños, se complementaban con ceremonias muy elaboradas al dios del fuego.²²

En XIII *Tepilhuitl* o fiesta de los cerros, se hacían las figuras de varios de ellos modeladas con masa de bledos (*tzoalli*) y se llamaban *tepictoton*. Dichas figuras se hacían a semejanza de los siguientes dioses y cerros: *Ehécatl-Quetzalcóatl*, *Chalchiuhtlicue*, *Tláloc*, el *Popocatepetl*, el *Iztaccíhuatl*, el *Poiauhtécatl* y de muchos otros montes; además de aquellas de *Chicomécóatl* y del dios del fuego.²³

En la fiesta de VI *Etzalcualiztli*, dedicada a *Tláloc* y al agua, los principales sacerdotes eran los que se encargaban del fuego.

²² Broda, "Las fiestas aztecas", 317-318.

²³ *Ibid.*, 314-315.

Tenemos en suma que el agua y el fuego, binomio designado en náhuatl como *atlachinolli* o 'agua quemada', llegó a ser uno de los símbolos más constantes en la mitología y en la plástica prehispánicas. Llegó a ser el signo de los dos elementos vitales y por lo tanto de la guerra, actividad trascendente que permitía que el Sol siguiera su camino a través del cielo.²⁴

En general podría decirse que los dos calendarios (adivinatorio y solar) establecían nexos implícitos entre significantes (esto es, signos de los días, de los meses, períodos y ciclos y las deidades que los personificaban) y significados. Nexos simbólicos complejos que las festividades y los rituales se encargaban de organizar y sistematizar para notificarlos erga omnes. Porque mediante la sistematización calendárica y su revitalización ritual, las sociedades prehispánicas se reapropiaron el significado y las consecuencias del paso de las estaciones por el año y las incorporaron a su cultura y a su conciencia. Su existencia, continuamente amenazaba por el azar, encontró en el sistema taxonómico 'ciclos estacionales/calendarios/fiestas rituales' la posibilidad de establecer en torno a sí un campo protegido de los peligros de un devenir incierto. Los rituales, en suma, tendían a asegurar, a restablecer el decurso correcto de las estaciones y los fenómenos naturales, a implorarlo a los dioses que encarnaban aquellos principios elementales

En suma, "El agua y el fuego, el líquido vital y el calor, son los elementos de la germinación; sólo pueden funcionar juntos como

²⁴ Heyden, "Deidad del agua", 39.

impulsores de la creación. Al mismo tiempo son los instrumentos de la purificación".²⁵ En ese sentido cabe mencionar el caso del *temazcal* dada su importancia y amplia difusión en Mesoamérica. El *temazcal* es una construcción humana que repite un arquetipo: es un pequeño volcán, un microcosmos. En este ámbito sagrado, el hombre prehispánico accedía al dominio de los elementos cósmicos; es decir, la tierra (la cueva = creación), el agua y el fuego. Pongamos el caso del baño ritual postparto. En culturas en las que cada nacimiento era considerado una cosmogonía, el baño de *temazcal* implicaba la consunción, la regeneración (purificación) y el renacimiento. Este baño significaba celebrar el acontecimiento cósmico en un microcosmos, celebrarlo simbólicamente,²⁶ ya que era el horno divino de *Temazcalteci*, 'madre de los dioses', 'corazón de la tierra' y 'nuestra abuela', que como la hoguera divina de Teotihuacan transformó la extinción del sol precedente en regeneración y al buboso *Nanáhuatl* en sol y vida por reclamo de: *Tonacatecuhtli*, el 'Señor de nuestra carne' o 'Señor de los mantenimientos' y *Xiuhtecuhtli*, el 'Señor del año'.²⁷

El hecho es que, tanto en los citados, como en muchos otros ejemplos, la explicación última de la continua asociación fuego-tierra/agua nos la dan las estaciones de la naturaleza, sus ciclos perennes repletos de mutaciones y azares:

²⁵ *Ibid.*, 40.

²⁶ Eliade, *Tratado de historia*, 29.

²⁷ *Leyenda de los Soles*, 121.

“los labradores miran las reglas del repertorio (calendario) y se rigen por ellas sin sembrar, y miran el signo, si influye sequedad o esterilidad, por la experiencia que tienen...estos índios al aguardar aguardaban de tal y tal tiempo, sin faltarles día ni punto y, todos a una primero en los montes, y después en los llanos para sembrar, dan a entender que lo hacían por idolatría y superstición y por mal respeto, pues en todas las cosas formaron superstición, hechicería e idolatría”²⁸

Tenemos en fin, por una parte a *Xiuhtecuhtli*, el dios viejo del fuego que “...representa en su propia persona todo el año (*xíhuilitl* =año)”²⁹ y al sol, *Tonatiuh*, referencia presente todo el año, aún si con mayor o menor fuerza o vigor según sus estaciones: en ese sentido ambas deidades representan en su propia persona todo el año. Y por otra parte tenemos a varias deidades de la fertilidad de la tierra asumidas en sus diversas facetas y fenomenología.

Veamos ahora cómo se entreteje el calor-fuego con las estaciones anuales y los ciclos agrícolas ritualizados al interior de las festividades de cada período de 20 días; es decir, de las fiestas fijas según el orden del calendario solar.

- a) *I Cauhuitlehua* para Durán (comenzaba en marzo 1) o *I Atl Cahualo Quauitleoa* para Sahagún (comenzaba en febrero 2), se rogaba al portador de las lluvias, al viento, y a los dioses de

²⁸ Durán, *Historia de las Indias*, I, 227.

²⁹ Kirchhoff, “Las 18 fiestas anuales”, 30. También se pensaba que *Xiuhtecuhtli* por ser el más antiguo de los dioses era el consorte de la Madre Tierra y en ese sentido quedó presente, ligado a ella como año y destino (N. del A.)

las aguas para lograr un ciclo agrícola fértil. Se celebraba el advenimiento de la primavera, la resurrección de la naturaleza. Aunque anticipada, esta festividad nos conduce al equinoccio de primavera (20-21 de marzo): umbral en el que el poder del sol y el de la noche guardan perfecto equilibrio, para comenzar el tiempo del predominio solar.

- b) VI *Etzalcualiztli*: 9 de junio para Durán y 13 de mayo para Sahagún. Celebración a los dioses de la lluvia. Entraban las aguas de golpe. Crecían el maíz y las legumbres. Era un tiempo sumamente inquietante y peligroso, liminal: podían darse bien los mantenimientos pero también podían perderse; las buenas o malas cosechas dependían de las buenas o malas lluvias. Esta festividad nos conduce al solsticio de verano (21-22 de junio). Otro umbral: el sol predomina sobre la noche.
- c) XI *Ochpaniztli* : 17 de septiembre para Durán y 21 de agosto para Sahagún. Septiembre es el mes promedio que marca el final del ciclo de las aguas. Esta festividad precede al equinoccio de otoño (22-23 de septiembre). En ellas se celebraba a *Toci*, 'nuestra abuela', también considerada 'corazón de la tierra' (*Tlalliyolo*) y 'abuela de los baños de vapor' entre otros. La escoba era uno de sus emblemas distintivos.³⁰ En estas fiestas la gente barría tanto los espacios públicos como los privados, incluidos los baños. La acción de barrer en la

³⁰ González Torres., *Diccionario de mitología*, 178-179.

mitología remite a establecer orden en el universo. Pasadas las lluvias se barría todo. Se llevaba a cabo una acción simbólica de renovación, de restauración de un nuevo orden que debía regir hasta el siguiente año. Ello bajo el auspicio de otro perfecto equilibrio entre día y noche, sol y oscuridad, para comenzar el tiempo del predominio de la oscuridad y el frío, de la muerte de la naturaleza.

- d) *XIII Tepēilhuitl*: 27 de octubre para Durán y 30 de septiembre para Sahagún. Esta fiesta de los cerros era una forma de agradecer las aguas que habían sido enviadas, pero también era una manera de vigorizarlas o fortalecerlas allí a donde se habían retirado, esto es, al interior de los montes y cerros, para invocar su derrame generoso durante el resto del año a través de ríos y manantiales; así como las lluvias benéficas para el siguiente periodo de aguas. Durante este tiempo prevalecían los poderes de la noche y la oscuridad sobre el día y la luz. Quizás por eso en esta fiesta los principales sacerdotes eran aquellos encargados del fuego, de alimentarlo y acrecentar su energía disminuída.
- e) *XVI Atemoztli*: 26 de diciembre para Durán y 29 de noviembre para Sahagún. Esta fiesta se llamaba 'bajamiento de agua' o 'descendimiento de agua' pues comenzaban los truenos y las primeras aguas en los montes. También se comenzaba a rogar por las lluvias sucesivas para los llanos y valles.

Se ata así el ciclo anual con esta celebración que se acercaba mucho al solsticio de invierno (21-22 de diciembre): umbral del fenómeno decrecimiento- crecimiento del día-sol. No por azar Jesucristo nace el 24 de diciembre; el Salvador, tanto en Europa como en América, puesto que fue identificado con o convertido en Sol por los indios después de la conquista.

- f) XVIII *Izcalli*: 23 de enero para Durán y 8 de enero para Sahagún. Se festejaba el 'criarse las mazorcas', el 'estar las mazorcas en leche',³¹ pero asimismo se llamaba *mottaxquian tota*, que quiere decir 'nuestro padre el fuego tuesta para comer'.³²

De hecho, como ya observamos, se trata de una resurrección en dos sentidos: el día se encuentra en ascenso, en crecimiento de nuevo, y los cultivos comienzan a brotar en los campos. Se trata de festejar un sol-fuego renovado después de su época más crítica y peligrosa.

A los diez días de este mes sacaban fuego nuevo a la media noche, delante la imagen de *Xiuhtecutli* muy curiosamente ataviada, y encendidos fuegos luego en amaneciendo venían los mancebos y muchachos, y traían diversos animales que habían cazado en los diez días pasados, unos de agua y otros de tierra, y ofrecíanlos a los viejos que tenían el cargo de guardar a este dios; y ellos echaban en el fuego a todos aquellos animales

³¹ Durán, *Historia de las Indias*, I, 291.

³² Sahagún, *Historia general*, lib. II, cap. XXXVII, 150.

para que se asasen...³³

Del conjunto de fiestas que hasta aquí hemos analizado, las únicas que no tienen relación directa con los solsticios y los equinoccios son XIII *Tepēihuitl* y XVIII *Izcalli*, y son curiosamente las que marcan los dominios de la oscuridad-noche-frío y de la luz-día-calor respectivamente.

³³ *Ibid.* 93.

2.3.2. LOS VOLCANES, LAS MONTAÑAS Y EL TLALOCAN

Hasta ahora nos hemos referido a los volcanes y las montañas poniendo énfasis en el problema de su significado mitológico como depositarios del fuego telúrico. En esta parte nos referiremos a ellos como sedes del Tlalocan.

En ese sentido resulta casi imposible eludir hablar del *Popocatépetl* pues las fuentes históricas lo revelan como el receptáculo de las aguas primordiales y de la fertilidad divina.

Al referirse a la solemnidad que los indios hacían al volcán *Popocatzin*, "el humeador", Fray Diego Durán escribe:

A este cerro reverenciaban los indios antiguamente por ser el más principal cerro de todos los cerros; especialmente todo los que vivían alrededor de él... ; la cual tierra, cierto, así en temple, como de todo lo que se puede desear, es la mejor de la tierra, y así, con ser sus faldas tan ásperas de quebradas y cerros... están los cerros y quebradas pobladísimos de gente, y lo estuvieron siempre, por las ricas aguas que de este volcán salen y por la fertilidad grande que de maíz alrededor de él se coge, y frutas de Castilla, que mientras más llegadas a él, más tempranas y sabrosas se dan, no olvidando el hermoso y abundante trigo que en sus altos y laderas se coge.¹ Por lo cual los indios le tenían más devoción y le hacían más honra, haciéndole muy ordinarios y continuos sacrificios y ofrendas, sin la fiesta particular que cada año le hacían, la cual fiesta se llamaba *Tepailhuittl*, que quiere decir "fiesta de cerros..."²

¹ Los terrenos de origen volcánico son muy fértiles, de ahí que, a pesar del constante peligro de las erupciones y terremotos, los hombres siempre se han concentrado en las zonas volcánicas.

² Durán, *Historia de las Indias*, I, 164-165.

Más adelante Durán describe cómo en esa fiesta se elaboraba una masa compuesta de semillas de bledos y maíz molidas (*tzoalli*) y con ella se hacían imágenes de cerros a los que se les ponían ojos, boca y se les daban nombres, El más grande representaba el volcán mismo y lo llamaban *Tláloc*: mientras que otro tenían por nombre el de deidades relacionadas con el agua y con la tierra: "... *Chicomécóatl* e *Iztac Tépetl* y *Amatlalcuēye* y juntamente a *Calchiuhtlicuēye*, que era la diosa de los ríos y fuentes que de este volcán salían, y a *Cihuacóatl* ".³ Enseguida nos relata Durán que sacrificaban niños y esclavos en los templos, en presencia de aquella masa hecha a imagen del volcán y de los muchos cerros que reverenciaban. Les ofrecían también mazorcas de maíz tierno, comida y copal.⁴

En su libro Los volcanes sagrados Julio Glockner escribe "...quisiera resaltar la semejanza entre *Tláloc* y el *Popocatépetl* como generosos dadores, no sólo de agua, sino de los más diversos mantenimientos. La diversidad de productos que hoy se cultivan en las laderas y valles que rodean al volcán y que comprenden una gran variedad de frutas, verduras y caña de azúcar y café han mantenido prácticamente intacta la relación deidad-naturaleza deificada a la que se refiere Durán, sólo que ahora *Tláloc* ha sido sustituido por el Padre Eterno, entidad divina cuya ambigüedad permite la confluencia tanto del Dios Padre cristiano como de otras deidades cuya genealogía proviene del pensamiento mesoamericano"⁵

³ *Ibid.*, 165.

⁴ *Ibid.*, 165.

⁵ Glockner, Los volcanes sagrados, 68-69.

En Mesoamérica todos los montes en general y los prominentes en particular eran considerados entidades sagradas. De hecho, el abolengo de las montañas es universal. Su simbología ha contribuido de manera sustancial a la formación de los grandes paradigmas de la humanidad. Han sido referencia mitológica universal como puntos en donde dieron principio el orden y las leyes universales, no sólo del cosmos sino también de las sociedades que se organizaron en sintonía con los órdenes y las leyes divinas. Por ejemplo, Yavé es un dios íntimamente vinculado a la montaña. De él recibió Moisés las Tablas de la Ley en el Monte Sinaí. Zeus residía en el Olimpo, la más alta cumbre del conjunto de montañas situadas al nordeste de Tesalia, en la frontera con Macedonia, y desde allí manipulaba el orden y la ley en el mundo de los humanos. Por su valor religioso el Monte Olimpo dio también el mismo nombre y contenido sagrado a varias cumbres en el mundo helénico, especialmente en Asia Menor pero también en el Continente Asiático.⁶

Por su parte *Tláloc* puede considerarse no sólo una deidad del agua y de las lluvias sino sobre todo un dios de la montaña. En el Valle de México por ejemplo, todos los montes y cerros tenían nombres propios. Así, la multitud de *tloques* o manifestaciones de *Tláloc* en innumerables formas locales, eran identificados con montañas particulares.⁷ Al respecto es interesante un dato que nos brinda la geofísica: es muy probable que los cerros alrededor del *Popocatepetl* sean volcanes parasitarios; es decir, que estén directamente asociados a su sistema magmático.⁸ Sin embargo, en

⁶ *Iuppiter Latianis* era adorado por la confederación latina en el Monte Albano. Según algunos mitólogos, Zeus fue adorado por primera vez en Dodona, en el Monte Tmaros. Diccionario del Mundo Clásico.

⁷ Broda, "Templo Mayor as Ritual Space", 61-123.

⁸ Comunicación personal de Claus Siebe, vulcanólogo, Instituto de Geofísica, Depto. De Sismología y Vulcanología, UNAM.

tiempos antiguos, los dos volcanes mayores, el *Popocatépetl* y el *Iztaccíhuatl*, así como el Monte *Tláloc*, localizado al sureste, eran como muchos las deidades principales; aún si el culto que se les rendía al final de la estación de las lluvias estaba dirigido a todos, grandes y pequeños en general.⁹

Más allá del Valle de México y a todo lo largo y ancho de Mesoamérica se concibieron diversos sitios sagrados vinculados con las montañas, que remiten al lugar mítico del origen y del destino, a la fuente del poder y de las leyes que rigen la naturaleza y el cosmos.¹⁰ Por ejemplo, se consideraba como *Tlalocan* a toda la cadena de montañas que separa el Valle de México del Valle de Huexotzinco:

Llamaban el mismo nombre de este ídolo (*Tláloc*) a un cerro alto que está en términos con Coatlinchan y Coatepec y, por la otra banda, parte términos con Huexotzinco. Llamen hoy día a esta sierra, *Tlalocan*, y no sabré afirmar cuál tomó la denominación de cuál; si tomó el ídolo de aquella sierra, o la sierra del ídolo. Y lo que más probablemente podemos creer es que la sierra tomó del ídolo, porque como en aquella sierra se congelan nubes y se fraguan tempestades de truenos y relámpagos y rayos y granizos, llamáronla *Tlalocan*, que quiere decir el lugar de *Tláloc*.¹¹

En sus comentarios al Códice Borgia Seler escribió: "En ese país montañoso que es México, la experiencia enseñaba que la niebla y las nubes se acumulan en torno a las cimas y crestas, que éstas están

⁹ Broda, "Templo Mayor as ritual space".

¹⁰ López Austin, Tlalocan, Tamoanchan. Y para la época contemporánea, cfr., Reyes García y Christensen, El anillo de Tlalocan, Aramoni, Talokan Tata, Talokan Nana, Galinier, La mitad del mundo, Glockner, Los volcanes sagrados.

¹¹ Durán, Historia de las indias, I, 82.

empapadas de humedad y que ostentan una vegetación verde...", y que por eso es natural que los mexicanos supusieran que las cimas de las montañas eran el *Tlalocan*, esto es, la morada y el reino del dios de la lluvia, y que en este sentido se asociara o se confundiera a *Tláloc* con el principio vivo de la montaña¹². Este "principio vivo", dice Glockner, no es otra cosa que el *tonalli* o espíritu de la montaña, el *nahual* del cerro o *nahualtépetl*: "...la secular tradición cristiana en la región ha desplazado al viejo dios de la lluvia para sustituirlo por Jesucristo. En una de las letanías que cantan los campesinos poblanos se refieren al volcán Popocatepetl como "montaña de Cristo" y al espíritu guardián o principio vivo de la montaña lo llaman Gregorio *Popocatepetzintli*".¹³

Del mismo modo el Olimpo, con sus picos cubiertos de nieve la mayor parte del año, con su aspecto quebrado y salvaje de inmensos cortes calizos, envuelto entre brumas y nubes, se convirtió en la morada de los dioses de la antigüedad clásica; con Zeus o Júpiter en su cumbre a manera de trono, y cuyo símbolo más generalizado fue el haz de rayos.

Es sabido que Yavé se muestra a su pueblo también a través de hierofanías celestes y atmosféricas. En toda la historia de Israel se presenta como un dios celeste de la tormenta asociada a la montaña:¹⁴

Quando transmite las Leyes de Moisés, "el Monte Sinaí estaba del humo porque el Eterno había bajado en medio del fuego" (Exodo, 19,19).

Yavé manifiesta su poder en la tormenta; el trueno es su voz y el relámpago es llamado el "fuego" de Yavé o sus "flechas" (Salmos, 18, 15, etcétera).

¹² Seier, *Comentarios al Códice Borgia I*, 85.

¹³ Glockner, *Los volcanes sagrados*, 75.

¹⁴ Eliade, *Tratado de historia*, 108-109.

El señor de Israel se anuncia con "el trueno", el rayo y un humo espeso" (Éxodo, 19, 16)

Deborah recuerda con temor religioso cómo al paso del Señor "la tierra tembló, los cielos se agitaron y las nubes se fundieron en aguas" (Jueces, 5, 4).

Yavé avisa a Elías de su llegada por medio de una "gran tormenta como para desgarrar los montes y hundir las rocas: el señor no estaba en la tormenta. Después de la tormenta hubo un temblor de tierra: el Señor no estaba en este temblor de tierra. Después del temblor de tierra. un fuego: el Señor no estaba tampoco en este fuego y después del fuego un murmullo dulce y ligero" (I. Reyes, 19, 11, ss.)¹⁵

Tenemos pues varios elementos comunes a los dioses- fuerzas ordenadoras-regentes de las leyes del universo: en su origen, tanto Zeus como Yavé fueron concebidos como dioses físicos, atmosféricos. Lo mismo podríamos pensar de *Tláloc*, *Chaac* y *Cocijó* por ejemplo. Tienen todos como sustrato un conjunto simbólico similar: se ubican en montañas elevadas que comunican el inframundo y la tierra con los cielos y así devienen pilares del universo: son celestes pero también son telúricos; como símbolo de su poderío cósmico detentan el rayo, el relámpago y el trueno que son su voz; el fuego celeste, su arma, instrumento de su ley; ordenan las estaciones, las nubes, las tormentas, las lluvias o la sequía, para bien o para mal. La bruma o el humo del fuego divino son su manto en ellos se ocultan de los ojos humanos, imperfectos e incapaces de ver a través de este velo divino.

Es muy frecuente que en los cerros y montañas, empujado por los

¹⁵ *Ibid.*, 107-108.

vientos, se acumule el vapor acuoso que al entrar en contacto con el aire frío de los estratos superiores de la atmósfera se condensa hasta formar las nubes. Allí mismo se desencadenan lluvias y tormentas eléctricas. Broda señala que eso explica por qué en el pensamiento religioso antiguo la lluvia se relacionó con las montañas y las tempestades y se concibió un dios que era el dueño o la personificación de esos fenómenos.¹⁶ Se explica asimismo por qué un dios celeste, ordenador de la dinámica cósmica, sea adorado simultáneamente como un dios de la tierra y de la fertilidad.

Como de Yavé dice el Génesis:

No había aún en la tierra arbusto campestre alguno; y ninguna planta del campo había germinado todavía, pues Yavé Dios no había hecho llover sobre la tierra... Pero brotaba una fuente de la tierra que regaba toda la superficie de la tierra.

Después dijo Dios: "Brote de la tierra hierba verde, plantas que den semilla árboles, frutales que produzcan fruto según su especie y cuya semilla esté en ellos sobre la tierra"¹⁷

De modo similar se pensaba que Zeus era quien reunía las nubes para provocar las lluvias y las tormentas; por esto era invocado en las épocas de sequía. Hacia crecer las plantas por medio de la lluvia, y la tierra le debía sus cosechas; de este modo era propiciado por los agricultores. Pero sobre todo, era temido y adorado como señor del rayo. En épocas muy remotas, al menos para ciertas tribus griegas, no se distinguía del rayo: era el rayo mismo.¹⁸

¹⁶ Broda, "Las fiestas aztecas", 252.

¹⁷ Sagrada Biblia, Génesis 2,5,6; 1,11.

¹⁸ Diccionario del Mundo Clásico.

Lo mismo se puede decir de Júpiter. Como dios celeste era Iuppiter Elicius, a quien se le suplicaba que enviase la lluvia en tiempos de sequía. Como dios telúrico era Iuppiter Terminus, dios de la agricultura que protegía los límites de los campos. Se creía que lanzaba tres clases de rayos y mantenía el orden en el universo.¹⁹

En *Tláloc* se pensaba también como señor de la montaña y del fuego celeste; la serpiente de fuego (rayo o relámpago) era uno de sus distintivos principales. El trueno lo anunciaba; la lluvia y las aguas de la tierra eran sus dones más preciados. También los pueblos agricultores mesoamericanos lo adoraban (bajo diferentes nombres y advocaciones) como deidad máxima de la fertilidad, de la vegetación y del sustento; y más aún sostenemos que como garante del orden universal; del equilibrio entre la dinámica celeste y la telúrica.

2.3.3. TLÁLOC EN EL CEMANUAECTLI IMACHIYO

La tierra, como se dijo ya en otra parte, era imaginada en Mesoamérica como una gran masa circular suspendida sobre el agua, lo cual se relaciona directamente con los mitos de origen del universo cuya premisa simbólica es el *Cipactli* flotando en las aguas primordiales, sin memoria; *Cipactli* es el caos sobre el cual actuará el principio generativo creador desde el Omeyocan a través de sus hijos para dividir, ordenar y

¹⁹ Ibid.

establecer correspondencias y leyes entre sus partes.

Respecto a este campo semántico leemos en Rémi Siméon que la palabra *Cēmanauatl* significa "mundo", y *Cēmanauac*, "en el mundo ó en el propio mundo"; en donde el prefijo *cen (cem)* que significa "enteramente, completamente, conjuntamente" introduce la idea de globalidad, de totalidad.²⁰ Para López Austin, *Anáhuac* quiere decir "lugar que está próximo al agua", y en ese sentido propone que el nombre pueda remitir a la costa del Golfo de México ya que fue identificado con una de las *Tamoanchan* históricas allí fundada por un grupo o grupos emparentados con los olmecas, que posteriormente agregaron al nombre de olmecas el de *huixtotin*, que hacía alusión a su proximidad al agua salada.²¹ En otra interpretación *Anáhuac* o *Anáhuac* (de *atl*, agua y *náhuac*, lugar rodeado) se define como "lugar rodeado por el agua o el mar" y durante el Postclásico dicha palabra servía para designar ya fuera el Valle de México donde antaño existían grandes lagunas o cualquier otro lugar donde abundara el agua. Ya durante la Colonia la voz *Cēmanauactli* llegó a significar "mundo, universo", mientras que la frase *Cēmanauactli Imachiyo* quiere decir "mapamundi"; literariamente, "imagen, representación del mundo".²²

Tanto en el plano microcósmico²³ como del macrocosmos, las aguas resultan ser origen y sustento. Ya hemos dicho que las aguas del mar se llamaban *Ilhuicáatl*, de *ilhuicac*, "cielo" y *atl*, "agua" porque los antiguos nahuas pensaban que éstas se juntaban con el cielo. Sahagún explica que

²⁰ Siméon, *Diccionario de la lengua Náhuatl*.

²¹ López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, 71, 182.

²² Siméon, *Diccionario de la lengua Náhuatl*.

²³ Por ejemplo, la península del Sinaí se encuentra situada entre los golfos de Suez y Akaba. O bien, por las faldas meridionales del conjunto montañoso llamado Olimpo corre el río Tempe que lo separa a su vez del monte Ossa. El caso de México-Tenochtitlan y su Templo Mayor es ejemplar.

dicha concepción se representaba como una casa cuyas paredes serían las aguas y los cielos el techo.²⁴

El génesis bíblico no está muy lejano a esta idea cuando explica cómo Yavé separó las aguas para que quedaran unas arriba en el cielo y otras abajo en la tierra:

Después dijo Dios: "Haya un firmamento en medio de las aguas que separe unas aguas de otras".

E hizo Dios el firmamento, y separó las aguas que estaban bajo el firmamento de las aguas que estaban sobre el firmamento.

Llamó Dios al firmamento cielo...Llamó Dios a lo seco tierra y a la reunión de las aguas llamó mares.²⁵

Del Códice Vaticano Latino, Alfredo López Austin comenta que las aguas del mar rodeaban como pared los cuatro pisos celestes inferiores y sostenían los nueve superiores.²⁶ Respecto al mar Broda escribe que el mar era el símbolo de la fertilidad absoluta personificada en el agua; el término náhuatl para designar al mar es *Huey atl*, es decir, el "agua grande", o bien, el agua en su manifestación absoluta.²⁷

Por lo dicho hasta aquí considero que en el *Cemanauactli Imachiyo* del universo mesoamericano las aguas constituían el soporte universal por excelencia; es decir, el que envolvía o contenía a los otros: a la Montaña Cósmica y al Árbol de la Vida. Las aguas entonces rodeaban a la

²⁴ Sahagún, *Historia general*, lib. XI, cap. XI, 699.

²⁵ *Sagrada Biblia*.

²⁶ López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, 65.

²⁷ Broda, "Templo Mayor as ritual space", 101.

masa terrestre y la sostenían horizontalmente desde el inframundo mientras que en el plano vertical la trascendían para soportar los cielos. Pareciera que en el pensamiento antiguo las aguas celestes y las aguas telúricas mantenían una continuidad y una interacción constantes. Sin embargo, se ha dicho ya en otra parte que el agua era uno de los dos principios energéticos que se combinaban para constituir el axis mundi y que el otro era el fuego. La interacción de ambos aseguraba el equilibrio del universo. En ese sentido, las aguas llamadas *lhuicáatl* pueden considerarse el vehículo de La fuerza divina de *Tláloc* que comunicaban el inframundo y su fuego interno con los cielos y su fuego celeste.

El inframundo o mundo del *Tlalocan* era precisamente la conceptualización del espacio debajo de la superficie terrestre, espacio acuático que comunicaba a los cerros y a las cuevas con el mar. Se pensaba que existía una conexión subterránea entre las grandes cuevas, entradas al *Tlalocan*, y el mar.²⁸ Respecto a la relación montañas-cuevas-*Tlalocan*-ríos-mar, recordemos por ejemplo que los mexicas consideraban que Tenochtitlan era un omphalos porque fue fundada sobre dos peñascos cimentados sobre sendas cuevas que contenían las aguas primordiales, en las que residía *Huehuetéotl*.²⁹ Y fue precisamente en este sitio donde erigieron las pirámides de *Tláloc* y *Huitzilopochtli*, los dos bastiones sagrados del predominio mexica; es decir, la fertilidad (agricultura) y la guerra. O bien, en las pinturas murales de Tepantitla, Teotihuacan, se puede observar que el río que cruza el lugar paradisiaco allí representado brota de una cueva. Y según Pasztory, la figura central del mural, probablemente *Tláloc*, se halla parada sobre el símbolo de la boca de una

²⁸ Broda, "El culto mexicade los cerros", 50.

²⁹ Reyes García, "La visión cosmológica...", 34-35.

cueva.³⁰

Al respecto Sahagún relata que antiguamente se creía que todos los ríos salían del *Tlalocan* y que los montes estaban fundados sobre él; y que por eso estaban llenos de agua. Se pensaba que eran como vasos que la contenían o como casas llenas de agua. De ahí la idea de que los ríos brotaban de los montes. Idea por demás correcta pues en muchas sierras y montañas se originan arroyos, ríos o manantiales. El caso del *Popocatepetl* es un buen ejemplo.

Decían los antiguos que el mar o *huey atl* ("agua sagrada o primordial") entraba a la tierra a través de sus venas y caños y que al hallar camino para salir a la superficie allí manaba, ya fuera en las raíces de los montes, ya en los llanos, como pozos, manantiales, arroyos, ríos o cazos. Y que aún si el agua del mar es salada, decían que ésta perdía su amargor al colarse por la tierra, al filtrarse por las piedras y la arena hasta hacerse dulce y buena de beber (y de fecundar la tierra): "...de manera que los ríos grandes salen de la mar por secretas venas debajo de la tierra, y saliendo (a través de los montes) se hacen fuentes y ríos"³¹

Según el Códice Borbónico, los númenes que rigen el séptimo trecenario del calendario son los *tlaloques* o deidades menores de las lluvias. En la lámina correspondiente aparece el dios principal, *Tláloc*, apoyado contra un cerro, de cuya base brota una impetuosa corriente que arrastra en su curso a un ser humano. El pictograma de *Tláloc* apoyado en el cerro indica el origen de la lluvia en los montes por medio de las nubes,

³⁰ En Heyden, "An interpretation...", 141.

³¹ Sahagún, Historia general, lib. XI, cap. XII, 700.

pero también el flujo de las aguas terrestres a partir de ellos. En dicha lámina se observa además, al frente, otro personaje que parece ser un ministro del dios, un agente de la lluvia (*tlaloque*) empuñando un emblema con la mano derecha que posiblemente simboliza un rayo o relámpago puesto que se trata de una serpiente de color azul.³²

En el tiempo mítico, ya sea que los dioses del agua al ser creados, crearon a su vez el agua, ya sea que ésta existía desde antes del principio y no se supo nunca de su origen,³³ lo cierto es que las aguas (al menos en el testimonio de Sahagún) aparecen claramente como un continuum cuya coherencia cosmológica está dada por los resultados de sus múltiples transformaciones o metamorfosis. Su origen es uno: el caos divinizado o *Cipactli* que flotaba desde la inmemorialidad en las aguas primigenias en las que se confundían y mezclaban el arriba y el abajo. Después, su sacralidad celeste y telúrica se hizo patente en el mar o *Ilhuicáatl*, agua universal en continuo flujo e interacción: aguas celestes-lluvias, aguas telúricas-mar-ríos-manantiales. Intercambio y fluir continuos que comunicaban cielo, tierra e inframundo. Así, *Tláloc* devino su ordenador, sistematizador y garante.

El "agua más sagrada" o el agua en su manifestación absoluta, el mar, es el principio universal de la vida (y lo es tanto desde el punto de vista mitológico como científico) y *Tláloc*, señor de las aguas o su personificación, es al mismo tiempo el gran transformador de las mismas: él opera el misterio de la metamorfosis de la fertilidad de las aguas saladas o amargas del mar, a través de su otra esencia, la tierra, en aguas dulces

³² Códice Borbónico.

³³ Historia de México, 105, 108.

que la fertilizan.

Tláloc es el dios de las aguas, telúricas y celestes, pero es asimismo el dios de la tierra (del inframundo); es mejor dicho, su potencial generativo creador. En un mito antiguo leemos que los cuatro dioses creadores se juntaron para hacer al dios y a la diosa del agua: *Tlaltecuhlli* y *Chalchiuhtlicue* respectivamente. Pero enseguida nos relata cómo dichos dioses hicieron la tierra del pez *Cipactli*, a la que también llamaron *Tlaltecuhlli*, y que pintan como el dios de la tierra tendido sobre un pescado por haberse hecho de él.³⁴

Doris Heyden escribe que *Tláloc* no era asociado solamente a la lluvia y al relámpago sino también a la tierra que incluye las montañas y cuevas. En ese sentido cita la definición de Durán que dice que *Tláloc*, dios de las lluvias, truenos y relámpagos, quiere decir "camino debajo de la tierra o cueva larga".³⁵ Y si bien esta definición es etimológicamente incorrecta, no lo es desde el punto de vista de su contenido simbólico en la cosmovisión náhuatl, ni antigua ni contemporánea.³⁶

Los mitos son polisemánticos, de ahí su fuerza. Es cierto también que no debemos confiar plenamente en los cronistas españoles ya que su tamiz ideológico religioso fue estrecho y rígido muchas veces; pero sí conviene, a veces, hurgar en sus imprecisiones o en su confusión; esto es, en la definición contradictoria de ciertos conceptos, que entendidos más a fondo, nos revelan conglomerados simbólicos fundamentales: *Tláloc* es uno de ellos. Por eso resulta inútil querer deslindar atribuciones y

³⁴ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 26.

³⁵ Heyden, "Una interpretación de la cueva", 141.

³⁶ Para un análisis más extenso sobre este punto consultar Aramoni, *Talokan Tata, Talokan Nana*, 120 y ss.

significados demasiado estrechos o específicos. Considero por ello que la identificación de las figuras de *Tlaltecuhтли* y *Tláloc* no es fortuita; responde a una compleja conceptualización del universo: a su organización y a sus leyes suprahumanas, tales como la ciclicidad de la naturaleza y del cosmos, a sus causas, efectos, e incluso a sus azares.

Puede entenderse entonces porqué la morada de *Tláloc*, es decir el *Tlalocan* esté ubicado en el interior de la Montaña Cósmica. A diferencia de su consorte o hermana *Chalchiuhtlicue* que sólo encarna el principio acuático, *Tláloc* es también la tierra: *Tláloc Tlamacazqui*, que desde su paraíso terrenal daba a los hombres los mantenimientos necesarios para la vida corporal: las aguas para que regaran la tierra y de ella brotaran todas las yerbas, cultivos, árboles, frutos y demás sustentos. Pero también enviaba el granizo, los relámpagos, los rayos y las tempestades del agua, así como los peligros de los ríos y del mar.³⁷

¿Estará esta descripción de Fray Bernardino de Sahagún inspirada en su conocimiento de los dioses paganos de la antigüedad clásica, o incluso en el de los orígenes del propio dios del Occidente? ¿O será simplemente que es imposible eludir las semejanzas? El problema de la capacidad de ciertas construcciones simbólicas del imaginario humano para crear deidades a partir de las mismas experiencias aterrizantes, es decir, aquellas derivadas de la naturaleza indómita del cosmos, que han sido base para llegar hasta el monoteísmo o a las más sofisticadas concepciones de la divinidad, convertidos en paradigmas universales. Por el momento baste decir que la semejanza que Sahagún hace de *Tláloc* nos

³⁷ Sahagún, *Historia general*, lib. I, cap. IV, 32.

