

UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

18

“El yauhtli o pericón, planta curativa y protectora. Su importancia mágico-religiosa en el presente y en el pasado”

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE :
DOCTORA EN HISTORIA
P R E S E N T A :
DORA SIERRA CARRILLO

TUTOR: DR. ALFREDO LÓPEZ AUSTIN

CONSULTORES: MTRO. CARLOS MARTÍNEZ MARÍN
DR. JOSÉ RUBÉN ROMERO GALVÁN

MÉXICO, D.F.

284387

2000.



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 mi madre, por su amor y su valor.

A Andrés, Larissa, Yuri y Roberto

Por formar juntos una maravillosa familia.

Por ser el gran regalo de mi vida.

A mis amigas

A mis amigos

EL YAUHTLI O PERICÓN, PLANTA CURATIVA Y PROTECTORA. SU IMPORTANCIA MÁGICO-RELIGIOSA EN EL PRESENTE Y EN EL PASADO.

Dora Sierra Carrillo

El objetivo principal de esta investigación fue abordar el estudio del yauhtli o pericón desde una perspectiva histórica, tomando en consideración que las plantas no sólo son entes biológicos, sino que contienen una carga ideológica; sus facultades o atributos son productos culturales otorgados por las sociedades humanas que hacen uso de ellas; mi propósito fue explicar qué propiedades tiene la planta y cuáles atributos le agrega la cultura. Y, a través de esto, poder descubrir la red de relaciones que se establecen entre los distintos sectores del cosmos. Por esta razón se consideraron los dos aspectos de la planta: el terapéutico y el mágico-religioso.

El análisis histórico que llevé a cabo giró en torno a la tríada sagrada formada por Tláloc, San Miguel y el pericón. Mi trabajo se desarrolló en la búsqueda de elementos significativos que me permitieron comprender y explicar cómo se articulan entre sí dos númenes y una planta, y descubrir las características de esta relación y la importancia que adquiere en las antiguas y actuales sociedades campesinas del Centro de México

EL YAUHTLI O PERICÓN, PLANTA CURATIVA Y PROTECTORA. SU IMPORTANCIA MÁGICO-RELIGIOSA EN EL PRESENTE Y EN EL PASADO.

Dora Sierra Carrillo

THE MAIN OBJETIVE OF THIS INVESTIGATION WAS TO UNDERTAKE THE STUDY OF THE YAUHTLI OR PERICON PLANT FROM AN HISTORIC PERSPECTIVE, TAKING AS CONSIDERATION THAT THE PLANTS ARE NOT ONLY BIOLOGICAL ENTITIES BUT AS WELL MANTAIN AN IDEOLOGICAL CHARGE; ITS FACULTIES OR ATTRIBUTES ARE CULTURAL PRODUCTS GAVE BY THE HUMAN SOCIETIES THAT USE THEM; MY PORPOSE WAS TO EXPLAIN THE WHAT PROPERTIES HAS THE PLANT AND WHAT ATTRIBUTES ADD THE CULTURE. AND BY THIS MATTER TRY TO DISCOVER THE RELATIONS NET THAT ARE ESTABLISH BETWEEN THE DIFFERENT COSMO SECTORS. FOR THIS REASON IT WAS CONSIDER THE 2 ASPECTS OF THE PLANT: THE THERAPEUTIC AND THE MAGICAL-RELIGIOUS.

THE HISTORICAL ANALYSIS THAT I MADE AROUND WAS OVER THE HOLY TRILOGY: TLALOC, SAN MIGUEL ARCANGEL AND THE PERICON. MY WORK WAS DEVELOPED IN THE SEARCH OF THE SIGNIFICANT ELEMENTS THAT LET UNDERSTAND AND DISCOVER THE CHARACTERISTICS OF THIS RELATIONSHIP AND THE IMPORTANCE THAT ACQUIRES IN THE ANCIENT AND ACTUAL FARMER SOCIETIES OF THE CENTRAL AREA OF MEXICO.

Í N D I C E

Introducción	5
1. LA HISTORIA Y LA PLURALIDAD DEL TIEMPO HISTÓRICO	10
1.1 El yauhtli o pericón, parte de un complejo cultural que forma un hecho histórico de larga duración	12
1.2 Las concepciones religiosas y los rituales en la vida de los pueblos.....	17
1.2.1 La religiosidad en Mesoamérica	18
1.2.2 La religiosidad novohispana	20
1.2.3 La religiosidad popular contemporánea	22
1.3 Reflexiones sobre el quehacer histórico. Metodología y técnicas de trabajo	24
1.4 Continuidad y discontinuidad de un hecho histórico	27
1.4.1 Continuidad y ruptura	31
2. LA CONVERGENCIA HISTORIA Y ETNOLOGÍA	35
2.1 Las líneas de convergencia	36
3. LAS FUENTES DOCUMENTALES Y LAS REFERENCIAS AL YAUHTLI	42
4. HACIA EL PASADO: MESOAMÉRICA, LOS HOMBRES, LOS DIOSES Y EL UNIVERSO	48
4.1 Los dioses, la cosmovisión y la taxonomía indígenas	50
4.1.1 Un acercamiento a Tláloc	53
5. LAS FIESTAS Y LOS RITUALES	61
6. LA SALUD Y ENFERMEDAD ENTRE LOS ANTIGUOS POBLADORES DEL CENTRO DE MÉXICO	75
6.1 Las plantas medicinales	79
6.2 Características botánicas del yauhtli	81
7. LAS REPRESENTACIONES DEL YAUHTLI EN CÓDICES, ATAVÍOS DE LOS DIOSES, PINTURA MURAL Y MATERIALES ARQUEOLÓGICOS	86
7.1 El yauhtli en códices y atavíos de los dioses	86
7.2 El yauhtli en pintura mural y materiales arqueológicos	98
7.3 El yauhtli en contextos arqueológicos	101
8. EL CONOCIMIENTO DE LA HERBOLARIA MEDICINAL EUROPEA Y NOVOHISPANA EN EL SIGLO XVI	110

8.1 El hipericón en la botánica europea	110
8.2 Los médicos españoles y la medicina tradicional indígena	111
8.3 El uso mágico de la vegetación en España	118
9. LA COLONIA Y LA NUEVA IDEOLOGÍA RELIGIOSA. CREENCIAS Y SUPERSTICIONES EN EL EMPLEO DE PLANTAS	125
9.1 El yauhtli o pericón en este contexto	127
10 SAN MIGUEL ARCÁNGEL. PROTAGONISTA Y DEFENSOR DE LA CRISTIANDAD	133
10.1 San Miguel Arcángel en tierras mexicanas	136
10.2 San Miguel en la cosmovisión indígena. Más allá de la imagen y el significado. El juego de valores	140
11 EL ESTADO DE MORELOS. UN POCO DE HISTORIA	147
12 Y LLEGAMOS AL PRESENTE. LA ASOCIACIÓN DE SAN MIGUEL ARCÁNGEL, PERICÓN Y CEREMONIAL AGRÍCOLA EN EL NORESTE DE MORELOS	152
12.1 El noreste de Morelos, características geográficas, climáticas y agrícolas	153
12.2 La cosmovisión campesina contemporánea en la que se inscribe el uso del yauhtli o pericón	158
12.3 Vida y prácticas religiosas en el noreste de Morelos. Correlación del ciclo religioso con el ciclo agrícola	168
13 EL PERICÓN EN OTRAS ÁREAS DE MÉXICO. LA COMPARACIÓN ETNOGRÁFICA	184
CONCLUSIONES	187
BIBLIOGRAFÍA	191
APÉNDICES	200

INTRODUCCIÓN

Este trabajo nació de una cruz amarilla, de una cruz hecha con una planta de flores amarillas colocada en los sembrados y en las casas de los campesinos morelenses y de entidades vecinas el 28 de septiembre, día anterior a la "llegada" de San Miguel, para protegerse de las fuerzas del mal, representadas por el Demonio. La observación se hizo en el trabajo de campo que se llevó a cabo en el estado de Morelos, y el interés por el significado y la importancia del hecho me condujo inicialmente, a la investigación histórico-etnográfica con el fin de saber las causas que lo originaron y que, profundamente arraigado a la vida y a las creencias de los habitantes de esa región, aún sigue vigente.

El primer acercamiento me permitió, por una parte, conocer el contenido mágico-religioso y terapéutico que actualmente se le confiere a esta planta —el *yauhtli* o pericón— y, por la otra, descubrir que sus raíces se extienden a un pasado muy remoto. De manera que la pequeña flor silvestre creció tanto que se transformó en todo un universo de estudio el cual constituye mi tesis doctoral.

El pericón es una hierba erecta de 30 centímetros a un metro de altura, ramificada; las hojas son de bordes dentados y de color verde oscuro, de olor y de sabor a anís. Tiene flores de color amarillo agrupadas en las partes terminales de la planta. Es originaria de México, Guatemala y Honduras, crece en climas semicálidos y templados. Perteneció al género *Tagetes lucida* o *Tagetes florida*, de la familia de las Compuestas o Asteracea.

Se le conoce con diversos nombres: *yauhtlí* en náhuatl; *mikua* en otomí; *yita perico* en mixteco; *tzitzak* en tzeltal; *curucumín* en purépecha; *guía laga-zaa* en zapoteco; *tumusáli* entre los huicholes; los mayas yucatecos la llaman *xpuhuc* y los quichés *yiá*. En México se emplea un término en español que varía según la región: anisillo, hierbanis, hierba de nubes, hierba de San Juan, periquillo, hierba de Santa Marla, hierba santa, tatalecho, entre otros.

El objetivo principal de esta investigación es abordar el estudio del *yauhtli* desde una perspectiva histórica, tomando en consideración que las plantas no



son sólo entes biológicos, sino que contienen una carga ideológica; sus facultades o atributos son productos culturales otorgados por las sociedades humanas que hacen uso de ellas: mi propósito es explicar qué propiedades tiene la planta y cuáles atributos le agrega la cultura. Y, a través de esto, poder descubrir la red de relaciones que se establecen entre los distintos sectores del cosmos.

Eliade relaciona el valor mágico y farmacéutico de determinados vegetales con un prototipo celeste de la planta o el hecho de que ésta haya sido tocada por un dios; considera que "ninguna planta es preciosa por sí misma, sino solamente por su participación en un arquetipo, o por la repetición de ciertos ademanes y palabras que, aislando la planta de la especie profana, la consagra".¹

El análisis histórico que llevamos a cabo gira en torno a la tríada sagrada: Tláloc, San Miguel Arcángel y el pericón. Nuestra investigación se desarrolló en la búsqueda de los elementos significativos que nos permitieran comprender cómo se articulan entre sí dos númenes y una planta, y descubrir las características de esta relación y la importancia que adquiere en las antiguas y actuales sociedades campesinas del Centro de México.

Al seguir la huella del uso ritual y medicinal del yauhtli en el contexto religioso mesoamericano y contemporáneo, tratamos de determinar la naturaleza ideológica del ritual en el que se inscribe el *yauhtli*, y su capacidad para producir una de las muchas cadenas que unen el presente con el remoto pasado prehispánico. Consideramos que logrando identificar el principio regulador del proceso histórico de este ritual, así como determinar las causas principales que contribuyeron a la sustitución de un dios por un santo cristiano, en este caso Tláloc por San Miguel Arcángel, es posible explicar cómo un ser sagrado mesoamericano trasciende en el tiempo y se integra al símbolo por excelencia de la religión cristiana: la cruz del yauhtli o pericón.

Para lograr los objetivos propuestos y abordar el estudio de las realidades sociales pasadas y presentes en un proceso de muy larga duración, nuestro trabajo se apoyó en el marco indispensable para todo estudio histórico: una cronología que nos permitiera el estudio de un pensamiento social que se

¹ Eliade, *El mito del eterno retorno*, 36.

ha creado en torno a esta planta sagrada; e identificar a través del tiempo los elementos que se han transformado y los que han permanecido. En el análisis, el aspecto temporal contempló tres etapas: la prehispánica, la colonial y la contemporánea del Centro de México.

En este contexto llevamos a cabo el estudio del pensamiento de estas sociedades, combinando las fuentes documentales y materiales del pasado con los testimonios del presente. La coexistencia y la combinación de ambos recursos metodológicos es lo que hace posible la historia, como Vilar expresa: sólo a través de esta combinación podemos aspirar a confrontar los acontecimientos y las intenciones – la historia externa aparente- a los hechos de masas –historia interna de las sociedades- mundo de las necesidades subyacentes. Agrega que crónicas y memorias han constituido durante largo tiempo el fondo del saber histórico.²

El planteamiento del trabajo se hizo en base a una secuencia que me permitió organizar la información obtenida; el contenido de cada capítulo guarda una lógica interna y a su vez se vincula con el resto de los capítulos: el primero y el segundo se refieren a los distintos aspectos teóricos en los que se apoya nuestro quehacer histórico sobre el estudio del *yauhtli* o pericón como parte de un complejo cultural que conforma un hecho histórico de larga duración. El tercero nos introduce a las primeras fuentes documentales que registran el uso de este vegetal: las obras de Fray Bernardino de Sahagún y de Martín de la Cruz.

A partir de esto nos adentramos a la cosmovisión y la taxonomía mesoamericanas con el cuarto capítulo, que hace referencia a la estrecha relación de los dioses, los hombres y el universo; destacando a Tláloc y los *tlaloque* como deidades principales en este estudio. Los capítulos cinco y seis conforman una unidad que nos permiten ubicar el *yauhtli* en los antiguos rituales y en los tratamientos curativos de los pueblos prehispánicos. El trabajo

Vilar, *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*, 29-30.

iconográfico y la labor de identificar la amarilla flor de pericón en materiales documentales y arqueológicos integró el capítulo siete.

Para los fines de nuestra investigación se consideraron las dos tradiciones históricas: la indígena y la hispánica; en el octavo, ésta última se enfocó a la herbolaria medicinal y al uso mágico de la vegetación. Siguiendo la cronología propuesta, en el capítulo noveno tratamos la Colonia y el sistema de ideas y creencias prevalecientes en la sociedad novohispana. En el décimo, como parte de la nueva ideología religiosa, se destaca el personaje que constituyó uno de los ejes centrales en nuestro análisis: San Miguel Arcángel en el ámbito de la religiosidad europea y en la cosmovisión indígena.

Para la época actual, la línea de investigación se centró en el estado de Morelos, fundamentalmente en la región noreste; los capítulos 11 y 12 se refieren, respectivamente, a los antecedentes históricos del territorio ocupado por esta entidad y la relación ceremonial entre San Miguel Arcángel, la cruz de pericón y el ciclo agrícola. Finalmente se hace mención del uso ritual y terapéutico de esta planta en otras áreas de nuestro país.

Es importante hacer notar que el carácter de este trabajo me llevó a incursionar en diversos campos. A lo largo del mismo, los temas se fueron diversificando y surgió la necesidad de consultar un número considerable de especialistas quienes me brindaron un gran apoyo, compartiendo sus experiencias, aportándome información, orientaciones, comentarios y sugerencias. Esto me permitió constatar que el sentido de academia perdura, que esta actitud profesional es sumamente valiosa e indispensable para hacer ciencia, para salvar la naturaleza de la ciencia a pesar del individualismo que se pueda generar en el terreno profesional.

Expreso mi más sincero agradecimiento a: Carmen Aguilera, Beatriz Albores, Juan Jesús Arias, Margarita Avilés, Gustavo Aviña, José Álvaro Barrera, Johanna Broda, Gissel Canto, Jacqueline Carrillo, Beatriz de la Fuente, José Luis Díaz, Rafael Gutiérrez, Ma. del Carmen Herrera, Francisco

Hinojosa, Laura Ledesma, Edelmira Linares, Jeanet Long-Solís, Juan López, Leonardo López Luján, Druzo Maldonado Jiménez, Josefina Mansilla, Carlos Martínez Marín, Eduardo Matos Moctezuma, Aurora Montúfar, Miguel Morayta, Sergio Ortega Noriega, Francisco Rivas, Ligia Rivera, Catalina Rodríguez Lazcano, José Rubén Romero Galván, César Augusto Ruiz, Lisandra Salazar, Fernando Sánchez, Felipe Solís, Karl Taube y Perla Valle.

Genaro Díaz Fuentes de la biblioteca del INAH, me brindó un gran apoyo en la consulta del material bibliográfico de la misma, y Liborio Villagómez Guzmán jefe del Fondo Reservado de la biblioteca de la UNAM, me orientó sobre el uso del acervo y me proporcionó las fotocopias de la obra de Dioscórides.

Las fotos de los códices fueron tomadas por José Luis Rojas Martínez; las de las ceremonias actuales por Andrés Robles Tamayo; Jeanet Long-Solís me facilitó la del masúchil y Aurora Montúfar la de las semillas de pericón encontradas en la ofrenda 100 de Templo Mayor.

Finalmente quiero mencionar que este trabajo tiene dos soportes: el académico y el afectivo, fueron Alfredo López Austin, Andrés Robles Tamayo y Yuri Robles Sierra, quienes, en el difícil proceso de su elaboración, en los ánimos y desánimos, me brindaron lo que un ser humano necesita en esos momentos: confianza, paciencia, comprensión y amor. Esta tesis la hicimos juntos, muchas gracias.

1. LA HISTORIA Y LA PLURALIDAD DEL TIEMPO HISTÓRICO

Las plantas constituyen elementos referenciales de la cultura al adquirir cualidades y recibir atributos en el marco del proceso de las relaciones humanas, Apoyándonos en esta premisa, este trabajo tiene como objeto de estudio el sistema de ideas y creencias en torno a la planta del *yauhtli* o pericón, como entidad biocultural fuertemente vinculada a las creencias religiosas sobre el ciclo agrícola y a los conceptos de salud y enfermedad de las sociedades prehispánicas, coloniales y contemporáneas del Centro de México.

Para lograr los objetivos propuestos en nuestra investigación, llevamos a cabo el análisis del contexto histórico en el que se ha observado la presencia de esta planta considerada sagrada, ayer asociada a Tláloc y hoy a San Miguel Arcángel, siempre dentro del marco de las concepciones relacionadas con la vida y la muerte, la salud y la enfermedad, los fenómenos atmosféricos, los ciclos estacionales y el cultivo de la tierra.

Si consideramos que la investigación histórica se define como el estudio de los mecanismos que vinculan la sucesión de los acontecimientos a la dinámica de las estructuras de los hechos sociales,³ uno de los puntos básicos del trabajo se enfocó a descubrir la red de relaciones que se han entretejido a lo largo de milenios sobre el uso ritual y medicinal de este vegetal, en registrar las supervivencias y las transformaciones y en buscar las causas que las han motivado.

Esto no sólo tomó en cuenta la dimensión temporal, sino la espacial, dos hilos conductores de la investigación histórica. Nuestra búsqueda se centró en los ámbitos de la antigua Mesoamérica y el México actual, pero también se extendió a los ritos agrícolas y atmosféricos que se llevaban a cabo en España durante la Edad Media. Además se incluyeron en nuestro estudio los conceptos sobre herbolaria y medicina tradicional europea del siglo XVI, con el

³ Vilar, *Iniciación al* , 51

propósito de entrelazar las tradiciones culturales que convergen en esta manifestación cultural objeto de nuestro estudio.

En este sentido, el interés fundamental del análisis se centró en percibir las ideologías, las imágenes y los comportamientos de los grupos sociales y, sobre todo, en detectar los elementos estructurales, cuyo significado, contenido e interrelaciones otorgados por cada sociedad, nos permitieran construir un complejo articulado e integrar una explicación de las manifestaciones mágico-religiosas y terapéuticas del *yauhtli* o pericón en un largo proceso histórico. Todo esto con el fin de mostrar cómo los distintos grupos humanos en diferentes épocas captan, conciben, asimilan y representan su ideología, expresándola en diversas formas de conducta. Al mismo tiempo, se trató de ver cómo un hecho social alcanza su significación al relacionarse con otros hechos en un mismo contexto histórico.

En primera instancia y de manera prioritaria, se hizo el estudio de la herbolaria desde dos perspectivas: la farmacológica y la del entorno cultural de los vegetales, es decir, la relación hombre-planta, destacando el lugar que toman las plantas en el universo interpretativo de las culturas en estudio, lo que las sociedades esperan de ellas, obtienen de ellas y lo más importante, lo que han simbolizado en las diversas etapas históricas que comprende nuestra investigación.

Es importante señalar que sólo cuando se toman en cuenta los órdenes clasificatorios dentro de una cultura, se puede desentrañar el significado que tiene la herbolaria dentro de ella. "La relación hombre-planta se estructura según moldes culturales de validez mucho más amplia, una vez zanjado el problema que significa conocer lo que hay en el nicho ecológico en el que se vive."⁴

Para el desarrollo de trabajo fue necesario precisar algunos conceptos metodológicos que permitieron definir el sentido del estudio; para ello se hizo una revisión de la historia y las formas de hacer historia. Uno de los conceptos fundamentales proviene de Vilar: el objetivo de la historia no es "hacer revivir el

⁴ Viesca, "La herbolaria medicinal en el México prehispánico", 23.

pasado", sino comprenderlo.⁵ El autor confiere a la historia un deseo explicativo, útil para el presente. Lo que esperamos de una "historia razonada" es comprender el pasado para conocer el presente. Por su parte, Braudel señala que en la duración social, los tiempos de la vida de los hombres son múltiples y contradictorios; no son solamente la sustancia del pasado, sino también el espesor de la vida social actual.⁶

"El pasado humano —escribe Edmundo O'Gorman—, en lugar de ser una realidad ajena a nosotros, es nuestra realidad, y si concedemos que el pasado existe, también tendremos que conceder que existe en el único sitio que puede existir: en el presente, es decir, en nuestra vida."⁷ La necesidad del acercamiento al pasado, nos llevó a hacer diversos recorridos en el tiempo y en el espacio, tendiendo puentes para descubrir caminos que nos condujeran a comprender y explicar los vínculos entre la realidad pasada y la presente sobre el tema que nos ocupa, y así poder dar respuesta a las interrogantes planteadas en el proceso de nuestra investigación.

1.1 El *yauhtli* o pericón, parte de un complejo cultural que conforma un hecho de larga duración

Las formas de entender la realidad y de registrar los hechos son de gran importancia en la investigación histórica. Vilar señala que si consideramos que el objeto de la ciencia histórica es la dinámica de las sociedades humanas, el estudio de los cambios, la materia histórica la constituyen los tipos de hechos que es necesario estudiar para dominar científicamente este objeto.⁸

Para investigar la red de relaciones que se han dado en torno al uso ceremonial y curativo del pericón fue necesario contemplar un periodo suficientemente largo que permitiera apreciar las transformaciones y las variaciones que se han dado al respecto en las sociedades implicadas. El estudio

⁵ Vilar, *Iniciación*, 20

⁶ Braudel, *Escritos sobre historia*, 41

⁷ O'Gorman, *Consideraciones sobre la verdad en historia*, 249.

⁸ Vilar, *Iniciación*, 43

de la duración bajo todas sus formas, expresa Braudel, le abre a la historia las puertas de todo lo actual, "entonces se encuentra en todos los lugares del banquete".⁹ Fue necesario conocer el proceso para explicar los hechos, de ahí la importancia de considerar -como lo afirma Broda- 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.¹⁰

Basándonos en estas posiciones, nuestra investigación histórica se desarrolló con la guía de la escuela francesa de *Anales*, la cual abrió nuevas perspectivas a los estudiosos del acontecer humano, en la concepción de una historia como "ciencia de los hombres en el tiempo", en una historia estructural que encauza siglos enteros; que se encuentra en el límite de lo móvil y de lo inmóvil y con valores muy prolongadamente fijos. De acuerdo con Bloch, el tiempo es, por su propia naturaleza, un continuo y también un cambio perpetuo. De la antítesis de esos dos atributos provienen los grandes problemas y retos de la investigación histórica.¹¹

Esto nos llevó a la problemática que representa en la investigación de un hecho histórico, la continuidad y la discontinuidad de sus elementos. La controversia proviene de que muchas veces no se tiene en cuenta la pluralidad del tiempo histórico. A este respecto, Braudel señala que para los historiadores, reconstituir con tiempos diferentes, órdenes de hechos diferentes, la unidad de la vida constituye nuestro oficio y también nuestro tormento.¹²

Sobre este punto destacamos la opinión de historiadores mexicanos: Zavala opina que la tarea del historiador está en la convergencia del tiempo personal y el tiempo social que le toca, con esa tercera dimensión, la del tiempo pasado que analiza, para así incorporarlo a sus propias vivencias: hay dos tiempos que dialogan a través de la persona del historiador, lo que ocurrió antes y lo que

⁹ Braudel, *La historia y las ciencias sociales*, 116.

¹⁰ Broda, 'La historia y la etnografía. Cambio y continuidades culturales de las sociedades indígenas de México', 12

¹¹ Bloch, *Introducción a la historia*, 27

¹² Braudel, *La historia*, 59

acontece ahora.¹³ Por su parte León-Portilla expresa que "el historiador se sitúa frente al tiempo, incluso el de momentos muy remotos en el pasado, está ensanchando, primero en su conciencia y luego en la de sus contemporáneos, el saber del hombre acerca de sí mismo."¹⁴

En el análisis histórico que se llevó a cabo, se pretendió aprehender el conjunto de elementos que han integrado el contexto donde se ha ubicado, a través del tiempo, el uso y el significado ritual o ceremonial del *yauhtli*, así como dar cuenta de las causas, los efectos y las transformaciones históricas que ha tenido este hecho. Por ello, hubo la necesidad de poner en contacto niveles, duraciones, tiempos diversos, estructuras, coyunturas y acontecimientos. Cada uno de estos puntos y todos en conjunto, nos introdujeron en un movimiento histórico de muy larga duración, que constituye para cada pueblo el manantial de una lógica interna que le es propia.¹⁵

El modelo que habría de vertebrar el trabajo se apoyó en los conceptos que dominan los problemas de la larga duración: los mecanismos que vinculan la sucesión de los acontecimientos a la dinámica de las estructuras sociales, considerando la estructura como una realidad que el tiempo tarda enormemente en desgastar y en transportar. Braudel señala que para el historiador una estructura no es solamente arquitectura, ensamblaje; es permanencia, es un grueso personaje que atraviesa inmensos espacios de tiempo sin alterarse.

Nuestro planteamiento consistió en elaborar un modelo cuya estructura pudiera traspasar enormes dimensiones de tiempo e identificar en él los componentes que constituyen su núcleo duro, muy resistentes al cambio histórico.¹⁶ El modelo se basó en la lógica interna que regula la vida de las sociedades agrarias, su fuerte dependencia de las fuerzas naturales y

¹³ Zavala, "Apreciación sobre el historiador frente a la historia", 53.

¹⁴ León-Portilla, "El tiempo y la historia", 66.

¹⁵ Braudel, *La historia*, 186.

¹⁶ López Austin propone y aplica el concepto de núcleo duro a aquéllos elementos del complejo cosmológico mesoamericano que son casi inalterables, en contraste con otros más vulnerables al cambio, hasta llegar a los de naturaleza efímera. Véase como un ejemplo de los trabajos en los que desarrolla este concepto, *Tamoanchan y Tlalocan*, 1995, 10-16.

sobrenaturales, las deidades vinculadas con la lluvia y con el ciclo agrícola; el profundo contenido simbólico de la flora en la tradición religiosa del pasado, la esencia divina, el poder y la fuerza que se confirió en especial a determinadas plantas, entre ellas al *yauhtli*. Todo esto conformó el núcleo de la cosmovisión mesoamericana, que aún está presente en muchas poblaciones de nuestro país, sobre todo en el área rural, donde se observan entrelazadas creencias prehispánicas y cristianas en la religiosidad de sus habitantes.

Nuestra propuesta inicial se basa en el hecho de que las sociedades que mantienen fuertes vínculos con la naturaleza, por la necesidad o dependencia de las condiciones climáticas que pueden beneficiar o perjudicar sus cultivos, conservan una serie de creencias y manifestaciones rituales que, aún con algunas variantes en sus expresiones o representaciones, conservan un sentido que ha producido su permanencia en un largo tiempo.

Por lo tanto, nos propusimos encontrar la mecánica, las causas por las cuales a través del tiempo se llegó a determinados complejos de concepciones, ¿por qué en la época prehispánica una planta como el *yauhtli* adquiere esencia divina, se asocia a Tláloc, a las deidades acuáticas y a las fuerzas que éstas representan?; ¿qué efectos producía en este sistema de pensamiento dicho vegetal para atraer o ahuyentar seres benignos o malignos, para limpiar y proteger al ser humano de los seres agresores?; ¿por qué se le han conferido determinados atributos protectores y simbólicos?; ¿cuáles son las propiedades medicinales reales de la planta y cuáles son atribuidas por el imaginario colectivo?; ¿cuál es el dato más antiguo que registra el uso del *yauhtli* y en qué contexto?; ¿qué relación existe entre las festividades agrícolas del calendario mesoamericano y las del cristiano?

Otros puntos fundamentales de nuestro análisis se enfocaron a determinar las causas que originaron los cambios y determinaron las permanencias. Durante la dominación hispana, aun cuando su aspecto ritual parece desvanecerse ¿u ocultarse?, ¿cuándo y por qué aparece o resurge en las ceremonias de los campesinos el Centro de México?; ¿qué significado tiene en el ciclo agrícola?;

1.2 Las concepciones religiosas y los rituales en la vida de los pueblos

De acuerdo con Turner, en el ámbito de las ciencias sociales comienza a aceptarse en forma general el hecho de que las creencias y prácticas religiosas son algo más que reflexiones o expresiones de las relaciones económicas, políticas y sociales; se les empieza a considerar como claves decisivas para comprender cómo piensa la gente de esas relaciones, así como el entorno social y cultural en el que actúan.¹⁸

Toda sociedad humana es una empresa de edificación de mundos, en ella la religión ocupa un lugar destacado al conducir al hombre al establecimiento de un cosmos sagrado. Berger señala que la religión es el audaz intento de concebir todo el universo humanamente significativo. Considera que a lo largo de la historia ha sido el instrumento más difundido y efectivo de legitimación de las instituciones sociales, ubicándolas en un marco de referencia sagrado y cósmico. Es decir, concibe el orden institucional como reflejo o manifestación directa de la estructura divina del cosmos.¹⁹

La religión es entonces la llave que nos abre la puerta a la cosmovisión de los pueblos. El hombre religioso de todas las épocas y de todas las culturas, a través de diversas manifestaciones como la peregrinación, la procesión, la ofrenda, la llama de los cirios, el ayuno, la oración, el canto, la fiesta y otras, ha integrado una serie de ritos y liturgias que constituyen el universo vital que el ser humano necesita para entrar en el espacio de lo sagrado.

Un viejo proverbio dice que "Los hombres olvidan, Dios recuerda". Los actos religiosos que llevan a cabo los seres humanos sirven para recordar los significados tradicionales encarnados en la cultura y en sus instituciones. A través de ellos se restaura constantemente la continuidad entre el momento actual y la tradición de una sociedad y ubican las experiencias de los individuos en el

¹⁸ Turner, *El proceso ritual*, 18

¹⁹ Berger, *El dosel sagrado*, 49.

contexto histórico que los trasciende. Se ha dicho que la sociedad es en esencia una memoria; puede agregarse que, a lo largo de la mayor parte de la historia, esta memoria ha tenido un carácter religioso.²⁰

1.2.1 La religiosidad en Mesoamérica

En la primera etapa de la investigación, el enfoque prioritario fue el de profundizar en las concepciones de los pueblos prehispánicos, fundamentalmente los del Altiplano Central de México, conocer cómo su cosmovisión se fincó en las relaciones y prácticas cotidianas y se fue construyendo a partir de determinada concepción el mundo, cómo estuvo presente en todas las actividades de la vida social, principalmente las que comprenden los distintos tipos de producción, la vida familiar, el cuidado del cuerpo, las relaciones comunales y las de autoridad.²¹

Esto nos permitió tener una visión global de la intensa relación histórica que vivieron estos pueblos donde la religión tuvo funciones de código vinculante. Aquí cabe la definición de Delameau: "La religión (del latín *religare* "vincular") es el lazo que une al hombre con lo sagrado y que le impide sentirse en medio de un mundo que nunca dominará por completo."²² Al hablar de religión, es importante destacar que se suelen diferenciar dos dimensiones: un corpus de creencias y un conjunto de prácticas.

López Austin señala que la creencia se vive intensamente, con todo su sentido, en los actos verdaderamente importantes de lo cotidiano. Agrega que a través del ritual, el hombre aprovecha la oportunidad de actuar específicamente, en el momento adecuado al cumplimiento de fines precisos. La sucesión cíclica de los tiempos, permite al hombre, con el manejo del ritual, protegerse de los cambios futuros, reparar sus propias ofensas y omisiones, vigorizar su cuerpo y evadir peligros.²³ Podemos decir que las prácticas rituales adquieren su significado en las creencias en que se apoyan.

²¹ Ibid, 57

²² López Austin, *Tamoanchan y ..*, 15

²² Delameau, *El hecho religioso una enciclopedia de las religiones*, 2.

²³ López Austin, *Tamoanchan y ..*, 126.

La cosmovisión –y con ella la religión y la mitología- fue uno de los códigos de comunicación más importante tanto en las interrelaciones de las sociedades mesoamericanas como en sus propios mecanismos internos.²⁴ En este contexto, el reino vegetal, la flora, tenía un profundo contenido simbólico: representaba la vida, la muerte, los dioses, la creación, el hombre, el lenguaje, el canto y el arte, la amistad, el señorío, el cautivo en la guerra, la misma guerra, el cielo, la tierra y un signo calendárico. Evidentemente la flor fue uno de los elementos básicos en la comunicación simbólica.²⁵

En el México antiguo, las fiestas que se llevaban a cabo durante el año tenían en común un aspecto de culto a la naturaleza. Las flores, como parte constitutiva del paisaje, siempre estaban presentes; como ofrecimiento, portándose como antorchas, o bien, formando parte del atavío de dioses y sacerdotes. En los templos se encontraban adornando y aromatizando el espacio sagrado. Dentro de la complejidad de la cosmovisión mesoamericana el uso de plantas en determinados ritos constituyó una estructura tal, que las sobrevivencias que se observan en muchos rituales y ceremonias de las sociedades campesinas del México actual es una evidente demostración de ello. Como ejemplo tenemos nuestro objeto de estudio.

Por otra parte, plantas, semillas y flores eran también parte del tributo que se enviaba al Estado mexica; de los recorridos que se hacían para recolectarlas, se traían constantemente nuevas especies a los jardines de Moctezuma. Incluso los nombres de muchas poblaciones se refieren a plantas de la región y los jeroglíficos toponímicos la mayoría de las veces llevan símbolos de vegetales.

Como veremos más adelante, la vida cotidiana de los pueblos prehispánicos se regía por el orden cósmico, su taxonomía y su dualidad se proyectaban en todas las manifestaciones de su vida; en la salud, la enfermedad y la muerte, tanto de hombres y de dioses como de los demás seres naturales. Esto integrado en un todo congruente que regía su pasado, su presente y su futuro.

²⁴ Ibid , 15.

1.2.2. La religiosidad novohispana

La siguiente etapa en este proceso fue el estudio de la realidad indígena después del violento impacto causado por la conquista europea, la cual desmembró la estructura coherente de la sociedad prehispánica. Muchos elementos de la cultura indígena desaparecieron, y los que sobrevivieron, fueron articulados de manera distinta en la naciente sociedad novohispana. Como atinadamente lo expresa Glockner: "Toda una cosmovisión fue humillada, castigada y reducida al silencio, al acto clandestino y a la intimidad del sueño...la hierba y el olvido crecieron en los antiguos templos y adoratorios, la cruz erguía su figura sobre estas ruinas y un nuevo modo de entender la sacralidad se abría paso en la mentalidad indígena."²⁶

Fue evidente que el choque cultural y los cambios rápidos ocasionados por la Conquista y la imposición de una nueva religión crearon fuertes tensiones sobre los grupos indígenas que empezaron a ser evangelizados por diferentes vías, razón por la cual las formas de cristianización variaron considerablemente en las distintas etnias. Sin embargo, a pesar de que se resquebraja la unidad de la antigua cosmovisión y se destruyen las instituciones en las que se apoyaban las creencias y los cultos, era de esperarse que si la base económica de las sociedades conquistadas seguía siendo fundamentalmente agrícola, y continuara su fuerte vínculo con las fuerzas naturales generadoras de vida: el sol, la tierra y el agua, sobreviviera precisamente la herencia religiosa relacionada con la tradición campesina.

Todo esto se unió al hecho de que la ideología cristiana que fue transmitida en el proceso evangelizador a las poblaciones mesoamericanas recién conquistadas, habla integrado a su propio legado, una serie de elementos de otras corrientes religiosas precristianas, las cuales, en algunos casos, también ponían de manifiesto su carácter de poblaciones rurales y campesinas. De manera que, como lo expresa Maldonado, los nuevos cristianos integraron hábitos,

²⁶ Heyden, *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*, 9.

costumbres, creencias y ritos procedentes de las antiguas religiones agrarias, telúricas.²⁷

Como resultado del proceso histórico de convivencia durante la época colonial, las tradiciones culturales del dominador que penetraron en el seno de las sociedades nativas colonizadas fueron traducidas y reelaboradas hasta hacerse participes como los signos propios del espacio semántico de las culturas afectadas. La consecuencia inmediata fue que el culto a los santos, particularmente a los santos patronos —que en muchos casos tomaron el lugar de los antiguos dioses locales— se extendió en las sociedades rurales y urbanas del territorio nacional.

El cristianismo germinaba dentro de una concepción religiosa que aportaba sus propios nutrientes; de manera que aunque el propósito evangelizador haya sido arrancar de raíz a las antiguas deidades de la memoria colectiva de los indios, habría que cuestionarse si el resultado de la predicación cristiana fue más que una amputación, un injerto o una superposición. Gruzinski plantea el hecho de que al paso del tiempo, de los desplazamientos y de las hecatombes demográficas, del infortunio de las memorias y del retroceso de la idolatría “es posible imaginar los santos cristianos sustituyeran física y simbólicamente las antiguas deidades”.²⁸ Considera este autor que de yuxtaposición táctica a coexistencia aceptada, de acercamiento a sustitución, la imagen cristiana sucedió en el altar al ídolo hecho añicos. Aun cuando esto se presentó con ciertos cambios en la naturaleza y en la transmisión y significado de los objetos, también fueron evidentes ciertas “permanencias”.

Al reflexionar sobre la religión como un conjunto articulado compuesto de diversos elementos, algunos sumamente sólidos, resistentes al cambio y otros vulnerables, dúctiles a las transformaciones sociales, de acuerdo con López Austin, habla la necesidad de detectar “las formas de pensamiento que sirvieron de lecho receptor, los elementos innovadores, las formas y grados de asimilación original y las transformaciones producidas a lo largo de la accidentada historia

²⁶ Glockner, “Los sueños del tiempo”, 506

²⁷ Maldonado, “La religiosidad popular”, 36.

²⁸ Gruzinski, *La colonización de lo imaginario*, 244

colonial indígena".²⁹ Ciertamente como apunta Báez-Jorge, la catequesis no borró los fundamentos del pensamiento religioso autóctono. Un complejo proceso dialéctico signado por la resistencia, la reelaboración simbólica y el sincretismo sería el resultado final del quehacer evangelizador.³⁰

En este nuevo contexto ideológico hubimos de iniciar la búsqueda del uso de plantas consideradas antiguamente sagradas, con esencia divina, que continuaron sus funciones medicinales, mágicas y ceremoniales y su asociación con las nuevas deidades.

Este camino nos condujo a otro: analizar la herencia cultural europea, el desarrollo histórico de la conformación de los conceptos y expresiones religiosas cristianas, que en su versión hispánica fueron traídas a América, lo que nos permitió destacar los componentes semejantes y diferentes de ambas tradiciones religiosas, la nativa y la extranjera, y que constituyeron uno de los ejes rectores en el desarrollo de esta investigación. El segundo se orientó al aspecto medicinal, el estado de conocimiento sobre la materia en ambos mundos, el antiguo y el recién conquistado, de manera que con el conocimiento de los dos acervos, se lograra una mejor comprensión de las persistencias, los cambios, las transformaciones, las reelaboraciones de símbolos, significados, conceptos, creencias y manifestaciones que se tuvieron en las sociedades coloniales.

En otras palabras, se trató de investigar la manera en que los miembros de una sociedad rehacen su herencia cultural al adaptar las formas de sus antecesores a un nuevo significado y también a vestir con nuevas formas los significados antiguos que aún son aceptados.

1.2.3 La religiosidad popular contemporánea

En el estudio de las concepciones religiosas contemporáneas, el apoyo en la evidencia etnológica fue básico. Nuestro interés se centró en el área donde el uso ritual y medicinal del pericón está más arraigado: el estado de Morelos, principalmente en la zona montañosa del noreste, donde la lluvia es más temprana

²⁹ López Austin, "El mestizaje religioso. La tradición mesoamericana y la herencia mitológica", 33.

que en el sur y presenta mayor uniformidad en los rasgos de sus propios ciclos ceremoniales y fiestas agrícolas.

También se consideraron algunos lugares próximos a la entidad, que como apunta Morayta, "constituyen una región sociocultural conformada por ejes ceremoniales donde las festividades religiosas de esta gran área, expresiones de la religiosidad de sus habitantes, sirven para anudar relaciones entre las distintas poblaciones".³¹

En efecto, el fuerte arraigo a las fiestas y rituales relacionados con el ciclo agrícola adquiere características especiales en esa zona, donde la flor de pericón constituye uno de los símbolos más importantes. Se encuentra presente desde que se inician las ceremonias de peticiones de lluvias en el mes de mayo hasta el cierre del ciclo pluvial en el mes de noviembre, pasando, por supuesto, por festividades de gran relevancia dedicadas a la Virgen María, a San Francisco, a San Lucas; pero alcanza su máxima expresión en las celebraciones relacionadas con San Miguel Arcángel, desde el 28 de septiembre, día en que se realiza la primera cosecha ritual y cuando, según sus creencias, "el Demonio anda suelto causando muchos males".

Para protegerse de él, los campesinos de la región colocan cruces elaboradas con esta planta en las cuatro esquinas de sus siembras, en las puertas y ventanas de sus casas, en el cruce de los caminos, a la entrada de las iglesias, en los comercios y hasta en sus vehículos de transporte, ya que a las doce de la noche "para amanecer el 29, baja San Miguel y con su espada flamígera defenderá todo lo que esté 'enflorado' con pericón" y el Diablo ya no podrá causar ningún daño, una vez que es vencido por este arcángel "capitán de las huestes celestiales".

López Austin señala que en el análisis de estas realidades deben tomarse en cuenta no sólo las persistencias y las transformaciones de los elementos originados en las dos religiones, sino los nuevos significados y funciones de dichos elementos y las causas históricas de sus persistencias y

³¹ Báez-Jorge *Entre los naguales y los santos*, 114

transformaciones.³² En nuestro caso consideramos la propuesta de Báez-Jorge: "se trataría de una dinámica sociocultural tendiente a incorporar en las deidades cristianas ciertos atributos propios del campo funcional de los dioses prehispánicos, no en sentido de síntesis, sino de adición, desplazando los antiguos elementos numinosos hacia los nuevos objetos de fe. En dirección contraria, pero siguiendo similar orientación de desplazamiento, se presentaron procesos de cristianización de las divinidades y ceremonias autóctonas".³³

Todo esto nos permitió encontrar e integrar los elementos que constituyen la base de la interpretación y la explicación del hecho histórico que nos ocupa, en tanto, como proceso socio-cultural, precisó de un enfoque dialéctico capaz de dar cuenta de sus contradicciones y reformulaciones que remite básicamente a tres momentos: la destrucción de la configuración prehispánica; las estrategias de resistencia indígena y las expresiones diversas de la reinterpretación simbólica y ritual.³⁴

1.3 Reflexiones sobre el quehacer histórico. Metodología y técnicas de trabajo

Los resultados de nuestra labor como historiadores dependerán tanto de los materiales en que nos apoyemos (los testimonios del pasado y los etnológicos del presente) como de la forma en que los interroguemos.

Para el estudio del pasado llevamos a cabo el análisis de las fuentes documentales, teniendo siempre presente el discurso del autor tras el dato que nos aporta; tratando de ubicar a los creadores del registro histórico dentro de su particular concepción de la dinámica del cosmos, y de esta manera comprender mejor la particular formación de los documentos. López Austin acertadamente indica que los registros fueron hechos bajo concepciones del tiempo diferentes a

³² Morayta, "Tres elementos ceremoniales de cohesión regional entre el norte de Morelos, el sur del Distrito Federal y el sureste del Estado de México", ponencia presentada en la Mesa Redonda "El Norte de Morelos ¿Una región?"

³³ López Austin, "El mestizaje religioso.", 57

³⁴ Báez-Jorge, *Entre los nagueales*, 47

³⁵ *Ibid*, 59

las nuestras y mientras los historiadores no comprendamos dichas concepciones, no podemos preciarnos de entender las fuentes.³⁵

Considerando que una fuente histórica es todo lo que nos proporciona el material para la reconstrucción de la vida histórica,³⁶ para llevar a cabo nuestro trabajo recurrimos a: los cronistas, los códices, las relaciones geográficas, documentos del Archivo General de la Nación, los materiales arqueológicos, tratados de medicina y herbolaria, los macrorrestos botánicos, los herbarios de distintas épocas, etcétera. Éstas fueron las fuentes que nutrieron el cuerpo conceptual de esta investigación en las etapas prehispánica y colonial.

En nuestra metodología de trabajo siempre se tuvo presente que los conceptos de ideología y cosmovisión no deben estudiarse en abstracto, sino como concreciones históricas de una cultura y un entorno geográfico específicos. Para comprender estos fenómenos hace falta manejar una visión de conjunto que ligue los aspectos materiales con los sociales y los religiosos, por esta razón la perspectiva holística orientó los pasos en nuestra investigación.

Empezaremos por explicar nuestro proceder metodológico sobre la temática tratada. En el análisis histórico se tomaron en cuenta los dos aspectos de la planta: el terapéutico y el mágico-religioso; en el medicinal se consideró su naturaleza anatómo-fisiológica, sus componentes químicos y los principios activos que actúan sobre el organismo humano; los efectos curativos que se producen en su uso interno y externo. En las culturas médicas del pasado y del presente, las plantas aromáticas, las hierbas fragantes, las maderas olorosas, son vistas como potenciales recursos medicinales. Los aromas de los vegetales derivan de sus aceites. El género *Tagetes*, al cual pertenece el pericón, contiene un aceite esencial con un componente que está presente en grandes concentraciones, sobre todo cuando la planta está verde: el estragol. Considerando que la cuestión olfativa es de suma importancia como fuente perceptiva, un punto fundamental de este estudio fue observar cómo opera este vegetal sobre el organismo desde el punto de vista sensitivo y curativo.

³⁵ López Austin, "La comprensión de la memoria", 75.

³⁶ Bauer, *Introducción a la historia*, 218

El otro punto se enfocó al estudio del contexto creencial y ritual, la importancia y el significado simbólico del pericón en la vida diaria y ceremonial. En este aspecto tomamos en cuenta cómo en nuestro país, cada sociedad le ha otorgado su categoría protectora. Además se llevó a cabo la investigación del uso de hierbas similares en España en el siglo XVI, con el fin de ampliar y aclarar los nexos existentes entre la concepción americana y europea sobre el uso del pericón

En el análisis de nuestros datos, la lingüística y la iconografía constituyeron un valioso apoyo. Se hizo un registro de palabras nahuas que tuvieran la sílaba *yauh*, es decir, que por su significante o su forma se vincularan con la palabra *yauhtli*, y se llevó a cabo el análisis de aquéllas estrechamente relacionadas con su significado. La labor de identificar esta flor en los códices y su representación en materiales arqueológicos nos proporcionó una serie de datos que dieron nuevas luces en nuestra investigación. El resultado de este trabajo nos permitió la elaboración de nuevos planteamientos que se han asentado en el capítulo respectivo.

También fueron objeto de estudio iconográfico las deidades asociadas a esta planta, Tláloc y San Miguel Arcángel. Fue de vital importancia descubrir la semejanza y la correspondencia de una serie de elementos simbólicos en ambos númenes, los cuales fueron básicos en nuestro trabajo interpretativo y explicativo.

Todo lo anterior se orientó a destacar cómo dentro del marco de la propia cosmovisión en cada sociedad, los dos aspectos de la flor de pericón, el terapéutico y el ceremonial, han estado condicionados por el ámbito cultural, temporal y espacial donde se han desarrollado. El estudio del discurso se realizó mediante el registro de datos y la integración de materiales documentales, lo cual nos permitió observar la dinámica sostenida a lo largo de cada periodo, las ideas, las imágenes y las representaciones que las sociedades se formaron respecto al hecho estudiado. La parte medular la constituyó el análisis de la correspondencia entre el discurso y la práctica del comportamiento.³⁷ Lo que se dice, lo que no se dice, la manera como se dice, los términos empleados y otras características del

³⁷ Ortega Norega, "Introducción al estudio de las mentalidades", 132

discurso hicieron posible acercarnos al conocimiento de las concepciones básicas subyacentes entre las culturas estudiadas.

En cuanto al pasado reciente y la realidad contemporánea, la investigación se basó en las observaciones y entrevistas que se hicieron en el trabajo de campo. Para ello se elaboraron cuestionarios que nos permitieron conocer las creencias que aún se mantienen sobre la flor de pericón y sus propiedades curativas y protectoras, los cuales fueron aplicados en forma directa e indirecta a los curanderos, parteras y comerciantes de hierbas en mercados de la región estudiada, sin dejar de considerar la importancia de platicar con algunos pacientes sobre sus vivencias personales y familiares.

Las nuevas reflexiones teórico-metodológicas han alentado a los investigadores del pasado reciente a prestar mayor atención a los recuerdos, experiencias y puntos de vista de los testigos y actores del acontecer actual.³⁸ Para esta labor se requirió registrar a través de entrevistas, unas veces dirigidas y otras de manera espontánea, las experiencias guardadas en la memoria de la gente que las ha vivido, o bien que recordaba lo transmitido oralmente por sus antecesores.

1.4 Continuidad y discontinuidad de un hecho histórico

Hablar de los cambios, de las transformaciones que se operan en el interior de una sociedad, así como detectar las permanencias de aspectos significativos de determinados fenómenos culturales, es una labor que requiere el cuidadoso análisis de las causas, las circunstancias y el contexto en el cual se ha desarrollado esta dinámica. Bloch señala que "las causas en historia, más que en cualquier otra disciplina, no se postulan jamás. Se buscan...".³⁹

Por su parte Braudel considera que la inmensa cuestión de la continuidad y de la discontinuidad de los hechos sociales, constituye en primer lugar un problema de historia.⁴⁰ Añade que en el lenguaje histórico una discontinuidad

³⁸ Garay, "Las fuentes orales", 14.

