

DE LA TIERRA AL TERRITORIO.
LÍMITES INTERPRETATIVOS DEL NATURISMO
Y ASPECTOS POLÍTICOS DEL CULTO A TLÁLOC

SERGIO BOTTA

Los límites interpretativos del naturismo

Las interpretaciones tradicionales relativas al culto de los seres extrahumanos acuáticos mesoamericanos han privilegiado el análisis de los aspectos agrarios y meteorológicos, comprobados por numerosas pruebas lingüísticas, iconográficas y arqueológicas. Sin embargo, los análisis que se limitan a respaldar la dimensión agraria del culto a Tláloc (y a los otros seres extrahumanos afines) a menudo acaban proponiéndose como herederos involuntarios de una tradición misionera que ha impuesto su propio modelo conceptual a la descripción de los sistemas religiosos mesoamericanos.¹ A lo largo de la primera historia colonial, un proceso colectivo guiado por las órdenes mendicantes (franciscanos, dominicos, agustinos) contribuyó a dar una imagen de los sistemas religiosos prehispánicos claramente inspirada en los modelos interpretativos que el pensamiento occidental había heredado de la lucha del cristianismo contra los “paganismos” antiguos. En la estrategia misionera, la analogía entre la religión de los antiguos y la de las poblaciones amerindias tenía un doble objetivo: por un lado, la comparación aportaba a los misioneros una herramienta para comprender la religiosidad indígena que adquiriría valor a través de la comparación con un sistema de valores conocido; por otro lado, el acercamiento al paganismo antiguo permitía la reproducción de los modelos exegéticos que habían llevado, en el Viejo Mundo, a la desaparición del paganismo y al “triumfo” de la fe cristiana. Los seres extrahumanos mesoamericanos acabaron siendo observados (como los sistemas religiosos del mundo clásico durante los primeros siglos de la historia cristiana) a

¹ En esta perspectiva, el punto de referencia metodológico para una relectura de la tradición misionera novohispana y para un análisis de las consecuencias producidas por el “mensaje misionero” sobre los lenguajes y los métodos de las “ciencias religiosas”, es el volumen de Carmen Bernard y Serge Gruzinski, *De l'idolatrie. Une archéologie des sciences religieuses*.

través de los modelos exegéticos que daban muestras de ser muy resistentes y longevos como el naturismo, la personificación, el evemerismo, etcétera. En las descripciones misioneras, los sistemas religiosos mesoamericanos se “traducían” para formar un politeísmo de tipo clásico (o mejor dicho, un politeísmo que se parecía a la imagen del paganismo clásico transmitida por la cultura europea de aquel periodo) y para vehicular la condena del contenido idolátrico que la cultura cristiana “descubría” en cada sistema religioso “otro”.²

El naturismo fue, sin duda, el más difundido de los esquemas exegéticos que los misioneros aplicaban al campo de acción de las deidades acuáticas mesoamericanas: un modelo interpretativo que permitía pensar en este grupo de seres extrahumanos como si fuera una simple personificación del elemento natural.³ En la producción discursiva misionera del México colonial, la estrategia interpretativa fundada en el naturismo ya está presente en la obra de Motolinía, que construye sobre la estructura de los cuatro elementos una verdadera y propia fórmula sintética capaz de explicar el sistema religioso indígena en su totalidad: “Tenían por dioses al fuego y al aire y al agua y a la tierra”.⁴

A pesar de que está casi ausente en la obra de Motolinía la necesidad sistemática y puntual de clasificar los hechos idolátricos (necesidad que aparecerá, en cambio, en la obra posterior de fray Bernardino de Sahagún), el franciscano intenta aplicar al análisis de las divinidades indígenas un modelo que pueda explicar, al menos, el motivo subyacente a las curiosas veneraciones de los indios. La aplicación del esquema naturista aparece como producto explícito de una duplicación de los códigos de Occidente: el modelo para la interpretación de los hechos nativos, en realidad, se deduce de la tradición

² Para un análisis histórico-religioso de los procesos misioneros de “traducción cultural” realizados después de la conquista del continente americano, consúltese Nicola Gasbarro, “Il linguaggio dell’idolatria. Per una storia delle religioni culturalmente soggettiva”, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, Roma, 62 (1), 1996, p. 189-221 y el volumen de Cristina Pompa, *Religião como Tradução. Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*.

³ Si la relación de estos seres extrahumanos con el agua es innegable, es verdad también que la idea del elemento natural difundida por los misioneros podría ser radicalmente diferente respecto a la nativa. De hecho, creo que es correcto afirmar que Tláloc, y los dioses de la lluvia en general, no representan el agua como tal, *sic et simpliciter*, sino que el agua con sus numerosos aspectos, propiedades, funciones, es capaz de encauzar en sí mismo y de unir diferentes y complejos intereses existenciales. Cada entidad extrahumana debería ser comprendida, por tanto, en su complejidad, como figura capaz de unir aspectos y sectores que, en apariencia, resultan más heterogéneos de lo que en el mundo de la experiencia humana posee un interés religioso. Para una reflexión histórico-religiosa sobre el “naturismo” y el campo de acción de las deidades politeístas, véase Angelo Brelich, *Il politeísmo*.

⁴ Fray Toribio de Benavente Motolinía, *Memoriales*, 1996, p. 156.

apologética cristiana⁵ y de la veterotestamentaria, sobre todo de las páginas del libro de la Sabiduría (XIII, 1-9).⁶ Es probable también que se pueda haber consolidado con la lectura de algunas obras enciclopédicas de la tradición medieval que Motolinía había podido consultar en la biblioteca de los condes de Benavente.⁷

El uso de la estructura naturista de los cuatro elementos permite a Motolinía, y a los que siguieron su ejemplo, componer una primera identificación de las divinidades nativas y, al mismo tiempo, aclarar la naturaleza y los motivos del “error” indio. De hecho, se identifica en la espontánea veneración de la naturaleza el principio sobre el que parecía fundarse el sistema religioso nativo. El misionero localizaba los signos de una personificación y divinización indebida de la misma naturaleza, que parecía un proceso claramente inspirado en la acción de “engaño” realizada por el demonio. Si los misioneros consideraban natural la necesidad humana de observar y comprender la naturaleza de la creación; en cambio, deberían considerar errónea e idolátrica cada conmixti3n ilícita del código que vincula al hombre con la naturaleza con aquel que vincula al hombre con lo divino: por lo tanto, la incapacidad de distinguir al creador de los seres creados produce una ruptura idolátrica de las jerarquías vigentes en el sistema de valores cristianos, valores que el misionero sólo puede pensar como “naturales” y universales. Es, pues, evidente que cualquier tipo de definición naturista de las deidades acuáticas produce una reducci3n semántica

⁵ Es interesante resaltar que el modelo naturista se impone desde los comienzos de la literatura exegética, por ejemplo, en la obra de Arístides de Atenas, que es autor de una *Apología* probablemente dedicada al emperador Adriano. Arístides acusa principalmente a los bárbaros de adorar los elementos que componen la naturaleza visible (cielo, tierra, agua, fuego) y, por lo tanto, de dirigirse a las obras de Dios y no al mismo Dios.

⁶ Para un análisis del redescubrimiento en el Nuevo Mundo de la noci3n de idolatría (deducida del *Libro de la sabiduría*) véase Giuliano Gliozzi, “The Apostles in the New World: Monotheism and Idolatry between Revelation and Fetishism” en F. Schmidt (ed.), *The Inconceivable Polytheism: Studies in Religious Historiography*.