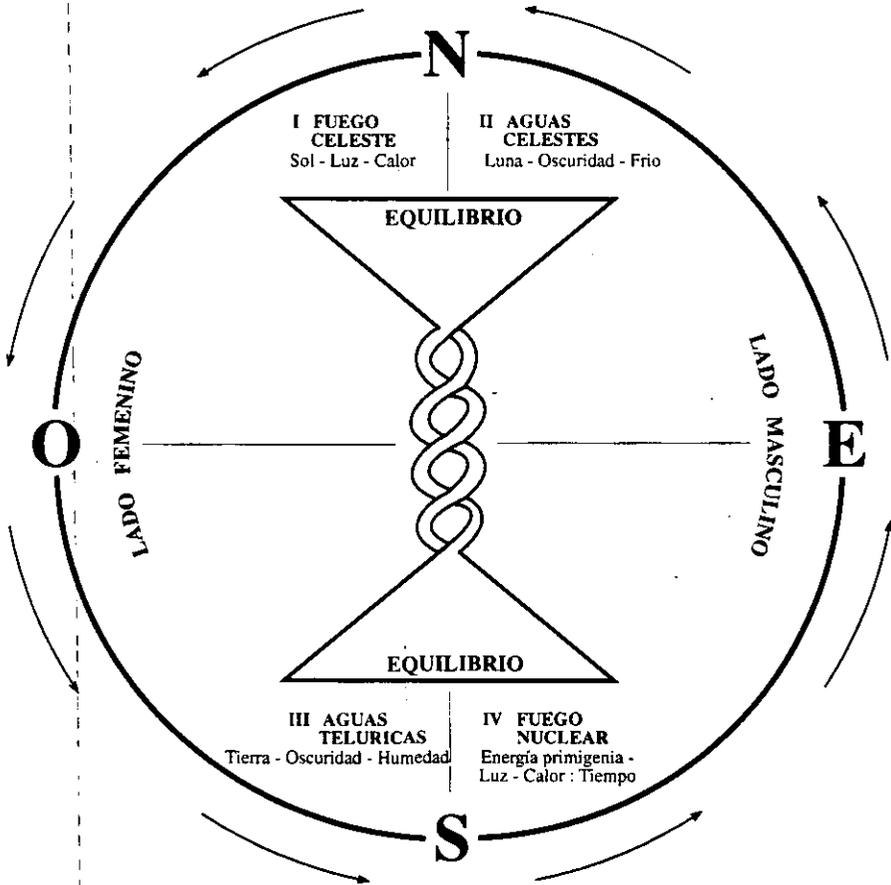
recuerda mucho aquella de los orígenes de Yavé, o las atribuciones y los poderes de Zeus o Júpiter como vimos antes.

2.4. LOS FLUJOS COSMICOS

En este apartado trataré de sustentar la hipótesis de que, en la antigua cosmovisión, tanto el nivel celeste como el inframundo contenían en sí los dos principios energéticos de cualidad opuesta (agua-fuego), que interactuaban perennemente a dos niveles, logrando así ser perfectamente complementarios: a) con su opuesto dentro de la misma esfera (celeste o Inframundo) en forma lineal, lo que garantizaba el equilibrio interno de tales dominios cósmicos y por ende su integridad, y b) con su homólogo, situado en posición inversa en cada esfera, en un movimiento continuo en forma de cruz (del inframundo a los cielos y viceversa), de tal manera que el flujo producido por ese entrecruzamiento de principios energéticos dobles y opuestos, constituía el fundamento y sustento del universo: era el flujo vital, divino, único capaz de mantener el equilibrio cósmico, indispensable para la existencia.

A nivel esquemático la propuesta sería como sigue:

CENIT = RUPTURA
12 : 00 AM



CENTRO = RUPTURA
12 : 00 PM *

Según la opinión de López Austin en Mesoamérica se concibió originalmente un universo dividido por un plano horizontal que separaba dos ámbitos esenciales: a la Gran Madre (tierra e inframundo) y al Gran Padre (cielos) y que correspondía a grupos de bajo desarrollo técnico y social. Con la creciente dependencia histórica de la agricultura dichos grupos formaron sociedades que fueron montando estructuras más complejas a aquella originaria geometría del cosmos. Así, se descubrieron y atribuyeron importantes funciones al sol, a la luna, a las lluvias, nubes, relámpagos, rayos, vientos... en la vida de las cosechas, lo que pudo provocar que entre el Padre y la Madre se ubicara independientemente el mundo de los Hijos, hijos astrales o acuáticos que quedaron muy cercanos a los agricultores.¹

Sin embargo, al entrar en el análisis de las concepciones más desarrolladas de la estructura cósmica, se detectan contradicciones importantes en los textos históricos; por ejemplo, la información varía respecto a la ubicación de los dioses en sus moradas correspondientes, o bien, a veces se refieren a nueve, a veces a trece pisos celestes. Esta imprecisión respecto al número de pisos que conforman los cielos podría explicarse precisamente al suponer que en una muy remota concepción preagrícola de la geometría del cosmos se contaran nueve pisos celestes sobre los nueve pisos del inframundo.²

Tanto los niveles celestes como los del inframundo se consideraban

¹ López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, I, 60.

² *Ibid.*, 60-61. Para la interpretación que aquí cito, López Austin se basó en las láminas i y ii del *Códice Vaticano Latino 3738*, que en su opinión es la fuente que proporciona la imagen más clara.

habitados por dioses particulares que en las fuentes aparecen frecuentemente representados en parejas de cónyuges o hermanos como proyección de una concepción cósmica dual.³ La existencia en el imaginario mesoamericano de la relación deidades - atributos - pisos cósmicos es indiscutible, pero lo que nos interesa destacar aquí es que tanto en el plano celeste como en el del inframundo se revelan, a nivel conceptual, dos fuerzas energéticas fundamentales: fuego/agua, y cuatro elementos esenciales que sustentaban el devenir del universo mesoamericano: agua-tierra/aire/fuego. Por eso, para fines del análisis por el momento se hace abstracción de la especificidad de cada piso para destacar dos polos en cada gran esfera del cosmos (cielos e inframundo), cuyas cualidades determinantes trascienden el piso o nivel en el que se sitúan las deidades que los personifican, ya que la cualidad misma de dichos polos funda y sostiene el universo. La propuesta puede resumirse así:

1. Flujos de energía ascendente del inframundo

- fuego telúrico: calor del centro u ombligo de la tierra
- tierra-agua: frío, humedad, fertilidad originaria, y

2. Flujos de energía descendente de los cielos

- fuego solar: calor renovador y fecundante
- aguas celestes (luna): frío, humedad, fertilidad procreadora

Dos pares de cualidades opuestas en constante flujo, que desde su fuente original comenzaban a entrecruzarse, unas ascendiendo del

³ *Ibid.*, 61.

inframundo y otras descendiendo de los cielos para confluir en el centro, en la tierra, según los ciclos y las estaciones de la naturaleza.

Una vez así ubicados, propongo que cada polo cósmico (I, II, III, y IV en el esquema) interactuaba simultáneamente con su par opuesto dentro de la misma esfera (I, y II / III, y IV) y con su par análogo en la esfera opuesta (I y IV / II y III).⁴

Pero veamos cada nivel en particular. El celeste –dijimos- pareciera estar regido por dos fuerzas:

- a) La del Sol o fuego celeste que como divinidad se asocia al calor, a la luminosidad, a la fuerza, al valor, a la fertilidad, o capacidad fecundadora masculina, al corazón, en fin, al proceso muerte-resurrección-muerte...
- b) La de la Luna o agua-tierra celeste, que como deidad simboliza la oscuridad del inframundo, el frío, la humedad, la capacidad femenina procreadora y generadora de vida, pero también relacionada con la muerte.

El inframundo a su vez amalgama:

- a) El binomio divino agua-tierra (personificado por la pareja *Tláloc – Chalchiuhtlicue*) que se identifica con la oscuridad, el frío, la humedad; lo que puede significar muerte y podredumbre pero también fertilidad, tanto animal como vegetal ⁵ y

⁴ Ver esquema anterior.

⁵ La gestación se opera en ámbitos o universos cerrados, húmedos y oscuros. Por ejemplo, animal: matriz, huevo; vegetal: semilla, interior de la tierra.

- b) El fuego originario, concebido como el dios viejo, Padre y Madre de los dioses, *Xiuhtecuhtli*, que remite a los conceptos de calor, luminosidad, energía como potencial generativo y regenerativo, y en ese sentido, a la categoría del devenir, entendido como la sucesión cíclica de vida—muerte—vida...

La división aquí propuesta constituye un intento de abstracción de los principios y fuerzas polares fundamentales, que en mi opinión, mantenían el orden y aseguraban la dinámica del cosmos mesoamericano. El problema entonces consiste en entender la interdependencia entre los pares polares dentro del mismo ámbito : celeste: Sol—Luna / terrestre: *Tláloc—Xiuhtecuhtli*; así como la dinámica entre los pares complementarios situados en ámbitos opuestos : celeste: Sol—Inframundo: *Xiuhtecuhtli* / celeste: Luna — Inframundo: *Tláloc*.

Al respecto resulta esclarecedor el análisis de López Austin sobre la divinidad dual del cosmos:

Para los antiguos nahuas, como para los actuales pueblos indígenas estudiados, las divisiones polares tienen como uno de sus pares privilegiados el de los astros Luna/Sol. Este par se hace evidente cuando se estudian los mitos referentes a la creación del Sol y de la Luna. Los dioses creadores del Sol son ígneos y luminosos: el señor del fuego *Xiuhtecuhtli*, y el señor de la aurora, *Quetzalcóatl*. En cambio los creadores de la Luna son acuáticos: el señor de *Tlalocan*, *Tlalocantecuhtli*; el cuádruple señor de lluvia, *Nappatecuhtli*, y la diosa de las aguas, *Chalchiuhtlicue*. Estos dos grupos de dioses forman parte de los dos bandos divinos que se dividen el cosmos.⁶

⁶ López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, 168.

Tenemos entonces que destacan complejas relaciones e interdependencias entre los dos bandos divinos que se dividen al cosmos. En un primer nivel de lectura, aquéllas de las divisiones polares y sus pares privilegiados, esto es, el de los astros Luna/Sol en el nivel celeste, según se aprecia en la cita precedente y, desde la óptica que propongo, el de los elementos agua/fuego en los niveles terrestres o inframundo. En un segundo nivel de lectura sobresale la relación de los dioses-fuerzas del cosmos (ígneos y luminosos unos y acuáticos otros) como energía de naturaleza opuesta que fluye en dirección inversa desde las esferas celeste e inframundo para conformar el pilar universal mediante su interacción: Sol-fuego (*Xiuhtecuhtli*) y Luna-agua (*Tláloc*). En ese sentido cabe entonces el siguiente razonamiento ¿qué era la ceremonia del fuego nuevo celebrada cada 52 años sobre un cerro (ombigo-cúspide del mundo) sino un rito de renovación de ese flujo vital establecido entre inframundo (tierra)-agua-fuego-cielos? La restauración del acto primigenio de creación, la repetición de la cosmogonía con la institución de un acontecer divinizado por fuerzas alternantes.

Una vez fundado el pilar del universo, una vez levantados y sostenidos los cielos y separados la tierra y el inframundo, se inaugura una correspondencia y un intercambio perennes entre los diferentes planos del cosmos, entre sus cuatro fuerzas polares. Así por ejemplo, al referirse a las variantes del *quincunce*⁷ Laurette Séjourné escribe que en su acepción precisa de Movimiento, el Quinto Sol se representa iconográficamente por

⁷ "El jeroglífico náhuatl más familiar es una figura que, bajo infinitas variantes, está formada siempre por cuatro puntos unificados por un centro...", Séjourné, Pensamiento y religión, 101.

dos líneas divergentes -que constituyen cuatro polos contrarios- unidas en su centro.⁸ Es posible entonces suponer que en las concepciones antiguas también de los cielos descendía hacia el inframundo un doble juego de cualidades energéticas opuestas y complementarias. En ese sentido y con base en diversos datos que nos brindan las fuentes históricas opino que, aunque el nivel celeste se concebía como predominantemente masculino, seco, y luminoso, su simbología revela también la asignación en el imaginario mesoamericano de atribuciones y cualidades opuestas que son las que finalmente lo determinan como un ámbito que contenía en sí la dualidad, la tensión y la complementariedad de los contrarios, y así, su cumplimiento cabal como espacio conceptual sagrado que era precisamente ordenado y regido por la dualidad primordial desde el *Omeyocan*. En síntesis considero que los cielos en la antigüedad tenían un significado plurisemántico en el sentido de que también se les otorgaban cualidades femeninas, húmedas, oscuras y maternas.

Lo masculino y femenino no son una copia de oposición radical sino de complementariedad. En ese sentido se puede decir que en los cielos, lo masculino contiene a lo femenino aún si el primero es predominante, mientras que en el inframundo el principio femenino incluye al masculino, aún si lo femenino es preponderante. En el mismo sentido en que lo profano es complementario de lo sagrado y lo profano incluye lo sagrado aún sí en cantidad mínima. El problema es que sagrado y profano se encuentran en los extremos de un continuum sin rupturas cuyo inicio y final no se diferencian por calidad sino por cantidad. De idéntico modo que lo masculino - femenino como paradigma sagrado trascienden el plano

⁸ *Ibid.*, 108.

religioso para establecer taxonomías mundanas y humanas.

Así, del inframundo sabemos que era considerado esencialmente femenino, húmedo, oscuro, etc.; sin embargo, al analizar la morfología de su deificación resalta la existencia de una doble calidad fundamental. Es decir, encontramos en él una división polar que puede resumirse así: la interacción complementaria de los elementos agua/fuego,⁹ que a su vez se desdoblan en dualidad de géneros.

⁹ Ver el análisis realizado en el apartado 2.3. de este trabajo.

2.4.1. LA DOBLE DETERMINACION DE LOS CIELOS Y DEL INFRAMUNDO.

Veamos en primer lugar los dos polos de la esfera celeste que se consideran en el esquema propuesto:

1) El Sol o *Tonatiuh* entre los mexicas, que era considerado como el luminoso, el que calienta.¹⁰

Ya desde su recorrido diario por el cielo, el Sol le imprime, tanto a éste como a sí mismo un doble carácter sexual: en la Casa del Sol o paraíso solar moraban los guerreros muertos en combate o sacrificio y ocupaban el Este. Cada amanecer el Sol era recibido por estos guerreros que lo acompañaban hasta el cenit, en donde lo esperaban las mujeres muertas en el primer parto (*Cihuateteo*, "mujeres deificadas", *Cihuapipiltin*, "mujeres nobles" o *Mocihuaquetzque*, "las poseídas femenilmente")¹¹ que habitaban en el Oeste, en *Cihuatlampa* o "lugar de las mujeres". Desde el cenit ellas conducían al Sol hasta su descenso en el *Mictlan*, por el Occidente. Así, los dos grandes umbrales diarios del Sol (ascenso-nacimiento/descenso-muerte), con el cenit como punto liminar entre ambos, dividían los cielos en masculinos y femeninos. El Sol y su camino celeste tenían un carácter masculino a partir de su nacimiento y hasta el

¹⁰ Se le llamaba también *Piltzintecuhtli Xiuhpiltontli*, 'el joven precioso'; *Temocztin*, 'el que baja', y *Tepan Temocztin*, 'el que baja sobre la gente'. Los dos últimos nombres aluden al sol que baja del cenit. Otros nombres eran: *Tonámell*, 'rayo o calor de luz', *Yaomiqui*, 'muerto en la guerra', con el que también se designaba a los guerreros muertos en combate; *Ipahnemoani*, 'aquél por quien vivimos'; *Chimalpopoca*, 'el humo del escudo', en referencia al astro en su esplendor luminoso; y *Nanahuatzin*, la deidad bubosa que se convirtió en sol, que le sirvió de materia, González Torres, *El culto a los astros*, 52.

¹¹ López Austin, comunicación personal.

punto culminante de su fuerza, y conforme se acercaba al cenit iba transformando su calidad viril hasta predominar el aspecto femenino que lo acercaba a los poderes del inframundo con el ocaso. En ese sentido, resulta que la mitología no sólo nos está indicando que las direcciones este y oeste se asumían como masculino y femenino respectivamente, sino que también recibían tal significación las dos mitades del cielo entre ambos extremos delimitados por el cenit, en donde se daba el cambio de predominio de género.

Se entendería mejor quizás desde esta óptica la duda que López Austin deja planteada en su obra Tamoanchan y Tlalocan respecto a la calidad de la posesión de *Cihuacoátl Quilaztli*¹² sobre las *Cihuapipiltin* o *Mocihuaquetzque*. Puesto que era una diosa creadora, ligada estrechamente a la vegetación y a la tierra, que ayudaba a las mujeres en el momento del parto pero que también podía imponer a la parturienta el tributo de muerte y convertirla en guerrera divina como lo era ella misma, el autor se pregunta si la posesión de *Cihuacoátl Quilaztli* era fría o caliente y por qué cumplía en el cielo solar. “¿Habría acaso doble posesión?”, o bien, “¿Era caliente esa posesión que convertía en guerreras a las mujeres en el momento de su muerte durante el parto?”¹³

Tenemos por una parte la propuesta de que desde el cenit hasta el occidente los cielos asumían un carácter femenino dada la presencia y el papel que desempeñaban las *Mocihuaquetzque*, ‘las poseídas femenilmente’ por la diosa madre que personificaba el poder germinativo

¹² Cihuacoátl Quilaztli, “Serpiente Femenina, Obtención de la Verdura”. Diosa madre cuyo vínculo indisociable con la tierra no se reduce a la vegetación. “También protege la gestación y el parto de los humanos, ya que los procesos vegetal, animal y humano son paralelos, y todos ellos cíclicos, como el proceso de la germinación”, López Austin, Tamoanchan y Tlalocan, 194-195.

¹³ Ibid., 219.

de la tierra, su humedad y oscuridad. Así, lo femenino estaba contenido en una porción del simbolismo global celeste, aquella que podría considerarse del dominio de lo frío.

Por otra parte, en el capítulo anterior analicé la relación sagrada entre las aguas celestes y las aguas telúricas y propuse que se trataba de un continuum en constante retroalimentación; de una especie de gran pilar universal envolvente. En ese sentido me parece que es clara también la importancia que en Mesoamérica se atribuía a la facultad acuática y húmeda de los cielos. Sus repercusiones sobre la economía y la agricultura eran obviamente determinantes. Considero que es por eso que resultan lógicas ciertas creencias, tanto antiguas como indígenas contemporáneas respecto a la relación entre *Cihuapipiltin* o 'guerreras divinas' con las nubes, el agua, la humedad, el viento y el frío de la esfera celeste: "Los tepehuas dicen que las mujeres muertas en el parto fueron 'llevadas por el agua' y creen ver su paso por el cielo en forma de nubes. Entre los nahuas de la época colonial, en el siglo XVII, parece haber existido similar creencia. Serna dijo que las *cihuateteo* eran las nubes, y que dedicaban a su culto el día 1-lluvia.¹⁴ Se creía que bajaban a la tierra en la trecena del *tonalpohualli* que empezaba con el signo 1-lluvia y que causaban enfermedades, sobre todo a los niños.¹⁵

Otro dato que arroja luz sobre la calidad fría y femenina de la porción celeste a que nos referimos nos lo aporta Sahagún cuando escribe sobre los vientos de las cuatro partes del mundo que comandaba *Quetzalcóatl*: "El tercer viento sopla de hacia el occidente, donde ellos decían que era la

¹⁴ *Ibid.*, 219.

¹⁵ González Torres, *Diccionario de mitología*, 38.

habitación de los dioses que llaman *Cihuapipiltin*; llamábanle *cihuatlampa ehécatl* o *cihuatecáyotl*, que quiere decir viento que sopla de donde habitan las mujeres; este viento no es furioso, pero es frío, hace temblar de frío..."¹⁶

En suma, *Cihuacoátl Quilaztli* y las *Mocihuaquetzque* nos hacen pensar en un desdoblamiento femenino del mismo *Tláloc*, en el sentido de que la diosa madre preside el brote y la germinación, tanto vegetal como humana, y está vinculada estrechamente con el proceso muerte-vida, así como lo está el dios de la tierra y de las aguas. De manera similar, el complejo de "las poseídas femenilmente" nos conduce al conjunto simbólico de los fenómenos celestes ligados a las aguas, las nubes y el viento que las porta.

Por lo dicho hasta aquí considero pues que la posesión de *Cihuacoátl Quilaztli* era de naturaleza fría y que calificaba precisamente aquella porción del paraíso solar que dominaban las *Cihuateteo*.

Como ya lo han señalado otros autores,¹⁷ el Sol con sus propiedades y la lluvia con las suyas, constituyen los dos conglomerados de símbolos que, desde su oposición, otorgan a la esfera celeste su significado unitario: el ser la fuente superior de la vida. "La dinámica de la unión de los contrarios está en la base de toda creación... la Tierra... no da sus frutos mas que penetrada por el calor solar transmitido por las lluvias".¹⁸ Al referirse a *Chalchiuhtlicue*, la deificación de las aguas terrestres, la autora incide en el problema del constante fluir entre aguas telúricas y aguas

¹⁶ Sahagún, *Historia general*, Lib. VII, cap. V, 435.

¹⁷ Entre ellos de manera muy clara Séjourné, *Pensamiento y religión en el México antiguo*.

¹⁸ *Ibid.*, 112.

celestes: el poder de fecundación y purificación de la diosa se consolidaba a través de su permanente comunicación con la esfera celeste; a manera de vapores que se desprendían de su masa y se elevaban al cielo para descender luego fecundados por el sol y crear la vida sobre la tierra.¹⁹ En conclusión Séjourné sostiene que el elemento generador no era considerado ni el calor ni el agua simples, sino una combinación equilibrada de los dos.²⁰

En ese sentido, propongo que el agua celeste fecundada por el Sol puede considerarse otra manifestación del paradigma cultural mesoamericano que designa el símbolo *atlachinolli*, del que escribe Heyden "... este símbolo de agua y fuego o agua quemada es de una riqueza tal que se remonta a tiempos muy antiguos y se encuentra en diferentes culturas... Por lo general estaba representado como dos arroyos entrelazados de diferentes colores, uno de agua y otro de fuego, los dos elementos básicos para la vida... *Atl*, el agua, hace crecer la vegetación; *tlachinolli*, lo incendiado, es el fuego y por extensión, la fuerza del sol, que complementa el agua como fructificador; estos dos son elementos necesarios para la vida..."²¹ Pero el *atlachinolli* era también el símbolo de la guerra; implicaba los conceptos de destrucción y de muerte; se le encuentra también como atributo de ciertas deidades de creación y de fertilidad agrícola. Para los mexicas significaba además la justicia, la sabiduría, la soberanía y el buen gobierno; y en fin, sus signos son los dos elementos universales de la purificación.²²

¹⁹ *Ibid.*, 149.

²⁰ *Ibid.*, 112.

²¹ Heyden, *México. Origen de símbolos*, 74-75.

²² *Ibid.*, 74.

En otras palabras, el Sol, el Hijo luminoso, nace del Padre celeste y de la Madre tierra, armado del fuego celeste pero ligado estrechamente a las fuerzas acuáticas.²³ Por eso, en algunas de sus representaciones porta "... un disco en el que se alternan los rayos con cintas rematadas en *chalchichuites*, las piedras verdes perforadas que son el símbolo del agua..."²⁴ Al respecto podría mencionarse también el caso de *Xochipilli*, que en el Códice Borgia aparece como el joven dios solar y porta el distintivo de la lluvia (*Tláloc*) en la frente; o el caso de *Tonatiuh*, dios solar, que en dicho códice porta el mismo emblema de la lluvia sobre la frente y cabeza, bajo el tocado del que brota rayos solares y flores; y por último, la misma fuente nos presenta la imagen de *Tonatiuh* delante del símbolo *atlachinolli*, las dos corrientes opuestas.²⁵

En esa perspectiva cabría preguntarse si no tienen un alto significado el hecho de que *Nanahuatzin*, el dios pobre y enfermo que se transforma en Sol, haya sido en realidad, un elegido de *Tláloc*, dios que determinaba de manera unívoca la enfermedad que lo caracterizaba, las bubas. Y verdaderamente el Sol permanecía la mitad de su tiempo en el mundo de los muertos: "El carácter que tenía *Tláloc* como dios de los muertos es muy claro en las representaciones en las que, posesionado por la muerte, el Sol de occidente recibe de *Tláloc* la máscara de anteojeras circulares y la 'bigotera' de grandes dientes agudos para indicar que el dios celeste ya está muerto".²⁶

²³ López Austin, Cuerpo humano e ideología, I, 61.

²⁴ López Austin, Tamoanchan y Tlalocan, 25.

²⁵ Códice Borgia, láminas 57, 66, 70 y 71.

²⁶ López Austin, Tamoanchan y Tlalocan, 180.

2. La relación **Sol-Luna**. Existe una importante tradición mitológica mesoamericana que emparenta al Sol con la Luna en el sentido de fuerzas sagradas que revelan una realidad última por la calidad de su ser.²⁷ Desde mi punto de vista, esa realidad última en Mesoamérica era la apremiante función de los dioses en el mantenimiento del equilibrio entre los flujos energéticos que sostenían los ciclos del devenir del universo. Esto es, el equilibrio indispensable entre el Sol y la Luna en la esfera celeste, y entre esta interacción y aquella de los flujos de los polos energéticos del inframundo.

Así, tenemos que una característica común de las deidades terrestres y lunares (trátase de *Toci-Teteo Innan*, de *Xochiquétzal*, de *Tlazoltéotl* o de *Mayáhuel*) es el haber sido consideradas también como la esposa (a veces la hermana) del Sol.²⁸ Y este parentesco se revela ambivalente: a veces en armonía y equilibrio, como turno y esfera de dominio; a veces en conflicto: "Existen muchos mitos que relatan la lucha entre la luna y el sol; pero también muchos otros en los que ambos astros son marido y mujer o más aun, hermano y hermana, no siempre son dificultades entre ellos..."²⁹

Se sabe que ambos, Sol y Luna, constituyen los dos centros de energía cósmica que rigen los ritmos astrales, marcadores a su vez de los ciclos telúricos y humanos. Desde épocas inmemoriales los hombres han tratado así, de armonizar su existencia con tales ritmos, desarrollando para ello complejas estructuras cósmicas sagradas, que tienden a conjugar al sol y a la luna en el sentido de la armonización de sus funciones y

²⁷ Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, 154.

²⁸ González Torres, *El culto a los astros entre los mexicas*, 95.

²⁹ *Ibid.*, 80.

atributos. Se trata de la unificación en el imaginario de lo que de hecho es una conjunción entre elementos solares y vegetales.³⁰ Para los nahuas, en suma, el sol y la luna fueron el fundamento de Quinto Sol; premisa de la vida y del destino humano.

El sol, soberano en la acumulación y distribución de la vida, con su victoria cotidiana y cíclica sobre los poderes de la oscuridad y del inframundo, se asumió como la fuente de energía celeste que determinaba el orden de los predominios en los espacios–tiempos–destinos sobre *tlalticpac*. Con sus solsticios y equinoccios llegaban los períodos de frío–calor, de lluvias–sequía, de oscuridad–luz, de muerte–resurrección de la naturaleza.³¹

La luna es la otra gran fuente de energía universal. Su destino cósmico de morir y renacer periódicamente la hizo fundamento de las formas vivas, de la regeneración, de la fertilidad y la fecundidad. La influencia de los ciclos lunares sobre la germinación y crecimiento de las plantas, sobre las aguas (lluvias, mareas) e incluso sobre el magma volcánico asignó al astro en la mitología mesoamericana, el papel de regente indiscutible de los ritmos de la naturaleza. Así por ejemplo, las fases lunares han determinado prácticas y usos agrícolas, como entre los nahuas contemporáneos de Atlautla, Estado de México que dicen que se debe sembrar con luna creciente para que la planta 'jale' y fructifique junto con la luna; que durante la luna llena las plantas no deben podarse porque se 'desangra', ni tampoco cosecharse porque es cuando están recibiendo la mayor fuerza del astro, y que finalmente, sólo en su menguante es

³⁰ Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, 172.

³¹ Ver Epílogo del apartado 2.3. de este trabajo.

recomendable la cosecha.

Tenemos pues que en cuanto fuente inagotable de vida y de poder regenerativo y en cuanto norma de los ritmos vitales, la luna ha 'tejido', en el plano simbólico, una red inmensa de armonías, simetrías y asimilaciones entre los diferentes planos cósmicos (cielos, tierra e inframundo); hilos invisibles que 'enlazan' fenómenos de una gran variedad y realidades muy heterogéneas. Por ejemplo, las que engloba el concepto de fertilidad (aguas celestes, aguas marinas, vegetación, tierra, mujer, teofanías antropomorfas y zoomorfas, etc.); o como las nociones de tiempo y destino, o muerte y resurrección; o bien, la unificación de los contrarios concebidos como zonas cósmicas: luz (cielo) - oscuridad (inframundo), mundo superior - mundo inferior, luna llena - muerte lunar. Un ejemplo más sería el de la salud (diosas madres de la fertilidad, lunares por excelencia, son las creadoras de las plantas medicinales)³² Así, *Temazcalteci* llamada *Toci*, "madre de los dioses, corazón de la tierra y nuestra abuela", adorada por las parteras y los hechiceros, deidad de los baños o *temazcales*, era la diosa de la medicina y de las yerbas medicinales.³³

Un ejemplo interesante de la tendencia a la armonización que el plano mitológico establece entre los ritmos del sol y la luna, es decir, la recreación en el imaginario de lo que ciertamente es una conjunción entre fenómenos solares y vegetales, nos lo brinda el mito de la creación del Sol y de la Luna de Teotihuacan.

Sabemos que la ascendencia de la Luna es de naturaleza acuática,

³² Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, 170-177.

³³ Sahagún, *Historia general*, Lib. I, cap. VIII, 33.

fría y oscura ya que sus padres son *Tláloc* y *Chalchiuhtlicue*³⁴. La del Sol en cambio es caliente y luminosa: su padre resulta ser *Quetzalcóatl*³⁵ en su acepción de *Tlahuizcalpantecuhtli*, "señor del alba", deidad del planeta Venus en su aspecto matutino.³⁶ O dicho de otro modo, mientras que *Nanahuatzin*, el dios destinado a transformarse en Sol, fue asumido por dos dioses de naturaleza ígnea, *Tonacatecuhtli*, "dios de nuestro sustento" y *Xiuhtecuhtli*, "dios del fuego", *Nahui Técpatl*, que se convertiría en Luna fue designado por dos dioses acuáticos, *Tláloc* y *Nappatecuhtli*.³⁷

Sin embargo, en la reunión de los dioses en Teotihuacán, la que funda el gran acontecimiento de la vida, observamos un revelador entrecruzamientos de símbolos que remiten a la calidad del ser de los dioses que devendrían Luna y Sol.

Señalé antes que *Nanahuatzin* llevaba impreso el sello de *Tláloc* en la naturaleza misma de la enfermedad que lo caracterizaba, lo que lo identificaba como un ser divino excéntrico; pero además, si prestamos atención a las ofrendas que cada uno de los dioses realizó como parte de la penitencia antes de su transformación en astro, tenemos que las de *Nanahuatzin* remiten indiscutiblemente al dominio de la vegetación y de las aguas:

Y el buboso, que se llamaba *Nanahuatzin*, en lugar de ramos ofrecía cañas verdes atadas de tres en tres, todas ellas llegaban a nueve;³⁸ y ofrecía bolas de heno y espinas de maguey, y ensangrentábalas con su misma sangre; y en lugar de copal, ofrecía

³⁴ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 35.

³⁵ *Ibid.*, 35.

³⁶ González Torres, *Diccionario de mitología y religión*, 173-174.

³⁷ López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, 26.

³⁸ Que quizás tuvieran relación con los nueve pisos del inframundo.

las postillas de las bubas.³⁹

A la misma región cósmica del inframundo nos remiten los atavíos que llevaría en su inmolación, porque a *Nanahuatzin* los dioses "...tocáronle la cabeza con papel, que se llamaba amatzontli, y pusieronle una estola de papel y maxtli de papel..."⁴⁰

Se sabe que el papel amate y los adornos elaborados con él estaban íntimamente asociados a los dioses del agua y de la vegetación, así como a ciertos distintivos o emblemas utilizados en sus fiestas.⁴¹

Por otra parte, y de manera inversa, las ofrendas de *Tecuciztécatl* en la víspera de su sacrificio para renacer como luna, nos refieren a una simbología ígnea y luminosa:

El dios *Tecuciztécatl* todo lo que ofrecía era precioso. En lugar de ramos ofrecía plumas ricas que se llaman *quetzalli*, y en lugar de pelotas de heno ofrecía pelotas de oro, y en lugar de espinas de maguey ofrecía espinas hechas de piedras preciosas, y en lugar de espinas ensangrentadas ofrecía espinas hechas de coral colorado...⁴²

Es decir, que *Nanahuatzin*, un ser sombrío y apagado⁴³ (acuático y lunar) fue elegido por dioses ígneos (*Xiuhtecuhlli*) para transformarse en Sol. Me parece que un paralelo asombroso de ese proceso de metamorfosis es precisamente el de uno de los símbolos del fuego más relevantes en Mesoamérica, esto es, la mariposa, que de un estado latente,

³⁹ Sahagún, *Historia general*, lib. VII, cap. II, 432.

⁴⁰ *Ibid.*, 432.

⁴¹ González Torres, *Diccionario de mitología*, 9; Sahagún, *Historia general*, apéndice I, 885-889.

⁴² Sahagún, *Historia general*, lib. VII, cap. II, 432.

⁴³ "Uno de los dioses de que no se hacía cuenta y era buboso, no hablaba sino oía lo que los otros dioses decían..." *Ibid.*, 432.

oculto, larvario, pasa a ser un ser luminoso y alado. *Tecuciztécatl*, por el contrario, radiante y esplendoroso, fue asumido por dioses fríos y acuáticos (*Tláloc* y *Chalchiuhtlicue*) para devenir Luna.

La luna, con su muerte y palingenesis incesantes enlaza las oposiciones vida- muerte; luz-oscuridad; cielos-inframundo; en dos palabras, contiene la complementariedad de los contrarios. La Luna es el patrón de las transformaciones, de las alternancias de las modalidades polares, extremas: de las formas acabadas a las latencias.⁴⁴

El Sol, en cambio, es siempre. Tanto cuando aparece en el este como cuando desaparece en el occidente. Muere y renace simbólicamente en su cotidiano tránsito por el inframundo, pero su destino cósmico no es la transformación periódica de su ser sino los umbrales de mayor o menor fuerza y poder que cruza, lapsos amplios en los que su energía crece o decrece (solsticios y equinoccios) en coincidencia con los fenómenos de muerte – resurrección de la naturaleza: frío-sequía / calor-humedad.⁴⁵

En el cuento totonaca "El sol y la luna" leemos: "Entonces el hombre que andaba diciendo a las chamacas que sería el sol, vio hacia el oriente que ya estaba amaneciendo. Vió la claridad... entonces tuvo que dejar a las chamacas e ir corriendo a donde habían quemado la leña. Se revolcó en las cenizas, se lanzó también al espacio pero ya no logró ser sol; fue la luna. El no calienta, su misión es dar las fechas, indicar cuándo una cosa es tierna, cuándo es madura. El sol (en cambio) no tiene más que dar vueltas y vueltas al mundo; no lo vemos por cachitos como a la luna"⁴⁶

⁴⁴ Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, 175.

⁴⁵ Tema desarrollado en el apartado 2.3. de esta tesis.