³⁹ Bloch, *Introducción a la ...*, 151

⁴⁰ Braudel, *La historia*, 37

social, es una ruptura estructural, fractura de profundidad, silenciosa, indolora. "El paso de un mundo a otro es el mayor drama humano sobre el que querríamos que la luz se hiciera."⁴¹

Si partimos de la idea de que cada una de nuestras expresiones es el resultado de nuestro núcleo ordenador del cosmos, el enfoque de nuestro estudio deberá recaer sobre las ideologías y comportamientos de los individuos que integran el grupo humano en donde se manifiesta el hecho histórico que nos ocupa. De acuerdo con Ortega Noriega, en el examen de los procesos históricos se deben seguir con atención sus continuidades y rupturas, ya que ambos fenómenos son significativos en cuanto al análisis de las relaciones sociales. Agrega que los puntos de ruptura son muy importantes, pues por lo general se corresponden con un significativo cambio en la estructura social.⁴²

Desde esta perspectiva, nuestro estudio se basó en la observación de la secuencia y en los distintos ritmos de las transformaciones del hecho histórico en que se inscribe el ceremonial de la flor de pericón, partiendo de un remoto pasado, hasta su vigorosa supervivencia en las actuales tradiciones y rituales agrícolas de los campesinos morelenses. La búsqueda se encaminó a descubrir la permanencia histórica de determinados elementos considerados aglutinadores, a descubrir las causas de su permanencia y a encontrar los conflictos que aparecen en el desfase de los diferentes ritmos, a responder ¿qué viene del pasado y qué se ha perdido? ¿en qué condiciones se ha conservado y en cuáles se ha transformado?

Bloch señala que: "no habría incendios si el aire no contuviera oxígeno; lo que interesa, lo que pide y justifica un esfuerzo de investigación, es determinar cómo ha prendido el fuego".⁴³ De manera que nuestro proceder metodológico nos llevó en primera instancia al origen, la ideología o sistema de pensamiento que generó el hecho histórico al cual nos enfrentamos, a la tradición concreta en la que surgió: las concepciones religiosas del mundo mesoamericano. Había que analizar la presencia y la importancia de las plantas en los rituales indígenas a partir del trasfondo prehispánico.

⁴¹ *Ibid*, 57

⁴² Ortega Noriega, "Introducción al estudio.", 132

⁴³ Bloch, *Introducción a la*, 147.

Hubo entonces que penetrar en el amplio territorio ocupado por Mesoamérica donde la cosmovisión se fue construyendo durante milenios en torno a la producción agrícola, donde se desarrolló una tradición concreta caracterizada por ser producto de sociedades de cultivadores de maíz, que vivieron interrelacionados desde épocas muy tempranas. Los registros arqueológicos evidencian que el hombre domesticó esta planta hace unos 7000 años, hacia 5000 A. C., la sedentarización en esta área empezó hacia 2500 A. C. De modo que estas culturas tuvieron en esta actividad productiva un vigoroso común denominador, lo cual hizo posible que la cosmovisión y la religión se constituyeran como un vehículo de comunicación privilegiada entre los diversos pueblos mesoamericanos.⁴⁴

Es importante destacar que en esta gran área cultural se desarrollaron una serie de ideas, creencias, mitos y rituales que se han mantenido por muchos siglos por medio de la tradición oral, principalmente. Esta continuidad cultural Nicholson la atribuye a las sociedades donde el mundo del hombre se encuentra *íntimamente ligado a la naturaleza y a las creencias sobre ella*, y este mundo es visto como el microcosmos que refleja el macrocosmos, es decir el universo. Mesoamérica pertenece a este tipo de cultura.⁴⁵ En efecto, en estos pueblos la observación sistemática de la naturaleza y la repetición de los fenómenos naturales, les permitió hacer predicciones y orientar el comportamiento social de la comunidad, de acuerdo a estos conocimientos.

Uno de los preceptos fundamentales se basó en el hecho de que la mayor parte de este territorio se regla por dos estaciones anuales: la de secas -Tonalco- "tiempo de sol" o "tiempo que no llueve", y la de aguas -Xopan- "la estación verde" o "la estación de lluvias". Esta dualidad quedó plasmada de manera significativa en la concepción del universo, en los dioses mismos y en el quehacer cotidiano del hombre mesoamericano. A partir de esta división anual y tomando como arquetipo el cultivo del maíz de temporal, surgió entre estas culturas la concepción del gran ciclo de la vida y de la muerte.

⁴⁴ Lopez Austin, *Tamoanchan* y . . , 16

⁴⁵ Nicholson, *Origins of religious art iconography in preclassic Mesoamérica*, 169-171

López Austin, al referirse al Tlalocan –la gran montaña sagrada- en cuyo interior se guardaban las riquezas de la vegetación: las nubes y las lluvias, el granizo, los truenos y los rayos, las aguas de los ríos y del mar; señala que este sitio era también uno de los ámbitos de la muerte. Al llover, los dioses liberaban las fuerzas del crecimiento vegetal: las “semillas” invisibles que se unían a las depositadas por los agricultores bajo la tierra. Con sus rituales, éstos devolvían con gratitud esas “semillas” invisibles, para esperar nuevamente su retorno en la siguiente temporada pluvial. “Después, los campesinos rozaban sus milpas y cuando el humo se elevaba de los rastrojos y las hierbas, creían devolver a los dioses, en nubes, el agua que había humedecido la tierra. Vida y muerte no eran extremos de una línea recta. Eran opuestos de un círculo.”⁴⁶

De ahí que el culto a la muerte tuviera un profundo sentido agrícola. O bien, que en la agricultura se hallaran contenidos ambos conceptos: vida y muerte. Conceptos que, insistimos, han perdurado en las prácticas religiosas de sociedades que siguen estando articuladas orgánicamente al medio natural.

En las sociedades prehispánicas la constante preocupación por los fenómenos atmosféricos, el profundo significado de la fertilidad, el culto a las cuevas como puerta de entrada al inframundo y a los cerros, formaban una unidad conceptual. Broda señala que agua, tierra y fertilidad formaban el núcleo de la religiosidad mexicana, cuyos antecedentes se remontan a épocas muy antiguas de las culturas mesoamericanas.⁴⁷ Las creencias, los preceptos, los ritos, las fiestas, el espacio y el tiempo existían así integrados como elementos primordiales en la antigua cultura con arreglo a su concepción de un tiempo cíclico y sagrado.

En torno a esta complejidad de concepciones mágico-religiosas giró la vida de los antiguos habitantes de Mesoamérica; creencias que se plasmaron, entre otras manifestaciones, en sacrificios, ceremonias y ofrendas como actos de propiciación para agradar y obtener los beneficios solicitados a la naturaleza, hábitat del poder y la fuerza de los dioses. López Luján opina que los rituales

⁴⁶ López Austin, “Los mexicas y el cosmos”, 21-29

⁴⁷ Broda, “El culto mexica de los cerros de la Cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros”, 55

mesoamericanos deben entenderse como formas de enfrentamiento del ser humano a todos los procesos cósmicos, aún los mínimos y cotidianos.⁴⁸

Un aspecto sumamente significativo es la íntima correspondencia que estos hombres concibieron entre la divinidad y el fenómeno natural, por su parte Glockner considera de mayor importancia la transfiguración más que la representación, la transubstanciación de la deidad en la naturaleza, es decir, la deidificación del mundo natural, "pensamiento que atravesando los siglos llega hasta nuestros días".⁴⁹

En este contexto, esta pequeña y amarilla flor silvestre -el *yauhtli*- va a acompañar a través del tiempo a una cosmovisión campesina cuya vida ha girado siempre en torno el trato, al compromiso y a la relación con los númenes religiosos, tanto a los de sus antepasados como a los que llegaron en el equipaje ideológico de los conquistadores.

1 4.1 Continuidad y ruptura

El gran impacto que la conquista europea causó sobre las poblaciones indígenas, como se ha mencionado, no logró destruir los fundamentos de su propia cosmovisión, esto es expresado claramente por Báez Macías al decir que "sus dioses fueron hábiles para mimetizarse y continuaron la lucha que sus guerreros ya habían perdido".⁵⁰ Xipe Totec, "el desollado", se convirtió en un Cristo sangrante; el Tezcatlipoca negro, se acomodó con la cruz de Taximaroa o se hizo Cristo negro,⁵¹ Tonantzin, la madre de la tierra, se transformó en virgen morena. Jiménez Moreno sugiere la sustitución de Tláloc por San Juan Bautista y de Mixcóatl Camaxtli por San Miguel Arcángel; considera que en la aceptación del cristianismo ayudaron mucho las semejanzas con formas religiosas que existían antes de su advenimiento,⁵² y que la tendencia politeísta de la religión mexicana encontró paralelo en el cristianismo católico. Este autor también advierte que los

⁴⁸ López Luján, *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlán*, 51.

⁴⁹ Glockner, *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl y la Iztaccihuatl*, 58

⁵⁰ Baez Macías, *El Arcángel San Miguel*, 28

⁵¹ Maza, Francisco de la, citado por Báez Macías, 28

⁵² Jiménez Moreno, "Las religiones mesoamericanas y el cristianismo", 244-245.

santos, después de ser reinterpretados por los indígenas insuficientemente cristianizados, muestran debilidades humanas que resultan de la orientación del pensamiento autóctono que no perseguía ideales de santidad.⁵³

Evidentemente el sincretismo religioso que surge a partir del siglo XVI y que sobrevive hasta nuestros días, retoma ciertas formas del culto prehispánico, principalmente las relacionadas con el ciclo agrícola y las deidades asociadas que se encuentran en íntima relación con las manifestaciones de la naturaleza, el culto familiar y sobre todo en las prácticas curativas. Esta continuidad se explica por el hecho de que siguen existiendo en gran parte las mismas condiciones geográficas, climáticas y de los ciclos agrícolas. Perdura la dependencia de las comunidades de una economía campesina y el deseo de controlar estos fenómenos. Por lo tanto, "los elementos tradicionales de la cosmovisión siguen correspondiendo a las condiciones materiales de existencia de los pueblos, lo cual permite comprender la continuidad de su vigencia y el sentido que retienen para sus miembros".⁵⁴ Las necesidades de estos pueblos requieren de respuestas similares que el hombre ha depositado a través del tiempo, en manos de sus dioses.

Los antiguos núcleos del pensamiento religioso mesoamericano continúan operando en el marco de la devoción cristiana, los santos venerados por los pueblos indios se imaginan vinculados a las entidades sagradas autóctonas, rectoras del orden cósmico y terrenal, por lo tanto "el culto a los santos posibilita la continuidad de los rituales consagrados a las deidades del antiguo panteón".⁵⁵ El Sol, la Luna, el cielo, el viento, el maíz, la lluvia, el rayo, la tierra, los cerros, las cuevas, etcétera, se relacionan directamente con el culto a los santos, cuyos atributos se encuentran estrechamente vinculados a dichos elementos naturales, por lo que éstos incorporan a las hagiografías de cada población.

A nuestro entender y siguiendo en la línea de las continuidades, el descubrir semejanzas para aproximarlos, nos conduce al concepto de la ambivalencia de las

⁵³ Jiménez Moreno, "Filosofía de la vida y transculturación religiosa. La religión mexicana y el cristianismo", 544, 549

⁵⁴ Broda, "La historia y la etnografía.", 18

⁵⁵ Báez-Jorge, *Entre los nahuales*, 155

deidades prehispánicas, sus atributos y sus funciones, característica que también se encuentra presente en la devoción de los santos cristianos, a los que se les imagina igualmente dotados de una naturaleza ambivalente, la cual puede orientarse hacia el bien o hacia el mal, según las circunstancias. Así que es posible que en este campo, la coincidencia permitiera también la continuidad.

En cuanto a las concepciones de medicina y herbolaria indígena, es necesario tener una imagen clara de las creencias mesoamericanas e hispanas, a fin de poder rastrear el interjuego de estas dos tradiciones medicinales desde la Conquista hasta el presente. En este sentido consideramos dos puntos de suma importancia: en primer lugar es evidente que la idea de salud y enfermedad es parte de la cosmovisión producida por las categorías principales de cada cultura, es decir, que las afecciones y su diagnóstico son hechos histórico-culturales. En segundo, no debemos olvidar que las plantas son, desde los albores de la humanidad, valiosos recursos medicinales.

La medicina autóctona era holística, el padecimiento y la enfermedad se veían como la interacción de causas sobrenaturales y naturales. La española traía como herencia el inmenso caudal grecolatino, pero bien tamizado por la visión del cristianismo de su época. Sin embargo, Baytelman considera que aun cuando ambas culturas, la nativa y la extranjera, tenían sus propias concepciones sobre la enfermedad y la muerte, las dos presentaban un modo sobrenatural de enfrentarse a la biología y mantenían la creencia en el poder de las fuerzas mágicas. Aún con diferencia de enfoque, la medicina y la religión se encontraban íntimamente ligadas. En ambos casos la etiología se sostenía, en última instancia, sobre poderes sobrenaturales.⁵⁶

Con el nuevo orden político y religioso establecido por los españoles a partir del siglo XVI, también se destruyó gran parte de la organización cultural y médica de la población indígena. Sólo la transmisión oral de algunos de sus aspectos prácticos logró preservar la mayor parte de este rico legado.

La gran abundancia de testimonios etnográficos permite constatar que las recetas formuladas en los códices y en las crónicas, aún con algunas variantes, en

⁵⁶ Baytelman, *Acerca de plantas y curanderos*, 27-28

general tienen las mismas aplicaciones, lo cual se explicará ampliamente en el capítulo respectivo. Por ahora sólo podemos mencionar que en este campo, la continuidad histórica se observa muy claramente, ya que a pesar de la influencia hispana o negra, la práctica de la medicina indígena se mantiene viva a través de los siglos.

En este primer capítulo hemos planteado, por una parte, las bases teórico-metodológicas de nuestro trabajo para el logro de los objetivos propuestos. Por la otra, tratamos de destacar la importancia de los vegetales como elementos bioculturales, y señalar el tratamiento que se les ha otorgado en los contextos históricos que hemos analizado. Todo esto como base para descubrir, dentro del hecho histórico en que se inscribe el *yauhlli*, las diversas lecturas que esta planta ha suscitado en el largo proceso de nuestro estudio.

2. LA CONVERGENCIA HISTORIA Y ETNOLOGÍA

Vilar expresa que la historia es la ciencia del todo social, ciencia del fondo de los problemas sociales, ciencia del tiempo y no del instante o de la sola actualidad.⁵⁷ En esta misma línea de pensamiento se encuentra Braudel quien señala: "La historia me parece una dimensión de la ciencia social, formando cuerpo con ella. El tiempo, la duración, la historia se impone —o debería imponerse— a todas las ciencias del hombre. No tienden a la oposición sino a la convergencia."⁵⁸

En la búsqueda de elementos significativos para establecer las líneas de convergencia en nuestro trabajo, consideramos la propuesta de Broda: "el estudio de la etnografía actual sólo adquiere valor explicativo si se combina con un enfoque histórico".⁵⁹ De ahí que el estudio de las sociedades y culturas prehispánicas nos permita planear procesos de larga duración y mediante una rigurosa metodología histórica y antropológica nos es posible rastrear esos procesos a través del tiempo y lograr un nivel explicativo de las instituciones culturales. Uno de los aspectos más interesantes en este tipo de investigaciones consiste en combinar el análisis histórico del pasado prehispánico con el de las culturas indígenas campesinas de la actualidad que han mantenido, a través de siglos de colonización, rasgos propios que la distinguen de la cultura mayoritaria del país, la mestiza.

Para los fines de nuestro trabajo, es importante considerar que aunque la información documental es abundante para el período posclásico, no resulta suficiente para poder entrar en los principios básicos del pensamiento cosmológico de estas sociedades. Por ello existe la necesidad del historiador de recurrir al estudio de la etnología para encontrar prácticas, creencias, significados que no han quedado claros en la continuidad de una tradición que, calda Mesoamérica, llega hasta nuestros días.⁶⁰

⁵⁷ Vilar, *Iniciación a la...*, 42

⁵⁸ Braudel, *La historia y...*, 115.

⁵⁹ Broda, "La historia y la etnografía", 31

⁶⁰ Lopez Austin, "La cosmovisión mesoamericana", 476.

Nuestra labor como historiadores nos llevó entonces a descubrir los hechos semejantes para aproximarlos, teniendo siempre presente que para comprender un hecho humano es necesario conocer otros de la misma índole. Bloch señala que los fenómenos humanos se gobiernan, ante todo, por cadenas de fenómenos semejantes.⁶¹ Debido a la complejidad de los hechos humanos y la conveniencia de analizarlos desde distintos ángulos, hicimos acopio de información de naturaleza diversa que nos condujera a descubrir los puntos de convergencia entre historia y etnología en la problemática que nos ocupa. En todo este análisis estuvimos siempre conscientes de que si valorábamos correctamente la extensión de los procesos culturales, los cabos podían atarse.

2.1 Las líneas de convergencia

Las líneas de convergencia se establecieron tomando como base las concepciones de los agricultores. En estas sociedades, tanto en el pasado como en el presente, el manejo de las fuerzas naturales a través de distintos ritos ha sido fundamental; el uso de determinados elementos simbólicos y aglutinadores ha sido constante y el intercambio con los dioses ha jugado un papel de vital importancia durante toda su vida. En la etnografía actual es posible detectar numerosas referencias simbólicas y rituales de diversos elementos de la estructura prehispánica del calendario agrícola.

Caro Baroja apunta que la interpretación del tiempo y del espacio tiene mucho que ver con las formas de religiosidad campesina, lo cual afecta a los campesinos de cualquier religión, quienes, debido a sus fuertes vínculos con la naturaleza, ajustan su vida a los ciclos estacionales y dirigen su religiosidad hacia lo que la vida natural les señala.⁶²

El seguimiento del proceso histórico de nuestro objeto de estudio, nos permitió, por una parte, conocer los lazos que unen los hechos en distintas épocas y, por otra, la posibilidad de establecer similitudes entre diversas tradiciones cuyos hechos presentan semejanzas en las formas que se producen en el

⁶¹ Bloch, *Introducción a la...*, 113-114

desarrollo de las sociedades. Con base en esto intentamos establecer la convergencia en las creencias y manifestaciones en torno al ciclo agrícola y a las prácticas y rituales curativos.

El primer punto se refiere evidentemente a las dos grandes divisiones del ciclo anual, la de lluvias y la de secas. Se deben destacar las creencias y los rituales destinados en cada etapa a procurar la respuesta benéfica de determinadas deidades, desde las ceremonias dedicadas a la petición de lluvias oportunas y suficientes, hasta los rituales de agradecimiento por los frutos de la cosecha; de manera que prácticamente 9 de los 18 meses del calendario mesoamericano estaban dedicados a cultos a la lluvia y la fertilidad de la tierra. Muchas de esas expresiones cúllicas encuentran su correspondencia con los ritos contemporáneos de las sociedades campesinas, las cuales llevan a cabo diversas manifestaciones en las que convergen una serie de rasgos de sus antepasados prehispánicos. Por ahora sólo planteamos como enunciado este aspecto, posteriormente será tratado con mayor profundidad.

Siguiendo en el orden de las semejanzas, al reflexionar sobre el hecho de que las ceremonias rituales son verdaderos discursos a la sobrenaturaleza, podemos afirmar que los elementos participantes en ellas integran códigos que al transmitirse permiten la reproducción de la cultura.⁶³ En este sentido, consideramos que la importancia otorgada a las fuerzas naturales, a las deidades que las personifican y a las que participan en el crecimiento de la vida vegetal, constituyen otra línea de convergencia. De hecho, el colocar los trabajos de los hombres bajo la protección de determinadas divinidades a quienes les atribuyen poderes especiales y facultades protectoras, es algo muy generalizado en distintos tipos de religiones.

Para los pueblos mesoamericanos, el sol, el agente activo y masculino por excelencia, lanzaba sus rayos que penetraban en la tierra, regada oportunamente por Tláloc, y con ello se daba el primer paso para el surgimiento de la vida, de la planta del maíz, base de su sustento. De ahí que Tonatiuh sea el numen básico en el proceso generativo de vida. Una vez sucedido esto, la tierra renovaba su

⁶³ Caro Baroja, "Las formas complejas de la vida religiosa", 331-341

aspecto, dejando atrás la aridez, adquiriría una nueva y juvenil apariencia, esta etapa por el "cambio de piel", según algunos autores como Selser, vinculaba con Xipe-Tótec.⁶⁴ Cuando la tierra habla sido fecundada, la acción se relacionaba con Xochipilli, deidad asociada al cambio de la infancia y adolescencia de los hombres. El brote del maíz tierno se atribula a Xilonen y el maduro a Chicomecóatl, diosa madre encargada de alimentar a la población. Cuando adquiría su forma vegetal de mazorca, tenía una advocación masculina: Cintéotl.⁶⁵

Actualmente, entre las poblaciones agrarias del Centro de México, también podemos observar la relación que guardan algunas vírgenes y santos cristianos en las etapas correspondientes a las labores de siembra y cosecha del grano básico. Las fechas significativas del calendario agrícola empiezan cuando se bendicen y se siembran las primeras semillas. En muchas comunidades esto se lleva a cabo entre marzo y abril. Continúan con ceremonias y ofrendas de petición de lluvias – generalmente en el mes de mayo- dedicadas principalmente a la Santa Cruz y San Isidro Labrador. Para el mes de junio, las fiestas se dedican a San Juan. El señor Santiago protege la siembra durante julio, y en agosto, cuando se conmemora la Asunción de la Virgen, los campesinos le agradecen a ella los primeros frutos con una serie de ritos.

En septiembre levantan la primera cosecha ritual; San Miguel Arcángel es el numen protector asociado a ésta y, en la segunda, las ceremonias se dedican a San Lucas. Finalmente está San Francisco y se cierra el ciclo con los actos de culto dedicados a los muertos, con quienes los agricultores comparten los frutos que la tierra les ha brindado. Es conveniente mencionar que aunque hemos registrado la presencia de la flor de pericón con mayor amplitud en las

⁶⁴ López Luján, *Las ofrendas*, 51-57

⁶⁵ Selser, *Comentarios al Códice Borgia*, 37 Aunque Selser y otros autores expresan esta idea, Graulich tiene otra opinión al respecto indica que el traje de oro de Xipe evoca más bien la tierra quemada por el sol y los campos cubiertos de maíz maduro que la vegetación. Señala que en este dios se unen el cielo y la tierra, es un dios fálico, fecundador Véase *Fiestas de los pueblos indígenas Ritos aztecas Las fiestas de las veintenas*, 1999 Por su parte López Luján en el análisis que hace de la fiesta de Tlacaxipehualiztli destaca el carácter bélico de Xipe Tótec y coincide con Graulich en la relación que tiene esta deidad con la fertilidad y el nacimiento del maíz, como resultado de la unión sexual entre el cielo y la tierra. Véase *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlán*, 1993

⁶⁶ Solís, "El hombre y la naturaleza mítica", 96-97

ceremonias relacionadas con San Miguel Arcángel, con quien tiene una asociación muy directa, también se observa su amarillo color y se respira su anisado aroma en festividades del ciclo agrícola dedicadas a otros santos.

Uno de los puntos esenciales en la siguiente línea de convergencia se refiere a los lugares y a las fechas en que se llevan a cabo los ritos cuyo propósito fundamental es la supuesta comunicación con la naturaleza y los seres sobrenaturales. Estos sitios sagrados, hierofánicos, son los espacios de encuentro del hombre con algo más grande que él y en ellos recobra también el orden universal y su razón de vivir. De manera que los lugares donde los agricultores han realizado estos rituales durante milenios, conforman toda una geografía ritual.

Los pueblos mesoamericanos otorgaban a determinadas áreas la categoría de sagradas, de zonas peligrosas, protegidas por guardianes llamados *ohuican chaneque*. Ahí realizaban una serie de actos rituales a través de los cuales entraban en contacto con la divinidad y establecían un intercambio, un trato que permitiera al hombre la salud y la vida a cambio de corresponder con diversos ritos y ofrendas los favores recibidos. Todo esto se trató de destruir con la labor evangelizadora de los conquistadores europeos, quienes no sólo intentaron cristianizar a los hombres, sino también los lugares de culto, sustituyendo a la deidad prehispánica a quien se ofrecían las oblaciones por un santo cristiano.

Sin embargo, es evidente que en la actualidad, los campesinos acuden ritualmente a una serie de lugares como cerros, cuevas, montes, cañadas, ríos, lagos, ojos de agua, fuentes y otros sitios porque existe la creencia generalizada, como hemos podido constatar en el trabajo de campo, de que están habitados por seres invisibles muy semejantes a los antiguos. En esos sitios sagrados, aún se establece el compromiso de la reciprocidad: a través de ayunos, promesas, ruegos, peticiones y ofrendas a los "pequeños señores que los habitan", esperando a cambio de ello, los beneficios que les solicitan; casi siempre esperan como respuesta "un buen temporal" y recuperar o mantener la salud. En este contexto, tanto en el pasado como en el presente, los augurios derivados de la observación de las manifestaciones de las fuerzas naturales y su vinculación con

los actos humanos, van a constituir, como veremos más adelante, otra una valiosa fuente de interpretación de los designios divinos.

Finalmente, trataremos en la línea de convergencia lo relativo a la medicina tradicional, considerando como punto de partida la etiología de las enfermedades, y como en todo sistema médico "la causa dicta la cura", trataremos de explicar la evidente interrelación entre algunos conceptos de la terapéutica empleada por los antiguos mexicanos y la que actualmente se practica sobre todo en las áreas rurales de nuestro país.

Como mencionamos anteriormente, los pueblos mesoamericanos tenían un enfoque holístico de las causas de las enfermedades: la salud de los hombres estaba íntimamente ligada al cumplimiento de las normas y preceptos religiosos y, por lo tanto, la enfermedad se hallaba directamente relacionada a la trasgresión y al quebrantamiento del orden cósmico. De ahí que cualquier alteración en la salud se consideraba como castigo de los dioses.

Los testimonios etnográficos actuales permiten constatar la presencia de estos conceptos en numerosos grupos étnicos de nuestro país, entre ellos están los pobladores de la Sierra de Puebla, donde aún se conserva la creencia que para mantener la armonía esencial en la vida humana se debe manejar la reciprocidad, ya que los que no viven bien, los que no respetan ese orden natural, tienen que pagar a los seres del inframundo por sus violaciones. La reciprocidad mantiene entonces el equilibrio de la vida en la tierra y en el inframundo.⁶⁶

En este contexto, las plantas han desempeñado un papel fundamental, sobre todo aquéllas consideradas como valiosos recursos para establecer contacto con la divinidad, y lograr a través de ellas la recuperación del equilibrio y la salud del individuo y por ende, el reestablecimiento del orden del cosmos. En este grupo de vegetales se encuentra incluido el *yauhtli*, cuyo uso mágico-religioso y medicinal se explicará en el capítulo respectivo.

El propósito fundamental de nuestro trabajo es establecer las líneas de convergencia entre la historia y la etnología. Todo el material analizado se articulará en torno a este eje vertebral. El descubrir las semejanzas y las

⁶⁶ Knab, "Geografía del inframundo", 53

diferencias a través del tiempo, nos permitirá plantear nuestra interpretación al respecto.

3 LAS FUENTES DOCUMENTALES Y LAS REFERENCIAS AL YAUHTLI

Entre las distintas fuentes para el estudio de la herbolaria medicinal prehispánica del Centro de México, destacan las que se produjeron en el siglo XVI por el interés particular de la corona española, de los misioneros o de las autoridades virreinales. Una en especial se elaboró, como veremos adelante, con una intención específica de los indígenas hacia las autoridades españolas. En ellas se vierte la información que se recogió de los sabios indígenas sobre los conocimientos de los productos naturales y su influencia sobre el organismo humano. Para los fines de nuestro trabajo, tomamos como punto de partida dos obras fundamentales, la de Fray Bernardino de Sahagún y la de Martín de la Cruz

El Códice Florentino y la Historia general de las cosas de Nueva España

Sahagún, fraile franciscano quien llegó a la Nueva España en 1529 —donde realizó su labor evangelizadora hasta su muerte en 1590—, combinó su trabajo misionero con la elaboración de una magna obra lograda con un método de investigación extraordinario para la época. En Tepepulco reunió a un grupo de ancianos conocedores y partícipes aún de la cultura prehispánica, y los hizo responder a un amplio cuestionario de diversos aspectos del saber, de acuerdo con los cánones europeos imperantes en aquel tiempo. El material recopilado integró el documento conocido como los *Primeros Memoriales*. Posteriormente con este mismo método trabajó en México-Tlalelolo y obtuvo como resultado un texto mucho más extenso dividido en dos partes: el llamado *Códice Matritense de la Real Academia de la Historia* y el *Códice Matritense del Real Palacio*. Una vez revisado todo su material, se formó un nuevo escrito en dos idiomas, náhuatl y español, llamado *Códice Florentino*. La parte escrita sólo en castellano es la que conocemos como *Historia general de las cosas de Nueva España*.⁶⁷

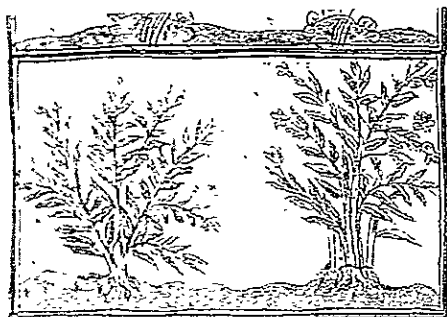
En la obra de Sahagún, las referencias del *yauhtli* en el terreno medicinal son específicas. Sobre su aspecto y sus propiedades este autor nos dice que: "Es muy verde, tiene muchas ramas y crecen todas juntas hacia arriba [y] siempre

⁶⁷ López Austin, *Textos de medicina náhuatl*, 39

huele, es también medicinal para los que tienen cámaras, molida y bebida con cacao. Aprovecha también para los que escupen sangre; y para los que tienen calenturas.⁶⁶ Se recomienda para las niguas que nacen en las espaldas – *qualocatl* poniendo una "bilma de *ocotzótl* mezclado con la hierba nombrada *yiauhтли*"

Al mencionar la enfermedad divina, la lepra o *teococoliztli*, dice que al enfermo se le caen las cejas y le da mucha hambre, para curarlo se le debe bañar en vapor tres o cuatro veces. "Y cuando vienen a salir del baño de vapor, se lava con el compuesto de las hierbas *yiauhтли*, *cococxihuitl*, raíz de *zacamolli*, raíz y hojas de *tecpatlí*." Debe beber también agua de *tecpatlí*. Si el tratamiento después de aplicarlo cuatro o cinco veces no surte efecto, se abandona al enfermo en el bosque o en la llanura.⁶⁹

IYAUHTLI



*Yiauhтли: can tepstori, iustaquinte
 paxempoałsuehótl; con i matumavi.
 atca mormaxagua lora: yoáicne
 yola vilo, yoa icnepapaco, in: neta
 in ixtauchiatl. 21.
 Cone cuj spatlí, con ro iuhquij in
 auhlí, re niquéllomores quej: nico
 acvi ad i pan conj, yoa icmora*

Códice Florentino, 141v. cuadro 21

Este fraile también describe al *yauhтли* como "pequeñito, como la *repecempoalxuchitl*" y al referirse a la relación que se establece entre esta planta y las fuerzas de la naturaleza dice: "si alguno le truena el rayo o se hace malvado y arde junto a él. con ella algo se alivia. Bebe su agua el que tiene calenturas con frío intermitentes. Se desmenuza en agua. Con él se sahuma a la gente y con él

Sahagún *Historia*, III, 326
 Sahagún *Códice Florentino*, 89

la gente es lavada”.⁷⁰ Lopez Austin señala que los efectos del rayo son de carácter mágico. También debe suponerse que lo es la enfermedad que afecta al corazón – órgano en el que creían que residía la conciencia- y que hace que el enfermo se vuelva malvado.⁷¹

En la búsqueda de vegetales cuyos nombres y propiedades se asociaran con el *yauhtli*, en la obra del franciscano sólo localizamos el llamado *ayauhtona*, que crecía silvestre en los campos y montes, se describe también como hierba olorosa, pero su uso era más bien comestible.

Con relación al uso ceremonial de la amarilla flor de *yauhtli*, Sahagún nos brinda una rica información sobre la presencia de esta planta en varios rituales de las distintas festividades que se llevaban a cabo durante el año, sobre todo las dedicadas a Tláloc y a las deidades vinculadas con el agua y la fertilidad. Todo esto se ha asentado en el capítulo respectivo.

El Códice de la Cruz-Badiano

El manuscrito colonial más antiguo que se conoce sobre herbolaria medicinal indígena de América es el *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis*, conocido también como *Códice De la Cruz-Badiano*, el cual constituye la más copiosa, auténtica y directa documentación en este tema. Escrito en náhuatl 1552, treinta años después de la caída de Tenochtitlán, por un médico indígena, Martín de la Cruz heredero de la sabiduría curativa de sus ancestros y traducido al latín por Juan Badiano, indio nativo de Xochimilco.

La obra se dedicó a Francisco de Mendoza, hijo del primer Virrey de Nueva España, para ser obsequiado al rey de España con el propósito de reconciliar ante el monarca a los indios que se educaban en el Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco. Es un herbario con texto explicativo de las virtudes terapéuticas de plantas, animales y minerales; además está bellamente ilustrado con pinturas de la mayoría de las plantas que en él se mencionan. A pesar de la influencia

⁷⁰ Lopez Austin, “Textos acerca de las partes del cuerpo humano y de las enfermedades y medicinas en los primeros memoriales de Sahagún”, 129-153

⁷¹ Lopez Austin, “De las plantas medicinales y de otras cosas medicinales”, 222

europaea que se observa en algunas partes de la obra, es uno de los textos más útiles para el estudio del pensamiento médico prehispánico.

Para los objetivos de nuestro trabajo tomamos como base el cuidadoso estudio de Garibay, sobre el sentido etimológico de los nombres nahuas de las plantas que contiene este códice,⁷² nuestro análisis se centró en aquéllas cuya etimología se relacionara con el *yauhtli*. Esto nos llevó a descubrir el gran número de vegetales que contenían en su nombre el término *iyauh*. La explicación y el uso de cada una de ellos se hizo de acuerdo al orden en que aparecen en este documento:

Para curar el hipo (p. 35, fol. 20v) se debía tomar una pócima de distintas hierbas como el *papaloquilitl* y el *iyáhhitl*, todo molido en agua y caliente se untaba en el pecho. La etimología del *iyáhhitl* es dudosa y en otros textos no aparece ninguna referencia a ella.

Contra el dolor de pecho (p. 41, fol. 27v) se recomienda el uso de varias hierbas, entre ellas el *ayauhtli* (*atl, yauhtli*), pericón acuático. El término *ayauhtli*, según Molina hace referencia a la niebla, neblina o nube del ojo.⁷³

Los pies lastimados (p. 53, fol. 37r) se curaban moliendo algunas hierbas como el *cuauhiyauhtli* (*cuáhuatl-iyauhtli*), pericón de monte. Molina no registra este término.

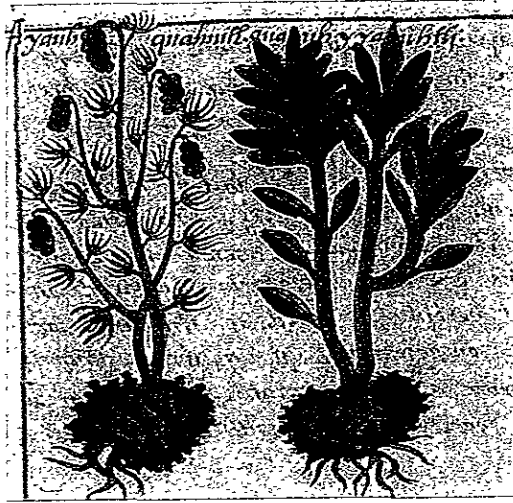
Para aliviar la fatiga del que administra la república y desempeña un cargo público (p. 57, fol. 39v) se recomienda la corteza de determinado árbol y "toda clase de flores de verano que huelan bien", las hojas de varios árboles como el *cuauhiyauhtli* y el *ayauhcuauhtl* (*ayáhuatl-cuahuitl*), árbol de la niebla⁷⁴ y "hierbas de estío que dan flores con sus tallos, y se han de recoger por la mañana, antes de que alce el viento". Con esto se preparaba un líquido al que se le agregaba "sangre de fieras" y "piedras preciosas" y se ungía todo el cuerpo con esta mixtura. Estos medicamentos daban al cuerpo una robustez como de gladiador; "echan lejos el cansancio, sacuden el temor y dan bríos al corazón".

⁷² Garibay K., "Nombres nahuas en el Códice De la Cruz Badiano Sentido Etimológico", 223-238

⁷³ Molina, *Diccionario en lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana*. La explicación a este término se encuentra en la segunda parte, *Mexicana y Castellana*, fol. 3 r

⁷⁴ Aunque Garibay lo traduce como árbol de niebla, el *ayauhcuáhuatl* se ha identificado como un pino y no tiene ninguna relación con el *yauhtli*

CUAUHIYAUHTLI



Códice De la Cruz Badiano, f.39v

Quando se hinchaba la vena pinchada (p. 69, fol. 38v) se molía y se ponían a cocer en agua brotes de algunas plantas y hojas de la hierba *cuauiyauhtli* y otras. Luego se juntaba todo con agua que oliera a incienso y con ese jugo se untaba la vena.

Para la herida del rayo (p. 71-73, fol. 50r) cuando alguien era tocado por el cielo o fulminado, se tomaba una poción preparada con las ramas de varios arboles entre los que estaba el *ayauhcuahuatl* y ramas de las hierbas *iztáuhyaatl* y *cuauiyauhtli*. El cuerpo debía untarse con un cataplasma hecho de todas las hierbas sobre las cuales cayó el rayo. También se sahumaba con el "buen olor de incienso blanco" y "la hierba *cuauiyauhtli*, muy olorosa, todo echado al fuego".

El que había sido vejado por el torbellino o el ventarrón (p. 75, fol. 52r) se curaba con bebidas preparadas con varias plantas y debía ungirse con un líquido que tuviera hojas del árbol *cuauiyauhtli* y otras hierbas. Todo era molido en agua con incienso blanco.

Contra la fetidez de los enfermos (p. 77, fol. 54r). Este mal olor se quitaba

ungiendo el cuerpo con el jugo de algunas hierbas como el *papaloquilitl* y *ayauhtonan íxiuh* (*ayahuilt-to-nantli*) hierba de nuestra madre de la niebla. Esta planta aparece dibujada con flores en forma de bulbos con pequeñas puntas amarillos.

Para ayudar a quien atravesaba un río, para pasar con seguridad el agua (p. 79, fol. 56r), la persona tenía que humedecerse el pecho con un líquido de las plantas *yauhtli* (amoratada, verde oscura) y *tepapaloquilitl*, molidas en agua. También se dice que se había de llevar en la mano un berilo (mineral que se extrae del curso de las aguas corrientes, su propiedad principal es la frescura), una cabeza y entrañas de ostra, una sardónica y los ojos de un gran pez encerrados en la boca. Sólo en este caso el *yauhtli* aparece asociado con otros objetos cuyo fin principal es proteger a las personas de las corrientes fluviales.

La tumoración de las mamas (p. 85, fol. 59v) se curaba con un jugo que mezclaba hojas y raíces de plantas como el *cuauhiyauhtli*, el cual se untaba en las mamas hinchadas deteniendo así el aumento de su "turgencia" o hinchazón.

La selección y el análisis de este grupo de plantas se basó en su relación semiótica, en el contenido simbólico que las une, a saber, su vínculo con la niebla, lo nebuloso, lo oscuro y con el agua. Sin embargo, no obstante la espléndida iconografía botánica del *Códice De la Cruz-Badiano*, no se han logrado identificar la mayoría de ellas. Sólo mediante la comparación con los trabajos de Sahagún y de Hernández, pudimos corroborar algunos de los conceptos y las aplicaciones mágico-terapéuticas de estos vegetales.

4. HACIA EL PASADO: MESOAMÉRICA, LOS HOMBRES, LOS DIOSES Y EL UNIVERSO

Mesoamérica es el término con que Paul Kirchhoff designó una gran área cultural conformada por grupos que, al compartir una serie de rasgos y manifestaciones culturales, integraron una tradición de gran profundidad histórica. Estos pueblos habitaron la vasta región geográfica comprendida entre las latitudes aproximadas de los 15° y los 21° latitud norte. Su extensión ocupa una gran parte de las costas, el centro y sur de nuestro país y buena parte de Centroamérica. Esta zona es naturalmente propicia para la agricultura. Cuenta con una gran variedad de suelos y climas y recibe una intensa precipitación pluvial anual que permite mantener vivos los sistemas hidrológicos que la recorren.

Una característica general de la geografía y el clima de Mesoamérica son sus condiciones extremas vinculadas a la enorme variedad de climas dependientes de la altura y de otros factores geográficos regionales. En su mayor parte el espacio geográfico poblado por los grupos indígenas constituía un territorio accidentado con enormes cadenas montañosas que se elevan sobre valles profundos. En las cumbres de los cerros se engendran las nubes portadoras de las lluvias, también las nubes y la niebla cubren los valles y las cañadas de escarpado paisaje.

Otro aspecto importante es la abundancia de cuevas en gran parte del territorio. Las cuevas conducen, de hecho, al interior de la tierra. Con mucha frecuencia contienen fuentes de agua cristalina, abarcan lagunas en su interior o dan acceso a ríos que corren subterráneamente. La configuración geográfica de esta vasta región, desempeñó un papel determinante en la vida y las concepciones de las sociedades prehispánicas. Broda señala que el paisaje accidentado y la existencia frecuente de agua subterránea fueron interpretados por estas culturas en el sentido de que existía una conexión debajo de la tierra que comunicaba las cuevas y las fuentes con el mar. Además, el mar que limita a Mesoamérica por ambas costas, juega un papel fundamental en generar los

vientos portadores de la lluvia que preceden al comienzo de la estación húmeda.⁷⁵ Este conocimiento ha sido parte de la rica herencia que los actuales campesinos han recibido de sus antepasados. En sus ceremonias aquéllos siguen pidiendo a "los aires del Golfo y del Pacífico que les traigan las lluvias, que les manden un buen temporal".

Hacia el año 2500 A.C., aproximadamente, quienes habitaban este territorio (el que sería el asiento de Mesoamérica) empezaron a convertirse en agricultores (cultivadores sedentarios), siendo ellos el origen de esta área cultural. Después de los primeros asentamientos se dará un desarrollo ininterrumpido de diferentes culturas en todo este espacio geográfico; culturas relacionadas entre sí y herederas continuas de los avances anteriores.

Kirchhoff en 1943 presentó un trabajo donde propuso los lineamientos generales para caracterizar Mesoamérica, estableciendo los límites geográficos, la composición étnica y los rasgos culturales de una superárea que hacia el siglo XVI podía diferenciarse de otras regiones de América.

En primer lugar, la delimitó considerándola dentro de la zona de los cultivadores superiores; en segundo, agrupó a sus habitantes en cinco divisiones lingüísticas y, en relación a los rasgos materiales comunes, caracterizó como elementos mesoamericanos, entre otros, los siguientes: el conocimiento y utilización de una serie de técnicas para la producción agrícola, uso del bastón plantador o coa; cultivo de maíz, chia, cacao y maguey; preparación de nixtamal - maíz con cal- para la elaboración de tortillas; bolas de barro para cerbatanas, bezotes y otros objetos de barro; espejos de pirita; tubos de barro para horadar piedra; uso del pelo de conejo en la decoración de los textiles; objetos e indumentaria para guerreros; edificación de complejos urbanos y plataformas piramidales escalonadas, uso del estuco para el recubrimiento de superficies arquitectónicas y la presencia de patios con anillos para el juego de pelota. Otros elementos afines fueron la escritura, la división calendárica, los usos rituales del papel y el hule, el sacrificio de codornices, ciertas formas de sacrificio humano, el

⁷⁵ Broda, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica", 479

autosacrificio, el juego del volador, la importancia ritual del número 13 y las deidades del complejo panteón prehispánico.⁷⁶

Mesoamérica existió entonces como una realidad histórica: fue una secuencia milenaria de sociedades fuertemente vinculadas entre sí. La complejidad de esta interrelación fue muy heterogénea, tanto en la dimensión del devenir milenario como en la existencia simultánea de sociedades de distinto desarrollo. Los vínculos que se establecieron entre ellas fueron diversos y mutables.⁷⁷ Desde el punto de vista planteado por López Austin y López Luján la definición de Mesoamérica debe partir de tres elementos entrelazados: a) patrón de subsistencia basado principalmente en las técnicas del cultivo del maíz; b) una tradición compartida creada por los agricultores en el territorio estudiado, y c) una historia también común, que hizo posible que dicha tradición de agricultores se fuera formando y transformando a lo largo de los siglos.⁷⁸

En trabajos posteriores Mesoamérica fue dividida para fines de estudio por algunos autores en seis áreas principales, aunque ninguna de ellas con límites precisos: Maya, Oaxaqueña, Costa del Golfo, Altiplano Central, Occidente de México y Norteña.⁷⁹ Criterio que se ha sido proyectado en diversos trabajos, entre los que destaca la planeación y distribución de las salas arqueológicas del Museo Nacional de Antropología.

4.1 Los dioses, la cosmovisión y la taxonomía indígenas

Para conocer y comprender el sistema de pensamiento de una sociedad en una época dada, tenemos que partir del hecho de que en cada esfera de la realidad, la percepción del mundo y la acción en el mundo se integran en un mismo proceso. La particularidad cultural de las percepciones y acciones integra lo que conocemos como cosmovisión. López Austin nos dice que "La cosmovisión

⁷⁶ Kirchhoff, *Mesoamérica Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales*, 2-3, 8-9

⁷⁷ López Austin, *Los mitos del tlacuache*, 28

⁷⁸ López Austin y López Luján, *El pasado ...*, 62

puede definirse como un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración; hecho complejo integrado como un conjunto estructurado y relativamente congruente por los diversos sistemas ideológicos con los que una entidad social, en un tiempo histórico dado, pretende aprehender el universo."⁸⁰

En la cosmovisión mesoamericana, los dioses y los seres que poblaban el cielo, la tierra y el inframundo participaban de la misma naturaleza divina. La religión fue la base para un sistema taxonómico que englobaba todo lo existente; la religión mesoamericana lo explicaba todo, colmaba el mundo de causalidad; los dioses estaban sujetos a las leyes del universo y si el mundo derivaba de lo divino y éste es el juego de la diversidad, la divinidad era por lo tanto plural, heterogénea, dinámica y era también un juego de oposiciones.⁸¹ Los dioses podían tener naturaleza plural. Si era doble, estaba asociada con el concepto de oposición complementaria; si era cuádruple, con los puntos cardinales.

Como mencionamos anteriormente, la división anual en época de lluvias y de secas fue el eje rector de la vida estos pueblos y generó un mundo de dualidades que quedó plasmado de manera significativa en la concepción del universo, en los dioses mismos y en el quehacer cotidiano del hombre mesoamericano. Vida/muerte, masculino/femenino, día/noche, frío/caliente, etcétera, constituyeron los opuestos complementarios que caracterizaron toda su cosmovisión. Las fuerzas opuestas del cosmos se manifestaban en el ciclo anual dividiéndolo en la estación de secas, que correspondía al lado masculino, luminoso, seco, celeste. La temporada de lluvias estaba asociada a lo femenino, lo oscuro, húmedo, terrestre, de muerte.

El estudio del dualismo del cosmos tiene sus antecedentes en los trabajos de Robert Hertz, quien consideró la división del universo en dos partes contrarias en las que los seres y las fuerzas se atraen o se repelen según la ubicación que se

⁸⁰ Piña Chán, *Mesoamérica Ensayo Histórico cultural*, 38. López Austin y López Luján han insistido en la inclusión de un área septentrional, ignorada por algunos autores. Véase *El pasado indígena*, 1996, 75.

⁸¹ López Austin, "La cosmovisión", 478.

⁸² López Austin, "Las formas del saber: Aproximación científica al pensamiento mesoamericano", 219.

les asigna. El cuerpo humano no puede escapar a esta ley de la polaridad que rige todas las cosas, de ahí que este autor mostró que en diversas tradiciones del mundo, la diferenciación cultural que distingue cada una de las manos es una de las manifestaciones más notables de una división taxonómica global. En términos religiosos la mano derecha se carga de sacralidad, mientras que la izquierda recibe las características de lo profano.⁸²

Actualmente, el interés por investigar las oposiciones se ha observado en forma creciente en el campo antropológico, por lo que se han producido una pluralidad de estudios que demuestran que a pesar de las semejanzas en la división del cosmos y a notorias coincidencias, cada tradición va construyendo sus complejas clasificaciones a partir de sus propios principios.

En el mundo prehispánico desde la creación misma de los dioses aparece esta dualidad:

Luego hicieron un hombre y una mujer: el hombre dijeron Uxumuco, y a ella Cipastonal, y mandáronle que labrase la tierra, y que ella hilase y tejiese, y que dellós nacerían los macehuales, y que no holgasen, sino que siempre trabajasen y a ella le dieron los dioses ciertos granos de maíz, para que con ellos curase y usase de adivinanzas y hechicerías y así lo usan hoy día a hacer las mujeres.⁸³

Como podemos ver de acuerdo a este relato, desde los orígenes aparece la pareja, el hombre y la mujer, la dualidad masculino/femenino, y la misión de los seres divinos ha sido desde entonces procurar la vida del ser humano, del fiel creyente a través del alimento y la salud.

Madsen señala que esta concepción dual sobrevive en el poblado nahua de San Francisco Tecospa, donde el lado izquierdo se relaciona con la brujería y la maldad, mientras que el derecho está asociado a Dios. Su universo se ordena por un balance de opuestos: vida/muerte, salud/enfermedad, hembra/macho; lo cual alcanza su máxima representación en Cristo, como Dios varón y en oposición está la Virgen de Guadalupe como deidad femenina. Un anciano de la comunidad

⁸² Hertz, *La muerte y La mano derecha*, fueron publicados en su versión española en 1990 por Alianza Editorial Mexicana y Conaculta

⁸³ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 25

le dijo que el principio de los opuestos era "más viejo que Dios", que "Dios se percató de esta antigua verdad y creó el mal, para que pudiera existir como entidad buena, solamente sería cuando se opusiera a una entidad maligna."⁸⁴

Los antiguos nahuas suponían que los dioses se habían convertido en los seres que poblarían el mundo. Por esta razón, algunos dioses tenían apariencia o atributos vegetales o animales, pues eran los antecedentes y las esencias de las criaturas. Cada especie era en el fondo, un dios capturado.⁸⁵ En esta línea de pensamiento giró gran parte del análisis que llevamos a cabo sobre la importancia ritual y curativa de los vegetales, considerando su esencia divina y los atributos mágicos que se les han conferido desde tiempos muy remotos.