⁷ Entre ellas destacan las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla, pero hay que tener presente sobre todo la enciclopedia del franciscano Bartolomeo Anglico: *De proprietatibus rerum*. La obra de Anglico, escrita durante el segundo cuarto del siglo XIII, forma parte de una tradici3n enciclopédica medieval que ya no se funda en una colecci3n de textos dotados de *auctoritas*, sino en la “naturaleza de las cosas”, proponiendo una interpretaci3n en sentido moral de la propiedad de las cosas mismas. La finalidad de la enciclopedia es plenamente religiosa: los libros del *De proprietatibus rerum* organizan la materia expuesta analizando todo lo creado a partir del mundo inmaterial, analizando al hombre y al macrocosmos descrito según la progresi3n ordenada de los cuatro elementos. El inventario del universo, con su riqueza y diversidad, se indaga a través de la enciclopedia, que intenta una *compilatio*: una ordenaci3n temática con intenci3n didáctica.

de su campo de acción.⁸ El modelo naturista, que correspondía a exigencias taxonómicas elementales y difundía la condena cristiana dirigida a cada forma incorrecta de divinización de la inmanencia, no parece, sin embargo, estar en condiciones de englobar los múltiples aspectos, propiedades y funciones que la representación mesoamericana del elemento natural era capaz de encauzar, expresando intereses culturales y religiosos realmente complejos. De hecho, los seres extrahumanos mesoamericanos no podrían ser enmarcados en los rígidos límites de intervención en que los misioneros consideraban que tenían que comportarse las deidades politeístas. Al contrario, esas poseen una notable capacidad de cambiar su campo de acción en espacios aparentemente “heterogéneos”, creando, de esta manera, un sistema religioso basado en reglas propias y totalmente autónomas.⁹

El culto a Tláloc y el espacio: la fiesta de Huey Tozoztli

A partir de una perspectiva influenciada por la interpretación naturista, la dimensión “política” de las deidades acuáticas, que los estudiosos tendencialmente subvaloran, se tendría que recuperar minuciosamente proponiendo una relectura crítica de algunos aspectos descuidados de su campo de acción. Es por esta razón que quiero dar inicio a este trabajo con algunas reflexiones sobre la relación entre las deidades acuáticas y el espacio, las cuales aportar un elemento útil para la superación de los límites de las interpretaciones de tipo naturista. La existencia de tal conexión fue mostrada detalladamente por Jaqueline de Durand-Forest quien, investigando algunos aspectos subvalorados del campo de acción del dios Tláloc, inició una reflexión que se demostraría realmente productiva. La estudiosa afirmó que, a través del cuidadoso análisis de documentos pictográficos prehispánicos (sobre todo de la lámina 28 del *Códice Borgia*), era posible demostrar que la presencia de las deidades acuáticas en la definición cultural del espacio y del tiempo fue ignorada ampliamente: de este análisis

⁸ He presentado una primera propuesta de relectura del campo de acción de las deidades acuáticas en las páginas de esta misma revista; véase Sergio Botta, “Los dioses preciosos. Un acercamiento histórico-religioso a las divinidades aztecas de la lluvia”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 35, 2004, p. 89-120.

⁹ Tómese como ejemplo de esta línea de análisis la reflexión de Alfredo López Austin, “Nota sobre la fusión y la fisión de los dioses en el panteón mexica”, *Anales de Antropología*, v. XX, n. 2, 1983, p. 75-87.

novedoso de la estudiosa francesa surgía un Tláloc como “*dieu par excellence de l’organisation spatio-temporelle du monde*”.¹⁰

Aunque el punto de vista metodológico es diferente, Johanna Broda se ha dedicado también a describir constantemente la relación entre las entidades acuáticas y el espacio, localizando en ellas a las protagonistas de un paisaje ritual formado por una compleja red de lugares de culto.¹¹ Además, el desarrollo de una óptica arqueoastronómica en los estudios mesoamericanos (que tiene mucho que agradecer a Johanna Broda) ha permitido mostrar en el culto dedicado a las montañas (que, de forma evidente, se relaciona con el campo de acción de las deidades acuáticas) un punto de articulación entre la cosmovisión y la actividad de observación de la naturaleza. De ello se deduce que, la construcción de un paisaje ritual no servía sólo para obtener lluvia y alimentos (que, sin embargo, eran aspectos centrales del campo de acción acuático) sino que aportaba una herramienta a través de la cual se podía adquirir un “control simbólico” del espacio: una práctica ritual que orientaba la cultura mesoamericana en el territorio,¹² creando una puesta en escena grandiosa de su cosmovisión.

A partir de este tipo de orientación, creo necesario reflexionar sobre un momento ritual relacionado al culto del dios Tláloc (y, en consecuencia, al de las montañas), tratando de demostrar la presencia de aspectos heterogéneos respecto a la dimensión meteorológica y agraria. Se trata de la procesión que se celebraba durante el cuarto mes del calendario solar mexicana, la fiesta de Huey Tozotli, en la que los soberanos del valle de México se dirigían hacia la cumbre del Monte Tláloc.

¹⁰ Jaqueline de Durand-Forest, “Tlaloc: dieu au double visage”, *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, v. VI, 1976, p. 124.

¹¹ Entre los numerosos trabajos que Johanna Broda ha dedicado a estos temas, es posible citar aquí un artículo publicado en 1991 en el que la estudiosa destacaba que, en la representación de la realidad de los pueblos mesoamericanos, las nociones acerca del ambiente se relacionaban estrechamente con las de un cosmos creado por los hombres: “la observación sistemática y repetida a través del tiempo de los fenómenos naturales del medio ambiente que permite hacer predicciones y orientar el comportamiento social de acuerdo con estos conocimientos”. Véase Johanna Broda, “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica” en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski, Lucrecia Maupomé (comps.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, p. 462. La estudiosa ha demostrado que el culto de las montañas (y de los seres acuáticos a él vinculados) forma un momento central alrededor del cual se unían los fenómenos astronómicos y climáticos, los ciclos agrícolas y las dinámicas socio-culturales.

¹² Utilizo aquí una definición provisional del término “territorio”: “El ‘territorio’ es una noción político-administrativa que denota una extensión espacial sobre la que se ejerce una soberanía” (Federico Fernández Christlieb, Ángel Julián García Zambrano (comps.), *Territorialidad y paisaje en el altépetl del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, Instituto de Geografía de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, p. 15).

Los análisis exhaustivos de este ritual que, en las fuentes históricas, está descrito por el dominico Diego Durán, son relativamente pocos. Johanna Broda, en un artículo que ahora ya se ha convertido en un clásico, dedicado a “Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia”,¹³ coloca las ceremonias del cuarto mes dentro de un ciclo de fiestas destinadas esencialmente al desarrollo de sacrificios de niños. Según la estudiosa, la procesión hacia la cumbre de la montaña, acompañada por sacrificios infantiles, correspondía a la necesidad de favorecer la llegada de un año caracterizado por lluvias y cosechas ventajosas. A pesar de haber observado que el ritual preveía la participación exclusiva de los grupos nobles, la autora ha interpretado la procesión desde una perspectiva fundamentalmente agraria.¹⁴

Parece que comparte la misma opinión Richard Townsend que, en los estudios dedicados al Monte Tláloc, ha explicado la procesión de Huey Tozotli como un acontecimiento relacionado exclusivamente con la dimensión meteorológica del culto a las deidades acuáticas: “The royal procession to Mount Tlaloc took place when the long dry season —the time of death— must change to the time of rain and the rebirth of life. The rulers were traditionally obliged to fulfill a religious obligation, which had been theirs for generations, to assure the renewal of the earth, the abundance crops, and the order and continuity of society”.¹⁵ El estudioso subordina, pues, la presencia de los soberanos en la procesión a la necesidad de garantizar, con ventaja para todo el cuerpo social, la renovación anual de la naturaleza; una acción ritual en la que “a mythic drama was enacted to ensure the annual renewal of nature”.¹⁶

Desde una perspectiva parcialmente distinta, que ha recogido las reflexiones de Johanna Broda sobre la construcción de un paisaje ritual como forma de expresión de la cosmovisión, Philip Arnold ha dado un significado diferente de los rituales de Huey Tozotli: “The ritual encompassed two distinct yet reciprocal points in the landscape: one,

¹³ Johanna Broda, “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.

¹⁴ Johanna Broda, “Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia...”, p. 281.

¹⁵ Richard F. Townsend, “The Renewal of nature at the Templo Mayor”, en Richard F. Townsend (ed.), *The Ancient Americas Art from Sacred Landscapes*, p. 174.

¹⁶ Richard F. Townsend, “The Renewal of nature at the Templo Mayor...”, p. 172. Entre los estudiosos que coinciden con una función agraria de la procesión están Leonardo López Luján que demuestra que el ritual tenía el fin de atraer las precipitaciones hacían numerosas ofrendas y sacrificios” (Leonardo López Luján, “Llover a cántaros: el culto a los dioses de la lluvia y el principio de disyunción en la tradición religiosa mesoamericana”, p. 98 y Michel Graulich que contempla la fiesta de Huey Tozotli plenamente resuelta desde una perspectiva agraria: “Tozotontli y Huey Tozotli eran las fiestas de las cosechas y de la abundancia”, p. 337.