⁴⁶ *Narrativa oral totonaca de la región de Papantla*, mecanoscrito.

Sin duda fue fundamental la importancia que ambos ritmos astrales tuvieron en la vida de las sociedades agrarias mesoamericanas. Sol y luna regían el cosmos. Lo cual no es incorrecto desde una perspectiva científica, pues se sabe que la energía gravitacional del sol y de la luna se traduce en calor – energía que afecta tanto a la tierra como a las aguas, e incluso al magna volcánico.⁴⁷ Es posible pues que por el conocimiento empírico, por la observación ancestral de los fenómenos, así como los mayas de la costa conocían perfectamente bien los efectos de los ciclos lunares sobre las mareas,⁴⁸ los nahuas del Altiplano hubiesen conocido la relación entre la luna llena y las erupciones volcánicas; porque ésta tiene influencia sobre el magna, del mismo modo que con las aguas del mar.⁴⁹

En suma, la mitología mesoamericana refleja la tendencia a fusionar los ritmos de los dos astros que con su recorrido cotidiano, con su movimiento incesante, poseen y dominan alternativamente las zonas cósmicas de la luz y la oscuridad, los cielos y el inframundo. Pareciera que el pensamiento cosmológico antiguo, el abajo y el arriba fueran categorías relativas dado el movimiento y constante fluir de las fuerzas divinas: los poderes del día descendían al inframundo y los poderes de la noche ascendían a los cielos. Así, los espacios – tiempos resultan de sobreposiciones de flujos divinos opuestos y complementarios que se repiten cíclicamente. Con la noche, la luna ascendía a los cielos con las fuerzas del inframundo (dominio de los muertos y del milagro de la fertilidad), su hábitat natural. Por eso, el primer cielo es el de *Tlalocan* y de

⁴⁷ Francis, *Volcanoes A. Planetary perspective*, 103-104.

⁴⁸ Hamblin, *Animal Use by Cozumel Maya*, 45.

⁴⁹ Comunicación personal, Claus Siebe, Instituto de Geofísica, Depto. de Sismología y Vulcanología, UNAM.

la Luna, y muchas deidades de la fertilidad son lunares y simultáneamente dioses funerarios, comenzando por el mismo *Tláloc*,⁵⁰ pero también se puede mencionar el caso de *Xochiquétzal*, diosa lunar de las flores y del amor que fue raptada del *Tamoanchan* mítico, residencia de la pareja primordial, por el *Tezcatlipoca* negro y llevada a sus dominios, la región fría y oscura del Norte. Al país de la podredumbre a donde *Piltzintecuhtli* (*Tláloc*) debía ir en su busca.⁵¹

3. La Luna. El poder de regeneración de la luna, sus influencias sobre la fertilidad humana, animal y vegetal, fueron observadas y sistematizada de modo ejemplar en la cosmovisión de los antiguos pueblos de Mesoamérica. Se le atribuyen significados simbólicos múltiples que a su vez se despliegan en una amplia gama de facultades y de personificaciones divinas. Manifestaciones antropomorfas jóvenes y ancianas, masculinas y femeninas que correspondían a sus diversas fases: luna 'vieja' o menguante, luna 'nueva' o creciente, luna 'renovada' o llena. Asimismo, se sacralizó su muerte o desaparición total. Y un común denominador de todas las personificaciones lunares, como ya señalé, es su vínculo orgánico con la tierra y con las aguas. Dicha plurivalencia simbólica la sintetiza *Tláloc* pero también diosas como *Cihuacóatl Quilaztli*, como *Tlazoltéotl* o la misma *Xochiquétzal*.⁵²

No corresponde en esta tesis tratar exhaustivamente el problema de la polisemia lunar, que en Mesoamérica es extremadamente rica y compleja. Para ello me he propuesto trabajar posteriormente en lo que he

⁵⁰ López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, 180.

⁵¹ Quezada, *Amor y magia amorosa*, 28-29.

⁵² *Códice Borgia*, Láminas 55, 57-60, 63, 65, 68, 70, y Seler, *Comentarios al Códice Borgia* I, 82-83.

denominado "El complejo simbólico *Tláloc-Luna*". Sin embargo, por el momento veamos el carácter personal y de género que en tiempos prehispánicos se le asignó a la Luna.

En su análisis comparativo de la figura de *Tecuciztécatl* o *Metzli* en los códices Borgia, Vaticano 3773, Fejérváry-Mayer y Laud, Bodo Spranz sostiene que se le concibe como a un dios viejo, ya que sus representaciones muestran las señales de la edad: en el labio superior, en la comisura de los labios o en la existencia de barba. Sin embargo, añade que las formas representativas de este dios son diferentes y poco características, a no ser por su signo determinativo: el caracol que lleva en la banda para la cabeza es un distintivo unificador.⁵³ Hasta aquí la figura de *Tecuciztécatl* aparece como masculina, pero en el Códice Borgia por ejemplo, encontramos su forma femenina: *Tecuciztécatl*, la del caracol marino, la diosa de la luna.⁵⁴ Tanto en su acepción masculina⁵⁵ como femenina, la deidad se asocia con la muerte, ya que es precisamente la diosa la que rige el sexto signo de los días; esto es, *miquiztli* o "muerte" representada por una calavera.⁵⁶

Pero observemos el lado opuesto de la moneda, es decir, la vida: dioses y diosas de la fertilidad (tierra-agua) y de la procreación se revelan plenos de simbolismos selénico. El citado trabajo de Spranz muestra que en los códices analizados existe una sobreposición entre elementos iconográficos y locaciones distintivas de *Tecuciztécatl* y la pareja *Xochipilli-Xochiquétzal*.⁵⁷ Puesto que estamos hablando de códices de contenido

⁵³ Spranz, Los dioses en los códices, 161-172.

⁵⁴ Códice Borgia, lámina 11.

⁵⁵ Spranz, Los dioses en los códices, 162-164.

⁵⁶ Seler, Comentarios al Códice Borgia, I, 82.

⁵⁷ Spranz, Los dioses en los códices, 161-172.

religioso—calendárico, tenemos, a partir de tales sobreposiciones la idea de una fuerte relación simbólica de las funciones de la luna con la fecundidad en su acepción generativa, que obviamente involucra los dos sexos: *Xochipilli* era el dios de las flores, de la danza, de los juegos y del amor; muy vinculado también al sol.⁵⁸ En diversas ocasiones se le menciona como el joven dios Sol, dios de la fertilidad y de la procreación. Se pensaba que de él dependía el desarrollo de la vegetación y sobre todo el de las plantas alimenticias: sus rasgos fundamentales son la fertilidad y el amor.⁵⁹ A *Xochiquétzal*, además de ser considerada la diosa de las flores y del amor, se le presenta en el plano mítico como diosa creadora de la primera humanidad y como intermediaria entre los dioses. En el mismo plano aparece como la que realiza el primer acto sexual y el primer parto.⁶⁰ En este campo semántico se le identifica con la luna nueva; esto es, con el aspecto fecundo femenino de la Luna.

En realidad existe un gran número de deidades relacionadas con la luna en sus diferentes fases y muchas de ellas en su aspecto femenino; por ejemplo, *Teteo Innan* o *Toci*, *Tlazoltéotl*, *Coyolxauhqui*, *Coatlícue*, *Cihuacóatl* *Quilaztli* o *Mayáhué*.⁶¹ Todas ellas aparecen con distintivos lunares, ya en sus atavíos, ya en su entorno: como son la concha, el caracol marino, la serpiente y la media luna (como nariguera, en la indumentaria o como tocado en la cabeza a manera de cuernos). Así, en el Códice Borgia las diosas relacionadas con la luna y la fertilidad (flores, maíz, agua, pulque...) portan tales distintivos.⁶² Entre ellas destaca

⁵⁸ Códice Borgia, lámina 56; Seler, Comentarios al Códice Borgia, I, 83.

⁵⁹ Quezada, Amor y magia amorosa, 28.

⁶⁰ Ibid., 28-29.

⁶¹ Cfr. González Torres, El culto a los astros, 85-102; Heyden, Mitología y simbolismo de la flora, 105-116; López Austin, Los mitos del tlacuache, 310-311 y Quezada Ramírez, Amor y magia amorosa, 28-43.

⁶² Códice Borgia, láminas 47, 48, 55, 57, 58, 59, 60.

Xochiquétzal, que en sus diferentes advocaciones es: la joven diosa lunar, la diosa lunar, la diosa del amor, la diosa de la tierra y la diosa de la lluvia entre otras. En todos los casos mencionados porta la media luna, bien como nariguera o en el tocado; en la olla del pulque que la acompaña (sobre el líquido) o en el símbolo mismo de la luna que la distingue.⁶³

Otros casos son los de *Tlazoltéotl*, las *Ciuateteo* y *Mayáhuel*⁶⁴; e incluso, si nos atenemos al criterio de Seler o de Eliade, en el sentido de que las diosas madres son formas religiosas "tardías" de la concepción mucho más antigua de la deificación lunar,⁶⁵ también podríamos mencionar, siguiendo las representaciones del *Borgia*, a *Oxomoco* y *Cipactonal*, que aparecen como magos son sendas serpientes en la cabeza; a *Chantico* o *Cuaxótl* (diosa del fuego) que porta la nariguera en forma de media luna y tiene a los pies además dos conchas y un caracol marino; así como a *Chalchiuhtlicue*, diosa del agua viva, con una nariguera en forma de creciente cuyos extremos son dos cabezas de serpiente.⁶⁶

Tenemos hasta aquí algunos símbolos que se repiten continuamente en varios códices y que tienen un carácter claramente lunar:⁶⁷ el caracol marino y la concha se refieren a la relación luna-aguas-tierra-fertilidad-mujer / hombre = procreación. La concha guarda en su interior un producto y tiene el poder de cerrarse y de abrirse, igual que el útero para dejar pasar al niño por nacer. Entre los nahuas de la sierra norte de Puebla por ejemplo, una de las bebidas que las parteras tradicionales acostumbran a dar a las mujeres en la víspera del parto es precisamente una infusión

⁶³ *Ibid.*, láminas 57, 58, 59.

⁶⁴ *Ibid.*, láminas 47, 48, 55, 57, 63, 68, 70, 74.

⁶⁵ Seler, en González Torres, *El culto a los astros*, 97; Eliade, *Tratado de historia*, 158.

⁶⁶ *Códice Borgia*, láminas 60, 63, 65.

⁶⁷ Seler, *Comentarios al Códice Borgia*, I, 82-83.

hecha con una concha marina.⁶⁸ Respecto al caracol, es bien conocida la cita del intérprete del Códice Telleriano – Remensis que dice: “Así como sale del hueso el caracol, así sale el hombre del vientre de su madre”⁶⁹ Pero si la palabra *yoicáyotl*, “caracol”, se entendía metafóricamente como “principio de la generación”,⁷⁰ me parece que tiene mucho que ver también con su espiral; símbolo que entre los nahuas nos remite, como hemos visto en otras partes de este trabajo, a la idea de la creación por medio de la energía generadora de movimiento helicoidal. Si consideramos además que la espiral es una hierofanía lunar porque evoca sus ciclos de luz–oscuridad, de ser–desaparecer,⁷¹ se comprende mejor la analogía entre el caracol y el receptáculo anatómico de la vida humana.

La noción misma del fenómeno vida–muerte (o luz–oscuridad) nos conduce a otro de los distintivos lunares más comunes, la nariguera o los adornos en forma de creciente; sobre todo si tal emblema está hecho de huesos de muertos. La luna creciente implica regeneración o renacimiento, lo mismo que los huesos: “Los antiguos nahuas creían que la fuerza vital residía en los huesos. No sólo esto, sino que parte de la fuerza sobrenatural que habían tenido los hombres–dioses quedaba almacenada en sus restos óseos. El mito lo ratifica: *Quetzalcóatl* debe tomar el principio de la vida de los huesos del *Mictlan*. Esta asociación entre la muerte, el origen de la vida y la fertilidad aparece en los documentos de otros pueblos mesoamericanos”.⁷²

⁶⁸ Juana Nazario, curandera, sierra norte de Puebla.

⁶⁹ Seler, Comentarios al Códice Borgia, I, 83.

⁷⁰ Ibid., 83.

⁷¹ Eliade, Tratado de historia, 152-153.

⁷² Por ejemplo, Furst, Codex Vindobonensis mexicanus, I, 318, en López Austin, Tamoanchan y Tlalocan, 173.

Otro de los símbolos más prominentes en la cosmovisión mesoamericana es la serpiente. Quizás no haya otro con tal poder evocativo. En los códices pictográficos aparece en los más variados contextos y en la mitología cumple funciones fundamentales. Su parecido con la divinidad lunar es innegable: cambia periódicamente de piel; es decir, tiene el poder de la regeneración, lo que la hace inmortal; desaparece bajo la tierra durante lapsos de vida latente y reaparece renovada, del mismo modo que la luna y la vegetación. Su naturaleza (su sangre) es fría; sus dominios son la tierra y el agua: es un ser del inframundo. Por ello, su metabolismo depende del calor solar. La serpiente, podría decirse, es un alter ego de la luna.

Si consideramos asimismo su carácter fálico y el hecho de que se piense que el astro gobierna el ciclo menstrual, parece aun más lógica su identificación, así como también la personificación masculina de la luna.

Ha habido polémica respecto al género que en tiempos prehispánicos se le atribuyó a la Luna. Refiere González Torres que para Thompson y Seler, por ejemplo, en toda Mesoamérica las deidades lunares eran femeninas, dada su asociación con la fertilidad del interior de la tierra. Sin embargo, nos dice la autora, la mitología es muy clara respecto a la personalidad masculina de la luna; aparece sin variación con sexo masculino en diversas fuentes históricas de tradición náhuatl: "A pesar de lo que diga Thompson, hay que aclarar que la luna está relacionada con la fertilidad y esto no incluye que sea un hombre, ya que, por ello, como hombre, tiene influjos definitivos sobre la fertilidad y la procreación... Podríamos sugerir, quizás, que la luna es una deidad femenina en la

tradicción maya, y que en este caso la hipótesis de Thompson sí funciona”⁷³

No sólo la mitología de origen prehispánico que nos ha llegado a través de las fuentes refleja una tendencia a la conceptualización de los dioses con dualidad de género, también la encontramos en la mitología indígena contemporánea que conocemos por la tradición oral, indiscutible vehículo de los elementos ideológicos de larga duración que conforman las tradiciones culturales indígenas. Entre los totonacas, la Luna es el “Fandanguero”, el trickster que guarda para sí el privilegio del coito con las mujeres durante la menstruación; también dicen que según se sabe, la Luna se forma por dos niños de ambos sexos.⁷⁴

Creencias muy similares y extremadamente antiguas se han recogido de la mitología de innumerable pueblos en todo el mundo; lo mismo podríamos decir de los otros símbolos lunares a los que se hizo alusión antes. Se han repetido entre poblaciones diferentes; han sido universalmente paradigmáticos por su gran poder de evocación, por su analogía con los fenómenos y procesos de la naturaleza. Pero el problema no es únicamente considerar que los símbolos son los mismos o similares aquí o allá, lo que le quitaría todo sentido y significado a la integración de cada cultura. Los símbolos son esenciales, de ahí su fuerza, su poder evocativo de amplia connotación. Lo importante es entonces, comprender el sistema específico en el que tales símbolos se articulan e interactúan.

Para concluir esta parte digamos que el mito, que se alimenta de

⁷³ Thompson “The Moon Goddess in Middle America”, Contributions to American Anthropology and History, Seler, Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Alterthumskunde, en González Torres, El culto a los astros, 95-97.

⁷⁴ Narrativa oral totonaca de la región de Papantla, mecanoescrito.

símbolos, es una construcción del imaginario que tiende puentes constantemente, que destruye unos y rehace otros para hallar mediaciones entre elementos y formas de ser diferentes pero necesarias para la reproducción, es decir, complementarias. La mitología mesoamericana enfatiza que el cosmos pudo ser organizado y pudo continuar su decurso porque cada elemento y cada esfera cósmica contenía los opuestos complementarios.

Hasta aquí traté de los polos de la esfera celeste. En seguida me referiré a los del inframundo. En él encontramos que las dos deidades principales asumen la doble determinación de género, acorde con su papel de ejes cósmicos:

a) *Tláloc* tiene su contraparte femenina, *Chalchiuhtlicue*, que fue creada por mandato de los dioses primigenios al mismo tiempo que *Tláloc*.⁷⁵ Las fuentes se refieren a ella a veces como consorte, a veces como hermana del mismo. Podría decirse que otro desdoblamiento femenino del principio acuático que encarna *Tláloc* y que se entremezcla con *Chalchiuhtlicue* es *Uixtocihuatl*, la diosa de la sal, que también, decían, era la hermana mayor de los dioses *Tlaloques* y que "... 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 ahora se hace..."⁷⁶ El estrecho parentesco de ambas deidades se manifiesta también en otros nombres de *Chalchiuhtlicue*, así como en su poderío: se le llamaba *Acuecuéyolotl*, "olas de agua"; era la diosa del agua corriente.⁷⁷ Sahagún

⁷⁵ González Torres, *Diccionario de mitología*, 59-60.

⁷⁶ Sahagún, *Historia general*, lib. II, cap. VII, 83; lib. II, cap. XXVI, 119.

⁷⁷ González Torres, *Diccionario de mitología y religión*, 59-60; Spranz, *Los dioses en los códices mexicanos*, 29.

escribió: "... pintábanla como a una mujer ... honrábanla porque decían que ella tenía poder sobre el agua de la mar y de los ríos, para ahogar a los que andaban en estas aguas y hacer tempestades y torbellinos en el agua..."⁷⁸ De hecho, las imágenes vivientes de ambas deidades eran mujeres y se sacrificaban en la pirámide de *Tláloc*.

b) Respecto a *Xiuhtecuhtli* no cabe duda de que se le atribuía doble género: se le consideraba Padre y Madre de los dioses, aunque iconográficamente se le presentara en forma masculina. Sin embargo, también para *Xiuhtecuhtli* se pensó en desdoblamientos femeninos con personalidad y características propias, independientes de su imagen.

De *Ilamatecuhtli* escribe Spranz: "...está ligada por múltiples relaciones con *Itzapapálotl* y las *Cihuateteo*, con las cuales también se identifica. Llamada también *Cihuacóatl* o *Coatlicue*, con el último nombre se le conoce como la madre de los grandes dioses *Huitzilopochtli*, *Tezcatlipoca* y *Quetzalcóatl*. La esposa del viejo dios del fuego".⁷⁹

Por otra parte tenemos a *Chantico* que es una diosa ígnea por excelencia: "Se le llama Señora del Mundo de los Muertos... Los intérpretes relacionaron a *Chantico* con *Mictlantecuhtli*, ya que era representante también del fuego volcánico oculto en la Tierra".⁸⁰ *Chantico* es considerada señora del noveno signo de los días *quiahuatl* (lluvia), que debe entenderse como lluvia de fuego.⁸¹

⁷⁸ Sahagún, *Historia general*, lib. II, cap. VII, 83.

⁷⁹ Spranz *Los dioses en los códices mexicanos*, 83. Subrayado nuestro.

⁸⁰ *Ibid.*, 50. Subrayado nuestro.

⁸¹ *Ibid.*, 50.

En este sentido, la correspondencia e interdependencia entre el fuego telúrico y el fuego solar a la que se hizo referencia en páginas anteriores se constata aquí por el hecho de que en los códices Borgia y Vaticano3773, *Tonatiuh* aparece en el lugar de *Chantico*. O bien, *Tonatiuh*, señor del decimonono signo de los días *quiahuitl* (lluvia), es llamado *Chantico* como regente correspondiente al decimoctavo periodo del *tonalpohualli*.⁸² Es decir, se trata de una relación íntima, renovada y continua entre el fuego de las entrañas de la tierra y el fuego solar. Relación que revela también una alternancia en el apareamiento de géneros.

Otro dato interesante respecto a la ambivalencia sexual de *Xiuhtecuhtli* nos lo brinda Sahagún: en las festividades en su honor durante el mes *Izcalli*, mataban muchos esclavos como imágenes del dios del fuego, y cada uno de ellos iba acompañado por su mujer, que también había de morir.⁸³

En fin, a manera de síntesis sobre el Inframundo propongo que sus dos polos determinantes, sus dos bastiones eran: *Tláloc*, "El Crudo", "El Verde", esto es, *Xoxouhqui*⁸⁴ y *Xiuhtecuhtli*, el 'Cocido', el 'Candente'.

Así como el principio de la creación "Los rayos solares secan el húmedo ambiente que precede a la creación",⁸⁵ así el ser humano que nace tierno, 'verde' (igual que los vegetales), va madurando, se va calentando con el paso del tiempo. Por eso no es casual que *Xiuhtecuhtli*,

⁸² *Chantico*, que está en el lugar correspondiente a *Tonatiuh* en la serie de los regentes del *tonalpohualli*, es una diosa del fuego, en Spranz, *Los dioses en los códices mexicanos*, 50, 316, 317.

⁸³ Sahagún, *Historia general*, lib. II, cap. XXXVII, 152.

⁸⁴ Otro de los nombres de *Tláloc* que alude al poder de crecimiento de la vegetación, a las fuerzas del brote, del florecimiento; López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, 176.

⁸⁵ *Ibid.*, 41.

además de ser dios del fuego, sea precisamente el dios viejo, el dios del tiempo, del año; el anciano Padre y Madre de los dioses; por el que todos tuvieron que pasar, a manera de rito, para renacer y cumplir su función en la Quinta Creación, en el destino humano.

Digamos que del mismo modo que el metabolismo de la serpiente depende de los rayos solares, el del inframundo necesita del fuego nuclear. O bien, análogamente al sol que al calentar la lluvia la fecunda, el fuego-tiempo-destino de *Xiuhtecuhtli* otorga a la tierra fría y húmeda su energía generadora.

Es por eso que varios autores han notado el entrecruzamiento de símbolos distintivos de ambos dioses en su iconografía: por ejemplo, Séjourné sostuvo que la imagen de *Tláloc* del mural de Tepantitla en Teotihuacan, reúne rasgos acuáticos e ígneos: la máscara con grandes colmillos, las estrellas del mar y las ondulaciones que adornan las volutas que le salen de la boca; las conchas marinas abiertas que lleva en las manos y de las que se derraman gotas de agua, todos son elementos que caracterizan al dios de las aguas; pero también porta una gran peluca amarilla que le cae sobre las espaldas, así como los 'ojos romboidales' y las barras de su máscara, que son emblemas del dios del fuego. Y por "...encima de este personaje complejo se elevan dos bandas..., una es portadoras de signos del agua, y la otra, amarilla, está sembrada de mariposas... este brillante insecto es el fuego... en los códices representa la llama misma..."⁸⁶

⁸⁶ Séjourné, Pensamiento y religión, 115-118.

En el mismo sentido, también notó que *Tláloc* y *Xiuhtecuhtli*, en algunas representaciones, compartían el *quincunce* como adorno en el tocado.⁸⁷ Si nos atenemos a su interpretación, este símbolo remite a la piedra preciosa, emblema del Sol, del corazón humano y del calor; de hecho, es un signo distintivo del dios del fuego.⁸⁸ Pero si estamos de acuerdo en que también significa la extensión o superficie de la tierra, sobre la que se levantan, en el centro y en los cuatro rumbos, los cinco árboles cósmicos,⁸⁹ resulta plausible que ambos dioses compartieran el *quincunce*, pues los dos fueron considerando dioses del centro u 'ombligo' del universo, es decir, ejes cósmicos.⁹⁰

Otros estudios han corroborado las opiniones de Séjourné. Esther Pasztory en su análisis sobre los murales de Tepantitla;⁹¹ López Austin, en un trabajo reciente;⁹² Heyden por su parte, proyecta la relación entre *Tláloc* y el fuego hacia *Huitzilopochtli*, dios que en algunas fuentes aparece como hijo del mismo *Tláloc* pero que por sus atributos se halla indisolublemente unido al Sol y a la guerra: "Su parentesco con el dios acuático podría explicar la presencia de los templos gemelos de *Tláloc* (agua) y *Huitzilopochtli* (sol-fuego-guerra) en la cima del Templo Mayor de México-Tenochtitlan".⁹³ López Luján a su vez, al estudiar ciertas ofrendas del Templo Mayor identificadas con *Xiuhtecuhtli-Huehuetéotl*, observa que el 84.6% de ellas compartían su posición privilegiada con representaciones escultóricas de *Tláloc*: ambos presidían la donación. Y de hecho -sostiene-

⁸⁷ El *Tláloc* teotihuacano al que se refiere, lleva además una flor solar que emerge de su boca. *Ibid.*, 104-114.

⁸⁸ *Ibid.*, 101-108.

⁸⁹ López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, 189.

⁹⁰ Tema desarrollado en el capítulo II de este trabajo.

⁹¹ Pasztory, *The Murals of Tepantitla, Teotihuacan*.

⁹² López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*.

⁹³ Heyden, *México. Origen de un símbolo*, 74-75.

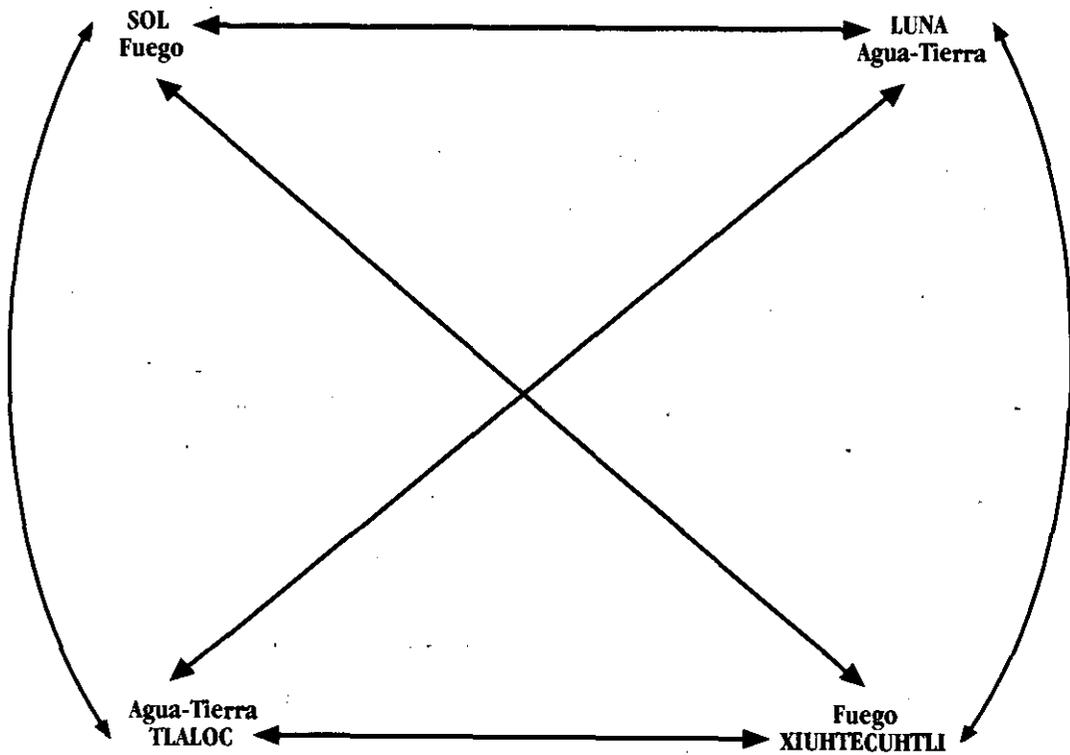
un considerable cúmulo de ofrendas del Templo Mayor están dedicadas a las divinidades del agua y del fuego. Relación que culmina en "...un templo de estructura dual que está emplazado en el centro del universo: el *Huey Teocalli*".⁹⁴

Es posible también reflejar dicha relación en su aspecto femenino: en el estudio iconográfico de los códices mexicanos del grupo Borgia, Spranz por ejemplo, resalta la identificación entre *Chantico* y *Chalchiuhtlicue*. Compara tres representaciones de la diosa del fuego: en las del Borgia 63 y Vaticano 66 encuentra alusiones a *Chalchiuhtlicue* por la indumentaria; además, la pintura facial del Borgia resulta ser una variante de la pintura facial de *Chalchiuhtlicue*, y la figura del Vaticano 66 porta el tocado característico de la misma diosa de las aguas. Por último "La figura paralela de la *Chantico* de la lámina 21 en el Vaticano, ataviada con el tocado de las deidades del fuego, es *Chalchiuhtlicue*, tanto en el Borgia como en el Fejérváry-Mayer".⁹⁵

Hasta aquí he tratado de una serie de interrelaciones divinas fundamentales, de flujos energéticos que sostenían y reproducían el cosmos mesoamericano y que se pueden sintetizar como sigue:

⁹⁴ López Luján, *Las ofrendas del Templo Mayor*, 192.

⁹⁵ Spranz, *Los dioses en los códices mexicanos*, 51.



Considero que en el análisis desarrollado hasta aquí han quedado explicitadas las relaciones entre Sol y Luna; *Tláloc* y *Xiuhtecuhtli*; *Tláloc* y Luna; *Xiuhtecuhtli* y Sol; *Tláloc* y Sol. Quizás faltaría desarrollar un tanto más relación entre los principios que presentan *Xiuhtecuhtli* y la Luna, problemática que hará parte de un próximo objeto de investigación. Sin embargo, por el momento, quiero indicar que en ese sentido la identificación de *Chantico* con diosas lunares como *Xochiquétzal* o *Chalchiuhtlicue* es muy sugerente; así como lo es obviamente la relación entrecruzada entre *Tláloc* y *Xiuhtecuhtli* que acabamos de tratar.

2.4.2. EL QUINTO CIELO Y EL QUINTO PISO TERRESTRE: CORRESPONDENCIAS.

El esquema propuesto plantea varios problemas e interrogantes ulteriores que habrá que considerar detenidamente.

Cada uno de los pisos, terrestres y celestes, tiene un nombre que le otorga una naturaleza y un significado particular. En este sentido pareciera que existe una importante coincidencia entre el quinto piso terrestre (o del Inframundo) y el quinto piso celeste (o primer cielo superior).

a) El quinto piso del Inframundo es llamado *Itzehecayan*, que significa "Lugar del viento de obsidiana"⁹⁶ pero *Itzehecayan*, es también uno de los nombres de *Tamoanchan*.

⁹⁶ López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, I, 62-63.

En una obra reciente, López Austin establece dos grupos de nombres que dan significados opuestos a la naturaleza de *Tamoanchan* según su ubicación espacial. Un primer grupo se refiere a su carácter celeste, ígneo y luminoso. El segundo grupo de nombres remite a la parte inferior del cosmos, en donde se originan las fuerzas divinas frías; y uno de ellos es precisamente *Itzehecayan*: "...por las intensas corrientes frías que 'como viento de obsidiana' soplan en el *Mictlan*, y porque con este preciso nombre... fue llamado el quinto piso del mundo de los muertos".⁹⁷

Ahora bien, de todos los nombres de los pisos del Inframundo el único que se identifica con *Tamoanchan* es *Itzehecayan*, lo cual indica que justamente el quinto piso era considerado un punto o un centro de confluencia de las fuerzas divinas que otorgaban a *Tamoanchan* su naturaleza y sus cualidades. Pero habría que preguntarse entonces ¿qué es *Tamoanchan*? o ¿qué significado ontológico tiene en la antigua cosmovisión náhuatl?

Sin pretender un análisis exhaustivo del tema, por demás tratado en profundidad por López Austin en el trabajo citado, apuntaré solo algunos aspectos que me parecen esenciales para abordar el problema que nos ocupa: *Tamoanchan* aparece en las fuentes documentales como uno de los lugares míticos más importantes; es central en los mitos de creación (de los dioses, de la humanidad, del tiempo y del destino...) En tales mitos, es un sitio del que arranca el movimiento cósmico cotidiano, el que hace posible la permanencia de los seres creados.⁹⁸

⁹⁷ López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, 89.

⁹⁸ *Ibid.*, 77-79, 46.

Por todo lo dicho, podría interpretarse entonces *Itzehecayan* como un espacio nocional fundamental del *Tlalocan*. Si consideramos al *Tlalocan* como la parte de *Tamoanchan* que forma el mundo de los muertos, del que surge la fuerza de la regeneración; el lugar donde se originan los flujos fríos y húmedos del crecimiento,⁹⁹ entonces *Itzehecayan* resulta ser una referencia obligada en la explicación de la dinámica de las fuerzas opuestas que sostiene el orden cósmico.

b) Por la otra parte tenemos en la esfera celeste el quinto cielo que es llamado explícitamente 'Cielo donde está el giro' (*Ilhuicatl mamalhuacoca*).¹⁰⁰ Este quinto piso celeste, que a su vez constituye el primer cielo superior, pareciera ser un punto liminar entre los cielos inferiores a él, dominios de los astros y de los meteoros, y los cielos superiores, que sugieren principios cosmogónicos más abstractos.

Al tratar las divisiones del nivel celeste, Eduardo Matos Moctezuma escribe que la observación de los astros y su movimiento dieron pie para establecer los diferentes cielos, y especifica que el primero en orden ascendente era considerado el lugar de la luna y de las nubes; el segundo, de las estrellas; el tercero era por el que se desplazaba el sol en su recorrido diario; el cuarto era el cielo de Venus, o en otras interpretaciones, de *Uixtocihuatl*, de la diosa de las aguas salobres; mientras que el quinto era el lugar por donde cruzaban los cometas o 'cielo donde está el giro'.¹⁰¹ Hasta aquí se puede hablar de la observación de los astros y de su movimiento como base empírica para la designación de los cielos. Sin

⁹⁹ *Ibid.*, 224-225.

¹⁰⁰ López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, I, 62-63.

¹⁰¹ Matos Moctezuma, *Vida y muerte en el Templo Mayor*, 46.

embargo, pienso que no así para los siguientes cielos (superiores): “Los dos siguientes son cielos que se representan con colores; puede ser verde y azul o negro y azul. Al octavo cielo se le caracterizaba porque en él se formaban las tempestades, el *Itztapalnacazcayan*, que significa ‘lugar que tiene esquinas de lajas de obsidiana’. A los tres siguientes se les consideraba como lugar de los dioses y los dos últimos se constituían en el lugar de la dualidad, el *Omeyocan*”.¹⁰²

Pero no sólo eso. El primer cielo superior o ‘Cielo donde está el giro’ es también el punto simbólico de convergencia entre las aguas salobres del mar que se alzaban como paredes (el cuarto o último cielo inferior es *Ilhuicatl huixtoltlan*, ‘Cielo – lugar de la sal’) y los verdaderos cielos o cielos superiores, que conformaban el techo.¹⁰³ Esto es, en la convergencia del ‘Lugar del giro’ y del sostén mismo de los cielos, límite a su vez entre los ‘Cielos lejanos’ y los ‘cielos cercanos’ (bajo los que se desenvolvían la vida humana, animal y vegetal), allí en esa casa simbólica cuyas paredes serían las aguas y los cielos el techo, se manifestaba el tremendum: las fuerzas e influencias de los astros y los meteoros plasmados en los ritmos y ciclos de la naturaleza, aquellos que incumbían tan directa y profundamente a los pueblos agricultores mesoamericanos.

Aunque dichas particularidades quizás bastarían para suponer la atribución de un valor especial al quinto cielo o primer cielo superior, más adelante abundaré en el problema de la importancia que el movimiento en giro asumió en la antigua cosmogonía náhuatl y su identificación con el espacio celeste número cinco. Pero por el momento, veamos algunos de

¹⁰² *Ibid.*, 46-47.

¹⁰³ Sobre este punto véase la parte correspondiente al Simbolismo del Centro (apartado 2.3) en este trabajo.

los significados más relevantes que el concepto del cinco tuvo en Mesoamérica.