La religión mesoamericana se distinguió por elementos nucleares de gran persistencia que se articularon en torno a dos características básicas: un estrecho vínculo con la agricultura y dadas las peculiaridades geográficas y las técnicas de cultivo dominantes en el vasto territorio, una marcada obsesión ligada a la lluvia. Otra característica la constituyó su profunda preocupación por el devenir del tiempo. La necesidad del agua que regara sus campos y generara el crecimiento de las plantas, llevó a estos pueblos a la constante observación de los ciclos pluviales y los de sequía; conforme a ellos elaboró un calendario donde los dioses tenían una profunda relación con los dos aspectos. De acuerdo con López Austin, ambas obsesiones se fundieron en un solo símbolo: los dioses de la lluvia, de rostro terrible, se encuentran con frecuencia en distintas regiones y épocas, coronados por el glifo del año, el más claro de los emblemas calendáricos.⁸⁶

4.1 1. Un acercamiento a Tláloc

Con la aparición de las primeras sociedades agrícolas organizadas en el Preclásico tardío –hacia 300 A.C.–, la personificación de Tláloc como patrono de la lluvia se hace presente. Será hasta el mundo clásico –100 a 900 D.C.–, cuando

⁸⁴ Madsen, *The Virgin's Children*, 127-128

⁸⁵ López Austin, "Los mexicas y el cosmos", 24

⁸⁶ López Austin, "La religión, la magia y la cosmovisión", 430.

Tlaloc se impone como la deidad tradicional de los agricultores. Sus representaciones son tan numerosas que superan las de Quetzalcóatl, quien como dios del viento y de la serpiente emplumada, era también uno de los dioses de la fertilidad.

La iconografía de Tlaloc adquiere desde ese momento un patrón con determinados rasgos que se repetirá y se pondrá de manifiesto por todo el territorio mesoamericano. Aun cuando en cada cultura se le llame diferente: Cocijo entre los zapotecas, Chac por los mayas, Tajín entre los totonacos y Tzahui por los mixtecos; Tlaloc se representará en todos estos grupos con rasgos de jaguar y de serpiente. En la mayoría de los casos, su rostro aparece cubierto por una máscara que porta una especie de anteojeras y bigotes que no son más que estilizaciones de serpientes, cuyas colas se ubican en la parte superior del rostro, formando las cejas; los cuerpos de los reptiles se entrelazan y dan forma a la nariz; el cuerpo de la serpiente, a cada lado del rostro da una vuelta alrededor de los ojos. En algunas representaciones en la boca de la máscara se encuentran las dos cabezas de perfil de estos reptiles y frente a frente, de manera que los colmillos forman la boca monstruosa del dios,⁸⁷ de la cual surge una gran lengua bifida como dos corrientes de agua que resalta el carácter serpentino de Tlaloc.

Después de la Conquista europea, los primeros historiadores como Sahagún se refieren a él diciendo:

Vuestros antepasados adoraron y tuvieron por dios a un diablo que ellos llaman Tlaloc o Tlaloque Tlamacazqui. A este diablo con muchos otros sus compañeros llamados Tlaloque atribuían vuestros antepasados falsamente la lluvia, los truenos, rayos y granizo, y todas las cosas de mantenimiento que se crían sobre la tierra, diciendo que este diablo, con los demás de sus compañeros, lo criaban y lo daba a los hombres para sustentar la vida.⁸⁸

Por su parte, Diego Durán hace referencia a este dios como:

Dios de las lluvias, truenos y relámpagos, reverenciado por todos los de la tierra en general, que quiere decir "camino debajo de la tierra" o "cueva larga". adorábanle como dios de los aguaceros, rayos, truenos y

Caso, La religión de los aztecas", 38.

relámpagos y de todo género de tempestades...La estatua del cual era de piedra labrada, de una efigie de un espantable monstruo; la cara muy fea, a manera de sierpe, con unos colmillos muy grandes, muy encendida y colorada, a manera de un encendido fuego, en el cual denotaban el fuego de los rayos y relámpagos que del cielo echaba cuando enviaba las tempestades y relámpagos... En otro párrafo menciona que "tenía en la mano izquierda una bolsa de cuero, llena siempre de copal".⁸⁹

Sullivan considera que esta definición se deriva de *tlalli*, tierra y *otli*, camino; de manera que la interpretación "cueva larga", puede haber sido una extensión de "camino bajo la tierra".⁹⁰

Otra fuente de información la proporciona la *Relación de Texcoco*, en ella Juan Bautista Pomar afirma:

el ídolo llamado Tláloc es más antiguo en esta tierra, porque dicen que los mismos culhuaque le hallaron en esta tierra, y no haciendo caso de él los chichimecas, ellos le comenzaron adorar y reverenciar por dios de las aguas... no saben dar razón por qué lo adoraban por dios de los temporales, más de que por algunas inteligencias hay sospechas que lo hicieron un género de gentes que llamaron toltecas, que hubo antiguamente en esta tierra, que se despoblaron de ella muchos años antes que los chichimecas la tornasen poblar. Dicen que Netzahualcoyotzin por reverencia de este ídolo... lo puso en el cu y templo de esta ciudad en compañía de Huitzilopochtli.⁹¹

Este dios adquiere tal relevancia que se le da el nombre de Tetzauhpilli; según Ganbay K. es un epíteto general para la divinidad, de ahí que a Tláloc se le llame "Príncipe prodigioso" con el mismo título que se le ha llamado "Príncipe Mago. El que hace la transformación de la semilla en planta y del muerto en vivo, es ciertamente obrador de sortilegios".⁹² También se le llamó Tlamacazqui, "el

⁸⁸ Sahagún, *Historia de las cosas de Nueva España*, I, 89.

⁸⁹ Durán, *Historia*, II, 81-83.

⁹⁰ Sullivan, "Tláloc a new etymological interpretation of the God's name and what it reveals of his essence and nature", 213.

⁹¹ Pomar, *Relación de Texcoco*, 14-15.

⁹² Ganbay, *Veinte himnos sacros de los nahuas*, 61.

proveedor divino" Garibay K. traduce literalmente "el que dará algo". Esto hace referencia a dos aspectos: a) El que dará lo necesario para la vida, o sea el Proveedor divino. En este sentido se aplica a los dioses, en especial a los de la lluvia b) El que dará algo para el servicio de los dioses, en este sentido se aplica a los ministros secundarios del culto.⁹³

Broda menciona una serie de etimologías para el nombre de este dios: según Seler, Tlaloc significa "el que hace brotar o germinar". Estudiosos como Spence, Soustelle y Caso se adhieren a esta interpretación. Por su parte, Shultze-Jena propone su derivación de "tlaloc" (reflexivo), "correr, precipitarse sobre (el viento), se enfurece", adjetivo "tempestuoso"; de este modo Tláloc significaría "el que se enfurece, el tempestuoso". León-Portillá deriva el nombre de "tlal(li)" y "oc", "que está en la tierra, que la fecunda". Estas etimologías hacen referencia a los dos aspectos del carácter del dios: por una parte era el dios de la lluvia benéfica que hace crecer la vegetación y por otra era el dios de las tormentas y tempestades.⁹⁴

Sullivan considera que desde el punto de vista estrictamente gramatical, puede referirse al adjetivo *tlallo*, que significa "lleno de tierra", "cubierto de tierra", "hecho de tierra" Así que *Tlaloc*, sería el que tiene la calidad de la tierra, el que está dotado o hecho de tierra, el que está incorporado a la tierra. Si consideramos que los nombres nahuas de los dioses son literal y figurativamente una descripción de su naturaleza, Tláloc aparece entonces como un dios terrestre, siendo uno solo con la tierra. Sullivan opina que es posible que fuera el primer dios concebido con la dualidad tierra-agua, y que su función como dios de la lluvia se hubiera desarrollado posteriormente.⁹⁵

En una de las plegarias dedicadas a este dios se observa su relación con algunos elementos simbólicos:

¡Oh señor nuestro humanísimo, liberal dador y señor de las verduras y frescuras, y señor del paraíso terrenal, oloroso y florido, y señor del incienso

⁹³ Garibay *Historia de la literatura náhuatl*, II, 408

⁹⁴ Broda, *Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia una reconstrucción según las fuentes del siglo XVI*, 250

⁹⁵ Sullivan, "Tlaloc: A new...", 215-216

o copal! ¡Ay dolor que los dioses del agua vuestros sujetos se han recogido y escondido en su recogimiento –los cuales suelen dar las cosas necesarias, y son servidos con ulli, con *yauhtli* y con copal- y dejaron escondidos todos los mantenimientos necesarios para nuestra vida, que son piedras preciosas como esmeraldas y zafiros...!⁹⁶

En el libro VI del Códice Florentino, se menciona una oración a Tláloc para obtener la lluvia, en esta petición se puede ver una relación más estrecha entre un vegetal y un dios, esto sucede cuando la planta personifica a la deidad:

Oh señor, oh nuestro dueño, Oh Tlamacazqui, Oh Xoxouhqui [oh verdísimo], Oh señor del Tlalocan, Oh señor del incienso [yiauhioe-Oh yiauhtli], Oh señor del copal: en verdad, los dioses, los Tlamacazque, los señores del hule, los dioses del incienso [iauhique-iautli (personificados)], los señores de copal –nuestros señores- se han refugiado...⁹⁷

Según esta oración, el *yauhtli* fue la planta "que ocupó el sitio principal, pues era una epifanía del dios".⁹⁸ En otra súplica se refieren a Tláloc como "señor de las verduras, las gomas y de las yerbas olorosas y virtuosas".⁹⁹

Tláloc y los *tialoque* han tenido desde la antigüedad como morada las cuevas puerta de entrada al inframundo, y las montañas y los cerros símbolos de poder y eternidad. El dominio de estas deidades era el Tlalocan, lugar donde había abundancia infinita, fresca, verano perpetuo, verdor perenne y eterna felicidad. Desde ahí Tláloc enviaba lluvias y corrientes. De acuerdo con los informantes de Sahagún el Tlalocan era una montaña hueca llena de agua. En los himnos sacros, la poesía y las descripciones de la religión antigua, Tamoanchan y Tlalocan son dos lugares que se definen como sitios de niebla, mientras que el primero es un lugar de creación, de génesis, el segundo es de muerte.¹⁰⁰ Cuando una persona va a este lugar, en un canto dirigido a Tláloc se dice:

⁹⁶ Sahagun, *Historia* , II, 81

⁹⁷ Ortiz de Montellano, "Las hierbas de Tláloc", 293 Traducción del autor

⁹⁸ Garza, *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, 82

⁹⁹ Sahagun, *Historia* , II, 84

¹⁰⁰ López Austin, *Tamoanchan y* , 9

"*ayauhchicavaztica ayavicalo tlalocana*" que significa: "con sonajas de niebla es llevado al Tlalocan"¹⁰¹

Siguiendo la línea de dualidad, en la compleja y rica mitología mesoamericana Tláloc y Chalchiuhtlicue aparecen como pareja divina para mandar sobre las aguas.¹⁰² Según otras fuentes, la segunda mujer de este dios fue Matlalcueye "la de la falda verde."¹⁰³ Las diosas del maíz *Chicomecóatl*, Xilonen, Cinteotl e Ilimatēcutli estaban íntimamente relacionadas con los *tlaloque*. Todos estos dioses pertenecían al grupo grande de las deidades del agua y la vegetación que constituía el núcleo del culto a la fertilidad.

Los dioses del pulque formaban un segundo grupo y también eran muy importantes como dioses de la fertilidad. Brotherston indica que en general las deidades del pulque se identifican con lugares que se ubican sobre todo alrededor del Popocatepetl, pero preferentemente en la sierra de Tepoztlán. La metamorfosis de Chalchiuhtlicue en la diosa pulquera Mayáhuel en el *Códice Laud*, nos recuerda que Tláloc y sus cerros fomentan corrientes y flujos de líquidos de toda especie.¹⁰⁴

Es importante recordar que los líquidos vitales para los mesoamericanos fueron el agua, generadora de vida; el pulque asociado con la fertilidad y la abundancia y la sangre vertida en los sacrificios, como alimento divino. Los antiguos mexicanos consideraban que el agua de la lluvia, de las fuentes y de los ríos era la que fertilizaba las tierras de cultivo; mientras que el mar simbolizaba para ellos "el agua divina", límite de lo conocido y dominio misterioso de los dioses.¹⁰⁵ En su concepción dual, las lagunas y los depósitos de agua tranquilos se consideraban femeninos y se les asociaba con Chalchiuhtlicue, mientras el agua que cae, es decir la lluvia, tenía un carácter masculino.¹⁰⁶

Por su parte Piña Chan opina que el agua del mar, de los ríos y los lagos, era simbolizada por la serpiente acuática que representaba también al espíritu del

¹⁰¹ Garibay, *Veinte himnos*, 53

¹⁰² Garibay, *Teogonía e historia de los mexicanos*, 26 En este libro se incluye la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*

¹⁰³ Caso, *El pueblo del sol*, 59

¹⁰⁴ Brotherston, "Los cerros Tláloc, su representación en los códices", 42

¹⁰⁵ Soustelle *Pensamiento cosmológico de los antiguos mexicanos*, 59

agua terrestre, mientras que el agua celeste era simbolizada mediante las nubes (la serpiente nube de lluvia) y se asociaba al trueno, al rayo y al fuego.¹⁰⁷ La representación de *Tláloc en los vasos de Tenepanco*, lugar localizado en el Popocatepetl, presenta ojos saltones y sostiene en la mano derecha una serpiente convulsionada "símbolo del rayo y del trueno que era su voz en las tormentas".¹⁰⁸

Las representaciones de Tláloc con un hacha símbolo del rayo y de poder se han encontrado en la cultura maya, donde el dios K y su cetro maniqui, constituyen un complejo de relaciones que ha sido estudiado por Aviña, quien basándose en trabajos de autores que le antecedieron, llevó a cabo un acucioso análisis de las relaciones estructurantes entre los elementos. Así vincula el hacha que porta este dios al rayo de vida y de muerte, el rayo como fuerza divina de mayor poder, que saca o esconde los tesoros de la vida para dárselos a quienes lo merecen. Señala que sólo la potencia que parte a la tierra dura puede exponer sobre la superficie terrestre la semilla de vida. Sólo un poder cortante (como el hacha) de los dioses puede extraer o retener las semillas invisibles de la vida, con su esencia divina, que después florecerán sobre la tierra transformadas en materia dura.¹⁰⁹

También resulta muy significativo el hecho de que en algunas representaciones de Tláloc la dualidad también se manifieste en sus manos, con la derecha portando el hacha, una serpiente o un bastón florido y con la izquierda, la talega o bolsa que contenía el preciado copal o el incienso. Para los objetivos de esta investigación, el proceso ritual en el cual el hacha o el instrumento cortante libera lo divino, fue uno de los puntos fundamentales al hacer el estudio de la analogía entre las tradiciones religiosas del pasado y del presente. Esto nos permitió encontrar algunos puntos de contacto, establecer comparaciones y encontrar semejanzas en los conceptos, representaciones y atributos de Tláloc y San Miguel Arcángel.

¹⁰⁷ Heyden, "Lo sagrado en el paisaje", 57-58

¹⁰⁸ Piña Chan, *Quetzalcóatl Serpiente Emplumada*, 24-25

¹⁰⁹ Glockner *Los volcanes*, 66

¹¹⁰ Aviña, *El dios K, Rayo de vida y muerte*, 61-63

Las temáticas de esta parte de nuestro trabajo, han sido tratadas como antecedentes básicos que nos permiten comprender la complejidad de la cosmovisión mesoamericana; observar cómo el sólido tronco de su religiosidad extendió sus enormes ramas cubriendo una gran extensión geográfica, quedando incluido en ella el área de nuestro interés: el actual territorio morelense. El breve recorrido histórico de esta área se realizó para conocer las influencias culturales que influyeron en la configuración de sus tradiciones, fundamentalmente la religiosa. El descubrir la intensa relación establecida entre el hombre y el cosmos, *universo en el que todo abajo tiene su equivalencia arriba*, haciendo partícipes a todos los seres mundanos de la esencia divina, nos llevó a entender el sistema de ideas y creencias donde la dualidad tuvo un papel fundamental.

Con el acercamiento a Tláloc a través de los cronistas, los códices y los testimonios arqueológicos pudimos encontrar una serie de elementos simbólicos y analizar los atributos conferidos a esta deidad. Esto se llevó a cabo con la finalidad de establecer las causas de su fuerte vínculo con el *yauhtli*.

Los mitos, los ritos y todos los actos religiosos han servido para recordar los significados tradicionales de una cultura y sus instituciones. Ellos restauran constantemente la continuidad entre el momento actual y la tradición de una sociedad.¹¹⁰ La actividad religiosa, además de sus importantes manifestaciones individuales, ha sido fuertemente colectiva; integra solidariamente al creyente en una lucha por el bienestar general del grupo y lo hace asumir la responsabilidad ante cualquier falla provocada por el incumplimiento de sus deberes.

En el mundo mesoamericano las formas más importantes de culto se manifestaron en las fiestas religiosas, tanto en las que se hacían a nivel global de una población, promovidas por el gobierno central, como en las que se llevaban a cabo en las unidades sociales menores. Aun cuando para estos pueblos la cuenta del tiempo tenía su aplicación práctica en las actividades agrícolas y económicas, su entrelazamiento con la magia y el ritual era abrumador. Éste era el puente entre el tiempo mítico y el presente. En todas las ceremonias los medios para su representación eran la palabra, el canto, el baile, los atavíos, los objetos litúrgicos, las ofrendas y, sobre todo, los sacrificios humanos.

Antes de iniciar la descripción, el análisis y la comparación de las fiestas dedicadas a las deidades de la lluvia y la fertilidad, es necesario mencionar que los trabajos de Ortiz de Montellano fueron la base y prácticamente la motivación para la elaboración de este estudio. El cuidadoso análisis que llevó a cabo sobre la estrecha asociación de las deidades de la lluvia con algunas plantas consideradas sagradas, como el *yauhtli* y el *iztáuhyatl* y su significado en el contexto mágico-religioso y medicinal,¹¹¹ nos llevó a profundizar en este campo, llevando a cabo una búsqueda en diversas fuentes que permitieron establecer una panorama más amplio sobre la importancia, el simbolismo y la intrincada red de relaciones que se han entretendido a través del tiempo en torno a la aromática y amarilla flor de *yauhtli*.

¹¹⁰ Berger, *El dosel sagrado*, 57

¹¹¹ Véase Ortiz de Montellano, "Las hierbas sagradas de Tláloc", 1980, y *Medicina, salud y nutrición aztecas*, 1993

En la descripción que realizaron algunos historiadores sobre estas ceremonias, se observa la presencia de esta flor, de manera explícita o implícita, lo cual pudimos establecer comparando los datos que nos brindan las fuentes documentales. El análisis que llevamos a cabo sobre estos materiales se centró en aquellas festividades donde se menciona el uso del *yauhtli*, y en las que se aludía a lugares que estuvieran en forma directa o indirecta relacionados con esta planta y su simbolismo. Tomamos como punto de partida la obra de Sahagún, la cual nos brindó las bases para poder emprender nuestra búsqueda en otras fuentes y encontrar las semejanzas y las diferencias en los datos registrados. El resultado no sólo nos permitió incrementar la información respectiva, sino con ella pudimos establecer otro nivel de interpretación que trataré de exponer de la manera más clara y objetiva posible.

Sahagún menciona que como parte fundamental del ritual, en las fiestas dedicadas a los *tlaloque* se llevaban a cabo los sacrificios de niños en varios cerros: Cuauhtépetl, Yoaltécatl, Tepetzinco, Poyauhtla, Pantitlan, Cócotl y Yiauhqueme.¹¹² Es importante destacar que dos de los siete cerros de sacrificio se vinculan en términos semióticos con el *yauhtli*: el cuarto cerro, Poyauhtla, que significa "junto a la niebla que parece humo"¹¹³, estaba ubicado "en los términos de Tlaxcala" y tenía construida en la parte oriente una casa de sacrificio infantil llamada *ayauhcalli*, que quiere decir "casa de la niebla".¹¹⁴ Garibay señala que Poyauhtlan es toda aquella niebla espesa que se ve en la cumbre de los montes en día de tormenta. "Toda montaña recargada de nieblas negruzcas es un Poyauhtlan, y toda montaña es morada de Tláloc".¹¹⁵

El séptimo monte era llamado Yiauhqueme, "vestido de *yauhtli*". Y se situaba cercano a Atlacuihuaya –actualmente Tacubaya-. Además, uno de los *tlaloque* era conocido como Yauhqueme, y portaba como parte de su atavío "un gorro de papel pintado de color de *yauhtli*".¹¹⁶

¹ Sahagún *Historia*, I, 140,

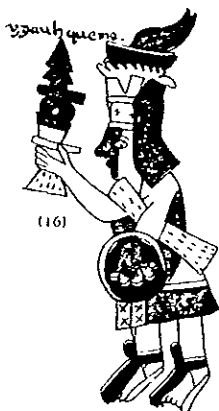
¹¹² Garibay, *Veinte himnos*, 53

¹¹³ Sahagún *Historia*, I, 164

¹¹⁴ Garibay, *Veinte himnos*, 59

¹¹⁵ Leon Portilla, *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, 131

YAUHQEME



Duran, cuando habla de la Sierra de Tlalocan como morada de Tláloc, menciona la cantidad de idolillos que poblaban otros cerros y quebradas que este gran cerro tenía a su alrededor; también indica que "tenían sus nombres, conforme al cerro que representaba".¹¹⁷ Evidentemente estos idolillos eran los *tlaloque*, epónimos de los cerros que habitaban. Otro dato importante, es que los niños sacrificados en estos lugares se llamaban igual que los montes donde se ofrecían en sacrificio. En estos nombres podemos observar una interesante una fusión: el dios reverenciado, el oferente y el lugar de la ofrenda.

Broda señala que el sacrificio de niños era el prototipo del sacrificio humano dedicado a Tláloc, cuya finalidad era asegurar las lluvias necesarias para la agricultura. A estos infantes se les concebía como la personificación viva de los *tepietoton* o *tlaloque*, los pequeños servidores del dios a quien ayudaban a producir las lluvias.¹¹⁸ Por otra parte, es interesante hacer notar que los niños que iban a ser ofrendados en sacrificio tenían entre sus atavíos "unas alas de papel como ángeles y teñíanlos las caras con aceite de ulli".¹¹⁹

Duran, *Historia* , I, 82

¹¹⁷ Broda, *La historia y la etnografía* , 23-24

¹¹⁸ Sahagún, *Historia* , I, 140-141

Continuaremos ahora con las festividades en el orden cronológico que fueron registradas por diversos autores. se comenzaba por la fiesta de Atlahualo ("cesacion de la lluvia") o Cuahuitlehua,¹²⁰ que se realizaba el primer mes del año:

en este mes mataban muchos niños: sacrificábanlos en muchos lugares y en las cumbres de los montes, sacándoles los corazones a honra de los dioses del agua, para que les diesen agua o lluvias. A los niños que matan componíanlos con ricos atavíos para llevarlos a matar y llevábanlos en unas literas sobre los hombros, y las literas iban adornadas con flores. iban tañendo, cantando y bailando delante de ellos. Cuando llevaban los niños a matar, si lloraban o echaban muchas lágrimas, alegrábanse los que los llevaban, porque tomaban pronóstico de que habían de tener muchas aguas ese año...¹²¹

Durán señala que "a ningún elemento de los cuatro tanto honró esta nación mexicana, después del fuego, como al agua", especialmente en una fiesta llamada Etzalcualiztli, que "era cuando las aguas ya entradas y las sementeras crecidas y con mazorcas".¹²² Esta fiesta se llevaba a cabo en el sexto mes, y los sacerdotes vestidos con una manta delgada transparente, pintada de plumas de papagayo cruzadas, llamada *ayauhquémitl*, realizaban una serie de ceremonias previas. Sahagún menciona que uno de ellos llevaba colgando de la mano derecha una talega o zurrón; que, entre otras cosas, contenía en su interior incienso para ofrecer "y este incienso era una yerba que se llama *yiauhtli*, seca molida".¹²³ Esto pone de manifiesto el atributo que se le confería a esta planta como "flor de ofrenda"

Entre los rituales que se efectuaban en este mes estaban los baños que se daban los sacerdotes en las cuatro casas en la orilla del agua, llamadas *ayauhcalli* (casas de niebla). Éstas estaban ordenadas hacia los cuatro puntos cardinales. También Durán cuando habla de los rituales al volcán Popocatezín, al cual le ofrecían incensos, comida, hule, papel y plumas, entre otros, hace

¹²⁰ Los nombres de los meses varían de acuerdo a la región y a los autores, véase Caso, *Los calendarios prehispánicos*, 35-37

¹²¹ Sahagún *Historia*, I, 109-110.

¹²² Durán, *Historia*, I, 169, 171

¹²³ Sahagún, *Historia*, I, 166-167

referencia al *ayauhcalli* como "la casa de descanso y sombra de los dioses", en ella tenían un ídolo grande y verde, hecho de un material "que llamamos piedra de ijada" ¹²⁴ (esta piedra es el jade).

En la misma fiesta de Etzalcualiztli, el sacerdote de Tláloc, al llegar al cu de este dios, le tendía esteras de juncos y también hojas de juncias empolvorizadas con incienso...luego este sacerdote "sembraba incienso sobre las esteras, de aquello que llaman *yauhtli*..." ¹²⁵

TLALOC. Fiesta de Etzalcualiztli



Códice Tudela, fol.16 p.71

La festividad en honor de Chalchiuhtlicue se hacía a finales del mes, y el sacerdote esparcía *yauhtli* a sus pies. ¹²⁶

Es importante mencionar los datos que contiene sobre las costumbres y las fiestas un interesante documento que parece haberse escrito en 1553, y que fue

¹²⁴ Durán, *Historia* I 166

¹²⁵ Sahagún, *Historia* I 169

¹²⁶ Ortiz de Montellano 'Las hierbas de Tláloc', 291, cita la versión en inglés del *Códice Florentino*, 1951

publicado por Federico Gómez de Orozco.¹²⁷ La referencia que se hace en este manuscrito sobre la ceremonia de Etzalcualiztli, se cita textualmente:

Pecacualiztli, el demonio a quie[n] era dedicada esta fiesta era tlaloc.
.. al tiempo que querían sacrificar al esclauo que estaua par[a] ello vestido en figura del demonio, hinchian el templo de vna yerua que ellos tenían diputada para ello y era mu[y] olorosa y así le echauan desta yerua por todos los passos que [el].¹²⁸

Esta misma fiesta aparece en el Códice Tudela como Yecalculiztli, la fecha marcada para esta ceremonia era el "doze de mayo", y "el demonio a quien er[a] dedicada esta fiesta era Tlaloc". La descripción que se hace de esta festividad presenta claras semejanzas con el documento anterior, esto se debe a que ambas fuentes proceden de una fuente común; el texto es muy similar sobre todo en la parte que dice:

al t(iem)po que querían sacrificar al esclavo q(ue)staba para ello vestido en figura del demonio. Henchían el templo de una yerba q(ue)llos tenían diputada para ello y era muy olorosa. Y ansi le echaban desta yerba por todos los pasos q(ue)l cativo andava, en tanto que no le sacrificaban y, después de muerto y sacrificado, la carne dél enterábanla, y no la comían...porque Tlaloc, a quien esta fiesta se hazia, era el dios de la fiesta, y por esto le enterraban.¹²⁹

En este caso, hemos considerado estos datos como antecedentes de la relación Tláloc, muerte, entierro y yerba olorosa.

La ceremonia del séptimo mes era llamada Tecuilhuitontli "pequeña fiesta de los señores" y era dedicada a la diosa de la sal, Huixtocihuatl, perteneciente al grupo de las deidades acuáticas. Entre sus atavíos portaba en la mano un bastón rollizo adornado con papeles goteados de hule, flores de papel llenas de incienso (*¿yauhtli?*) y junto a las flores unas plumas de quetzal cruzadas.¹³⁰ Es interesante

¹²⁷ "Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España", publicado por Federico Gómez de Orozco en 1943

¹²⁸ Costumbres, 43

¹²⁹ Códice Tudela, 256-257

¹³⁰ Sahagún, Códice Florentino, 100 v

la semejanza en la disposición de las plumas en este caso y en la pintura de las mantas *ayauhquémitl*. La asociación de las plumas con el *yauhtli*, ha sido estudiada cuidadosamente por Taube y posteriormente nos referiremos a ello.

En el documento publicado por Gómez de Orozco, la fiesta se dedicaba a Xochipilli y se hace referencia al esclavo que llevaban al templo "con gran areyto y le trayan en vnas andas en los hombros y las andas hechas de flores, y Rosas y yeruas olorosas por el patio del templo..."¹³¹

El décimo mes se llamaba Xócotl Huetzi o Huei Miccailhuitl "gran fiesta de los muertos", porque eran muchos los que morían sacrificados en esta festividad. Era dedicada a Xiuhtecuhtli, dios del fuego,¹³² los esclavos que iban a ser sacrificados "aderezábanse con sus plumajes y atavíos ricos" y su cuerpo era pintado de amarillo, que "era la librea del fuego". Después de una serie de ceremonias previas al sacrificio, "empolvorizábanlos las caras con unos polvos que llaman yiauhtli, para que perdiesen el sentido y no sintieran tanto la muerte..."¹³³ En el *Códice Florentino* se dice que "les empolvorizaban con incienso las caras arrojándose a puñados, el cual traían molido en unas talegas".¹³⁴ Los cautivos eran atados de pies y manos y arrojados al fuego, del cual antes de morir los retiraban para sacarles el corazón.

Una descripción muy semejante la encontramos en la fuente estudiada por Gómez de Orozco, la fiesta también tenía el nombre de Huei Miccailhuitl y en ella se honraba a "Huehueten, el señor viejo".¹³⁵ En esta celebración se mataban a todos los cautivos en guerra; primero "echauan en los ojos al esclavo vnos poluos de yeruas con que le cegaua". Los sacerdotes les ataban las manos a los cautivos, los subían a lo alto del templo donde estaba el fuego ante la figura del dios y de ahí los arrojaban al fuego y "ya que se començaua [a] quemar le sacauan de pr[es]to, y le sacauan el coraço[n]".¹³⁶

¹³¹ Costumbres ", 44

¹³² En los *Primeros Memoriales*, la ventena también se llama Uei Maiccailhuitl, 41

¹³³ Sahagún, *Historia* , I, 121

¹³⁴ Sahagún *Códice Florentino*, 118v

¹³⁵ Huehueteotl

¹³⁶ Costumbres ", 46

En estos casos esta hierba olorosa, el *yauhtli*, se aplicaba para que los cautivos perdiesen el sentido; lo cual ha sido interpretado por algunos autores como anestésico. Sin embargo, de acuerdo a la opinión de Ortiz de Montellano, es difícil explicar en términos fisiológicos la eficacia de una anestesia producida al arrojar una flor pulverizada al rostro de una persona. Considera que el lograr una anestesia profunda requiere varios minutos de inhalación, aún usando anestésicos gaseosos como el éter o el ciclopropano.¹³⁷ Indica que el *yauhtli* carece de sustancias químicas que produzcan tal efecto y la forma de administración, como polvo lanzado a la cara de la persona, no representaría una dosis adecuada.¹³⁸

Díaz está de acuerdo con lo expresado por Ortiz de Montellano, y propone una interesante hipótesis: en primer lugar existe la posibilidad de que el polvo de *yauhtli* no sólo se haya arrojado al rostro del sujeto, sino que haya sido particularmente insuflado por vía nasal buscando un efecto delirio-géno. La razón para sostener esta probabilidad es el hecho de que la planta tiene efectos anticolinérgicos (este tipo de fármacos ocasionan un cuadro que semeja el delirio febril, no precisamente fiebre).¹³⁹ Además Díaz señala que es posible que el término "anestésico" con el que se ha calificado la información de las fuentes sobre la pérdida del sentido, haya sido mal comprendido y, en el contexto del gran conocimiento de las plantas con efectos mentales que tenían los antiguos nahuas, hayan buscado un efecto delirio-géno que por un lado produjera desorientación y confusión (lo cual facilitaría el manejo de la víctima) y por otro un estado de trance y alteración de la conciencia (que le diera a la víctima un cierto sentido y a los observadores la evidencia de un intenso estado de trance propiciatorio).¹⁴⁰

¹³⁷ Ortiz de Montellano, "Las hierbas", 293

¹³⁸ Ortiz de Montellano, *Medicina*, 234-235

¹³⁹ Sobre este efecto vease el estudio de Aoki, Cortés y Pastelin, "Tagetes lucida Cav. III Anticholinergic effect on skeletal muscle and heart of rat", 1990.

¹⁴⁰ Hay una serie de vegetales anticolinérgicos de efectos psicotrópicos poderosos que han sido usados en el mundo entero en ceremonias de hechicería: las solanáceas como la mandrágora, el complejo mexicano del toloache, entre otras, contienen alcaloides del tropano (como la escopolamina, la atropina y la hioscina) que producen un efecto psicotrópico muy intenso, distinto a los alucinógenos y constituye un cuadro similar al delirio febril: se presenta un estado de confusión intenso, agitación psicomotora, distorsión perceptual, desorientación y confusión. Díaz, comunicación personal. Reko, en su trabajo "De los nombres botánicos aztecas", 1919, incluye entre los narcóticos al *yauhtli*, llama a esta planta "cosa nauseosa, narcótica"

Por nuestra parte, en las entrevistas que llevamos a cabo entre las curanderas y parteras de diversos pueblos de Morelos, pudimos registrar que muchas de ellas ocupan el pericón como relajante en determinada dosis, ingerido en té. Preparado en alcohol y agua, reposado por un mes, se administra en gotas para adormecer las encías; en la curación de las reumas se combina con aceite de comer o con raíz de tlacopaque, haciendo un emplasto que se aplica dando masajes en el área del cuerpo que presenta dolor.

Desde nuestro punto de vista, en la época prehispánica, el llamado "efecto anestésico" del *yaughtli* probablemente se logró combinado con otras plantas, entre ellas el tabaco, e inhalándose, y más que obtener un efecto profundo, posiblemente sólo se provocaba un estado seminconsciente.

La llegada de los dioses se festejaba el duodécimo mes, llamado Teotleco o Pachtonтли. Esta fiesta se celebraba en honor a todas sus deidades. A los quince días de este mes los mozos y muchachas enramaban todos los altares y oratorios de los dioses, así como lo que estaban dentro de las casas y en los caminos y encrucijadas. Los sacerdotes hacían un petate de harina de maíz para que los recién llegados dejaran sus huellas. Una vez que esto sucedía, el sacerdote avisaba que ya habían llegado y los ministros del cu comenzaban a tañer cornetas, caracoles y otros instrumentos.¹⁴¹

En el manuscrito de 1553, a esta fiesta se le llama "Pachtzintli, dedicada al dios que llamaban Tehtleco". Y se describe de esta manera:

Esta fiesta se dezia tehtlego [sic] que quiere dezir llegado an los dioses o demonios que ellos adorauan y haziase de esta manera: e[n] este día tomaua vn sacerdote de los mas tenidos y aceptos al demonio, vna xicara y echaua vnas yeruas olo[ro]sas que llaman yahtli y estauan molidas y secas, y puestas en l[a] xicara delante de la ymagen del demonio.¹⁴²

Los sacerdotes permanecían mirando la jicara hasta la madrugada cuando veían aparecer en ella huellas o pies de gallos, leones y otros animales y empezaban a dar "grandes bozes y dezia 'oatzico' que quiere [de]zir 'ya an

¹⁴¹ Sahagún, *Historia* I, 123-124

¹⁴² Costumbres ", 49

llegado' y en dando esta boz comenzauan a tañer caracoles y hazer grandes fiestas y bayles y quemar mucho [en]cienso y papel...".¹⁴³

La clara vinculación de la flor de *yauhtli* con el ritual de las fiestas dedicadas a los tlaloque se pone otra vez de manifiesto en la fiesta de Tepelhuittl o Hueipachtli, en el décimo tercer mes, cuando se sacrificaba el representante del dios Opochtli, patrono de la gente que vivía al borde del agua; a él se le atribula la invención de los utensilios para pescar y las armas para cazar aves acuáticas. Sahagún menciona que cuando hacían la fiesta dedicada a este dios, los pescadores le ofrecían alimentos y

vino de lo que ellos usaban, que se llama octli, y por otro nombre se le llama pulcre. También ofrecían cañas de maíz verdes, flores y cañas de humo que llaman yietl, e incienso blanco que llaman copalli, y una hierba olorosa que se llama *yiauhtli* sembraban delante de él, como cuando echan juncos cuando se hace procesión.¹⁴⁴

Esta planta silvestre mencionada con frecuencia en las fuentes documentales como hierba olorosa, estaba firmemente asociada al ceremonial de petición y ofrenda a las deidades acuáticas y del fuego. Al considerar que el humo y el olor eran mensajeros para llegar a la divinidad, es posible pensar que el aroma de las flores y en especial el fuerte olor a anís del *yauhtli*, haya sido también un elemento de comunicación entre los hombres y los dioses.

A la mayoría de los dioses del pulque se les sacrificaba en la fiesta de Tepelhuittl.

¹⁴³ Ibid

¹⁴⁴ Sahagún, *Historia...*, I, 64



Códice Tudela, fol.26 p.79-80

Otra festividad vinculada con las deidades acuáticas era en Atemoztli, "cuando descendía el agua". Se realizaba en el décimo sexto mes, cuando empezaban los truenos y las aguas en los montes. La gente al escuchar los truenos, creía que anunciaban la venida de los tloaque. Entonces los sacerdotes de estos dioses hacían penitencias y les rogaban para que enviaran las lluvias:

Estos sacerdotes tomaban sus incensarios, que eran como unas cucharas grandes agujeradas, llenas de brasas; y los astiles largos delgados y rollizos, y huecos, y tenían unas sonajas dentro: y el remate que era una cabeza de culebra. En estos incensarios sobre las brasas, echaban su incienso, que llamaban *yiauhitli* y comenzaban a hacer ruido con las sonajas..¹⁴⁵

En el *Códice Florentino*, se dice que el sacerdote *Tlalocan Tlenamácac* hacía un rito especial para atraer la lluvia. En cuanto se oían los truenos y parecía que iba a llover, este sacerdote cogía su incensario y echaba incienso (*yauhtli*) sobre las brasas. Levantaba el incensario en las cuatro direcciones, mientras movía el mango del incensario con las sonajas, haciéndolas sonar. Esto se hacía

¹⁴⁵ Saragun *Códice Florentino*, 144

en los patios de todos los templos para propiciar las lluvias.¹⁴⁶ Eran como la emulación de los truenos de Tláloc que hace sonar sus vasijas cuando el rayo estalla

También en esta fiesta se mencionan unos oratorios llamados *ayauhcalco* que se encontraban a la orilla del río. En ellos había imágenes de dioses a quienes se ofrecía comida, bebida y las alhajas que traían puestas los sacerdotes. Es interesante observar la referencia que se hace de esas casas y su función en algunas festividades, en las cuales coincide con la alusión que se hace del *yauhltli*; esto posiblemente nos indique que dicha relación tuvo un significado más profundo.

Nuevamente nos remitimos a la fuente publicada por Gómez de Orozco, donde brevemente se habla de la festividad de Atemoxtli. Se señala como el "baxamiento de agua", el cual se realizaba el treinta de noviembre y estaba dedicada a Tláloc: "En esta fiesta cada yndio en sus sementeras y tierra quemaua papel, copal, incienso y otras cosas que ofrecían a tialoc demonio así llamado, porque dezian que querían ya venir las aguas..."¹⁴⁷

En este caso, al hablar separadamente de copal e incienso, es posible suponer que ese incienso pudo haber sido de *yauhltli*.

Sahagún al hablar de los ministros que servían a los dioses, dice que el sacerdote Tzapotlateohuatzin era quien se encargaba de proveer las cosas necesarias para la fiesta de la diosa Tzapotlatenan, éstas eran papel, copal, hule y "una yerba olorosa con que incensaban a los ídolos".¹⁴⁸

Es importante destacar el constante uso del incienso en las ceremonias, que a veces se menciona era de *yauhltli*. Siendo esta una planta silvestre que sólo crece y florece en determinada época del año, nos hace pensar que se cortaba una cantidad considerable de ella y mientras estuviera fresca, cumpliría la función de adornar y aromatizar los espacios sagrados y las casas. Una vez seca, era molida y posiblemente debió conservarse en bolsas o talegas, como las que portaban los sacerdotes, para seguir utilizándose en los rituales dedicados a los

¹⁴⁶ Ibid , 139

¹⁴⁷ "Costumbres ", 52

¹⁴⁸ Sahagún, *Historia* , I, 249

dioses, principalmente los de la lluvia; ritos que en su mayoría, se llevaban a cabo en las casas de la gente del pueblo.

Broda distingue tres grandes momentos en las festividades dedicadas a Tlaloc el primero se refiere al periodo seco del año llamado Tonalco. Esta temporada incluía los meses Atcahualo, Tlacaxipehualiztli, Tozoztli y Hueytozoztli (del 2 de febrero al 22 de abril). Las ceremonias se hacían para pedir y propiciar la lluvia. El segundo comprendía el ciclo ritual del maíz y la estación de lluvias, Xopan. Este periodo abarcaba desde el mes Etzalcualiztli (últimos días del año y primeros de junio) hasta Ochpaniztli (últimos días de agosto y los primeros de septiembre). Los actos rituales de este tiempo simbolizaban el crecimiento del maíz y aseguraban su maduración; en estos ritos se evidencia la relación de Tlaloc con el sol nocturno en su estancia en el inframundo y su relación con los muertos. Finalmente está el momento de la cosecha del maíz, en esta etapa se realizaban dos fiestas importantes dedicadas al culto a los cerros: Tepelhuilitl en octubre y Atemoztli en diciembre.¹⁴⁹

Las ceremonias de los dos primeros periodos estaban estrechamente vinculadas con las actividades agrícolas y el aspecto de los *tialoque* como dueños de la lluvia, mientras que en las dos últimas fiestas, los ritos se relacionaban a estos dioses como montes deificados y patronos de ciertas enfermedades.¹⁵⁰

Al hacer el análisis de las festividades y los rituales de los tres momentos claves del ciclo agrícola: siembra, crecimiento y cosecha del maíz, pudimos observar que el *yauhtli* formaba parte de los objetos de culto en el complejo ceremonial de las fiestas del crecimiento y la cosecha: sahumado, en forma de incienso, para "hablar con los dioses", el humo establece la relación entre el cielo y la tierra y "el quemar una planta 'purificadora' se intenta llamar la atención del dios"¹⁵¹; como ofrenda para halagarlos y agradecerles y utilizado como protector contra las fuerzas o entidades malignas.

Posiblemente la estrecha relación de esta flor con Tlaloc, los *tialoque* y las fiestas en las cuales se les honraba, esté relacionada el significado que algunos

¹⁴⁹ Broda, 'Las fiestas', 320-321

¹⁵⁰ Ibid

¹⁵¹ Alonso, *Diccionario de alquimia, cábala y simbología*, 215

autores le atribuyen al *yauhtli*: moreno, oscuro, sombrío, verde oscuro, niebla, nebuloso. Como mencionamos Tláloc tenía como morada toda montaña recargada de niebla. El Tlalocan era un sitio nebuloso; las personas eran llevadas a este lugar "tocando sonajas de niebla". Después de algunas ceremonias, los sacerdotes descansaban en las casas de niebla colocadas hacia los cuatro puntos cardinales.

Este primer vínculo del *yauhtli* con el universo de Tláloc, se establece asociado con el misterio de la niebla, ese tono claro-oscuro de la penumbra que se encuentra en la esencia de una flor, de un lugar, de una deidad.

El uso ritual de esta planta también lo encontramos entre los quichés en Guatemala, en las ceremonias dedicadas a sus dioses Tohil Y Aviliz, se dice que:

Iban a verlos y a saludarlos y a darles las gracias también por la llegada de la aurora. Ellos estaban en la espesura, entre las piedras, allá en el bosque. Y sólo por arte de magia hablaron cuando llegaron los sacerdotes y sacrificadores ante Tohil. No traían grandes presentes, sólo resina, restos de goma *noh* y pericón quemaron ante su dios.¹⁵²

Los quichés quemaban en los altares de sus dioses una gran variedad de sustancias aromáticas, una de ellas era la resina del pino que ellos llamaban *col*; el *pom* o *copalli* de México; la goma conocida con el nombre de *noh* y la hierba pericón o hipericón identificada como *Tagetes lucida*.

El uso de estas sustancias nos permite apuntar que entre las distintas manifestaciones cúllicas de las sociedades prehispánicas, la costumbre de sahumar y comunicarse con lo sagrado a través del humo de determinadas plantas, es un patrón que se repite en el territorio del México antiguo enlazando tradiciones regionales, en este caso, la del centro con la del sureste. En ambas podemos observar el uso del pericón con los mismos fines ceremoniales.

6. LA SALUD Y LA ENFERMEDAD ENTRE LOS ANTIGUOS POBLADORES DEL CENTRO DE MÉXICO

En el estudio de las sociedades antiguas y contemporáneas, la construcción cotidiana de la cosmovisión se percibe en forma más clara en algunos campos de acción entre ellos los relativos a la concepción de la salud, la enfermedad y la curación. El conocimiento de este universo de creencias que se traslada al ámbito de los conceptos y prácticas curativas, permite establecer algunos de los vínculos que unen la ideología y el comportamiento de los grupos sociales.

Uno de los conceptos básicos que se deben destacar es la visión unitaria que tenían los antiguos mexicanos sobre la estructura y la función del cuerpo humano, como una fiel reproducción de la estructura y la organización del universo. El vínculo era tan estrecho que los acontecimientos astronómicos podían afectar las funciones corporales y, en sentido contrario, el comportamiento humano podía afectar el equilibrio y la estabilidad del cosmos. Ortiz de Montellano acertadamente indica que la cosmovisión y la religión constituyeron el componente clave de su aproximación a la enfermedad, sus causas, sus curas, su prevención y mejoramiento.¹⁵³

En el desarrollo de esta temática abordaremos cuatro puntos que consideramos fundamentales para integrar la visión de conjunto sobre los conceptos salud/enfermedad, vida/muerte en las sociedades prehispánicas: los dioses y sus atributos que determinaban la naturaleza de las enfermedades; la concepción del cuerpo y sus entidades anímicas; los conceptos sobre frío/caliente y la importancia de las plantas en el contexto mágico y terapéutico.

Empezaremos por decir que según el origen de la enfermedad, se determinaba su procedimiento curativo. Esto se encontraba profundamente ligado a dioses y al cosmos; cualquier violación podría provocar el desequilibrio de la armonía hombre-cosmos y, con ello, ocasionar la furia de las deidades quienes enviaban como castigo diversos tipos de enfermedades. La propia naturaleza de

¹⁵² Véase Popol Vuh. *Las antiguas historias del Quiché*, Fondo de Cultura Económica, 1995, 125,

177

¹⁵³ Ortiz de Montellano, *Medicina...*, 91.

los dioses, sus atributos, su posibilidad de fusión y fisión, fue determinante en las causas que originaban la pérdida de la salud. Tenían, además, funciones importantes como patronos de los días y en este sentido también estaban implicados en los aspectos astrológicos de la salud y la enfermedad.

Así por ejemplo, las enfermedades causadas por el frío como la gota, el tullimiento, "el envaramiento del pescuezo o de otra parte del cuerpo" o encogimiento de algún miembro y las que se producían en la piel como la lepra, las bubas y las sarnas, estaban vinculadas con los dioses de la lluvia, del aire y del agua.¹⁵⁴ El destino de una persona después de la vida dependía no sólo de su *comportamiento terreno*, sino de la forma en que moría, de modo que si fallecían de alguna enfermedad como las mencionadas, ahogadas o eran tocadas por un rayo, tenían el privilegio de ir al Tlalocan.

En la actualidad, los campesinos del centro de México, conservan la creencia de que los tocados por un rayo son los elegidos por la divinidad como "trabajadores del tiempo", es decir, los que piden las lluvias y ahuyentan las tempestades, y como curanderos.

De acuerdo con Broda resulta evidente la relación causal establecida entre los *tlaloque* y las enfermedades causadas por el frío y las montañas. Por lo que se refiere a los padecimientos de la piel y su curación a través del agua, esto se encuentra manifestado en la costumbre del baño ritual que nos hablan las fuentes.¹⁵⁵ En estos casos las plantas además de recursos curativos, eran un medio para evocar la influencia divina de la enfermedad, para llamar a estos dioses acuáticos.

La salud sólo se podía recuperar descubriendo la ofensa que había provocado la acción perjudicial del dios, logrando su perdón por medio de un rito propiciatorio. El médico cumplía una función esencial, era el mediador entre los dioses y los hombres. Esto implicaba todo un proceso: primero, el enfermo hacía un voto, una promesa a la deidad ofendida; luego el médico o curandero con ensalmos u oraciones especiales llamaba a ésta. Otro acto especial lo constituían los conjuros para retar a la enfermedad o al causante de ella y, finalmente, se

¹⁵⁴ Sahagún, Historia, I, 72

entregaba una ofrenda al dios o dioses cuyos preceptos se habían trasgredido y a quienes se dirigía el ritual.

Sin embargo, aunque las enfermedades de los pobladores del México antiguo se concibieron en íntimo contacto con la religión y la magia, la observación empírica de las mismas y los tratamientos con hierbas se basaron en el conocimiento de sus propiedades y los efectos causados por ellas en el organismo humano.¹⁵⁶ Si bien una parte importante del complejo de salud y enfermedad se desenvolvía en un ambiente sobrenatural, existen testimonios que señalan la existencia de una serie de padecimientos y sus respectivos tratamientos terapéuticos, los cuales fueron concebidos y practicados dentro un marco meramente natural.

El valor de la botánica medicinal de los antiguos mexicanos, no sólo se debía a la riqueza y abundancia de su entorno natural, sino a la larga experiencia acumulada de pueblos devotos de las plantas que al cultivarlas, recolectarlas y aplicarlas sistemáticamente, les permitió integrar todo un cuerpo de conocimientos. De modo que solas, combinadas con otras plantas o transformadas en sustancias químicas, las plantas y su uso medicinal constituye, sin lugar a dudas, un rico legado de los pueblos prehispánicos.

