

# ESTUDIOS DE CULTURA OTOPAME

5



Universidad Nacional Autónoma de México  
Instituto de Investigaciones Antropológicas  
México 2006



Ilustración de portada tomada del *Códice de Huamantla*.

Primera edición: 2006

© 2006, Universidad Nacional Autónoma de México  
Instituto de Investigaciones Antropológicas  
Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.

ISSN: en trámite

D.R. Derechos reservados conforme a la ley  
Impreso y hecho en México  
*Printed in Mexico*

## LOS GRANICEROS Y EL TIEMPO CÓSMICO EN LA REGIÓN QUE OCUPÓ EL MATLATZINCO\*

BEATRIZ ALBORES  
*El Colegio Mexiquense, A.C.*

### *Introducción*

Entre las agrupaciones religiosas de origen mesoamericano se cuenta la de los “graniceros” (Albores 2002a), a quienes se conoce, en el municipio mexiquense de Texcalyacac, con el nombre de “quicazcles”.<sup>1</sup> Éstos y los “saudinos” de Techuchulco, municipio de Joquicingo,<sup>2</sup> celebran anualmente cuatro fiestas obligatorias, cuya cualidad estructural (descubierta a mediados de 1991<sup>3</sup>) expresa la forma mesoamericana de conceptuar el tiempo-espacio o tiempo cósmico. Es decir, el tiempo que alude no sólo a los ciclos meteorológico y agrícola –implicados en el “cultivo del maíz de temporal”<sup>4</sup>– y a Tláloc, en relación con los cuales ha sido común que se

\* En el presente trabajo expongo algunos avances de mis estudios sobre la forma de conceptuar el tiempo-espacio o tiempo cósmico –es decir, la conceptualización del mundo–, de origen mesoamericano. Incorporo aspectos –revisados, corregidos o replanteados– que he venido investigando desde años atrás, cuyo análisis se encuentra en una etapa de mayor profundidad y amplitud.

<sup>1</sup> Las palabras o frases entrecomilladas, sin referencia bibliográfica, proceden, textualmente, de los vecinos de la región que ocupó el Matlatzinco.

<sup>2</sup> “Saudinos” son los graniceros de Techuchulco, pueblo aledaño a Texcalyacac.

<sup>3</sup> La cualidad estructural de las cuatro fiestas se puso de manifiesto, a mediados de 1991, durante el trabajo de campo que realicé en el municipio mexiquense de Texcalyacac.

<sup>4</sup> Por “cultivo del maíz de temporal”, “ciclo del maíz de temporal” o “ciclo agrícola del maíz de temporal” me refiero al ciclo de cultivo del maíz, cuya parte principal tiene lugar en la época lluviosa, la cual corresponde a una de las mitades o temporadas meteorológicas en que, de acuerdo con la conceptualización del mundo de origen mesoamericano, se divide el año trópico de 365.2422 días. Es decir, se trata de una división conceptual con distintas implicaciones, particularmente religiosas. En este marco, cabe recordar que, a diferencia del año vago que abarca 365 días, el año trópico cubre un lapso de 365.2422 días.

estudie a los graniceros y, en general, a una serie de especialistas rituales del territorio que abarcó Mesoamérica. También el tiempo que se refiere a los ciclos universales –de los que cabe destacar algunos tipos significativos, en términos de la cultura mesoamericana, como el astronómico y el calendárico– y a otros dioses, como Ehécatl-Quetzalcóatl, que es uno de los principales protagonistas míticos de la creación. Se trata del tiempo cósmico, relativo a la concepción del mundo, de raíz mesoamericana.

De 1900 a 1970, durante la etapa final de la laguna de Lerma, Texcalyacac y Joquicingo, así como 17 municipios mexiquenses más, integraron la zona central o zona lacustre de lo que antaño fue la jurisdicción otomiana del Matlatzincó,<sup>5</sup> la cual se extendió sobre el “alto Lerma mexiquense”<sup>6</sup> (Albores 2005a: 6) y el alto río Balsas. El territorio aproximado de esta jurisdicción del Posclásico empezó a designarse, también, valle de Toluca a principios del Virreinato<sup>7</sup> (Albores 2005a: 6).