2.4.3. EL CINCO COMO CONCEPTO CENTRAL

Séjourné escribió que tanto en los mitos como en la iconografía teotihuacana se halla continuamente expresado el concepto de los cuartos elementos primordiales salvados por un centro unificador; concepto que constituye el núcleo mismo del pensamiento náhuatl. El cinco es la cifra del centro y éste, a su vez, es el punto de unión entre el cielo y la tierra, así como entre los cuatro extremos de la superficie terrestre. El jeroglífico náhuatl que simboliza dicha idea es el *quincunce*, que "...en su más simple expresión, está constituido por cinco puntos encerrados o no en un cuadrilátero".¹⁰⁴ El *quincunce* designa la piedra preciosa, que es el emblema del Sol, del corazón y del calor, lugar de encuentro de los principios energéticos divinos.¹⁰⁵

El cinco representa el axis mundi. El lugar del cruce: "Allí se totalizan las particularidades del espacio... el centro es considerado como la síntesis de los otros espacios, participando de sus cualidades diversas... el lugar inquietante de las apariciones y de los presagios, el punto de reunión de mundos extraños... la encrucijada por excelencia... El centro es al mismo tiempo un resumen del resto del mundo y un punto de ruptura: el Código Borgia lo designa con el jeroglífico *ollin*, "temblor de tierra"... La cruz era el

¹⁰⁴ Séjourné, Pensamiento y religión, 101-104.

¹⁰⁵ Ibid., 101-104.

símbolo del mundo en su totalidad.¹⁰⁶

Al respecto señala Matos Moctezuma que el centro u ombligo de los cuatro rumbos y donde se cruzan el plano vertical y el horizontal, se encontraba ubicado en el Templo Mayor de Tenochtitlan; de allí su importancia como punto fundamental en donde se encontraba todo el poder sagrado.¹⁰⁷

El centro además se relaciona directamente con los principios opuestos agua— fuego. En ese sentido su ubicación, tanto a nivel mitológico como histórico, dice mucho: la ciudad de Tenochtitlan se funda en medio del lago; lo que remite al concepto de *Cemenahuac*, es decir, la tierra rodeada de agua, el anillo de turquesas. Asimismo, la ciudad original, Aztlan, se encontraba en medio de un lago. Y "...en un sentido mayor; las costas y el mar serán los extremos de ese concepto".¹⁰⁸

Al tratar la importancia del centro en la fundación de México-Tenochtitlan, Heyden a su vez escribe que el lugar elegido fue una isla dentro del lago, precisamente donde se hallaban dos cuevas de las que brotaban distintas clases de aguas; allí donde se cruzaban los ríos que formaban una x. Cita Heyden a Tezozomoc, que menciona dos cuevas: a la primera la llama *tléatl*, 'agua de fuego' y *atlattayan*, 'lugar de agua abrasada', y sugiere que puesto de ambos nombres se pueden traducir como 'agua quemada', se refieran a un sólo manantial. La segunda cueva se llamaba *matlálatl*, 'agua azul oscuro' y *tozpálatl*, 'agua color de

¹⁰⁶ Soustelle, *El universo de los aztecas*, 156, 164, 166.

¹⁰⁷ Matos Moctezuma, *Vida y muerte en el Templo Mayor*, 45, 90.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 45.

papagayo, agua amarilla',¹⁰⁹ Según la autora, "Sus dos manantiales de colores, o manantial donde se dividían el agua en arroyos de dos colores, recuerdan la cueva y las aguas que vemos representadas ya en culturas del clásico en el Valle, como en los murales de Tepantitla, en Teotihuacan".¹¹⁰

El centro resulta ser, desde mi punto de vista, el lugar donde se cruzan, no sólo las aguas de colores, sino aquél en el que convergen éstas ('agua azul oscuro', 'agua color de papagayo, agua amarilla') y el 'agua quemada', puesto que allí habita *Xiuhtecuhtli*, en el ombligo de la tierra, junto a *Tláloc*. Porque en la antigua cosmovisión "Los pares de opuestos son un elemento importantísimo en los milagros de fundación. Recordemos entre las manifestaciones divinas para la fundación de México-Tenochtitlan tres sagrados cruces de torzales opuestos:

... in matlatl in tozpalatl in inepaniuhyan
in atlatlayan (... el agua azul, el agua amarilla,
su cruce el lugar de la hoguera acuática)

... oquittaque nepaniuhticac... itoca tleatl
atlatlayan... (... vieron lo que estaba cruzándose...
su nombre agua de fuego, lugar de la
hoguera acuática)

... inic nepaniuhtoc, itoca matlalatl
ihuan itoca tozpalatl (... así estaba
cruzada, su nombre agua azul y su nombre
agua amarilla...)¹¹¹

Se trata como lo afirma Heyden, del lugar de creación, pues la 'Madre y Padre' de los dioses y de los hombres vivían ahí, "...era el fuego, y en el

¹⁰⁹ Heyden, *México. Origen de un símbolo*, 58-59.

¹¹⁰ *Ibid.*, 59.

¹¹¹ López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, 91-92.

centro de la tierra se encontraban las tres casas del fuego, que quizá representen las tres piedras del fogón".¹¹² Se sabe que en un constante juego de reflejos propios del pensamiento cosmogónico mesoamericano, el hogar o fogón que ardía perennemente en el corazón de cada casa, era en realidad una réplica de la quinta dirección, del centro, del prototipo y fuente de todos los hogares domésticos, de *Xiuhtecuhtli*, pues como bien lo describió Soustelle, el universo es la casa agrandada.¹¹³

Ya en otras partes de esta tesis me he referido al árbol sagrado como centro del universo, que a su vez se desdoblaba en cuatro grandes árboles divinos que marcaban las cuatro direcciones y sostenían la separación entre los pisos terrestres y los cielos. En fin, a la relación entre el Árbol y la creación. En este sentido, una de las presentaciones iconográficas que interesa destacar aquí es la del árbol cruciforme, precisamente por su alusión directa a la definición mesoamericana del espacio universal: el árbol de dos ramas era una norma establecida al pintar un árbol o al labrarlo en piedra en tiempos precolombinos. Este patrón forma una cruz y el árbol cruciforme se llamaba *tonacaquáhuitl*, el árbol del sustento o de la vida.¹¹⁴

El 'Árbol florido' o el 'Árbol florido de nuestro sustento' se yergue en *Tamoanchan* que es —si seguimos la argumentación de López Austin— el cosmos entero. Así, tenemos que si el árbol de *Tamoanchan* es la síntesis de los cuatro árboles cósmicos, *Tamoanchan* mismo es el eje cósmico; es el conjunto de los cinco árboles: es uno como eje, es cuatro como

¹¹² Heyden, *México. Origen de un símbolo*, 59.

¹¹³ Soustelle, *El universo de los aztecas*, 156.

¹¹⁴ Heyden, *México. Origen de un símbolo*, 69.

derivación en cada extremo cósmico y es cinco como síntesis o totalidad.¹¹⁵

2.4.4. EL MOVIMIENTO COMO TIEMPO-ESPACIO

Otro de los nombres de *Tamoanchan* es *Chicnauhnepaniuhcan*.¹¹⁶ *Chicnauh*, 'nueve', se refiere tanto a los cielos superiores, como a los pisos del inframundo; *iuh*, quiere decir 'forma de ser' o 'manera'; *can* es el locativo. *Nepan*, que viene del verbo *panoa* significa 'echar una cosa sobre otra', lo cual podría interpretarse más específicamente como colocar un objeto alargado sobre otro igual, en forma cruzada. Esto da como resultado la figura del aspa.¹¹⁷

Imaginemos geoméricamente el significado de la palabra *chicnauhnepaniuhqui*: sería una sucesión de nueve figuras aspadas, nueve superposiciones. Suponiendo unión y continuidad entre las nueve figuras, tendremos que las que se van cruzando son las dos bandas o ramales en movimiento helicoidal: es la figura del *malinalli*. *Tamoanchan*, bajo su nombre *chicnauhnepaniuhcan*, sería el lugar en el que se sobreponen nueve veces las fuerzas celestes y las del mundo de los muertos, el torzal formado por la corriente caliente y la corriente fría.¹¹⁸

Es un hecho que el movimiento fue un concepto central y fundamental en el pensamiento mesoamericano. Sus símbolos son omnipresentes en innumerables y complejas representaciones pictóricas e

¹¹⁵ López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, 224-225.

¹¹⁶ "Lugar de los nueve pisos" "Lugar de las nueve confluencias" o "En la confluencia de los nueve". *Ibid.*, 87-88, 90.

¹¹⁷ *Ibid.*, 90-91.

¹¹⁸ *Ibid.*, 91.

iconográficas que aluden a la creación, al tiempo, al espacio, a los elementos de la naturaleza, a la vida, a la muerte...¹¹⁹ El concepto de movimiento se hallaba a su vez indisolublemente ligado a la categoría tiempo-espacio: no se concebían los lugares como ámbitos independientes del desarrollo de la duración de los acontecimientos que en ellos se sucedían; el tiempo mítico, el tiempo divino, bañaba todos los lugares del universo. Así, tanto los fenómenos naturales como los hechos humanos, se sumían en unidades espacio-temporales. Cada "lugar-instante", divinizado, determinaba de manera contundente pero previsible (su sistematización fue plasmada en complejos sistemas calendáricos) todo lo que en él se encontraba y sucedía" "...el cambio no se concibe como resultado de un devenir más o menos desplegado en la duración, sino como una mutación brusca y total: hoy, es el Este el que domina, mañana será el Norte... La ley del mundo es la alternancia de cualidades distintas, netamente marcadas, que dominan, se desvanecen y, eternamente, reaparecen."¹²⁰

Al respecto por ejemplo, Miguel León Portilla se pregunta si en el meollo del pensamiento maya, espacio y tiempo, más que relacionarse se identificaban; si en el fondo constituían una realidad homogénea. Su opinión es que si el espacio existía por obra divina y era sagrado, las deidades presentes y actuantes en él eran precisamente los rostros cambiantes del tiempo. Fuera del tiempo, el espacio resultaba impensable; se puede decir que había una omnipresencia espacial del tiempo que tenía carácter sagrado. Así, los rumbos de colores del universo, disociados de

¹¹⁹ Véase por ejemplo, Heyden, México. Origen de un símbolo, 74-77; Séjourné, Pensamiento y religión, 101-143; González Torres, El culto a los astros, 51-58; León Portilla, Tiempo y realidad en el pensamiento maya.

¹²⁰ Soustelle, El universo de los aztecas, 174-175.

Kinh -Sol, día, tiempo- devendrían tinieblas desprovistas de todo sentido, retornarían la oscuridad primigenia.¹²¹

En suma, el espacio universal era concebido como un entrecruzamiento de fuerzas divinas opuestas y complementarias en interacción constante que producían el devenir cíclico. El movimiento de los dioses y sus fuerzas marcaban los tiempos; o bien, las fuerzas divinas celestes y telúricas que interactuaban en los diferentes niveles constituían las cambiantes pero repetitivas facetas del tiempo. El conjunto tiempo-espacio implicaba pues la noción de movimiento: el de los astros y meteoros en la esfera celeste y el de la vegetación y la vida animal y humana en la tierra. Pero era un movimiento particular, impetuoso y doble, como el de dos remolinos que giran; no lineal.

Séjourné nos habla de una de las representaciones pictográficas del Árbol, que produce la síntesis de los diferentes planos y rumbos cósmicos y de dicho movimiento unificador. Se trata del Árbol que aparece dibujando en el Códice Borgia bajo el nombre "El centro, *tlaxicco*, el ombligo de la tierra".¹²² Este árbol o pilar cósmico brota de las entrañas de la diosa de la tierra, recostada sobre el *Cipactli*; es un árbol cruciforme y en la bifurcación de sus ramas está posada un águila solar (*quetzaltótotl*). El tronco, que vincula a la tierra con el cielo, se encuentra en la totalidad rodeado por un círculo (*anáhuatl*, el anillo de la tierra) que encierra líneas concéntricas. Por la disposición de la figura, pareciera que "el anillo de la tierra" no sólo refiere a la superficie terrestre, sino también a ciertos pisos celestes, ya que extiende desde el plano terreno hasta donde comienza la bifurcación

¹²¹ León Portilla, Tiempo y realidad, 91-93.

¹²² Códice Borgia, lámina 53.

de los dos ramales (que quizá también aludan a la dualidad). Es decir, los dominios en los que se da el tiempo como alternancia de diversas energías.

Para Séjourné las líneas concéntricas del interior del círculo simbolizan el dinamismo de la reconciliación de los opuestos, a su vez representados por *Quetzalcóatl* a la izquierda del árbol, y por *Xochipilli* (en el Códice citado es *Macuilxóchitl*), a la derecha del mismo. El remolino que sugieren las líneas concéntricas y que separa a ambas deidades "...marca el movimiento giratorio creador del Quinto Sol: el descenso a los Infiernos de *Quetzalcóatl* y la ascensión al cielo de *Xochipilli*... El conjunto de la imagen reproduce la geometría del signo movimiento"¹²³

La importancia que el concepto de movimiento (como energía desplegada en el tiempo-espacio) tuvo en la antigua cosmovisión y en la vida cotidiana de Mesoamérica, se refleja todavía en la lengua náhuatl que se habla actualmente en la sierra norte de Puebla: el verbo *tanemilia* significa "pensar" pero con la implicación de marcha (movimiento) intelectual, ya que se forma de la raíz *nemi* que significa 'desplazarse', 'andar', 'vivir'. Ello indica pues, una estrecha relación entre el pensamiento y el movimiento.¹²⁴

El movimiento helicoidal de fuerzas (ascendentes y descendentes) funda la vida y el devenir en el pensamiento cosmológico mesoamericano: es el símbolo del Quinto Sol y de sus criaturas; es similar al que se hacía para producir el fuego; el mismo que revelan los relámpagos precursores

¹²³ Séjourné, *Pensamiento y religión*, 133-134.

¹²⁴ Toumi, "Y rester ou s'en sortir",

de la lluvia; el mismo del cordón umbilical por donde fluye la sangre que alimenta al embrión; el mismo del viento o de agua en torbellino; análogo al de la espiral del caracol marino, que como vimos, evoca la fertilidad y exuberancia; así como el ser-desaparecer de la luna;¹²⁵ el mismo que fundan las dos serpientes mitológicas cuando ponen orden en el caos primordial. En ese sentido se explicaría que el rostro de *Tláloc* haya sido definido por dos serpientes entrelazadas. En fin, idéntico movimiento creador y fundamental del que nos hablan las fuentes.

En los Cantares Mexicanos, en uno de los poemas de Huexotzincó, llamado no por azar, "La divina elección", se habla del *Árbol de Tamoanchan*, origen de la vida y de las leyes que gobiernan el cosmos. En él no podía quedar más claro que la vida surge de los movimientos circulares que la divinidad aplica a la energía cósmica:

El árbol floreciente erguido está en Tamoanchan

Allí tú fuiste criado, se nos impulso ley:
con regias palabras nos hizo dar giros,
ese nuestro dios por quien todo vive...

Como una turquesa por cuatro veces
nos hace girar cuatro veces en Tamoanchan,
Tamoanchan que es la casa del dador de vida...

Gozaos ahora: es primavera y estamos
en medio de ella

Es gracia tuya, es tu don de piedad,
oh autor de la vida, dueño de la tierra... ¹²⁶

¹²⁵ Gonçalves de Lima, *El maguey y el pulque*, 137-140.

¹²⁶ Cantares mexicanos, en Garibay K., *Poesía Náhuatl II*, 139.

Anteriormente propuse que la mención al número cuatro tal vez implicara las cuatro direcciones del universo; es decir, la necesidad de un giro por cada rumbo cósmico para completar el acto divino de creación, y que el centro quedaba excluido puesto que era considerado la fuente misma de la vida, la residencia del dador de vida o de los principios que la hacían posible.¹²⁷ Ahora me parece que tal criterio resulta insuficiente si tomamos en cuenta que en el pensamiento náhuatl antiguo *Tamoanchan* pudiera ser, no sólo un espacio – tiempo mítico delimitado, sino una síntesis del universo y el Árbol florido, la imagen iconográfica del mismo.¹²⁸ Resulta tentador entonces bordar sobre la idea (por demás explícita en el citado poema) de que los giros se efectuaban o abarcaban la totalidad de *Tamoanchan*; tanto los cuatro rumbos, como los diferentes niveles, celeste y terrestre.

En el esquema del universo en el que me baso para el análisis de este apartado,¹²⁹ cada piso terrestre y cada cielo están identificados por un nombre que les asigna una cualidad o característica particular. Ello hace pensar que la antigua cosmovisión se considerara que no todas las fuerzas, ni celestes, ni telúricas eran idénticas entre sí. Por otra parte, si pensamos que las fuerzas divinas opuestas en movimiento estaban simbolizadas por la figura del aspa, y que la sucesión por pisos de dicha figura formaba el *malinalli*, resulta tentadora la idea de la ejecución de un giro por cada piso cósmico para cumplir todo acto de creación divina sobre *tlalticpac*. En otras palabras, que la formación y el nacimiento de cada ser mundano implicaba el movimiento en giros, que debían necesariamente

¹²⁷ Aramoni, *Talokan tata, talokan nana*, 131-132.

¹²⁸ Según las conclusiones de López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*.

¹²⁹ Láminas I y II del *Códice Vaticano Latino 3738*, en López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, I, 62-63.

estar en sintonía con los giros del *malinalli*. De este modo, un giro en cada piso cósmico vendría a ser una aportación exclusiva en el largo camino de la creación.

2.4.5. EL JUEGO SIMBOLICO DE REFLEJOS ENTRE EL 4 Y EL 5

Jacques Soustelle afirma que lo que caracteriza al pensamiento cosmológico de los antiguos nahuas es la unión constante de imágenes y símbolos asociados por la tradición. De frente a la cosmovisión náhuatl -escribe- uno no se encuentra en presencia de 'largas cadenas de razones', sino de una imbricación de todo en todo a cada instante. La concepción del mundo resulta entonces un sistema de símbolos que se reflejan los unos a los otros. Así, colores, tiempos, orientaciones espaciales, astros, dioses y fenómenos históricos se corresponden. Al penetrar en el mundo del pensamiento antiguo, pareciera que se está en un palacio de espejos, o bien, en un bosque de infinitos ecos.¹³⁰ Y refiriéndose a las correlaciones entre los diversos calendarios comenta que "Se llega así a una verdadera jerarquía de influencias, sobrepuestas en niveles distintos. Las dominaciones o influjos de los espacios embonan unos en otros, a la manera de las muñecas rusas".¹³¹

Ese continuo juego de reflejos entre elementos y conjuntos simbólicos salta a la vista cuando se piensa por ejemplo en la estructura del cosmos, en la de las diferentes edades o 'soles', en la de los ciclos

¹³⁰ Soustelle, *El universo de los aztecas*, 97-98.

¹³¹ *Ibid.*, 173.

calendáricos... y aun cuando no sea fácil demostrar una conciencia antigua determinada a construir esas correspondencias armoniosas y místicas, no dejan de asombrar ciertas correlaciones numéricas de carácter casi cabalístico. Veamos en ese sentido cómo embonan las nociones de cuatro y cinco dentro de ciertos ámbitos, tanto mitológicos como del conocimiento empírico.

A lo largo de esta tesis me he referido al concepto mesoamericano del cinco como centro; a su importancia fundamental y a su relación con los cuatro rumbos cósmicos, de los que constituyen el núcleo.

Pensemos en el esquema de las sucesivas creaciones o edades del mundo: tenemos cuatro 'soles' de las cuentas pasadas, presentado cada uno por la fecha del cataclismo que le dio fin: 4-Ocelote; 4-Viento; 4-Lluvia (de fuego) y 4-Agua. Cuatro fueron también los dioses creadores de los cinco soles, los cuales regían los cuatro rumbos del universo.¹³² Cuatro eran los "años" que los guerreros muertos en combate permanecían acompañando al Sol en su diario recorrido celeste, al término de los cuales se convertían en aves e iban a la quinta dirección.¹³³ Cuatro "años" duraba también el viaje de los muertos por el inframundo.

La última, la quinta edad, nació con el signo calendárico 4-Movimiento (ollin), mismo que marcaba la fecha de su muerte (4-Temblor de tierra), pues el término *ollin* se refiere, a la vez, al movimiento primigenio que funda la existencia, esto es, al despliegue del Sol, así como al que precedería su muerte, la destrucción total (fuerzas telúricas en

¹³² *Ibid.*, 51.

¹³³ Matos Moctezuma, *Vida y muerte en el Templo Mayor*, 39, 44.

movimiento). En el mito de la creación del Quinto Sol interviene, además, el número cuatro de manera determinante: cuatro días hicieron penitencia los dioses para preparar el gran nacimiento, cuatro noches la hicieron también sobre dos torres que se construyeron a manera de montes; en ese lugar ardió el fuego cuatro días; cuatro veces probó *Tecuciztécatl* echarse en el fuego sin éxito: "Estaba puesto mandamiento que no probase más de cuatro veces".¹³⁴ Fue pues el quinto intento, el de *Nanahuatzin*, el que inauguró la nueva era. Se habían cumplido cuatro edades, cuatro direcciones, la quinta era el eje del universo, la de *Tamoanchan* (de donde descendieron sus criaturas) como síntesis de las precedentes.

A un juego de reflejos o proyecciones similar nos invita el esquema de la división del cosmos; el principio de la geometría del universo.¹³⁵

Tlalticpac, "La tierra", constituye el 1^{er} piso terrestre; es asimismo el lugar del encuentro de las fuerzas del cielo y de las telúricas. Hacia arriba, se hallan los cielos (4 inferiores y 9 superiores), de los cuales el 8^o y el 9^o a veces se consideran como uno por ser el lugar de la dualidad. Hacia abajo, se despliegan los pisos del Inframundo (8).

Si consideramos a *Tlalticpac*, "el centro", el nivel intermedio, y a partir de allí dividiéramos el total de los cielos en bloques de 4, y si pensamos en la necesidad de un giro por cada piso para realizar el acto divino de creación, tenemos 4 giros que se repiten en 3 bloques, esto es, 12 giros en

¹³⁴ Sahagún, *Historia general*, lib. VII, cap. II, 432-433.

¹³⁵ "...principio que puede ser considerado... fundamental y conspicuo en la cosmovisión de los pueblos del Altiplano Central... Es, además, producto de una concepción cuyos elementos estructurales, taxonómicos y explicativos de la dinámica eran compartidos, en mayor o menor medida, por todos los pueblos mesoamericanos..." en López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, I, 58-59.

los cielos.

Si aplicamos el mismo criterio a los pisos terrestres, obtenemos dos bloques de 4 pisos cada uno; es decir, el cumplimiento de 8 giros en la totalidad del Inframundo.

Así, tenemos que 4 giros por 5 bloques (3 de los cielos y 2 del Inframundo) nos dan como resultado 20 giros.

Reflexionemos sobre algunos significados del número veinte y de los complejos simbólicos que implica: 20 es el resultado de la multiplicación de 5 dedos en cada extremidad por 4 extremidades; 20 son los signos del *tonalpohualli*, calendario adivinatorio o "cuenta de los destinos" que estaba formado por la combinación de 20 signos diversos y 13 numerales e integraba un ciclo temporal de 260 unidades. 20 son los días del mes solar de acuerdo con el *xiuhpohualli*, calendario de 365 días, divididos en 18 "meses" o series de 20 días cada una, más 5 días considerados nefastos (*nemontemi*).

El número de los días del año solar, quitando los 5 días *nemontemi*, 360, es divisible entre 20, y como 20 es divisible entre 5 (cociente: 4), sólo hay 4 signos de los 20 del *tonalpohualli* que pueden marcar el principio del año.

Esos portadores del año estaban dotados de una cifra tomada de la serie de 13 (número de días que se rotaba cada uno de los signos del *tonalpohualli*), pero para volver a la coincidencia de la misma cifra con el

mismo signo, eran necesarios 52 años (4 X 13), período que comprendía un ciclo o "atadura de años", al final del cual el universo debía renovarse mediante la ceremonia del "fuego nuevo".¹³⁶

Ahora bien, si multiplicamos 365 días (calendario solar) por 52, que corresponde a la mitad del ciclo de 104 años, que eran los que dura el siglo venusino, la mayor unidad de tiempo, obtenemos un resultado de 18 980 días. O si se multiplican 260 por 73, el curso de vueltas del *tonalámatl*, que corresponde a la mitad del ciclo de Venus, también obtenemos un resultado de 18 980. Pareciera entonces que en el número 18, 980 estaban contenidos todos los posibles *tonallis* o destinos existentes en el universo mesoamericano.

Según la opinión de Brundage, la palabra *tonalli* significa "signo del día". Cuando un individuo nacía, le era asignado por voluntad divina un *tonalli*, inherente solo a él. Lo peculiar lo daba la conjunción de influencias de los dioses asociados "...el dios olvidado detrás del número del día, el dios conectado con el signo del día y el dios que influenciaba todos los días del mes en que aparecía".¹³⁷ Al interior de cada uno de los 260 *tonallis* de cada ciclo, que poseía su propia cualidad distintiva, quedaba marcado el destino individual, que implicaba un vínculo específico con la divinidad.

Desde esa óptica no resulta tan asombroso que en la cosmología náhuat contemporánea, en su memoria histórica, haya quedado impreso el número de tales posibilidades cuando de destinos del *tonal* (espíritu) se trata, ya que esa simbología se sigue manejando al interior del discurso

¹³⁶ Soustelle, *El universo de los aztecas*, 168-170.

¹³⁷ Brundage, *El quinto Sol*, 35.

mítico que fundamenta la institución mágico-religiosa del curanderismo. Así por ejemplo, en el contexto de una invocación mágica dirigida contra alguna persona enemiga que intenta perder o apoderarse del *tonal* de alguien, esto es, robarle su destino, la curandera hace incapié en las siguientes frases:

uan niknotsas kaxtolomeijmil kuiximej / y lo llamaré
 (a los) dieciochomil gavilanes / kaxtolomeijmil tsopilomej
 / (a los) dieciochomil zopilotes / uan nikmaktilis nejon
 oraciones / y se las entregaré esas oraciones / maj
 nechmotakachiuilikan nejon oraciones / que lo acepten
 de mí esas oraciones / namechentregarouiliaj nejin
 persona / les entrego a esta persona (a su espíritu) /
 xikitkikan kaxtolomeijmil semanauak /llévensela en (a)
 los dieciochomil lugares del mundo/ kaxtolomeijmil
 ataujyoj, kaxtolomeijmil lomas / (a las) dieciochomil
 barrancas, (a las) dieciochomil lomas...¹³⁸

Probablemente se trata en este caso del número de posibilidades existentes para orillar a un "destino" a perderse, específicamente aquél del enemigo o hechicero que quiere hacer daño, es decir, las 18, 980 que prevee el azar o el capricho divino en su diseño cosmogónico originario.

Cabe preguntarse en ese sentido si no tendrían que ver en la asignación divina de cada destino humano los principios energéticos o las fuerzas sagradas que regían los distintos pisos o niveles del cosmos. Es decir, si hablamos del *malinalli* como el flujo de principios opuestos que producía la vida, tenemos forzosamente que pensar en su función dentro de ese número de posibles destinos. Es factible entonces que antiguamente también se pensara que cada individuo recién creado, había

¹³⁸ Guadalupe Bonilla, curandera, en Aramoni, *Talokan Tata, Talokan Nana*, 34-35.

adquirido su destino girando a través de la conjunción de fuerzas de *Tamoanchan* por 4 veces (como lo dice el poema de Huexotzinco) a lo largo de 5 series de cualidades divinas diversas.

Pasemos ahora a la consideración de que la división propuesta de los pisos del universo en series de 4 no es tan arbitraria como parece.

Respecto a los niveles celestes:

a) Los 4 primeros cielos inferiores remiten a principios de la naturaleza (luna, nubes, estrellas, sol, Venus, o las aguas salobres del mar).

b) El siguiente, el 1^o cielo superior (el 5^o en la cuenta general) o 'Cielo donde está el giro',¹³⁹ rompe con esa tendencia e inaugura una nueva, a la que me referiré más adelante. Sin embargo, dada su importancia y significado, me detendré un tanto en este primer nivel del verdadero cielo.

Su representación gráfica en el Códice Vaticano Latino 3738 consiste en un rectángulo en el que cuatro flechas que apuntan hacia abajo están colocadas sobre sendos círculos. Nótese la repetición del número 4; además de que tal conjunto de flechas-círculos está acompañado de un quinto círculo carente de flecha. Escribe López Austin que este 1^o cielo superior "...puede interpretarse como el sitio en el que las influencias divinas adquieren su impulso giratorio para descender..." Las flechas -

¹³⁹ También llamado el cielo de las "serpientes de fuego", Soustelle, El universo de los aztecas, 118.

aclara- aluden a la irradiación, ya que los cuerpos luminosos celestes hacían llegar su influencia a la superficie terrestre en forma de flechazos.¹⁴⁰ No parece entonces tan improbable pensar en este 5^o cielo como el umbral que separa precisamente a los astros y meteoros (fuerzas de la naturaleza), que quedan debajo de él, de los pisos celestes superiores, en los que no operan ya principios naturales sino planteamientos ontológicos abstractos.

c) Enseguida tenemos que, tanto el 2^o como el 3^o cielo superiores están definidos por colores (negruzco y verde respectivamente), mientras que al 4^o lo caracteriza una piedra de alto contenido simbólico y valor ritual, la obsidiana, puesto que es llamado 'Lugar que tiene esquinas de lajas de obsidiana'.

La obsidiana generalmente se asociaba a las fuerzas frías y a la muerte; con ella se elaboraban cuchillos y puntas de flecha que se utilizaban tanto para la caza como para los sacrificios y la guerra.

Recordemos aquí que también el 5^o piso del inframundo, *Itzehēcayan*, 'Lugar del viento de obsidiana' se asociaba con la muerte y los principios fríos. En ese sentido, podría no resultar un azar el hecho de que este 4^o cielo superior ocupe la quinta posición si contamos de manera descendente desde el 'Lugar de la dualidad'; esto es, exactamente la misma posición que guarda *Itzehēcayan* en el inframundo; si contamos en forma ascendente desde el último piso terrestre. Y desde esa perspectiva tampoco resulta tan extraño el que a *Tláloc* también se le ubicara en este

¹⁴⁰ López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, I, 229.

4^o cielo superior,¹⁴¹ que conjuga, como se ve claramente, los números 4 y 5, ya que 'con esta posición *Tláloc* afianza su papel de "dios axis mundi".

d) Y bien, los últimos cuatro cielos en orden ascendente remiten a principios un tanto más abstractos: 'Dios que está blanco', 'Dios que está amarillo', 'Dios que está rojo' y 'Lugar de la dualidad'.

Hacia el inframundo tenemos que:

a) Los tres primeros niveles (2^o, 3^o y 4^o pisos terrestres) se refieren a fuerzas de la naturaleza: a los cerros (tierra) y al agua.

b) El siguiente, piso liminar, es como ya quedó dicho, la designación inferior de *Tamoanchan*.

c) Los cuatro pisos siguientes nos conducen a lugares que implican nociones de guerra y de muerte, que como sabemos, eran premisa para la vida. En ese sentido pueden considerarse principios cosmogónicos de carácter abstracto.

A manera de conclusión, tomemos en cuenta únicamente los quintos niveles (superior e inferior) tal como aparecen en las mismas láminas del Códice Vaticano Latino 3738: los dos quintos pisos (*Itzehecayan* en el Inframundo e *Ilhuicatl mamalhuacoca* en el nivel celeste) son la proyección de *Tamoanchan* porque son síntesis, compendios; constituyen intersecciones cósmicas. En el caso de los pisos terrestres, de los 4

¹⁴¹ Historia de México, 103.

anteriores (considerando a la tierra el primero) y de los 4 posteriores. En el caso de los cielos, el 5^o nivel se sitúa así: 4 quedan debajo y 8 encima de él; esto es, la dualidad multiplicada por 4.

Los quintos pisos son, digamos, los emblemas del axis mundi en sus dos esferas cósmicas. Conforman, pareciera, dos umbrales cosmológicos. Es como si, tanto en los niveles del Inframundo como en los del plano celeste se hubiera querido delimitar el principio de los poderes manifiestos del universo; un punto de arranque a partir del cual los flujos cósmicos entrarán en contacto y en contraste entre ellos para interactuar y definir de ese modo el orden y la ciclicidad de los fenómenos naturales.

A continuación se anexa el esquema de la división del cosmos, que incluye la interpretación y las propuestas que he planteado en este apartado.

LA ESTRUCTURA DEL COSMOS Y SUS DIVISIONES*

LECTURA PROPUESTA	TRADUCCIÓN	ORDEN PROPUESTO	
Omeyocan	Lugar de la dualidad	13° y 12° cielos (8° y 9° cielos superiores)	PRINCIPIOS
Teotl tlatlauhca	Dios que está rojo	11° cielo (7° cielo superior)	
Teotl cozauhca	Dios que está amarillo	10° cielo (6° cielo superior)	ABSTRACTOS
Teotl Iztacca	Dios que está blanco	9° cielo (5° cielo superior)	DE
5°	Iztzapalnacazcayán (?)	Lugar que tiene esquinas de las de obsidiana	VIDA
	Ilhuicatl xoxouhca	Cielo que está verde	Y
	Ilhuicatl yayauhca	Cielo que está negruzco	MUERTE
5°	Ilhuicatl mamalhuacoca	Cielo donde está el giro	MOVIMIENTO-TAMOANCHAN
	Ilhuicatl huixtotlan	Cielo-lugar de la sal	NATURALEZA :
	Ilhuicatl Tonatiuh	Cielo del Sol	FEÓMENOS
	Ilhuicatl Citlalicue	Cielo de Citlalicue (La de la Falda de Estrellas)	METEREO-
	Ilhuicatl Tlalocan ihuan Metztli	Cielo del Tlalocan y de la Luna	LÓGICOS
	Tlalticpac	La tierra	VIDA HUMANA
	Apanohuayan	El pasadero del agua	NATURALEZA:
	Tepetl monanamicyan	Lugar donde se encuentran los cerros	FUERZAS TELÚRICAS AGUA-TIERRA
	Itzepetl	Cerro de obsidiana	
5°	Itzhecayan	Lugar del viento de obsidiana	MOVIMIENTO TAMOANCHAN
	Pancucuetlacayán	Lugar donde tremolan las banderas	PRINCIPIOS
	Temiminaloyan	Lugar donde es muy fechada la gente	ABSTRACTOS DE MUERTE (GUERRA)
	Teyollocualoyan	Lugar donde son comidos los corazones de la gente	RETORNO AL ORIGEN:
	Itzmictlan apochcalocan	Lugar de obsidiana de los muertos, lugar sin orificio para el humo	GERMEN DE VIDA. TIERRA-AGUA / FUEGO

* Códice Vaticano Latino 3738 (láminas i y ii), según López Austin, Cuerpo humano e ideología, I, 62-63. La interpretación de la relación simbólica entre los niveles cósmicos (5°s pisos) y su significado ontológico (primera y última columnas) es mía.

2.4.6. EL VIAJE AL MÁS ALLÁ

Puesto que el meollo de esta tesis es el *Tlalocan*, enseguida me referiré precisamente al destino ultraterreno en el inframundo, en el que se le ubica conceptualmente.

Es sabido que para los que morían de muerte natural, para los que no habían sido elegidos por los dioses con un destino particular, existía la idea de un viaje descendente, involutivo hacia las profundidades del mundo subterráneo, conocido también como *Mictlan*, o lugar de los descarnados. Tal viaje duraba cuatro años y debía atravesar nueve escaños o pisos hasta llegar al 'Lugar sin orificio para el humo'.

Según Matos Moctezuma, los nueve pasos que recorrían los individuos así muertos, o mejor dicho, el principio energético individuado en su *teyolía*, era el retorno al vientre materno (la tierra) del que había surgido la vida; al ambiente en el que se encontraba antes de nacer. Se trata, según lo sostiene, de la idea de un viaje inverso al que hacía el embrión en el vientre materno. Porque igual que las profundidades del *Mictlan*, el vientre materno es un lugar oscuro, húmedo, sin orificios; y de hecho -argumenta- el muerto era colocado en posición fetal, al ser enterrado. Concluye: "Si resumimos nuestra proposición, vemos que lo oscuro, el agua, la posición del individuo, etcétera, parten del conocimiento anatómico y fisiológico que... relaciona la vida y muerte de una manera significativa: el camino que da vida y retiene el sangrado por nueve ocasiones, será recorrido en sentido inverso para reintegrarse al gran vientre materno que

es la tierra".¹⁴²

López Austin, por su parte, considera que el viaje de cuatro años por los nueve lugares del *Mictlan* era el camino que recorría el *teyollá*, en el que se creía estaba concentrado el don de los dioses; entendido como la esencia que daba su naturaleza y fuerza a las diversas clases de seres mundanos. Ese trayecto implicaba un proceso de reciclamiento de dicha esencia, la cual era limitada. Es decir, el muerto debía restituir la carga que había adquirido con la vida para que pudiera ser donada a otro nuevo ser de misma clase.¹⁴³

La gran montaña arquetípica que alojaba al *Tlalocan*, era vista como la bodega mítica de riquezas de la que salían con el nacimiento y a la que regresaban con la muerte los "corazones" o "semillas", contenedores de la esencia de clase de los seres mundanos. A su vez, el gran cerro era considerado como el "corazón de la tierra", su centro y eje por antonomasia.¹⁴⁴

El viaje de cuatro años por los nueve lugares del inframundo significaba entonces un proceso de pérdida de la identidad e integridad, una limpieza de toda la personalidad adherida durante la parte mundana de su ciclo, una reintegración de la esencia donada al gran corazón de la tierra. La muerte era necesaria para que siguiera reproduciéndose al vida;

¹⁴² Matos Moctezuma, *Vida y muerte en el Templo Mayor*, 58.