Otro aspecto de vital importancia es la concepción que tenían los antiguos mexicanos sobre el cuerpo humano. El acucioso estudio de López Austin nos dice que su parte anímica estaba formada por varias unidades, siendo de enorme complejidad cada una de ellas. Según los nahuas eran tres las principales almas o entidades anímicas del ser humano: la primera era el *tonalli*, que vinculaba a la persona con los dioses y el universo; en ella se encontraban las principales características de la individualidad. Se ubicaba principalmente en la cabeza y era un alma que corría el riesgo de salir a causa de un susto y quedar atrapada por los dioses de la tierra. Normalmente salía del cuerpo durante la noche y visitaba los lugares de los dioses y de los muertos, creencia que explicaba los fenómenos oníricos como una realidad.¹⁵⁷

¹⁵⁶ Broda, "Las fiestas . . .", 255

¹⁵⁷ Baytelman, *Acerca de* . . ., 414

¹⁵⁷ López Austin, "Cosmovisión . . .", 485-486

Como el control social se lograba manteniendo al cuerpo como rehén y castigando las desviaciones con enfermedades; se pensaba, por ejemplo, que el cansancio era una de las causas que originaba un desequilibrio porque había un exceso de calentamiento en el *tonalli* de las personas. Otra idea muy arraigada en estas sociedades se refiere al papel que desempeñaban los aromas en la salud y la enfermedad; los aztecas creían que las sustancias aromáticas repelían a los seres del inframundo y del agua y que los olores también tenían la capacidad de atraer a esta entidad animica.

Entre los grupos indígenas actuales el *tonalli* equivale a la "sombra" y como explicaremos detalladamente en el capítulo respectivo, cuando alguna persona "se le va" o "pierde su sombra", lo cual suele suceder, entre otras causas, cuando se asiste a un velorio o a un panteón, muchos de los rituales para curarla y devolverla al cuerpo, nos remiten a conceptos y ritos muy antiguos.

La segunda fuerza animica, el *teyollā*, residía principalmente en el corazón, considerado el centro del pensamiento y de la personalidad. Le otorgaba al individuo vitalidad y habilidad vocacional; a diferencia del *tonalli*, esta alma no se podía separar del cuerpo humano e iba al más allá tras la muerte. Cuando una persona sufría un daño en esta entidad animica podía padecer locura o ataques, males causados por exceso de flema en el pecho o por una intrusión de los ayudantes de Tláloc.¹⁵⁸ En este sentido tenemos un vínculo de esta alma con las deidades acuáticas y con la mismo líquido vital, ya que el *teyollā* se poseía desde el vientre materno y se reforzaba con el renacer ritual: la ceremonia del baño, cuando la diosa Chalchiuhtlicue, limpiaba, purificaba al recién nacido de todo lo malo que se la había incorporado al niño en el vientre materno.¹⁵⁹

Actualmente en muchos grupos campesinos del centro del país se conserva la costumbre de bañar a la madre y al recién nacido. Esto se lleva a cabo con fines terapéuticos; en el agua del baño se incluyen diversas hierbas medicinales, entre éstas es frecuente el uso del pericón para "calentar" y "fortalecer" sus cuerpos.

También el perfumado aroma de las plantas fortalecía el corazón (*yollotl*); la enfermedad era vista como un estado de tristeza, de melancolía (*tlāocoyaliztli*)

¹⁵⁸ Ortiz de Montellano, *Medicina...*, 80

que se desvanecía con el aroma vigorizante de las plantas hasta recuperar la energía.¹⁶⁰

La tercera alma era el *ihiyotl*, que residía en el hígado y en ella radicaban las pasiones. Se pensaba que era un gas luminoso con la propiedad de atraer otros seres.

Otro aspecto importante en las antiguas concepciones se refiere a las propiedades que se atribulan a las enfermedades; la dualidad también se observaba claramente en ellas: las había de naturaleza fría, causadas por regla general por la intrusión de la calidad fría que penetraba al organismo a través de una corriente de aire, en el momento en que el hombre estaba débil o bien cuando ingería algún alimento frío. Estos padecimientos afectaban las funciones sensoriales y motoras y aun cuando exteriormente no se notaban mucho, su presencia se acompañaba de algún dolor o causaba inmovilidad corporal. En cambio, las de naturaleza caliente eran provocadas por el calor del cuerpo o por la prolongada exposición a los rayos solares. Se manifestaban en erupciones de la piel, asperezas o irritaciones y podían provocar fiebre, aunque esto no siempre era señal de que fuera un padecimiento caliente.¹⁶¹

6.1. Las plantas medicinales

En el mundo mesoamericano la terapéutica natural que se aplicaba a una enfermedad empleaba sustancias de origen vegetal, animal o mineral. La mayor importancia recae en las plantas, las cuales fueron objeto de especial atención, por ver en ellas la manifestación particular de un orden cósmico y de un ser sobrenatural que moraba en su interior; "cada planta es mucho más que una especie botánica, es una manifestación particular, funcional de la energía universal."¹⁶²

¹⁶⁰ López Austin, *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*, 254

¹⁶¹ De la Cruz, *Libellus de Medicinalibus Indurum Herbis*, 57, 59.

¹⁶² López Austin, *Textos de medicina náhuatl*, 18-20

¹⁶³ Viesca, "La herbolaria en el México prehispánico", 14-15

El valor específico que han tenido los vegetales depende de la multitud de significados e implicaciones que confluyen en ellas desde los distintos sectores del cosmos. De la misma manera como los criterios que explican la enfermedad se desprenden de la imagen conceptual que se tiene del mundo; el papel curativo de las plantas deriva a su vez de la aplicación de dichos conceptos al fenómeno dinámico de la recuperación de la salud.

Los pueblos prehispánicos tuvieron un considerable conocimiento de la herbolaria medicinal; el gran número de hierbas que se vendían en los mercados y la habilidad que se requería para distinguirlas es una muestra de ello. Entre las deidades asociadas a la actividad terapéutica estaban Tlazoltéotl, considerada la diosa de las hierbas medicinales. A ella le rendían culto los médicos y las parteras; Toci tenía como devotos a los curanderos, a los hechiceros y a los señores de los baños y temazcales; a Tzapotlatenan se le atribuía el descubrimiento del aceite de trementina que se sacaba de la resina del pino y se aprovechaba para curar diversos padecimientos de la piel.

Un himno dedicado a Teteo Innan, madre de los dioses y patrona de las parteras, dice:

Amarillas flores son tus flores,
Es nuestra Madre, la del rostro con máscara.
¡Tu punto de partida es Tamoanchan!...
La diosa está sobre el redondo cacto;
Es nuestra Madre, Mariposa de Obsidiana...
En las Nueve Llanuras,
Se nutrió con corazones de ciervos...¹⁶³

Esta deidad también está relacionada con las hierbas medicinales y dado que el *yauhtli* tenía un importante uso obstétrico, Garza opina que probablemente las amarillas flores se refieran a esta planta y el "redondo cacto" tal vez sea el peyote.¹⁶⁴ Es significativo destacar que en el *Código Borbónico*, entre los dioses que aparecen en la festividad de Ochpaniztli está Teteo Innan, con un gran tocado

¹⁶³ Sahagún, *Historia*. IV, 296

¹⁶⁴ Garza, *Sueño y*. 84.

en cuyo remate se encuentran unos círculos amarillos semejantes a las representaciones con las que se identifica al *yauhtli*.

En el registro que hicieron algunos historiadores sobre el uso e importancia de los vegetales curativos, es frecuente encontrar el término *patli* – medicina- en combinación con un prefijo o sufijo, lo cual proporcionaba no sólo el nombre del vegetal, sino que el mismo nombre brindaba información sobre sus propiedades curativas. Las virtudes aromáticas de determinadas plantas eran de vital importancia. El humo y el olor que producían al quemarse, no sólo era el medio de comunicación con la divinidad, sino que podían mediante el olor, atraer, conducir y aun producir el aire curativo que devolvía la energía, la salud los enfermos. Era el aire benéfico, divino, que descendía de los cielos para curar; era el antídoto contra el mal aire.

En la iconografía de Teotihuacán destaca la importancia de la flor, que simbolizaba las cuatro partes del mundo, el centro del universo, la cueva y el corazón de la tierra.¹⁶⁵ La flor también era considerada por los nahuas como el símbolo del fuego, de la sustancia temporal de naturaleza caliente y celeste.

6.2. Características botánicas del *yauhtli*

El *yauhtli* o pericón es una hierba perenne erecta de 30 cm a 1 m de altura. Sus tallos son numerosos partiendo de la base y muy ramificados. De hojas simples, de un mismo ancho tanto en la parte axial, como en la distal, opuestas, lineares a oblongas, elípticas u oblanceoladas, de 2 a 10 cm de largo por 0.5 a 2 cm de ancho, punteadas glandulares, ápice agudo a redondeado; tienen los bordes dentados, su color es verde oscuro, de olor y de sabor a anís. Las cabezuelas corimbosas también tienen este olor; el involucro es cilíndrico, de 4 a 12 mm de alto, en él se encuentran las semillas, (cada flor tiene de 7 a 8), con punteados glandulares, sus brácteas 5 a 7, con los ápices subulados; receptáculo plano desnudo.

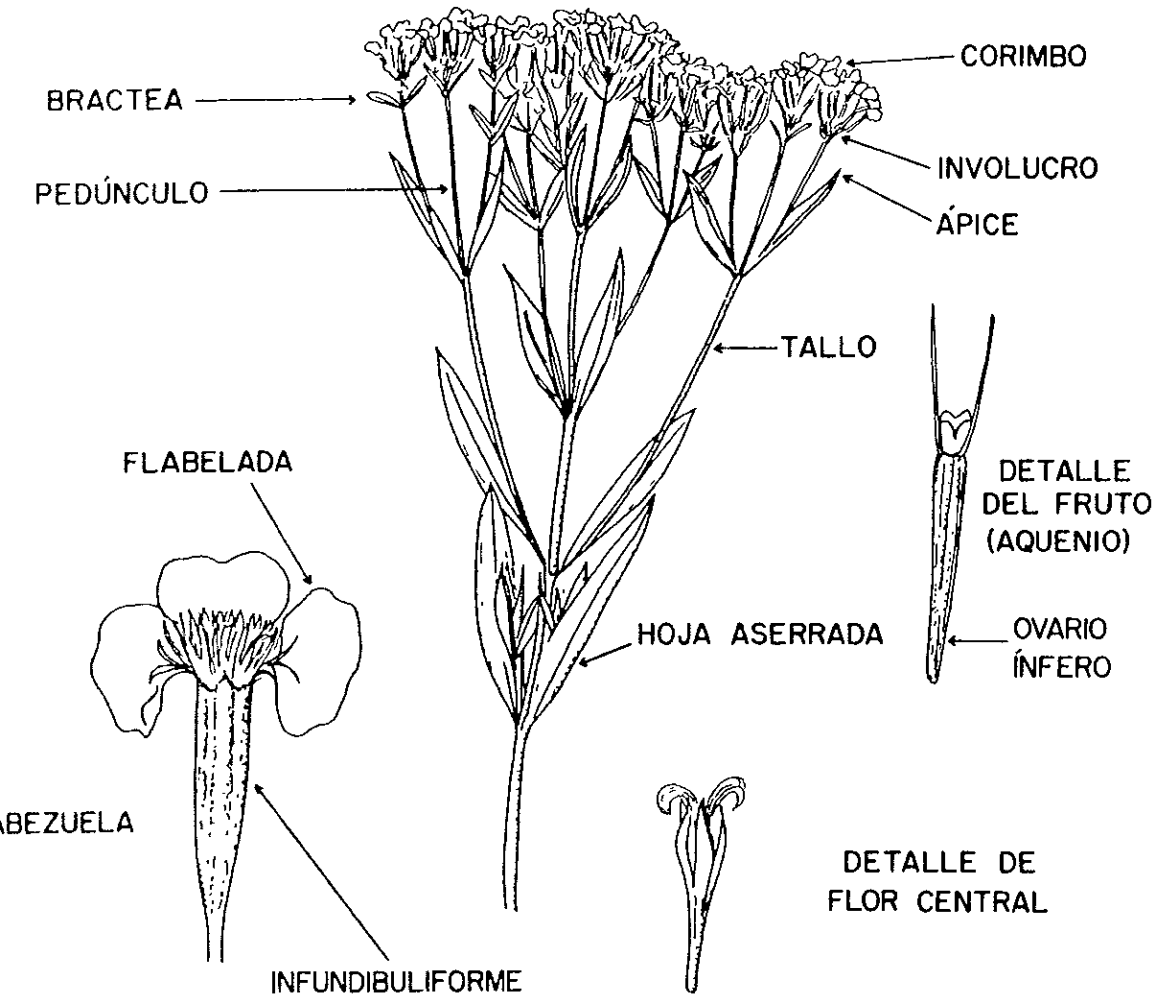
¹⁶⁵ Heyden, *Mitología* .69

YAUHTLI O PERICÓN. Fases de crecimiento



Sus flores son dimorfas, simpétalas, de color amarillo, ovario ínfero; las periféricas femeninas, de 2 a 5, liguladas, lámina flabelada o suborbicular, de 3 a 6

ESQUEMA BOTÁNICO DE LA *TAGETES LUCIDA*

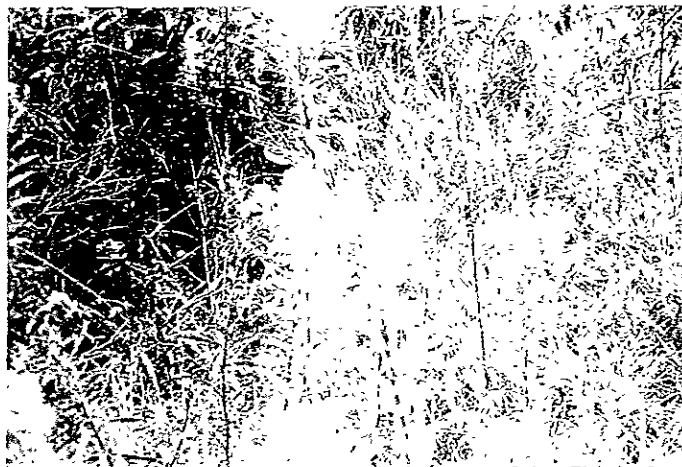


DIBUJO:
PROPORCIONADO POR EDELMIRA LINARES

cm de largo; las del disco bisexuales, de 5 a 8, tubulares con la garganta infundibuliforme, corola 5-dentada, de 4 a 6 mm de largo. Están agrupadas en las partes terminales de la planta. Tiene frutos pequeños de 5 a 8 mm de largo, negruzcos, aquenios linear-claviformes.¹⁶⁶

Se considera una planta de naturaleza caliente. Crece silvestre en climas cálido, semicálido y templado, entre los 8 a los 850 m snm y de los 1000 hasta los 4000 m snm. Es común encontrarla en terrenos de cultivo abandonados o cerca de milpas, asociada a bosque tropical perennifolio, matorral xerófilo y pastizal. En ocasiones ocupa partes altas de ladera y de montañas en bosque mesófilo de montaña, de encino, de pino, mixto y de junipero.¹⁶⁷

YAUHTLI. Lugares de crecimiento



Linares *Tes curativos de México*, 83-84

Atlas de las plantas de la medicina tradicional mexicana, II, 1141

YAUHTLI. Lugares de crecimiento



Véase en el Apéndice 1 el glosario de términos botánicos.

Su composición química está formada por grasa, tres resinas ácidas; esencia, clorofila, caucho, ácido gálico, tanino, glucosa, dextrina, materias pécticas¹⁶⁸ Tiene un aceite esencial en el que se ha identificado un componente que está presente en grandes concentraciones, el estragol; además contiene flavonoides, particularmente glicósidos de quercetagrítin, tagetona, tagetina y camferol, taninos, pectina y gomas. En la raíz se ha detectado un compuesto sulfurado, el bitienil y en la semilla se indica la presencia de un alcaloide no identificado.¹⁶⁹ Los glicósidos de las flavonas son sustancias con propiedades diuréticas, por lo que es probable que la quercetagrítina sea la responsable del efecto diurético reportado para un extracto acuoso de esta planta.

En el involucre, hojas y tallo se localizan las glándulas que contienen los aceites esenciales que dan el aroma y tienen diferentes propiedades medicinales. Entre los componentes volátiles más importantes del aceite de esta especie se han identificado el estragol y el metil eugenol.¹⁷⁰ Al secarse la planta, algunos de estos aceites se liberan y otros se concentran deshidratados en las diferentes

¹⁶⁸ Martínez *Plantas medicinales de México*, 248-249

¹⁶⁹ *Atlas de* , II 1142

partes del vegetal. Cuando éste se quema sus aceites volátiles sirven como incienso; la combustión de la materia orgánica – celulosa- con ellos produce un olor característico.¹⁷¹

Entre los antiguos pobladores del Centro de México, el *yauhtli* fue una de las flores usadas en diversos tipos de tratamientos: en la cura de padecimientos de origen natural; utilizada como planta psicotrópica y en aquellos rituales curativos en los que, a través de conjuros, se hacía alusión a su esencia divina.

Es importante hacer notar que en la época prehispánica, el *yauhtli*, junto con el *ololiuhqui*, el *tlápatl*, el *tzitzintlápatl*, el *mixitl*, el *toloa*, el *nanácatl*, *teunanácatl*, el *piciatl* y el *péyotl*, formaban el grupo de las plantas consideradas psicotrópicas, con notorios efectos sobre la mente humana. Sin embargo, como ya mencionamos, en los actuales análisis de los componentes químicos del pericón, no se han encontrado alcaloides que produzcan ese estado; sólo se han hallado terpenos.¹⁷² Díaz señala la necesidad de nuevos estudios y experimentos para poder descubrir otro tipo de efectos.

Tanto el *yauhtli* como el *iztáuhyatl*, las dos hierbas asociadas a Tláloc y los *tlaloque*, se usaban para curar padecimientos ocasionados por causas naturales y por causas divinas.¹⁷³

¹⁷¹ Véase en el trabajo de Ríos, Tirso y M. Flores R, *Estudio Químico de la Tagetes*, 1975, el análisis del extracto metanólico del pericón y la separación por cromatografía en columna y cristalización fraccionada de las sustancias identificadas

¹⁷² Montúfar, Comunicación personal

¹⁷³ Los terpenos son compuestos orgánicos no nitrogenados. Los alcaloides contienen nitrógeno. Sin embargo la comprobación de que el compuesto psicoactivo de la marihuana es una molécula no nitrogenada ha abierto la posibilidad de que los terpenos puedan tener también efectos biológicos y en particular psicotrópicos

¹⁷⁴ Véase en el interesante trabajo de Ortiz de Montellano: *Medicina, salud y nutrición aztecas*, 1993, los cuadros de los padecimientos que eran curados con estas hierbas, 236-240

7. LAS REPRESENTACIONES DEL YAUHTLI EN CÓDICES, ATAVÍOS DE LOS DIOS, PINTURA MURAL Y MATERIALES ARQUEOLÓGICOS

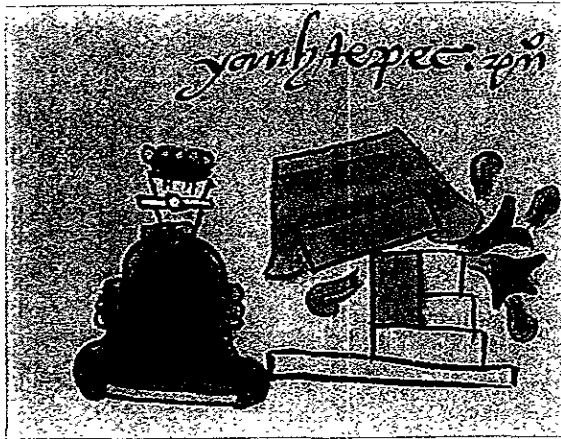
El estudio de la iconografía en diversos materiales y objetos, nos ayuda a descubrir lo que puede describirse como la trama y la urdimbre de un gran tejido cultural que se fue entrelazando a través de los siglos. A pesar de los cambios que se produjeron en el ser mesoamericano desde el preclásico hasta la llegada de los españoles, hay elementos que perduran por su importancia simbólica; tal pudo ser el caso de muchas de las plantas consideradas sagradas. La labor de identificar los vegetales en el arte del México antiguo: pinturas, códices y materiales arqueológicos tiene un largo camino aún por recorrer. La tarea no ha sido sencilla; por una parte, muchos de los libros que los describen sólo se refieren a ellos por su nombre en náhuatl y no todas las plantas mencionadas se encuentran representadas.

Otro punto a considerar es que si la identificación botánica de una planta se apoya fundamentalmente en las características morfológicas de sus componentes, nos encontramos que muchas representaciones no se apegan estrictamente a dichas características, sino que más bien predomina el contenido simbólico que se trató de transmitir mediante estas expresiones. Finalmente debemos agregar a esta problemática la influencia, distorsión y desventajas que pueden provocar los estilos artísticos por la forma en que se encuentre representado un vegetal.

7.1. El *yauhtli* en los códices y en los atavíos de los dioses

Al realizar el análisis iconográfico para reconocer al *yauhtli* tuvimos que correlacionar diversas fuentes y considerar algunos elementos de apoyo. Todo esto con el fin de lograr una aclaración recíproca, una identificación lo más cercana posible y una interpretación que nos permitiera profundizar sobre el significado y la importancia del *yauhtli* en la complejidad del pensamiento

YAUHTEPEC



Códice Mendocino, f.8, 1, p.67

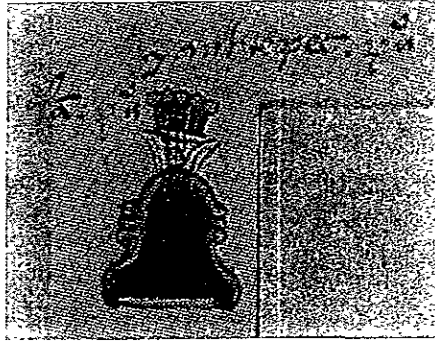
Nuestra búsqueda tomó como referente la representación iconográfica del *yauhtli* que aparece en el *Códice Mendocino* y en la *Matrícula de Tributos* como glifo de Yauhtepec que representa el cerro del *yauhtli*,¹⁷⁴ muy semejante a la divisa que identifica a Yauhtécatl en los códices *Magliabechi*¹⁷⁵ y *Tudela*¹⁷⁶: un manajo o atado de hierbas rematado con puntos amarillos que aluden a las flores pequeñas de esta planta y que va sujeto con una cinta de papel que en el Mendocino es de un solo color, y, como veremos en páginas posteriores, en la representación de este dios del pulque la cinta tiene estrellas negras.

¹⁷⁴ *Códice Mendocino* f 8, 1, p.67, f 24 v, f 14, p 100 *Matrícula de Tributos*, lám 8, f 14.

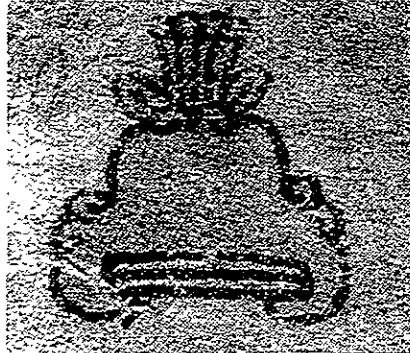
¹⁷⁵ *Códice Magliabechi*. 39

¹⁷⁶ *Códice Tudela*, lám 33

YAUHTEPEC



Códice Mendocino, lám.XXVI, f.26v, f.14

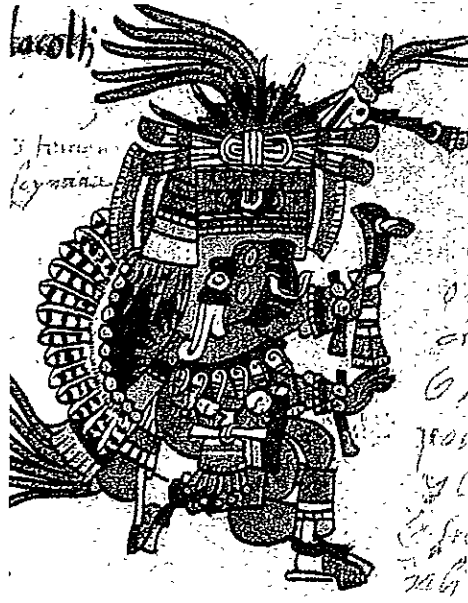


Matrícula de Tributos, lám.7, f.14, p.25-26

El análisis se inició en los atavíos de los dioses del pulque donde podemos ver que las plantas a veces formaban parte de sus tocados, pero se observan más en sus collares de hierba. En la descripción que se hace de una de estas deidades, Pahtécatl, se menciona que "tiene una nariguera en forma de luna (*yacameztli*), un collar de pasto, *yauhtli*, a veces combinado con un collar de caracoles pequeños".¹⁷⁷

Sin embargo, en la lámina XVI del *Códice Telleriano-Remensis* se hace referencia a Pahtécatl como descubridor de la hierba *ocpatli*, medicina del pulque con la que fermentaban esta bebida. También se hace notar que el pectoral que lleva este dios tiene dicha hierba, y empuña en su mano un hacha con navaja y cuchillo "quizá el instrumento para beneficiar el maguey".

PAHTÉCATL



Códice Telleriano-Remensis, lám.XVI 1

Es posible que ambas plantas el *ocpatli* y el *yauhtli* estuvieran relacionadas con la fermentación del pulque, de ahí su presencia en los atavíos de estos dioses. La evidencia etnológica nos muestra que en algunas poblaciones del centro de México todavía usan el *yauhtli* para preparar el pulque o aguamiel amarillo.¹⁷⁸

En el caso de Yiauhtécatl, otro de los cuatrocientos dioses del pulque o "*centzon totochtin*", éste presenta como divisa un haz de hierbas de *yauhtli* envuelto en una faja de papel con estrellas negras, atado con una cinta, cuero o correa, que varía de color según el códice donde está representado. Pero no contamos con mayor información ya que sólo aparece su figura en los códices consultados, sin ningún texto explicativo. Sahagún sólo se refiere a Yauhtécatl como "el que habita en Yauhtlan", toponímico que alude al "lugar del *yauhtli*".¹⁷⁹

¹⁷⁸ Anders et al *Códice Borbónico El libro del Ciuacoatl Homenaje para el año del Fuego Nuevo Libro explicativo del llamado Códice Borbónico*, 102

¹⁷⁹ Ma conado Jimenez, Comunicación personal

¹⁸⁰ Sahagún *Historia* IV, 371

YIAUHTÉCATL



Códice Magliabechi, lám. 51, p.39

Mateos señala que Yauhtécatl es el que proviene o es oriundo de Yauhtepec (Morelos), considera que la planta del *yauhíli* da el nombre a esta población y al dios, ya que se encontraba en grandes cantidades en los campos del lugar y se usaba para curar el aguamiel, dándole un sabor muy peculiar; de ahí que Yauhtécatl representara la potencia mágica embriagante del pulque.¹⁸⁰

¹⁸⁰ Mateos *Los dioses supremos*, IV, 65 Actualmente el Cerro del Pericón se localiza al oriente del municipio de Yauhtepec, a 1500m de altura

YAUHTÉCATL

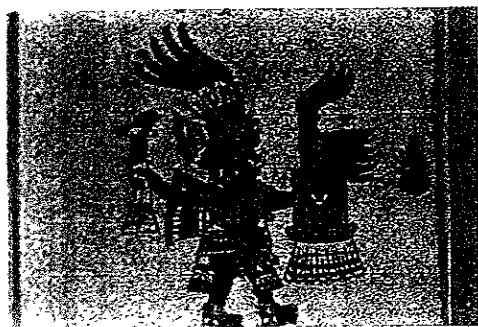
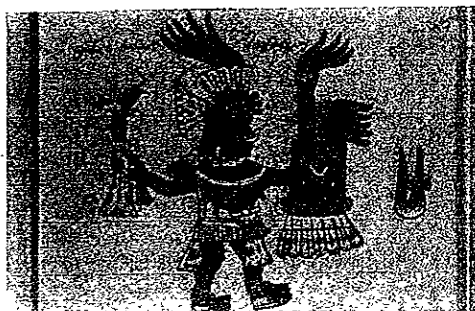
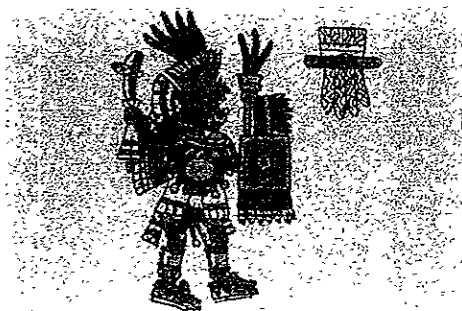


Códice Tudela, fol.33, p.95

Al revisar los atuendos de los dioses de este complejo, pudimos observar que casi todas estas deidades llevan enfrente, debajo de la cintura, un haz de hierbas que tiene una gran similitud con la iconografía del *yauhtli*. Aún cuando está invertida la figura de las flores y el lazo, es posible que se pudiera tratar de esta planta

En el análisis que llevamos a cabo sobre los atavíos de los dioses relacionados con la lluvia y la fertilidad que se muestran en el *Códice Borbónico*, advertimos que en sus bastones y tocados se repite la representación una planta verde con círculos amarillos como flores, aunque en el libro explicativo¹⁸¹ se refieren a ellos como "juncos" o "juncias", la semejanza con la iconografía que hemos visto de *yauhtli* es evidente, incluso en la lámina 7, se observa la imagen de Tláloc sujetando una serpiente que lleva también en su cuerpo ese manojito de hierbas. La reiteración de este dibujo fitomorfo la encontramos en varias láminas, en los tocados de dioses y sacerdotes en la misma ceremonia de Ochpaniztli.

DIOSES DEL PULQUE



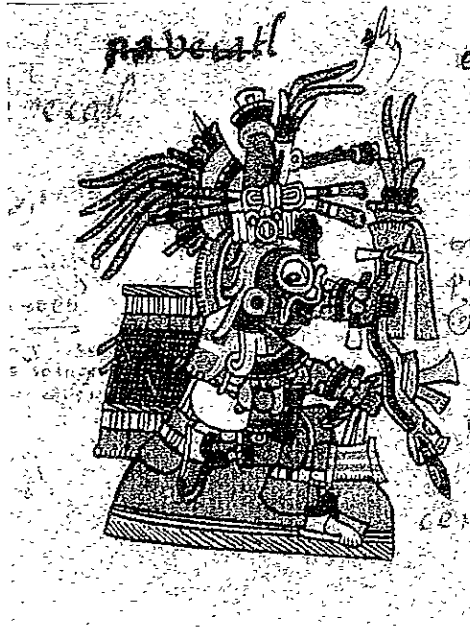
XIUHTECUHTLI



Códice Borbónico, lám. 7

Tomando en cuenta que la fiesta de Ochpaniztli se celebraba en los últimos días de agosto y los primeros de septiembre, época que coincide con la floración del pericón, es posible que las flores amarillas que encontramos representadas sean de *yauhtli*.

Un punto interesante se observa en la lámina uno de este códice, dedicada a Chalchiuhtlicue, aparece en la lectura de elementos un atado con el texto 'ponian ofrendas a sus antepasados'¹⁸². Si partimos del hecho de que la mayoría de las representaciones de *yauhtli* están en forma de atado y si como dijimos anteriormente, una de los significados de esta planta es flor de ofrenda, el aparecer como fajo envuelto y amarrado con una cinta, confirmaría la doble misión de ofrendar a los dioses, una como incienso y otra unida en manojos formando parte de los atavíos de éstos y de sus sacerdotes.



Códice Telleriano-Remensis, lám. XII, p. 200

En la lámina XII del *Telleriano-Remensis* se encuentra una imagen muy peculiar de Tláloc: tiene una cabellera amarilla, la nota explicativa de Corona Núñez dice que ésta representaba la luz de los rayos. El color de su carne es moreno "como el color de la tierra de la que es señor". Lleva en una mano la coa en forma de culebra, "símbolo de la tierra al ser roturada",¹⁸³ en la parte superior del ofidio nuevamente aparece el manojo de flores amarillas. La otra mano tiene un hacha.

En el *Códice Magliabechi*, la diosa Huixtocihuatl, sujeta en su mano un manojo de flores muy similar a la representación de esta planta que se ha venido analizando, misma que también aparece en los bastones de Tláloc y de Mayáhuel.¹⁸⁴ Plantas verdes con puntos amarillos se repiten en las figuras de Tláloc que se encuentran en el *Telleriano-Remensis*.¹⁸⁵

¹⁸³ Cód.ice *Telleriano-Remensis*, lám. XII, p. 200

¹⁸⁴ Cód.ice *Magliabechi*, 22, 24, 32, 46

¹⁸⁵ Cód.ice *Telleriano-Remensis* 13 16 VII, XI

HUIXTOCÍHUATL



TLÁLLOC



TLÁLLOC



TEZCACOHUACTZIBAPIILTIN

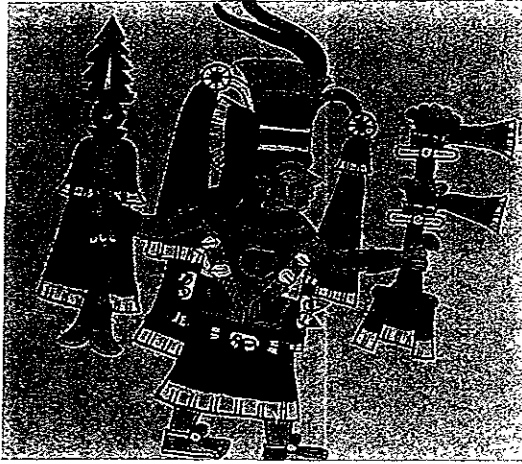


Nuevamente observamos en el *Códice del Museo de América*, algunos dioses portando en sus bastones la flor amarilla. Entre ellos están Tláloc, Chicomecóatl y una deidad de difícil identificación: Tezacohuactzibapiltin.¹⁸⁶ López Austin traduce este nombre como “Las nobles de Tezacóac” o “Las nobles del lugar de la serpiente de espejo.”¹⁸⁷ Lo interesante es que en el folio 47 de este códice esta misma diosa está con el nombre de Atlacoaya.

¹⁸⁶ *Códice del Museo de América o Tudela*, folios 13, 16, 18, 26.

¹⁸⁷ López Austin, Comunicación personal

ATLACOAYA



Códice Tudela, fol 47, p.101

Es importante señalar que los bastones que portan las deidades representadas en los códices son muy semejantes a los que se elaboran actualmente en el pueblo de San Francisco Olinálá, del estado de Guerrero, en la fiesta que se lleva a cabo el 4 de octubre conocida como "la fiesta de los chiles" o 'de los masúchiles', estos últimos son unos bastones profusamente elaborados y adornados que se brindan como ofrenda al santo patrono. Long-Solís nos habla de los tres elementos que adornan los "masúchiles" y que juegan un papel simbólico: los chiles (*Capsicum annum*); el cempasúchil (*Tagetes erecta*) y el pericón (*Tagetes lucida*). Tres plantas nativas del Nuevo Mundo y con una larga tradición cultural en México. El término "masúchil", señala esta autora, se compone de maitl (mano) y súchil que es una variación de la palabra xóchitl (flor). La traducción literal de esta palabra sería "un manojo de flores".¹⁸⁸

La similitud entre estos bastones o estandartes y los portados por los númenes prehispánicos que hemos mencionado, nos habla de los "masúchiles" como una posible sobrevivencia que nos remite a épocas muy remotas.

¹⁸⁸ Long-Solís, 'Las ofrendas de San Francisco', 230-235

MASÚCHIL

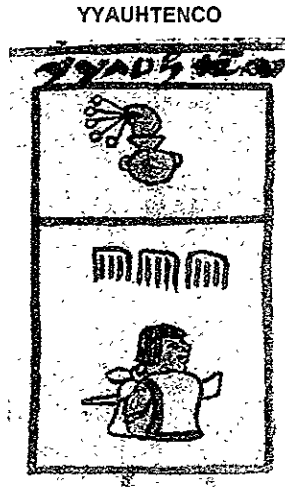


San Francisco Olinalá, Guerrero

Otras representaciones o referencias al *yauhtli* se encontraron a través de toponimos, así por ejemplo en el *Códice Kinsborough* o *Memorial de Tepetlaóztoc*, en el folio 5, lámina B, donde está la relación de tributos a los principales de ese señorío, aparece el pueblo sujeto de Yyauhtenco, nombre que está usado como elemento fonético de un grupo formado por tres términos: *yauhtli* (flor), *tentli* (labios) y *comitl* (olla); según Ramírez y Valle, los labios dicen que es la orilla, la rivera, y de ellos sale la flor; la lectura sería entonces "en el lugar de la rivera del *yauhtli*"¹⁸⁹ En Puebla, en ex Distrito de Tetela, está el barrio de Yautetelco, "en el montón de piedras donde hay *yauhtli*". En este sitio se encuentran unos cerros que

¹⁸⁹ Ramírez y Valle, Comunicación personal. Por su parte Valiñas señala que la traducción de Yyauhtenco es a "la orilla del *yauhtli*".

tienen en sus pendientes amontonamientos de piedras sobre las cuales crece esta hierba.



Códice de Tepetlaoztoc, f.5, lám.B

7.2 El *yauhtli* en pintura mural y materiales arqueológicos

Los estudiosos coinciden en señalar que es en la cultura teotihuacana, específicamente en el mural de Tepantitla, donde se pueden observar imágenes de plantas ya diferenciadas por sus propiedades curativas sobre todo las consideradas psicotrópicas. Lozoya nos expone la opinión, a veces polémica, de varios autores sobre la clasificación de estos vegetales: en un detalle que ilustra el Tlalocan de la mano de una de las deidades surge un torrente de agua con plantas que la mayoría clasifica como lilas acuáticas (*Nymphaea*), otros piensan que son hongos (*Psilocybe*). En otra parte del mural hay una planta que Furst clasifica como *Turbina corymbosa*, el ololiuhqui. También se ha identificado la

Datura, probablemente floripondio o toloache y la papaverácea, cuyas cabezuelas surgen de un sembradio.¹⁹⁰

Si partimos de la representación iconográfica del *yauhtli* que hemos mencionado veremos que, como tal, no se encuentra presente en la pintura teotihuacana. Sin embargo, en el estudio iconográfico realizado por Taube sobre la asociación del símbolo del tiempo, el fuego, la turquesa, la pluma y el *yauhtli* en materiales de las culturas teotihuacana, maya y mexica, podemos observar a este vegetal formando, junto con estos elementos, un complejo significativo. Gracias a este acucioso análisis comparativo, es posible señalar que la representación del *yauhtli* va mucho más allá del símbolo específico mencionado líneas arriba.

Este autor indica que las formas más comunes de los fajos de antorchas de Teotihuacán tienen el mismo tipo de nudo con los motivos de trapecio y rayo, semejante al signo o símbolo del año mexica; las terminales de las llamas sugieren la sustancia de una planta más flexible. En el Clásico tardío maya esta forma está similarmente marcada en un vaso con un detalle que probablemente represente el atado del signo del año mexicano, signo que se repite en la escalera del templo 26 de Copán. En ambos casos estos fajos tienden a rematar con elementos que parecen pequeñas bolitas.

Taube nos explica que en el arte maya de este período, el Tláloc de Teotihuacán usa por lo general el símbolo del año en su tocado, por lo que él considera que algunas veces este fajo podría haber sido de *yauhtli*. Con relación a esta asociación -*yauhtli* y signo del año en el Clásico maya-, opina que estos elementos aparecen constantemente en el arte del Clásico maya como parte de una herencia teotihuacana de la cual derivaron sus motivos simbólicos y elementos estilísticos, incluyendo a Tláloc con sus símbolos e insignias de guerra. Se ve que en esta etapa hubo una fascinación por la iconografía teotihuacana, particularmente en términos de la guerra.¹⁹¹

¹⁹⁰ Lozoya, "Sobre la investigación de las plantas psicotrópicas en las antiguas culturas indígenas de México", 194-195.

¹⁹¹ Taube, Comunicación personal.

Este autor opina que la hierba de *yauhtli* usada como una importante forma de incienso, estaba dirigida a la serpiente de fuego Xiuhcōatl ya que los símbolos formados por manojos o fajos con los extremos redondeados, continúan hasta la iconografía del Posclásico entre los mexicas, frecuentemente se encuentran en representaciones de esta serpiente de fuego; el color de la planta es verde y los círculos que semejan las flores, son de color amarillo. Al respecto se cuenta con diversos ejemplos. Esta misma vegetación aparece en los tocados de Tláloc, Chicomecōatl y Teteo innan en las ilustraciones del *Códice Borbónico* de la festividad de Ochpaniztli.¹⁹²

FIESTA DE OCHPANIZTLI



Códice Borbónico

Otro aspecto importante que señala Taube, es el vínculo entre nuestra planta de amarillas flores con la agricultura, lo cual se observa en las escenas de esta fiesta representadas en el *Borbónico*, donde se contempla la cosecha y se

¹⁹² Taube, "The turquoise hearth: Fire, Self-Sacrifice, and the Central Mexican Cult of War", 278-280

hace referencia a la lluvia y al maíz.¹⁹³ Esto nos hizo pensar en esta festividad como un remoto antecedente de la primera cosecha ritual que llevan a cabo los campesinos del centro de México, el 28 de septiembre, día de "La periconeada", o "La enflorada", ceremonia agrícola donde la flor de pericón desempeña un papel protagónico.

7.3 El *yauhtli* en contextos arqueológicos

Con relación a la presencia del *yauhtli* en contextos arqueológicos, uno de los propósitos fue incursionar en los estudios palinológicos sobre la familia botánica de las Compuestas, en especial del género *Tagetes* y en particular del *Tagetes lucida* o *flonda*, para localizar el dato más antiguo que se tuviera de esta planta. Sin embargo, no fue posible basarnos en este tipo de estudios; la bióloga Aurora Montúfar nos brindó una valiosa orientación al respecto y nos proporcionó una serie de datos que nos llevaron a reconsiderar nuestros propósitos.

Nos indicó que lo que mejor se conserva de una planta son el polen y las semillas, el primero tiene en su composición una sustancia química muy resistente, la esporopolenina. No obstante, en el caso de la familia de las Compuestas como muchos de los granos de polen morfológicamente son muy parecidos entre sí y debido a que se carece de suficientes estudios de género, es difícil distinguirlos cuando se llegan a encontrar en diversos contextos, entre ellos el arqueológico.

Sólo a través de macrorrestos ha sido posible, hasta el momento, registrar la presencia del *yauhtli*. En efecto, el cuidadoso análisis que realizó Montúfar sobre de la tierra encontrada en algunas de las ofrendas descubiertas en el Templo Mayor de Tenochtitlan, permitió descubrir el rico contenido en restos vegetales, algunos de ellos que no formaban parte de rellenos secundarios, sino que habían sido colocados de manera intencional.

En dos de las ofrendas se encontraron restos de *yauhtli*, la primera fue la llamada ofrenda X. Al respecto Montúfar menciona en su estudio: "es importante

¹⁹³ Ibid 278

subrayar la presencia por primera vez en los sedimentos de por lo menos diez semillas de pericón *Tagetes AFF lucida*, que aunque están muy deterioradas y fragmentadas conservan aún las características morfológicas que permiten su identificación".¹⁹⁴ La otra es la denominada Ofrenda 100, donde la misma investigadora reportó el hallazgo de semillas de pericón aún dentro de su receptáculo floral, hecho que facilitó la identificación más precisa de las semillas encontradas en la X.

El estudio de las ofrendas S,T,U y X fue realizado por López Luján. La información que se presenta a continuación proviene de su tesis doctoral.¹⁹⁵ Estas ofrendas se descubrieron en abril de 1997, en la Etapa dos de la Casa de las Águilas (fines del reinado de Moctezuma Ilhuicamina, 1440-1469). Fueron enterradas simultáneamente durante la consagración de la segunda ampliación del edificio. Los oferentes seleccionaron cuidadosamente las zonas de enterramiento, tomando como referencia los ejes arquitectónicos principales y el futuro emplazamiento de los altares.

La ofrenda X se encontraba bajo el piso del pórtico alineada con el eje que recorre dicha ala de norte a sur; es la menor de todas, para ella se elaboró una sola caja cuya cavidad en forma de paralelepípedo medía 70 cm de norte a sur, 42,5 cm de este a oeste y 44 cm de profundidad. Debido al hundimiento de la Casa de las Águilas y a las fluctuaciones del nivel freático, el ritmo de descenso fue mayor en el norte del edificio, lo que ocasionó que las ofrendas S y X quedaran sepultadas en el lugar más profundo y completamente sumergidas en el agua, razón por la cual sus dones son los mejor conservados. Montúfar señala que las condiciones de anaerobiosis –carencia de aire- y la oscuridad total son factores importantes, entre otros, que permiten la conservación de muchos elementos orgánicos.¹⁹⁶

En cuanto al contenido de las cuatro ofrendas, no obstante el hecho de que fuera politético, es decir que pese a que los elementos no son idénticos, las cuatro

¹⁹⁴ Montúfar Estudio arqueobotánico de sedimentos de una ofrenda y una trinchera del Templo Mayor, e Identificación de los restos botánicos de dos muestras sedimentológicas de la ofrenda 000X del Templo Mayor Mecanoscritos, 1997

¹⁹⁵ Lopez Lujan, *Anthropologie religieuse du Templo Mayor. Mexico La Maison des Aigles*,1998

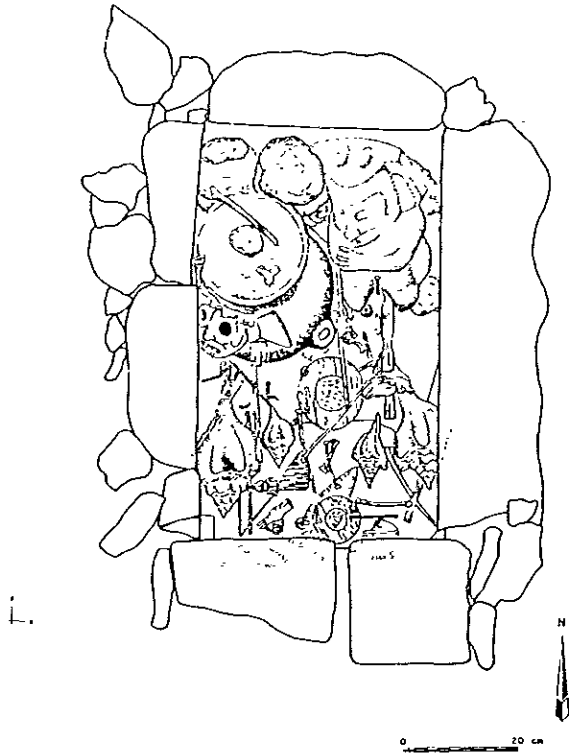
¹⁹⁶ Montufar, Comunicación personal

tienen en común la mayor parte de sus dones. López Luján señala que estas semejanzas son resultado del mismo rito oblatório de consagración, que comunican en términos generales el mismo mensaje. Entre los elementos compartidos se encuentran representaciones de *Tláloc*, *Xiuhteculli*, cuchillos de pedernal, obsidiana, cuentas de piedra verde, caracoles, cartilago rostral de pez sierra y cabezas de serpientes de cascabel.

La ofrenda X muestra un carácter propio. Sus dones tienen una orientación predominantemente hacia el sur y están acomodados dentro de su único receptáculo formando tres niveles o capas; aunque algunos objetos se desplazaron de su lugar original por el movimiento de la capa freática. En el nivel más profundo se colocaron un brasero de cerámica en miniatura, dos cuchillos de sacrificio de pedernal, uno blanco y otro café, diez cuentas de piedra verde, caracol bivalvo, un cetro serpentiforme, uno en forma de cabeza de venado, otro en forma de rayo, dardos y lanzadardos de madera. También en este primer nivel se depositaron dos cetros de madera, cuatro pequeñas representaciones de madera de las jarras que portaban las deidades pluviales y el cartilago de un pez sierra recién nacido.

En el segundo nivel había cuatro bolas de copal y cuatro de hule, una imagen de *Xiuhteculli*, una olla de *Tláloc* que contenía 465 semillas de chia y un cetro de madera de doble voluta (Seler asocia esta forma con el granizo), caracoles de diferentes tamaños, cabeza de serpiente de cascabel, pendientes anulares de madera, aplicaciones hemisféricas de azabache; junto a todo esto se encontraron algunas plantas como el maguey, el toloache y el *yauhtli*; fue muy significativo observar que las semillas de *yauhtli* fueron halladas tanto adentro como afuera de la olla *Tláloc*. Por la posición de algunos restos óseos sobre esa olla, es posible suponer que estos objetos fueron cubiertos en el tercer nivel por un águila real y un halcón peregrino.

OFRENDA X, NIVEL 1, CASA DE LAS ÁGUILAS



Dibujo de Fernando Carrizosa Montfort proporcionado por Leonardo López Luján

López Luján, al hablar del significado de estas ofrendas y sus dones hace referencia a la costumbre que tenían los mexicas cuando terminaban una nueva construcción dedicada como espacio sagrado: era indispensable realizar ciertos ritos de consagración que repetían el acto primordial de la creación del mundo y de esta forma asegurar la duración del edificio. De manera que en los receptáculos de cada una de estas ofrendas, los donantes recrearon a escala la configuración del universo y reescenificaron algunas acciones cosmogónicas de los dioses.

Con base en lo anterior llevamos a cabo una serie de reflexiones en torno al significado del *yauhtli* dentro del contexto de la ofrenda X:

1ª Si consideramos que las tres capas de esta ofrenda reproducían dos de los tres niveles del universo, al encontrarse el *yauhtli* en el segundo plano, la primera asociación se establecería con el nivel terrestre, con la tierra, y con ella, la agricultura.

2ª Esta planta herbácea silvestre crece en el monte, en lugares ruderales –a orillas de los caminos- y en espacios arvenses –terrenos de cultivo- principalmente donde hay milpas. Su crecimiento va casi paralelo al del maíz, este hecho y la presencia de semillas de chíá, planta comestible cultivada junto al *yauhtli*, podría indicarnos su posible relación con el ciclo agrícola.

3ª El *yauhtli* se encontró dentro de la olla Tláloc, asociada con elementos de carácter acuático como las cuentas de jade o de carácter ígneo como el cetro serpentiforme, símbolo de las corrientes de agua y de los rayos fertilizadores. Esta asociación de la planta con la dualidad *frío/caliente probablemente se establece* en base a su vínculo con Tláloc, que indica su atributo oscuro, frío; y a su propia naturaleza caliente cuyo nexa con el rayo y el calor se hace manifiesta en esta relación simbólica.

Como hemos visto, en las antiguas ceremonias de petición de lluvias y cuando los truenos anunciaban la llegada de éstas se quemaba incienso de *yauhtli*. En los rituales actuales, los campesinos morelenses cuando ven los relámpagos y escuchan el tronar de los rayos anunciando la tormenta, queman pericón seco sobre las brasas para alejar la posible tempestad con el humo, esto confirmaría la estrecha relación que ha tenido esta planta con la dualidad agua-fuego.