Tlalocan, the highest point in the valley's hydrological cycle and where water entered the human realm, and the other at the lowest point in the valley's water cycle and where it reentered the earth, leaving the human domain".¹⁷ Las dos funciones, la meteorológica y la relacionada con la organización espacio-temporal, aparecen, por lo tanto, unidas en un campo de acción más amplio y complejo: "The Aztec deity Tlaloc, god of rain, earth, and vegetation, literally embodied the Mexican landscape."¹⁸

Pese a la sustancial ampliación de esta tesis, ni siquiera Arnold se ha dedicado a un análisis de los aspectos políticos de la procesión.¹⁹ En cambio, la primera estudiosa que plantea el problema ha sido Esther Pasztory, quien ha demostrado la importancia de la fiesta, reflexionando sobre el privilegio que otorgaba a Tláloc "the only deity for whom a pilgrimage was undertaken annually outside of Tenochtitlan".²⁰ Para la estudiosa, eso significaba que el culto a la diosa de las aguas tenía que asociarse con el *status quo* político del México central y con la reafirmación del rango de los varios señores.²¹ El avance fue considerable, pero la estudiosa se conformó con un análisis sintético que, lamentablemente, no desarrollaba una investigación definitiva del ritual.

Comparte la misma preocupación José Contel, quien en un reciente artículo ("Tláloc y el poder: los poderes del dios de la tierra y de la lluvia") subraya la valencia política de los rituales de Huey Tozotli: "Aunque no cabe duda de que, como lo dice el dominico, 'enderezábase esta fiesta para pedir buen año', estoy convencido de que no se trataba de una simple petición de lluvia". A pesar de la breve cita con respecto a la fiesta, el análisis de Contel examina de manera novedosa el campo de acción político de las divinidades de la lluvia, a través de la relectura de algunos temas míticos y de la menospreciada relación entre Tláloc y los gobernantes mesoamericanos.²²

Intentemos, pues, una lectura más detallada de la ceremonia a partir de la descripción que aporta Durán en el capítulo VIII, dedica-

¹⁷ Philip P. Arnold, *Eating Landscape. Aztec and European Occupation of Tlalocan*, p. 91.

¹⁸ Philip P. Arnold, "Eating Landscape: Human Sacrifice and Sustenance in Aztec Mexico", p. 219.

¹⁹ En los últimos tiempos, Rubén Morante López ha sido uno de los pocos que ha intentado dar un vuelco a la perspectiva, destacando, lamentablemente de manera rápida, el valor político de las ceremonias descritas por el dominico: "El orden respetado en la ceremonia era estricto, reflejaba la estratificación social, la estructura política y las relaciones entre las distintas etnias que ocupaban el valle de México. Recordaba la organización de los pueblos y mantenía el orden" (Rubén Morante López, "El monte Tláloc y el calendario mexica", p. 113).

²⁰ Esther Pasztory, "Aztec Tlaloc: God of Antiquity", p. 298.

²¹ *Idem.*

²² José Contel, "Tláloc y el poder: los poderes del dios de la tierra y de la lluvia", en Guilhem Olivier (coord.), *Símbolos de poder en Mesoamérica*.

do a Tláloc, del *Libro de los ritos y ceremonias en las fiestas de los dioses y celebración de ellas*. Para el dominico, la principal finalidad de la fiesta era la de obtener de las deidades acuáticas un año favorable: “Enderezábase esta fiesta para pedir buen año, a causa de que ya el maíz que habían sembrado estaba todo nacido”.²³

A pesar de la interpretación del dominico, la lectura cuidadosa de la sintaxis ritual no permite reducir el significado de la procesión a un exclusivo aspecto agrario:

Acudían a celebrarla —como dije— el gran rey Motecuhzoma, al monte referido, con todos los grandes de México, de caballeros y señores, y toda la nobleza de él venía. El rey de Acolhuacan, Nezahualpiltzintli, con toda la nobleza de su tierra y reino. Luego, al mismo efecto, y juntamente, venía el rey de Xochimilco y el de Tlacopan, con todos sus grandes señores. De suerte que acudían al cerro Tlalocan toda la nobleza de la tierra, así de príncipes y reyes como de grandes señores; así de esta parte de la Sierra Nevada, como de la otra, de la parte de Tlaxcala y Huexotzinco.²⁴

La ceremonia, pues, estaba reservada (como ya había notado Johanna Broda) exclusivamente a los nobles del valle de México. Las delegaciones reales de las varias ciudades (tanto las de la Triple Alianza como las “enemigas” de Tlaxcala y Huexotzinco)²⁵ realizaban sacrificios en honor a las montañas y ofrecían niños de edad comprendida entre los seis y los siete años, vestidos como los dioses de la lluvia. Además, las ofertas dentro del santuario situado en la cumbre de la montaña se realizaban según un orden preciso que espectacularizaba las relaciones jerárquicas entre las ciudades representadas por los distintos grupos de nobles:

Llegaba el rey Motecuhzoma con todos sus grandes y gente principal, y sacaban un aderezo y rico vestido para el ídolo y, entrando donde el ídolo estaba, él mismo con su propia mano le ponía en la cabeza una corona de plumas ricas y luego le cubría con una manta, la más costosa que podía haber y galana, de muchas labores de plumas y figuras de culebras; en ella poníanle un ancho y grande braguero ceñido, no menos galano que la manta, echándole al cuello piedras de mucho valor y joyeles de oro; poníanle ricas ajorcas de oro y pie-

²³ Fray Diego Durán, *Historia de las indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*, p. 83.

²⁴ *Idem*.

²⁵ George Kubler nota en la fiesta la presencia de un gran número de delegaciones reales que incluía también a los soberanos de Xochimilco, Chalco, Cholula, etcétera (véase George Kubler, “Pre-Columbian Pilgrimages in Mesoamerica”, p. 313).

dras y a las gargantas de los pies, y juntamente vestía a todos los idolillos que estaban junto a él. Acabado Motecuhzoma de vestir al ídolo y de ofrecer delante de él muchas y muy ricas cosas, entraba luego el rey de Tezcoco Nezahualpilli, no menos cercado y acompañado de grandes señores y llevaba otro vestido a la misma manera y aun si en algo se podía aventajar, se aventajaba, y vestía al ídolo muy costosamente y a lo demás idolillos, excepto que la corona no se la ponía en la cabeza, empero colgábasela al cuello, a las espaldas y salíase. Entraba luego el rey de Tlacopan con su vestido y ofrenda y, a la postre, el rey de Xochimilco, acompañado con todos los demás, con otro vestido muy rico, de mantas, braceletes, collares, manillas, orejeras, a la misma manera que los demás lo habían hecho, poniéndole la corona en los pies.²⁶

Es necesario resumir la sintaxis del ritual y subrayar las principales características para mostrar la presencia de una dialéctica de tipo político, que parecería incomprensible si se pensara en relación exclusiva a un campo de acción contenido en sus tradicionales límites meteorológicos y agrarios. En primer lugar, parece fundamental la distinción social que contempla la exclusiva participación aristocrática en una ceremonia que, aunque es posible que forme parte —como ha dicho Townsend— de esa relación “universal” que existe entre los soberanos y las peticiones de lluvia, da la impresión de desarrollar también una dialéctica que evoluciona dentro de las relaciones de los diferentes grupos de la nobleza.

El hecho de salir del espacio ciudadano, desde esta óptica, es de considerable importancia. Si aceptamos que se trata del único acontecimiento anual durante el cual se celebraba una procesión de este tipo, la salida de los nobles del espacio ordenado de sus ciudades tenía, sin duda, un carácter significativo. Louise Burkhardt destaca que, en el pensamiento nahua, la salida del espacio ordenado de las ciudades representaba una acción sumamente peligrosa: “*Altepeme* —towns and cities— were places of order, with swept streets, tidy rows of houses, and clearly defined social hierarchies. The space outside was liminal and dangerous”.²⁷

El aspecto liminar de la salida del espacio ordenado de las ciudades pone en juego, pues, las relaciones sociales internas a cada *altepeltl* y las relaciones jerárquicas entre las distintas ciudades del valle. En primer lugar, la presencia exclusiva de la nobleza parece cumplir un

²⁶ Durán, *Historia de las indias de Nueva España...*, p. 83-84.