¹⁴³ López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, 164, 218-219.

¹⁴⁴ *Ibid.*, 162 y ss. La idea del *Tlalocan* como corazón de la tierra y como eje de los cuatro rumbos, fue reforzada por el autor con materiales etnográficos contemporáneos. Véanse por ejemplo las creencias de los nahuas de la sierra norte de Puebla respecto a los conceptos de *tepeyolomej*, "corazones del monte (cerro)", *yolotalmanik*, "centro de la tierra"; *tepeyolo*, "corazón del monte (cerro)", o *Xochinkuauit*, "Árbol Florido", como sinónimos del *Talokan*, en Aramoni, *Talokan tata, talokan nana*, 176-195, o bien, Signorini y Lupo, *Los tres ejes de la vida*.

modelo conceptual en sintonía con los ciclos de la naturaleza: la muerte precedía a la reutilización de tal esencia limitada que se daba por el penoso viaje del reciclamiento por los pisos del mundo subterráneo.¹⁴⁵

Muerte y vida se relacionaban pues íntimamente con los cerros, la tierra y el agua, de igual forma que con las dos caras del inframundo: *Tlalocan* y *Mictlan*.

Resulta interesante en este punto, volver a la idea de que no todos los pisos terrestres eran homólogos. Veámoslos en detalle: los cuatro primeros pisos terrestres refieren específicamente a las fuerzas telúricas: elementos de muerte (agua-tierra), origen de la vida. El 5º piso, ya se dijo, abre otra dimensión; la de los siguientes cuatro pisos: tres de ellos transmiten por su nombre, las ideas de guerra y sacrificio, actividades sagradas, consideradas premisas para la vida. En ellos se aprecia algún tipo de acción: el tremolar de las banderas, el flechamiento de la gente, por ejemplo. El último, el 9º piso en cambio, nos lleva al reposo frío, en el lugar de obsidiana, sin ventanas ni orificios. Allí, en lo más hondo, no existe el movimiento. Como si, efectivamente, se hubiese llegado a fusión completa con la tierra.

Así como en el nivel celeste el 5º cielo constituye el punto de arranque en el que las fuerzas divinas se entrecruzan en un movimiento dinámico para descender hacia *Tlalticpac*, así pareciera que a partir del 5º piso terrestre comienza a darse el proceso divino característico de *Ximoayan*.¹⁴⁶ Porque a diferencia de los primeros cuatro niveles, por los

¹⁴⁵ López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, 160-169; 218-223.

¹⁴⁶ Otro nombre del Mictlan. La palabra *ximoayan* "...aproxima a la idea indígena actual de constante disminución

que el difunto debía solamente transitar, los tres siguientes (el 6^o, 7^o, y 8^o) imponían además penas o sacrificios vinculados con la guerra que semejan ritos de paso progresivos para llegar a la asimilación con la tierra. En ese sentido resulta muy esclarecedora la designación del penúltimo piso, llamado explícitamente 'Lugar donde son comidos los corazones de la gente'; sobre todo si damos al término 'corazón' el significado de *teyollia*.

Los siglos han pasado pero ciertas nociones perduran respecto al más allá en *Tlalocan*:

Allá en *Talokan* (es donde)... de por sí de una vez se va a descomponer nuestro espíritu para todo el tiempo...¹⁴⁷

Por eso, cuando el curandero se desprende de su cuerpo en sueños y su espíritu o *tonal* viaja a *Talokan*, pide a sus "dueños", a los señores de *Talokan* que liberen el espíritu del enfermo, que lo dejen regresar; no solicita nada para él...

Porque si me dan riqueza, uy!, después (de la muerte)
tenemos que regresar allá ¿y quién quiere ir allá en el hueco? No se sabe, no se halla uno allá; quizás
allí nos coman los animalitos que hay. Así merito es eso.¹⁴⁸

Mientras que por Sahagún sabemos que los antiguos nahuas decían:

...todos nosotros iremos allá... y no habrá más memoria de vos... y ya os fuisteis al lugar oscurísimo que no tiene luz, ni ventanas, ni habeis más de volver ni salir de

hasta llegar a la expresión mínima de la pureza de la fuerza. El término deriva del verbo *xima*, "dolar", "pulir". El término es perfectamente aplicable al proceso de pérdida de integridad", *Ibid.*, 222.

¹⁴⁷ En Aramoni Burguete, *Talokan tata, talokan nana*, 154.

¹⁴⁸ *Ibid.*, 133.

alli.¹⁴⁹

Pero *Tlalocan* es asimismo el lugar de donde

...viene todo nuestro poder... toda nuestra gracia; desde allí viene todo lo que hace comer aquí en la tierra. En ninguna parte hacen cosas maravillosas como en *Talokan*: nuestros centavos, nuestras semillas, nuestros animales, todas nuestras ventajas vienen de allí.¹⁵⁰

Ahora bien, desde el punto de vista del movimiento que se efectúa para llegar a las profundidades de la tierra, los nahuas piensan que se realiza en forma de giro. Al ser entrevistado, un curandero me señaló que *Tamoanchan* y *Talokan* eran lo mismo:

Tamoanchan se llama —me dijo— porque es muy lejos, hasta el fondo está de *Talokan*; *Tamoanchan* se llama me imagino por *tamoa*, porque está hondo y profundo; vueltas le has de dar para que entres.¹⁵¹

La última frase dicha por el curandero en náhuatl es: "vueltas *tikmakas* para *tekalajkis*"; donde *té* indica un objeto indefinido humano, y *kalaki*, "entrar". Como derivados de este verbo tenemos: *pankalaki*, "meterse hasta el fondo" o "caerse", y *kalakia*, "meter adentro".¹⁵²

Pero no sólo eso. Otros testimonios de los viajes oníricos que los hechiceros nahuas hacen al *Talokan*, revelan también el concepto de movimiento circular y reiterativo, tanto para penetrar como salir de él. Es el movimiento inquietante, característico para traspasar los umbrales de lo

¹⁴⁹ Sahagún, *Historia general*, lib. III, cap. I, 205.

¹⁵⁰ Aramoni, *Talokan Tata, Talokan Nana*, 150.

¹⁵¹ *Ibid.*, 130.

¹⁵² Toumi, *Vocabulario mexicano de Tzinacapan*.

sagrado.¹⁵³ Pareciera entonces que para llegar al Inframundo se requiere del mismo tipo de impulso que generaba el entrecruzamiento de los flujos divinos opuestos; o bien, su inmersión en él mediante la reiteración discursiva y ritual.

De lo anterior se desprende un doble significado del Inframundo a través de dos procesos:

a) Para reproducir la vida ascendían poderes y fuerzas que se materializaban, a partir del 5^o piso, en las riquezas del mundo natural, y

b) Para asimilar la muerte, la necesidad de un descenso del *teyollia*, de naturaleza caliente, que implicaba un paulatino proceso de pérdida de la integridad y la conciencia; proceso marcado por niveles de despojo (guerra, sacrificios) de las cualidades energéticas del individuo, que cumpliría su asimilación a los principios telúricos ahí donde "son comidos los corazones de la gente", ahí donde la Tierra se alimenta.

Un planteamiento similar podría aplicarse al plano celeste, sólo que en sentido inverso: la vida implicaba un descenso, mientras que con la muerte se efectuaba un ascenso:

a) La concepción y creación de los nuevos seres debía pasar, desde su proyecto en el *Omeyocan*, por varios niveles para irse conformando; por los influjos de principios cosmogónicos abstractos, hasta llegar al 5^o piso, lugar del impulso combinado de

¹⁵³ Aramoni, *Talokan Tata, Talokan Nana*, 132-138.

las fuerzas divinas, en el que se materializaba la impresión de la naturaleza, el sello de los principios celestes (Sol, Luna, meteoros); o mejor dicho, de las deidades que los personificaban y que dominaban o regían en el momento del nacimiento, y

b) Un proceso de retorno ascendente post mortem de los elegidos para ir al paraíso del Sol.

Solamente un comentario para cerrar este capítulo. Entre las correspondencias del 5º cielo y el 5º piso terrestre, destaca la noción de movimiento. La relación del movimiento con el 5º cielo ha sido tratada detalladamente; respecto al 5º piso terrestre, la descripción de Sahagún hace evidente que se trata de un lugar de impulsos, de circulación de fuerzas, de agitación, características del "Viento Solar", esto es, de la fuerza de *Quetzalcóatl* como gran impulsor de las fuerzas divinas, del movimiento. Así, los familiares advertían entre otras cosas al difunto: "Veis aquí que has de pasar el viento de navajas, que se llama *itzehecayan*, porque el viento era tan recio que llevaba las piedras y pedazos de navajas"¹⁵⁴ Ningún otro piso del Inframundo tiene tales implicaciones.

¹⁵⁴ Sahagún, *Historia general*, lib. III, cap. I, 206.

CAPITULO III

LAS CONCEPCIONES INDÍGENAS SOBRE LA TIERRA COMO ENTIDAD POLISEMÁNTICA

EL BINOMIO SAGRADO AGUA - TIERRA

3.1. Historia versus Mito

Elementos indisociables de la vida humana, el viento (aire), el fuego, el agua y la tierra deificados, son los actores principales en el drama de las sucesivas creaciones y destrucciones (Soles) del universo mesoamericano. Y ello se refleja en la actividad religiosa ritual: de lo delicado de su equilibrio dependía la vida campesina; así, en la descripción que hace Durán de las fiestas en honor a *Chalchiuhtlicue* leemos:

...el agua ayudaba a criar las sementeras y semillas que ellos comían, y así, en todas las fiestas de su calendario... todo el fin de celebrarlas con tantas muertes de hombres, y con tantos ayunos y derramamientos de sangre... todo se dirigía sobre pedir de comer y años prósperos y conservación de la vida humana, y en todas ellas metían colectas y

hacían memoria del agua y del viento y de la tierra y del fuego y del sol...¹

La entropía de cada Sol se cumplió ejecutada por uno de tales elementos, que se sucedieron para renacer a la siguiente fundación cosmogónica en nueva armonía hasta el día en que se agotaran los cinco y la tierra misma se derrumbara para reinar las tinieblas del caos.

En este apartado me interesa hacer referencia al 4o. Sol o *nahui atl* "...porque hubo agua cincuenta y dos años"² o bien, un ciclo mesoamericano, y de él sólo se salvaron por designio divino y para trascender como seres del Inframundo, *Tata* y *Nene*, los antepasados míticos de los seres del 5o. Sol.

La Leyenda de los Soles cuenta que:

Titlacahuan llamó al que tenía el nombre de *Tata* y a su mujer llamada *Nene*, y les dijo: "¡ No queráis nada más; agujerad un *ahuehuetl* muy grande, y ahí os meteréis cuando sea la vigilia y se venga hundiendo el cielo!" Ahí entraron; luego los tapó y les dijo: "Solamente una mazorca de maíz comerás tú, y también una tú mujer." Cuando acabaron de consumir los granos, se notó que iba disminuyendo el agua; ya no se movía el palo.

¹ Durán, Historia de las Indias, I., 171.

² Leyenda de los Soles, 119.

Luego se destaparon y vieron un pescado; sacaron fuego con los palillos (arrojaron el tizón) y asaron para sí los pescados. Miraron hacia acá los dioses *Citlalinicue* y *Citlallatónac* y dijeron: "¡Dioses! ¿quién ha hecho fuego? ¿quién ha ahumado el cielo?" Al punto descendió *Titlacahuan*, *Tezcatlipoca*, los riñó y dijo: "¿Qué haces, *Tata*? ¿qué hacéis vosotros?" Luego les cortó los pescuezos y les remendó su cabeza en su nalga, con que se volvieron perros.³

En los cuentos totonacas encontramos cuatro elementos importantísimos que aparecen en el mito prehispánico: las metamorfosis que sufren los habitantes del 4º Sol al ser éste destruido; el papel de las flores como símbolos de vida y regeneración en la transición entre el 4º y el 5º Sol; el castigo y la transformación de los antepasados míticos en perros, y la importancia de la figura del conejo en el cambio del 4º al 5º Sol.

1) Los habitantes del 4º Sol o 'Sol de Agua' se transforman en peces: "Los hombres fueron convertidos en peces. Cuando el agua se seca, todos mueren"⁴ En la versión náhuat del diluvio, muy similar al relato bíblico, encontramos sin embargo un pasaje interesante respecto al destino que tuvieron los habitantes de ese 'Sol de Agua'.

³ *Ibid.*, 120.

⁴ Ichon, *La religión de los totonacas*, 53, 55.

Cuando éste termina no toda la humanidad pereció; se salvaron Noé, su familia y algunos otros hombres que se habían metido en cajones de madera, pero cuando éstos salieron y vieron lo que había "...les dió mucho miedo el mundo y mejor se metieron en las cuevas, adentro de los cerros se quedaron, porque se asustaron al ver que todo se había acabado... y se metieron en los cerros, allí se guardaron en las cuevas, en las grutas, en los subterráneos, allí se resguardaron y allí se quedaron".⁵ Como se verá más adelante cuando se trate el simbolismo de los perros, todas las formas vivientes del 4º Sol que metamorfoseados trascienden a la nueva creación, nos remiten al inframundo, al reino del *Tlalocan*.

2) La Leyenda de los Soles cuenta que los que vivieron en el 4º Sol comían *nahui xochitl* (cuatro flor); era su alimento.⁶ Entre los totonacas se platica que los mensajeros de los dioses celestes (arcángeles convertidos en aves tales como paloma, halcón, zopilote, gavián), enviados para averiguar quién estaba ahumando el cielo, fueron castigados por comer las flores de "allá abajo". Las flores fueron los únicos seres que quedaron con vida a pesar de la fuerza destructiva de las aguas; a ellas los 'Señores del Agua' les concedieron el privilegio de la permanencia como símbolo de renovación de la vida:

⁵ "El luvio" (El diluvio), Taller de Tradición Oral, PRADE, A.C., San Miguel Tzinacapan, Municipio de Cuetzalan, Puebla.

⁶ Leyenda de los Soles, I, 120.

San Alejo se encontró con que todo estaba destruido... todo había acabado menos las flores.

San Miguel y los ángeles sabían que las flores y su néctar eran una gran tentación para el hambre de cualquier ave. Por eso San Miguel les dijo a los ángeles designados para bajar al mundo que las flores eran una gran tentación y que, a como diera lugar, debían evitar comerlas para calmar su hambre.

La paloma inició su vuelo, pero después de mucho, el hambre la venció y se detuvo a comer una flor. Cuando terminó de comer quiso volar y no pudo.

Luego mandaron al chupamirto, pero éste vio una flor y se detuvo a chupar la miel. Cuando quiso volar, ya no pudo.⁷

Las deidades celestes comieron aquello que, en este caso particular, aparece como una manifestación del poder regenerativo de la humedad del inframundo, y por eso fueron destinados a quedar sobre la tierra, aún si como aves les fue dado el privilegio de ser intermediarios entre el cielo y la tierra.

3) Los totonacas, al igual que el mito de la Leyenda de los Soles también cuentan que Dios se molestó mucho cuando vio que después del diluvio aparecía humo en la tierra. Preguntó a los santos y a los ángeles que de dónde venía aquel humo si todos debían estar muertos. La "coquita" fue la que llegó con la nueva ante San Alejo y le dijo: "lo produce el fuego que ha encendido una familia para preparar su comida"; entonces Dios sentenció: "voy a mandar a castigar a esa

⁷ "El diluvio" y "Sin título", Narrativa Oral Totonaca de la región de Papantla.

familia por no querer morirse" Y así fue. "Dios los convirtió en changos, poniéndoles la cabeza en la cola y ésta en la cabeza. Todo lo hizo para que no pudieran hablar, pues son éstos los únicos que supieron cómo se había destruido el mundo".⁸

Trataré enseguida este aspecto del mito con mayor detenimiento:

Después de permanecer encerrados en el gran tronco de ahuehuete sobre las aguas durante la inundación, *Tata* y *Nene* son "castigados"⁹ y convertidos en perros; animales domésticos muy cercanos al hombre que, **por su íntimo y natural nexo con los huesos** pienso que, en la mitología aparecen identificados con el inframundo y con la muerte.

Al respecto Sahagún nos ilustra:

Y más dicen que después de haber amortajado al difunto... luego mataban al perro del difunto, y entrambos los llevaban a un lugar donde había de ser quemado con el perro juntamente.

...hacían al difunto llevar consigo un perrito de pelo bermejo (porque)... decían... que nadaban encima del perrito cuando pasaban un río del infierno que se nombra *Chiconahuapan*.

⁸ "El diluvio", *Ibid.*

⁹ "...el pecado de *Tata* y *Nene* fue, precisamente, el haber unido lo frío y subterráneo (los peces muertos) con lo celeste y caliente (el fuego), o sea, el haber propiciado el nacimiento del tiempo que circularía con los cuatro postes hincados tras la desaparición de las aguas del diluvio", López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, 21.

Dicen que el difunto que llega a la ribera del río arriba dicho, luego mira el perro (y) si conoce a su amo luego se echa nadando al río... y le pasa a cuestras.

Y después de pasados cuatro años el difunto se sale y se va a los nueve infiernos, donde está y pasa un río muy ancho y allí viven y andan perros en la ribera del río por donde pasan los difuntos nadando, encima de los perritos.

Por esta causa los naturales solían tener y criar los perritos...¹⁰

No me parece entonces tan casual que inmediatamente después del relato del diluvio, en el que sobreviven sólo dos seres transformados en perros, la Leyenda de los Soles haga alusión al viaje de *Quetzalcóatl* al *Mictlan* para rescatar de allí "los preciosos huesos" que generarían la vida del 5o. Sol; sobre todo porque en algunos mitos precisamente *Xólotl*, considerado doble o gemelo de *Quetzalcóatl*, representado en los códices con cabeza de perro,¹¹ es quien desciende al Inframundo y obtiene los huesos creadores o regeneradores de la nueva humanidad. Y aunque en la fuente arriba citada¹² no se hace alusión a *Xólotl* como tal, durante el azaroso rescate de los "huesos preciosos" en el *Mictlan*, *Quetzalcóatl* mantiene un diálogo continuo con su *nahual*, probablemente con su alter ego como doble animal,¹³ me parece que en este caso, el perro.

¹⁰ Sahagún, Historia general, lib. III, cap. I, 206-207.

¹¹ González Torres, Diccionario de mitología, 204-205.

¹² Leyenda de los Soles, 120-121.

¹³ "Los dioses tenían sus *nahuales*, formas animales que hacían de sus compañeros, en los que solían obrar", López Austin, Tamoanchan y Tlalocan, 217.

La imagen mítica del perro es pues la que transporta los espíritus de los muertos hacia lo más profundo del inframundo esto es, hacia la desaparición total a través de sus aguas; y es asimismo la que libera el germen de vida (los huesos) del poder aniquilador de *Mictlantecuhtli* : es simultáneamente símbolo de muerte y de renacimiento.

Por lo dicho, considero que en el mito, *Tata y Nene* quedan irremediabilmente ligados al inframundo y que como ancestros sagrados siguen cumpliendo una función primordial desde el sitio mítico de la muerte - regeneración: la de la reproducción simbólica de las condiciones materiales de existencia indígena. Así, la memoria histórica cumple con su apego al mito rechazando los acontecimientos históricos del trauma de la conquista espiritual, apego que se traduce en las figuras legendarias de *Tata y Nana* de los nahuas de la sierra norte de Puebla, llamados también *Talokan Totatsin* (Talokan Padre) y *Talokan Tonantsin* (Talokan Madre), o bien, *Talokan Noteiskaltijkatatsin* (Talokan Padre Creador) y *Talokan Noteiskaltijkanantsin* (Talokan Madre Creadora).

El cuento totonaco "El diluvio y la nana"¹⁴ nos habla de que "en tiempos pasados" hubo un señor que se dedicaba al trabajo en el campo. Éste había invertido mucho tiempo y esfuerzo tumbando árboles para poder sembrar pero al día siguiente encontraba de nuevo los árboles en pie. El señor decidió entonces vigilar para saber cómo

¹⁴ Narrativa Oral Totonaca de la región de Papantla.

volvían a levantarse los árboles, y descubrió que el responsable era un conejo, al que obviamente quiso matar, pero el conejo rápidamente le explicó que él no lo hacía por su gusto sino porque se lo ordenaban y que además le habían ordenado avisarle que el mundo se iba a acabar. El campesino entonces preguntó que qué debía hacer, a lo que respondió el conejo: "vas a hacer un arca para que te metas con todos tus animales porque tendrá que llover mucho y se llenará de agua toda la tierra". El hombre así lo hizo. Comenzó la lluvia que, en efecto, duró mucho tiempo. Finalmente "el agua se calmó y se secó la tierra". El campesino entonces envió a la torcaza para que viera el panorama y le dijera cómo se encontraba todo. La torcaza vio y dijo: "¿de quién es este hueso, de qué es este hueso? Todos los seres habían muerto. El hombre bajó pues a la tierra y no encontró a nadie vivo, pero él se puso a trabajar como antes del diluvio.

Sin embargo, cada vez que regresaba del campo a su casa, encontraba que las tortillas ya estaban hechas; siempre sucedía lo mismo y eso lo inquietaba mucho, por lo que decidió averiguar quién le preparaba la comida. Así, descubrió que lo hacía una mujer, pero "esta mujer era una perra que cada vez que llegaba (a casa del campesino) se quitaba la piel y se volvía mujer para empezar a trabajar". El hombre entonces decidió que la mujer debía quedarse como su esposa, por lo que tomó la piel del perro y le echó ceniza para que ya no se la pudiera poner de nuevo. La mujer-perro al darse cuenta de ello se enojó mucho, a lo que el campesino respondió: "...yo no quiero que te la vuelvas a poner. Te vas a quedar como mujer para que me

sigas atendiendo. De esta manera la perra se convirtió en la nana de toda la humanidad".

En otro cuento llamado "Historia de nuestro origen"¹⁵ se repite el mismo motivo: se destruye la humanidad; Dios convierte en piedras a todos, menos a un campesino y a su perrita. Ésta se transformaba en mujer para prepararle las tortillas. Cuando el campesino la descubre le pone ceniza a la piel "...y la mujer, que antes había sido una perrita, quedó como esposa del hombre para formar otra generación de gente... ellos engendraron la humanidad".

Muchos otros cuentos repiten el mismo mitema. Entre los totonacas se pueden mencionar "El origen del hombre", "El diluvio" y el "Origen de la vida"; o bien, "El cuento del perro que se transformaba en mujer" y "Un perro que se transformaba en mujer" entre los nahuas.

Cabe aclarar aquí que en dichos relatos nahuas no aparece el episodio del diluvio y que tampoco se hace alusión (por lo menos en los que poseo) a la perra como destinada a perpetuar la especie del 5º Sol. Es probable que el antiguo mito, de alcance mesoamericano y que hoy conocemos en su versión de Leyenda de los Soles (transcrito por los españoles a mediados del siglo XVI con base en un antiguo Códice) se halla conservado con mayor integridad entre los totonacas cuya tradición oral expone mayor número de motivos similares a los prehispánicos: el cataclismo por inundación, la metamorfosis de los

¹⁵ Ibid.

hombres en peces, el hecho de encender el fuego y ahumar el cielo, el enojo y el consecuente castigo de los dioses, el renacimiento de la humanidad a partir de la metamorfosis ser humano- perro, o viceversa, perro-ser humano.¹⁶ Incluso los nahuas mismos apuntan a esta opinión que concede a los totonacas mayor identificación con el relato, cuando al final de sus cuentos refieren que la perra transformada en mujer ya "nunca pudo hablar bien. Empezó a hablar en totonaco. No hablaba como nosotros hablamos..., siempre hablaba en totonaco esa mujer que era perra", o si no, "Ella nunca pudo hablar en la forma en que nosotros nos comunicamos porque era una perra transformada en mujer. La perra perdió su piel, se convirtió en mujer y sólo se comunicaba en lenguaje totonaco".

4) Otro elemento importante en nuestro análisis es la figura del conejo. Más adelante, como se verá en la información colonial que acoto, los indígenas del siglo XVII utilizaban la expresión uno conejo boca arriba como metáfora de la tierra. ¿Por qué? En la Leyenda de los Soles después del diluvio y del castigo de Tata y Nene, el cielo se estancó en el año uno conejo que marca, no el día en que sobreviene el cataclismo, el día predestinado para la aniquilación del sol, sino el año en el que el cielo se secó; es decir, cuando se detuvo el agua que caía. O como dice el citado cuento "El diluvio y la Nana", cuando finalmente "...el agua se calmó y se secó la tierra". Fue entonces cuando dejó de llover y comenzó a secarse la tierra, que los perros pudieron ahumarlo porque ya no caía agua.¹⁷

¹⁶ Véanse los cuentos citados y la obra de Ichon, La religión de los totonacas, 52-62.

¹⁷ Leyenda de los Soles, II, notas 5 y 6, 131-132.

En los cuentos indígenas contemporáneos que he citado, un conejo es el que proclama el inicio del diluvio a los elegidos, y lo hace "porque se lo ordenan. Porque le ordenaron que avisara que en esos días se iba a acabar el mundo".¹⁸

Tenemos entonces que uno conejo y un conejo señalan respectivamente el fin de diluvio (Leyenda de los Soles) y el inicio del mismo (cuentos totonacas); y en un sitio intermedio desde el punto de vista temporal encontramos en Ruiz de Alarcón y en de la Serna, que la tierra misma se llama uno conejo boca arriba; esto es, la permanencia de la tierra: antes, durante y después del diluvio. En suma, tenemos como símbolo emblemático al conejo anticipando el cataclismo, al conejo concluyendo el mismo y al conejo como lo que permanece renovado y firme (la tierra).

Cuando se estancó el cielo dice la Leyenda, simultáneamente se detuvo el 'Señor de la Tierra', Tlaltecuhlli. Pero en la nota 7, el curador de la obra anota que quizás el texto se refiere a Tlalocantecuhlli, 'dios del agua'.¹⁹ Es decir, que al cesar las aguas celestes cesó contemporáneamente la actividad del dios de las aguas en el inframundo y entonces la tierra permaneció húmeda, desierta, en tinieblas e inmóvil: "Se consultaron los dioses y dijeron: ¿quién

¹⁸ "El diluvio y la Nana", en Narrativa Oral Totonaca de la región de Papantla,

¹⁹ Leyenda de los Soles, II, nota no. 7, 132.

habitará, pues que se estancó el cielo y se paró el 'Señor de la Tierra'?
¿quién habitará, oh dioses?"²⁰

Después de su castigo *Tata* y *Nene* convertidos en perros son destinados al inframundo para fungir como antepasados míticos de los seres del 5° Sol; de ese modo son recuperados por *Titlacahuan*. Mientras que en las versiones indígenas de hoy, la pareja del campesino con su perrita convertida en mujer se salvan a pesar de los dioses celestes²¹ debido precisamente al emisario de los dioses de la tierra, el conejo.²² En los cuentos que hemos comentado el conejo resume el concepto de fertilidad mesoamericano y es asimismo un símbolo de trascendencia entre la destrucción y la vida: el conejo revive los árboles derrumbados por el campesino, instauro el monte, "... el conejo empezaba a hablar a los árboles, a los bejucos y a las hierbas. A todos iba diciendo: ¡crezcan! ¡crezcan!"²³ El mismo se embarca junto con la pareja elegida y desembarca primero en el nuevo mundo; y es nada menos que el instigador de encender la lumbre y asar los peces para comerlos.²⁴

²⁰ *Ibid.*, 120.

²¹ Ichon, *La religión de los totonacas*, 57.

²² En la versión del mito prehispánico que consigna Ichon (*Ibid.*, 56), traducida por Del Paso y Troncoso, se dice que cuando *Tezcatlipoca* riñe a los que llenaron de humo el cielo, se dirige, no a *Tata* y a *Nene* como dos habitantes del 4° Sol, sino a "...nuestro padre del agua y a su mujer", *Leyenda de los Soles*, UNAM, México, 1942, 11.

²³ Ichon, *La religión de los totonacas*, 52.

²⁴ *Ibid.*, 53, 59. En ese sentido el conejo que aparece en los cuentos totonacas (*smajan*) asume la función cosmogónica que en tiempos prehispánicos se atribuía también al tlacuache: el que une los opuestos complementarios; es el que roba de los dioses la brasa y el pulque para darlo a los hombres; esto es, lo caliente y lo frío, en López Austin, *Los mitos del tlacuache*, 330.

El conejo, se sabe, es un ser lunar asociado a la oscuridad de la tierra; de hecho vive en su interior; al poder regenerativo y a la fertilidad del Inframundo ya que es un animal extraordinariamente prolífico; a las aguas y al líquido sagrado que manaba de una de las principales hierofanías de la renovación telúrica y lunar (*Mayahuel*): los conejos eran los dioses del pulque. Mitos antiguos sitúan al conejo sobre el rostro de la luna, aventado allí por los dioses para opacar su brillo,²⁵ y la Luna fue concebida por el mismo Tláloc, Señor de las aguas terrestres y celestes.²⁶ En suma, considero que las cualidades del conejo resumen en la cadena de larga duración del pensamiento mesoamericano los opuestos complementarios originarios del Inframundo: muerte-(regeneración)-vida.

A esta altura del problema vale la pena preguntarse cuál es el significado global que el fin del 4º Sol ha tenido y tiene en la cosmogonía de dicha tradición cultural. Considero así que la transición que marca el fin del 4º Sol y el inicio del 5º implica el período en que se lleva a cabo la refundación del potencial creador del inframundo, ya que se manifiesta como una matriz universal que expulsa las aguas destructoras - purificadoras,²⁷ mismas que sin embargo reabsorben las formas vivas precedentes y las transforman para ser destinadas a servir como simiente de la nueva creación; entre ellas se pueden mencionar: a) El hecho de que las flores quedaran en pie como fuente de alimento y símbolo de vida. Recuérdese que en los cuentos citados

²⁵ Leyenda de los Soles, 122; Sahagún, Historia general, lib. VII, cap. II, 433.

²⁶ Historia de los mexicanos, 35.

²⁷ En los cuentos totonacas y nahuas el diluvio sobreviene como castigo divino a las transgresiones o a los incumplimientos rituales y de culto de la humanidad antecesora.

los ángeles, metamorfoseados en aves como mensajeros de los dioses celestes, comen las flores prohibidas y son castigados a permanecer en la tierra como seres del 5º Sol; b) La transformación de la humanidad en peces nos remite a las aguas como hierofanía, a su fuerza y a su poder de fecundidad inagotable. Los peces, que habitan en las profundidades del mar, de los lagos, de los manantiales y de los ríos son símbolos sobresalientes de tal fuerza sagrada; en ese sentido me parece que en el mito del diluvio los peces cumplen una función simbólica similar a aquella del *Cipactli*, en el sentido del dominio absoluto sobre las aguas y su potencial creador; c) El diluvio finaliza con la ubicación de la pareja de ancestros en el *Tlalocan*, y por último, d) Los sobrevivientes que no tienen cabida en ninguna de las categorías mencionadas pasan también a formar parte de las cortes del inframundo al verse forzados "a refugiarse para siempre en cuevas, adentro de los cerros, en los subterráneos".

La tierra entonces se destruye y se renueva por el potencial de las aguas que restituyen al *Tlalocan* la fuerza y las riquezas que el proceso de entropía había agotado. Escribe Eliade que "Las aguas purifican y regeneran porque anulan la "historia", restauran... la integridad auroral".²⁸ Una vez lavada, renovada y fértil, la tierra se prepara para el nacimiento del fuego nuevo, "... porque hubo agua cincuenta y dos años" y después de que se estancó el cielo "... cayó el

²⁸ Eliade, Tratado de historia, 184.

tizón y entonces apareció el fuego... sacó el fuego *Tezcatlipoca*²⁹ y sólo entonces pudo nacer el Sol.

La secuencia: creación - devenir (cuenta del tiempo) - acumulación histórica - saturación del ciclo = destrucción (anulación del tiempo) - despojo de la carga histórica - nacimiento originario; es una constante en la cosmovisión mesoamericana; y es precisamente la última etapa la que funda la memoria histórica.

En un interesante trabajo lingüístico Leopoldo Valiñas se aboca al análisis de la interrelación entre la forma de la lengua (su sistema) y el relato (la expresión concreta de una realidad); es decir, entre la "realidad" y su "vehículo". Se trata en suma de un ensayo sobre el aspecto verbal del relato o "la representación verbal del sistema de la ficción" siguiendo a Todorov.³⁰ Para tal objetivo, el autor toma como material dos relatos contenidos en cuatro cuentos de la recolección que hizo Preuss en poblaciones nahuas de la Sierra Madre Occidental (en los estados de Durango y Nayarit) ; cuentos que versan sobre el diluvio y la creación y que por cierto comparten la misma estructura narrativa de aquellos nahuas y totonacas de la Sierra Madre Oriental que cité anteriormente.

²⁹ Leyenda de los Soles, I, 119-120.

³⁰ ¿Qué es el estructuralismo? Poética, Buenos Aires, Losada, 1975, en Valiñas, "Notas lingüísticas sobre el diluvio", 445.

Aún si a nivel meramente lingüístico,³¹ algunas de las conclusiones del autor se pueden aplicar en el terreno de la cosmovisión, puesto que entre la lengua y los textos orales "...no hay, primero, una cierta realidad, y luego, su representación por medio del texto: el dato es el texto literario".³² Valiñas considera que los relatos son circulares, que son efectivamente secuencias puesto que comienzan con una cotidianidad que es truncada por un acontecimiento extraordinario (la restauración del bosque por parte del conejo y el diluvio mismo). Enfatizan acciones habituales que son suspendidas por hechos anormales. Cuando la causa se descubre aparecen las condiciones para que se den los núcleos de los relatos, esto es, la representación de la transformación del mundo real: en el diluvio su destrucción, en la creación su poblamiento. Sin embargo, los relatos destacan acciones contrarias: "...en el diluvio se crea (la casa o barca de madera, la inundación) para provocar la destrucción. En sentido opuesto, en la creación se destruye (la piel de la perra) para provocar la creación".³³ (de la mujer y con ella completar el principio originario). Podría agregarse en ese mismo sentido el fenómeno de la anulación de las formas de vida precedentes o bien, su metamorfosis radical, que en ambos casos pasan a ser simiente de futuras formas vitales.

De lo anterior se puede concluir -con Valiñas- que los cuentos citados responden a una estructura narrativa y que ésta es el vehículo

³¹ El ensayo de Valiñas "...no pretende ser ni un análisis del relato, ni un trabajo sobre mitos" sino "...un breve trabajo sobre lo que Todorov denomina el aspecto verbal del relato", *Ibid.*, 445.

³² *Ibid.*, 445.

³³ *Ibid.*, 453, 456.

de expresión de "...esa conciencia histórico cultural del grupo reflejada en cada individuo y que se materializa, en este caso concreto, en forma de cuentos gracias a la existencia de esa estructura narrativa".³⁴ Tenemos así que la memoria histórica se manifiesta y se recrea en la práctica a través del mito y de dicha estructura de narración.³⁵ Jacques Le Goff señala con acierto al respecto que "La esfera principal en la que se ha cristalizado la memoria colectiva de los pueblos sin escritura es la que da un fundamento -aparentemente histórico- a la existencia de etnias o de familias, es decir, los mitos de origen".³⁶ En nuestro caso el mito tiene una doble función respecto a la memoria colectiva: por un lado abole cíclicamente la historia y por el otro la refunda.