4ª Actualmente en algunas poblaciones campesinas del centro de México, las ollas, contenedoras de agua, se han sustituido por las botellas con agua, que como "reliquias" suelen enterrar en sus sembrados para atraer el agua¹⁹⁷ y con ello garantizar un buen temporal. Aun cuando el objeto haya cambiado, el concepto sigue vigente.

5ª La presencia en esta ofrenda de cuchillos de pedernal, instrumentos cortantes relacionados con el poder del rayo, generador de lluvia, nos recuerda que entre

los nahuas contemporáneos de San Miguel Tzinacapan, se conserva la creencia que el lugar de la muerte es de oscuridad profunda, lugar de viento, humo y neblina, ahí reside el señor de los vientos y sus ayudantes que cuidan las ollas que contienen nubes, vientos y neblina; dentro de ellas se encuentran los fenómenos mismos, los *kiyautiome*, que son los rayos, los *mixtime* las nubes y los *ejecame* los vientos.¹⁹⁸

Esto nos habla del remoto vínculo establecido entre esta flor y el rayo en sus diversas manifestaciones materiales, las pasadas y las presentes: hacha, cuchillo, navaja, machete y espada, todos ellos instrumentos cortantes que "quiebran", "rompen", "abren" el cielo y las nubes para producir la lluvia o para detenerla. A través del tiempo, entre los campesinos se ha puesto de manifiesto el poder de estos instrumentos sobre el agua.

6ª La asociación del *yauhtli* con el copal y con el hule en el contexto de las dos ofrendas mencionadas, y en los datos que nos proporcionan algunos cronistas, nos sugiere la función que tuvieron estas tres plantas aromáticas cuyo humo de diverso olor y color, cumplía una misión específica en el ritual mexica.

El hule se ha asociado con el agua, cuando se quema produce un humo negro de olor desagradable. El copal y el *yauhtli* se han considerado ígneos, el primero produce un humo blanco y perfumado mientras que el del *yauhtli* es oscuro, aun cuando fresco su aroma anisado agrada al olfato, al quemarse seco es sumamente fuerte. Como veremos más adelante esta tríada sagrada: copal, hule y *yauhtli*, continuará usándose en ceremonias ya bien entrada la etapa colonial.

7ª Finalmente diremos que, si como lo expresa López Luján, los elementos o dones que integran cada una de las ofrendas, fueron depositados con la intención de recrear a escala la configuración del universo y por medio de ellos reescenificaron algunas acciones cosmogónicas de los dioses, entonces el *yauhtli* adquiere en este contexto una significación mayor como participe de esa recreación; es posible que su uso como incienso y la función psicotrópica que se

¹⁹⁷ Vease López Luján, *Anthropologie*, 18 y González Montes, "Pensamiento y ritual de los ahuzotes de Xalatlaco, en el Valle de Toluca", 328-331

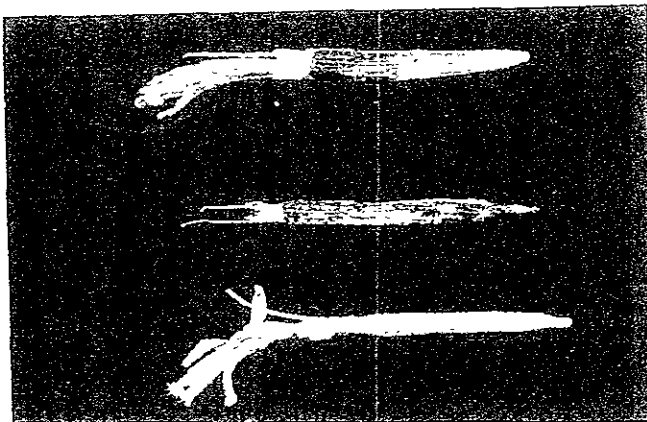
¹⁹⁸ Knab, "Geografía", 42, 52

le atribuyó, hayan tenido tal importancia como para haberlo incluido como uno de los preciados dones ofrecidos en este acto.

En cuanto a la ofrenda 100, ésta fue descubierta el 13 de abril de 1994 en la calle de Guatemala No. 30, bajo la construcción conocida como el edificio de las Ajaracas, se encontró en un nivel que coincidía con la huella del 7° escalón de la escalinata del extremo norte de Templo Mayor (VII).

Los trabajos de excavación, análisis e interpretación de los materiales fueron realizados por Jaqueline Carrillo quien nos brindó la siguiente información: la ofrenda fue colocada en una caja rectangular manufacturada con 15 sillares de tezontle, en su interior había caracoles, coral, restos óseos de serpiente, de aves, águila y colibrí, de éste había catorce cráneos (con ambos maxiliares y sólo un maxilar inferior), Carrillo señala que "hasta ahora únicos, en lo que se refiere a elementos ofrendados en el templo Mayor"; caparazón de tortuga, cuchillos de sílex, puntas de proyectil, máscaras de madera con la representación de Tláloc, cascabel de cobre, bloques pequeños de copal dispersos en toda la ofrenda y abundantes fibras vegetales, entre las que destaca la existencia de fragmentos de la flor de *yauhtli*.

SEMILLAS DE YAUHTLI



Ofrenda 100, Templo Mayor

La conservación de los restos vegetales también se logró, de acuerdo al

análisis realizado por Montúfar, debido a la influencia de mineral de cobre en sus cercanías: el óxido de cobre como es bactericida, permitió la conservación del material orgánico que estaba junto a los cascabeles.

Es evidente que los elementos que componen esta ofrenda tienen una asociación directa con Tláloc y con Huitzilopochtli; podemos decir que esta es una ofrenda dual como otras de las encontradas en el Templo Mayor. Por ahora sólo haremos notar que la presencia del copal, del *yauhtli* y los cuchillos de sílex aparecen nuevamente como parte de un patrón que repite un complejo significativo el cual actualmente está estudiando Carrillo.

Las recientes excavaciones en el Templo Mayor supervisadas por José Álvaro Barrera Rivera, en febrero del presente año sacaron a la luz la ofrenda 102, localizada también en el predio ocupado por la Casa de las Ajaracas, dicha ofrenda se encontró frente a la escalinata de la plataforma sobre la que se asentaba la sexta etapa constructiva, a la mitad de esta escalinata, ligeramente cargada hacia el norte, o sea del lado de Tláloc. Los elementos encontrados hasta ahora, entre ellos abundantes restos vegetales, sobre todo flores completas de *yauhtli*, corresponden al dios del agua.¹⁹⁹

En cuanto a los contextos arqueológicos del actual territorio morelense, por las razones expuestas anteriormente, los estudios paleobotánicos realizados hasta el momento, no han registrado la presencia de esta planta. Sin embargo, el descubrimiento que se realizó en 1993, de tres ofrendas en la cueva de Chimalacatepec, localizada al noroeste del poblado de San Juan Tlacotenco, municipio de Tepoztlán, Morelos, ha planteado nuevas posibilidades sobre la antigüedad del uso ceremonial del *yauhtli* en la región.

Broda y Maldonado opinan que todas estas ofrendas se depositaron en una sola ocasión, en un acto de propiciación; y no fueron renovadas posteriormente. Como nadie tuvo acceso después a la cueva, se pudieron mantener intactas a través de los siglos. El conjunto es Postclásico, está compuesto por objetos de origen mexica y tlalhuica y aunque pudieron ser depositadas en la última época

¹⁹⁹ Barrera Rivera, Comunicación personal.

prehispánica, también cabe la posibilidad que proceda de las primeras décadas de la Colonia, cuando continuó la práctica de estas costumbres.²⁰⁰

Entre los materiales estaban 30 cajetes estilo tlalhuica de manufactura doméstica y 8 sahumeros de estilo mexicana, los cuales se han hallado también en Coatetelco. Estos incensarios son similares a los encontrados en ofrendas del Templo Mayor: recipientes en forma de cuchara, calados, con un mango largo cuyo remate está formado por una cabeza de serpiente. La importancia que tenían estos sahumadores para los mexicas, es descrita por Sahagún en los ritos que se realizaban en la fiesta de Atemoztlí para atraer la lluvia, recordemos que en ellos se depositaba el *yauhtli* como incienso. Si bien en los incensarios de Chimalacatepec sólo se encontraron dentro de ellos restos de carbón, Broda sugiere que si se trataba de un rito para atraer la lluvia, también debieron de haber quemado copal con *yauhtli* en estos recipientes.

La comprobación de esta hipótesis nos permitiría establecer el antiguo uso ritual de esta planta en territorio morelense.

La presencia de figurillas de piedra verde que esta autora asocia con las máscaras de piedra y objetos de jade descubiertos del Templo Mayor, posibilita establecer semejanzas y señalar que estas ofrendas formaban parte de un contexto ceremonial dedicado a la tierra, como lugar de procedencia del agua y de la abundancia agrícola.

Como hemos podido observar a lo largo de este capítulo, la interesante aventura de identificar o localizar la flor de *yauhtli* en diferentes materiales y contextos, nos permitió descubrir patrones que repiten códigos de comunicación donde las plantas representan una de las dimensiones de la gran taxonomía cósmica mesoamericana.

²⁰⁰ Broda y Maldonado, "La cueva de Chimalacatepec, Morelos: una interpretación etnohistórica",

8. EL CONOCIMIENTO DE LA HERBOLARIA MEDICINAL EUROPEA Y NOVOHISPANA EN EL SIGLO XVI

El uso de la flora en el terreno terapéutico y ceremonial en Europa nos remite a creencias ancestrales; árboles, arbustos, hierbas y toda clase de plantas constituyen un mundo denso y complejo en que el saber antiguo ha penetrado profundamente desde los tiempos más remotos. Las propiedades curativas de determinadas plantas se asentaron en obras como la *Historia natural* de Plinio, la *Materia médica* de Dioscórides²⁰¹ y la *Theriaca* de Nicandro, entre las más importantes y que fueron la base de posteriores trabajos.

Estaba en boga la polifarmacia –mezcla de diversos ingredientes- que alcanzó su cúspide en la Teriaca, antídoto para el veneno y curalotodo compuesto por más de sesenta ingredientes.²⁰²

8.1 El hipericón en la botánica europea

En la obra de Dioscórides se describen algunas plantas que cuya forma y propiedades medicinales presentan semejanzas con el *yauhtli*. Entre ellas están el **hyperico**, también llamado androsemo, corio y camepity, “que quiere decir pinillo, porque su simiente huele a la resina del pino”, descrito como una mata ramosa y “alta de un palmo”, que tiene las hojas como la ruda y su flor es amarilla. Se recomienda para mover la orina, provocar menstruación, curar la ciática y las hojas aplicadas como emplastro para sanar las quemaduras. Con las flores de esta planta se preparaba un aceite para cerrar las heridas. Nace tanto en lugares cultivados como en áreas silvestres. En España era muy conocida con el nombre de corazoncillo, por la forma de corazón que tienen sus hojas.

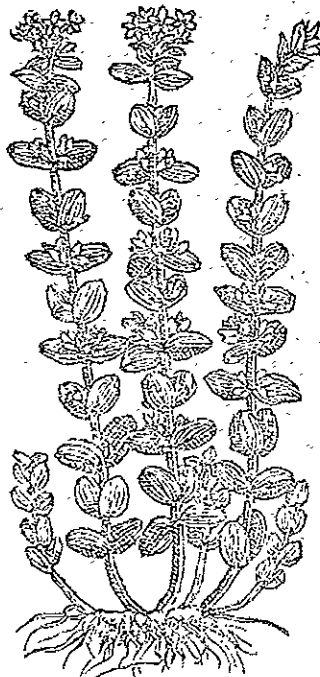
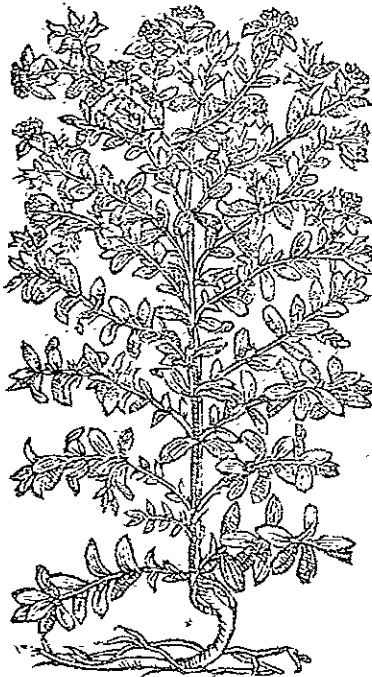
111

²⁰¹ El nombre completo que aparece en la portada del libro es. *Pedacio Dioscórides Anazarbeo, acerca de la materia medicinal y de los venenos mortíferos*, 1570.

²⁰² Ortiz de Montellano, *Medicina...*, 217-218

HYPERICVM.

ASCYRV.M.



NO MEXRES Griego. *Ἰπέρικον, ἰπέρικον*. Lat. *Hypericid.* Bar. *Petiforata.* Cast. *Coracéillo.* Cat. *Tras florina.* Por. *Herba de S. Iuhoan y Milifurada.* Ita. *La perforata.* Fr. *Millepertuis.* Tud. *S. Iohans kraut.*

Del Ascyro:

Cap. CLXIX.

Ascyro.

EL Ascyro llamado tambien Androsæmo, es vna especie de Hyperico, aunque en grandeza diffiere, a causa que es mas ramoso, y produce las varas mas lucgas, y coloradas: verdad es que haze menudicas las hojas, y amarillas las flores. Su fructo es ni mas ni menos que el del Hyperico: porque huele a resina, y fregado entre los dedos, los ensangrienta: por donde justamente se dize Androsæmo. Beuido el fructo de aqueste con vn sextario de agua miel, sirve semejantemente contra la sciatica: visto q̄ euacua muchas superfluidades colericas. Empero con viene darle muy amenuado, hasta que el enfermo este sano. Aplícase tambien vtilmente sobre las quemaduras del fuego.

Del Androsæmo.

Cap. CLXVII.

Androsæmo

EL Androsæmo diffiere del Ascyro, y del Hyperico, por quanto es mata que produce muy subtiles, sarmientosos, y bermejos los ramos: las hojastres o quatro vezes mayores q̄ las de la ruda: las quales fregadas entre los dedos, dan de si vn quimo a manera de vino tinto. Desparanense y diuidense en muchas alas, semejantes a las delos animales volatiles, por las extremidades sus ramos en torno de las quales nacen vnâs florezicas pequeñas, y de color amarillo: y en los hollajos vna simiente como la del negro papauer, señalada con ciertas rayas. Fregada la cima de aquesta especie, da tambien de si vn olor resinoso. Beuidas dos dramas de su simiente molida, purgan por abaxo las superfluidades colericas, y son remedio saludable a la sciatica: empero acabada la purgacion, se tiene de beuer agua. Toda la yerua mājada, y puesta sobre las quemaduras del fuego, las sana. *Restriña tambien la sangre.

Del Cori.

Cap. CLXVIII.

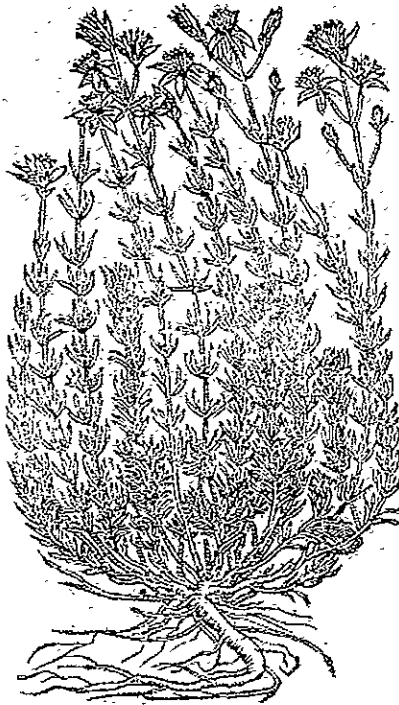
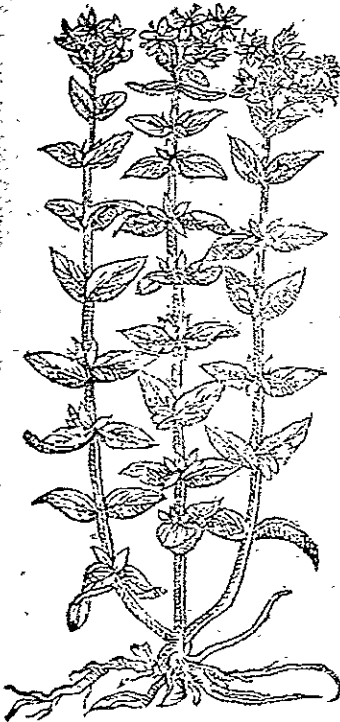
Cori.

*Hesperis.

EL Cori llamado assi mesmo Hyperico, tiene las hojas como aquellas del brezo, empero menores, mas grassas, y de color bermejo. Es mata de la altura de vn palmo, *sabrosa y aguda

ANDROSAEMVM.

CORIS.



de al gusto, y de muy buen olór. Su simiente beuida, prouoca la orina y el menstruo. Si se bea con vino sirve contra las mordeduras de los phalagios, contra la sciatica, y contra el espasmo llamado opistorono. Aplicate con pimienta vtilmente cõtra los tẽdores paroxysmalés; y contra el opistorono con azeite.

El Hyperico es planta muy conocida por toda la España, y do suele llamarle cõmunnẽte Coraçõcillo, porq̃ ha
 zelos: hojas a manera de coraçones pequeños. Llãnase tãbien Perforata por las boticas, a causa q̃ sus ho
 jas tẽnẽ instantos agujeritos, por los quales se trãsfluxen, como las telar. nãs. Da q̃l señal tã notable, me espãto
 d'assi se le oye passã lo por alto a Dioscorides. El Azeite y el Androsẽmo son especies de Hyperico, y tienẽ tã
 inhorã. Ladas las hojas, como cõ pãnticas de agujas. Empero distinguese facilmente, por aquellas differẽtes es
 pẽzas Dioscorides. Tienẽ una señal cõmũn todas estas tres especies d' plantas, q̃ frõgadas entre los dedos sus flo
 ras, juntamente cõ la simiente q̃ esta embuelta en ellas, luego se cõuerten en cierto gũmo sangriento: por dõde ca
 de una dellas propriamẽte se llama Androsẽmo en Griego, q̃ es sangre humana. El Cori parece de otro differẽ
 te, en q̃, si q̃ trãgũnanete se llama tãbien Hyperico. Prepara se cõ las flores del legitimo Hyperico en aze
 ite bõtilable, para soldar las heridas frescas, y rectificar aquellas de la cabeça, y guardarlas de corrupciõ. De
 ma de esto, tiene grã facultad de cõfortar los nervios debilitados, y sanar las quemaduras del fuego. El qual assi
 beuio, como aplica to, prouoca potẽte cõuente la orina. A la fin del capitulo del Androsẽmo se lee en todos los codi
 ces de Hipocراط, q̃ quiere dezir, y restaña la sangre. Empero en el antiquissimo hallõz repãrãse
 q̃ no es, y asy las hojas que vã cãdido la carencia qual senten quãgra mudo a la natura de qualquiera espe
 cie de Hyperico. Hallãdo a la fin del capitulo del Cori en algunos codices Griegos, otras ciertas palabras, las
 quales dexã indistinctamente, y a trozo, por que me parecieron q̃ en el cãdido y intencion de Dioscorides.

ANOTACION.

Dela Aiuga, o Camepitus.

Cap. CLXIX.

LA Aiuga es una planta algun tanto enarçada, q̃ se estiẽde por tierra. Produce las hojas de la
 especie vna menor, empero mucho mas menudicas, mas grãssas, y vellõsas, y espessas al der
 recho de cuyas rãmas se diffunde vn olor notable de pino. Hazẽ tãbien menudicas, y ama
 nillas, o blancas las flores: y la rayz como aquella de la Cicorea. Sus hojas beuidas por espasio

Otras plantas que integramos a este grupo por sus características similares son el asciro o androsemo, que es una especie de hyperico, también tiene flores amarillas, olor a resina y cura los mismos malestares que éste. El cori, planta olorosa, de sabor agradable, además del mismo uso terapéutico que las anteriores, se empleaba contra mordeduras, espasmos y temblores. También encontramos descrito en la obra de Dioscórides, el hypecoo, que nace en los trigos y en las tierras labradas, sus características morfológicas se asemejan a las plantas mencionadas, sobre todo las hojas y las flores amarillas. Se menciona que tiene la misma virtud que el opio. Finalmente se registran en esta obra otras clases de hypericum, pero sin analizar sus usos.

Siguiendo la búsqueda de este género de plantas, encontramos el estudio de Quer y Martínez quien nos habla sobre el hipericum, planta que se "crea vulgarmente en las provincias de España, en terrenos húmedos, en los bosques y entre arbustos". Es perenne, florece por julio y agosto y su contenido en aceite es alto. Como medicina se usan las flores, las hojas y las semillas para el alivio de las mismas enfermedades que indica Dioscórides. Aplicada exteriormente o ingerida como té. Se recomienda como "aperitiva, resolutive, propia para preservar de la malignidad y curar la rabia, facilita el éxito de los 'fabulos' y lombrices, por cuyas virtudes la llaman 'sánalo todo' ".²⁰³

8.2 Los médicos españoles y la medicina tradicional indígena.

En la España del siglo XVI el interés por la botánica y la medicina se ve reflejado en sus instituciones. En Valencia se funda en 1502 la facultad de medicina más importante de los reinos hispánicos, instituyéndose como cátedras prioritarias la de anatomía, cirugía y de "herbes" o botánica médica. Maestros y alumnos contribuyeron a integrar un jardín botánico tan importante que Felipe II hizo llevar árboles y otras plantas de ahí al jardín de Aranjuez y otros jardines reales.

²⁰³ Quer y Martínez, *Flora española o Historia de las plantas que se crían en España*, 30-31

En efecto, el manifiesto interés de este gobernante por la historia natural, debe enmarcarse en el papel desempeñado por el poder real en la organización de la actividad científica, desde la perspectiva de los orígenes del estado moderno²⁰⁴ Un factor importante para el desarrollo de esta actividad fue sin duda la gran trascendencia que habían tenido en Europa a mediados de la centuria, los relatos sobre las maravillas medicinales que existían en la Nueva España; los viajeros no sólo regresaban al viejo continente llevando oro, plata y piedras preciosas, sino también ejemplares de plantas y animales de las nuevas tierras. Una de las obras que despertaron aún más el interés por la botánica medicinal americana, fue sin duda la escrita por Nicolás Monardes, médico sevillano, quien, sin conocer el nuevo continente, recogió las informaciones de los viajeros y colectó plantas que le sirvieron para publicar su obra: *Las cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales que sirven en medicina*.²⁰⁵

Entre las plantas que describe Monardes, destacan el copal y un grupo de resinas usadas para padecimientos causados por el frío. Señala el aroma de los vegetales como uno de los requisitos más valorados para atribuirle propiedades curativas, en su tratado sobresalen "las flores aromáticas y las hierbas olorosas que confortan el corazón". Mención especial merece una "yerba que hace echar la criatura muerta del vientre y las pares [placenta]"²⁰⁶ aunque no menciona su nombre, creemos que posiblemente se refiera al *yauhtli* por dos razones: Ximenez en el siglo XVII se refiere al *yyauhtli* o planta nebulosa como una hierba caliente que "expele a la criatura muerta del vientre",²⁰⁷ y actualmente todavía algunas parteras la emplean en abortos o en partos difíciles.

Una de las principales empresas científicas organizadas por la Corona durante el reinado de Felipe II, fue la expedición para obtener información fidedigna y autorizada sobre la historia natural mexicana. En 1570 el soberano nombra al médico y naturalista toledano Francisco Hernández "protomédico

²⁰⁴ Lopez Piñero, *El Códice Pomar el interés de Felipe II por la expedición de Hernández a América*, 12-13

²⁰⁵ El título original de la obra es *Primera y segunda y tercera partes de la historia medicinal de las cosas que se traen de nuestras Indias occidentales que sirven en medicina*, publicada en 1574

²⁰⁷ Monardes, *Herbolana de Indias*, 184

general de nuestras Indias, islas y tierra firme del mar Océano”, cuya misión era coleccionar, reconocer, clasificar y probar las plantas medicinales. Para tal efecto, Hernández recorrió durante siete años diversas áreas de la Nueva España. Una parte muy importante de su labor fue recoger dibujos de pintores indígenas de las plantas que estudiaba para permitir su identificación.

Como resultado de este trabajo se entregaron al rey plantas vivas sembradas en barriles y cubetas, talegas con simientes y raíces, plantas secas pegadas en hojas, pinturas de vegetales y animales en tablas de pino y 38 volúmenes con dibujos y textos. Entre estos últimos había tres tomos en náhuatl.²⁰⁸ La obra de Hernández, *Historia natural de la Nueva España* consignó datos de 3076 plantas; de las cuales en su gran mayoría son medicinales; identifica sus cualidades como calientes, frías, húmedas o secas.

De particular interés resultó la mención que hace este autor sobre el *yyauhtli* o hierba de nubes, llamada así por tener sus flores densamente pobladas semejando nubes o porque “resuelve las nubes de los ojos”. El dibujo y la descripción claramente permiten identificarla con el pericón: hojas de sauce aserradas y flores amarillas dispuestas en umbelas, de olor y sabor a anís. La clasifica de temperamento caliente y seco.

La prescripción medicinal es sumamente amplia:

evacua la orina, estimula las reglas, provoca el aborto y atrae los fetos muertos, alivia la tos, quita la flatulencia, estriñe el vientre demasiado suelto, corrige el mal aliento, aumenta la leche, combate los venenos, estimula el apetito venéreo, quita el dolor de cabeza, alivia a los dementes y a los atontados por el rayo, contienen el flujo de sangre, apaga la sed de los hidrópicos, aleja los fríos de las fiebres sahumado o untado, y dicen que mezclado con grasa de víbora y tomado repara las venas rotas; el vapor de su cocimiento alivia el flujo excesivo de la nariz, y la hierba misma molida y espolvoreada sana los oídos enfermos. Machacado y aplicado resuelve los tumores, calienta el estómago y cura el empacho, principalmente el de los

²⁰⁸ Ximenez, *Cuatro libros de la naturaleza y virtudes de las plantas y animales, de uso medicinal en la Nueva España*, 135-136.

Lopez Piñero, *El Códice Pomar.* , 18-21.

niños. Arroja las piedrecillas y arenas de los riñones y de la vejiga, así como la pituita más crasa acumulada en ellos, adelgaza los humores; aplicado con miel al estómago contiene el vómito; cría pus, sana las úlceras, aprovecha al útero, destierra las chinches, quita las jaquecas y presta otros auxilios semejantes. Su principal utilidad consiste en que el agua donde se haya remojado por algún tiempo, tomada por la mañana durante nueve días sana el saipullido y los empeines.

Agrega que el *yyauhtli* crece en lugares templados y cálidos, florece en tiempo de lluvias, de mayo a septiembre.²⁰⁹

YYAUHTLI



Hernández menciona 11 plantas "emparentadas" con el *yauhtli*: el *zacayyauhtli* o *yyauhtli* herboso que es similar en su morfología y en su uso terapéutico, lo clasifica como caliente en tercer grado; el *ahoyac yyauhtli* [*ahuíac yiauhltli*] o *yyauhtli* oloroso, de flores más pálidas y de olor más grato, "parecido al que exhalan las manzanas macianas, que entre los españoles tienen nombre derivado del eneldo"; el *yyauhtli* del monte o *tepeyyauhtli*, que cura varias enfermedades entre ellas las de los ojos y se toma su polvo con la bebida del cacáhoatl para aliviar la tos y la frialdad del pecho, habita en regiones cálidas o frías, en los valles y montes, florece en septiembre. Se recomienda quemada para fumigar las habitaciones y quitar el mal olor y la fetidez de los enfermos.

²⁰⁹ Hernández, *Historia Natural de la Nueva España*, 324

La cuarta hierba es el *tlalli yyauhtli* o *yyauhtli* terrestre, a diferencia de las anteriores, esta hierba tiene las flores azules; el *teyyauhtli* o *yyauhtli* de las peñas, sólo tiene algunas diferencias en su forma; el *teyyauhtli ocoitucense*, de flores blancas, hojas largas, amargas calientes, secas y un tanto astringentes; aunque la séptima y octava plantas las llama *teyyauhtli*, morfológicamente son distintas; el *yyauhtzin* u *yyauhtli* pequeño con flores parecidas a la pimienta larga; el *tlacoyyauhtli* de grueso tallo de color verde oscuro, flores amarillas con rojo en forma de cápsula, su olor es fétido. Algunos lo llaman *ecapatli* o *tlacacehoaztli*.

Finalmente se menciona el arbusto llamado *quauhyyauhtlipatláhoac*, de color verde oscuro, con flores blancas, las hojas son acres y calientes; su cocimiento quita el frío y las molestias que suele originar. Nace en Hoaxtépec, junto a las aguas.²¹⁰

Aun cuando en un gran número de vegetales se menciona su lugar de procedencia, todas las que forman parte de este grupo no lo tienen, excepto éste último arbusto, cuyo origen es claramente morelense. Esto es importante destacarlo porque la omisión que se hace del *yauhtli* en otros documentos como las relaciones geográficas del territorio que hoy ocupa Morelos es muy significativa

Los trabajos que se llevaron a cabo en los siglos XIX y XX, han podido constatar una parte de la información sobre las propiedades medicinales de algunas plantas proporcionada por Hernández e identificar incluso, varias de ellas con especímenes actuales.²¹¹ En el caso del *yauhtli*, además de que en muchas poblaciones indígenas conserva su nombre en náhuatl, no hay lugar a dudas que se trata del pericón actual, término español con el que se le llamó debido a la semejanza morfológica y terapéutica con el hipericón europeo.

La fecunda labor y el enorme caudal de información que Hernández proporcionó a Europa sobre la herbolaria medicinal mesoamericana, trascendió de tal forma, que se integró un gran número de estos vegetales a su propia farmacopea

²¹⁰ Ibid 323-326

²¹¹ Véase en las *Obras Completas*, VII, Comentarios a la obra de Francisco Hernández

Otra de las medidas tomadas por Felipe II, en la última década del siglo XVI, fue la de designar una comisión que se encargó de elaborar un amplio cuestionario y distribuirlo en todas las provincias de la Nueva España, para ser contestado por las autoridades locales de cada población, y, con ello, obtener una visión global de las características del territorio, sus recursos y la manera en que sus habitantes resolvían los asuntos relacionados con la producción y con la salud. Este documento constaba de 50 preguntas; de las cuales fueron objeto de especial atención por nuestra parte las preguntas 17 y 26, relacionadas con las enfermedades y la herbolaria medicinal, esta última se refería a "Las yerbas o plantas aromáticas con que se curan los indios y las virtudes medicinales o venenosas dellas."²¹²

De esta encuesta se obtuvieron las Relaciones Geográficas de Nueva España, conjunto de manuscritos que se enviaron a la corte española desde distintos puntos del territorio recién conquistado. Para nuestro trabajo fueron de particular atención las relaciones de Tepoztlán, Acapiztla, Totolapan, Tiayacapan, Atlatlauhcan y Oaxtepec. Fue interesante descubrir que en la mayoría de estos documentos se hace referencia a la cura de calenturas y "tercianas", bubas y camaras de sangre con yerbas que les daban a beber o usadas en temazcales. Sin embargo, entre las que se mencionan no se nombra al *yauhtli* o pericón, aun cuando en otras fuentes, como veremos más adelante, esta planta aparece indicada para sanar este tipo de enfermedades.

En la obra de Francisco Ximénez encontramos una amplia descripción de las características y el uso terapéutico del *yauhtli*:

...tiene las hojas como de sauce aserradas, con los tallos de un codo, las cuales nacen de una raíz delgada, son las flores lentas y compuestas a manera de un sombrero, el olor y sabor sin ninguna diferencia es el del anís así como el gusto, como en todo lo demás, agudo y un tanto amargo; apetece lugares templados, como son los campos de México y también la he visto en lugares más calientes, aunque suele darse en los montes; florece en el tiempo de las aguas hasta septiembre que es el tiempo que

²¹² *Relaciones Geográficas del siglo XVI*, 28-29.

corresponde a nuestro verano de España... Es caliente y seca casi en 4º grado... de cualquier manera que la apliquen al cuerpo provoca la orina y la regla, expele la criatura muerta del vientre, aprovecha la tos, expele las ventosidades, conforta al estómago, corrige el mal olor de la boca y engendra leche, es contraria a los venenos, mitiga el dolor de la cabeza, aprovecha a los locos y para los que quedaran atónitos y espantados de rayos, restaña el flujo de la sangre, quita la sed a los hidrónicos, y los fríos y las calenturas, aplicándola con injundia de víbora y dada a beber repara las venas rotas...²¹³

Las propiedades curativas que Ximénez atribuye a esta planta son abundantes y señala que es una "especie de ypericón no conocido en nuestra España"²¹⁴

Las recetas de algunos médicos españoles de la Nueva España también se refieren a esta planta pero con el nombre europeo de hipericón, así Gregorio López recomienda preparar "el aceite de paridas" con "el aceite de los granos de la higuerrilla del infierno y vino blanco y sumo de maguey partes iguales, y hipericón, dos onzas de cada cosa...todo incorporado se hace un unguento único para las paridas, porque las reserva de pasmo, y las quita todo dolor, que hayan recibido de frío del vientre y caderas y untando con él el espinazo se quita el pasmo".²¹⁵

Agustín Farfán receta el agua tibia cocida con hipericón, " que en nuestra lengua se llama coraçoncillo y tiene las hojas como las de la ruda y las flores amarillas", para detener las cámaras, sanar las llagas de las tripas, también el aceite que se hace de esta planta se usa para aliviar las llagas y heridas del cuerpo.²¹⁶

Vetancurt la llama *yayaughtzin* o ypericon, la describe como una planta de:

²¹³ Ximenez, *Cuatro libros*, 135-136

²¹⁴ *Ibid*

²¹⁵ Lopez, *Tesoro de medicinas para diversas enfermedades, dispuesto por el venerable varón Gregorio López*, 96.

²¹⁶ Farfán, *Tractado brebe de Medicina, y de todas las enfermedades, hecho por el Padre Fray Agustín Farfán, Doctor en Medicina y religioso indigno de la Orden de Sant Augustin, en la Nueva España*, 14-16

tallos delgados, las hojas larguillas y puntiagudas, en el remate unas florecitas amarillas, menudas y muchas, su cocimiento en el lavatorio quita el dolor de piernas y hace sudar, aplicada por modo de emplastro cura el

ahito [inflamación en el estómago por exceso de comida] y el bao que se forma conforta los nervios, *dase en los altos de México con abundancia*, por otro nombre llaman yervanis, contra el aire en sahumero es provechoso, de cualquier manera que se vie de ella, provoca la orina, expele la criatura muerta, y de la cabeza, aprovecha a los locos, quita la sed a los hidrópicos bebida con injundia de vibora, repara las venas rotas, majadas en forma de emplastro sobre las hinchazones y apostemas las resuelve, cura el ahito, limpia los riñones y vejiga y sana los empeines tomada en ayunas nueve días.²¹⁷

Otros como Juan Esteyneffer, le da el nombre de hierba de Santa María y la recomienda cocida con otras hierbas para "evacuar lentamente los humores viciosos, en la cura del "mal de madre" y la detención de la orina. También aplicada en fomentos con otros ingredientes servía para aliviar las almorranas."²¹⁸

8.3 El uso mágico de la vegetación en España

Como hemos mencionado, la magia y su estrecho vínculo con las plantas ha desempeñado un papel vital en la vida de los pueblos. Las creencias sobre su función protectora se pueden observar a través de distintas manifestaciones; los ramitos colgados en la ventana o en el balcón, clavados en la puerta de la casa o del establo nos hablan de creencias ancestrales paganas. La dendrolatría y la dendromancia, la adivinación del futuro relacionada con el roble y el muérdago, han sido de los primeros surcos por donde se encauzaron la religiosidad y sus cultos.

La búsqueda de mayores antecedentes sobre el uso ritual y el componente mágico atribuido a la cruz de pericón, nos llevó a considerar las costumbres y

²¹⁷ Vetancurt, *Teatro Mexicano Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos y religiosos del Nuevo Mundo de las Indias*, 62

²¹⁸ Esteyneffer, *Florilegio medicinal*, 392, 412-413, 422-423, 431.

supersticiones prevalecientes en la España del siglo XVI. Entre ellas era común la creencia de que había espíritus malignos que se posesionaban de las casas y por medio de ruidos y molestias ahuyentaban a sus habitantes. Para sacarlos se recomendaba que un cura las exorcisara y tener siempre cruces, ramos y agua bendita para protegerse de todo mal.

Ciruelo nos habla de una superstición muy generalizada entre los españoles de la época: el poder que tenían determinados objetos como las cédulas o nóminas, papeles o pergaminos escritos con figuras pintadas, oraciones y en ocasiones nombres, para conseguir amor, salud, riqueza, honra y triunfo en las batallas. Algunas veces se colgaban en el cuello de la persona enferma, en animales que padecían algún mal y era común colocarlas en los quicios de las puertas, en viñedos, tierras, huertas y arboledas, en los corrales y ganados para protegerlos contra las plagas dañinas.

Muchas de esas creencias están presentes en la religiosidad popular actual de los españoles: en los pueblos vascos, cántabros, asturianos y galaico-lusitanos la tradición cristiana se confunde con creencias y ritos mucho más antiguos: el espino, albar y el cardo, el muérdago y el ramo de helechos colocados en la puerta en la madrugada del día de San Juan tienen la función de alejar de la casa los peligros del rayo y los malos conjuros de las brujas; una ramita de romero en el sombrero protege al caminante de todos los peligros.



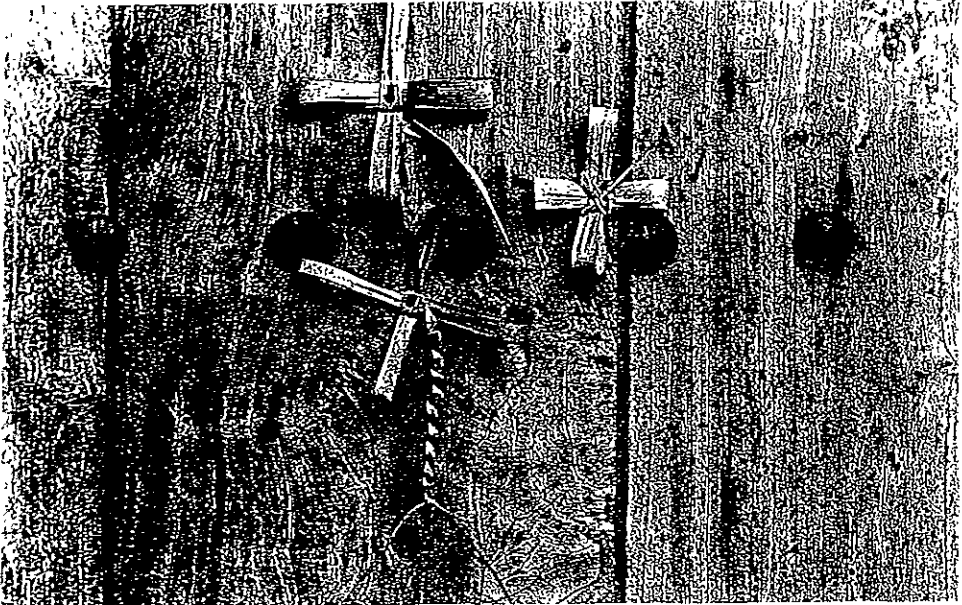
Ventana de un poblado serrano de Guadalajara

Las palmas trenzadas del domingo de Ramos relacionadas con la llegada de Jesucristo en Jerusalen y con el recibimiento que la población le brindó, se han sustituido en los pueblos de la montaña por un ramito de romero, de boj o de laurel que se bendicen en la misa del domingo de Ramos para representar la llegada del Señor. Una vez santificados estos ramos adquieren una virtud protectora y se colocan en las ventanas de las casas.

En Cataluña se menciona una estrecha relación entre las plantas y la festividad de San Juan. Por ejemplo se dice que, justo a la medianoche de dicho día, todas las hierbas obtienen una virtud curativa. Si en ese momento una persona se frota la parte enferma con la primera hierba que se encuentre, sanará del mal que padece. Además de los atributos medicinales se piensa que las hierbas también adquieren poderes protectores contra los malos espíritus. Antiguamente la gente del campo tenía la costumbre de salir a buscar hierbas muy aromáticas con las cuales hacían una cruz que colgaban en la puerta de su casa para que los guardase de los espíritus malignos. Cada año se renovaba, y la

del año anterior, era quemada en la hoguera que aún se hace en la noche de San Juan en varios poblados catalanes.²¹⁹ Actualmente en Cataluña se ponen cruces de palma en los pórticos de los establos para proteger a los animales.

CRUCES DE PALMA



Puerta del establo en un pueblo catalán

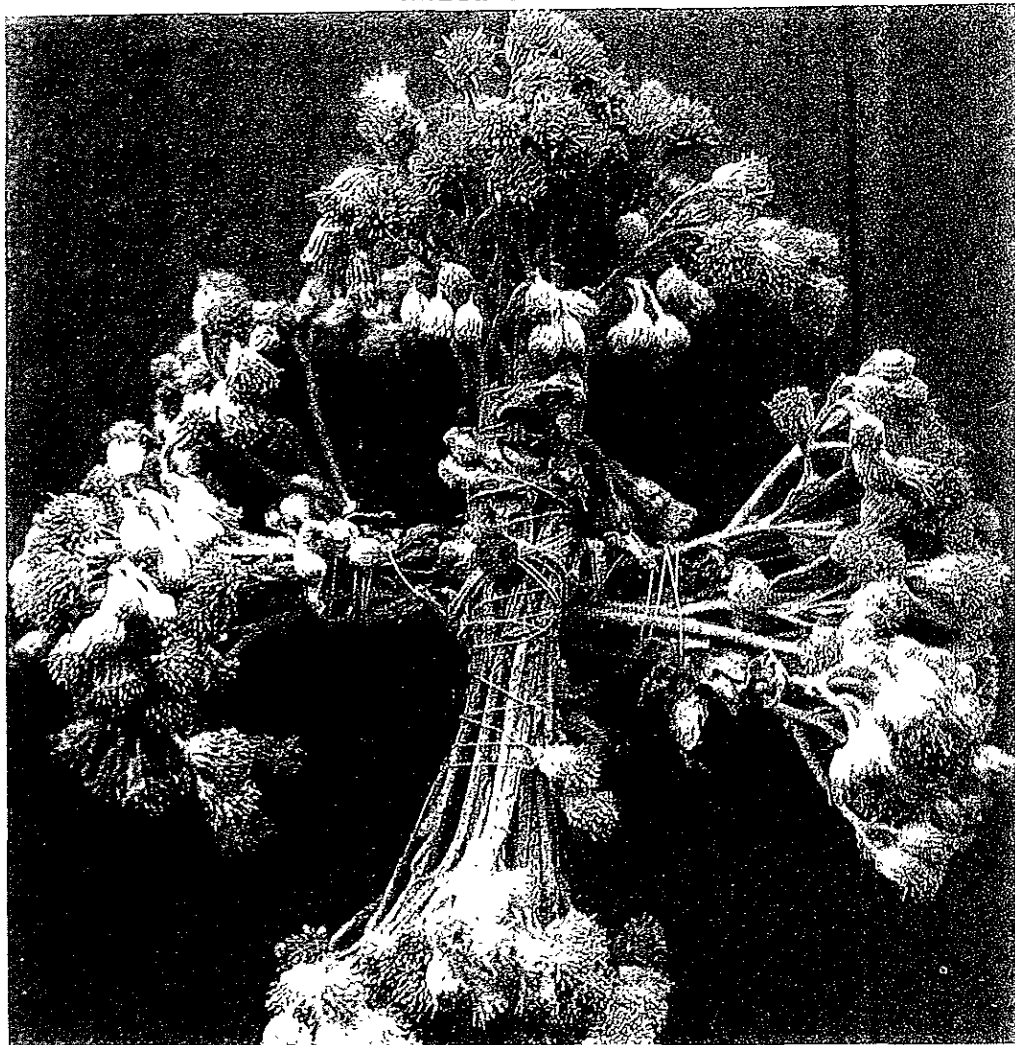
La cruz parece haber sustituido a los antiguos árboles sagrados en plazas y caminos. Por Andalucía se elabora de palma para preservarse contra las brujas y hechiceras. En la curación de muchos males se hacen cruces sobre la parte afectada del cuerpo con hisopos de algunas plantas como el junco, ramitos de olivo o de paja.²²⁰ Entre los vascos se tiene la costumbre de poner en la puerta de su casa una cruz de perpetua, planta que, una vez cortada, se mantiene sin cambios por mucho tiempo, de ahí que también suelen hacer con ella gurnaldas,

²¹⁹ Arrades. *Fiestas y costumbres día a día*, no 8.

²²⁰ Kuoni. *Cestería tradicional ibérica* 62-65. Las fotos de las ramas de boj (arbusto de tallos ramosos, con pequeñas hojas ovales), las cruces de palma y la cruz de perpetua se obtuvieron de esta obra.

coronas y otros adornos. Sus flores son pequeñas; algunas son moradas, nacaradas o jaspeadas de ambos colores. Otras las tienen de color amarillo: la flor de perpetua amarilla está relacionada con la fiesta de San Juan, la vida eterna y los muertos ²²¹

CRUZ DE PERPETUA



Puerta de una casa vasca.

El asomarnos al mundo europeo a través de la ventana española y acercarnos un poco el sistema de ideas y creencias en torno al uso mágico y terapéutico de la flora, nos permitió hacer algunas consideraciones: en primer lugar, es evidente que no sólo las propiedades medicinales del *yauhtli* tuvieron similitud con las del hipericón europeo, sino la forma misma de ambos vegetales es tan semejante, que seguramente todo esto determinó su nombre español, pericon

Por otra parte, la detallada descripción que se hizo sobre esta planta en los tratados de herbolaria medicinal, contrasta con su omisión en las relaciones geográficas. Es posible que por sus usos mágicos y su asociación con las deidades prehispánicas, no se declarase su uso sino que se mantuviese oculto.

En cuanto a su función protectora, podemos decir que en ambas tradiciones culturales, la europea y la mesoamericana, encontramos la creencia en los atributos que se le han conferido a determinadas plantas para alejar a los seres dañinos de las personas, sus casas y sus espacios sagrados. La forma de colocar estos símbolos protectores varía, es con el cristianismo cuando adquieren una expresión muy especial al integrarlos a la cruz.

La semejanza entre la cruz de perpetua española y la cruz de pericón mexicana es indiscutible. Resulta evidente que esta última deriva de la primera o de alguna otra similar en la península. Podemos afirmar entonces que a través de estas cruces se puede establecer una relación directa entre España, México y el actual estado de Morelos, respondiendo con ello una de las cuestiones fundamentales de nuestro estudio: el origen de este objeto sacro.

Esto nos permitió constatar que, entre los elementos de la religiosidad popular hispana que se transmitieron a los habitantes del México antiguo, la cruz de *yauhtli* o pericón, con su gran parecido a su antecesora la de perpetua, hasta en la forma de sus atados, es una clara herencia que fue adaptada y adoptada por los nuevos creyentes gracias venturosas coincidencias: ambas plantas son amarillas; tienen un largo tiempo de conservación después de cortarse y los

atributos protectores y de poder contra los malos espíritus que cada cultura les ha conferido hizo posible, hasta cierto punto, su aceptación entre los indígenas.

Sin embargo, en los códices donde están las representaciones del *yauhtli*, éste únicamente se encuentra en forma de atado, en ninguno aparece con la figura de la cruz. En la cosmovisión mesoamericana fueron los dioses de la lluvia y del fuego los que estaban estrechamente vinculados con la cruz: en el quinceceno tenemos la representación de los cinco árboles sagrados, en cada uno de los cuales estaba el dios de la lluvia. Por ello podemos considerar que la aceptación de este símbolo por el indígena se debió a la lectura y a la reinterpretación que él realizó de acuerdo a su propia ideología. De manera que, aun cuando en el ritual actual de la cruz de pericón convergen las dos manifestaciones religiosas, la nativa y la extranjera, es probable que ésta última esté presente sólo en la forma, y se conserve mucho de la primera en el fondo de esta creencia, expresión de la llamada religiosidad popular campesina.

9. LA COLONIA Y LA NUEVA IDEOLOGÍA RELIGIOSA. CREENCIAS Y SUPERSTICIONES EN EL EMPLEO DE PLANTAS

En el contexto religioso y social de la sociedad novohispana, el uso de hierbas tuvo dos manifestaciones, la primera se orientó hacia el ejercicio de la medicina aceptada por los españoles. Entre los diversos testimonios que lo constatan está el de Motolinía quien escribió:

"...tienen sus médicos, de los naturales experimentados, que saben aplicar muchas yerbas y medicinas, que para ellos basta; y hay algunos de ellos de tanta experiencia que muchas enfermedades viejas y graves que han padecido españoles largos días sin hallar remedio, los indios las han sanado."²²²

El reconocimiento a las virtudes curativas de un gran número de plantas nativas era evidente tanto en Europa como en la Nueva España. El proceso de incorporación de la terapéutica indígena a la medicina galenista e hipocrática se observó apenas terminada la conquista, al surgir una amalgama cultural en la que muchos elementos indígenas se infiltraron en la cultura de los conquistadores, tal fue el caso de la medicina indígena que por ese camino penetró a la terapéutica tradicional europea. Los "verdaderos" médicos, los *tífici* o *tepahtianime*, continuaron ejerciendo su labor curativa en diferentes sectores de la población.

Como veremos más adelante, esta fusión produjo lo que se ha llamado "medicina indoeuropea", lo cual se aprecia en las obras que se produjeron en México durante el siglo XVI y principios del XVII, donde, incluidos dentro de los conceptos y métodos curativos de origen galénico, aparecen innumerables sustancias, principalmente vegetales, de uso autóctono.

Sin embargo, debido a la actitud intransigente de los españoles y de los misioneros, quienes quisieron borrar todo vestigio de los que ellos llamaron "superstición", "idolatría" o "trato con el demonio", la segunda vertiente se inclinó por considerar a muchas de las prácticas médicas nativas, sobre todo en las que se aplicaban determinadas hierbas, como hechicerías y supersticiones. Las plantas con efectos psicodislépticos fueron las más evidentes; la comparación se

²²² Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, 102.

hizo con vegetales conocidos en Europa por su asociación con la brujería: la mandrágora, el beleño, la hierba mora y sus contrapartes novohispanos el peyote, el *ololiuhqui* y aún el tabaco o *piciete*.

Esto se ve reflejado en los diferentes procesos que llevaron a cabo las autoridades de la Santa Inquisición contra curanderos indígenas, quienes realizaban "actos de hechicería y magia". Sus registros son una buena fuente de información acerca del uso "supersticioso y pagano" de las hierbas; aunque los informes no eran muy detallados, en ellos se hace referencia a plantas usadas en esos actos, sin mencionar su nombre en la mayoría de los casos.