²⁷ Louise M. Burkhardt, *The Slippery Earth. Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, p. 59.

doble objetivo. Si a los nobles y a los soberanos, por un lado, se les pide que obtengan la lluvia para el bien de toda la comunidad, por otro, la exclusividad de su encargo ritual constituye un privilegio que convierte a la misma nobleza en indispensable, como grupo sacramentalmente separado del resto de la sociedad. Cada cuerpo de nobles necesita, por tanto, reafirmar anualmente su propio rango, sumergiéndose en un espacio liminar que, momentáneamente, parece suspender el reconocimiento de su rango. Tras ser reafirmado, el privilegio de la casta nobiliaria tiene que ser “defendido” de cualquier intento de usurpación. Desde esta perspectiva simbólica, podría interpretarse la decisión de dejar un presidio militar para proteger las riquísimas ofertas que se conservaban en el santuario hasta la reapertura que se celebraría al año siguiente:

Lo cual todo concluido, constituían una compañía de cien soldados, de los más valientes y valerosos que hallaban, con un capitán, y dejábanlos en guarda de toda aquella rica ofrenda y abundante comida que allí se había ofrecido, a causa de que los enemigos, que eran los de Huexotzinco y Tlaxcala no la viniesen a robar y saltar.²⁸

El orden preciso de entrada al santuario dedicado a Tláloc parece añadir otro elemento que connota visiblemente las diferencias jerárquicas que existían entre los distintos grupos nobiliarios. Obsérvese, por ejemplo, que el soberano de México-Tenochtitlan tiene el privilegio exclusivo de imponer una corona de plumas en la cabeza de la estatua que representaba a Tláloc. Estamos, pues, ante una forma de ostentación dirigida al prestigio,²⁹ que cumple el doble objetivo de resolver simbólicamente la competición entre los distintos grupos y de espectacularizar, y así reafirmar, el orden social y político.

Esta forma de ritual político, esta espectacularización de la jerarquía, se manifiesta también en relación con una jerarquía simétrica que “ordena” las relaciones entre las estatuillas que se hallan en el interior del santuario:

En este cerro, en la cumbre de él, había un gran patio, cuadrado, cercado de una bien edificada cerca, de estado y medio, muy almenada y encalada, la qual se divisaba de muchas leguas. A una parte de este patio estaba edificada una pieza mediana, cubierta de madera, con su azotea, toda encalada de dentro y de fuera. Tenía un pretil galano y vistoso. En medio de esta pieza, sentado en un estradillo,

²⁸ Durán, *Historia de las indias de Nueva España...*, p. 85.

²⁹ Norbert Elias, *Die höfische Gesellschaft*.

tenían al ídolo Tláloc, de piedra, a la manera que estaba en el templo de Huitzilopochtli. A la redonda de él había cantidad de idolillos pequeños, que lo tenían en medio, como a principal señor suyo, y estos idolillos significaban todos los demás cerros y quebradas que este cerro tenía a la redonda de sí.³⁰

Resulta interesante notar de qué manera la jerarquía, que podría definirse como “externa”, en la cual se afirma la supremacía de Tenochtitlan sobre las demás ciudades es, de alguna forma, simétrica respecto a la “interna” del santuario en el que el dios Tláloc ocupa una posición superior respecto a los pequeños ídolos que lo circundan y que encarnan a las montañas. De esta forma, la doble relación jerárquica puede concebirse, por un lado, como expresión de la cosmovisión y, por otro, desde una perspectiva política: la dimensión “performativa” del ritual establece una analogía entre la afirmación de la jerarquía existente en los distintos *altepeme* y la superioridad de una deidad que encarna a la “montaña prototípica”. De ahí que la clave para comprender la naturaleza de esta función política resida en la homología simbólica que el pensamiento nahua establece entre las montañas y la ciudad.³¹ Por ello, la sintaxis del ritual parece afirmar que, si los centros habitados se creaban a imagen y semejanza de las montañas, éstos pueden ser considerados como las representaciones del Tlalocan: la morada del dios Tláloc. Las montañas y las ciudades estaban ambas bajo su jurisdicción, y es precisamente por ese motivo que los soberanos participan en la procesión para reafirmar su poder en un lugar que más que otros evocaba su campo de acción (el monte Tláloc). Los soberanos que representaban a los distintos *altepeme* se dirigían hacia un santuario que, no sólo simbólica sino también metonímicamente, representaba a todas las ciudades: el monte Tláloc encarnaba en sí mismo el concepto de *altepell* y albergaba la imagen del dios en una posición superior, circundado de estatuas construidas a imagen y semejanza de las montañas que escenificaban una especie de “mapa simbólico” de los centros urbanos representados por la nobleza a lo largo de la fiesta.

Esta hipótesis puede ser corroborada mediante la lectura de otras fuentes. Véase, por ejemplo, como otra ceremonia dedicada a las montañas y a las deidades acuáticas, la de décimotercera veintena, Tepeilhuitl, que fue considerada en el *Código magliabechiano* una celebración

³⁰ Durán, *Historia de las indias de Nueva España...*, p. 82.

³¹ De hecho, se sabe que el término *altepell* (*atl*, agua, y *tepell*, montaña) servía para indicar los centros urbanos. Véase fray Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, y fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, p. 800.

en honor a las ciudades;³² en cambio, en el *Códice Telleriano Remensis*,³³ la misma veintena era una fiesta de todos los dioses, en este caso aludiendo a los patronos venerados en las distintas ciudades.³⁴ Así que, en la noción prehispánica de *altepetl* se encuentran dos códigos, el político y el religioso, que coinciden totalmente en la cosmovisión indígena, en donde lo agrario no tiene por qué considerarse en oposición a lo político.

En este sentido Alfredo López Austin ha notado una particularidad de los dioses patronos (*altepetl iyollo*, los “corazones de la ciudad”) que, según él, no se ha investigado lo suficiente: “su naturaleza acuática”.³⁵ El estudioso se ha centrado en el ejemplo de dos deidades (Tezcatlipoca³⁶ y Huitzilpochtli) que, aunque en su naturaleza general no suelen tener rasgos acuáticos, como entidades patronas eran adoradas como dioses de la lluvia. Según López Austin, esto ocurría porque “la vida de todos los migrantes pueblos del mundo prehispánico, agricultores, estaba ligada íntimamente a los recursos pluviales”.³⁷ Si se acepta la reflexión del estudioso mexicano, creo que también es posible proponer una manera diferente de plantear el problema. Tomando en consideración las reflexiones que derivan del análisis de la fiesta de Huey Tozoztli, se podría afirmar que el dios Tláloc otorga a las deidades patronas, no sólo el poder sobre la lluvia, sino también el de una amplia forma de legitimación política. Por ello, no hace falta considerar por separado los aspectos de los dioses que aparecen por un lado como entidades tutelares de una ciudad concreta (por lo tanto, “meteorológicos”) y, por otro, como entidades vinculadas a un culto más general y difundido en toda Mesoamérica (ergo, carentes de rasgos acuáticos): “Dioses acuáticos para pueblos agrícolas. Y aquí quiero aclarar que debe distinguirse entre la naturaleza del progenitor celeste en cuanto tal y su naturaleza independiente, establecida por la

³² “Esta fiesta llamaban los yndios hue[i] pachtli, que quiere decir ‘grande yerba’. de las [mismas hierbas] que en estotra fiesta [de la veintena anterior]. Dice era fiesta del pueblo”; *Códice Magliabechiano. Libro de la vida*, lam. 40v.

³³ “Esta era la gra[n]de fiesta del omillamiento en esta fiesta celebraba[n] la fiesta de todos sus dioses así como quien dize fiesta de todos los sa[n]tos”; *Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*, E. Quiñones Keber (ed.), Austin, University of Texas Press, 1995, folio 4r.

³⁴ Graulich, *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas...*, p. 169.

³⁵ Alfredo López Austin, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, p. 61.

³⁶ Es necesario notar que existe un conjunto de elementos simbólicos que relacionan a Tezcatlipoca y Tláloc. Guilhem Olivier destaca que en Mesoamérica se atribuían a Tezcatlipoca poderes ligados a la fertilidad, a la tierra y a la luna; véase Guilhem Olivier, *Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque. Tezcatlipoca, le “Seigneur au miroir fumant”*, 1997, p. 119-121.