A nivel mitológico el diluvio, es decir, la transición entre el 4º y el 5º Sol, establece las bases conceptuales del ciclo cosmogónico más importante en el pensamiento mesoamericano, el de la atadura de 52 años, que marcó pautas fundamentales en la vida cotidiana y en la organización social y ritual precolombinas.

Cuando se terminaba la cuenta de los 52 años, se volvía de nuevo al inicio, a *ce tochtli* (uno conejo), lo que es lo mismo que a la expectativa de los albores de una nueva creación; "... y cuando se volvía al dicho ce tochtli, todos temían... porque creían que era señal de gran hambre" Entonces individualmente cada familia reproducía

³⁴ *Ibid.*, 463.

³⁵ Vimos arriba con detalle la similitud de fondo entre los textos orales nahuas y totonacas y el mito del diluvio de la *Leyenda de los Soles*.

³⁶ Le Goff, *El orden de la memoria*, 136.

simbólicamente las consecuencias de la muerte del 4º Sol: "... cada vecino de México solía echar, o arrojar en el agua o en las acequias, o lagunas, las piedras o palos que tenían por dioses de su casa... y al cabo mataban todas las lumbres".³⁷ Mientras que a nivel colectivo ritual se propiciaba el nacimiento del calor y la luz que dan la vida: "Era señalado cierto lugar donde se sacaba... la dicha lumbre... y se hacía a media noche". "Todos tenían muy grande miedo y estaban esperando con mucho temor... porque decían... que si no se pudiese sacar lumbre que habría fin el linaje humano, y que aquella noche y aquellas tinieblas serían perpetuas, y que el sol no tornaría a nacer o salir..."³⁸

3. 2. La ascendencia telúrica de los indígenas

La tradición náhuatl nos dejó saber que la ceremonia del fuego nuevo y la espera de un consecuente nuevo amanecer se llevaban a cabo en la cúspide de una sierra (Uixachtlan) situada a dos leguas de México Tenochtitlan.³⁹ Los mexicas producían el fuego generador del tiempo sobre altos montes, esto es, el elemento que permanecería vivo en todos los templos, los hogares y demás espacios humanizados, para sostener el devenir en los subsiguientes 52 años. Y lo hacían a media noche, reproduciendo así el escenario de la húmeda y nocturna víspera de la aurora primigenia.

³⁷ Sahagún, *Historia general*, lib. VII, cap. X, 438.

³⁸ *Ibid.*, 438-439.

³⁹ *Ibid.*, 439.

Los grandes montes, como ya vimos para la época prehispánica, eran la cobertura del *Tlalocan* y como tales, receptáculos de las aguas primordiales del inframundo; a su vez los volcanes, paradigmas del *Tlalocan*, alojaban en su interior al fuego originario, al dios *Xiuhtecuhtli*, padre del tiempo, de todos los dioses y principio de la creación. Por lo que respecta a la relación montes-agua se lee en el Códice Florentino "... que los cerros tienen naturaleza oculta; sólo por encima son de tierra, son de piedra; pero son como ollas, como cajas están llenas de agua... Si en algún momento se quisiera romper la pared del cerro, se cubriría el mundo de agua. Y por esta causa se daba el nombre de *altépetl* (que literalmente quiere decir "agua-cerro") a los asentamientos humanos, se decía: Este "agua-cerro", este río, de allá mana, del interior del cerro, de allá surge".⁴⁰ Y en relación al vínculo simbólico entre montañas-fuego resulta pertinente el comentario de López Austin respecto a *Cuetzalin*, que era uno de los nombres del dios del fuego; pero también se llamaba *Cuetzalin* al dios de los muertos. La explicación de ello puede ser que *Cuetzalin* haya sido concebido como el dios del fuego del inframundo, el que enciende a los dioses astrales muertos para que surjan de nuevo envueltos en fuego por el oriente.⁴¹

Los grandes cerros y los volcanes eran por eso considerados el omphalos del mundo y el pilar universal que sostenía los niveles

⁴⁰ Códice Florentino, lib. XI, cap. xii, párrafo 1o., fol. 223 v., en López Austin, Tamoanchan y Tlalocan, 184-185.

⁴¹ Los mitos del tlacuache, 210.

verticales del universo y a partir del cual se extendían los cuatro planos horizontales o rumbos cósmicos; y desde allí el tiempo, con su fuego interno, se distribuía y ejercía su influencia emanando desde las profundidades tónicas para ascender hasta los niveles celestes, conjugándose y haciéndose uno con las estaciones y ritmos meteorológicos en el devenir que producía el cuádruple flujo de fuerzas opuestas y complementarias.⁴²

Mucho se ha escrito recientemente sobre los múltiples significados que los cerros tuvieron en el pasado y que seguramente tienen aún hoy.⁴³ No es casual que *Tláloc*, el dios del inframundo se considerara formado de la misma substancia que los cerros: *Tláloc* es 'El que Está Hecho de Tierra' o 'El que es la Personificación de la Tierra'.⁴⁴ Durán por ejemplo refiere que los indios llamaban *Tláloc* al cerro más prominente de la sierra situada entre Coatepec y Huexotzinco, y comenta al respecto que no se sabe si el ídolo había tomado el nombre de la sierra o ésta del ídolo; lo que nos da una idea de la profunda identificación entre ambos. Luego continúa Durán diciendo "Y lo que más probablemente podemos creer es que la sierra tomó (el nombre) del ídolo, porque como en aquella sierra se congelan nubes y se fraguan algunas tempestades de truenos y relámpagos y

⁴² Véase el apartado 2.4. de este trabajo, *Los flujos cósmicos*.

⁴³ Entre otros se pueden mencionar los siguientes análisis recientes: Aramóni, *Talokan tata, talokan nana*; Ballereau, "Lunas crecientes, soles y estrellas", en *Arqueoastronomía*; Broda, "El culto mexica de los cerros", en *Multidisciplina*; Broda, "Templo Mayor as ritual space", en *The Great Temple of Tenochtitlan*; Broda, "Cosmovisión y observación de la naturaleza", en *Arqueoastronomía*; Brotherston, "Las cuatro vidas del Tepoztécatl", en *Estudios de Cultura Náhuatl*; Glockner, *Los volcanes sagrados*; López Austin, *Los mitos del tlacuache*; López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*; Oettinger, Jr. y Parsons, "Una guía para rituales de la lluvia en Petlacala, Guerrero", en *Tlalocan*; Tichy, "Los cerros sagrados de la cuenca de México", en *Arqueoastronomía*.

⁴⁴ Sullivan, "Tlaloc: A new etymological interpretation", en López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, 181.

rayos y granizos, llamáronla *Tlalocan*, que quiere decir el lugar de *Tláloc*".⁴⁵

Ya entrada la Colonia, en el siglo XVII, Jacinto de la Serna consigna el mismo fenómeno con la advocación de una de las probables parejas de *Tláloc*. Escribe: "Tampoco estaban olvidados de sus Dioses antiguos, entre los cuales veneraban la sierra nevada, que es junto á el volcan: por decir alli estaban y tenian su habitación sus Dioses *Chicomecoatl*, la Diosa de los panes; y assi llamaban á la Sierra *Tonacatepetl*, que quiere decir monte de las mieses, ó mantenimientos".⁴⁶

En suma, los montes no sólo eran habitación o receptáculo de los dioses telúricos y del misterio de su fecundidad sino que eran la personificación de los mismos. En ese sentido Durán definió el nombre de *Tláloc* como "camino debajo de la tierra" o "cueva larga",⁴⁷ lo cual resulta etimológicamente incorrecto pero no ajeno a la óptica de la cosmovisión de los nahuas de la sierra norte de Puebla: ellos explican por ejemplo que *Talokan* y *Tamoanchan* son espacios conectados, "... *Tamoanchan* se llama -me decía un curandero- porque es muy lejos; hasta el fondo está de *Talokan*. *Tamoanchan* se llama, me imagino, por *tamoa*, porque está hondo y profundo".⁴⁸

⁴⁵ *Historia de las Indias*, I, 82.

⁴⁶ *Manual de ministros*, cap. I, 283.

⁴⁷ *Historia de las Indias*, I, 81.

⁴⁸ Prócoro Hernández, curandero, en Aramoni, *Talokan tata, talokan nana*, 129-132.

Pareciera que a nivel conceptual tanto en el pasado remoto como en el presente los cerros, el *Tlalocan* y *Tláloc* son una y la misma cosa: en Cuetzalan por ejemplo aún existe la creencia de que el *Tajuatsal* es un monstruo que se convierte en cerro; es decir, en la montaña mítica, y que ésta a su vez tiene un fondo que constituye el ombligo y el centro de poder y de energía del *Talokan*, el cual sostiene al eje cósmico. De ese modo, todo se halla concentrado en el *Tepeyolot* (de *tepet*, 'cerro' y *yolot*, 'corazón') cuyo dueño es el *Tepeyolo* o *Tepeyolojti*, 'corazón o espíritu de la montaña'; también llamado Juan del Monte, legendario ser desprovisto de cabeza que tiene la reputación de abatir los árboles de los bosques.⁴⁹ Asimismo conocido como San Juan Teperrico (de *tepet*, 'cerro' y 'rico'), aquél que está "...en el cerro, gran cerro, allí está".⁵⁰

Podría pensarse, con razón, que todos ellos sean advocaciones del señor de *Talokan*, es decir, del mismo *Tláloc*, sincretizado sin embargo con uno de los principales santos del panteón católico, San Juan Baustista, cuyo elemento distintivo, el agua, cumple la función de efectuar en Jesucristo (Sol) la ablución necesaria en el pasaje que daría cumplimiento a su destino divino de salvador del mundo; del mismo modo que *Nanahuatzin* llevaba impreso el sello unívoco de *Tláloc*⁵¹, siendo su elegido para devenir el Sol que salva al mundo precisamente del frío, la humedad y las tinieblas a que lo había reducido el poder aniquilador del inframundo.

⁴⁹ Toumi, *Vocabulario mexicano*, 1984.

⁵⁰ Guadalupe Bonilla, curandera, en Aramoni, *Talokan tata, talokan nana*, 150-151.

⁵¹ Este aspecto se desarrolla en el apartado 2.4. de este trabajo, *Los flujos cósmicos*.

La equivalencia entre el centro de *Talokan* y los dioses del mismo constituye un principio ontológico que deviene fundamental en la concepción náhuatl de su origen y su destino. Los indígenas de la sierra norte de Puebla llaman a la quinta dirección del universo el corazón del *Talokan* o eje del cosmos en concordancia con los antiguos principios mesoamericanos: *yolotalmanik* significa "centro de la tierra" y *tepeyolomej* (plural) quiere decir "corazones del monte (cerro)".⁵² Podría preguntarse ¿por qué el corazón de la montaña (*tepeyolo*) pasa indistintamente a ser plural en los testimonios indígenas? Ellos piensan que exactamente allí, en el punto en donde se erige la montaña cósmica, en el sostén del universo, se encuentra la divinidad suprema que es la pareja de ancianos que funda el corazón de la tierra:

Pues el dueño de la tierra preciosa dicen que se llama *Talokan tata* y *Talokan nana*. Ellos cuidan y mandan en *Taltikpak* (la tierra), así como también en el *Talokan*. Están en el centro, en un sólo lugar, en un sólo corazón, y nos tienen en sus manos.⁵³

Ahora bien, hemos dicho que *Tláloc* era identificado con la tierra en tiempos precolombinos pero se sabe que la principal advocación de la tierra como tal era *Tlaltecuhlli*. Cabe entonces aquí interrogarse ¿qué comunidad existe entre estos dos dioses cuya representación

⁵² Toumi, *Vocabulario mexicano*, 1984.

⁵³ Juana Nazario, curandera, en Aramoni, *Talokan tata, talokan nana*, 180. Paréntesis y subrayados nuestros.

iconográfica es predominantemente masculina, mientras que la tierra resulta concebida como una entidad con dualidad de género, como padre y madre?

En el Códice Tudela *Tláloc* es identificado explícitamente como dios de la tierra⁵⁴ y como tal con *Tlaltecuhlli*, lo que también hace Torquemada; sin embargo ello no es correcto en sentido estricto si nos atenemos a las etimologías que da Rémi Siméon. Según su diccionario, la palabra *Tláloc* se forma de *tlalli*, 'tierra' y *onoc*, 'estar acostado, tendido, alargado'; mientras que *Tlaltecuhlli* significa 'Señor de la tierra', de *tlalli*, 'tierra' y *teculli*, 'noble, hidalgo, señor'.⁵⁵ A pesar de eso la equivalencia entre estos dos dioses es comprensible puesto que el peso simbólico de ambos es, a todas luces, afin: los vincula indisolublemente la idea de fertilidad. Por ejemplo, el mismo Siméon sostiene que la imagen de *Tláloc* representa a un hombre extendido en tierra⁵⁶; esto es, la concepción antropomorfa de la lluvia que se esparce sobre la tierra fusionándose con ella. Por otra parte, en la Historia de los mexicanos por sus pinturas se dice que cuando los cuatro dioses dema, hijos de *Tonacatecuhlli* fueron encargados de crear el mundo "... hicieron del peje *Cipactli* la tierra, a la cual dijeron *Tlaltecuhlli*, y pintalo como dios de la tierra, tendido sobre un pescado, por haberse hecho de él"⁵⁷ De este modo resulta, por lo menos en las fuentes que he citado, que tanto a *Tláloc* como a *Tlaltecuhlli* se les concibe como la substancia o la esencia de *Tlalticpac*, la tierra.

⁵⁴ Códice Tudela, fol. 16 v.

⁵⁵ Siméon, Diccionario de la lengua, 602.

⁵⁶ Ibid., 602.

⁵⁷ Historia de los mexicanos, 25-26. Subrayado nuestro.

De hecho entre los nahuas del municipio de Cuetzalan la tierra asume las dos connotaciones: el de la deidad suprema de las aguas con sus dos significados extremos, la fertilidad-vida y la destrucción-muerte, y el de la personificación, en parte antropomorfa y en parte zoomorfa, del ser cuyas fauces abiertas generan la vida pero también devoran al sol en el ocaso, beben y se apoderan del vehículo de la energía humana (la sangre)⁵⁸ y engullen los cadáveres de los muertos. Para los nahuas pues, el *Talokan* es el seno de la Madre-Padre Tierra, de donde nace todo; es asimismo el que subtrae a Jesucristo-Sol durante la noche; es al corazón de la tierra al que aún se le ofrecen sacrificios cruentos en los montes y cuevas; es también a sus profundidades a donde los hombres retornan con la muerte; y finalmente, es de allí de donde surgen "los peligros del alma".

La tierra como entidad sobrenatural ha implicado, tanto ayer como hoy, doble género. En el capítulo sobre el lenguaje y los afectos que usaban los indios cuando oraban a *Tláloc*, Sahagún escribe: "...solía como padre y madre criarnos, y darnos leche con los mantenimientos y yerbas y frutos que en ella (la tierra) se criaban..."⁵⁹ Y por lo que respecta a *Tlaltecuhlli* se lee en el Códice Florentino: "Y he aquí que él, *Tlaltecuhlli*, es nuestra madre, es nuestro padre"⁶⁰

⁵⁸ Este aspecto lo desarrollé en la obra *Talokan tata, Talokan nana*, 89-123.

⁵⁹ *Historia general*, lib. VI, cap.viii, 316.

⁶⁰ Códice Florentino, Lib. VI, cap. viii, fol. 29r, en López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, 181.

Lo cierto es que gran cantidad de testimonios indígenas apuntan directamente al concepto del *Talokan* como el corazón dual, masculino y femenino, de la tierra; como el núcleo sagrado de la fecundidad absoluta, personificado en la pareja de ancianos que sostiene las leyes del devenir. La reverencia y la ritualidad que la tierra deificada provoca entre los nahuas es reveladora. Una de las curanderas más prestigiosas de Cuetzalan suplicaba de la siguiente manera a la tierra para que le ayudara a recuperar el espíritu o *tonal* de una persona, extraviado a causa de un susto:

Usted mundo, usted tierra santísima, Madre virgen de la Trinidad, Usted nuestra gran Madre venerada. Santísima Trinidad, Padre Trinidad, Madre Trinidad. Usted *Talokan* mi madre creadora, *Talokan* mi padre creador... ¿dónde está el hijo de ustedes? Todo el día nos estás viendo, en tu cara estamos pisando y en tu cara estamos comiendo, y tú nos estás dando de comer... Tú nos estás abrazando todo el día y toda la noche nos tienes en tus brazos... Y usted está viendo todo... porque tú nos estás mandando, tú *Talokan* estás mandando cuantos hijos tienes, como muchos y nos estás mandando a todos...⁶¹

Es claro aquí que la Trinidad aparece como una divinidad dual de carácter agrícola; como la tierra misma en una acepción profundamente mesoamericana: así, el significado concreto atribuido por los nahuas a la Trinidad no corresponde ciertamente al dogma de fe del catolicismo "Tres personas distintas y un sólo Dios verdadero",

⁶¹ Rufina Manzano, curandera, en Aramoni, *Talokan tata, Talokan nana*, 101-102.

sino a la oposición complementaria masculino-femenina, que remite al principio cosmogónico fundamental del universo mesoamericano.⁶²

Durante la Colonia, en el siglo XVII, los indígenas se dirigían a la tierra en términos de parentesco filial muy similares a los actuales. Ruiz de Alarcón y de la Serna nos proveen información al respecto. Oigamos las palabras que decían los hombres cuando andaban por los caminos con alguna carga: " Y tu señora tierra, carigolpeada (porque la pisan), no me ofendas, no me lastimes, ya que eres vn conejo boca arriba..." ; o bien las expresiones de los cazadores de venados: "Ea, ya ven madre mia, señora (o diosa) de la tierra, ven mi padre, vn conejo, espejo que humeas, haz que no ofenda yo tu rostro..."⁶³ O también, del conjuro que se hacía para la siembra de calabazas: "Contigo hablo, mi madre la princesa tierra, que estas cariarriba; y a ti digo mi Padre vn conejo: en las palmas de tus manos pongo un pedernal (la pepita), cúbrelo bien y aprietalo mucho en tus manos..."⁶⁴

Es fácil constatar que aún si los términos han sido modificados por la historia y el sincretismo cultural a que dio lugar la conquista, las formas profundas de pensamiento, es decir la memoria histórica se ha

⁶² Para una interpretación sobre los mecanismos que fundaron la traducción de un código religioso al otro durante la organización del proceso sincrético y que llevó a la identificación de la Santísima Trinidad con la Tierra como dualidad sagrada suprema, véase Aramoni, *ibid.*, 161-176.

⁶³ "Metaphora por la tierra porque el que cae pone las manos en la tierra y figura bofetones" (N. del A.), Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones*, 157, 163.

⁶⁴ *ibid.*, 178. De la Serna, que consigna también esos pasajes, explica que al invocar a la tierra la llaman "uno conejo que humea" porque aunque la imagen del conejo es aplicada al elemento aire, cuando es metáfora de la tierra está boca arriba, lo que indica su permanencia, pues en esa posición no se puede mover. "Y aunque no siempre se dice que está boca arriba para significar la tierra, se ha de entender que cuando se dice que humea, es la tierra; el que humea es por los vapores que de si hecha la tierra", *Manual de ministros*, 436.

mantenido; la fenomenología religiosa particular a que dio lugar la relación entre sociedad y materia de trabajo como medio fundamental de subsistencia social (la tierra), persiste dando significado a la reproducción simbólica de las culturas indígenas:

La tierra es medio hombre y media mujer. Si usted ora a la Santísima Trinidad, ella le tiene que dar lo que usted le va a pedir. También nos tiene que dar el producto de las plantas; tiene que dar el producto porque nosotros oramos a ésta, la tierra que pisamos y se llama Santísima Trinidad. La Santísima Trinidad es la tierra: medio mujer y medio hombre. Esta tierra, es verdad, es medio mujer y medio hombre. Así vivimos, por eso se llama Santísima Trinidad.

O bien, comentaba otra curandera que durante sus viajes oníricos para "llamar" o rescatar el espíritu perdido de una persona enferma de susto:

Sueño en *Talokan*, sueño una anciana y un anciano; ya esos son *Taltikpatsin* (la tierra sagrada). Sí allí, cuando "llamo" por sueños los veo juntos; esos son los que se sueñan; los más ancianos, ellos son los que te dirán la verdad.⁶⁵

El diálogo náhuat con la tierra personificada como ser dual progenitor, con voluntad y poder sobre las vidas y los destinos humanos, destaca sus cualidades antropomorfas. La tradición

⁶⁵ Francisco José Cuamait y Juana Nazario respectivamente, en Aramoni, *Talokan tata, Talokan nana*, 165 y 170.

fenomenológica a la que ha dado lugar dicho intercambio simbólico subraya sus rasgos más sobresalientes: desde los mitos prehispánicos de origen se habla de su boca, de su ombligo, de su corazón, de sus ojos, de su espalda, de su cabello⁶⁶ Más tarde, ya entrada la Colonia y hasta nuestros días, se enfatizan el corazón, la cara, el rostro, las palmas de las manos y los brazos, que cuidan y protegen, o por el contrario, que "agarran" o atrapan la energía del espíritu en los lugares peligrosos.

Cuando en el siglo XVII un cazador de venados, agotado por su empresa le suplicaba a la tierra que tuviera compasión de su cansancio, decía más o menos lo siguiente:

...siendo vosotros cerros con ajorcas y piedras preciosas como hechos de turquesas: en vuestras espinillas y costados he benido parandome de cansado, y padesciendo nescessidad y trauajo y cansancio. Sienta esta lastima vuestro coraçon que teneys en vuestras entrañas, dueños y señores de la tierra...⁶⁷

Hoy como ayer el contacto cotidiano sigue siendo con un rostro, con una faz divina, y la interacción de los hombres con ella ha provocado la elaboración de innumerables tabúes, rituales propiciatorios y formas reverenciales que preceden o acompañan a las ineludibles intervenciones cotidianas campesinas sobre el dicho semblante sagrado. Para orar, los curanderos dicen que se ponen de

⁶⁶ *Historia de México*, 108. Véase el análisis desarrollado en el capítulo II de este trabajo.

⁶⁷ Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones*, 164.

rodillas sobre la cara de la tierra porque son sus hijos, porque en su cara y con gran respeto crecieron, porque viven en su cara y en su cara morirán:

A tí *Talokan* te hablo porque sobre tí andamos y sobre tí estamos; todo el día te lastimamos; todo el día te estamos pisando y te estamos ensuciando, hacemos en tí lo que queremos; te cortamos y te lastimamos pero perdónanos.

Somos muy grandes pecadores; sobre la tierra estamos. Perdóname. Pero a tí te voy a contar todos los pensamientos que tengo...

...Perdóname. Como soy mujer de la tierra soy gran pecadora, pero soy tu hija; te hablo como si fueras mi mamá o como si fueras mi papá.

Te cuento lo que me duele en el corazón...⁶⁸

La ambivalencia en el uso de la cualidad genérica para referirse a la tierra, obviamente tiene mucho que ver con su concepción como principio ontológico (*Talokan*), principio cumplido en su dualidad masculino - femenina que implica la idea de los opuestos complementarios (Padre - Madre).

⁶⁸ Relato de doña Rufina Manzano, curandera; elaborado por Duna Troiani, Estudio del mexicano de Tzinacapan.

De los testimonios y comentarios vertidos hasta aquí se desprende que la vida indígena, privada de una voluntad suprema no tiene cabida en su visión del devenir, en el que las leyes que rigen la relación con la naturaleza se encuentran indisolublemente entrelazadas con las normas sociales emanadas de antiguos códigos sagrados, que preveen la acción sobre *Taltikpak*⁶⁹ como un trueque continuo con la divinidad; intercambio que se traduce en acciones materiales inmediatas y verificadas a cada paso de la vida cotidiana, como son las ofrendas y los rituales vinculados a las siembras, las cosechas, las lluvias, la sequía, la recolección, la caza, la pesca, la salud, la enfermedad, y por supuesto, a la muerte.

Pero a nivel del discurso mitológico indígena, la idea de que la tierra es simultáneamente Padre y Madre se refiere, no sólo a que es una entidad sobrenatural con doble género, y por lo tanto perfectamente completa que brinda el sustento y demás elementos necesarios para la manutención y reproducción de la vida; también nos remite a la noción de la existencia de un lazo de parentesco filial divino y directo con dicha dualidad telúrica. Parentesco ancestral que se establece entre el 4º y el 5º Sol; entre el desenlace del diluvio y el inicio de la nueva luz y que nos conduce a la trascendencia de *Tata* y *Nana* como la pareja primordial que desde el inframundo hace "brotar" a la nueva humanidad.

⁶⁹ *Taltikpak* se refiere al mundo, a lo que contiene la faz de la tierra; tanto lo natural como lo sobrenatural, en Aramoni, *Talokan tata, Talokan nana*, 164.

En ese sentido y como antecedente histórico recordemos el mito de las siete cuevas de origen de Chicomoztoc, la matriz que engendró a las generaciones de pueblos chichimecas, y que en la Historia Tolteca - Chichimeca está representada iconográficamente como el interior de un cerro dividido en siete compartimientos a manera de pétalos y cubierto de plantas características de las tierras semidesérticas del norte del país.⁷⁰ Más tarde, la idea del renacer o del "brotar" de la tierra continuó pero con la migración mexicana hacia el sur: dicha imagen del cerro sufrió una metamorfosis y se comenzó a representar rodeado de agua y de las tierras fértiles que los nahuas fueron hallando a su paso.

Se observa así que, desde la idea de un *Chicomoztoc* a los conceptos que los nahuas de la sierra norte de Puebla manejan sobre su ascendencia telúrica, no parece haber gran distancia ni espacial ni temporal: "La raza de nuestros antepasados está en el *Talokan*, en *Talokan*, en una cueva, ahí está la raza de nosotros".⁷¹ Y justamente se considera que los antepasados son aquellos de "cuando amaneció", es decir, cuando fue creado el Sol. Esta fuerza del recuerdo, o mejor dicho, la fuerza del mito se hace traslucida en una pronta y confiada respuesta de una curandera anciana a la pregunta de que qué sabía ella sobre *Oxomoco* y *Cipactonal*, otro paradigma de la pareja originaria del 5º Sol para los nahuas históricos:

⁷⁰ En Florescano, *Memoria mexicana*, 231-234.

⁷¹ Pedro Toral, curandero, en Aramoni, *Talokan tata, Talokan nana*, 139.

Por eso pienso yo, que es lo antiguo ya, los primeros que vivieron, ya son nuestras raíces.

Cuando amaneció (cuando salió el sol) es cuando ellos sabían de eso, ellos podían (tenían el poder de curar).

Los más antiguos, los antiguos, nuestras raíces, ¡ajá! Muchas oraciones vinieron (de ellos) pero todo fue pasando.

De que murieron los padres (antepasados), lo llevaron, ajá, lo llevaron la sabiduría.⁷²

Es posible suponer que cuando doña Juana habla de la muerte de los padres lo hace en el sentido literal de que han dejado de existir sobre el rostro de la tierra, no así en su corazón; esto es, la certeza de su existencia sobrenatural como pilares del *Talokan*, puesto que la mayoría de los testimonios indígenas así lo indican:

Esos señores de *Talokan* y señoras de *Talokan* todos viven porque siempre *Talokan* es también igual como nosotros vivimos aquí: vive muy bien una anciana ya muy grande que es nuestra abuelita; debemos respetarla porque vive todavía, y así como en *Talokan* vive la mujer más anciana, también está el más anciano.⁷³

Muchos de tales elementos, omnipresentes en los cuentos y relatos indígenas analizados, forman parte de un conglomerado de

⁷² Juana Nazario, curandera, *Ibid.*, 141-142.

⁷³ Prócoro Hernández, curandero, *Ibid.*, 170.

símbolos amplio que, en mi opinión, se ha constituido en un núcleo duro fundamental de la tradición mitológica indígena y cuyos rasgos se han ido amalgamando en el proceso sincrético, resultando en un abigarrado simbolismo.

Pongamos un ejemplo, he encontrado que existe una estrecha relación entre los conceptos: tierra - inframundo - aguas telúricas - aguas celestes / abajo- arriba / frío-calor / San Juan-Juan Oso-*Nanahuatzin* / *Tláloc*-Sol; complejo fenomenológico que en mi opinión no sólo ha resultado ser una especie de cemento aglutinador de la cosmovisión de los nahuas y de los totonacas, sino también el que ha permitido otorgar una dinámica entre los niveles cósmicos, esto es, inframundo-tierra-cielo. Enseguida abordaré algunos de ellos para ejemplificar cómo funcionan y su importancia dentro del campo semántico que abarca el *Tlalocan*.

"El *Nanahuatzin*, el Dios de la Lluvia, está en el mar (Golfo de México).⁷⁴ Todos los pueblos que se encuentran cerca... se cuentan: dicen: cuando se enoja el *Nanahuatzin* hace temblar el mar... Cuando se oye temprano siempre llega el agua (lluvia) muy fuerte... Entonces nadie puede salir... Viene a caer el agua como a las ocho o nueve (A.M.): hace todo el día, a veces hace hasta dos o tres días... No se oye siempre el *Nanahuatzin* -nomás en junio, julio, agosto y

⁷⁴ Recordar aquí nuevamente la definición que de *Anáhuac* hace López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, 71, 182.

septiembre... Dicen que duerme en el fondo del mar durante los otros meses".⁷⁵ Pero el *Nanahuatzin* es también San Juan y/o Juan Oso.

Al respecto me dijo don Pedro Toral: "...el Juan Oso, el *Nanahuatzin*, ese es el que cuida los rayos... (en eso) más manda el *Nanahuatzin*; ese que hace temblar en el mes de junio ¿no has oído? Se hace como un ruido en la mañana, se oye como si fuera un cántaro que se rompe, tiembla... tiembla él mismo, el *Nanahuatzin*, tiembla porque ya viene el aguacero, sí, eso es. Porque dicen -bueno, pues a nosotros nos han explicado- que ya comienza él, el *Nanahuatzin* porque quiere saber cuándo es el día de su santo, el día de San Juan, el Juan Oso". "Pero nunca le han dicho (los ángeles o rayos que son los que andan en el aire y los manda en el mundo) cuando va a ser su fiesta porque si le avisan cuando es, entonces lo va a mandar unos rayos y va a hacer unos aguaceros para que nos maten a nosotros. Y por eso no, nunca le han dicho cuándo va a llegar el día de su santo: ¡nunca, nunca, nunca!. Nomás le dicen (los rayos/ángeles) ya después de que pasó el mes de junio; le dicen: ¡uy, tu fiesta ya tiene tiempo que pasó, y así ya no hay nada porque ya pasó (la fecha)".⁷⁶

En el cuento náhuat, **Juan Oso**⁷⁷ nace de una mujer y un oso que la rapta y la lleva a vivir en una cueva que está en un cerro muy grande. Cuando el niño crece decide huir con su madre de aquel cerro y abandonar a su padre el oso. Más tarde, la madre ya no puede

⁷⁵ Díaz Hernández, "Nanahuatzin", 64.

⁷⁶ Pedro Toral Ocotlán, curandero, Aramoni, entrevista en la Sierra Norte de Puebla.

⁷⁷ Reynoso Rábago, *Literatura oral tradicional*, mecanoscrito, 25-87.

retener a Juan Oso porque ha crecido mucho y tiene una fuerza descomunal que no controla cuando los demás en el pueblo se burlan de él por su apariencia mitad humana y mitad animal; por ello, se lo entrega al cura para que lo eduque, pero al cabo del tiempo éste también se siente incapaz de controlar el temperamento salvaje de Juan que deja destrucción a su paso, así que lo manda a vivir a un lugar lejano, apartado de todo contacto humano. Estando ahí, Juan se aburre y decide retar a los dioses celestes construyendo una torre que llegue al cielo, ellos lo saben y deciden detenerlo porque "...él también querrá mandar a nuestros hijos, pero no dejaremos que él ordene - dicen nuestros dioses- él querrá mandar y a lo mejor nos deja fuera... (por eso mejor) le vamos a encomendar una tarea, le vamos a dar un trabajo para que no se entristezca... ese trabajo es para todo el tiempo y él morirá también, pero hasta el fin del mundo... Entonces dice el nuestro Dios Todopoderoso: está bien, parece que se hace necesario un vigilante en el agua, un guardia del agua se necesita en el mar".

El Dios Todopoderoso llama a Juan y le dice "... allá tú mandarás en el agua, tú ordenarás sobre el agua. Eso sí, si cae uno de mis hijos al agua, ese es tuyo, tú te lo comerás... si un hijo mío cae al agua, o a lo mejor traga agua, o se lo lleva el agua, o a lo mejor se ahoga o iba al campo y un torrente se lo lleva, ese que de por sí se va a morir en el agua, ese ya es tuyo; te voy a dar todo lo que caiga sobre el agua, todo es tuyo. Y lo que está afuera, un hijo mío que esté afuera, que no esté en el agua, en ese yo ordeno, yo lo recibiré y lo que caiga en el agua tú lo recibirás". En ese sentido también me comentó don Pedro Toral

que la persona que cae y muere en el agua, "...siempre ahí se queda ya, ahí se queda el espíritu y nunca sale. Le dan trabajo, pues va a trabajar con los rayos, porque pues al alma no la deja Nuestro Señor (¿*Tláloc*-Juan Oso?) que salga de ahí, que se aparte de él; siempre tiene que estar ahí obedeciendo".

Juan se queda entonces muy contento con el trato: "... sí me gusta, está bien, es bonito donde ustedes pensaron que yo estuviera, y me dieron también lo que comeré, no me dejan así nada mas". Pero Juan introduce de nuevo un elemento inquietante cuando en el mes de junio pregunta a los dioses que cuándo será el día de su santo. Éstos nunca le dicen por que si él lo supiera, "...hará una gran fiesta, desparramará agua, vendrá agua con rayos y esa agua nos llevará y todos iremos a parar al mar, nos inundaremos, nos llevará el agua, todos moriremos".

Por otra parte, la mayoría de los cuentos totonacas de la región de Papantla que se refieren al Dueño del Mar, o Dueño del Agua, nos hablan de **San Juan**: ya sea como "San Juan Actzin o Aktsin"⁷⁸, como "San Juan y el diluvio", como "Trueno Viejo o *Talimaxcan*", o como "San Juan del Mar".

El cuento "San Juan Actzin" dice así: "Una vez, en el mes de junio iba por el monte un huerfanito que se llamaba Juan; entonces se

⁷⁸ Debería de ser *Atzin* pero la convención regional ha hecho que se anteponga la *c* o la *k* a la *t*.
Narrativa oral totonaca de la región de Papantla, mecanoscrito.

encontró una cueva y, al entrar, se quedó maravillado al ver que era como un Palacio, dentro del cual había unas mujeres y unos hombres... que eran los cuatro vigilantes de la tierra". Al verlo le preguntaron que si quería quedarse allí con ellos puesto que era huérfano y Juanito dijo que sí. Al día siguiente los cuatro vigilantes del mundo se prepararon para ir a trabajar y le encargaron que pusiera a cocer un frijol en una olla, sólo uno (ya que en el *Tlalocan* todo se reproduce mágicamente), y también le advirtieron que no abriera los baúles en donde los vigilantes (que en muchos otros cuentos aparecen como rayos o ángeles) tenían guardados sus trajes y ropajes. Juan desobedeció los dos encargos: al quedar completamente solo puso a cocer tantos frijoles que lo inundaron todo; después se puso la capa del relámpago, tomó la espada del rayo y se metió en la olla mágica; en unos instantes se había multiplicado de tamaño. Al verse así salió volando a recorrer la tierra e iba echando rayos, truenos, relámpagos y provocando tempestades.