Como ejemplo incluimos sólo dos procesos: el primero contra Micaela Peralta, india ladina natural de Ciudad Real, Chiapa, se menciona que "ay ymformación el que dió siertas flores a una muger, para que su marido no la maltratase y le hiciese siempre buen semblante...le dio unas flores amarillas cuyo numero no se acuerda, para que la mitad le puciese al marido debajo de la almohada, y la otra le diese a oler, lo que se puso en practica y surtío el efecto que desea..."²²³ En el segundo se acusa a Sebastián Salvador, quien para curar a Joseph González "lo llevó a dicha su cueva, y al el dicho llevó velas saumerio y flores y se las puso a las piedras y las adoro y les dijo que ymbocase al Demonio y por dos veces le dio a beber dicho vejucu o yerva con la qual solo; save ya porque en el sueño que le dio lo enseñó el gran maestro que es el demonio..."²²⁴

Los abundantes procesos que castigaban severamente a los médicos o hechiceros indígenas, son una clara muestra del fuerte arraigo de la medicina prehispánica durante la época colonial. En muchas ocasiones, para evitar la persecución del Santo Oficio, los curanderos nativos ocultaban sus prácticas tradicionales con una cubierta de cristianismo. El uso de plantas asociadas a los dioses prehispánicos solía ocultarse con nombres tomados de la hagiografía cristiana, por ejemplo el peyote se convirtió en "rosa de María", el *ololiuhqui* en "nuestro Señor", el *atlinan* se transformó en "nuestra Señora de las Aguas", y el *yauhtli* se volvió la "hierba de Santa María".²²⁵ Esto permitía en parte, la

²²³ *Procesos del AGN, Grupo Documental Inquisición*, v. 899, exp. 1, f. 1-17

²²⁴ *Procesos del AGN, Grupo Documental Inquisición*, v. 862, f. 281-297.

²²⁵ Ortiz de Montellano, *Medicina, salud y...*, 242.

continuidad de viejos remedios y encantamientos y disminuía el peligro de que los médicos indígenas pudieran ser descubiertos y denunciados.

9.1 El *yauhtli* o pericón en este contexto

La continuidad del uso del *yauhtli* y del *iztáuhyaatl* en la época colonial se debe a dos razones, la primera, como ya señalamos, las creencias que sobrevivieron al impacto cultural causado por la conquista europea, fueron las que se relacionaron con la lluvia y la agricultura, de modo que el culto a Tláloc y a los elementos simbólicos asociados a esta deidad, también perduró. La segunda razón es que ambas plantas fueron asimiladas a la medicina "racional" y se asociaron con las dolencias "frías-húmedas". No obstante que su uso se racionalizó basándose en doctrinas hipocráticas prevalecientes en esa época, seguramente esto sólo fue una prolongación de su aplicación precolombina.

Es importante hacer notar que en los documentos de la Inquisición, el *iztáuhyaatl* se menciona en varios tratamientos curativos, pero del *yauhtli* no se dice nada al respecto. En cambio, sí encontramos referencias muy tempranas del uso mágico y ritual de estas hierbas sagradas de Tláloc. De la primera se hace mención en un proceso de 1537 que se llevó a cabo en Texcoco:

...el dicho Andrés, vido como llovía mucho y para que no lloviese trajéronle un bracero de esos que son dedicados al demonio, y trajéronle cierta hierba que se llama *yzachcyatl*, y púsola en el bracero para que ahumase, y así hizo sus encantamientos para echar las nubes, que no lloviese...llevaba en la mano el dicho Andrés una yerba que se llama *iztachuyatl*, con que iba por el camino conjurando las nubes, porque dicen estos que con esta dicha yerba hace el dicho Andrés sus encantamientos para echar las nubes que no llueva y que el humo de esta hierba sube hasta las nubes y las echa...esta hierba que conjura las nubes dióselas hecha medicina para que la mujer pusiese al niño en el cuerpo con que sanase.²²⁶

²²⁶ González Obregón, *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, 56, 65-66.

La sobrevivencia de los rituales prehispánicos y el uso del *yauhtli* se pone de manifiesto en 1536, en el proceso en cual se acusa a dos indígenas Tacatetl y Tanixtetl, quienes ya bautizados se llamaron Alonso y Antonio, vecinos de Tanacopan, pueblo otomí cercano a Tula (actual estado de Hidalgo), "por idólatras y sacrificadores según su modo y rito gentilicio". Quienes los denunciaron dijeron que en el sitio donde hacían sus sacrificios:

hallaron allí muchos palos, papeles, púas de maguey, y copal, y navajas y vestiduras de ídolos, y plumas, y hierba que se llama *yautle*, y sahumeros e incensarios; todos puestos en un cu, de dentro y de fuera, y cántaros de pulque y comida y cacao y otros géneros de cacao y géneros de bebidas, y muchos ranchos alrededor del dicho cu, recién fechos, y derramada mucha sangre por el dicho cu; y halló dos muchachos que estaban sacrificados en las piernas...²²⁷

En el siglo XVII, la preocupación de las autoridades religiosas por las manifestaciones consideradas contrarias a la fe católica, entre ellas el uso ritual y medicinal de determinadas plantas y su fuerte vínculo con las deidades del panteón prehispánico, se ve reflejada en la encomienda que se hace a Hernando Ruiz de Alarcón, párroco de Atenango, Guerrero, para hacer un registro de conjuros y prácticas supersticiosas indígenas consideradas como hechicería asociada al Demonio.

Esta labor de investigación se llevó a cabo como una medida necesaria y urgente para resolver la problemática de la evangelización de los indígenas conquistados. Se había hecho plena conciencia de que cien años después de la conquista de México, elementos nucleares de la religión prehispánica seguían vigentes en las prácticas terapéuticas y rituales de la población nativa. La información obtenida conformó una obra que nos ha permitido conocer un cuerpo de conocimientos, expresado en una serie de formas lingüísticas; lenguaje oculto que muestra en sus distintas expresiones, la lógica interna de un pensamiento vinculado a dioses, elementos y seres sobrenaturales.²²⁸

²²⁷ Manet de Ibañez, *El Tribunal de la Inquisición en México (Siglo XVI)*, 77, 84

²²⁸ Ruiz de Alarcón, *Treatado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentilicias de las razas aborígenes de México*, original 1629. La edición que se cita en

En este contexto encontramos la continuidad de la presencia del *yauhtli* en curaciones por medio de conjuros e invocaciones dirigidos a los seres invisibles, llamándolos por sus nombres secretos. Estos discursos revelan los atributos y poderes que se le conferían a la planta. Al pronunciarse dichos conjuros, los espíritus, los seres invisibles que moraban en ella, cobraban sentido y se constituían en los principios activos del vegetal.

En primer lugar se destaca su uso obstétrico, "para el buen suceso del parto", se debe prender fuego en los sahumeros y poner en ellos copal (mujer blanca) o "la hierba llamada *yauhtli* y en castellano yerba anís", (sacerdote amarillo), al tiempo que se hace una invocación: "mi padre las cuatro cañas que echan llamas con cabellos rubios, o mujer blanca o amarillo espiritado".²²⁹

Para los dolores de cabeza se recomienda sahumar con *yauhtli* la cabeza del enfermo. Cuando está hinchada, se le aplica la raíz del *chalalati*, diciendo este conjuro:

Yo el sacerdote príncipe de los encantos, pregunto en que lugar está lo que ya quiere destruir mi cabeza encantada; ea, ven tú nueve veces golpeado, nueve veces estrujado que hemos de aplacar mi cabeza conjurada que la ha de sanar la colorada medicina (es la raíz del *chalalati*). Para ello aclamo, invoco al viento fresco para que aplaque mi encantada cabeza. A vosotros digo, vientos, ¿habéis traído lo que ha de sanar mi cabeza encantada?, ¿dónde se habrá ido, dónde estará escondido?²³⁰

Nuevamente asociado con el tabaco o piciete, se emplea el *yauhtli* en la curación de personas que, por un excesivo trabajo con los brazos, se le abren los pechos. Se presiona el pecho con los dedos diciendo:

Ven acá nueve veces aporreado, el nueve veces golpeado (al piciete), y tú el verde dolor, el pardo dolor, ¿quien es tan poderoso que ya destruye y acaba a mi encomendado? ea, tú el que eres digno de estimación ve y échalo de allí. ¿Dónde estará, estará dentro de mi encantada arca de

nuestro trabajo es la publicada con el nombre de *El alma encantada*, Fondo de Cultura Económica, 1987.

²²⁹ Ibid., 196.

²³⁰ Ibid., 200.

costillas (el pecho) y en el espinazo? Éntrate tras la encantada cabeza, vosotros los de los cinco hados, con la parda mujer haced vuestro oficio, no caigáis en afrenta. Diciendo estos disparates le aplica al pecho las hierbas molidas, y da la cura por hecha.²³¹

En la cura de las ciciones o tercianas (calenturas que entran con frío), se recomienda punzar el espinazo del paciente con una buena aguja, otros lo sahuman "con la hierba llamada *yauhtli*, en castilla anís" diciendo: "Ea ya ven, el amarillo conjurado o consagrado, ve a destruir y acabar el verde humor, que causa estas tercianas y quiere ya matar a ese mi hijo horrible, porque ellas le traen envuelto en polvo la cabeza toda desmelenada."²³²

La acción terapéutica del *yauhtli*, en la mayoría de los casos, se observa a través del fuego, sahumado para enfrentar y alejar a los seres agresores, de naturaleza fría. Las llamas accionan los poderes del vegetal y a través del humo se conduce su fuerte olor para combatir a los causantes de la enfermedad. En este juego simbólico se enfrentan los opuestos: lo caliente contra lo frío, el poder del *yauhtli* se asocia con el calor, la luz, el fuego, la vida; mientras que el dolor se vincula con el frío, la oscuridad, la muerte.

En esta obra se presenta un interesante relato sobre el sacerdote Yappan quien, tentado por la diosa Xochiquetzal, rompe su voto de abstinencia y castidad y, como castigo, se convierte en alacrán. "Y por haber pecado Yappan, determinó la diosa Citlalcueye, que no muriesen todos los que fuesen picados del alacrán". Éstos se curan apretando la parte herida para evitar que la ponzoña se extienda a otras áreas del cuerpo, aplicando tabaco o tierra molida y mencionando este conjuro "Ven acá espirtado yappan de la punta curva, donde nos has herido, en lo más estimado, pero no pasarás mis línderos".²³³

Parodi establece una relación entre este animal y el *yauhtli*: actualmente en varias poblaciones del centro de México, esta planta se usa como medicina

²³¹ Ibid , 206

²³² Ibid , 217

²³³ Ibid , 221

contra la ponzoña por la de picadura del arácnido. Y también por la costumbre de sahumar las casas para ahuyentar a los alacranes que se han metido en ellas.²³⁴

Posiblemente la relación provenga desde el campo semántico. De acuerdo al análisis lingüístico, la palabra *yappan* se forma de *yauh* + *pan* (uh=pp), que significa oscuro, opaco, nebuloso. Esto nos lleva a pensar que el *yauhtli* y el alacrán participan de la misma esencia o de la misma naturaleza simbólica.

En este mismo siglo XVII encontramos que en Guatemala al *yauhtli* se le llamó hipericón o hierba de San Juan, porque "sólo por el mes de junio florece" y servía "esta excelente y apreciable hierba, en supresión de la orina, con prodigioso efecto". Para ello se recomendaba hervir la planta y que el paciente bebiera ese líquido caliente.

El uso curativo del *yauhtli* fue documentado contra las fiebres intermitentes a fines del siglo XIX y principios del XX.

Podemos decir entonces que durante la época colonial, los médicos o curanderos desempeñaron un papel fundamental en la conservación y la comunicación de muchos elementos nucleares de la tradición mesoamericana. La transmisión oral ha sido un factor clave en la selección de las creencias, ideas y costumbres que se mantienen fieles a la tradición. A través de sus fórmulas curativas y rituales hemos podido conocer y comprender la complicada etiología holística en la que, ciertas plantas como el *yauhtli*, continuaron fuertemente vinculadas en sus prácticas terapéuticas y ceremoniales.

Fue interesante encontrar el uso del *iztáuhyatl*, en la misma forma que las fuentes señalan que se utilizaba el *yauhtli* como incienso para sahumar, conjurar y alejar a las nubes. Otro aspecto que es importante señalar es la presencia de *yauhtli* en la ofrenda sacrificial mencionada, asociado a una serie de elementos entre los que se encontraban palos, papeles, copal, navajas y plumas, formando un complejo significativo con ciertas semejanzas con la ofrenda X descubierta en el Templo Mayor. Seguramente se trataba de un ritual dedicado a Tláloc, a quien se dirigían en sus oraciones como el "señor del incienso y del copal".²³⁵

²³⁴ Parodi, *El Real Jardín Botánico de México*, 17-18.

²³⁵ Sahagún, *Historia* ..., II, 81.

En cuanto a los conjuros registrado por Ruiz de Alarcón, observamos en algunos de ellos una estrecha relación del *yauhtli*, con el copal y el tabaco para gobernar y controlar las fuerzas hostiles y agresivas a la naturaleza humana. Es decir, se le confiere tal poder divino que tal vez por ello el *yauhtli* no se mencione por su nombre en las recetas de los médicos españoles, sino como ya dijimos, debido a su semejanza morfológica con el hypericón europeo se le llamara de la misma manera. Con excepción de Ximénez y Vetancurt quienes, posiblemente por haberse basado en Hernández, se refieren al *pericón* por su nombre en náhuatl.

10. SAN MIGUEL ARCÁNGEL, PROTAGONISTA Y DEFENSOR DE LA CRISTIANDAD

Para comprender la complejidad del hecho histórico en el que convergen Tláloc, San Miguel Arcángel y el *yauhtli* o pericón, tuvimos que detectar una serie de elementos simbólicos que nos permitieron descubrir los significados tras las imágenes, los valores tras las culturas y la trama cultural entretejida en la urdimbre de la historia de los pueblos.

La ideología religiosa del conquistador hispano estaba integrada con una serie de influencias de diverso origen. Maldonado nos dice que en el catolicismo popular español se identifican cuatro estratos o niveles:

1. El de la población autóctona, indígena: los campesinos habitantes de las tierras del continente.
2. El de las religiones místicas mezcladas con elementos de la religión romana.
3. El de los nuevos pueblos que irrumpen con las invasiones germánicas.
4. El de la evangelización difundida por los misioneros cristianos.

Como un ejemplo típico de este cuádruple nivel nos muestra el culto a San Miguel Arcángel en antiguos y numerosos lugares hierofánicos, naturístico-cósmico (montes, grutas, cuevas, manantiales). Posteriormente, estos espacios se consagraron a la advocación de Mitra, de origen persa, símbolo del rayo; después a Wotan, dios germánico de la guerra; finalmente se les dedicó a la veneración a San Miguel. "Esta evolución se apoya en una sintaxis cratofánica que conjuga el ciclo tempestuoso, solar, vinculado a las cimas de las montañas, sedes del rayo, con el cielo telúrico de las fuerzas germinadoras, vivificantes de la tierra; y finalmente con elementos de la tradición cristiana."²³⁶

Las religiones de procedencia agraria, con sus cultos de fertilidad a la tierra, introducen en la religión puramente cósmica o naturista un cierto sentido soteriológico, de redención. El hecho de morir y renacer de la naturaleza a través de las estaciones y ritmos solares o lunares se transforma en un significativo

²³⁶ Maldonado, "La religiosidad popular", 34-35



potencioso de una esperanza de salvación y resurrección individuales. Este nuevo ingrediente se difunde por todos los pueblos de Europa antes o durante los primeros siglos de la evangelización cristianizadora, transformando las creencias ancestrales de los campesinos en un sentido de apertura a la fe cristiana: la muerte y resurrección de Cristo se constituye en el eje central de la misma.

Eliade señala que a través de este proceso continuo de asimilación de la herencia religiosa precristiana y la integración de la vida eclesial de las grandes imágenes mitológicas, se alcanza la universalización del mensaje cristiano. "Los grandes símbolos primordiales de la fe (la cruz como árbol de la vida, la sangre, el agua, el baño, el pan, el vino, el aceite, el banquete...) prolongan y desarrollan los grandes símbolos de las religiones no cristianas."²³⁷ Esto nos muestra un hecho de homologación de universos religiosos diversos y multiformes.

Es importante destacar que en la fenomenología religiosa este vasto mundo de síntesis e interrelación va a tener una profunda trascendencia en la evangelización de los pueblos mesoamericanos. Como veremos en nuestro análisis, las semejanzas y los paralelismos de diversos aspectos en ambas religiones, la del conquistador y la del conquistado, van a permitir la amalgama de deidades, creencias, atributos y manifestaciones rituales.

Empezaremos por señalar que de acuerdo a la tradición cristiana, Miguel, en hebreo Michael, espíritu bello y radiante apareció como rayo de la guerra para combatir a Lucifer y a sus ángeles rebeldes y los venció, precipitándoles del cielo al tiempo que exclamaba: *¿Quis ut deus?* (Quién como Dios). Por este acto de arrojo y de amor a Dios se convirtió en príncipe de los ángeles y el más bello de todos.²³⁸ Desde entonces fue erigido defensor de la iglesia, él es quien conduce la batalla contra la idolatría y cuantos dioses paganos aparezcan.

Nieremberg al señalar el lugar tan importante que tiene en la jerarquía celestial cita un párrafo de Pantaleón quien llama al arcángel, valiéndose de una metáfora, "estrella máxima y lucero que acompaña al sol", porque "después de Cristo que es el sol y de la Virgen que es la luna, San Miguel es como el lucero

²³⁷ Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, II, 39.

²³⁸ Baez Macías, *El Arcángel*, 9.



que resplandece más..."²³⁹ Es el príncipe de las milicias celestes, victorioso capitán del ejército de Dios, magnífico batallador, espada de fuego que rompe la máquina de sus adversarios y defensor de los que ponen en el Señor su esperanza.

Además, San Miguel cumple una importante misión que se inserta en el misterio de las ultimidades: conducir las almas de los difuntos hasta Dios, el juez supremo, quien pesa sus acciones para recibir las en el paraíso o arrojarlas al infierno. El arcángel las protege de los peligros del camino, e intercede por ellas en el Juicio Final. Miguel también es el guardián del Paraíso. En algunos pórticos de iglesias de los siglos IX y X llega a ocupar el lugar de Cristo.²⁴⁰ Pero lo que más lo glorifica es el hecho de haber recibido en sus manos el alma de María, la madre de Dios. A partir de ese momento se le atribuye la función de pesar las almas de los muertos y de rescatarlas, en caso necesario, de las garras del Demonio. De ahí que sostenga con la mano izquierda una balanza y con la derecha empuña la espada o la lanza para combatir al Diablo o Luzbel, representado en la iconografía cristiana por una serpiente o un dragón.

La iglesia occidental inicia el culto a San Miguel a partir del siglo V en el monte Gargano en el sur de Italia, donde se registra la primera aparición del arcángel a la entrada de una cueva que había en la cima del cerro. La segunda se realizó en el lugar llamado Tumba, monte a manera de islote que emerge del mar, donde pidió que se le erigiera una iglesia. Ahí realiza el milagro de proveer de agua potable a la región: "por orden suya hicieron un agujero en una durísima roca, y, enseguida, del interior del peñasco empezó a brotar tal cantidad de agua que, todavía hoy, quienes habitan en aquel lugar, continúan beneficiándose del copiosísimo caudal que sigue manando de la fuente que entonces surgió".²⁴¹

Nierenberg considera que la causa de que los templos dedicados al arcángel se erijan en cumbres y lugares altos se debe a que Dios quiere dar a entender la alteza de San Miguel y "la cumbre levantadísima de su santidad".²⁴²

²³⁹ Citado por Báez Macías, *El Arcángel* , 9

²⁴⁰ Maldonado, *La religiosidad* , 35.

²⁴¹ Voragine, *La leyenda dorada*, 620-622

²⁴² Citado por Báez Macías, *El Arcángel* , 73.

Los principales atributos de este arcángel son la balanza, la espada, la lanza, la palma, el cetro y la cruz. La espada contiene una rica simbología en la que se conjugan una serie de elementos: es un símbolo guerrero, sus dos filos están en relación con el doble poder; también es luz y relámpago por el brillo de su hoja, por lo tanto también es fuego. Inversamente la espada se refiere al agua y al dragón: templar la espada es casar agua con fuego; por ser fuego es atraída por el agua. También es axial y polar, por ello se identifica con el eje de la balanza. Es un símbolo de poder que es capaz de dar y quitar la vida; simboliza la fuerza solar y posee un sentido fálico, que indica una energía generadora.²⁴³

10.1 San Miguel Arcángel en tierras mexicanas

Según las antiguas tradiciones, ángel quiere decir propiamente "nuncio" y no es nombre de naturaleza, sino de oficio. Los ángeles son los enviados de Dios, son sus "mensajeros", su misión es manifestar su voluntad a los hombres, guiarlos, dirigir pueblos, conjurar peligros que los amenacen o castigarlos por sus pecados; toda su labor se centra en el servicio de Dios.²⁴⁴ En el siglo VI San Agustín sostenía que los ángeles fueron creados el segundo día, cuando Dios hizo la luz; por lo tanto eran partícipes de la luz eterna.²⁴⁵ Desde los inicios de la evangelización en la Nueva España ocuparon un lugar predominante en la conversión de los indígenas. Fueron estos seres, estos espíritus invisibles los que lucharon constantemente contra el mal representado por los demonios, la mentira y el engaño, convirtiéndose en las fuerzas protectoras que se introdujeron en la mente de los indios.

En las enseñanzas de la nueva religión, la función primordial de los ángeles era colaborar con el pueblo en la salvación de su alma, fueron creados para cumplir en la tierra las tareas de Dios entre los hombres. La presencia de los seres alados la encontramos en el siglo XVI, cuando los franciscanos introdujeron los primeros conceptos del nuevo credo religioso entre los pueblos recién

²⁴³ Chevalier, *Diccionario de simbología*, 472-473

²⁴⁴ Maquivar, *Ángeles y arcángeles*, 15-16.

²⁴⁵ *Ibid.*, 32

conquistados. San Francisco practicaba una especial devoción por San Miguel; él aparece frecuentemente en los retablos y altares de todas las órdenes de este santo patrono

San Miguel, jefe de estas criaturas celestiales, desempeñó un papel fundamental en la conquista de México. Podemos decir en sentido figurado que debió haber llegado en las mismas naves de Cortés para combatir los cultos prehispánicos y desterrar de las nuevas tierras todo vestigio de "idolatría" y creencias contrarias a la fe cristiana. Desde los principios de la Colonia lo encontramos dejando su nombre en lugares, ciudades y monasterios, tratando con ello de confirmar la conquista, de ahí que su imagen sea una de la que más culto tiene hasta nuestros días.

Entre las primeras representaciones indígenas de este arcángel tenemos la que se encuentra en el *Códice de Santa Anita Zacatlalmanco*, donde el tlacuilo para expresar pictográficamente el nombre de Miguel, utilizó un elemento simbólico y al mismo tiempo uno fonético: tomó de la iconografía cristiana las alas del arcángel como elemento simbólico y les agregó el signo fonético tradicional, *miquetl*. El nombre Miguel se encuentra en este caso transcrito por un curioso compromiso entre el fonetismo y el simbolismo.²⁴⁶

MIGUEL ATLAUHCATL



SAN MIGUEL ARCÁNGEL



Códice Santa Anita Zacatlalmanco, p. 26, lám. 4. Códice Mexicanus 23-24, lám. 5.

²⁴⁶ Citado por Galarza, *Estudios de escritura indígena tradicional (Azteca-náhuatl)*, 55-56

En el análisis que realizó Peñafiel, *miquiztli*, muerte, se expresa por un cráneo; el mismo signo dice *miquini*, cosa mortal y el verbo *miqui*, morir. Traduce *Miquetl*, como hombre muerto.²⁴⁷

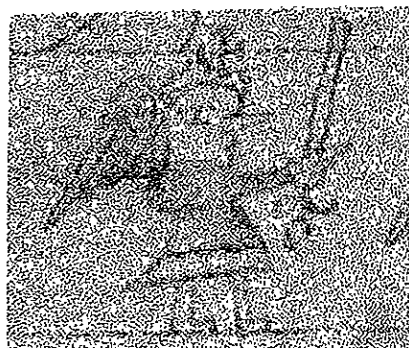
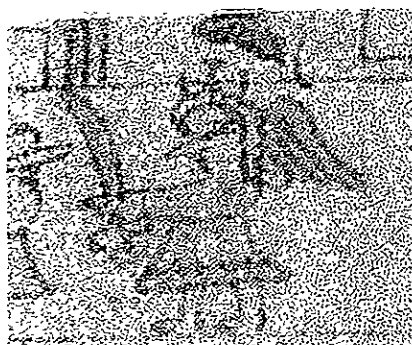
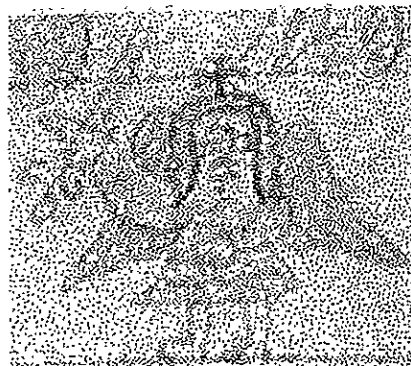
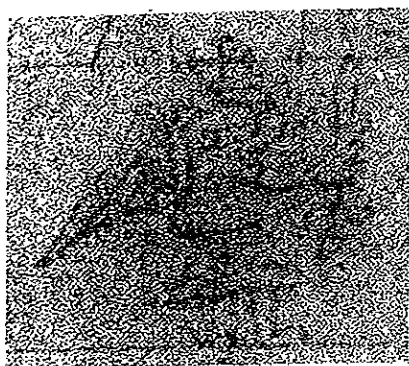
En la lámina 5 del Códice Mexicanus lo encontramos representado de pie, como guerrero, casi se han borrado una de sus alas y la punta de su espada.

También en el Libro de oraciones,²⁴⁸ se observan varias imágenes de San Miguel empuñando su espada, recordando su acción militante a favor de las almas cristianas.

²⁴⁷ Peñafiel, *Nombres geográficos de México. Catálogo de nombres de lugar pertenecientes al idioma náhuatl*, 139

²⁴⁸ Manuscrito del tipo inventado por Jacobo de Testera en el siglo XVI. Contiene un catecismo representado por medio de símbolos pictóricos y mnemónicos ideados por los frailes misioneros.

SAN MIGUEL ARCÁNGEL



Libro de Oraciones

La aparición de San Miguel en lugares sagrados venerados en Europa desde tiempos ancestrales: montes, cuevas, manantiales, se traslada a las nuevas tierras, a los mismos sitios donde los pueblos mesoamericanos rendían culto y ofrendas a Tláloc: cerros, montañas, cuevas, cañadas, ríos, arroyos. Ruíz de Alarcón registró que los indios ponían ofrendas en los cerros o manantiales, ríos, fuentes o lagunas en días señalados como el de San Juan, el de San Miguel..., "con fe y creencia de que aquellas aguas, fuentes o cerros, tienen su principio, sus buenos sucesos, su salud y enfermedades..." Como prueba de ello menciona "haber hallado en los cerros muchas ofrendas de copal, que es incienso de esta tierra, y madejas de hilo y pañitos de los que llaman Potón, mal hilado, y candelas y ramilletes unas muy antiguas y otras frescas. Y el día de San Miguel de este año

1626, hallé la ofrenda acabada de poner...²⁴⁹

En este mismo siglo, se realiza en tierras tlaxcaltecas la aparición de este Arcángel, acontecimiento que va incrementar su culto hasta un grado que no había alcanzado antes en la colonia: se le presenta al indígena Diego Lázaro anunciándole la existencia de una fuente milagrosa, debajo de una peña, cuya agua curaría todas las enfermedades, pero a quien no la bebiese se le aumentarían y le causarían más dolor. Así este arcángel hidrópata no tuvo necesidad de blandir su espada para ahuyentar el demonio de la idolatría, sino a través del agua afirmó su poder sobre la vida y la muerte.

Una de las pinturas de la iglesia erigida en ese lugar, contiene un mensaje muy significativo, un rayo de luz bendice y purifica el agua del santo lugar, el texto dice: "Esta es la luz que Dios me comunica y que baja a santificar el agua." En este hecho se observa claramente la dualidad en los atributos, el doble poder de San Miguel, su doble naturaleza, acuática e ígnea.

Como hemos visto, el vínculo entre Tláloc y San Miguel se establece en base a la dualidad que ambos númenes religiosos representan: fuego/agua, luz/oscuridad, vida/muerte, frío/calor, símbolos de los opuestos masculino/femenino.

10.2 San Miguel en la cosmovisión indígena. Más allá de la imagen y el significado; el juego de valores

En la religiosidad popular indígena, la presencia y el culto a San Miguel Arcángel adquiere un importancia fundamental. En este hecho podemos observar cómo los dioses del panteón mesoamericano renacen en el culto a los santos de la hagiografía católica, la continuidad cultural se observa a través de la persistencia del mismo contenido en un nuevo continente, bajo una nueva forma. El gran arraigo de su culto entre los pueblos campesinos contemporáneos se debe al fuerte vínculo de San Miguel con el ciclo agrícola. El poder que tiene para

²⁴⁹ Ruiz de Alarcón, *Tratado de* , 134

controlar las aguas, las lluvias, a través de su fuerza ígnea representada por el rayo, es un hecho evidente como lo constatan diversos testimonios etnográficos.

En Chiapas, en el poblado tzeltal de Pinola, San Miguel además de ser el santo patrón, es el verdadero jefe de todos los *me'itaitiles* (los antepasados) y tiene trece nahuales; es el rayo, el nagual-rayo, que rige el destino de las cosechas y la distribución de las lluvias -la importancia capital del rayo en la concepción indígena se deriva de los derechos inalienables que este arcángel tiene para controlar y enviar oportunamente las lluvias-. Guarda a Pinola para que ningún otro santo venga a hacer daño a la gente, a las milpas, al pueblo mismo.

Se le honra en dos fiestas, el 8 de mayo y el 29 de septiembre, en esta fecha se le llama "San Miguel de octubre" y se le ofrendan en la iglesia las primeras mazorcas de maíz que se recogen en los campos. Su poder es tan grande que pueblos vecinos solicitan su ayuda para contener las aguas de alguna inundación.²⁵⁰

Entre los coras San Miguel se identifica con Tahás, uno de los integrantes de la trinidad cora; actualmente se le llama "El Dios Lucero", *vástago del Dios Sol* y de Tatl, es el matador de la gran serpiente Cucú. Todas las mañanas Tahás precede al Padre Sol y armado con un arco y cinco flechas mata de nuevo a la gran serpiente, que se retira al mar del oeste, mientras el sol la reemplaza con la luz del día.²⁵¹

Entre los mixtecos de Jamiltepec, en la Misa de Rogativas que se celebra el 3 de mayo, es la imagen de San Miguel la que preside el cortejo de los notables del pueblo, que "van a traer la lluvia al cerro". Cuando la respuesta no es la esperada, propician la llegada de las lluvias, entre otras formas, castigando al santo, un año lo sacaron de la capilla y lo dejaron todo el día a pleno sol "para que sufra el calor y le pida a Dios la lluvia con más fervor", por la tarde se formaron las nubes y al día siguiente llovió.

Los "ahuizotes" (trabajadores del tiempo) del Valle de Toluca, llevan a cabo dos peregrinaciones a Chalma en las fechas que marcan la apertura y cierre ritual del temporal, es decir, la época de lluvias. El último de abril, los "ahuizotes" de

²⁵⁰ Hermitte, *Control social y poder sobrenatural en un pueblo maya contemporáneo*, 37-38

Xalatlaco van al Santuario de Chalma a "pedir el arma", con la cual van a luchar contra los meteoros dañinos durante el temporal. Se encomiendan al dueño del santuario, el señor San Miguel, "para salir con bien de sus combates". Según cuenta la tradición, en la cueva que está al lado de la iglesia, vivía el demonio en forma de serpiente y San Miguel lo venció. Se tiene la creencia que la "cola de agua" y la tempestad vienen en forma de Demonio, de serpiente y es el Arcángel quien les proporciona el "machete de acero bendito" al que invocan a la hora de defender las milpas.²⁵²

Los pobladores de esta zona consideran que "los aires" son los ángeles; ellos son los dueños del agua. En sus oraciones piden que les manden "agua buena", ruegan al Señor Santiago y al Señor San Miguel para que con su bendito machete de acero "l'agua mala l' aparten". La segunda peregrinación a Chalma la realizan el 29 de septiembre, regresan para "entregar el arma" con la que han luchado contra el temporal: "El arma es como si fuera un máuser, una escopeta, o como un chicote de arriar las borregas. Ese día vamos a entregar y a agradecer que salimos con bien, naiden de nosotros salió fallo o lo chicoteó el rayo, obedeció la nube, no maltrató el granizo, la cola de agua...hay buena cosecha."²⁵³

La literatura etnográfica a través de mitos y leyendas nos brinda una rica y variada información sobre la concepción indígena de San Miguel: entre los nahuas de la Sierra Madre Occidental, se cuenta la historia de cómo un muchacho venció a la serpiente de agua. Dios lo nombra Miguel, el jefe de los alguaciles, para proteger la tierra de este animal, una vez que lo mata, Dios le ordena quedarse a custodiar la tierra, "Y desde entonces San Miguel vigila la tierra. Si no fuera por él el agua inundaría la tierra. Pero así Miguel tiene dominada la serpiente, de modo que ella no puede venir. Si no fuera por él ya no habría hombres."²⁵⁴

En Atlixco, Puebla, se menciona a la serpiente como habitante del Popocatépetl, y quien evita "que se salga" es San Miguel, él es el guardián de la entrada de la barranca por la que se puede salir. En esta región existe un

²⁵² Báez Jorge, *Entre los*, 124

²⁵³ Gonzalez Montes, "Pensamiento y ritual de los ahuzotes de Xalatlaco, en el Valle de Toluca", 324-325

²⁵⁴ *Ibid*, 334

²⁵⁴ Preuss, *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*, 197

complejo de creencias desarrollado en torno a las montañas, en este contexto el Arcángel se encuentra asociado al cerro donde anualmente se lleva a cabo la festividad de Atlixcáyotl, en Huejotzingo, ahí le llevan las mazorcas al finalizar la cosecha ²⁵⁵

Los mazatecos conservan una serie de mitos y rituales en torno a las fuerzas naturales, uno de ellos resulta de particular interés al referirse al manejo de la lluvia:

Como no llovía se organizó la gente para llevar una canasta de huevos... Ahí hay una entrada al cerro, como un zaguán y una bóveda grande. Pues ahí iba la gente para que lloviera. En ese lugar están guardados los rayos. Ahí en los cerros viven... Es por ahí donde sale de una cueva uno de los ríos que va a dar al río Tonto. Ahí entregaron el huevo. Entonces de las chichas [senos] de la señora comenzó a brotar el agua y se llenaron los ríos, los lagos y el mar. Era tanta el agua que todo se inundó. La gente buscó la forma para que se parara aquella inundación y buscaron a alguien que lo lograra. Entonces buscaron un joven que se llama Kohu y él aceptó subir al cielo y partió con sus rayos las nubes...

Otro relato lo complementa:

La lluvia nos iba a acabar si no fuera por el trueno, porque la lluvia iba a caer como tromba. Pero nuestro Padre puso el trueno para que cortara la lluvia porque el trueno quema el agua... El trueno corta el agua y el rayo sube de abajo para arriba y por eso truena. Porque si cayera el rayo de arriba, la tierra se partiría, cuando la nube viene cargada de agua, el rayo sube con el trueno y así se divide la fuerza de la lluvia. Así se distribuye el agua para que la siembra tenga suficiente agua, ni poca, ni mucha... ²⁵⁶

En Cholula, Puebla, se relatan numerosas historias sobre cómo sus habitantes "querían subir a tocar el cielo y con adobes elevaron la altura del cerro...", dicen que "Nuestro Señor no dejó que siguiera creciendo y entonces el

· Palavicini, Beatriz, Comunicación personal

· Boege, *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, 106.

Arcángel San Miguel, por obra de Dios, con su espada tumbó la punta y fue a dar al cerro de Atlixco, por eso es el cerro de San Miguel, a donde hacen la fiesta de Atlixcóyotl, hasta ahí fue a dar la punta del cerro". Otras versiones cuentan que en Cholula había un santuario muy alto y que "el príncipe San Miguel fue el que lo vino a derrocar con un machetazo muy grande... el primer pedazo que se derrumbó llegó hasta el Pico de Orizaba, el segundo fue a dar a Atlixco y el tercero a San Miguel del Milagro". Algunos cuentos mencionan la existencia de una serpiente dentro del cerro, símbolo del maligno que mora en su interior.²⁵⁷

Los totonacos de Coyutla, Veracruz, cuentan que el Demonio se comía a la gente y a los animales, entonces Dios envió varios santos para correrlo y llevarlo al mar. Como no pudieron hacerlo, mandó a San Miguel quien se enfrentó al Demonio diciendo: "Ha venido el que respetarás y te sacaré. Y mostró su balanza y la espada. El golpe de la espada se convirtió en un gran relámpago. Todas las aguas de la laguna se movieron y se volvieron un gran aguacero... El Demonio, que tenía una gran serpiente como faja, fue llevado, amarrado con grandes cadenas, al fondo del mar..."²⁵⁸

Para los campesinos morelenses de la región del Volcán, existen los "Señores del temporal" que no pueden ser considerados sólo como "seres mensajeros espirituales". Maya considera que se trata básicamente de conceptualizaciones de origen prehispánico manifestadas en gran parte de las creencias de los pobladores de esta zona, donde aun cuando estas entidades sobrenaturales muestran la esencia de la dualidad, pueden cambiar sus atributos de acuerdo al contexto en el que se sitúe. Así por ejemplo, San Miguel Arcángel en las iglesias representa al santo católico; en los "calvarios" (pedimentos del temporal) se concibe como un "Señor del temporal", y en los templos (curaciones) algunos lo relacionan con los "seres espirituales".²⁵⁹

En otras regiones del estado, sobre todo en el área norte, los elementos naturales que adquieren mayor importancia son los "aires", de los cuales existe

²⁵⁷ Lilia Rivera ha recopilado una gran cantidad de estos mitos y leyendas sobre la pirámide de Cholula. Amablemente me proporcionó los referentes a San Miguel Arcángel.

²⁵⁸ Elisa Ramírez me facilitó este cuento.

²⁵⁹ Maya, Clacuasquis o aguadores de la Región del Volcán de Morelos, 283.

una marcada clasificación: los hay "buenos" y "malos", aires de lluvia, de rayo, de los manantiales, de las tormentas, de la milpa; otros que tienen que ver con la salud y con el comportamiento humano. Estrechamente vinculado a los aires encontramos a nuestro Arcángel a quien se le hacían ofrendas en las milpas el 28 de septiembre, para que intercediera con los "señores del tiempo" y éstos hicieran bien su trabajo. En algunas comunidades los curanderos se encomiendan a él para curar de diversas enfermedades, principalmente las ocasionadas por el "aire".

En Morelos San Miguel tienen una clara advocación de protector frente al Diablo y contra los malos aires, incluso suelen ofrendarle comida, como en Xoxocotla, para que "se alimente bien y tenga fuerzas para pelear contra aquél". En esta región encontramos al pericón como un "ayudante" o un fuerte apoyo a la misión de este santo. Colabora con él para ahuyentar a los malos aires; su fuerte olor "repele" al maligno, lo aleja de sus iglesias, sus casas y sus siembras.

En la cosmovisión indígena, San Miguel Arcángel, es una entidad sobrenatural en la que convergen una serie de atributos que nos hablan de la presencia de las dos tradiciones religiosas: la cristiana y la prehispánica. Está profundamente vinculado a la siembra, él es el principal trabajador del temporal, con sus poderes de guerrero y con el rayo que se desprende de su espada flamígera puede destruir a los seres malignos del temporal (granizo, culebras de agua, aires, tormentas).

El carácter pagano de San Miguel se pone de manifiesto en las concepciones de la religiosidad popular campesina, de ahí su fuerte presencia en los rituales agrícolas. La dualidad de los elementos que integran su naturaleza se expresan en las creencias de estos pueblos: su parte masculina representada por el calor, el fuego, el rayo, la luz, a través de su espada, puede controlar y manejar la parte femenina de las fuerzas naturales: el poder frío de la lluvia, del agua, la tempestad. En el universo simbólico, la lucha del bien y el mal, la enfrentan la espada, la fuerza ígnea, solar, proveniente del cielo contra la serpiente, la fuerza acuática, destructora, oscura, proveniente de la tierra.

San Miguel posee "el poder caliente" del universo, por ello es capaz de

otorgar vida a su pueblo, posee la soberanía sobre la muerte, él es quien proporciona la salud a los enfermos, a través del agua curativa y protegiéndolos de los "malos aires". Con las lluvias benéficas, brinda cosechas abundantes para alimentar a los agricultores y sus familias, asegurando con ello el bienestar y la supervivencia humana.

11 EL ESTADO DE MORELOS. UN POCO DE HISTORIA.

Antes de llevar a cabo el análisis sobre de estrecho vínculo entre San Miguel, la aromática flor de pericón y las ceremonias del ciclo agrícola que se realizan en distintas las poblaciones del estado de Morelos, es necesario mencionar algunos aspectos significativos sobre la región que ocupa actualmente esta entidad. El territorio morelense está situado al sur del Centro de México, los testimonios históricos indican que los antiguos habitantes de esta área participaron en la dinámica sociocultural mesoamericana desde la época preclásica y su importancia prevaleció hasta el siglo XVI.²⁶⁰ La presencia humana en Morelos se registra hacia 12000 A.C. periodo tentativo para la aparición de los grupos cazadores y recolectores en esta región.²⁶¹

Las evidencias arqueológicas del Preclásico Medio nos muestran la influencia de dos culturas: la olmeca y la cultura del Altiplano Central; en efecto, los asentamientos en Gualupita, Cerritos y Chalcatzingo nos hablan de la importancia de esta región en el horizonte preclásico. De hecho, Chalcatzingo surgió en esa época como el asentamiento más importante en el México Central y antes del 500 A.C. llegó a ser el centro cultural y comercial de mayor relevancia en el Centro de México.²⁶² Esto indica que para entonces los olmecas, provenientes de la Costa del Golfo, habían influido sobre grupos que empezaban a desarrollar una cultura local. Por otra parte, González Licón señala que culturalmente, la montuosa región de Tepoztlán "compartió los mismos elementos característicos del preclásico del Altiplano de México".²⁶³

Por lo que se refiere a la segunda corriente cultural, la del centro, ésta se refleja en el desarrollo y esplendor de Xochicalco, lo cual debió ocurrir entre finales del Clásico e inicios del Posclásico. Hirth y Cyphers señalan que la principal ocupación del sitio tuvo lugar entre los siglos VII y X D.C., durante la decadencia

²⁶⁰ Makdonado Jiménez, *Cuauhnáhuac y Huaxtepec (Tlalhuicas y xochimilcas en el Morelos prehispánico)*, 23.

²⁶¹ Canto y Ledesma, "Historia antigua de Morelos", 1.

²⁶² *Ibid.*, 23 cita a Angulo, 1979:11-12; Hirth, 1978b:39-44.

²⁶³ González Licón, "Patrones prehispánicos en la arquitectura vernácula de Tepoztlán, Morelos", 458

de Teotihuacán, llegando a su máximo crecimiento entre 650 y 900 D.C., en el periodo conocido como Epiclásico,²⁶⁴ de modo que Xochicalco constituye una especie de transición entre Teotihuacán y Tula.

Diversos autores basándose en los rasgos culturales que se manifiestan en Xochicalco, han coincidido que este sitio es el resultado de la congregación de varias culturas como la teotihuacana, maya y mixteco-zapoteca.

El Posclásico se presenta como el periodo en el cual sucede la mayor influencia de migrantes tanto a la Cuenca de México como a los valles circunvecinos. A la caída del poderío tolteca, grupos étnicos venidos del norte cruzaron la frontera mesoamericana, llegando en primer lugar al actual territorio morelense los xochimilca, "el primer género de gente", grupo de filiación cultural náhuatl, que según Durán establecieron su sede de poder en Xochimilco, al sur de la Cuenca de México. De ahí se extendieron por la amplia región montañosa del noreste de Morelos y se asentaron en las poblaciones de Ocuituco, Tetela, Hueyapan, Tlamimilulpan, Xumiltepec, Tlayacapan, Totolapan y Tepoztlán.²⁶⁵

Posteriormente, a principios del siglo XIII arribaron los tlalhuicas, "habitantes de la región terrenal"²⁶⁶ quienes no encontraron acomodo en el Valle de México y se dirigieron hacia las accidentadas zonas central y sur de la entidad morelense. Una vez ahí tomaron "por principal asiento y cabeza de su provincia a Cuauhnáhuac". De donde salieron, nos dice Durán, a Yauhtepec, Oaxtepec, Acapixtla y Talquitenango.²⁶⁷

La zona central, la de los valles, es descrita por este fraile dominico como:

Tierra por cierto la más bella y deleitosa, que hay en medio mundo, que si no fuera por el mucho calor que en ella hace, era otro paraíso terrenal, por haber en ella hermosísimas fuentes, caudalosos ríos, llenos de mucho pescado, arboledas fresquísimas, frutales de muchas diferencias, así de la tierra, como de España, de donde proveen todas las ciudades comarcanas;

²⁶⁴ Hirth y Cyphers, *Tiempo y asentamiento en Xochicalco*, 11-16

²⁶⁵ Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, II, 22

²⁶⁶ Para ampliar la información sobre el significado y uso de este gentilicio, véase el interesante estudio de Maldonado Jiménez "El simbolismo de los glifos onomásticos de los grupos nahuas: un caso peculiar", 1977

²⁶⁷ Duran, *Historia*, II, 23

llena de mil diferencias de flores odoríferas, unas mejores que otras. Riquísima de algodón, donde acude el trato de toda la tierra de toda la tierra a él.²⁶⁸

Efectivamente, esta área mantiene hasta nuestros días una rica producción de diversos cultivos. En la época prehispánica el cultivo del algodón se limitaba a las zonas central y sur por el predominio de los climas templados y calientes; y el maíz, el frijol, la chíca, el chile, el tomate, la calabaza, la jícama, entre otros, se asociaban y rotaban en parcelas de riego, en una gran diversidad de combinaciones.

En contraste, la zona montañosa del norte, dadas las condiciones morfológicas del terreno y el clima que va de templado a frío, ha presentado desde la antigüedad como característica principal la incapacidad de producir más de una cosecha al año por falta de riego, dependiendo únicamente de las lluvias estacionales. El cultivo de temporal que se llevaba a cabo antes de la llegada de los españoles era básicamente de maíz, frijol, chile, camote y huauhtli, aunque también tenían el sistema de asociación y rotación en tierras de temporal.

Una vez conquistado por la Triple Alianza el actual territorio morelense, hacia 1438, en general, los productos de ambas regiones formaban parte del tributo que se enviaba al Estado mexica. Son cuatro los productos alimenticios que se registran tanto en la *Matrícula de Tributos* como en el *Código Mendocino*: el maíz, frijol, chíca y huauhtli se enviaban una vez al año de las provincias de Cuernavaca y Huaxtepec. La primera encabezaba 16 pueblos y la segunda 26, entre los que se encontraban Tepoztlán, Yauhtepec, Yecapixtla, Tlayacapan, Atlatlauhcan, Nepopoalco, Totolapan y Tehuizco.

La otra parte del tributo se componía de mantas e indumentaria de algodón, armaduras y rodela, para la clase dirigente, para vestir a los señores principales de México; así como de jícaras y "papel de la tierra", lo cual era entregado cada seis meses.²⁶⁹

Históricamente, las evidencias sugieren que dentro de la cosmología y geopolítica mexica, Morelos fue considerado dentro del área central de la Triple

²⁶⁹ Ibid

Alianza como una extensión del Valle de México.²⁷⁰ Además, de acuerdo con el análisis que hace Broda sobre la *Matrícula de Tributos*, se definen cinco grandes unidades territoriales que corresponden a los cinco rumbos mexicas: norte, sur, este, oeste y centro. Las primeras cinco provincias constituyen el centro geográfico: Tlatelolco, Petlalcalco, Acolhuacan, Cuauhnáhuac y Huaxtépéc. La posición de Cuauhnáhuac y Huaxtépéc en el cuarto y quinto lugar dentro de las listas de provincias tributarias, sitúan a Morelos en la parte central de la Triple Alianza.²⁷¹

Es importante destacar que desde la época anterior a la *Conquista europea*, la región norte de la entidad morelense por sus características ecológicas: zona montañosa, escasez de agua, (de ahí su fuerte dependencia de los ciclos pluviales), uso agrícola limitado de los suelos (por su origen predominantemente residual y volcánico), se ha configurado como una región cuyas características *campesinas se han manifestado hasta nuestros días a través de diversas creencias y ceremonias religiosas vinculadas con la tierra y los cultivos.*

El contraste climático y los factores geográficos de esta entidad han contribuido desde épocas muy antiguas, al establecimiento de una dependencia histórica de los cultivadores norteños con las tierras y ciudades del Valle de Morelos. Ellos han proporcionado la mano de obra necesaria para la agricultura de riego que se practica a gran escala en las planicies morelenses.

Por otra parte, las condiciones ambientales del espacio geográfico que hoy ocupa este estado han sido excelentes para el desarrollo de una gran diversidad de especies vegetales, en especial de hierbas medicinales. Los antecedentes históricos nos hablan de la riqueza que existía desde la época prehispánica en el campo de la medicina tradicional y su herbolaria. El famoso jardín botánico que Moctezuma fundó en Huaxtepec, es un ejemplo de ello; ahí se encontraban una gran diversidad de plantas traídas de diferentes lugares; por lo que este enorme vivero proporcionaba a los médicos la flora medicinal necesaria para recuperar la

²⁷⁰ *Códice Mendocino*, 99-100

²⁷¹ Smith, *Postclassic culture change of Western Morelos, México. development and correlation of archaeological and ethnohistorical chronologies*, 114.