³⁷ *Idem*.

posición en el panteón”.³⁸ Sin embargo, se podría afirmar que Tezcatlipoca y Huitzilopochtli, en su aspecto de dioses patronos, se pueden considerar entidades acuáticas, probablemente porque, en aquella circunstancia determinada asumían sus características: si Tláloc está relacionado con el *altepetl*, modelo de vida urbana, cada *altepetl iyollo* corresponde a un *altepetl* concreto y obtiene, por ello, su propia soberanía precisamente gracias a los dioses acuáticos.

El papel de Tláloc en la migración

La lectura de algunas versiones del relato de la migración de los mexicas nos demuestra la existencia de una dialéctica propia entre los dioses patronos y las deidades acuáticas.³⁹ En ellas se narra que el dios Huitzilopochtli (dios patrono del *huey altepetl* de Tenochtitlan) obtiene, del dios de las aguas, el permiso para construir la ciudad que será habitada por su pueblo. El episodio está presente en tres variantes del relato; en la *Monarquía indiana* del franciscano Juan de Torquemada se narra que, al final de la larga peregrinación, Tláloc acogió a Huitzilopochtli como su hijo y donó a los mexicas la tierra en la que se establecerían y construirían sus ciudades: “Sea bien venido mi querido Hijo Huitzilopochtli (que era el Dios que habían traído los Mexicanos consigo, y los había guiado hasta aquel lugar) con su Pueblo: díles a todos esos Mexicanos, tus Compañeros, que éste es el lugar donde han de poblar.”⁴⁰

Si la versión del *Códice Aubin (Manuscrito del 1576)* no añade, respecto a la de Torquemada, nuevos elementos significativos para nuestro análisis,⁴¹ sí lo hace la variante presente en la *Tercera relación* del mestizo Chimalpáhin, ya que parece señalar una estrecha relación entre el dios Tláloc y la tierra que permitirá, como consecuencia, avanzar en la definición de un Tláloc político: “Dijo Axolohua a sus compañeros: allá he visto a Tláloc, que me habló y me dijo: ‘se ha fatigado mi

³⁸ López Austin, *Hombre-dios...*, p. 65.

³⁹ Con respecto al tema de la migración, véase, por lo menos, Federico Naverrete Linares, “Mito, historia y legitimidad política: las migraciones de los pueblos del Valle de México” (tesis de doctorado), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000; Doris Heyden, *The Eagle, the Cactus, the Rock. The Roots of Mexico-Tenochtitlan's Foundation Myth and Symbol*; Elizabeth, “Migration Histories as Ritual Performance”, en David Carrasco (ed.), *To Change Place: Aztec Ceremonial Landscapes*, p. 121-151; Carlos Martínez Marín, “Historiografía de la migración mexica”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 12, 1976, p. 121-136.

⁴⁰ Fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, p. 289-290.

⁴¹ *Códice Aubin. Manuscrito azteca de la Biblioteca Real de Berlín.*

hijo Huitzilopochtli viniendo acá; aquí estará su casa, y será preciosa para que [en ella] vivamos juntos sobre la tierra’”.⁴²

Antes de examinar atentamente la relación entre Tláloc y la tierra a la que se alude en el texto de Chimalpáhin, detengámonos en estas variantes del relato para analizar la presencia del dios Tláloc al final del proceso, conducido por el dios patrono Huitzilopochtli, que permitió a los mexicas definir su propia identidad cultural. El relato, en cada una de las partes analizadas, parece afirmar que, a pesar de que Huitzilopochtli condujo a los mexicas al lugar adecuado para la fundación de la ciudad, y a pesar de que les donó las herramientas culturales indispensables para su existencia social, era necesario que Tláloc, dándoles la bienvenida, les concediera también la legitimación definitiva para fundar México-Tenochtitlan. Si Huitzilopochtli es el guía y el héroe cultural, Tláloc lleva a cabo definitivamente la obra. Huitzilopochtli es la deidad que identifica a los mexicas como entidad cultural, mientras que Tláloc, como deidad antigua que precede a la división de los grupos étnicos, es el que puede legitimar su proceso de diferenciación política y territorial. Cabe notar que, como dios antiguo y autóctono,⁴³ Tláloc desempeña el papel de protector, no sólo de la tierra, sino también de las familias reinantes que, durante la fiesta de Huey Tozoztli, solicitan que les confirme su propia soberanía. Es importante subrayar que, a lo largo de la fiesta, los mexicas habían venerado a Tláloc como si fuera su antepasado: de hecho, en el centro de Tenochtitlan plantaban un árbol en su honor, el cual llevaba por nombre *tota* (nuestro padre).⁴⁴ La antigüedad atribuida a Tláloc, además de aportar un valor importantísimo a su culto, le otorgaba una función sagrada que lo elevaba a garante del orden espacial, político, territorial y jerárquico del valle de México.

Este aspecto queda claro si leemos el siguiente fragmento de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, que contribuye a afirmar el valor político de este episodio de la migración:

⁴² ([...] ytoca yn Axollohua niman ye quimillhua yn icnihuan: “Ca oniquittato yn Tlalloc, ca onechnotz ca quitohua: ‘Oquimihiyohuilti, ca ohuacico yn nopiltzin yn Huitzilopochtli; ca nican ychan yez, ca yehuatl ontlacotiz ynic tinemizque yn talticpac ca tonehuan’”). Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpáhin Cuauhtlehuanitzin, *Las ocho relaciones y el Memorial de Colhuacan*, p. 212-213.

⁴³ Respecto al tema de la antigüedad y de la autoctonía son muy claras las reflexiones de Michel Graulich acerca de la alternativa simbólica entre “sedentarios” y “recién llegados” que constituye un verdadero y propio código mitológico difundido por toda Mesoamérica; véase Michel Graulich, *Myths of Ancient Mexico*, p. 126-129; respecto a Tláloc como dios autóctono, véase también Contel, “Tlalloc y el poder...”

⁴⁴ Durán, *Historia de las indias de Nueva España...*, p. 86.

Y de allí vinieron camino de Huitzilopochco, que es dos leguas pequeñas de México, el cual pueblo se llamaba Huitzilát en lengua de chichimecas, porque de ellos estaba poblado, los cuales chichimecas tenían por dios a Opochtli, que era dios del agua; y este dios del agua topó al indio que traía el mastle y manta de Huitzilopochtli, y como le topó le dio unas armas, que son las con que matan las ánades, y una tiradera (*atlatl*), y como Huitzilopochtli era izquierdo como este dios del agua, le dijo que debía [de] ser su hijo, y fueron muy amigos.⁴⁵

La breve narración puede ser considerada una variante de los relatos de la fundación de México-Tenochtitlan. Sin embargo, en este caso el dios Opochtli (que puede ser interpretado como una de las advocaciones de Tláloc) acoge a Huitzilopochtli y otorga a su pueblo una serie de instrumentos que los mexicas creían que habían sido inventados por los dioses acuáticos.⁴⁶ Si consideráramos la entrega de dichos instrumentos como un hecho relacionado exclusivamente con actividades como la pesca y la caza, no consideraríamos el aspecto político del relato que surge, en cambio, de la comparación con el episodio de la migración antes citado. La simetría con el relato de la fundación de México-Tenochtitlan nos permite ver en la entrega del lanzadardos (*atlatl*), objeto pertinente a las entidades acuáticas, un pasaje de entregas a favor de Huitzilopochtli y de su pueblo: Opochtli les concede las herramientas necesarias para un régimen de subsistencia eficaz y, al mismo tiempo, como si se tratara de la cesión de un cetro, crea una cesión simbólica de soberanía.