"Cuándo los cuatro vigilantes regresaron y se dieron cuenta, empezaron a buscar la manera de atrapar a Juan, pues se había convertido en una amenaza por tanta destrucción que había causado por todas partes. Entonces la mujer *Tepscoyotl*, que era uno de los vigilantes, donó unos cabellos (en otros cuentos la donante es la virgen María o la virgen de Guadalupe, que remite muy probablemente a *Chalchiuhtlicue*) para atar a Juan, los cuales se convertirían en enormes serpientes que, al atraparlo, se volverían cadenas con las que lo amarraría en una roca situada en lo más profundo, hasta el

fondo del mar. Así fue como castigaron a San Juan el Grande, lo volvieron eterno pero nunca sería libre, y por eso unos días antes del 24 de junio, el tiempo se pone tempestuoso, porque San Juan se alborota preguntando si ya va a ser el día de su santo. Pero nadie le dice cuándo es el mero día de su santo porque, de saberlo, haría una fiesta grande y destruiría el mundo, pues se soltaría de gusto y desataría tempestades, terremotos, lluvias y con ello acabaría el mundo y todo cuanto hay en él". En otro relato totonaca, "El pescador y el dueño de agua" se cuenta que Juan del Mar había agarrado a un muchacho para ahogarlo y quedarse con él, pero éste fue salvado por sus amigos, animales compañeros (principalmente el águila). Ésta jaló al muchacho hacia arriba liberándolo de Juan quien tuvo que salir al aire por no querer dejar libre al muchacho. "En ese momento tronó con tanta fuerza, que hizo temblar la tierra."⁷⁹

Tenemos entonces que San Juan, 'Dios del Trueno y del Agua' es llamado también por los totonacas *Aktsini'*. Al respecto comenta Alain Ichon que "El nombre de Bautista era el más indicado para cristianizar a esta deidad del agua -tanto como al mar, 'la gran laguna', como al agua que cae del cielo y a la que corre y se estanca- tan próxima a la deidad náhuatl de la lluvia, *Tláloc*".⁸⁰ *Tláloc*, 'Señor de las aguas, rayos, relámpagos, tempestades', escogía a aquellos que morirían en el agua o de ciertas enfermedades que los caracterizaba, como las bubas; *Tláloc* determinaba de ese modo en el inframundo el destino post mortem de sus elegidos, igual que en el imaginario

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ Ichon, *La religión de los totonacas*, 123.

indígena de la sierra norte de Puebla lo sigue haciendo *Aktsini'*, San Juan, Juan Oso o *Nanahuatzin*; los principios vitales de los elegidos constituyen su alimento y sus espíritus forman su séquito.

Entre los totonacas *Aktsini'*, como entre los nahuas Juan Oso o *Nanahuatzin* es también 'Señor de la Tierra, del Monte' (*Aksanjan*, deformación sin duda de San Juan) y 'de los Animales', tanto salvajes como domésticos; él mismo, es mitad animal (Juan Oso) y nace y/o vive en una cueva que está en un monte muy grande. Probablemente la imagen del oso tenga mucho que ver con la tradición que recoge la mitología europea respecto a sus significados: simboliza la tierra pero mantiene una estrecha relación con el agua (una de sus principales fuentes de alimento son los peces); vive en el interior de la tierra, en cuevas en las que se refugia durante varios meses al año a invernar, una especie de muerte temporal o latente, igual que la de la vegetación, y en la primavera sale al fin renovado igual que la misma.

Según Ichon, la única traducción que le aportó el nombre *Aktsini'* "...es El Vibrador, el que hace vibrar o temblar. Es el Trueno el que hace temblar a las montañas; y hemos visto que antes de ser encadenado en el mar Juan hacía temblar a todo el mundo con sus atronadoras carcajadas.... Es a él, *Aktsini'* a quien se oye bramar como un tigre, al llegar las lluvias en junio", porque se dice que quiere a sus ahogados. Ichon encuentra asimismo curiosas similitudes de un héroe del Popol Vuh con *Aktsini'* : éste es *Cabrajan* y se le llama

'Aquel que hace temblar a las montañas'; la palabra *cabracan* significa también en quiché 'temblor de tierra'.⁸¹

Nuestro personaje es también el 'Dueño de las plantas y de la vegetación': entre los totonacas por ejemplo, San Juan *Aktsini'* es el héroe civilizador que enseña a sembrar el maíz y crea los tubérculos comestibles.⁸² En un cuento náhuatl llamado "El hijo del maíz", éste, llamado *Sentiopil* nació de la sangre de un chupamirto (colibrí) y de una muchacha. "El chupamirto no pudo hablar con ella pero la picó y le salió tantita sangre. El chupamirto mezcló la sangre de la muchacha con su propia sangre y la puso junto a una fuente". Allí nació una planta de maíz; la mazorca que brotó tenía sangre, y cuando ésta fue arrojada al agua nació allí el hijo del maíz. En su papel de héroe civilizador *Sentiopil* sembró para los seres del mundo en 7 lugares planos, en 7 laderas y en 7 cañadas, pero cuando hizo eso todavía no había Sol, todo estaba en tinieblas. "*Sentiopil* presintió que iba a venir la luz (el Sol) y dijo: 'yo no esperaré la luz, me iré al fondo del mar'; pero antes de irse castigó a los hombres por su poca gratitud haciendo un agujero en la tierra del que brotó mucha agua inundándolo y destruyéndolo todo."⁸³

En el caso de *Sentiopil* existe un parentesco muy grande con el *Tláloc* del 4º Sol o Sol de Agua, 'Señor de los mantenimientos', que destruye la creación con su elemento primordial, el agua. Respecto al

⁸¹ *Ibid.*, 129-132.

⁸² *Ibid.*, 123-127.

⁸³ Mascul sanilmej (cuentos indígenas).

caso de *Aktsini'* como héroe que da al mundo las plantas comestibles, comenta Ichon que "Juan nos parece entonces como complementario del Sol-Dios del Maíz: la lluvia fecunda la tierra, el sol hace brotar y florecer a las plantas"⁸⁴ La intrincada relación entre *Nanahuatzin*, que devendría Sol, con *Sentiopil*, el joven dios solar del maíz, y los dioses del agua (de los mantenimientos y de la vegetación), la encontramos también en la Leyenda de los Soles, en la que se relata que los dioses no sabían cómo partir el *Tonacatépetl* o cerro de las mieses para sacar de allí el maíz, ya que *Quetzalcóatl* falló en el intento. Entonces *Oxomuco* y *Cipactonal*, los adivinos, dijeron que solamente el *Nanáhuatl* (el buboso) desgranaría a palos el *Tonacatépetl*, cosa que así sucedió, *Nanáhuatl* desgranó el maíz a palos, que luego los *Tlaloques* ya apercebidos de ello le arrebataron; todo el alimento le fue arrebatado.⁸⁵

En realidad pienso que la clave para entender la intrincada relación (que de manera implícita) los cuentos nos dejan ver entre: tierra (temblores) - agua (diluvio, inundaciones) = destrucción / sol = creación, es la figura de *Nanahuatzin*. En ese sentido también considero que el *Nanahuatzin* o el *Aktsini'* de la sierra norte de Puebla simbolizan una conjunción entre fenómenos solares y vegetales.

En el apartado **La doble determinación de los cielos y del inframundo** señalé que en el pensamiento antiguo a la Luna

⁸⁴ Ichon, La religión de los totonacas, 126.

⁸⁵ Leyenda de los Soles, 121.

(*Tecuciztécatl* o *Nahui Técpatl*) se le atribuyó una ascendencia fría y húmeda puesto que, en algunas fuentes históricas sus padres resultan ser *Tláloc* y *Chalchiuhtlicue*, y las dos advocaciones divinas que designan al dios reflejan una acentuada calidad acuifera; mientras que la paternidad del que sería Sol es atribuida a un dios de naturaleza caliente y luminosa; además para convertirse en Sol *Nanahuatzin*, tuvo que ser asumido por dos deidades de naturaleza ígnea, como son *Tonacatecuhtli* y *Xiuhtecuhtli*. Desde la óptica del intercambio de cualidades y esencias entre *Tláloc* y *Xiuhtecuhtli* el mismo fenómeno es analizado en el capítulo **El simbolismo del centro ("Axis mundi: Tláloc - Xiuhtecuhtli" y "Epílogo")**.

Argumenté que entre los dioses que serían sol y luna se observaba un revelador entrecruzamiento de cargas simbólicas que nos conducen directamente a la verdadera esencia de su ser antes de convertirse en astros: resulta que *Tecuciztécatl*, que sería Luna revela una naturaleza ígnea y luminosa, mientras que *Nanahuatzin*, que se transformaría en Sol, nos remite al dominio de las aguas y de la vegetación; estaba marcado con una enfermedad que en tiempos prehispánicos se atribuía indiscutiblemente a los escogidos por *Tláloc*, las bubas; además, su personalidad era sombría y apagada, y en el gran ritual que funda la creación del Quinto Sol en Teotihuacan todos los elementos asociados a él nos conducen a los dominios del inframundo.

Nanahuatzin, señalado por *Tláloc*, llevaba en sí los atributos de un ser acuático, pero es transformado en Sol por *Xiuhtecuhtli*; es decir, nacería como fuego pero armado con los poderes del agua. Si se ve así, entonces no parece tan extraño el juego de traducción simbólica que el imaginario indígena realizó en el proceso sincrético cultural respecto a la sobreposición de San Juan Bautista a la deidad mesoamericana del agua y de la tierra, ya que como santo también está relacionado con el fuego (el fuego de San Juan) en las creencias populares europeas; de este modo Juan Bautista es entre los totonacas asimismo asimilado al dios del fuego celeste, estrechamente emparentado con *Tláloc*, esto es, el Trueno.⁸⁶ Asimismo en los cuentos nahuas Juan Oso o *Nanahuatzin* es 'Señor del Fuego Celeste, de los Rayos y Relámpagos', que se asimilan con los *Tlaloques* (o ángeles), que son los portadores también del aire. Además, las espadas de estos últimos o bien el bastón gigantesco característico de Juan Oso nos recuerdan los bastones de mando de la lluvia o agua celeste, a la que también comanda.

Pero en este punto habría que preguntarnos ¿por qué el *Nanahuatzin* indígena contemporáneo simultáneamente a su identificación con *Tláloc* se señala también como el que destruiría el Quinto Sol con inundaciones y movimientos telúricos?

En principio tenemos en la Leyenda de los Soles que cuando *Tonacatecuhtli* y *Xiuhtecuhtli* convocan a *Nanahuatzin* le dicen lo

⁸⁶ Ichon, La religión de los totonacas, 127, nota 13.

siguiente: "Ahora tu guardarás el cielo y la tierra".⁸⁷ Mientras que en los materiales etnográficos que hemos visto destacan, de manera predominante, la última destrucción cosmogónica o el fin del 4º Sol y la última creación o el 5º Sol. Y eso es así, considero, porque el origen de los seres de la 5ª creación se da mediante la interacción sucesiva de los elementos agua-tierra (diluvio) y fuego (Sol).

Por eso quizás en el relato de *Sentiopil* que apunté antes se revela esa conjunción, ya que se le concibe como la deidad que causó el diluvio (*Tláloc*) y simultáneamente como el héroe creador por excelencia, como el joven Sol, dios del maíz y de la creación del mundo. Hay en suma, en el caso de los relatos náhuas y totonacas una clara referencia al Sol-*Nanahuatzin*, surgido de los poderes del agua y de la tierra pero transformado por el fuego. En su figura se condensan el 4º y el 5º Soles: ya vimos que como 'Señor del Agua primigenia', del mar como fertilidad absoluta, *Tláloc* es también 'Señor de la Tierra', y el 5º Sol-*Nanahuatzin* acabaría precisamente el día de su "santo"; es decir, como todos los soles anteriores habían terminado: con el signo de su día, *nahui ollin* o "cuatro movimiento-temblor de tierra"; por eso *Aktsini*, Juan Oso o *Nanahuatzin* aparece en los relatos tan preocupado por saber cuándo se celebra el día de su santo; esto es, el día en que él hará una gran fiesta, temblará como *nahui ollin*, se inundará todo y se acabará el mundo "...porque él morirá también pero hasta el fin del mundo"... cuando la entropía de su propio ser se cumpla.

⁸⁷ Leyenda de los Soles, 121.

En suma, se puede decir que *Tláloc* está muy presente en la destrucción de los dos Soles o Creaciones que he analizado: en la 4ª como agua (diluvio), que sentó sin embargo las premisas para la fecundación de la "nueva vida"; y en la 5ª como tierra (movimientos telúricos); y que *Nanahuatzin*, su elegido originario devino el objeto cósmico último, aquél por el que el agua, la tierra y el fuego se debatieron para crear: el Sol, o el Salvador. Por lo tanto, en la cosmovisión indígena de hoy se revela una transposición entre el Dueño de la Tierra y el ser solar al que éste le imprimió su marca (*Nanahuatzin*), en cuanto a sus roles en la destrucción del 5º Sol.

Como conclusión diré sólo que la morfología de los cuentos y relatos indígenas nos enseña los caminos que ha seguido el fenómeno de la larga duración de la mitología mesoamericana; en este caso el material analizado resume de modo único la complejidad de la visión indígena del cosmos, producto de esa tradición, a su vez que nos ayuda a entender la relación de estrecha dependencia que tal visión sigue estableciendo entre los elementos de la naturaleza, los fenómenos meteorológicos y los niveles cósmicos (inframundo-tierra-cielos).

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Digamos que una particularidad sobresaliente de la tradición mitológica y religiosa mesoamericana es el hecho de que a partir de la conquista española, va asumiendo un carácter críptico y subterráneo, aferrándose en ese proceso a aquellos conceptos que proveían sentido a la alteridad y a la identidad cultural indígenas como grupos campesinos vinculados íntimamente a la tierra y sus recursos, así como a su dependencia de los fenómenos naturales.

La intención principal de este trabajo ha sido resaltar la importancia de la relación analítica entre la fenomenología religiosa indígena contemporánea y aquella prehispánica, dentro de un marco conceptual de procesos históricos de larga duración. En ese sentido es importante recalcar que la larga duración de ciertos fenómenos culturales se ha dado con base en estrategias sociales (no individuales; aunque no se descarta la importancia del papel de ciertos individuos que podríamos llamar "especialistas de la memoria" u "hombres memoria" dentro de la tradición del conocimiento secreto) que han puesto en movimiento una conciencia colectiva fundada en la memoria étnica.¹ Dichas estrategias sociales, como ya mencioné en otra parte, han tenido como pilar una arraigada tradición de la cultura oral; en ese sentido, Pierre Janet sostiene que el acto mnemónico fundamental es el "comportamiento narrativo", que

¹ Le Goff, El orden de la memoria, 135-138.

caracteriza ante todo basándose en su función social, en la que interviene de manera definitiva el lenguaje, también producto social. Por eso Atlan, al estudiar los sistemas autoorganizadores de las sociedades pone en contacto "lenguajes y memorias".²

Leroi-Gourhan dice que la memoria étnica asegura la reproducción de los comportamientos en las sociedades; pero a diferencia de éste que aplica el término memoria étnica a todas las sociedades humanas, Le Goff prefiere restringir su uso para designar la memoria colectiva entre los pueblos sin escritura³, ya que contrariamente a lo que generalmente se cree, la memoria transmitida por aprendizaje en las sociedades sin escritura no es una memoria 'palabra por palabra'. Por el contrario, la memoria colectiva en esas sociedades parece funcionar en base a la "reconstrucción generativa", que no es una memorización mecánica, por lo que en el proceso de la reproducción mnemónica se concede mayor libertad y más posibilidad creativa a la memoria.⁴

En ese sentido pienso que el impulso o la voluntad colectiva de conservar viva una memoria más creadora que repetitiva ha sido uno de los principales soportes de la vigencia y vitalidad de las tradiciones orales indígenas en nuestro país. Porque en verdad sorprende la capacidad de improvisación que los narradores indígenas ponen en acción en cada relato, al amalgamar dentro de sus estructuras

² Ibid., 132.

³ Leroi-Gourhan, Le geste et la parole, en Le Goff, Ibid., 133.

⁴ Ibid., 137-138.

mitológicas profundas fenómenos religiosos tan distantes y de origen tan diverso.

No está por demás aclarar que los pueblos indígenas contemporáneos no constituyen sociedades ágrafas en el sentido de que su inserción en la sociedad nacional las ha inmerso en el sistema de comunicación escrita, y en ese sentido son partícipes de la memoria colectiva formada por los estratos dirigentes de la sociedad en su conjunto. Sin embargo, a nivel endógeno su memoria social "popular" o si se quiere, su memoria étnica se ha reproducido mayormente a través de la oralidad, de las tradiciones y conocimientos contenidos en mitos, cuentos, relatos, discursos rituales, etc.; y esta memoria histórica que les es propia ha escapado a los registros oficiales escritos. Por eso ha sido y es tarea fundamental de antropólogos, etnólogos e historiadores recuperar y redimensionar los testimonios que verdaderamente hacen parte de la conciencia histórica indígena: "...todo aquel vasto complejo de conocimientos no oficiales, no institucionalizados... que representan de algún modo la conciencia colectiva de grupos enteros (familias, aldeas) o de individuos (recuerdos y experiencias personales), contraponiéndose a un conocimiento privado y monopolizado por grupos precisos en defensa de intereses constituidos".⁵

En ese sentido, las fuentes etnográficas de que dispuse en este trabajo (narraciones y relatos) dejan ver que el cuerpo de creencias

⁵ Ibid., 183.

que sustentan las cosmovisiones indígenas actuales presentan una relativa congruencia si se las enmarca dentro del sistema mitológico mesoamericano. Desde ese punto de vista, la mitología indígena, antigua y actual, ha sido un fenómeno productor de pensamiento social de larga duración, ya que existe tanto una vinculación formal entre sus elementos esenciales, así como una conexión histórica dada a través del proceso del sincrétismo cultural, cimentado precisamente en ciertos conglomerados simbólicos o núcleos primarios.

Así, en la tradición mitológica mesoamericana se observa la permanencia de un concepto rector alrededor del cual se manejan incansablemente dos ideas polares que otorgan su sentido último a todo el sistema: la cosmogonía, cuyo ordenamiento por una parte lleva implícito el fin o destrucción del universo y por otra, la creación y el comienzo de uno nuevo, a partir de los mismos principios e idénticos elementos. "Puesto que la escatología⁶ toma forma, a menudo, a través de la referencia, explícita o implícita, a los orígenes (...el fin de los tiempos aparece a menudo...como un retorno al origen de los tiempos, y el fin del mundo está puesto en relación con su misma creación), ella mantiene estrechos lazos también con el mito".⁷

Se puede decir entonces, a partir del estudio de la cosmovisión mesoamericana, que su escatología ha jugado un rol fundamental en la consolidación y el desarrollo de las mentalidades y los sentimientos colectivos que forman la memoria étnica, puesto que ha conferido a la

⁶ Esto es, el cuerpo de creencias relativas al destino último del hombre y del universo.

⁷ Le Goff, El orden de la memoria, 51.

historia un significado real funcionando como un principio de organización del mundo y un instrumento de dominio sobre el tiempo. En ese sentido es claro que en la escatología indígena mesoamericana están contenidas "...las pulsiones que conducen a dichas sociedades a presentarse el futuro sobre la base del modelo del pasado, y en fin, como una reproducción de los orígenes, (porque)...en el interior de estos "deseos dominantes" de los que habla Mannheim, ¿no existe quizá (sobre el modelo de las pulsiones individuales reveladas por el psicoanálisis) un deseo de retornar a la matriz original?"⁸

Hemos visto, tanto a nivel histórico como etnográfico que es precisamente a la matriz de la tierra, entidad primordial de origen, hacia donde los hombres indígenas dirigen la representación de su destino último y final; ya el individual (al morir a su corazón descendían para fundirse y reintegrarle su energía vital en el "lugar sin orificio para el humo", o como dicen actualmente los totonacas: allá, en un lugar muy profundo debajo del agua que está seco y bonito, a donde se van los ahogados y que es el reino de San Juan)⁹, ya el colectivo: de tintes apocalípticos el fin del universo del 5º Sol (prehispánico y contemporáneo) prevé la autodestrucción de la tierra con sus movimientos aterradoros (temblores de Juan Oso o Juan *Aktsini'*), apoyada por su elemento indisociable, el agua (diluvio-destrucción del 4º Sol - origen del 5º Sol - destino final). *Tláloc* como 'Señor de la Tierra y de las Aguas', estuvo en el pasado y sigue estando en el

⁸ *Ibid.*, 84.

⁹ "Un ahogado en el reino de San Juan", *Narrativa oral totonaca de la región de Papantla*.

presente señalado en la escatología indígena, como el artífice y el motor del cataclismo final, ya fuera en la fecha *nahui ollin* o en la del 24 de junio, "día de San Juan".

Resumiendo lo anterior digamos que al principio tenemos el origen del universo contenido en la idea de *Cipactli*, el "monstruo de la tierra", que los dioses pusieron a flotar en las aguas primigenias; imagen que, en mi opinión, sienta el paradigma milenario de la unión originaria, y en adelante indisoluble, de la tierra y del agua; mientras que al final encontramos la idea del destino entrópico universal fundada sobre la actividad destructora de la divinidad que encarna los mismos elementos: tierra-temblores, agua-diluvio. Momento esperado y temido en que éstos se conjugarían finalmente para disolver la organización y el orden del mundo, y con ellos el tiempo y el devenir, dictados desde el inframundo del *Tlalocan* y materializados en las estaciones, en los ciclos de la naturaleza y en los fenómenos meteorológicos asociados.

Por ejemplo, nahuas y totonacas, aún si con diferencias substanciales entre sí, proclaman sin embargo poseer una relación privilegiada con la tierra y con el inframundo como espacio sagrado de referencia primordial y última. Asimismo, cuando Galinier escribe sobre la importancia que el dualismo (en sus aspectos antropológicos y cosmológicos) tiene en la cultura otomí señala que se trata "...de una ideología centrada en la ruptura y el caos, de los cuales extrae todas sus consecuencias intelectuales, como si, al apoyarse en una

atenta lectura del cuerpo, la lógica dialéctica viniera a superponerse a la lógica binaria. Este pensamiento amerindio lleva la marca de una elección orientada hacia el conocimiento de las formas oscuras del deseo y de la muerte, del espacio de abajo, de una "mitad del mundo".¹⁰

Ya desde las concepciones ancestrales es la tierra, nacida del caos y su ruptura, el meollo del discurso mitológico sobre el origen del universo. En éste figuraba la idea de la existencia previa de la materia y de su casi inmovilidad en las aguas primigenias. Dicha materia, como mencioné, estaba condensada en *Cipactli*, que como el átomo originario se escinde para dar lugar al mundo y a todo cuanto hay en él. Pero fue necesaria la intervención divina para organizar el caos, y con esta intervención se funda el movimiento vital. Ascenso y descenso tienen mucho que ver con el origen y la creación cosmogónica: *Quetzalcóatl* y *Tezcatlipoca* hacen descender a la diosa *Tlaltecuhlli* (*Cipactli*), la tierra, desde el cielo hacia las aguas primordiales en donde flotaría. Dicho sea de paso que ya esta imagen por sí sola nos remite a la idea clásica del *Anáhuac* o a la voz *Cemanauactli*, que durante la Colonia llegó a significar "mundo", "universo".

Una vez estando abajo *Cipactli*, dichos dioses proceden a crear el mundo y para ello se transforman en dos gigantescas serpientes (cuyo simbolismo, como se vio en otra parte, remite unívocamente al

¹⁰ Galinier, *La mitad del mundo*, 677.

complejo tierra-agua) para asir a la diosa transversalmente: enroscadas en sentido inverso y mediante tracción logran partirla a la mitad. Pienso que este movimiento contrario de arriba hacia abajo y viceversa funda otro paradigma mesoamericano de gran trascendencia: el movimiento de los flujos cósmicos que sostendrán el universo; las dos corrientes divinas, polares y complementarias (fría y caliente) que entrelazadas en continuo movimiento devendrían la premisa de la taxonomía mesoamericana del cosmos es sancionada por el mito de creación desde el que sería el ombligo universal. A partir de entonces y mientras el universo durara, ese eje cósmico sostendría el devenir con la energía producida por la interacción de los elementos agua, tierra y fuego. De la misma manera que a nivel microcósmico se considera aún que la unión equilibrada de lo frío y lo caliente es lo que da la energía armónica del cuerpo; es decir, la salud.¹¹

En cuanto a la creación divina, llegué también a la conclusión de que el monstruo de la tierra (del que surgiría todo lo existente en el universo) finalmente quedó invertido: la mitad inferior se transformó en los niveles celestes, mientras que la mitad superior de su cuerpo quedó convertida en la tierra y el inframundo. Es decir, que toda la vegetación, las aguas y las formaciones geológicas surgidas de la parte anterior de *Cipactli* quedaron dentro del dominio telúrico, y como elementos y conglomerados de símbolos fueron organizados en construcciones mitológicas alrededor del campo semántico del

¹¹ Aramoni, *Talokan tata, Talokan nana*, 72-73, 118.

Tlalocan: Esa importancia radica, desde mi punto de vista, en que al ser partida a la mitad, los dioses instauran desde el corazón de *Cipactli* el eje cósmico, del que se despliegan los cuatro rumbos, y así ese corazón sustenta el universo¹² y se convierte en el centro del *Tlalocan* (o *Talokan*) formado por *Talokan Padre Creador (Tata)* y *Talokan Madre creadora (Nene o Nana)*.

El tiempo de la creación (*Cipactli*, su desintegración, la ubicación de su corazón como axis mundi) oscila entre el caos y la perfección total, y la "...perfección total se expresa muchas veces en los mitos de la androginia, donde los sexos no están todavía separados".¹³ Existe en las fuentes históricas, como hemos visto en los apartados **El origen del universo** y **El origen de la tierra y de sus recursos** una clara, esencial, si bien no explicitada, relación entre *Cipactli*, *Tlaltecuhтли* y *Tláloc*: en algunas *Tláloc* y *Tlaltecuhтли* intercambian dominios, como son la tierra y el agua; en otras *Tlateuti* o *Tlaltecuhтли* substituyen a *Cipactli* en su acepción de monstruo originario. Lo mismo sucede con el género de dichas figuras divinas; masculino o femenino se interponen a las mismas deidades en unas u otras fuentes. Lo cierto es que la perfección, que encierra la dualidad o los opuestos complementarios de los elementos y las fuerzas deificadas va a estar presente desde la antigüedad hasta nuestros días.

¹² Actualmente por mundo (*Semanzauak Talmantik*), según se desprende de los materiales etnográficos nahuas, se entiende no sólo el mundo natural con el que los seres interactúan cotidianamente, sino también los rumbos y las divisiones o pisos cósmicos que obviamente comprenden el cielo de los astros y meteoros y el inframundo; esto es, el universo.

¹³ Le Goff, el orden de la memoria, 17.

Así por ejemplo, en el Códice Florentino Tlaltecuhlli aparece como 'Nuestra Madre, Nuestro Padre'¹⁴, mientras que para los nahuas de la sierra norte de Puebla la tierra es concebida como un ser vivo, dual: *Talokan* no es sólo un espacio sagrado es también la entidad generadora de toda la humanidad. Un curandero náhuatl me contó cómo y a quién rezaba cuando quería pedir algún favor a la divinidad: "Mira -me dijo- lo que yo hago es orar a la Tierra Santa si la persona se cayó en la tierra"¹⁵, que es media tierra y media agua, media mujer y medio hombre. Por eso para 'llamar'¹⁶ a alguien, eso es (hay que hacerlo) en el reino del mar, o reino de la tierra, o reino del agua, porque su forma (la de *taltikpak*) tiene media tierra y media agua, media mujer y medio hombre". El mismo curandero me comentaba que 'el reino de la tierra es del rey del mar' o que 'el reino de la tierra es el reino del mar'.¹⁷ Ichon escribe que los indígenas totonacas dicen 'el Agua es nuestro Padre y nuestra Madre'.¹⁸ Otro ejemplo es el de doña Rufina Manzano, reconocida curandera de San Miguel Tzinacapan; ella contaba que cuando quería iniciar sus viajes oníricos para encontrar y liberar un *tonal* (espíritu) extraviado, se ponía a orar de rodillas 'sobre la cara de la tierra' a la que llamaba *Semanauak Taltikpak* (la tierra toda), *Semanauak Talmanik* (el mundo todo), o San Juan *Taltikpak*, San Juan *Talmanik*¹⁹; nombres que en su discurso son intercambiables por la designación 'Madre Creadora-Padre Creador'.

¹⁴ Códice Florentino, lib. VI, cap. viii, fol. 29r.

¹⁵ Caerse violentamente puede provocar el *susto*, fenómeno que implica la pérdida del *tonal*; es decir de la energía vital y con ella, del destino.

¹⁶ "Llamar" implica la acción de recuperar el *tonal* extraviado o sustraído por nùmenes o dioses.

¹⁷ José Francisco Cuamait, curandero de la sierra norte de Puebla. Hay que señalar que aquí de nuevo salta a la vista el concepto ancestral de *Anáhuac*.

¹⁸ Ichon, *La religión de los totonacas*, 132.

¹⁹ San Juan de la Tierra, San Juan del Mundo nos remite al Señor de la Tierra-Agua.

Esto lo hacía como a las siete de la noche, es decir, en el momento liminar en el que Jesucristo-Sol, El Salvador, desciende también al inframundo y con él sus cualidades adquiridas desde el cenit hasta el ocaso,²⁰ y asimismo, el tiempo en el que con la oscuridad, se liberan los poderes inquietantes y peligrosos del inframundo para ascender hacia la superficie de la tierra.

Esa relación implícita entre el sol (o el fuego) y la tierra, es en efecto, una cuestión fundamental. En el capítulo II de este trabajo, en el que presento una amplia discusión del simbolismo religioso mesoamericano, analizo la problemática de los flujos cósmicos y de las cualidades energéticas que conforman el axis mundi, esto es, la relación esencial entre fuego y agua (o calor y frío). En cambio, en el capítulo III trato la relevancia del binomio sagrado tierra-agua en la tradición oral de los nahuas y totonacas de la sierra norte de Puebla, no porque el fuego no cumpla un papel importante en la cosmovisión, sino debido a la abundancia e importancia de las referencias etnográficas al inframundo como matriz de la fertilidad y por ende, como principio creador, ordenador y reproductor de la vida sobre la tierra. Sin embargo, la riqueza inusitada de la tradición oral, que se fue revelando al ahondar cada vez más en ella, aunada a los límites temporales para la conclusión de esta tesis, me obligan a considerar sólo de paso y a manera de avance para un trabajo posterior, la gran incidencia que en la memoria étnica ha tenido y tiene la interdependencia del agua y el fuego como soporte de las fuerzas

²⁰ Ver el apartado 2.4.1. **La doble determinación de los cielos y del inframundo.**

cósmicas; pareciéndome además que de ese modo se redondea lo expuesto en la sección histórica para los fines del tipo de análisis que me propuse realizar desde el inicio del proyecto. Valgan pues a manera de ejemplo las siguientes reflexiones.

Tanto la deidad que daría a los hombres las plantas comestibles, el maíz, y con éste la agricultura, como aquélla destinada a ser Sol, han guardado siempre una íntima relación con el fuego y con el agua del inframundo. Han llevado simultáneamente dentro de sí los poderes de ambos elementos, es decir, la polaridad complementaria como entidades duales, perfectos modelos de la esencia universal.

San Juan Aktsini' (totonaca) y *Sentiopil* (náhuatl), una vez cumplida su misión civilizadora de dar a los nuevos seres su alimento, se retiran a los dominios del agua; dejan de crear sobre *Taltikpak* y se refugian en el inframundo, en donde permanecen como sustentadores de la vida. Se van al fondo del mar. Pero este fondo del mar es visualizado, imaginado en la conciencia colectiva como un lugar situado a gran profundidad debajo del agua, como un lugar en el que ya no hay agua y en donde viven el 'Dueño y la Dueña del Agua'.²¹ En otros cuentos la misma idea salta a la vista: en "El pescador y el Dueño del Agua" se narra que éste último jala al hijo del pescador hacia adentro del mar, llevándolo hasta "... un lugar seco, como una especie de casa".²² En otro, titulado "Un ahogado en el reino de San Juan", un muchacho que va en busca de su hermano que había

²¹ "El pescador", *Narrativa oral totonaca de la región de Papantla*.

²² "El pescador y el Dueño del Agua", *Ibid.*

muerto ahogado en un río, es conducido por un ayudante de San Juan hacia las profundidades del mismo; pero para llevarlo, le pide al muchacho como condición que cierre los ojos; finalmente "...cuando los abrió se dio cuenta de que ya no se encontraba en el río sino que iba caminando por un camino ancho, empedrado y muy bello, hasta que por fin llegaron a un pueblo grande y muy bonito".²³ Así, en base a esta información se puede decir que el mar, los ríos, manantiales, los pozos, o cualquier sitio en el que las aguas de la tierra se manifiestan, son sin duda conductos del inframundo, ya que el agua es sinónimo de fertilidad y el mar, como quedó dicho en otra parte, es su manifestación absoluta.

Desde otra perspectiva, San Juan *Aktsini'* (o San Juan del agua reverenciada) guarda asimismo una íntima relación con el fuego; digamos que es un polo del continuum agua-fuego: Lucas (iii, 16) pone en boca de San Juan las siguientes palabras "Os bautizo con agua, pero aquél que es más fuerte que yo os bautizará con el Espíritu Santo y el fuego".²⁴ En cuanto a *Sentiopil* se cuenta que sus enemigos, los canibales²⁵, quisieron matarlo encendiendo la lumbre del *temazcal* y metiéndolo en él para comérselo asado; sin embargo *Sentiopil* se libra

²³ "Un ahogado en el reino de San Juan", *Ibid.*

²⁴ Eliade, *Tratado de historia*, 185. Vemos en Eliade que la figura de San Juan resume por su parte una larguísima tradición. Así, del conjunto atlántico-mediterráneo del sur italiano se dice que el culto griego de la Sibila se sobrepuso a un culto primitivo local que tenía su centro en una cueva llena de agua (los protosicilianos se dirigían ahí para llevar a cabo ordalías o incubaciones proféticas). La Sibila dominó y profetizó en aquel lugar en tiempos de la colonización griega, y a partir de la era cristiana, se continúa allí una devoción a San Juan Bautista, al que en el siglo XVI, se erigió un santuario en la vieja caverna, la cual sigue siendo considerada por sus aguas milagrosas. En suma, el simbolismo inmemorial de la inmersión en el agua como instrumento de purificación y regeneración fue también aceptado por el cristianismo, *Ibid.*, 190.

²⁵ Que de paso diré que en el cuento podrían simbolizar precisamente la fuerte tensión histórica que se da en el tránsito de la caza a la agricultura.

de sus enemigos gracias a dos tortugas que formaron dentro un charco de agua que lo salva. Enseguida *Sentiopil* utiliza el fuego como aliado para poder trascender: atiza la lumbre y con ella mata a los caníbales, saliendo así triunfante para llevar a cabo su misión: "...iba a sembrar maíz. Todos los animales le ayudaron a limpiar, sembrar y a levantar la cosecha", que después pusieron en una cueva llamada *kueskomatēpek*, 'el cerro de la casa del maíz'.

El *Cintéotl* histórico, el 'dios del maíz tierno', también cumple su función divina metiéndose debajo de la tierra, y desde su lugar en el inframundo se metamorfosea en múltiples frutos, tubérculos y semillas comestibles; sin embargo, también se presenta asociado con el fuego. En la parte correspondiente a **Los nueve señores de las horas de la noche**, Seler analiza el cuarto signo, *Cuetzpalin*, 'lagartija', al que le corresponde el cuarto de los nueve Señores, *Cintéotl*, dios del maíz, que en las pictografías del grupo Borgia es casi siempre un dios masculino.²⁶ Sus características más sobresalientes en este códice son, naturalmente, las mazorcas y flores de maíz que lleva en la coronilla o clavadas en una especie de venda en la cabeza. Pero en cuanto al resto, su aderezo, que es idéntico al de *Xochipilli*, incluye rasgos asociados al fuego: la cabellera de color ígneo y el gran disco de oro (*teocuitlaēomalli*) sobre el pecho, que se combinan con otros símbolos telúricos y acuáticos. Del mismo modo en el Códice

²⁶ Sin embargo, Torquemada (II, 255) llama a *Chicomecóatl* "diosa de las mieses" y la considera sinonimio de *Ceméotl*, a quien le atribuye condición femenina. Por su parte Spranz señala que "La diosa del maíz, representada solo en el Borgia y en el Fejérváry-Mayer, está estrechamente ligada a *Centéotl*, y algunas formas de la indumentaria son determinativas de ambos". Asimismo menciona la opinión de Seler respecto a que en los códices Borbónico, Telleriano-Remensis y Tonalámatl Aubin, *Centéotl* está concebido como deidad femenina, en Félix Báez-Jorge, Los oficios de las diosas, 114-116.