²⁷¹ Broda, "El tributo en trajes guerreros y la estructura del sistema tributario mexica", 149 Según mapa de Barlow, 1949

salud de sus enfermos. Durán menciona que cuando las plantas fueron colocadas en este lugar, los labradores realizaron ayunos, sangraron sus orejas y "pidiendo a los mayordomos gran cantidad de papel y de incienso y de hule, hicieron un gran sacrificio al dios de las flores, ofreciéndole gran cantidad de codornices rociando con la sangre de ellas las plantas y el lugar donde las habían plantado..."²⁷²

Moctezuma fundó en Huaxtepec, es un ejemplo de ello; ahí se encontraban una gran diversidad de plantas traídas de diferentes lugares; por lo que este enorme vivero proporcionaba a los médicos la flora medicinal necesaria para recuperar la salud de sus enfermos. Durán menciona que cuando las plantas fueron colocadas en este lugar, los labradores realizaron ayunos, sangraron sus orejas y "pidiendo a los mayordomos gran cantidad de papel y de incienso y de hule, hicieron un gran sacrificio al dios de las flores, ofreciéndole gran cantidad de codornices rociando con la sangre de ellas las plantas y el lugar donde las habían plantado..."²⁷³

Esto explicaría la razón por la cual la franja territorial ocupada por Huaxtepec y sus alrededores como Tlayacapan y Tepoztlán, ha sido por tradición histórica tierra de hierbas medicinales y cuna de curanderos o, como Baytelman los llama, "sacerdotes de la salud", herederos del rico legado terapéutico, quienes todavía hasta nuestros días siguen aplicando sus conocimientos curativos.

²⁷² Durán, *Historia* . . . II, 248

12. Y LLEGAMOS AL PRESENTE. LA ASOCIACIÓN SAN MIGUEL ARCÁNGEL, PERICÓN Y CEREMONIAL AGRÍCOLA EN EL NORESTE DE MORELOS

El acercamiento a la cosmovisión campesina contemporánea de los habitantes del Centro de México, concretamente a la región noreste del estado de Morelos y lugares circunvecinos, se hizo tomando en consideración algunos factores fundamentales: en primer lugar, las condiciones geográficas del territorio, las cuales han determinado, desde tiempos muy antiguos, las características del ciclo agrícola, las creencias y las manifestaciones rituales de los agricultores. Para ellos, el mundo visible y tangible sigue siendo no sólo el lugar de la experiencia práctica de los seres humanos, sino también el vehículo a través del cual se manifiestan poderes y fuerzas invisibles e intangibles que forman una unidad con el mundo material. Gruzinski señala que en este contexto, "La naturaleza ha adquirido un rostro humano divinizado para estrechar con ella los lazos de reciprocidad que mantiene con los hombres."²⁷⁴

En segundo lugar, el proceso de evangelización que llevaron a cabo las órdenes religiosas –principalmente agustinos y después clérigo seculares- que penetraron en este territorio, aunado a las significativas coincidencias en algunos aspectos entre la religión del conquistado y la del conquistador, configuró una religiosidad que adquirió manifestaciones propias en nuestra área de estudio.

El fenómeno de la persistencia de rasgos de la religión prehispánica en el mundo colonial de Morelos, o los indicios de ellos, los encontramos tanto en los documentos de la Inquisición como en fuentes que se agrupan principalmente hacia la primera mitad del siglo XVII. Una gran parte de esos rasgos aparecen en la franja norte de la entidad.²⁷⁵ En palabras de García de León: "uno de los receptáculos más importantes para la detección de la antigua religión se halla en su trasmisión, a lo largo de las generaciones y los siglos, al cuerpo social de la

²⁷⁴ Duran, *Historia* . . II, 248

²⁷⁵ Gruzinski *La colonización de* . 229

²⁷⁶ En 1539 se registró el caso de que el hijo de Cristóbal y Catalina, principales del pueblo de Ocutuco, tenía graves fricciones con sus padres quienes ocultaban ídolos y seguían venerando a Tlaloc, Chicomecóatl y Tezcatlipoca Véase Procesos del AGN, grupo Documental Inquisición, v. 37, exp 1

propia cultura indígena; sobre todo ahí donde persisten muchos de sus elementos cohesionadores", agrega que "la tradición oral y las prácticas religiosas populares actuales siguen siendo el principal caldo de cultivo de estas creencias".²⁷⁸

Dentro del marco de la administración colonial, observamos el surgimiento de las fiestas en honor de los santos patronos, como una medida estratégica para reemplazar las antiguas deidades en una sociedad en transición de la "idolatría" al cristianismo; estas festividades han llegado hasta nuestros días en el contexto de la religiosidad popular, cuyas expresiones rituales constituyen para los campesinos no sólo la práctica de un cuerpo de creencias, sino su particular "forma de vida". En su cosmovisión los hechos y las cosas no siempre requieren una explicación, simple y sencillamente "son".

En este capítulo trataremos de "atar cabos", hilando lo más finamente posible los hilos que se entretajan en la trama simbólica, donde el Arcángel San Miguel, la cruz de pericón, el cultivo de la tierra y el equilibrio de las fuerzas de la naturaleza -agua, fuego, aire- integran un complejo significativo de ideas y creencias fuertemente arraigado a la existencia individual y comunitaria de los agricultores morelenses.

12.1 El noreste de Morelos, características geográficas, climáticas y agrícolas

El estado de Morelos se localiza en la zona intertropical, su sistema orográfico se configura como un territorio delimitado casi en forma natural por las elevadas sierras que lo rodean. Las altitudes máximas se localizan en la parte norte de la entidad; el eje volcánico, llamado aquí Sierra del Ajusco, atraviesa a todos los municipios norteños y converge al macizo del Popocatepetl en su extremo oriental. En la mitad septentrional del estado, la distinción física entre las montañas y el valle es más marcada; a las tierras del valle se les conoce como bajas y calientes, en contraste con las tierras altas y frías.

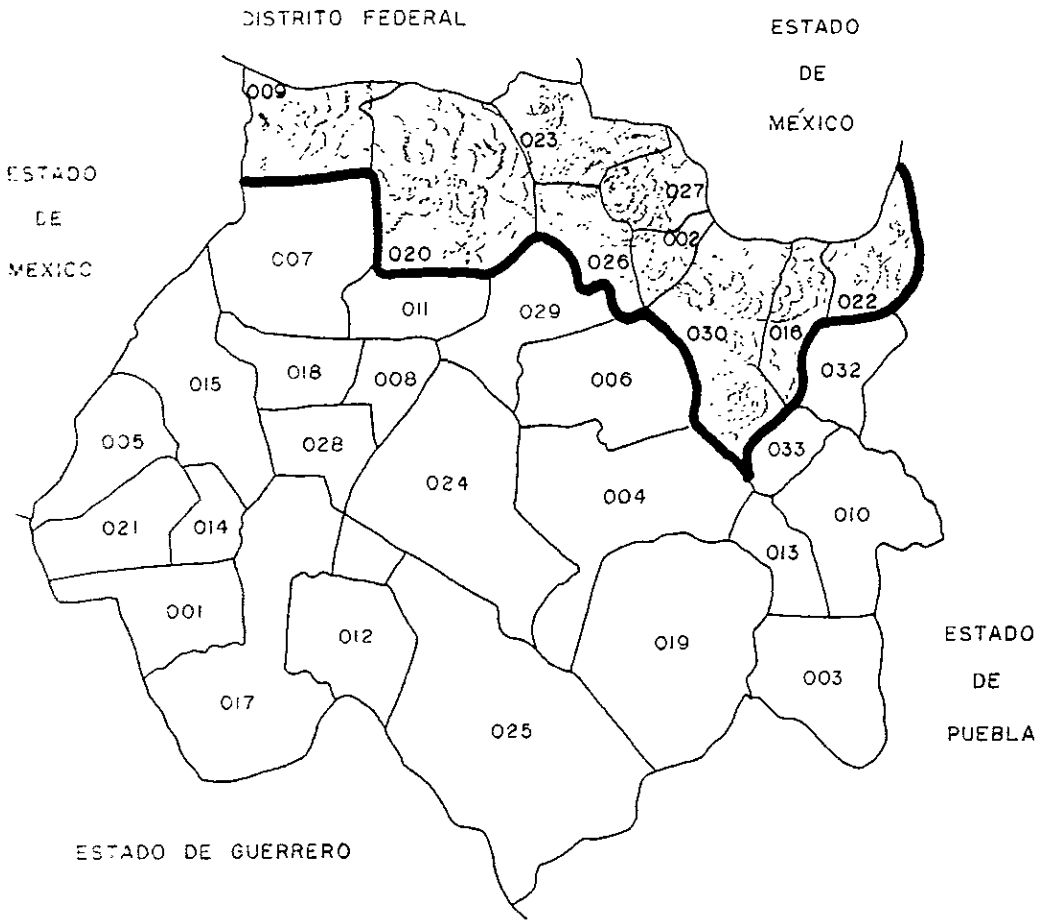
²⁷⁸ García de León, "Conjuros y palabras Algunos aspectos de la idolatría colonial en el norte de Morelos", 317-318

Actualmente en el noreste de Morelos se encuentran asentadas una serie de poblaciones que conforman una zona geográfica distintiva, llamada por algunos autores los Altos de Morelos.²⁷⁷ En ella se encuentran climas que van de templado a frío y su altitud va de 1500 a 2500 msnm. Las diferencias ecológicas entre los poblados de tierra templada y los de tierra fría producen, según Lomnitz-Adler, una posible subdivisión en tres subregiones. 1. Tepoztlán, 2. Los Altos de Morelos propiamente dichos (Tlalnepantla, Tlayacapan, Totolapan y Atlatauhcan) y 3. Morelos Oriental (Tetela, Ocuituco y Zacualpan y posiblemente Yecapixtla).²⁷⁸

²⁷⁷ Vease Peña de la, *Herederos de promesas Agricultura, política y ritual en los Altos de Morelos*, 1990 y Lomnitz-Adler, "Clase y etnicidad en Morelos Una nueva interpretación", 1979
²⁷⁸ ibid 445

MORELOS

DIVISIÓN MUNICIPAL, 1990



Municipios del norte de Morelos

009 Huitzilac	026 Tlayacapan	030 Yecapixtla
020 Tepoztlán	027 Totolapan	016 Ocuituco
023 Tlalnepantla	002 Atlatlahucan	022 Tetela del volcán

Fuente: Morelos, datos por ejido y comunidad agraria. IX Censo general de población y vivienda, 1990, INEGI, 1996.

En la región de los Altos el año se divide marcadamente en una estación seca y una de lluvias. Ésta dura de mayo a octubre y aunque las lluvias son intensas, la topografía contribuye también a la aridez estacional; todos estos poblados tiene en común las profundas cañadas y hondonadas creadas por la erosión del agua, que, además de disecar el terreno, no permiten la formación de depósitos naturales donde pudiera almacenarse el líquido. Este declive hace que el agua descienda hacia el sur, hacia el Valle donde es aprovechada para diversos cultivos. A partir del mes de noviembre hasta abril, la escasez de agua se hace evidente "no cae una sola gota"; aun cuando la temperatura resulta favorable para la agricultura a lo largo del año, esta falta de agua en la temporada de secas limita drásticamente la producción agrícola.

A esto se debe agregar las características del terreno montañoso; gran parte del área está cubierta por bosques de coníferas y por pedregales de roca volcánica; la tierra arable escasea. Por todas estas circunstancias se puede decir que la característica más relevante de la región es su incapacidad de producir más de una cosecha al año por falta de riego.

El marcado ciclo estacional, la cruda temporada de secas, la falta de tierra cultivable y el bajo excedente de sus cosechas, han sido factores que han influido de manera determinante en las distintas esferas de la vida de estos pueblos. En el aspecto demográfico, De la Peña señala que todo esto provocó que la densidad de población no pudiera trascender ciertos límites; las condiciones ecológicas han permitido que los asentamientos sean más densos y concentrados que en otras regiones rurales con agricultura menos intensiva y suelos más pobres. Por otra parte, han aparecido nuevas rancherías, mientras algunos de los pueblos que existían en la época colonial desaparecieron por epidemias y congregaciones. Todos los asentamientos de la región tienen y han tenido una cantidad variable de población "flotante": comerciantes, pobladores estacionales, peregrinos, turistas, etcétera.²⁷⁹

²⁷⁹ Peña de la, *Herederos de ...*, 40

En el campo económico, esto se ha visto reflejado en la movilidad temporal de los campesinos "alteños" quienes "bajan " al valle para vender su fuerza de trabajo en la época de secas, lo cual ha establecido una dependencia histórica entre estos agricultores con las tierras y ciudades del Valle de Morelos. Durante la Colonia, las encomiendas, las haciendas y los latifundios de esta zona siempre tuvieron fluctuaciones en sus necesidades laborales, según la temporada del año. El cultivo dominante del área ha sido la caña de azúcar la cual requiere mucha mano de obra en la época de zafra; en las haciendas azucareras, como la de Cortés, se acostumbraba hacer coincidir la zafra con el tiempo de secas para aprovechar la labor de los campesinos de las tierras altas.²⁸⁰

También es importante señalar la hipótesis sobre la división sistemática del trabajo entre la tierra caliente y los Altos. En esta última zona debía mantenerse tierra agrícola disponible para que los indígenas pudieran producir sus propios alimentos, y, además, proporcionar un excedente de granos para alimentar a los trabajadores permanentes de las plantaciones. Es decir, se ha convertido al Norte de Morelos en una especie de reserva campesina dentro de la entidad morelense, cuya función principal ha sido la de proporcionar fuerza de trabajo y productos agrícolas a bajo costo para los pobladores del Valle.

Finalmente, abordamos el terreno religioso cuyas manifestaciones son el objeto de nuestro interés. Los habitantes de la región del noreste de Morelos, por la fuerte dependencia de la agricultura de temporal, conservan una serie prácticas rituales tradicionales basadas en la necesidad de que las lluvias sean benéficas y así obtener mejores cosechas. Es, en estas prácticas, donde podemos observar la presencia de diversos elementos nucleares mesoamericanos, en los actos mágico-religiosos²⁸¹ para propiciar las lluvias, preparar las semillas, cultivar la tierra y levantar la cosecha; la mayoría de ellos, en el marco de las celebraciones

²⁸⁰ Barret, 1970, citado por Lornitz-Adler, "Clase y...", 446.

²⁸¹ Los actos mágico-religiosos, los entendemos como el conjunto de prácticas rituales dirigidas a los seres sobrenaturales. La diferencia entre un rito mágico y un religioso se establece en función de la actitud que asumen los oficiantes. En el ámbito de la magia el trato se realiza en condiciones de igualdad y/o de superioridad: el mago es el que tiene el control para convencer y coaccionar. Mientras que en el terreno religioso, el sacerdote tiene una situación de subordinación al poder de los dioses, a ellos se dirige en tono de súplica, de ruego. Se recurre a la propiciación y a la conciliación

de los santos patronos, son una clara muestra de la actual cosmovisión campesina morelense, donde, como veremos más adelante, la asociación de San Miguel Arcángel con el ciclo agrícola y la flor de pericón se hace plenamente manifiesta.

12.2 La cosmovisión campesina contemporánea en la que se inscribe el uso del *yauhtli* o pericón

Para los pueblos campesinos, la naturaleza es el ámbito donde habitan seres naturales y sobrenaturales, como ya mencionamos, es el habitáculo de los seres sagrados, de los dioses. La naturaleza brinda a los hombres los dones necesarios para la vida y la salud; como agradecimiento a su generosidad, los agricultores le corresponden ritualmente con el culto y la ofrenda. En las zonas rurales, estas creencias constituyen la matriz, el eje de su religiosidad, de ahí que los comportamientos y prácticas religiosas permeen la vida social del grupo como parte esencial de su universo simbólico.

En la cosmovisión campesina del estado de Morelos, estas creencias adquieren características muy particulares; en primer lugar destaca la importancia de los conceptos y rituales en relación a "los aires" y su carácter ambivalente: como entidades benéficas y maléficas; en torno a ellos están implicados las cuevas, los rayos, las barrancas y la lluvia. Entre Cuernavaca y Tepoztlán existe una cantidad importante de cuevas, como ejemplo tenemos una de las más largas del país, la de Chimalacatepec, en San Juan Tlacotenco. Además, esta región, según señala el Instituto de Investigaciones Eléctricas, es una de las más intensas en cuanto a tormentas eléctricas.²⁸²

La presencia de estos elementos naturales en la zona norte de la entidad da origen a "los aires", como señalamos anteriormente, se dividen en "los buenos" y "los malos" y tienen distintas expresiones que adquieren en el manejo de la naturaleza y la agricultura: "aires de lluvia o pequeños visitantes que acarrear la lluvia", "aires de rayo", "aires de los manantiales", "aires de las tormentas", "aires del granizo", "aires de la milpa", "aires de las cuevas", entre los principales.

También existen otro tipo de aires, los relacionados con la enfermedad, la salud y la conducta de los seres humanos. Estrechamente unido a este cuerpo de creencias encontramos el uso mágico y terapéutico del *yauhtli* o pericón.

Los testimonios etnográficos que presentamos a continuación provienen de la región noreste de Morelos, principalmente de los municipios de Tepoztlán, Tlanepantla, Tlayacapan, Atlatlahucan y Tetela del Volcán, área que hemos considerado la matriz, el foco principal de nuestro trabajo; es importante señalar además, que en esta zona el clima es ideal para el crecimiento del *yauhtli*, de ahí surge su uso ritual y se extiende a otros lugares de la entidad. Por esta razón nuestro análisis comparativo también incluye poblaciones ubicadas en el Valle de Morelos.

“Nos protegemos con el pericón”

Empezaremos por señalar que la función protectora de esta planta se aplica al individuo, a la familia, a la comunidad, a las siembras, a todo lo que puedan perjudicar los “malos aires”. Felipe Alvarado nos cuenta que “cuando era chico, en Amatlán, municipio de Tepoztlán, acostumbraban quemar cruces de pericón secas para sahumar a las mujeres que iban a lavar al río o a la barranca, antes de acercarse al niño y darle el pecho, para que ‘los aires’ no le hicieran daño”. Es común la creencia de que quienes “invaden” los sitios habitados por los aires sin pedirles permiso les causan una grave ofensa y provocan su enojo, lo cual ocasiona serias consecuencias en la salud de la personas transgresoras o de sus familiares, de ahí la necesidad de “limpiarlos” o “purificarlos” con el humo del pericón y con ello protegerlos de todo mal.

Para resolver los conflictos familiares en Hueyapan, municipio de Tetela del Volcán, queman pericón en el tlecuil o fogón y en otras poblaciones colocan una cruz hecha de esta planta debajo de la cama. Marcelina Cabrera nos comentó que el color amarillo de sus flores parece estar asociado a la luz y esta es una de las razones por las que se utiliza para alejar al chamuco o Diablo o a los malos espíritus de entrar a los hogares. Esta creencia también se observa en algunos lugares del Valle, por ejemplo en San Antón (Cuernavaca) con este mismo fin se

²⁹² Morayta Mendoza, “La tradición de los aires en una comunidad del norte del estado de Morelos

pone una cruz de pericón a la entrada de la casa, una en cada esquina de la habitación y una más en medio; se quema pericón y con esto se espantan los espíritus y se ahuyenta al que consideran el causante de la mayor parte de los problemas: "el maligno". En Xoxocotla, municipio de Puente de Ixtla, sahuman la casa prendiéndolo con cuerno y copal para echar a "los malos aires".

Morayta refiere que en Ocotepc (Cuernavaca), cuando la agricultura era la principal actividad económica, se hacían ofrendas el 28 de septiembre para agradecer a "los aires", o a "los señores del tiempo", el que se hubieran logrado las milpas. Algunos de la comunidad tenían la capacidad de "ver y escuchar en dónde andaban 'los aires' y ahí les dejaban la ofrenda". Se dice que hubo quienes llegaron a ver como ciertas víboras acudían a comerse parte de la ofrenda; se consideraba que algunas culebras eran en sí "los aires" que cuidaban las siembras. Sin embargo éstas también tenían un aspecto destructivo, cuando alguien pasaba por donde los reptiles vivían, la gente podía enfermar. Para alejarlas se les prendía fuego cerca de su guarida y se le echaban semillas de chile, huevos de pipila, cal y flor de pericón; esto se hacía en viernes y martes. Las ofrendas también se dedicaban a San Miguel Arcángel, considerado protector contra al diablo y los "malos aires".²⁸³

Entre los "trabajadores del tiempo" o graniceros de algunas poblaciones del municipio de Tlayacapan, se tiene la creencia de que "los aires del tiempo", también llamados espíritus buenos del clima o de la lluvia, son guiados por San Miguel Arcángel. Él dice ser un lucero, una estrella, probablemente Venus, y asume la forma de una benevolente nube blanca. Trabaja al lado de Dios lanzando los relámpagos, en esta labor es ayudado por varios santos particularmente Santa Juanita de la Cruz, Santa Barbarita Centella, Santa Barbarita Doncella y Santa Teresita de Jesús.²⁸⁴ En la cultura tradicional de esta región, "los yeyecame o aires de la tierra", contrastan con los ahuaque o espíritus de la lluvia. Estos últimos son llamados "aires del tiempo" o espíritus, sugiriendo una conexión con la parte superior del alma. Los espíritus buenos de la lluvia son

Ocotepc ", 221-222

²⁸³ Ibid 223-224

²⁸⁴ Ingham, Mary, Michael and Lucifer. *Folk Catholicism in Central Mexico*, 157.

vistos como ángeles y están bajo las órdenes de San Miguel, ellos pertenecen a la compañía de los santos y al dominio del Espíritu Santo.²⁸⁵

Entre los curanderos de varias comunidades nortefías, San Miguel es considerado el santo protector que tiene el poder de curar diferentes enfermedades, sobre todo las ocasionadas por aires. El Arcángel elegido por Dios para proteger y defender la cristiandad, se transformó en la cosmovisión campesina morelense en numen protector contra el Diablo, representado por el mal o los "malos aires".

En algunas poblaciones como Amatlán consideran que el Demonio también representa el sufrimiento del hambre, que se hace patente en septiembre, por eso surge San Miguel quien al vencerlo, acaba con la carencia de alimento. De ahí que el día 28 se cosechen los primeros elotes y se coloquen las cruces de pericón en los sembrados para evitar que el Diablo, personificado en los aires malignos, ocasione daños y los destruya. También en Coatetelco, municipio de Miaquatlán, comparten la creencia de que los meses de "más hambre" son agosto y septiembre y sólo con la llegada de este Arcángel quien bendice su maíz y las cruces de pericón protectoras de los "ventarrones", podrán tener una buena cosecha y acabar con el hambre que les aqueja.

La mayoría de los morelenses, nos dice David Peñaflor, el 28 de septiembre colocamos las cruces de *yauhtli* en las puertas de nuestras casas, en las esquinas de los barrios, a las orillas del pueblo, en las iglesias y sobre todo en las milpas, para evitar que el Demonio que ese día "anda suelto", se meta a nuestras casas y dañe la cosecha. Estas cruces duran todo un año "como barrera sagrada que nos resguardará de Luzbel y sus cómplices".

Los poderes del pericón se enfrentan a otras fuerzas devastadoras como las tormentas, en algunas poblaciones del municipio de Tepoztlán como San Andrés de la Cal, cuando se ven amenazados por ellas suelen quemar ramos secos de esta planta para alejarlas. En Santiago, se arrojan al fuego las flores secas porque este humo aleja a las nubes que amenazan granizo y daño a las cosechas y a las casas. Lizandra Salazar refiere que anteriormente, en el pueblo

²⁸⁵ Ibid , 171

de Chamilpa (Cuernavaca), cuando veían una nube muy espesa cargada de agua o cuando la tempestad era muy fuerte y calan truenos y relámpagos quemaban pericón junto con la palma y el laurel que se bendicen el Domingo de Ramos, para ahuyentarla y con este acto las familias se sentían protegidas.

Todavía algunas poblaciones se vende el ramo de pericón con un texto que dice:

Quando la lluvia riega la tierra con sus dones de fertilidad, los campos de la serranía de Tepoztlán se visten con esta hermosa flor silvestre, cuyo aroma recuerda la miel. Desde la antigüedad los hombres queman incienso vegetal para acompañar sus ceremonias religiosas de magia y purificación. Con el humo aromático complacen y alegran a los dioses y a los espíritus benéficos en sus moradas celestiales y ellos, en recompensa, alejan de sus cuerpos y hogares las malas energías.

Para que el fuego extraiga los santos aromas de la madre tierra que componen este ramo, prenda el extremo del manojito y apague la flama. Después sople con suavidad sobre la brasa para avivarla. El dorado color del *yauhtli* resplandece en la llama para negar la oscuridad del mundo y es promesa de un albor luminoso. Al prender su ramo reviva el antiguo ritual de la oración, la que nazca de su alma. Cuando así lo sienta de espíritu y corazón, además de prender su ramo, ofrende a sus dioses y aliados celestiales fruta, maíz, pan, agua, café y tabaco.

Posteriormente ampliaremos el uso ritual del pericón en las festividades del ciclo agrícola dedicadas a San Miguel Arcángel y otros santos patronos, por ahora nos concentraremos en los conceptos y aplicaciones de esta planta en el terreno medicinal.

“Nos curamos con pericón”

Si consideramos que la flora es la puerta que nos permite penetrar a un mundo de relaciones de un grupo o de una comunidad determinada, podemos decir que las plantas medicinales funcionan como marcadores de las sociedades

humanas que hacen uso de ellas. Como atinadamente señala Hersch, las plantas medicinales se cargan pasivamente de cierta vida prestada, se "echan cultura encima", motivan procesos humanos. Espias vegetales, sus facultades son también productos culturales; sus virtudes construcciones sociales. Las diversas lecturas que una misma planta suscita entre la población son facetas reflejas de su diversidad.²⁸⁶

El uso mágico y terapéutico del pericón se ubica en este contexto, en nuestro análisis es el eje articulador y un marcador múltiple: histórico, etnográfico y botánico. En el ámbito de la medicina tradicional en Morelos, forma parte importante del arsenal de hierbas empleadas por curanderos y parteras; son ellos los que conocen no sólo sus propiedades curativas sino todo el saber que implica su crecimiento, corte, recolección, secado y su aplicación en los pacientes en determinadas formas, momentos y situaciones.

En general, los médicos tradicionales de esta entidad dividen las enfermedades en buenas y malas, según sea su causa. Consideran las de tipo natural o buenas, a las ocasionadas por algunos alimentos, por el viento, un aire, quebradura o infección; las malas o sobrenaturales las atribuyen a algún maleficio, mal de ojo, pérdida de la sombra o por castigo de Dios. Suelen clasificar tanto las enfermedades como las medicinas en frías y calientes. Baytelman refiere que en Tlayacapan y en San Andrés de la Cal existe la creencia de que las plantas son masculinas o femeninas, piensan que las plantas hembras son más fuertes que las plantas macho y que la terapia con las primeras es mucho más efectiva; generalmente las pertenecientes al sexo femenino son de naturaleza fría, mientras que las del masculino son de naturaleza caliente.²⁸⁷

Las diferentes entrevistas que llevamos al cabo con curanderos y parteras nos permitió conocer los conceptos que se relacionan con el pericón, la amplia gama de padecimientos que son curados con él y la mezcla que se hace de esta hierba con otras muchas.²⁸⁸ Aun cuando estas personas provienen de diferentes

²⁸⁶ Hersch, "Un proyecto de investigación transdisciplinar. Actores sociales de la flora medicinal en México", 21-22.

²⁸⁷ Baytelman, *Acerca de...*, 267.

²⁸⁸ Gracias a la bióloga Margarita Avilés quien coordina las actividades del grupo de parteras que asisten al Centro INAH Morelos, pudimos llevar a cabo muchas de nuestras entrevistas en el

municipios tanto del norte, principalmente de Tepoztlán y Tlayacapan, como de otros puntos de la entidad: Temixco, Xochitepec, Coatlán del Río y de la misma ciudad de Cuernavaca, la mayoría coincidió en los usos medicinales de este vegetal.

Como dijimos, el pericón crece principalmente en la parte norte de Morelos, en lugares altos con climas templados y fríos, se le encuentra en el campo, tanto en lugares planos como en barrancas; las curanderas dicen que la recolección de esta planta debe hacerse cuando está completo su crecimiento (si las lluvias son oportunas, para el mes de junio aparece la plántula, se desarrolla en julio, a mediados de agosto presenta sus inflorescencias y en septiembre, cuando ya está florecando, se puede cortar). Algunas lo hacen a las 2 de la mañana porque a esa hora "se baja la savia con el sereno".

Acostumbran secarlo a la sombra, a veces enrollado en un trapo o en periódico, dicen que "el calor del sol evapora las sustancias curativas, las propiedades, la clorofila, y se le va el aroma, y sus aceites esenciales con la luz del sol y el calor, se volatilizan".

La creencia popular de que el equilibrio frío-calor corporal es una condición indispensable para la buena salud, y que, al verse afectado por determinados factores externos, se presenta un cuadro de enfermedad; es una premisa fundamental para considerar la frialdad como un estado de desequilibrio corporal, el cuerpo tiende al frío y necesita por lo tanto el calor, mismo que es proporcionado por diferentes medios, entre ellos ocupan un lugar prioritario determinadas hierbas como el pericón, considerada una planta caliente.

Se usa para la cura de padecimientos que llamaremos generales y para los de tipo obstétrico. Entre los primeros está el dolor de estómago y ventosidades, cólicos y diarreas, dolor de cabeza; mal de orín; en la cura de calambres; una curandera nos contó que "un señor bebió mucho y se quedó dormido en el campo, le dieron calambres en todo el cuerpo; prendimos pericón y copal, luego lo hervimos y se lo dimos en té, lo más caliente que aguantó, se libró, se le quitaron los calambres y ya no tomó". También alivia las almorranas acompañado de

"Taller sobre el pericon" que amablemente organizó para apoyar nuestro trabajo Asimismo

toloache; para el piquete de alacrán hierven la raíz con epazote, una corteza de ocote con mucha resina, hoja de papaya y un pedazo de piel de res. La flor seca molida la mezclan con sebo de venado para poner cataplasmas sobre el hueso adolorido por el frío. Además se recomienda como tranquilizante y algunos curanderos lo emplean en la cura de diabetes.

La mayoría de los curanderos y las parteras entrevistadas coinciden en que los baños de vapor con hierbas favorecen la expulsión de materia que enferma al cuerpo y en esta forma se recupera la salud. Para quitar el resfriado y el dolor de huesos se recomienda bañarse con agua hervida con pericón y hacer ramitos que prenden y colocan a la mitad de la casa para que estén "humeando"; la tos la alivian hirviendo pericón, bugambilia y eucalipto y con esa agua bañan al paciente. Cocido con albahaca, cordoncillo y otras hierbas, lo emplean para hacer sudar a enfermos de "algún mal y le salga todo por el sudor".

En cuanto al uso obstétrico del pericón, por ser una hierba que da calor y es desinflamante, se encuentra muy generalizado en el baño que se hace a las mujeres que dan a luz, pues consideran que a la mujer se le "abren los huesos", y le "entra frío", para calentarla y "recobre su fuerza", la bañan con agua "bien caliente" que contiene pericón, ruda, romero, santamaría, cordoncillo o jarilla y otras hierbas, que varían según cada partera. También el recién nacido participa de este baño y se le dan cucharadas de té de *yauhtli* para evitar los cólicos.

En algunas poblaciones de Morelos aún se conserva la costumbre del baño de temazcal, y la creencia de que es un lugar donde se conjugan las fuerzas del agua, del aire, de la tierra y del fuego. Se usa principalmente para las mujeres después del parto, también en este baño es frecuente ocupar el pericón por las razones mencionadas. Finalmente, debemos agregar su empleo en Hueyapan contra la caída de la matriz, como emplasto en la cadera; y en Santa Catarina, poblado perteneciente al municipio de Tepoztlán es sahumado para "avivar" el parto. Hubo casos en los se reportó para ayudar a las mujeres que no pueden concebir por "el frío". Para la mujer "cachanada", la que enferma por no cuidarse después del parto, por exceso de trabajo o tener relaciones con el "hombre", se le

da a tomar la raíz de pericón hervida con 7 semillas de papaya y 7 de calabaza por tres días y debe bañarse durante siete con las hojas de esa hierba.

La relación aires-agua-frío se encuentra manifiesta en diversos padecimientos que son curados principalmente por medio de "limpias", así se recomienda para el "aire de barranca", el "mal de ojo", dolencia en la cabeza, "barrerse" o "limpiarse" con hierbas aromáticas, entre ellas el pericón. Consideran que los aires malos habitan en lugares donde nace el agua, en los cementerios, en el lugar donde fallece alguien, ahí hacen presa a la persona que "es débil", a esos sitios debe regresarse para lograr una cura efectiva. Una curandera nos narró la siguiente historia:

una mujer embarazada se fue a lavar al río, cuando terminó, al quitarse el vestido para bañarse, como era la "hora de los aires", pegó el vestido en el "agua fuerte" y como si le "hubieran dado un golpe", la mujer cayó. De ahí se la llevaron al Seguro Social donde estuvo internada por un mes, perdió al bebé y no logró aliviarse hasta que buscaron a una persona que curaba de aires; ella le hizo algunas limpieas con hierba de pericón y otras, le rezó y preparó unos tamalitos, mole verde y una botella de tequila que llevaron al río, donde la señora había enfermado, después de esto, la mujer sanó.

Estrechamente relacionada con "los aires" está la enfermedad conocida como "pérdida de la sombra". Existe la creencia de que el hombre está formado por cuerpo, alma, espíritu y sombra, ésta se localiza en la muñeca al lado opuesto del pulso; la sombra se daña generalmente por recibir un susto, pero no se desprende en ese momento, sino que recorre poco a poco todo el brazo hasta llegar al corazón. La sombra, a partir de un susto, es capturada por los espíritus guardianes de la tierra, los ríos, los bosques, o por la penetración de "aires de espanto" y la captura del alma por lo dueños.²⁸⁹ Entre los diferentes remedios que se aplican para "devolver o levantar la sombra" también encontramos al pericón.

Es importante mencionar la experiencia personal que tuve al respecto: consulté a doña Elenita, curandera de Xoxocotla, sobre el cansancio que tenía y el no poder dormir bien; para saber la causa de tal padecimiento ella colocó un

²⁸⁹ Alvarez, 'Un caso de la pérdida de la sombra', 457-462.

plato con agua sobre el que vació trece granos de copal. Según la forma en la que se distribuyeron hizo la lectura y el diagnóstico: "a usted se le perdió la sombra a causa de un accidente cuando era muy chica". Para recuperarla llevó a cabo una serie de oraciones mientras que me sahumaba con copal; después acercó su boca a mi cabeza al tiempo que gritaba: "Dora toname, toname, toname...", palabra que repitió veinte veces; después siguió sahumándose y me puso ceniza en la cabeza, cubriendo ésta con un pañuelo para "mantenerla caliente". Me explicó que después de tres curaciones la sombra regresaría, ya que sólo se había perdido, pero afortunadamente no debido a ninguna maldad. Sólo pude asistir a dos sesiones.

Las entrevistas que llevé a cabo, la observación participante y mi experiencia como paciente, me permitió constatar la supervivencia de diversos conceptos de la cosmovisión mesoamericana entre los curanderos del área que he trabajado. Entre ellos destaca la creencia en la sombra o tonalli, como entidad anímica que "reside, sale o entra por la cabeza", órgano que recibe atención especial en estos casos por parte de los médicos nativos, a ella se dirigen para buscar, invocar y llamar el alma, el espíritu, la sombra de una persona; pidiéndole que regrese, se incorpore nuevamente al cuerpo y el enfermo recupere la salud y la fuerza. Doña Elenita me explicaba que había casos en que la sombra se perdía en el panteón, "se la llevaba el muerto" o en otros lugares peligrosos y había entonces que regresar a ellos y ahí llevar a cabo todo el ritual curativo.

Es común que los curanderos lleven a cabo sus funciones terapéuticas los días martes y viernes, porque esos días "descansan" los espíritus causantes de las enfermedades.

Véase en el Apéndice 2 las enfermedades que son curadas con esta planta entre los grupos mazahua y nahua; en el 3 los usos medicinales y en el 4 los industriales que las investigaciones actuales han demostrado sobre el *yauhtli* o pericón.

12.3 Vida y prácticas religiosas del noreste de Morelos. Correlación del ciclo religioso con el ciclo agrícola

Las festividades religiosas y sus rituales constituyen el elemento cohesionador fundamental en la vida de los pueblos campesinos morelenses. Estas fiestas tienen una dimensión temporal: señalan fechas importantes en el calendario agrícola y su celebración y ciclos están entrelazados con el flujo de la vida diaria. Los rituales agrarios están enmarcados dentro del ciclo anual según el orden del tiempo; la cuenta de los días es la forma en que se organiza el espacio con el tiempo a partir de la siembra del maíz. Los periodos y ritmos del maíz se acoplan a los de la naturaleza y éstos, generalmente, coinciden con el calendario cristiano.

Los mitos y los ritos que llevan a cabo los cultivadores tienen la misión de ordenar simbólicamente las relaciones que se establecen en la actividad agrícola. En palabras de Boege: "Los rituales son momentos culminantes de esta interrelación, en donde, por medio del intercambio simbólico, se construye la pequeña utopía anual: sobrevivir."²⁹⁰

Como veremos más adelante, los elementos participantes en las diferentes ceremonias que se llevan a cabo, aun cuando adquieren una diversidad de expresiones en cada población y en cada región, según los factores contextuales, los lugares de desarrollo, los momentos en que se realizan, la secuencia temporal, los objetos utilizados y los atributos que se les confieren, en el fondo hay un patrón que responde a códigos básicos comunes y que permiten integrar un complejo significativo de creencias y tradiciones profundamente arraigadas en "el vivir y en el sentir" de los agricultores del noreste de Morelos.

Morayta nos indica que la vida ritual de los morelenses, habitantes de diversas poblaciones de la zona del Valle, está organizada de acuerdo a tres periodos o "bloques": el primero que se inicia en noviembre y termina en febrero, es decir desde días de muertos hasta la Candelaria; el segundo es el de carnavales de primavera hasta crucifixión y el tercero le llama el "bloque

²⁹⁰ Boege, *Los mazatecos ...*, 156

agricultura" que va desde la Santa Cruz y concluye a principios de noviembre con las ceremonias dedicadas a los difuntos. Dentro de este último se consideran tres momentos claves de la estación de lluvias y del ciclo agrícola de temporal: el inicio se ubica en el mes de mayo, el apogeo en agosto y el final en el mes de noviembre. Todas las festividades comprendidas en este período están estrechamente relacionadas con santos y vírgenes del santoral católico.

Sin embargo, estos períodos no se presentan de manera uniforme en todo el estado, van a presentar algunas variantes ocasionadas por factores como la situación geográfica y las condiciones climáticas. Esto lo podemos ver en la región noreste, por ejemplo en Tlayacapan y municipios cercanos, el ciclo ceremonial se organiza de la siguiente manera: la primera celebración se dedica a la Santa Cruz. La "cruz de mayo" tiene lugar a principio de la temporada de lluvias: entre los días 2 y 3 de mayo se llevan cabo una serie de actos cúltricos para petición de las lluvias, bendición de semillas y, sobre todo, es la época en la que los vínculos de amistad y fraternidad tan necesarios para las labores agrícolas se renuevan. Los que encabezan estas ceremonias son los graniceros. En Tlayacapan ellos tienen como santo patrono a San Miguel y al comienzo de la temporada de lluvias, realizan el 3 de mayo una peregrinación a una cueva para renovar su poder, en este ceremonial está presente el *yauhtli*.

Después de esto, se limpian y se barbechan los campos y da comienzo el tiempo de la lluvia y la fertilidad vegetal: el tiempo de los santos y de las vírgenes. El 24 de junio, día de San Juan, marca el principio de la siembra, si los ruegos han sido escuchados y las ofrendas han halagado a los seres sagrados, para esta fecha ya el agua humedece los campos. En este mismo mes, el 29, San Pedro también es solicitado como intercesor para el "buen temporal". Las fiestas de "las lluvias fuertes" están comprendidas en el mes de julio: Santa María Magdalena (el 22), Santiago (el 25) y Santa Ana (el 26), son los encargados de brindarles protección a los cultivos contra los vientos peligrosos y las tormentas de granizo que hay en esta temporada.

El mes de agosto es fundamental para el crecimiento de la planta del maíz y

en esta delicada fase, la constante y adecuada lluvia determinará su completo desarrollo. Como señala Maldonado Jiménez, en este mes, la relación del calendario de fiestas cristianas con el agrícola, converge en el culto mariano.²⁹¹ Las "aguas amainan" y la gente de esta región suele llamar a este tiempo "la calma de agosto", las ceremonias se dedican a la Asunción de la Virgen María y a otras advocaciones como la Virgen del Tránsito. Para esta fechas, el pericón ha empezado a florear y en algunas poblaciones se hacen los primeros ramos para llevarlos como ofrenda y agradecimiento a la Virgen de la Asunción, porque "ella es la repartidora de lo que le toca a cada familia".

En septiembre se marca el final de las lluvias fuertes, el Señor de la Exaltación se venera el día 14 con oraciones y penitencias para propiciar una buena cosecha; el 28 es un día que adquiere un significado especial en el territorio morelense y lugares próximos a la entidad; inclusive, muchas de las relaciones entre diversos pueblos se dan en esa fecha a través de mandas o promesas, las cuales constituyen un importante vehículo ceremonial. Dentro de los rituales que se realizan este día, encontramos un núcleo de creencias en el que convergen una serie de elementos simbólicos, entre ellos tienen un lugar fundamental la flor de pericón.

²⁹¹ Maldonado Jimenez, *Dioses y santuarios: religiosidad indígena en Morelos (Época, prehispánica, colonial y etnografía actual)*, 323.

CRUZ DE PERICÓN EN MILPAS. TLAYACAPAN, MORELOS.



El nombre con el que se conoce esta festividad es "La fiesta del pericón", "La enflorada " o "La periconeada" y básicamente consiste en la costumbre de cortar o comprar por la mañana ramos de esta planta para elaborar cruces de simetría axial que colocan en las cuatro esquinas de las siembras, en algunos

lugares también colocan una en el centro; en cruces de caminos; en los cuexcomates; en las puertas, ventanas y bardas de las casas; en los transportes, los comercios y las iglesias. El sentido fundamental de este hecho es de proteger la vida y el patrimonio familiar de los peligros de los aires y de todas las fuerzas del mal que representan al Demonio.

SR. LÓPEZ ELABORANDO CRUCES PROTECTORAS. XOXCOTLA, MORELOS.



Los fuertes vientos que soplan en ese tiempo adquieren una significación especial entre los campesinos: la noche del 28 los demonios andan sueltos y los aires malévolos soplan fuerte. Aunque la explicación que ellos brindan al respecto en esencia sea la misma, resulta muy interesante las variantes que se presentan entre las poblaciones morelenses, así, por ejemplo, los habitantes de San Andrés de la Cal cuentan que esa noche “San Miguel anda correteando al Diablo con el machete y cuando lo agarra, le da un machetazo para calmarlo”. En Tlayacapan dicen que San Miguel, desde que derrotó al diablo lo tiene encadenado, pero el día de su santo, el Arcángel, como todo el mundo, se emborracha y el diablo queda libre y puede arruinar los campos y dañar las casas. Para detenerlo se ponen las cruces de pericón.²⁹² A la enfloración de los campos de cultivo con *teyatlle* –pericón-,²⁹³ le llaman en Hueyapan *toktli milcámac* o *cuencuentlán* y las

²⁹² Peña de la, *Herederos de*, 275

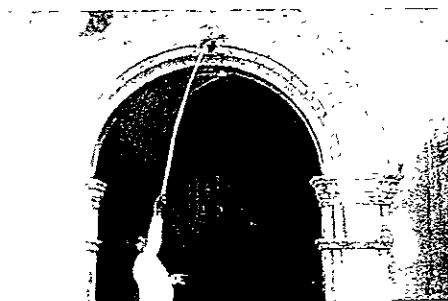
²⁹³ González Casanova en su libro *Cuentos indígenas*, 1993, nos narra el cuento de “El niño horticultor” quien al nacer lloraba mucho, para calmarlo su madre llamó a una curandera “que llevaba en su cesto todas las hierbas medicinales para curar”. Ésta le da pulque y lo sahumó con *teyatlil*, palma, incienso y otras hierbas.. El autor traduce el *teyatlil* como hipérico, sin embargo nosotros pensamos que se trata de pericón porque los cuentos provienen de los estados de

cruces no permiten que el *tlashcatl* o Demonio se revuelque en sus campos, una vez que fue corrido por San Miguel con su espada. Las cruces se dejan ahí dos o tres meses hasta que se levanta la cosecha para que "no vengan los vientos y tiren los sembrados" En otras poblaciones dicen que como el maligno anda suelto y busca un lugar para esconderse y hacer "sus maldades", sólo lo detienen con el pericón.

Entre los campesinos se tiene la creencia de que el olor, el aroma del pericón es la espada de San Miguel, por ello, cuando el Arcángel "llega" el día 29 a luchar contra el Diablo, sólo defiende todo lo que esté enflorado con esta planta. Algunas poblaciones del centro y sur de la entidad conservan una serie tradiciones vinculadas a este arcángel , así por ejemplo en Xoxocotla en cada casa se le pone una ofrenda especial a San Miguel para que se alimente bien y "tenga muchas fuerzas para la batalla"; con ella le agradecen, además, que los cuide de los malos espíritus que pueden llevarse el espíritu o "la sombra" de cualquier niño y de otros muchos males.

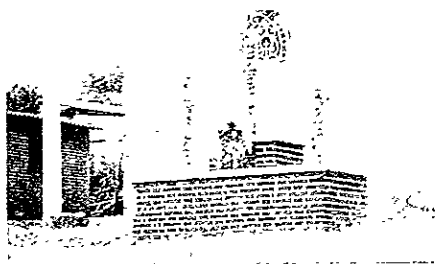
IGLESIA DE COATETELCO, MOR.

CASA DE CUAUTLA, MOR.



México y Morelos donde el uso medicinal de esta planta está muy generalizado y porque también con ese término náhuatl se conoce este vegetal

IGLESIA DE AHUATEPEC, MOR.



Las iglesias se adornan con grandes arcos cubiertos con pericón que colocan a la entrada para proteger el templo, esta flor a veces se pone en el altar y suelen usarla para forrar las columnas y las cruces de los atrios; en torno a este acto existe en diversas poblaciones toda una organización religiosa basada en el sistema de cargos. Además es interesante observar como algunas manifestaciones se comparten entre pueblos de la región noreste como Ocoatepec, y otros comunidades de la entidad como Cuentepec, Coatetelco y Xoxocotla donde la protección se extiende a los panteones colocando no sólo cruces, sino que cubren las tumbas con ramos de esta flor para que el Demonio no se meta en ellas y perturbe la paz de sus difuntos.

PANTEÓN DE XOXOCOTLA, MORELOS



El 28 de septiembre es una fecha clave en el ciclo agrícola, estrechamente

vinculada al ceremonial de "La periconeada", está la primera cosecha ritual. Arcángel y planta son los símbolos protectores y benefactores para los campesinos; si se ha llevado a cabo todo este rito, el maíz rendirá más al ser bendecido por San Miguel y "ya no pasarán más hambre". Ese día también le llaman de "la elotada", se comparten los tiernos elotes cocidos o asados con familiares y amigos, (en algunos pueblos se dice que antes de este día nadie cosechaba una sola mazorca de su propia milpa). En Coatetelco se realiza un culto especial a los muertos: acostumbran llevar al panteón una ofrenda de elotes cocidos y tamales porque sus difuntos son quienes interceden por los vivos ante la divinidad, ellos abogan porque tengan una buena cosecha, por esta razón se les ofrecen los primeros frutos de la temporada.

PANTEÓN DE COATETELCO, MORELOS.



Los mayordomos de la iglesia de Alpuyeca, municipio de Xochitepec, nos explicaron que ese día colocan en el altar ofrendas de tamales, elotes, cruces de milpas y en especial ramos y cruces de pericón porque

basándose en la Biblia, la leyenda sagrada de Cristo dice que en el tiempo

de la esclavitud de Israel en Egipto, la gente sufrió mucho y Dios le enviaba calamidades. Para saber Dios cuál era su gente creyente y se conociera, Dios mandó poner esas cruces para que esa gente se salvara. Por eso las cruces se ponen en las puertas de las casas, para protegerse, porque la cruz representa lo sagrado. En los sembrados se colocan porque el día 28 de septiembre en la noche, Jesucristo le da permiso de venir a San Miguel a bendecir estas cosechas. Por eso vienen a la iglesia los que siembran y traen una "promesa" en milpas, porque les fue bien en la cosecha.

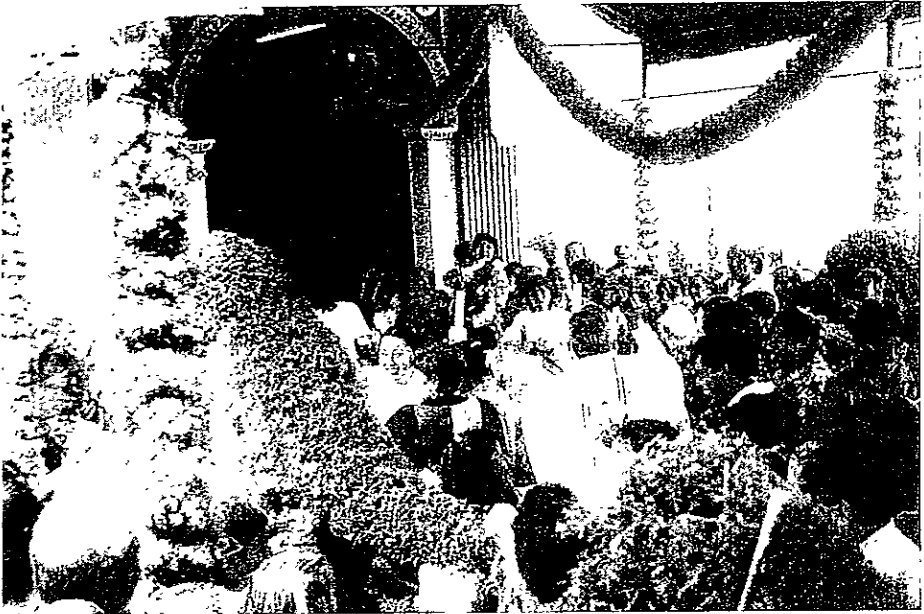
OFRENDA DE MILPAS. ALPUYECA, MORELOS.



Los pueblos que tienen como santo patrono a San Miguel: Anecuilco, municipio de Ayala; Cuentepec, Municipio de Temixco, Temixco, Tlaltzapán, San Miguel Treinta, perteneciente a este último municipio; San Miguel Tlaltetlco, municipio de Atlallahucan; San Miguel La Unión, municipio de Xochitepec; San Miguel El Fuerte, municipio de Totolapan; San Miguel Huaxintlán, Municipio de Amacuzac, o poblaciones que tienen barrios con la advocación a este Arcángel, por ejemplo: Acapantzingo (Cuernavaca), Hueyapan, Tepoztlán, Tlaquiltenango, entre otros, llevan a cabo el 29 de septiembre una serie de ceremonias en las

cuales el uso de la flor del pericón adquiere mayores proporciones. En Tepoztlán con ella se decora el interior y el exterior del templo; destacan los elaborados "bastones" profusamente adornados con *yauhtli* que los peregrinos de la vecina comunidad de Ixcatepec traen al santo como manda o promesa, y, en las diferentes misas que se ofician en ese día, se hace una bendición especial a la gran cantidad de ramos de pericón que llevan todos los asistentes; esos ramos se convierten en símbolos que adquieren con esa bendición, una virtualidad protectora

FIESTA DE SAN MIGUEL. TEPOZTLÁN, MORELOS.