Un pasaje paralelo de la obra de Cristóbal del Castillo evoca una lectura todavía más completa de este acontecimiento mítico. Huitzilopochtli (aquí llamado Huitzilopoch), una vez más guía de los mexicas, describe en la narración la futura llegada a Tenochtitlan:

Y él [Tetzauhtéotl] se hará su *yaotequihua*, su convocador a la guerra. Por medio de sus conquistas, por doquier donde haya pobladores, y allá servirá, se hará macehual de los demás. Allá llegarán los que [serán] vuestros hijos, vuestros nietos, vuestros bisnietos, vuestros hermanos menores, vuestras cejas, vuestras uñas, vuestras mazorcas secundarias, todos vuestros descendientes, los que verán, los que lo encontrarán. Pero no será pronto cuando les entregue nuestro dios Tetzauhtéotl, el *yaotequihua*, la flecha, el escudo, el agua divina y la hoguera, [que es] su herencia. Y con ella hará aparecer allá la valentía

⁴⁵ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, p. 55.

⁴⁶ Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, p. 54-55.

de los guerreros, para servir todos los diversos dioses, [y al] gran Tláloc, que dirige y hace el beneficio de todos esos pueblos con sus acciones divinas, con que benefician a cada pueblos los diversos dioses.⁴⁷

Por ello, no sólo Tláloc acoge a los mexicas en la cumbre de la peregrinación, como destacan las fuentes antes analizadas, sino que el pasaje de la obra de Cristóbal del Castillo parece cerrar el círculo sugiriendo la posibilidad de tener presente al dios de las aguas como cumbre del culto de las entidades patronas: él “dirige y hace el beneficio de todos esos pueblos”. Gracias a sus intervenciones divinas, las demás deidades (¿se trata quizás de los demás dioses patronos?) benefician a sus pueblos. El discurso de Huitzilopochtli que aparece en la obra de Cristóbal del Castillo parece resumir la capacidad de Tláloc para ejercer una especie de “mando” sobre los demás dioses patronos de los *altepeme* del valle de México, sobre cada *altepetl iyollo* (entre los que aparece Huitzilopochtli mismo) para los que es necesaria la “bendición” del dios de las aguas.

La relación entre Tláloc y la tierra

Para analizar un último aspecto que apoya la interpretación política del culto dedicado a las deidades acuáticas, examinemos la relación con la tierra de la que ya habíamos encontrado una alusión en el breve texto antes mencionado del mestizo Chimalpáhin. Puede ser útil en esta dirección recuperar los resultados del análisis lingüístico sobre la etimología del dios Tláloc realizados por Thelma Sullivan.⁴⁸ Como conclusión de su interpretación, la estudiosa destacaba la existencia de una estrecha relación simbólica entre el agua y la tierra en el inte-

⁴⁷ (Auh yehuatl iyaotequihuacauh iyaotlatocauh itepheualpan mochihuaz in nohuian ahuacan tepehuacan in oncan tetlayecoltiz, in oncan temacchual mochihuaz, in oncan acitihui in aquiqé amopilhuan amoxhuihuan, amomintohuan, amoteicchahuan, amotenzonhuan, amixquamolhuan, amiztihuan, amocacamayohuan in ixquichtin amonecacahuahuan in aquiqé quittazque, in aquiqé quipantilizque in amo iciuhca in iquin on quimaxiltiz in toteouh, in yaotequihua in mitl, chimalli, in teoatl tlachinolli, ipial in Tetzauhteotl inic yehuatl oncan quinextiz in itiacauhyotl inic quintlayecoltiz in ixquichtin teteo in huei Tlaloc in quiyacana in quichihua in imicneliloca in ixquichtin onon tlaca in teotlachihualiztica ic quimicnelia icecni tlaca in nepapan teteo). Cristóbal del Castillo, *Historia de la venida de los mexicanos y de otro pueblos e historia de la conquista*, p. 112-113.

⁴⁸ Thelma D. Sullivan, “Tlaloc: A new etymological interpretation of the God’s name and what it reveals of his essence and nature”, *Atti del XL Congresso internazionale degli Americanisti*, p. 213-219.

rior del pensamiento nahua.⁴⁹ En definitiva, Sullivan propone la traducción del nombre de la divinidad como “He Who is Made of Earth” o “He Who is the Embodiment of the Earth.”⁵⁰ La relación con la tierra aparecía, pues, sustancial (“Tlaloc appears to be one with the earth”)⁵¹ y sugería a la estudiosa una afinidad entre Tláloc y la conocida deidad de la tierra: Tlaltecuhli.⁵²

Para concluir nuestra reflexión, contemplemos como hipótesis la tesis propuesta por Sullivan y dediquémonos a la lectura de un conocido episodio de carácter mitológico comprendido en la *Histoire du Mexique*, cuya protagonista es precisamente la diosa Tlaltecuhli. En la interpretación de numerosos estudiosos, entre ellos Yólotl González Torres⁵³ y Michel Graulich,⁵⁴ el relato de la creación de la tierra de-

⁴⁹ En la misma posición, Alfredo López Austin ha notado también la importancia de la unión de los dos elementos en la constitución de un principio fundamental de la cosmovisión mexica expresada en el “difrasismo” *in celicáyotl in itzmolincáyotl* (“frescura” y “germinación”): “Los antiguos nahuas creían que los poderes del la Tierra y del Agua se manifestaban sobre la tierra en el alimento, en la energía vital, en el crecimiento, en la reproducción, en el contagio y en la muerte. Su sustancia hacía que las plantas germinaran, crecieran, fructificaran y murieran. Los hombres y los animales nacían, crecían, se reproducían y morían a causa de dicha sustancia. También las riquezas, los bienes suntuarios y las cosas preciosas se multiplicaban, decrecían o desaparecían gracias a esta fuerzas frías y húmedas.” Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, p. 171.

⁵⁰ Sullivan, “Tlaloc: A new etymological interpretation of the God’s name...”, p. 217.

⁵¹ *Idem*.

⁵² Anota al respecto Johanna Broda que “Tláloc, en cierto modo, no era sino otro aspecto del monstruo de la tierra” (Broda, “Cosmovisión y observación de la naturaleza...”, p. 488). Ese tipo de afinidad ha sido subrayado también por Rubén Bonifaz Nuño, dentro de una perspectiva metodológica en parte criticable, en su *Imagen de Tláloc*, hasta el punto de considerar a Tlaltecuhli como una simple manifestación femenina del dios Tláloc. El estudioso ha intentado reconstruir un mapa de los puntos de contacto y de las sobreposiciones entre elementos iconográficos presentes en las representaciones de Tláloc, Tlaltecuhli e Coatlicue, que a su modo de ver, pueden ser intercambiables. El elemento común principal entre las figuras radicaría en la división de la imagen entre una parte humana y una serpiente: véase Rubén Bonifaz Nuño, *Imagen de Tláloc. Hipótesis iconográfica y textual*. La identificación planteada por Rubén Bonifaz Nuño tiene que ser matizada: véase al respecto, la propuesta de Eduardo Matos Moctezuma, “Tlaltecuhli. Señor de la Tierra”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 27, 1997, p. 15-40. Sobre este intrincado debate, véase José Alcina Franch, “Tlaltecuhli y Tláloc en el inframundo mexica” en Julio Calvo Pérez (comp.), *Contacto interlingüístico e intercultural en el mundo hispano*, v. II p. 665-676; Elizabeth H. Boone, “The ‘Coatlicues’ at the Templo Mayor”, *Ancient Mesoamerica*, v. 10, 1999, p. 189-206, y Cecilia F. Klein, “The Devil and the Skirt: an Iconographic Inquiry into the Prehispanic Nature of the Tzitzimime”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 31, 2000, p. 17-62.

⁵³ Para Yólotl González Torres, el aspecto universal de los mitos de *dema* corresponde a una etapa concreta histórico-evolutiva del desarrollo de las fuerzas productivas del hombre con su ambiente natural; véase Yólotl González Torres, “Las deidades *dema* y los ritos de despedazamiento en Mesoamérica”, en Barbo Dahlgren (comp.), *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines. II Coloquio*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, p. 105.