Fejérváry-Mayer asume ciertos rasgos de carácter ígneo, como son: el cuerpo pintado de amarillo, el pectoral parecido al del dios del fuego y del dios solar; además "Junto al numen aparece..., como lugar de culto, un árbol florido, pero las ramificaciones de la raíz forman aquí una especie de vasija, que contiene la ofrenda destinada a quemarse."

27

En esta especie de encrucijada emblemática, sujeta a varios planos de lectura, es importante recordar el vínculo, señalado antes, entre *Sentiopil* (*Cintéotl* o *Centéotl*) y *Nanahuatzin*, pues ya su identificación simbólica se vislumbra desde sus orígenes, desde una virtual hermandad plasmada en el mito: de la versión tetzcocana de la creación del 5º Sol que aparece en la Histoire du Mexique, Noemí Quezada comenta que los dioses del amor, *Xochiquetzal* y *Piltzintecuhtli*, padres de *Cintéotl*, también educaron a *Nanahuatzin* (hijo de *Itzpapálotl* y *Cuzcamiauh*, dioses ígneos), con el mismo amor y dedicación que lo hicieron con su hijo, para prepararlo en su muerte y resurrección.²⁸ Lo que, desde mi punto de vista, implica una transferencia de los poderes del agua y la vegetación al Ser que devendría Sol; y es posiblemente debido a esa marca por lo que al arrojarse a la hoguera *Nanahuatzin* desciende al inframundo, ámbito de la diosa Madre Tierra, para renacer como Sol.²⁹

²⁷ Seler, Comentarios al Códice Borgia, v. 1, 167-168.

²⁸ Quezada, Sexualidad, amor y erotismo, 58-59.

²⁹ Ibid., 59.

Así por ejemplo, Hernando Ruiz de Alarcón, en el capítulo sobre los fundamentos que tenían los indios para adorar al Sol, cuenta que fue precisamente *Cintéotl* el dios que eligió a *Nanahuatzin* para que se arrojara a la hoguera a la que ningún otro dios se había atrevido. El dios enfermo es convencido y se arroja en medio de aquel furioso fuego, con cuya fuerza y llamas purgó y purificó toda su enfermedad, quedando hermoso y luciente, y convertido en Sol. "Pero luego que de la dicha hoguera salió purificado, se arrojó dentro de un estanque de agua muy fría, que estaba también preparado para prueba, y aviendo salido del muy limpio, se pasó luego al cielo donde se ocultó".³⁰ Jacinto de la Serna consigna la misma información: es *Cintéotl* quien persuade al dios llagado y buboso a echarse en el horno encendido, "...pero luego que salió purificado de las manos del fuego, se arrojó en un estanque de agua muy fría... para que quien había pasado per ignem, passasse per aquam también; porque también era prueba el agua, como lo había sido el fuego; y aviendo salido bien de todo se subió a el Cielo, y se ocultó hasta que diligenciaron el verle".³¹

En suma, tanto un dios como el otro debieron descender primero al inframundo y a sus aguas antes de cumplir su tarea divina, pero obviamente ambos llevan igualmente la marca del fuego aun si en grados distintos. En *Cintéotl* (*Sentiopil*) dominan las cualidades telúrico-vegetales, mientras que en *Nanahuatzin* (y como veremos enseguida en la versión totonaca del hijo del Sol) sobresalen la ígneas.

³⁰ Ruiz de Alarcón, Tratado de las supersticiones, 150-151.

³¹ De la Serna, Manual de ministros de Indios, 363-364.

En el relato "El Sol y la Luna" (II) se cuenta que el que sería Sol nace como niño de una muchacha que se traga la 'semilla' del fuego³² que estaba depositada dentro de una piedra de la que salió 'una cosa brillante', 'una bola preciosa muy brillante que parecía relumbrar', 'como una yema de huevo'.³³ Esto sucedió cuando todavía no había ni luz ni calor, cuando el mundo era un lugar de tinieblas. Al respecto escribe Le Goff que en ciertas religiones la más mítica de todas las edades es aquella anterior a la creación, cuando el tiempo todavía no existía; se trata de una edad ambigua que se sitúa entre el desorden y la perfección total, muchas veces simbolizada por el huevo.³⁴ Y recordemos que es precisamente con el nacimiento del Sol y de la Luna que comienza a darse el sentido de la nueva creación, es decir, se inicia la cuenta del tiempo.

A los nueve días de que la muchacha se tragó la 'semilla del fuego' dio a luz un niño, pero la joven madre murió. El padre de ésta, el abuelo, se enojó mucho porque además supo que el niño le ganaría en ser Sol y él tendría que conformarse con ser Luna, por lo que mandó a dejar al niño en la penca de un maguey para que muriera, pero pasaron tres días y el niño seguía vivo; el abuelo entonces mandó a que lo dejaran sobre un árbol de anona pero tampoco murió. En el maguey el niño se alimentó de su jugo y en la anona se nutrió tomando el néctar de la fruta, "...la estaba mamando como si fuera *chichi* ya

³² "El Sol, como ser que se manifiesta en el mundo, también tiene "corazón". Según el mito, el "corazón" del Sol estaba oculto, en forma de yema de huevo; fue encontrado y sacado de su encierro para que reviviera y con él pudiera el astro hacer su curso cotidiano, López Austin, Tamoanchan y Tlalocan, 127.

³³ Narrativa oral totonaca de la región de Papantla.

³⁴ Le Goff, El orden de la memoria, 17.

que esta fruta se parece al seno de la mujer". El niño-Sol crece pues de la vegetación, de los frutos de la tierra, de plantas que semejan derivaciones del árbol de la vida por su contenido simbólico de gran fertilidad; y él, que llevaba en sí el potencial de fecundidad que da el equilibrio armónico de las cualidades telúricas, acuíferas e ígneas, que tenía el don de la creación, logra aun siendo pequeño sembrar y cosechar el maíz por primera vez en aquel lugar de tinieblas. Sólo "...después de la cosecha el niño preguntó a los animales (sus ayudantes mágicos) que si les gustaría que él se fuera para arriba y les diera la luz. Les decía que como todo estaba en tinieblas, él se iba a convertir en Sol... Así, el niño marcó una fecha y señaló el día en que se iría para arriba...llegó el día...el niño juntó doce tareas de leña, les prendió fuego y desde lo alto se aventó a la lumbre.³⁵ Al caer comenzó a revolcarse entre las llamas para irse hacia arriba. Al salir ya no habló, ya no dijo nada, tan sólo se fue... Al otro día al amanecer salió el sol. Era muy grande y dorado... El sol empezó a caminar como lo hace ahora, y ya de tardecito se empezó a ocultar por el oeste"; esto es, comenzaron a marcarse los días, la cuenta progresiva del tiempo, la acumulación histórica; fundación que la mitología antigua mesoamericana atribuye a *Xiuhtecuhli*, progenitor del sol.

Me parece conveniente aclarar que en las diferentes narraciones del mismo conjunto la muchacha que se traga la "semilla" del fuego, o al padre del Sol, es invariablemente una "Aguadora"; es decir, una mujer que junto a otras pasa largos ratos cerca o dentro de un río, ya

³⁵ En muchas otras versiones el niño, para convertirse en Sol, se traga el fuego, come brasas, de la misma manera que lo hizo su madre, Narrativa oral totonaca de la región de Papantla.

sea acarreado agua o lavando ropa, y que entre ellas mantienen una relación de intimidad con el "fandanguero", el hombre que se transformaría en Luna. El episodio de la joven mujer tragándose esa "cosa brillante" ocurre siempre alrededor del agua (mar, río, pozo).³⁶

Esto nos remite a la idea de que las fuerzas telúricas y las fuerzas ígneas contenidas en el inframundo se conjugan así para crear el 5º Sol; y esta conjunción será a partir de allí, el sostén y el paradigma que regirá las leyes del cosmos y de la vida sobre la tierra. Veremos enseguida a nivel etnográfico la misma relación que la información histórica nos dio entre *Xiuhtecuhtli* y *Tláloc*, y que quedó analizada en el apartado **El simbolismo del centro**.

Consideremos para eso algunos pasajes de las narraciones: "Hace mucho tiempo, cuando el mundo ya estaba creado, todo se hallaba entre penumbras... todos vivían en la oscuridad pues no existían ni el Sol ni la Luna... pero un día uno de los hombres encontró una piedra que brillaba, que resplandecía y sobre la cual siempre estaba una lagartija como buscando calor. Al ver esto, el hombre decidió tocar la piedra y se dio cuenta de que estaba caliente... Llamó a todos los demás y éstos acudieron al lugar donde estaba la piedra... Desde entonces empezaron a rendirle (culto) y a cuidarla pues además de que brillaba, calentaba". Otra versión dice que "En aquellos tiempos todo era oscuro y no había nada, ni la Luna ni el Sol. Cierta día salió una lagartija (*sluluk*) a calentarse... iba a colocarse

³⁶ "El Sol y la Luna" I y II, "Cuento de un niño y las 'aguadoras'", "La creación del Sol", *Ibid.*

sobre una piedra redonda, y esa piedra era muy transparente. Los demás animales le preguntaron que por qué iba ahí y la lagartija contestó que sentía mucho frío y que acudía a la roca porque ésta estaba caliente"; finalmente los colibríes lograron partir la roca y de allí salió una cosa brillante, como un espejo. Las mujeres jóvenes, las 'aguadoras', tomaron ese espejo y empezaron a observarse en él, pero también comenzaron a disputárselo, hasta que una "...en el jaloneo se lo metió a la boca y se lo tragó".³⁷

En otra versión leemos: "Los abuelos cuentan que cuando no había ni luz ni calor, una lagartija se encontró una gran piedra que estaba caliente y desde entonces ella fue en su busca cada vez que quería quitarse el frío... Cierta vez la lagartija le dijo a una rana que se quejaba de frío: yo caliento mi panza en una piedra que está muy lejos de aquí... La rana quiso ir pero no pudo subirse a la piedra... los demás animales también intentaron subirse a la piedra pero no pudieron... Entonces los ancianos que eran los más chiquitos (y que ahora se les conoce como 'salta pared') dijeron: ¡ustedes no sirven para nada!, son muy jóvenes y nosotros no somos jóvenes ni fuertes pero por viejos tenemos más sabiduría, ¡vamos a ver si esa piedra nos respeta!" Así los viejitos chiquitos le dieron volando cuatro vuletas a la piedra, al dar la última vuelta la piedra cedió, se fue rodando y, al caer contra el suelo se quebró y de ella saltó 'la cosa brillante como yema de huevo'. "Al ver esto, los animales se dieron cuenta de que la piedra se había enfriado y como no supieron que hacer con ese objeto brillante, lo

³⁷ "El origen del Sol y de la Luna", "El Sol y la Luna" I, *Ibid.*

echaron en un pozo..." Mientras tanto, "...en aquel lugar de tinieblas vivía un anciano que tenía una hija que iba todos los días a acarrear agua en el pozo en el que los animales habían tirado el objeto que encerraba la piedra... la joven se dio cuenta de que en el fondo del pozo había algo que brillaba y se dijo que lo llevaría a su casa".

Tenemos en las diferentes versiones del cuento varios elementos que se repiten y que son importantes de considerar: (1) la lagartija posada sobre la (2) piedra que tiene adentro (3) la 'semilla' del Sol; es decir, una metáfora del fuego telúrico (del inframundo); y (4) este corazón ígneo en el interior de un pozo de agua.

Al respecto pienso como conclusión general que la imagen de la lagartija sobre la piedra caliente se identifica con la metáfora del monstruo de la tierra, *Cipactli*, al que los dioses bajaron desde los cielos y pusieron a flotar sobre las aguas primordiales; y que el corazón de la piedra (semilla del sol) se asocia con el viejo dios del Fuego, que existe ya desde antes del inicio del mundo y del tiempo.

Cito enseguida un pertinente comentario de Seler que se refiere precisamente a los elementos que he venido tratado aquí; es decir, a la simbología del maíz, de la lagartija y de la piedra y que dice: el maíz es, naturalmente, un símbolo de los víveres y de la riqueza; la lagartija, de la fuerza fecundante del agua; mientras que la piedra es un símbolo

de la esterilidad.³⁸ Seler no habla más sobre las piedras, pero adelante contextualizo ese significado que él les atribuye.

En relación con la lagartija (*cuetzpalin*) tenemos que tanto en el Borgia como en los demás manuscritos analizados por Seler aparece pintada de dos colores, siendo azul la mitad delantera y roja la de atrás. En los códices la combinación de los colores azul y rojo simboliza el cielo oscuro, nocturno, y el cielo claro del día... además sustituye en ciertas figuras divinas la pintura blanca (rayada de rojo) del cuerpo, que simboliza el cielo o, más exactamente dicho, el cielo matutino, la aurora, la madrugada. "En mi comentario al Códice Vaticano 3773 he suministrado la prueba... de que la lagartija significaba... la potencia procreadora y, por lo tanto, si uno quiere, la impudicia. Creo que con la pintura de dos colores se quería expresar lo mismo: el surgir de la oscuridad, los albores de la vida."³⁹

Reflexionemos aquí sobre dos ideas: igual que *Cipactli*, la lagartija es un símbolo de los albores de la vida, de la procreación; así como la lagartija de los cuentos totonacas que descubre la 'piedra con la semilla del Sol' y se posa en ella, siendo precursora y artífice del nuevo y primigenio amanecer. Es en ese mismo sentido que en la **Discusión del simbolismo religioso mesoamericano** propuse que *Cipactli* contenía en su centro el ombligo del universo; es decir, el

³⁸ Seler, Comentarios al Códice Borgia, I, 85.

³⁹ Ibid., 12-13, subrayado nuestro. Escribe: "Recordemos que la bicromía y el símbolo de día y de noche, son rasgos distintivos de los númenes del pulque, que representan... la fuerza procreadora de la naturaleza, el morir y el renacer de la vegetación" (13). En ese sentido considero que idéntico papel simbólico cumplen, tanto el *Cintéotl* clásico, como el *Sentiopil* de los indígenas contemporáneos.

fuego encarnado por *Xiuhtecuhtli*. Porque del mismo modo que en el interior de la piedra (de los cuentos) ardía el fuego originario en un mundo de sombras y formas indefinidas, concebían los antiguos mesoamericanos el fuego precursor o prehistórico: "...el fuego y el dios del fuego existían ya en la Edad de las tinieblas y de la noche, antes de existir el Sol, antes de aparecer el lucero del alba. Así, el dios del fuego es el muy anciano, el *Huehuetéotl*, el hacedor de dioses y hombres".⁴⁰

A partir de lo dicho me interesa enfatizar lo útil que resulta la información etnográfica en el análisis de los procesos histórico-culturales. Pongamos como ejemplo el siguiente: con la ayuda de los datos de campo se llega a entender que no es un azar el hecho de que a *Xiuhtecuhtli*, el primero de los 9 Señores de las horas de la noche (léase el principio de los tiempos, cuando todavía no había sol y todo era dominio de la oscuridad de la noche) le acompañe el signo *Cipactli*, 'caimán'; ni tampoco que a *Cintéotl*, el joven dios solar del maíz y de la vegetación⁴¹ (que en su lazo de hermandad con *Nanahuatzin* lo exhorta a cumplir el más elevado de los destinos divinos) lo acompañe el signo *Cuetzpalin*, 'lagartija'; esto es, se puede decir que la lagartija descubre el germen del Sol encerrado en la piedra, como *Cintéotl* descubre la esencia solar de *Nanahuatzin*. Lo

⁴⁰ *Ibid.*, 91.

⁴¹ "...es natural que para el hombre el Sol, la luz, el día -en contraposición a la noche y a la muerte- hayan sido símbolos de la vida...Para los mexicanos coincidía la idea del nacimiento y la renovación de la vida humana con la del nacimiento y la renovación de los frutos del campo. *Ometecuhtli*, Señor del nacimiento de los hombres, es también el *Tonacatecuhtli*, Señor del sustento, que es, a su vez, *Cintéotl*, dios del maíz, simbolizado por la mazorca..., lo que revela en forma sumamente clara la figura de la deidad del maíz tierno, *Xochipilli*", Seler, *Ibid.*, 155-156.

que además tiene una profunda correspondencia con las conclusiones a las que llegué en el análisis del material histórico (**La doble determinación de los cielos y del inframundo**).

La lagartija y la piedra se identifican pues con el principio telúrico-acuático, pero para tener vida necesitan del calor. Por eso cuando le sacan la 'bola brillante' a la piedra, ésta se enfría y pierde todo sentido de vida, se convierte como dice Seler en un símbolo de la esterilidad. Para decirlo de algún modo, los procesos metabólicos, tanto de la lagartija (*Cipactli*), como de la piedra (la tierra) dependen del sol y del fuego respectivamente. Así, *Xiuhtecuhtli* necesita del agua para poder generar la vida (igual que antes de formar el universo *Cipactli* se hallaba en medio de las aguas primordiales). Esto nos conduce a la imagen del corazón del fuego dentro del pozo de agua (o bien, como lo referí antes, a la metáfora del Sol recién nacido descendiendo al inframundo o echándose a un estanque de agua muy fría). Lo que a su vez nos remite al tema desarrollado en el apartado **Axis mundi: Tláloc-Xiuhtecuhtli**, en el que analizo la relación de estrecha dependencia que las fuentes nos descubren entre ellos. Porque recordemos que a *Xiuhtecuhtli*, como fuego de la tierra, se le imaginaba ubicado "...en el alberque del agua entre almenas (nubes), cercado de piedras como rosas".⁴²

En fin, a lo largo de este trabajo ofrecí algunos ejemplos (desde mi punto de vista centrales) de interpretación del material etnográfico

⁴² Sahagún, Historia general, lib. VI, cap. IX, 319.

que prueban la permanencia secular de núcleos míticos primarios; y lo hice en la perspectiva de una propuesta metodológica que me parece fructífera aunque ciertamente perfectible. Por eso considero que en el futuro, la riqueza y abundancia del acervo etnográfico disponible, me permitirá seguir profundizando en la comprensión de la cosmovisión indígena como un sistema lógico, cuya coherencia está cimentada en concepciones antiquísimas que han ido estructurando articulaciones racionales específicas entre sociedad y naturaleza. Articulaciones que en el plano cognoscitivo han hecho posible, tanto a nivel del imaginario mesoamericano, como de la organización y las relaciones sociales, establecer sistemas de control y dominio sobre las fuerzas y fenómenos naturales, de los que las sociedades indígenas han dependido secularmente en su íntimo vínculo con la tierra y sus recursos.

Por esa razón me permití extender el análisis histórico desarrollado en el capítulo II, pues solamente partiendo de los cimientos y estructuras del pasado, de su reconstrucción, puede el etnólogo explicarse el presente de la realidad indígena. Como etnóloga me acerqué a las fuentes históricas y como tal es mi interpretación del mundo prehispánico, que aquí he planteado como una aportación, como una hipótesis sujeta de ser discutida y confrontada por especialistas de otras disciplinas tales como la etnohistoria, la historia o la historia comparada de las religiones.

En ese sentido, sólo me resta decir que esta senda del análisis comparado, vastísima y casi inexplorada, guarda enormes tesoros al conocimiento del pasado como presente, depositados en la memoria étnica de los pueblos indígenas de nuestro país.

OBRAS CONSULTADAS

Aguirre Beltrán, Gonzalo, Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial, México, Secretaría de Educación Pública - Instituto Nacional Indigenista, 1980.

Aramoni, María Elena, Talokan Tata. Talokan Nana: nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990.

Arizpe, S. Lourde, Parentesco y economía en una sociedad nahua, México, Secretaría de Educación Pública - Instituto Nacional Indigenista.

Amillas, Pedro, "Tecnología, formaciones socioeconómicas y religión en Mesoamérica", Mesoamérica y el Centro de México, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1989.

Augé, Marc, Símbolo, función e historia. Interrogantes de la antropología, México, Editorial Grijalbo, S.A., 1987.

Báez-Jorge, Félix, Los oficios de las diosas. (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México), México, Universidad Veracruzana, Jalapa, 1988.

Ballereau, Dominique, "Lunas crecientes, soles y estrellas en los grabados rupestres de los cerros La Proveedora y Calera (Sonora, México)", Arqueogastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica, Eds. Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, pp.537-544.

Boas, Franz, "Evolution or Diffusion?", American Anthropologist, v. 26, Robert H. Lowie, Editor, Frank G. Speck and E. W. Glifford, Associate Editors, New York, Kraus Reprint Co., 1975, pp. 340-344.

----- "The Methods of Ethnology", American Anthropologist, v. 22, n. 4, October-December, 1920, pp. 311-321.

Boffa, Massimò, Entrevista a Fernand Braudel, La Jornada Semanal, México, 23 de agosto de 1992.

Braudel, Fernand, Las civilizaciones actuales. Estudio de historia económica y social, México, Red Editorial Iberoamericana, 1994.

----- Escritos sobre la historia, México, Alianza Editorial, 1991.

----- La historia y las ciencias sociales, México, Alianza Editorial, 1989.

----- Una lección de historia de Fernand Braudel, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

Broda, Johanna, "Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza", Temas mesoamericanos, Coord., Sonia Lombardo y Enrique Nalda, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia - Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1996, 427-469.

----- "Estudios sobre la observación de la naturaleza en el México prehispánico: Un enfoque interdisciplinario", Coloquio Cantos de Mesoamérica. Metodologías científicas en la búsqueda del conocimiento prehispánico, México, Instituto de Astronomía - Facultad de Ciencias - Universidad Nacional Autónoma de México, 1995, pp. 78-86.

----- "La historia y la etnografía. Cambio y continuidades culturales de las sociedades indígenas de México", Reflexiones sobre el oficio del historiador, México, Instituto de Investigaciones Históricas - Universidad Nacional Autónoma de México, 1995, pp. 11-35.

----- "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros", Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica, Eds. Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, pp. 461-500.

----- "Templo Mayor as Ritual Space", The Great Temple of Tenochtitlan, Center and Periphery in the Aztec World, Eds. Johanna Broda, David Carrasco y Eduardo Matos Moctezuma, Berkeley, University of California Press, 1987, pp. 61-123.

----- "El culto mexica de los cerros y del agua", Multidisciplina. Revista de la Escuela Nacional de Estudios Profesionales Acatlán, México, Universidad Nacional Autónoma de México, año 3, n. 7, 1982, pp. 45-56.

----- "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia", Revista Española de Antropología Americana, Madrid, Universidad Complutense, separata del v. 6, 1971, pp. 245-327.

Brotherston, Gordon, "Las cuatro vidas de Tepoztecati", Estudios de Cultura Náhuatl, v. 25, México, Instituto de Investigaciones históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995, pp. 185-206.

Brundage C., Burr, El quinto sol. Dioses y mundo azteca, México, Editorial Diana, 1982.

Códice Borbónico, Ed. facs., descripción, historia y exposición de Francisco del Paso y Troncoso, México, Siglo XXI Editores, 1985.

Códice Borgia, Ed. facs., México, Fondo de Cultura Económica, 1963.

Códice Fejérváry-Mayer, en Lord Kingsborough, Antigüedades de México, prólogo de Agustín Yáñez, estudio e interpretación de José Corona Núñez, 4 v., México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964-1967, v. 4, pp. 185-276.

Códice Florentino, eds. Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson, Santa Fe, New Mexico, The School of American Research and the University of Utah, 1976.

Códice Florentino. Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana, ed. facs., 3 v., México, Secretaría de Gobernación, Archivo General de la Nación, 1979.

Códice Tudela (Códice del Museo de América), ed. facs. publicada con un estudio de José Tudela de la Orden, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1980.

De Martino, Ernesto, Il mondo magico, Turín, Universale Scientifica Boringhieri, 1981.

Díaz Hernández, Vicente, "Nanahuatzin", Tlalocan, v. 2, n. 2, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1946, p. 64.

Diccionario de la Lengua Española, Madrid, Real Academia Española, 1970.

Diccionario del mundo clásico, bajo la dirección del Rvdo. P. Ignacio Errandonea, S.I., B. Litt., Oxford, Madrid, Editorial Labor, S.A., 1954.

Durán, Fray Diego, Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme, ed. de Ángel Ma. Garibay K., vol. I, México, Editorial Porrúa, S.A., 1967.

Eliade, Mircea, Lo sagrado y lo profano, Barcelona, Editorial Guadarrama-Punto Omega, 1981.

----- Mito y realidad, Barcelona, Guadarrama, Punto Omega, 1981.

----- Tratado de historia de las religiones, México, Ediciones Era, S.A., 1981.

Espinosa, Gabriel, El embrujo del lago. El sistema lacustre de la cuenca de México en la cosmovisión mexica, Instituto de Investigaciones Históricas-Instituto de

Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1996.

Florescano, Enrique, Memoria mexicana, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Francis, Peter, Volcanoes. A Planetary Perspective, Oxford, Oxford University Press, 1994.

Galinier, Jacques, La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomies, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Instituto Nacional Indigenista, 1990.

Garibay K., Ángel Ma., Historia de la literatura náhuatl, 2 v., México, Editorial Porrúa, S.A., 1987.

----- Poesía náhuatl III. Poemas mímicos del Ms. de los cantares mexicanos. Paleografía, versión, introducción y notas explicativas de Ángel Ma. Garibay K., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1968.

----- Poesía náhuatl II. Cantares mexicanos. Manuscrito de la Biblioteca Nacional de México. Paleografía, versión, introducción y notas explicativas de Ángel Ma. Garibay K., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1965.

----- Ed., Poesía náhuatl I. Romances de los señores de Nueva España, Manuscrito de Juan Bautista de Pomar, Tezcoco, México, 1582. Paleografía, versión, introducción, notas y apéndices de Ángel Ma. Garibay K., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1964.

Geertz, Clifford, "Religion as a Cultural System", Anthropological Approaches to the Study of Religion, A.S.A. Monographs 3, Edit. Michael Banton, Londres, Tavistock Publications, 1977, pp. 1-46.

----- "Ethos, World-View and the Analysis of Sacred Symbols", Antioch Review, Winter, 1957-8, 421-437.

Gibbs, Sharon, "La calendárica mesoamericana", Astronomía en la América antigua, comp. Anthony, F., Aveni, México, Siglo XXI Editores, 1980.

Ginzburg, Carlo, Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia, Barcelona, Gedisa Editorial, 1989.

----- Storia Notturna. Una decifrazione del sabba, Turin, Einaudi Editore, 1989.

Glockner, Julio, Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl y la Iztaccihuatl, México, Ed. Grijalbo, 1996.

Gonçalves de Lima, El maguey y el pulque, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

González Torres, Yólotl, Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica, México, Ediciones Larousse, 1991.

----- El sacrificio humano entre los mexicas, México, Fondo de Cultura Económica-Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1985.

----- El culto a los astros entre los mexicas, México, SepSetentas n. 217, 1975.

Gruzinski, Serge, La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

Hamblin L., Nancy, Animal Use by the Cozumel Maya, Tucson Arizona, The University of Arizona Press, 1984.

Hasler, Juan, "Tetradialectología nahua", en Homenaje a Cameron Townsend, México, XXV Aniversario del Instituto Lingüístico de Verano, 1961, pp. 445-464.

Heyden, Doris, "La matriz de la tierra", Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica, Eds. Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.

----- México. Origen de un símbolo, México, ed. Departamento del Distrito Federal, 1988.

----- Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985.

----- "Una interpretación de la cueva bajo la pirámide del Sol en Teotihuacan", reprinted from American Antiquity, v. 40, n. 2, April, 1975, pp. 131-146.

----- "Deidad del agua encontrada en el Metro", Boletín INAH, n. 40, Junio, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1970, pp. 35-40.

Historia de los mexicanos por sus pinturas, en Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI, edición preparada por Ángel Ma. Garibay K., México, Editorial Porrúa, S.A., 1979.

Historia de México, en Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI, edición preparada por Ángel Ma. Garibay K., México, Editorial Porrúa, S.A., 1979.

Ichon, Alain, La religión de los totonacas de la sierra, México, Instituto Nacional Indigenista, 1973.

Kirchhoff, Paul, Principios estructurales en el México antiguo, ed. Teresa Rojas Rabiela, Cuadernos de la Casa Chata n. 91, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1983.

----- "Las 18 fiestas anuales en Mesoamérica: 6 fiestas sencillas y 6 fiestas dobles", XXXVIII Congreso Internacional de Americanistas, Stuttgart, München, v. III, 1968, pp. 207-221.

----- "Los estudios mesoamericanos, hoy y mañana", Summa Antropológica. En homenaje a Roberto J. Weitlaner, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia - Secretaría de Educación Pública, 1966, pp. 205-208.

Launey, Michel, Introducción a la langue et a la litterature Azteques, 2 v., Francia, Ed. L' Harmattan, 1981:

Le Goff, Jacques, Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso, Barcelona, Paidós, 1997.

----- El orden de la memoria. El tiempo como imaginario, Barcelona, Paidós, 1991.

León-Portilla, Miguel, Tiempo y realidad en el pensamiento maya, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1968.

Leroi-Gourhan, A., Le geste et la parole, 2 v., Paris, Gallimard, 1964-5.

Lévi-Strauss, Claude, El pensamiento salvaje, México, Fondo de Cultura Económica, 1964.

Leyenda de los Soles, en Códice Chimalpopoca, trad. directa del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.

Limón Olvera, Silvia, El simbolismo del fuego entre los nahuas, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Tesis doctoral, 1997.

López Austin, Alfredo, "La cosmovisión mesoamericana", en Temas mesoamericanos, Sonia Lombardo y Enrique Nalda, coordinadores, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia - Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1996, pp. 471-507.

----- Tamoanchan y Tlalocan, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

----- Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990.

----- "El mestizaje religioso. La tradición mesoamericana y la herencia mitológica", L'uomo, Società Tradizione Sviluppo, Roma, Università di Roma "La Sapienza", v. II n.s. - n. 1, 1989, pp. 23-59.

----- Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.

----- "El dios enmascarado del fuego", ponencia presentada en la sesión del día 9 de octubre de 1983 en la conferencia The Aztec Temple Mayor, Washington, D.C., Dumbarton Oaks.

----- Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas, 2 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.

López Luján, Leonardo, Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1993.

Maseual Sanilmei (Cuentos indígenas), Relatores Pedro Santos Castañeda, Francisco Ortigoza y Pedro Arrieta, Cuetzalan, Puebla, Ediciones del CEPEC, 1984.

Matos Moctezuma, Eduardo, Vida y muerte en el Templo Mayor, México, Ediciones Océano, 1986.

Monjarás-Ruiz, Jesús, Coord., Mitos cosmogónicos del México indígena, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1989.

Narrativa oral totonaca de la región de Papantla, Papantla, Veracruz, Dirección General de Culturas Populares-Unidad Papantla/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1991, mecanoscrito.

Oettinger, Jr., Marion; Parsons Amanda, "Una guía para rituales de la lluvia en Petlacala, Guerrero", Tlalocan, v. IX, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1982, pp. 373-384.

Olmos, Fray Andrés de, Tratado de hechicerías y sortilegios, 1553, Ed. Georges Baudot, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas -Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1990.

Pasztory, Esther, Aztec Art, Nueva York, Harry N. Abrams Inc., Publishers, 1983.

Ponce, Pedro, Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad, El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México, México, Instituto Nacional Indigenista-Fondo de Cultura Económica, 1987.

Propp, Vladimir, Las raíces históricas del cuento, Madrid, Editorial Fundamentos, 1979.

Quezada, Noemí, "Mito y género en la sociedad mexicana", en Estudios de Cultura Náhuatl, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1996, v. XXVI, pp. 21-40.

----- Sexualidad, amor y erotismo. México prehispánico y México colonial, México, Universidad Nacional Autónoma de México y Plaza y Valdés Editores, 1996.

----- "Sexualidad, religión y magia", Antropología breve de México, Lourdes Arizpe Coord., México, Academia de la Investigación Científica, 1993, pp. 121-146.

----- Enfermedad y maleficio, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.

----- Amor y magia amorosa entre los aztecas, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1975.

Reyes García, Luis y Christensen, Dieter, El anillo de Tlalocan, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Gobierno del estado de Puebla y Fondo de Cultura Económica, 1989.

Reyes García., Luis, "La visión cosmológica y la organización del imperio mexicana", Mesoamérica. Homenaje al Dr. Paul Kirchhoff, coord. Barbro Dalhgren, México, Secretaría de Educación Pública-Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1979.

Reynoso Rábago, Alfonso (recopilador), Literatura oral tradicional de San Miguel Tzinacapan, Municipio de Cuetzalan, Puebla, trabajo de Servicio Social presentado por Alfonso Reynoso Rábago, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana - Xochimilco, mecanoscrito, 1980.

Rubel, Arthur, J., O'Neill, Carl W., y Collado-Ardón, Rolando, Susto, a Folk Illness, California, University of California Press, 1984.

Ruiz de Alarcón, Hernando, Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viven entre los indios naturales desta Nueva España, El alma encantada, Anales del Museo Nacional de México, México, Instituto Nacional Indigenista-Fondo de Cultura Económica, 1987.

Sagrada Biblia, versión directa de los textos primitivos por Mons. Dr. Juan Straubinger, Chicago, The Catholic Press Inc.-Library Publishers Inc., 1958.

Sahlins, Marshall, Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, Antropología e Historia, Barcelona, Editorial Gedisa, 1988.

Segre, Enzo, Metamorfosis de lo sagrado y de lo profano. Narrativa náhuatl de la Sierra Norte de Puebla, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1990.

Séjourné, Laurette, Pensamiento y religión en el México antiguo, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

Seler, Eduard, Comentarios al Códice Borgia I y II, México, Fondo de Cultura Económica, 1963.

Serna, Jacinto de la, Manual de Ministros de Indios, El alma encantada, Anales del Museo Nacional de México, México, Instituto Nacional Indigenista-Fondo de Cultura Económica, 1987.

Signorini, Italo y Alessandro Lupo, Los tres ejes de la vida, Jalapa, México, Universidad Veracruzana, 1989.

Siméon, Rémi, Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana, México, Siglo XXI Editores, 1988.

Soustelle, Jacques, El universo de los aztecas, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

Spiro, Melford E., "Religion: Problems of Definition and Explanation", Anthropological Approaches to the Study of Religion, A.S.A. Monographs 3, Edit. Michael Banton, Londres, Tavistock Publications, 1977, pp. 85-126.

Spranz, Bodo, Los dioses en los Códices Mexicanos del grupo Borgia, México, Fondo de Cultura Económica, 1973.

Sullivan, Thelma D., "Tlaloc: A new etymological interpretation of the god's name and what it reveals of his essence and nature", Atti del XL Congresso Internazionale degli Americanisti, Roma-Genova, 3-10 Settembre 1972, Genova, Tilgher, 1974, v. 2. pp. 213-219.

Tichy, Franz, "Los cerros sagrados de la cuenca de México, en el sistema de ordenamiento del espacio y de la planeación de los poblados. ¿El sistema ceque de los Andes en Mesoamérica?", Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica, Eds. Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, pp. 447-460.

Todorov, Tzvetan, La conquista de América. La cuestión del otro, México, Siglo Veintiuno Editores, 1987.

----- ¿Qué es el estructuralismo? Poética, Buenos Aires, Ed. Losada, 1975.

Torquemada, Fray Juan de, Monarquía Indiana, 3 vol., México, Editorial Porrúa, 1975.

Toumi, Sybille, Vocabulario mexicano de Tzinacapan, sierra norte de Puebla, Chantiers Amerindia, supplément 3 au, n. 9, Francia, Centre de la Recherche Scientifique, AEA, 1984.

----- "Y rester ou s'en sortir? L'espace notionnel dans le dialecte nahuat de Tzinacapan, Mexico", Amerindia, Revue d'Ethnolinguistique Amérindienne, núm. 9, Francia, Centre de la Recherche Scientifique, 1984.

Troiani, Duna, Estudio del mexicano de Tzinacapan, Francia, Paris III, UER, Etudes Ibériques et Latino-Américaines, 1979, mecanoescrito.

Wittgenstein, Ludwig, Observaciones a la Rama Dorada de Frazer, introducción y traducción de Javier Sádaba; edición y notas de José Luis Velázquez, Madrid, Editorial Tecnos, 1996.