BENDICIÓN DEL PERICÓN. TEPOZTLÁN, MORELOS.



Es importante destacar que las flores usadas en estos rituales constituyen en sí elementos de intercambio regional. El crecimiento del pericón se limita a ciertas áreas del estado de Morelos, la mayor parte de ellas de libre acceso, de manera que puede ser cortado no sólo para su uso personal, sino también para comercializarlo. Muchas familias de todo el estado se dedican esta actividad y son las que se encargan de distribuirlo en una amplia red de mercados, no sólo de la entidad, sino en otros poblados próximos a ésta.²⁹⁴ En el trabajo de campo hemos podido constatar la gran cantidad de gente, entre la que hemos observado familias completas, que acuden a las zonas donde los "mantos de pericón" son muy extensos, para cortarlo, llevarlo a sus hogares, compartirlo con parientes y amigos y, en la mayoría de los casos obtener algún dinero extra por su venta.

²⁹⁴ En Anenecuilco recuerdan que antiguamente la gente se iba al monte el 28 por la mañana a cortar el pericón. Al atardecer regresaban con los caballos cargados con los manojos de la planta. Se les esperaba a la entrada de la iglesia con agua de limón o jamaica. Otro grupo de personas ayudaba a descargar y amarrar pequeños ramos de la flor, a ellos se les recompensaba con café, atole y tamales. En la actualidad se transporta en vehículos y una parte de lo recolectado se comercializa.



Siguiendo las celebraciones patronales, San Jerónimo se festeja en Tlayacapan y pueblos vecinos el día 30, con una misa y un rosario se pide al santo lograr una buena cosecha. El 7 de octubre marca el principio de la recolección del maíz, la Virgen del Rosario es venerada rezándole también un rosario con la súplica de obtener granos de maíz de buen tamaño y prevenir plagas en el jitomate. Para esta fecha algunas milpas ya han sido cosechadas, es el tiempo de los elotes, los agricultores invitan al campo a sus parientes, compadres y amigos a comer elotes asados. En este mes el mayordomo de esta festividad organiza una misa de medianoche en una milpa, "la misa de las espigas", a la que asiste todo el pueblo.²⁹⁵

En poblaciones como San Andrés de la Cal y Tejalpa, ésta última perteneciente al municipio de Jiutepec, el día de San Lucas, 18 de octubre, se realiza la segunda cosecha ritual, "la despachada" o "despacho". Las misas de acción de gracias por el buen temporal y el logro de sus cultivos se llevan a cabo en el sitio donde están los "ojos de agua" que existen en esos pueblos; el dorado

color y el penetrante aroma del pericón acompaña estas ceremonias en los altares y en los arreglos que se colocan en esos lugares

La expresión "cantada" de este ciclo la encontramos en el corrido compuesto en 1982, por Félix Trejo Rendón oriundo de Ocoatepec, Morelos:

Corrido del pericón

Llegándose el mes de abril
ya se anuncia el temporal,
las aguas quieren venir
ya se ve lo natural

Cuando truena allá en el cielo
las ranas se oyen cantar,
las chicharras con anhelo
también se oye su cantar.

Llega el mes de mayo y junio
todos a limpiar la milpa,
para que todo está limpio
el maicito no se tapa.

Llegándose el mes de julio
me invitan ir a los hongos
en el monte y por el llano
se juntan varios amigos.

Ya el maicito estando grande
dando el último arado,
ya la planta está bien verde
lo dejamos despachando

Luego paramos la cruz
en medio de la milpa grande,
y así corre la voz,
ya saben que hay mole verde

Y la cruz bien adornada
le ponemos flores de Dalia,
y soltando vanos cohetes
pa' que se oiga la acabada.

Luego ponemos la ofrenda
enfrente de la Santa Cruz,
a los aires se les da
es una ofrenda de honor.

Las señoras están listas
que traen ellas de mole,
pa' culebrear están listas
con unos ricos tamales.

El 28 de septiembre
llegó el día del pericón
que alegre toda la gente
cortando su pericón.

Con las milpas que están
Sembradas
y también el Tlacolol,
igualmente que en las casas
se lleva el mismo control.

Cada esquina de la milpa
se le pone una cruz,
si viene el diablo que sepa
primero llegó mi Dios.

Con el mismo pericón
en la puerta de mi casa,
hay cruces hasta el rincón
asi, el diablo no pasa.

Esas señas que ponemos
Vísperas de San Miguel,
le damos gracias a Dios.

Vamos a comer elote
de lo que Dios nos ha dado,
calabacitas y ejote
qué rico estará el guisado.

Ya con esta me despido
Perdonen mi narración,
aquí termina el corrido
de la flor del pericón.²⁹⁸

²⁹⁸ Este corrido apareció en El Cuexcomate, suplemento de las culturas populares del estado de Morelos, septiembre de 1992 y me fue proporcionado por Druzo Maldonado.

El ciclo agrícola "se cierra" con las festividades dedicadas a recordar a los fieles difuntos, las cuales se inician entre el 27 y 28 de octubre, cuando se honra a los familiares y amigos muertos de manera accidental y culminan en las fechas dedicadas a las personas que perecieron por enfermedad o muerte natural: el 1 y 2 de noviembre; en algunas poblaciones inclusive, el día de muertos se relaciona con el uso ritual del maíz nuevo.

Basándonos en lo expresado en este capítulo llevamos a cabo una serie de consideraciones que nos permitieran explicar la estrecha interrelación entre San Miguel Arcángel, los aires, el Demonio, el ciclo agrícola y la flor de *yauhtli* o pericón. Siguiendo en la tónica de considerar los dos aspectos de la planta, el medicinal y el ritual, podemos señalar que en el campo terapéutico es evidente el profundo conocimiento que tienen los curanderos, parteros y herbolarios de sus propiedades curativas. La mayoría de éstas se pueden constatar con las que han reportado las recientes investigaciones registradas en el apéndice de este trabajo.

El aspecto mágico y ritual giró en torno al comportamiento y al poder análogo que observamos entre San Miguel y el pericón, ambos compartiendo una misma función cósmica: el Arcángel con el poderio divino luchando con su espada, símbolo del rayo, el fuego, la luz y el calor, contra el Demonio para proteger a hombres y cultivos. La flor con la fuerza de su aroma, su poder caliente, el amarillo color del sol y la esencia divina que se le ha otorgado, enfrentándose a las fuerzas del maligno, representado u oculto en esos aires emanados de diversos sitios hierofánicos y que pueden destruir la vida, la salud, la armonía y el patrimonio familiar.

Es interesante que en la cosmovisión campesina morelense encontremos un hecho que ha realizado un largo viaje en el tiempo y en el espacio: el binomio Demonio-"malos aires". La literatura cristiana nos dice cuando San Miguel venció a Lucifer y sus partidarios, los arrojó en las capas inferiores del aire y desde entonces no se les permite remontarse en las zonas superiores del espacio, están confinados a permanecer en esa banda intermedia entre el suelo y el cielo. Es decir, este aire que nos envuelve está plagado de demonios, de espíritus malignos

que no tienen cabida ni en el cielo ni en la tierra.²⁹⁷ Los médicos tradicionales, los trabajadores del tiempo o graniceros y los agricultores "saben" que en esos aires malos se encuentra la presencia del Diablo, ese ser maligno que sólo puede ser vencido si en sus ceremonias curativas y agrícolas tienen como aliados los poderes invencibles de San Miguel Arcángel y de la cruz del pericón.

En el trabajo de campo pude constatar que, a pesar de algunas diferencias en las manifestaciones rituales y en las ceremonias del ciclo agrícola de distintas comunidades del estado, se mantiene un patrón con una serie de constantes lo cual me permite afirmar que todas estas creencias siguen fuertemente arraigadas en aquellas poblaciones campesinas donde la mancha urbana, cada día en aumento, aún no a trastocado su sistema de valores tradicionales.

²⁹⁷ Voragine, *La leyenda...*, 625

13. EL PERICÓN EN OTRAS ÁREAS DE MÉXICO. LA COMPARACIÓN ETNOGRÁFICA

En los testimonios etnográficos de diferentes áreas de nuestro país también encontramos el uso del pericón en la medicina tradicional y en diversas manifestaciones rituales.

Los mazahuas de San Felipe del Progreso, Estado de México, le llaman perico y lo ocupan en el tratamiento que se le da a la madre después del parto: hierven las flores y las hojas para hacer un té que le dan a beber; para calentarle el cuerpo hierven la planta y la mezclan con alcohol y le hacen vaporizaciones en "la parte" (vagina). Cuando se queda la placenta el té lo preparan con pericón y altamiza y para los entuertos se combina con otras hierbas. El espanto se cura tomándolo en té y se dan baños con el cocimiento elaborado junto con chilillo, abrojo y epazote. A los niños espantados se le da a cucharadas durante nueve días. Para aliviar el empacho se hierven las flores con la raíz de la hierba de San Nicolás. En esta población acostumbran hacer una ceremonia el 15 de agosto, día de la Virgen y de la bendición de los elotes; antes de cortar los primeros elotes acostumbran colocar ramos de pericón en cada esquina de la milpa.²⁸⁸

Los habitantes de Almoloya de Juárez, población de ese mismo Estado, emplean esta hierba para el dolor de estómago, como saborizante de los elotes que hierven con ella "para que no les hagan daño", "deben llevar su pericón porque si no, no saben buenos". Donato López nos describió la ceremonia que llevan a cabo en ese lugar el 15 de agosto: ese día "se florean las milpas" con pericón, ya sea con una cruz o con un ramo en cada esquina de la siembra, porque "dicen que pasa la Virgen María a bendecir los elotes". Antes no se pueden cortar, "uno amarra su pericón y hasta que pase la Virgen, uno ya se puede traer su 'brazada' de elotes", su bulto. Al término de la cosecha se le llama "combate" y se comparte la comida y la bebida entre los que ayudaron en la labor. Acostumbran poner flores de pericón a los santos del altar familiar.

²⁸⁸ Lozano, *Plantas medicinales utilizadas por los mazahuas del municipio de San Felipe del Progreso, Estado de México*,

En Xalatlaco, comparten la costumbre de colocar cruces de flor de pericón el 28 de septiembre en las puertas y ventanas de las casas y en las cuatro esquinas de las milpas, porque dicen que el Diablo “anda suelto”, pero con las cruces “se espanta, se pasa a retirar, se repela”; incluso, el día anterior las mujeres solían cortar las hierbas medicinales porque creían que el demonio las manoseaba y perdían su poder curativo. El día 29 San Miguel vence al demonio y lo envía rodando al infierno.²⁹⁹

Para el tratamiento del espanto, los curanderos de Huixquilucan, recomiendan bañar al paciente el último día de curación con agua que contiene pericón, hojas de nogal, laurel, rosa de castilla, y a veces hojas de naranjo. Este baño lo administran a las mujeres después de algunos días del parto. Además usan el pericón para decorar los altares el 8 de septiembre.

En algunos mercados de la Ciudad de México, se ha reportado el uso de varias plantas para interrumpir el embarazo, entre las más efectivas se mencionaron el zoapatle, el pericón, la laminaria, la plumilla, la flor de muerto, entre otras.

Díaz encontró que los huicholes fumaban con fines alucinógenos una mezcla de 50% de tabaco salvaje (*Nicotiana rústica*) con una planta que le llamaban *tumusáli* o *yauhtli*. La mezcla era fumada en forma recreativa y ceremonial en hojas de maíz o en pipa, producía quietud, mirada fija y grandes periodos de ojos cerrados. Algunos huicholes reportaron visiones e imágenes similares al peyote. El *tumusáli* o *yauhtli* se identificó como *Tagetes lúcida*.³⁰⁰ Hay quienes opinan que este compuesto sólo produce un estado de vigilia, es decir, quita el sueño para permanecer despierto en los diferentes ritos que se llevan a cabo durante el año.

²⁹⁹ Gonzalez Montes, “Pensamiento y ritual...”, 332

³⁰⁰ Díaz, “Etnofarmacología de algunos psicotrópicos vegetales de México”, 162.

Díaz también hace referencia al uso ritual del pericón en Tlaxiaco, Oaxaca, en ceremonias bautismales. En la Mixteca Alta reporta la recolección de esta planta especialmente para las fiestas de San Miguel el Grande y San Miguel Progreso.

Librado Silva nos menciona que en algunas poblaciones del centro de México aún conservan la costumbre del baño de temazcal y "hojearse" con hierbas calientes y aromáticas como el pirú, capulín, pericón y poleo.

C O N C L U S I O N E S

El largo recorrido que hicimos a través del tiempo nos permitió observar la importancia que las plantas han tenido en la historia de la humanidad. Podemos decir que la creencia en los "poderes" y en el valor simbólico de los vegetales, se encuentra arraigada en una sociedad por los vínculos que sostienen con la sobrenaturaleza y con los aspectos fundamentales de la vida cotidiana: la sobrevivencia humana sustentada en el ciclo agrícola y en el mantenimiento de la salud y el bienestar. Por ello, esta creencia adquiere valor fundamental en la vida del hombre y de la comunidad.

En la tradición cultural mesoamericana y en la hispánica, este hecho se manifestó en diversos ámbitos de su vida. En el terreno religioso las plantas fueron parte significativa en sus actos cúltricos: se ofrecían flores a sus dioses y a sus santos y a las imágenes que los representaban; fueron un medio de comunicación entre aquéllos y los hombres; estuvieron presentes en los rituales, en las ofrendas y en los espacios sagrados. Por lo que toca al campo terapéutico han constituido desde tiempos ancestrales, la mayor parte del arsenal del médico o curandero, quien, basándose en las propiedades medicinales de los vegetales y en las atribuidas por la cosmovisión de cada cultura, ha podido cumplir la misión de restablecer la salud y el equilibrio de cada uno de sus miembros.

Una vez consumada la *Conquista española*, en el territorio del México antiguo, a pesar de los conflictos y las transformaciones sufridas en el pensamiento de las sociedades sometidas, las semejanzas básicas en este campo en ambas tradiciones favoreció la asimilación, la fusión y la adopción de los atributos conferidos a determinadas plantas. Como ejemplo tenemos el *yauhtli* o pericón.

En la época prehispánica, esta flor estuvo fuertemente relacionada al complejo de los dioses de la lluvia, la vegetación y el pulque. Formó parte de los símbolos que portaban en sus atavíos estas deidades, estuvo presente en sus ofrendas, compartiendo, dentro de la taxonomía cósmica, su esencia y su poder. La representación del *yauhtli* en los códices sólo la encontramos en forma de

atado, de modo que la actual forma de cruz de pericón tiene su origen en las antiguas tradiciones ibéricas y la aceptación de este símbolo por las sociedades conquistadas seguramente se debió, en primer lugar, a la asociación de la cruz cristiana con el quince y la cruz prehispánicas y, en segundo, por estar integrada a la cruz una planta nativa como el *yauhtli* con un profundo simbolismo cósmico, ya que el *yauhtli*, la lluvia y la cruz son símbolos pertenecientes al mismo complejo prehispánico. Esto facilitó la reinterpretación americana de la cruz de perpetua (o alguna de sus equivalentes españolas).

Por otra parte, los habitantes del México antiguo también acostumbraban, entre sus múltiples rituales, colocar espadañas (plantas herbáceas) en las puertas de las casas y en los altares familiares durante la fiesta de Huey Tozoztli. Este hecho nos muestra un paralelismo con la tradición hispánica, sin embargo es necesario profundizar más en este campo, porque en este sentido, es posible que en la cruz de *yauhtli* o pericón encontremos una prolongación de esta práctica mesoamericana.

Con las nuevas creencias religiosas cristianas la asociación del pericón con San Miguel se presenta cuando este Arcángel se integra a la cosmovisión indígena como un numen con poder sobre el agua y el rayo y protector de las cosechas. Este vínculo se establece con base a la lectura que esta planta ha suscitado en el largo proceso histórico que hemos estudiado: el periodo de crecimiento es casi paralelo al ciclo agrícola del maíz; su naturaleza caliente adquiere un enorme poder para atacar las fuerzas frías y malignas; el lenguaje simbólico que se desarrolla a través de su aroma y de su amarillo color, son las causas principales que favorecieron la estrecha asociación con este santo transformado de "jefe de los ejércitos celestiales" a "trabajador del tiempo" a "nagual rayo"; la cual permanece hasta la actualidad.

La tríada sagrada formada por Tláloc, San Miguel y la flor de pericón, nos habla de un complejo significativo que tiene un sustrato común y el comportamiento análogo del cual participan los dos númenes y la planta en la cosmovisión de los agricultores mesoamericanos y de los campesinos

contemporáneos del Centro de México. En este sentido, podemos decir que algunos de los elementos estructurantes que lo forman, han sufrido desajustes, adaptaciones y algunos cambios, de acuerdo a la transformación del sistema de pensamiento de cada sociedad en cada época.

Sin embargo, las permanencias nos permiten confirmar que las concepciones de los campesinos, en diferentes contextos, los lazos vitales establecidos con las fuerzas naturales y los poderes sobrenaturales conforman el núcleo duro de su sistema de ideas y creencias en el cual, esos seres sagrados a los que se encomiendan, en los que se confían, más importantes que su nombre o su imagen, son los atributos que se les confieren y la relación contractual que se establece entre ellos y los hombres para garantizar su supervivencia.

La cruz de pericón es un símbolo sacro en la vida ceremonial de los agricultores morelenses; seguramente por su crecimiento en la parte norte de la entidad, ésta haya sido su zona de arraigo original y de ahí viajó no solo al resto del estado, sino más allá de sus fronteras políticas debido a la movilidad laboral de la población y a las migraciones provocadas por la Revolución. La tradición de colocarla en sus cosechas como aliada de San Miguel es una creencia que establece fuertes lazos ceremoniales entre los pueblos y constituye un factor de identidad entre sus habitantes, otorgándoles un sentido de pertenencia a un sistema de pensamiento que brinda seguridad al campesino, a su familia y a su comunidad.

No obstante, es necesario señalar que debido a que varias comunidades norteñas han dejado de tener una base campesina y otras áreas han sufrido un acelerado proceso de urbanización, en poco tiempo no habrá ya muchas cosechas que proteger y el uso del *yauhtli* o pericón permanecerá vigente sólo en la protección de las personas y sus hogares y en el campo de la medicina herbolaria.

Para concluir, quiero destacar la valiosa experiencia que significó en este estudio el análisis de un pensamiento social a través de un largo proceso

histórico; el viaje emprendido en el tiempo y en el espacio me permitió comprender la importancia de la *convergencia de la historia con la etnología*, binomio fundamental que el historiador necesita para confrontar los hechos y poder observar, a través de ellos, los cambios, las sustituciones, las reinterpretaciones, las pérdidas, las incorporaciones y las permanencias de todo tipo en la vida cultural de los pueblos.

BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO, Fernández-Checa, José Felipe, *Diccionario de alquimia, cábala y simbología*, España, Trigo Ediciones, 1995.
- ÁLVAREZ, Laurencia y Modesta LAVANA, "Un caso de la pérdida de la sombra", *América Indígena*, v. XXXVII, no. 2, abril-junio, 1977, p. 457-462.
- AMADES, Juan, *Fiestas y costumbres día a día*, Publicación periódica AVUI, Barcelona, s/f.
- ATLAS de las plantas de la medicina tradicional mexicana, 3 v., coord. Arturo Argueta y Leticia Cano, México, INI, 1994 (Biblioteca de la medicina tradicional mexicana).
- AVIÑA, Gustavo, *El dios K: Rayo de vida y de muerte*, Tesis, ENAH, 1994.
- BÁEZ JORGE, Félix, *Entre los nahuales y los santos*, Xalapa, Veracruz, Universidad Veracruzana, 1998 (Biblioteca Universidad Veracruzana).
- BÁEZ MACÍAS, Eduardo, *El arcángel San Miguel*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1979 (Monografías de arte, 2).
- BAUER, Guillermo, *Introducción al estudio de la historia*, Barcelona, Bosch, 1957.
- BAYTELMAN, Bernardo, *Acerca de plantas y curanderos. Etnobotánica y antropología del estado de Morelos, México*, INAH, 1993 (Colección Divulgación).
- BENAVENTE, Toribio de, *Historia de los Indios de la Nueva España*, orig. 1541, México, Editorial Porrúa, 1969.
- BERGER, Peter L. *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1971.
- BLOCH, Marc, *Introducción al estudio de la historia*, México, FCE, 1995 (Breviarios del FCE, 64).
- BOEGE, Eckart, *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1988.
- BRAUDEL, Fernando, *Escritos sobre historia*, México, FCE, 1991 (Sección de Obras de Historia).
- La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.
- BRODA, Johanna, "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia: una reconstrucción según las fuentes del siglo XVI", *Revista Española de Antropología Americana*, v. 6, 1971, p. 245-327.
- _____ "El tributo en trajes guerreros y la estructura del sistema tributario mexica", *Economía política e ideología en el México prehispánico*, edit. Pedro Carrasco y Johanna Broda, Centro de Investigaciones Superiores del INAH, Editorial Nueva Imagen, México, 1978, p. 115-174.
- _____ "Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto de

los cerros", *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, comp. Johanna Borda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1991, p. 461-500.

_____ "La cueva de Chimalacatepec, Morelos: una interpretación etnohistórica", *Memoria del Tercer Congreso Interno, Centro INAH Morelos*, 1994, p. 101-122.

_____ "La historia y la etnografía. Cambio y continuidades culturales de las sociedades indígenas de México", *Reflexiones sobre el oficio de historiador*, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1995, p. 11-36.

_____ "El culto mexica de los cerros de la Cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros", *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, coord. Beatriz Albores y Johanna Broda, El Colegio Mexiquense, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1997, p. 49-90.

_____ "Ciclo de fiestas y calendario solar mexica", *Arqueología Mexicana*, v. VI, no.41, 2000, p. 48-55.

BROTHERSON, Gordon, "Los cerros Tláloc: su representación en los códices", *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, coord. Beatriz Albores y Johanna Broda, El Colegio Mexiquense, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1997, p. 25-48.

CANTO, Gissel y Laura LEDESMA, "Historia antigua de Morelos", *Antología de la historia y cultura del estado de Morelos*, Centro INAH Morelos, 1999, p.1- 65.

CARO BAROJA, Julio, *Las formas complejas de la vida religiosa. (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Akal Editor, 1978 (Serie textos).

CASO, Alfonso, *La religión de los aztecas*, México, SEP, 1945 (Biblioteca Enciclopedia Popular 38).

_____ *El pueblo del Sol*, México, FCE, 1962.

_____ *Los calendarios prehispánicos*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967.

CHEVALIER, Jean, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Editorial Herder, 1995.

CIRUELO, Pedro, *Tratado de las supersticiones*, Puebla, UAP, 1986.

CÓDICE BORBÓNICO. *El libro del Ciuacoatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo. Libro explicativo del llamado Códice Borbónico*, introducción y explicación de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes, España, Austria, México, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Akademische Druckund Verlagsanstalt, FCE, 1991.

CÓDICE KINGSBOROUGH, *Memorial de los indios de Tepetlaóztoc al monarca español contra los encomenderos del pueblo*, ed. fototípica, pub. Francisco del Paso y Troncoso, Madrid, Fototipia de Havser y Menet, 1912.

- CÓDICE MAGLIABECHIANO, Faksimile Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Graz, Akademische Druck-u Verlagsanstalt, Graz-Austria, 1970 (Códices Selecti 23).
- CÓDICE MENDOCINO o *Colección de Mendoza, Manuscrito mexicano del siglo del siglo XVI que se conserva en la Biblioteca Bodleiana de Oxford*, pref. Ernesto de la Torre, México, San Angel Ediciones, 1979.
- CÓDICE TELLERIANO REMENSIS, en Lord Kingsborough, *Antigüedades de México*, prol. de Agustín Yáñez, estudio e interpretación de José Corona Núñez, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964-1967, v. II, p. 151-338.
- CÓDICE TUDELA, ed. facs, publicada con un estudio de José Tudela de la Orden, prol. Donald Robertson, epílogo de Wigberto Jiménez Moreno, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1980.
- *COSTUMBRES, fiestas y enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España", pub. Federico Gómez de Orozco, *Tlalocan*, v. 2, n. 1, 1945, p. 36-63.
- DE LA CRUZ, Martín, *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis. Manuscrito azteca de 1552*, trad. Juan Badiano, versión española con estudios y comentarios de diversos autores, México, FCE, IMSS, 1991.
- DELAMEAU, Jean, *El hecho religioso: una enciclopedia de las religiones*, México, Siglo XXI Editores, 1997.
- DÍAZ, José Luis, "Etnofarmacología de algunos psicotrópicos vegetales de México", en *Cuaderno Científico Cemef*, no. 4, Centro Mexicano de Estudios de Farmacodependencia, 1976, p. 135-161.
- DIOSCÓRIDES Pedacio, Anarzabeo, *Acerca de la materia medicinal y de los venenos mortíferos*, traducido del griego al castellano e ilustrado por Andrés de la Laguna, Salamanca, Mathias Gaft, 1570.
- DURÁN, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, México, Editorial Porrúa, 1984.
- ELIADE, Mircea, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, 2 v., Editorial Cristiandad, Madrid, 1979.
- _____ *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza Editorial, Buenos Aires, Emecé Editores, 1999 (El libro de bolsillo).
- ESTEYNEFFER, Juan de, *Florilegio medicinal*, orig. 1712, comp. Ma. del Carmen Anzures, México, Academia Nacional de Medicina, 1978 (Colección Historia de la Medicina en México, Nuestros Clásicos, 2).
- GALARZA, Joaquín, *Estudios de escritura indígena tradicional (Aztecanáhuatl)*, México, Archivo General de la Nación, INAH, Centro de Investigaciones Superiores, 1980.
- GARAY, Graciela, "Las fuentes orales", en *Reflexiones sobre el oficio de historiador*, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1995, p. 145-157.
- GARCÍA DE LEÓN, Antonio, "Conjurios y palabras: algunos aspectos de la idolatría colonial en el norte de Morelos", *Memoria Tercer Congreso*

- Interno*, Centro INAH Morelos, 1994, p. 217-322.
- GARIBAY K., Angel María, *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*. México, Editorial Porrúa, 1967 (Colección "Sepan cuantos...", no.37). En este libro se incluye la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*.
- _____*Historia de la literatura náhuatl*, 2 v., México, Editorial Porrúa, 1987.
- _____"Nombres nahuas en el Códice de la Cruz-Badiano. Sentido etimológico", en *Martín De la Cruz Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis*, México, FCE, IMSS,1991, p. 223-233..
- _____*Veinte himnos sacros de los nahuas*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1995 (Serie Cultura Náhuatl, Fuentes: 2).
- GARZA, Mercedes de la, *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1990.
- GLOCKNER, Julio, *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl y la Iztacchuatl*, México, Editorial Grijalvo, 1996.
- _____"Los sueños del tiempo", *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, coord. Beatriz Albores y Johanna Broda, El Colegio Mexiquense, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1997, p. 503-521.
- GONZÁLEZ L., Ernesto, "Patrones prehispánicos en la arquitectura vernácula de Tepoztlán, Morelos", *Memorias de la XIX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, 1989, p.459-470.
- GONZÁLEZ Montes, Soledad, "Pensamiento y ritual de los ahuízotes de Xatlaco, en el Valle de Toluca", *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, coord. Beatriz Albores y Johanna Broda, El Colegio Mexiquense, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1997, p. 313-358.
- GONZÁLEZ Obregón, Luis, ed., *Procesos de indios idólatras y hechiceros, Publicaciones del Archivo General de la Nación*, v. III, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1912.
- GRAULICH, Michel, *Fiestas de los pueblos indígenas. Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1999.
- GRUZINSKI, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVII*, México, FCE, 1995 (Sección obras de Historia).
- HERMITTE, Esther, *Control social y poder sobrenatural en un pueblo maya contemporáneo*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1970 (Gobierno de Chiapas, Ediciones Especiales, 57).
- HERNÁNDEZ, Francisco, *Historia natural de Nueva España*, orig. 1790, 2 v., México, UNAM, 1959.
- _____*Obras Completas, Tomo VII Comentarios a la obra de Francisco Hernández*, introd. Hilda Flores y Javier Valdés, México, UNAM, 1984.
- HERSCH, Paul, "Un proyecto de investigación transdisciplinar: Actores sociales de la flora medicinal en México", *Diario de campo INAH*, no. 16, octubre 1999, p. 21-23.

- HEYDEN, Doris, *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1983 (Serie antropológica, 44).
- _____ "Lo sagrado en el paisaje", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, v. XXIX, México, 1983, p. 51-65.
- HIRTH G., Kenneth y Ann CIPHERS G., *Tiempo y asentamiento en Xochicalco*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1998 (Arqueología. Serie Monografías 1).
- INGHAM M., John, *Mary, Michael and Lucifer. Folk catholicism in Central Mexico*, Texas, University of Texas Press, 1990 .
- JIMÉNEZ M., Wigberto, "Filosofía de la vida y transculturación religiosa. La religión mexica y el cristianismo", *Actas y Memorias del XXXV Congreso Internacional de Americanistas*, México, 1964, p. 543-550.
- _____ "Las religiones mesoamericanas y el cristianismo", en *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikaniste Congresses*. Stuttgart-München, 1968, p. 241-245.
- KIRCHHOFF, Paul, "Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales", suplemento de la revista *Tiutoani*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Sociedad de Alumnos, 1960.
- KNAB, Tim, "Geografía del inframundo", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 21, 1991, p. 31-37.
- KUONI, Bignia, *Cestería tradicional ibérica*, Barcelona, Ediciones Del Serbal, 1981.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, "El tiempo y la historia", en *El historiador frente a la Historia*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992, p 57-67.
- LINARES, Edelmira, et.al., *Tés curativos de México*, México, UNAM, Instituto de Biología, Jardín Botánico, 1990.
- LOMNITZ-ADLER, Claudio, "Clase y etnicidad en Morelos: Una nueva interpretación", *América Indígena*, v. XXXIX, no. 3, julio-septiembre, 1979, p. 439-474.
- LONG-SOLÍS, Janet, "Las ofrendas de San Francisco", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 20, 1990, p.229-243.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, "De las plantas medicinales y de otras cosas medicinales", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. IX, 1971, p. 125-230.
- _____ "Descripción de medicinas en textos dispersos del libro XI de los Códices Matritense y Florentino", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. XI, 1974, p. 45-135.
- _____ *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1980 (Serie Antropológica, 39).
- _____ "La construcción de la memoria", *La memoria y el olvido. Segundo Simposio de la Historia de las Mentalidades*, México, INAH, Dirección de Estudios Históricos, 1985, p. 75-79.
- _____ "El mestizaje religioso. La tradición mesoamericana y la herencia

- mitológica", *L'Uomo*, v. II, Roma, 1989, p. 23-59.
- _____ *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza, 1992.
- _____ *Textos de medicina náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1993 (Serie de Cultura Náhuatl. Monografía 19).
- _____ "Los mexicas y el cosmos", *Dioses del México antiguo*, México, INAH, 1996, p. 21-29.
- _____ "Las formas del saber: Aproximación científica al pensamiento mesoamericano", *Coloquio "Cantos de Mesoamérica". Metodologías científicas en la búsqueda del conocimiento prehispánico*, México, UNAM, Instituto de Astronomía, Facultad de Ciencias, 1995, p. 215-222.
- _____ *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1995.
- _____ "La religión, la magia y la cosmovisión", *Historia antigua de México*, coord. Leonardo López Luján y Linda Manzanilla, v. III, México, INAH, UNAM, Miguel Ángel Porrúa Grupo Editorial, 1995, p. 419-458.
- _____ "La cosmovisión mesoamericana", *Temas Mesoamericanos*, México, INAH, 1996, p. 471-507 (Colección obra diversa).
- _____ y Leonardo LÓPEZ Luján, *El pasado indígena*, México, FCE, 1996.
- LÓPEZ LUJÁN, Leonardo, *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, INAH, 1993.
- _____ *Anthropologie religieuse du Templo Mayor, México. La Maison des Aigles*, Tesis, Université de Paris, Laboratoire d' Ethnologie et de Sociologie Comparative, 1998.
- LÓPEZ PINERO, José María, *El Códice Pomar: el interés de Felipe II por la expedición de Hernández a América*, orig. 1590, Valencia, Universidad de Valencia, Instituto de Estudios Documentales e Históricos sobre la Ciencia, 1991 (Cuadernos valencianos de historia de la medicina y de la ciencia: 37. Serie Monografías).
- LOZANO Mascarva, Gloria Irene, *Plantas medicinales utilizadas por los mazahuas del municipio de San Felipe del Progreso, Estado de México*, Tesis, UNAM, Facultad de Ciencias, 1966.
- LOZOYA, Xavier, "Sobre la investigación de las plantas psicotrópicas en las antiguas culturas indígenas de México", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. XVI, 1983, p. 193-206.
- MADSEN, William, *The Virgins's Children; Life in an Aztec Village Today*, Nueva York, Greenwood Press Publishers, 1969.
- MALDONADO, Luis, "La religiosidad popular", *La religiosidad popular*, coord. Álvarez Santaló, Ma. de Jesús Buxó y S. Rodríguez, Barcelona, Editorial Anthropos, Fundación Machado, 1989, p. 31- 43 (Autores, textos y temas Antropología, 18).
- MALDONADO JIMÉNEZ, Druzo, *Cuauhnáhuac y Huaxtepec (Tlaluicas y xochimilcas en el Morelos prehispánico)*, México, UNAM, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Cuernavaca, Morelos, 1990.
- _____ "El simbolismo de los glifos onomásticos de los grupos nahuas: un caso

- peculiar", *Códices y Documentos sobre México. Segundo Simposio*, v. II, 1977, p. 285-299.
- _____. Dioses y santuarios: Religiosidad indígena en Morelos. (Época prehispánica, colonial y actual), Tesis, ENAH, 1998.
- MAQUÍVAR, María del Consuelo, *Ángeles y arcángeles*, México, Mexival Banpaís, 1993.
- MARIEL DE IBÁÑEZ, Yolanda, *El tribunal de la Inquisición en México (Siglo XVI)*, México, Editorial Porrúa, 1984.
- MARTÍNEZ, Maximino, *Plantas medicinales de México*, México, Ediciones Botas, 1969.
- MATEOS HIGUERA, Salvador, *Los dioses supremos*, 4 v., México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1992 (*Enciclopedia Gráfica del México Antiguo*).
- MATOS, Eduardo, "Mesoamérica", *Historia Antigua de México*, coord. Leonardo López Luján y Linda Manzanilla, v. I, INAH, UNAM, Miguel Ángel Porrúa Grupo Editorial, 1994, p. 49-73.
- _____. "El hacedor de dioses...", *Dioses del México antiguo*, México, INAH, 1996, p. 15-19.
- MATRÍCULA DE TRIBUTOS, interpretación y notas José Corona Núñez, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1968.
- MOLINA, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, ed. facs., México, Editorial Porrúa, 1992 (Biblioteca Porrúa, 44).
- MONARDES, Nicolás, *Herbolaria de Indias*, orig. 1574, México, IMSS, 1990.
- MONTÚFAR, Aurora, Estudio arqueobotánico de sedimentos de una ofrenda y una trinchera del Templo Mayor. Identificación de los restos botánicos de dos muestras sedimentológicas de la ofrenda 000X del Templo Mayor. Mecanoscritos, 1997.
- _____. "Arqueobotánica del centro ceremonial de Tenochtitlán", *Arqueología Mexicana*, v. VI, n. 31, 1998, p. 34-41.
- MORAYTA Mendoza, Miguel, "La tradición de los aires en una comunidad del norte del estado de Morelos: Ocotepéc", *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, coord. Beatriz Albores y Johanna Broda, El Colegio Mexiquense, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1997, p. 217-232.
- NICHOLSON H., B., *Origins of Religious Art Iconography in Preclassic Mesoamerica*, Los Angeles, California, UCLA Latin American Center Publications, 1976 (UCLA, Latin American Studies Series, 31).
- O'GORMAN, Edmundo, "Consideraciones sobre la verdad en historia", *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, v. 10, no. 20, 1945, p. 245-272.
- ORTEGA NORIEGA, Sergio, "Introducción a la Historia de las mentalidades. Aspectos metodológicos", *Estudios de Historia Novohispana*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, v. VIII, 1985, p. 127-137 (Estudios de Historia Novohispana).
- ORTIZ DE MONTELLANO, Bernardo, "Las hierbas de Tláloc", *Estudios de Cultura*

Náhuatl, v. XIV, 1980, p. 287-314.

Medicina, salud y nutrición aztecas, México, Siglo XXI Editores, 1993.

PARODI, Bruno, *El Real Jardín Botánico de México*, mecanoscrito, s/f.

PAULO Maya, Alfredo, "Clacuasquis o aguadores de la Región del Volcán de Morelos", *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, coord. Beatriz Albores y Johanna Broda, El Colegio Mexiquense, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1997, p. 255-287.

PEÑA, Guillermo de la, *Herederos de promesas. Agricultura, política y ritual en los Altos de Morelos*, México, Ediciones de la Casa Chata, 1980.

PEÑAFIEL, Antonio, *Nombres geográficos de México. Catálogo alfabético de nombres de lugar pertenecientes al idioma Náhuatl*, México, Secretaría de Fomento, 1885.

PIÑA CHÁN, Román, *Quetzalcóatl, serpiente emplumada*, México, SEP, ERA, 1985.

POMAR, Juan Bautista, *Relación de Tezcoco (Siglo XVI)*, ed. facs. de la de 1891, advertencia preliminar y notas de Joaquín García Icazbalceta, México, Editorial Libros de México, 1975 (Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 49).

QUER Y MARTÍNEZ, José, *Flora española o Historia de las plantas que se crían en España*, Madrid, Joaquín Ibarra, 1762-84.

RAMÍREZ LEYVA, Edelmira, *Cartas pastorales, elogios fúnebres, oraciones, panegíricos, sermones y otros géneros de oratoria sagrada de la Colección Lafragua del Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1992 (Serie guías).

*RELACIÓN de La Villa de Acapistla", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 2 v., ed. René Acuña, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985, v. 1, p. 212-223.

*RELACIÓN de Atlatlahucan", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 2 v., ed. René Acuña, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985, v.1, p. 41-52.

*RELACIÓN de La Villa de Huaxtepeque", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 2 v., ed. René Acuña, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985, v. 1, p. 196-212.

*RELACIÓN de La Villa de Tepuztlán", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 2 v., ed. René Acuña, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985, v.1, p.183-196.

RITOS, *sacerdotes y atavíos de los dioses*, (textos de los informantes de Sahagún), introducción, paleografía, versión y notas de Miguel León-Portilla, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992 (Serie Cultura Náhuatl, Fuentes: 1).

RIVADENEYRA, Pedro de, *Flos Sanctorum de la vida de los santos*, Barcelona, Imprenta Francisco Suria, 1751.

RUIZ DE ALARCÓN, Hernando, "Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes

- de México", en *El alma encantada*, México, Instituto Nacional Indigenista-Fondo de Cultura Económica, 1987, p.125-221.
- SAHAGÚN, Bernardino de, *Historia de las cosas de Nueva España*, 4 v., México, Editorial Porrúa, 1969 (Biblioteca Porrúa).
- _____, *Códice Florentino*, México, Archivo General de la Nación, 1980.
- SELER, Eduard, *Comentarios al Códice Borgia*, 3 v., México, FCE, 1963.
- SMITH, Michael E. *Postclassic Culture Change in Western Morelos, México: The Development and Correlation of Archaeological and Ethnohistorical Chronologies*, Tesis, University of Illinois, Urbana, Illinois, USA, 1983.
- SOLÍS, Felipe, "El hombre frente a la naturaleza mítica", *Dioses del México Antiguo*, México, INAH, 1996, p. 91-99.
- SOUSTELLE, Jacques, *Pensamiento cosmológico de los antiguos mexicanos*, Puebla, Federación Estudiantil Poblana 1959-1960, 1959.
- SULLIVAN, Thelma, "Tláloc: A new etymological interpretation of the god's name and what it reveals of his essence and nature", *Actas del Cuadragésimo Congreso de Americanistas*, v. II, Roma, Génova, 1972, p. 213-219.
- TAUBE, Karl, "The Turquoise Hearth: Fire, Self-Sacrifice, and the Central Mexican Cult of War", *Mesoamerica's Classic Heritage from Teotihuacan to the aztecs*, ed. David Carrasco, Lindsay Jones & Scott Sessions, USA, University Press of Colorado, p. 269-340.
- TURNER, Víctor, *El proceso ritual; estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus, 1988 (Ensayistas 287).
- VETANCURT, Agustín de, *Teatro Mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos y religiosos del Nuevo Mundo de las Indias*, orig. 1698, México, Editorial Porrúa, 1968.
- VIESCA, Carlos, "La herbolaria en el México prehispánico", *Estado actual del conocimiento en plantas medicinales mexicanas*, México, IMEPLAN, 1976, p. 11-26.
- _____, "La herbolaria medicinal en el México prehispánico", *La investigación científica de la herbolaria medicinal mexicana*, coord. Jesús Kumate, México, Secretaría de Salud, 1993.
- VILAR, Pierre, *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*, trad. M. Dolores Foch, Barcelona, Editorial Crítica, Grupo Editorial Grijalbo, 1981.
- VORÁGINE, Santiago de la, *La leyenda dorada*, Madrid, Alianza Editorial, 1987.
- XIMÉNEZ, Francisco, *Cuatro libros de la naturaleza y virtudes de las plantas y animales, de uso medicinal en la Nueva España*, orig. 1615, ed. facs. Antonio Peñafiel, México, Secretaría de Fomento, 1888.
- ZAVALA, Silvio, "Apreciación sobre el historiador frente a la historia", *El historiador frente a la historia*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992, p. 47-56.

A P É N D I C E S

GLOSARIO DE TÉRMINOS BOTÁNICOS

Ápice.- la punta o terminación distal, extremidad libre de la hoja.

Aquenio.- fruto pequeño, seco indehiscente (que no se abre cuando madura), con el pericarpio delgado no adherido a la semilla. Se ve sobre todo en las Compuestas.

Aserrada (hoja).- que tiene dientecitos en el borde dirigidos hacia la punta.

Bráctea.-hoja modificadas que acompañan en su base a algunas flores.

Cabezuelas.-conjunto de flores sésiles (sin pedúnculo), insertas en un receptáculo común cónico o globoso. Se observa principalmente en las Compuestas.

Corimbo.- conjunto de flores que nacen a diferentes alturas de un eje y que llegan más o menos al mismo nivel; abren primero las flores externas.

Dimorfa.- fenómeno de presentar una especie dos formas diferentes.

Flabelada.- en forma de abanico.

Ífero.- cuando el cáliz, la corola y los estambres nacen sobre el ovario.

Infundibuliforme.- en forma de embudo, con el tubo gradualmente ensanchándose hacia arriba.

Involucro.- envoltura o cubierta; conjunto de brácteas que rodean a las inflorescencias agrupadas, particularmente en las Compuestas.

Ligulada.- en forma de lengua, en las Compuestas, cada una de las corolas que poseen flores de la periferia o de toda la inflorescencia.

Linear-claviformes.-linear.- se refiere a algo prolongado, de forma clava o porra, a modo de palo grueso, ensanchado gradualmente hacia el ápice que es redondeado.

Mesófilo.- se aplica a los vegetales que se desarrollan bajo condiciones terrestres intermedias de humedad; árbol o arbustos con hojas relativamente blandas.

Oblanceolada.- en forma de lanza, con la parte angosta hacia la base.

Oblonga.- de forma más ancha que larga, con los bordes casi paralelos.

Pedúnculo.- eje que sostiene las flores solitarias.

Simpétala o *gamopétala*.- se aplica a la corola de pétalos concrecentes (congénicamente unidos).

Suborbicular.- de forma casi redonda o circular.

Subulado.- estrechado hacia el ápice.

Pericarpio.- la cubierta del fruto que corresponde a la hoja carpelar. Se compone de endocarpo, mesocarpo y epicarpo.

Perennifolio.- término con el que se designa a los árboles y arbustos verdes todo el año

Xerófilo.- se aplica a las plantas que por almacenar agua en su parénquima (tejido celular esponjoso), pueden vivir en climas muy secos.

Véase Martínez, Maximino, *Plantas útiles de México*, México, Ediciones Botas, 1936; FONT Quer, Pio, *Diccionario de Botánica*, Barcelona, Editorial Labor, 1979; MORENO P: Nancy, *Glosario botánico ilustrado*, Xalapa, Veracruz, Instituto Nacional de Investigaciones sobre Recursos Bióticos, 1984 y SOUSA, Mario y Sergio ZÁRATE, *Flora Mesoamericana*, Missouri Botanical Garden, Instituto de Biología, UNAM, México y British Museum (Natural History), 1983.

A P É N D I C E 2

USOS DEL PERICÓN ENTRE LOS MAZAHUAS Y LOS NAHUAS

Entre los mazahuas usan la *Tagetes lucida* para las enfermedades de: chupada de la bruja, hético, hético del susto, mal aire, n'rama, pulmonía. Entre los nahuas se recomienda para el aborto, aire, aire de arcoiris, aire de basura, baño de criatura, baño de temazcal, calentura, cáncer de muerto, cansancio, levantar la sombra, pérdida del alma, quemadura por rayo, sombra, tona, tonalli. Véase *Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana*, coord. MATA Pinzón Soledad et al., México, Instituto Nacional Indigenista, 1994.

INVESTIGACIONES ACTUALES SOBRE LOS EFECTOS TERAPÉUTICOS DEL PERICÓN

En los estudios realizados por José Luis Díaz sobre los efectos de la *Tagetes lucida*, encontramos reportados los siguientes usos: afrodisíaco, anticatarral, antidesintérico, antidoto, antiespasmódico, antipalúdico, antiparasitario, antipirético, antiséptico, antitumoral, antitusígeno. También se usa como aperitivo, carminativo, cicatricial, oxitóxico, pectoral, refrescante, regenerativo, relajante y resolutivo. Es diaforético, emenagogo, estimulante y galactógeno e insecticida. Sirve para arrojar los cálculos y el esputo de sangre y contra la caquexia, las cefalalgias, la dermatosis, la gastroenteritis, los humores y la locura. Asimismo se mencionan las partes de la planta y la forma de aplicarlas para atacar cada padecimiento.

Significado de los términos médicos.

Antipirético: agente que se usa contra la hipertermia o fiebre. Sinónimo antitérmico, febrífugo.

Antitusígeno: agente que se usa contra la tos.

Caquexia: pérdida de peso progresiva y extrema, determinada por diversas causas, en especial desnutrición y tumores malignos.

Carminativo: agente que previene la formación de gases en el tubo digestivo.

Cefalalgias: dolor de cabeza. Sinónimo cefalea, jaqueca.

Diaforético: agente que favorece la sudoración. Sinónimo sudorífico.

Emenagogo: agente que estimula el flujo menstrual.

Emético: agente que induce al vómito.

Galactógeno: agente que favorece a la producción de leche.

Oxitóxico: agente que induce a contracciones uterinas.

Pectoral: relativo al pecho.

Resolutivo: término de origen galeno-hipocrático de cualquier agente que

disminuye la producción de humores.

Espujo de sangre: material que se arroja por la boca por expectoración.

Véase DÍAZ, José Luis, *Índice y sinonimia de las plantas medicinales de México*, Monografías científicas I y *Usos de las plantas medicinales de México*, Monografías científicas II, México, Instituto Mexicano para las Plantas Medicinales, 1976.

A P É N D I C E 4

USOS INDUSTRIALES DEL PERICÓN

El pericón como insecticida.

Fuera del ámbito medicinal, el pericón es utilizado como insecticida y colorante. Esta planta ha sido empleada como fumigatorio, principalmente en las zonas rurales de nuestro país, para ahuyentar diferentes clases de insectos y arácnidos. Las propiedades insecticidas están contenidas en su aceite esencial que se extrae de la planta fresca en plena floración, y el aroma anisado que desprende el vegetal sirve para "enmascarar" el olor de muchas de las bases empleadas en la preparación de insecticidas líquidos. Véase VELÁZQUEZ Carrasco, Ignacio, *Estudio de la *Tagetes lucida* desde el punto de vista de la aplicación como insecticida*, Tesis, Facultad de Ciencias Químicas, UNAM, 1945.

En Guanajuato se prepara para hacer insecticida de la siguiente manera: se pone un perol con agua a hervir con una buena ración de pericón (no se mencionan cantidades). Se le ponen dos litros de aceite y después de hervir 15 minutos, se deja reposar y se recoge el aceite. Se le pone ácido sulfúrico (tampoco se dice cuánto) a un tambo de 200 litros y se deja 12 horas. Se agita y después se le agrega cal. Se deja reposar y se filtra, dejando el producto listo para su distribución. Véase COOK de Leonard, Carmen, "El yauhtli o pericón. Flor mágica de los antiguos mexicanos", *Natura, tu salud en la naturaleza*, México,

El pericón como colorante

Para usarlo como tinte se recomienda cortarlo a 20 cm del suelo cuando está ya está floreado, es decir, cuando la planta es adulta. Se aplica para teñir fibras de origen animal: lana y lino y vegetal como el algodón; el color que proporciona es amarillo oro. Véase PONTÓN Zúñiga, Raúl, *Colorantes milenarios en el textil indígena*, México, Fundación Cultural Serfin, 1997.

El pericón como saborizante

Es común hervir los elotes y los "esquites" (granos de elote) con epazote y chile; el pericón les "da sabor" y evita que causen un daño estomacal. En Chiapas lo ocupan en la elaboración de los "tamales de bola".

Otros usos

Cook de Leonard menciona que en Estados Unidos, entre los campesinos de Vermont es de gran utilidad para los efectos posteriores a la embriaguez. Se suele tomar cada veinte minutos 6 cucharadas de miel diluida en una tacita de té de *Tagetes* hasta que produce sueño. De esta manera se puede consumir hasta un litro de miel.

La autora también señala el uso del *yauhtli* para el cuidado de la piel y del cabello. La crema para aliviar la piel irritada se prepara con una cucharada de pétalos macerados, mezclados con dos cucharadas de crema de almendras. Se lava la cara con agua tibia durante un minuto y luego se aplica este bálsamo en el rostro y en las manos y se deja durante 30 minutos, después se retira con agua. El enjuague para dar brillo al pelo se elabora con un puñado de flores que se hierve en dos tazas de agua a fuego lento durante 3 minutos y se deja reposar tres horas. Esta solución debe ponerse varias veces sobre el cabello limpio.