⁵⁴ Graulich, *Myths of Ancient Mexico...*, p. 49-52.

bería considerarse como una manifestación del tema mítico universal que escenifica la muerte de uno de los personajes que la historia de las religiones define como *dema*.⁵⁵ Partiendo de la interpretación de Adolphe Jensen, el propósito de este tipo de relatos es el de dar una explicación sobre el origen de la tierra, del cielo y, en particular, de las plantas alimentarias. El episodio de la *Histoire du Mexique* responde, entonces, a una exigencia de carácter universal que en cada cultura agrícola produce una “mitización” del ciclo productivo generando una mística dramática de tipo agrario.⁵⁶ Ese aparato conceptual que se inspira en el tema de la sacralidad vegetal proveniente del pensamiento del historiador de las religiones Mircea Eliade,⁵⁷ no agota la complejidad del relato indígena. Parece, en realidad, que la imposición de un modelo interpretativo e ideológico, heredado de la perspectiva fenomenológica pueda, sin embargo, ser parcialmente superado a través de un historicismo que reinterprete la propuesta de Jensen y limite sus pretensiones universalistas.⁵⁸ De hecho, consideramos que la aplicación de modelos condicionados por el pensamiento occidental conduce, más o menos conscientemente, a interpretaciones de tipo analógico. Sin embargo, el analogismo, vicio de origen de cada comparativismo ahistórico, mientras parece ayudar a Occidente a comprender al “otro”, en realidad impide cualquier tipo de apertura científica hacia las culturas extraeuropeas e, incluso, cada tipo de examen de su propia cultura occidental.⁵⁹ De ahí que, una visión radicalmente historicista, preocupada por localizar las elecciones específicas de las culturas, si rechaza la consistencia ontológica y universal del *dema* puede salvaguardar, al contrario, la validez heurística de esa categoría histórico-religiosa sólo desde el punto de vista convencional y descriptivo.

⁵⁵ *Dema* es una palabra de los Marind-anim de Nueva Guinea que sirve para indicar todo lo que genéricamente posee una extraordinaria eficacia y que sobrepasa de lo normal. En su mitología existen también personajes *dema*, acerca de ellos el etnólogo Adolphe E. Jensen, sucesor de Leo Frobenius en la dirección de la escuela histórico-religiosa de Frankfurt, ha llevado a cabo una reflexión teórica que ha introducido el término en la metodología de la disciplina. Se habla, entonces, genéricamente de personajes *dema* indicando a aquellos seres presentes en las tradiciones mitológicas de todos los pueblos cultivadores “primitivos” que, como rasgo común, poseen la característica de ser asesinados, a menudo despedazados y de su cuerpo (o de cada una de las partes del cuerpo) aparecen por vez primera los alimentos cultivados; véase Adolphe E. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*.

⁵⁶ González Torres, “Las deidades dema...”, p. 106.

⁵⁷ Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*.

⁵⁸ Dario Sabbatucci, *Mistica agraria e demistificazione*, Roma, Euroma-La Goliardica, 1986, p. 309-310.

⁵⁹ Sabbatucci, *Mistica agraria e demistificazione...*, p. 323.

Una vez rechazada la indiscutida aplicación del *dema* universal en el contexto mesoamericano, consideramos oportuno buscar el significado subjetivo del mito contenido en la *Histoire du Mexique*. Por ello, para localizar un sentido indígena de la creación de la tierra, ante todo es necesario renunciar a la aplicación de un esquema interpretativo condicionado culturalmente y volver de nuevo al relato que, más que ningún otro, implicaría una interpretación que podría conducirnos a la identificación de un personaje que respondiera a los criterios del *dema*.

El mito se abre con la intervención de las dos deidades que aparecen a menudo como protagonistas de los contextos cosmogónicos: Quetzalcóatl y Tezcalipoca. Ambos deciden ocuparse de la creación de la tierra y descienden a la superficie de la tierra donde encuentran a la diosa Tlaltecuhltli. El relato presenta una condición de caos primordial que necesita ser ordenado: Tlatecuhtli aparece como una fiera feroz e indomable. De ahí, la intervención necesaria de las dos deidades creadoras que separan el cuerpo en dos partes que ha corroborado a la interpretación en términos de *dema* del elemento mítico: de la separación del cuerpo de Tlaltecuhltli surgen, de hecho, todos los bienes necesarios para la vida de los hombres. Sin embargo, si leemos atentamente dicho pasaje, notamos que el relato no puede enmarcarse simplemente en los límites de una interpretación agraria:

Après ce fait, pour recompenser la dite deesse de la terre du domage que les deux dieux luy avoint fait, tous les dieux descendirent la consoler, et ordonnerent que d'elle sortit tout le fruit necessaire pour la vie des hommes; et pour ce faire firent de ses cheveux arbres et fleurs et herbes, de sa peau l'herbe fort menue et petites fleurs, des ieux puix et fontaines et petitea cavernes, de la bouche rivieres et grandes cavernes, du nais valees de montaignes, des espauls montaignes.⁶⁰

Más allá del aspecto sacrificial y del círculo de dones recíprocos que se instauran entre los dioses y los hombres, para que estos últimos puedan disfrutar o beneficiarse de ellos en la vida diaria, es necesario destacar que del cuerpo de Tlaltecuhltli no surgen sólo los alimentos sino también los árboles, las flores, las hierbas, los pozos, las fuentes, las cuevas pequeñas y grandes, los ríos, los valles y las montañas. Del cuerpo de la diosa no sólo surgen los bienes agrícolas necesarios, sino que también parece tomar forma un territorio verdadero y propio en el que los hombres podrán y tendrán que vivir. Del cuerpo divino de un Tlaltecuhltli-Tlálloc nacen los primeros elementos que forman el paisaje que

⁶⁰ *Histoire du Mexique*, en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, p. 152.

se utilizará ritual y únicamente después de la institución del sacrificio. El insaciable deseo de sangre y de cuerpos humanos por parte de Tlaltecuhltli demuestra que la intervención cosmogónica de Quetzalcóatl y Tezcatlipoca es necesaria pero no suficiente: la acción de convertir en cosmos una tierra caótica y transformarla en un territorio habitable es imposible sin la participación activa de los hombres.

Conclusiones

La interpretación fenomenológica, apoyada por Jensen o Eliade, propone una universalización de la noción de *dema*. Sin embargo, su aplicación, en lugar de ampliar sus capacidades heurísticas, limita la comprensión del contexto mesoamericano: naturismo misionero y mística agraria fenomenológica se unen para reducir las potencialidades semánticas de los símbolos religiosos indígenas.

A partir de las reflexiones que llevamos exponiendo hasta ahora, si analizamos la narración de la *Histoire du Mexique*, creo que es posible afirmar que la prioridad mitológica del relato es la de afirmar la necesidad de relación de un recíproco intercambio de sacrificios a partir de la cual se edifica la dialéctica de los hombres con los dioses (en este caso las deidades terrestres y acuáticas). Es indudable que el aspecto agrario se incluye en esta dialéctica, aunque no se trata del único aspecto de ese campo de acción divino. La relación con el paisaje instaurada por los pueblos del valle de México se plasma, por lo tanto, en una forma de actuación ritual que confiere consistencia práctica a la cosmovisión. El espacio físico bajo la jurisdicción del dios Tláloc, “el que está hecho de tierra”, no es únicamente el lugar de la agricultura y de la fertilidad; en una dimensión “performativa”, este paisaje ritual ordenado se transforma en un espacio político, es decir, en un territorio donde los soberanos, por ejemplo en la fiesta de Huey Tozotli, y los dioses patronos (recordemos a Huitzilopochtli al final de la migración) solicitan a una entidad antigua y autóctona (enraizada con la tierra mucho antes de la distinción étnica e incluso mucho antes de la creación de cualquier tipo de institución política) que les sea otorgado el don de la soberanía.

BIBLIOGRAFÍA

ALCINA FRANCH, José, “Tlaltecuhltli y Tláloc en el inframundo mexica”, en Julio Calvo Pérez (comp.), *Contacto interlingüístico e intercultural en*

el mundo hispano, Valencia, Instituto Valenciano de Lenguas y Culturas Amerindias, 2001, v. II, p. 665-676.

ARNOLD, Philip P., "Eating Landscape: Human Sacrifice and Sustenance in Aztec Mexico", en David Carrasco (ed.), *To Change Place: Aztec Ceremonial Landscape*, Chicago, University of Chicago Press, 1991, p. 219-232.

———, *Eating Landscape. Aztec and European Occupation of Tlalocan*, Boulder, University Press of Colorado, 1999.

BERNAND, Carmen y Serge Gruzinski, *De l'idolatrie. Une archéologie des sciences religieuses*, Paris, Éditions du Seuil, 1988.

BOONE, Elizabeth, "Migration Histories as Ritual Performance", en David Carrasco (ed.), *To Change Place: Aztec Ceremonial Landscapes*, Boulder, University of Colorado, 1991, p. 121-151.

BOONE, Elizabeth H., "The 'Coatlicues' at the Templo Mayor", *Ancient Mesoamerica*, Cambridge, v. 10, 1999, p. 189-206.

BONIFAZ NUÑO, Rubén, *Imagen de Tláloc. Hipótesis iconográfica y textual*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.

BOTTA, Sergio, "Los dioses preciosos. Un acercamiento historico-religioso a las divinidades aztecas de la lluvia", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, v. 35, 2004, p. 89-120.

———, *Le acque preziose. Saggio sui sistemi religiosi mesoamericani*, Roma, Bulzoni, 2005.

BRELICH, Angelo, *Il politeismo*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1957-1958.

BRODA, Johanna, "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia: una reconstrucción según las fuentes del siglo XVI", *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, v. 6, 1971, p. 245-327.

———, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (comps.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, p. 461-500.

———, "Templo Mayor as Ritual Space", en Johanna Broda, David Carrasco y Eduardo Matos Moctezuma, *The Great Temple of Tenochtitlan. Center and Periphery in the Aztec World*, Berkeley, Londres y Los Ángeles, University of California Press, 1987, p. 61-123.

BURKHART, Louise M., *The Slippery Earth. Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, Tucson, University of Arizona Press, 1989.

- CASTILLO, Cristóbal del, *Historia de la venida de los mexicanos y de otro pueblos e historia de la conquista*, edición de Federico Navarrete Linares, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001.
- CHIMALPÁHIN CUAUHTLEHUANITZIN, Domingo Francisco de San Antón Muñón, *Las ocho relaciones y el Memorial de Colhuacan*, Rafael Tena (comp.), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1998.
- Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination and History in a Pictorial Aztec Manuscript*, edición de E. Quiñones Keber, Austin, University of Texas Press, 1995.
- Códice Aubin. Manuscrito azteca de la Biblioteca Real de Berlín*, edición de Antonio Peñafiel, México, Editorial Innovación, 1979.
- Códice magliabechiano. Libro de la vida*, edición de F. Anders y M. Jansen, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- CONTEL, José, “Tlalloc y el poder: los poderes del dios de la tierra y de la lluvia”, en Guilhem Olivier (comp.), *Símbolos de poder en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.
- DURÁN, fray Diego, *Historia de las indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*, edición de Ángel María Garibay, México, Editorial Porrúa, 1967.
- DURAND-FOREST, Jaqueline de, “Tlaloc: dieu au double visage”, *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, París, v. VI, 1976, p. 119-126.
- ELIADE, Mircea, *Traité d'histoire des religions*, París, Payot, 1948.
- ELIAS, Norbert, *Die höfische Gesellschaft*, Darmstad, Verlag GambH, 1969.
- FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, Federico y Ángel Julián García Zambrano (comps.), *Territorialidad y paisaje en el altépetl del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- GASBARRO, Nicola, “Il linguaggio dell'idolatria. Per una storia delle religioni culturalmente soggettiva”, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, Roma, 62 (1), 1996, p. 189-221.
- GLIOZZI, Giuliano, “The Apostles in the New World: Monotheism and Idolatry between Revelation and Fetishism”, en F. Schmidt (ed.), *The Inconceivable Polytheism: Studies in Religious Historiography*, en *History & Anthropology*, v. 3, Londres/París/Nueva York, Harwood Academic Publishers, 1987, p. 123-148.
- GONZÁLES TORRES, Yólotl, “Las deidades *dema* y los ritos de despedazamiento en Mesoamérica”, en Barbo Dahlgren (comp.), *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines. II Coloquio*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, p. 105-112.

- GRAULICH, Michel, "Aztec Festivals of the Rain Gods", *Indiana*, Berlín, v. 12, 1992, p 21-54.
- , *Myths of Ancient Mexico*, Norman, University of Oklahoma Press, 1997.
- , *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1999.
- HEYDEN, Doris, *The Eagle, the Cactus, the Rock. The Roots of Mexico-Tenochtitlan's Foundation Myth and Symbol*, Oxford, BAR International, Series 484, 1989.
- Histoire du Mechique*, en Rafael Tena (comp.), *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, p. 115-168.
- Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, en Rafael Tena (comp.), *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, p. 15-114.
- KLEIN, Cecilia F., "Who Was Tlaloc?", *Journal of Latin American Lore*, Los Ángeles, v. 6, n. 2, 1980, p. 155-204.
- , "The Devil and the Skirt: an Iconographic Inquiry into the Prehispanic Nature of the Tzitzimime", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, v. 31, 2000, p. 16-74.
- KUBLER, George, "Pre-Columbian Pilgrimages in Mesoamerica", en M. Greene Robertson y E. P. Benson (eds.), *Fourth Palenque Round Table*, San Francisco, University of Oklahoma Press, 1980, p. 313-316.
- JENSEN, Adolphe E., *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart, Schröder, 1948.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1973.
- , "Nota sobre la fusión y la fisión de los dioses en el panteón mexica", *Anales de Antropología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, v. XX, n. 2, 1983, p. 75-87.
- , *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- LÓPEZ LUJÁN, Leonardo, "Llover a cántaros: el culto a los dioses de la lluvia y el principio de disyunción en la tradición religiosa mesoamericana",

- en A. Garrido Aranda (comp.), *Pensar América. Cosmovisión mesoamericana y andina*, Córdoba, Caja Sur Publicaciones, 1997, p. 91-109.
- MARTÍNEZ MARÍN, Carlos, "Historiografía de la migración mexicana", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, v. 12, 1976, p. 121-136.
- MATOS MOCTEZUMA, Eduardo, "Tlaltecuhli: señor de la tierra", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, v. 27, 1997, p. 15-40.
- MOLINA, fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, obra impresa en México por Antonio de Spinola en 1571 y ahora editada en facsímil, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1944.
- MORANTE LÓPEZ, Rubén B., "El monte Tláloc y el calendario mexicana", en Beatriz Albores y Johanna Broda (comps.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, p. 107-139.
- MOTOLINÍA, fray Toribio de Benavente, *Memoriales (Libro de oro, MS JGI 31)*, edición de N. J. DYER, México, El Colegio de México, 1996.
- NAVARRETE LINARES, Federico, "La migración mexicana: invención o historia?", en Constanza Vega Sosa (comp.), *Códices y documentos sobre México. Tercer Simposio Internacional*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000, p. 303-322.
- , "Mito, historia y legitimidad política: las migraciones de los pueblos del valle de México", tesis de doctorado, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- OLIVIER, Guilhem, *Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque. Tezcallipoca, le "Seigneur au miroir fumant"*, París, Musée de l'Homme, 1997.
- PASZTORY, Esther, "Aztec Tlaloc: God of Antiquity", en J. Kathryn Josserand y Karen Dakin (eds.), *Smoke and Mist. Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan*, Oxford, BAR, 1988, p. 289-306.
- POMPA, Cristina, *Religião como Tradução. Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*, Bauru, EDUSC, 2003.
- SABBATUCCI, Dario, *Mistica agraria e demistificazione*, Roma, Euroma-La Goliardica, 1986.
- , *Politeismo*, Roma, Bulzoni, 1998.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*, 12 v., trad. de Charles E. Dibble, Arthur J. O. Anderson, Santa Fe, Research and University of Utah, 1950-1982.

- , *Historia general de las cosas de Nueva España*, introducción, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, Madrid, Alianza Universidad, 1988.
- SULLIVAN, Thelma D., “Tlaloc: A new etymological interpretation of the God’s name and what it reveals of his essence and nature”, en *Atti del XL Congresso Internazionale degli Americanisti*, Roma-Genova, Tilgher, 1972, p. 213-219.
- TORQUEMADA, fray Juan de, *Monarquía indiana*, edición de Miguel León-Portilla, México, Editorial Porrúa, 1986.
- TOWNSEND, Richard F., “The Mt. Tlaloc Project”, en David Carrasco (ed.), *To Change Place: Aztec Ceremonial Landscape*, Chicago, University of Chicago Press, 1991, p. 26-30.
- TOWNSEND, Richard F., “The Renewal of nature at the Templo Mayor”, en Richard F. Townsend (ed.), *The Ancient Americas Art from Sacred Landscapes*, Chicago, The Art Institute of Chicago, 1992, p. 171-185.