---

De acuerdo con Aveni (1991:116), el año trópico es el “periodo de revolución de la Tierra alrededor del Sol (o, según lo vemos nosotros, del Sol alrededor de la Tierra) con respecto al equinoccio de primavera: 365.24220 días”. En cuanto al sistema de temporal, relativo al cultivo del maíz, Rojas (1991:82) indica que “la agricultura que depende de la lluvia estival, por eso llamada en México de temporal, era sin duda la dominante en Mesoamérica”, así como “la que probablemente ocupaba un área mayor y en la que se producía la mayor parte del abasto de las poblaciones campesinas prehispánicas”.

<sup>5</sup> Además de Texcalyacac y Joquicingo (que mencioné previamente), los otros municipios mexiquenses que, en la etapa final de la laguna de Lerma, integraron la zona central de la región que ocupó el Matlatzincó son: Almoloya del Río, Atizapán, Capulhuac, Chapultepec, Lerma, Metepec, Mexicaltzingo, Ocoyoacac, Otzolotepec, Rayón, San Antonio la Isla, San Mateo Atenco, Tenango del Valle, Temoaya, Tianguistenco, Toluca y Xonacatlán.

<sup>6</sup> El “alto Lerma mexiquense” es la porción alta de este río que pertenece al Estado de México. La parte alta restante se ubica en Guanajuato.

<sup>7</sup> La zona lacustre o central –de antigua tradición etnolingüística otomiana, sobre todo matlatzincá– se sitúa en la subcuenca inicial del río Lerma. Además de esta zona, dentro del territorio que ocupó el Matlatzincó es posible reconocer, de manera inicial, otras dos zonas geográfico-culturales: la “zona serrana” o norteña –de tradición otomiana, fundamentalmente otomí y mazahua–, que también se encuentra en el alto Lerma mexiquense, y la zona de cañadas en sierras descendentes o meridional –de tradición otomiana, en particular, ocuilteca–, situada en el alto Balsas (Albores 2005a:6). Algunos antecedentes relativos a la caracterización de estas zonas pueden consultarse en Albores 2000:103-104, 2001a:208-209, 2002b:54-55.

### *El trabajo con el tiempo*

Los “especialistas rituales del tiempo” integran distintas corporaciones religiosas de origen mesoamericano que, como parte de sus obligaciones principales, anualmente se dedican a propiciar condiciones meteorológicas favorables para que el ciclo del maíz de temporal llegue a buen término (Albores 2005b: 143, 2005c: 3). Es decir, su actividad tiene que ver, entre otras cuestiones, con el manejo o control del tiempo meteorológico, para la consecución anual del grano divino. En la cultura mesoamericana, el maíz constituye el fundamento mítico, por excelencia, de los mantenimientos del ser humano (y aun de éste, en sí<sup>8</sup>), cuya continuidad también depende de su propia procreación y de un estado cabal de salud.

### *Los graniceros y el paisaje lacustre de altura*

Un tipo de “especialistas rituales del tiempo” habita diferentes medios geoambientales, circundantes a los volcanes nevados del centro del país. Estos medios, aun cuando varían en la ocurrencia e intensidad de las lluvias, de los vientos, de las granizadas y de las heladas, se caracterizan por compartir, específicamente, un índice significativo de descargas eléctricas o “golpes” del rayo. Uno de estos entornos naturales –emplazado arriba de los 2 000 msnm– lo encontramos en la subcuenca inicial –casi cerrada– del río Lerma (donde se ubica la zona central de la región que ocupó el Matlatzinco) y en la cuenca –antaoño endorreica– de México. Se trata de dos valles aledaños que integran típicos paisajes lacustres de altura, con volcanes nevados (Albores 1997: 381-383, 2002a: 50. En este contexto, la sub-cuenca inicial del río Lerma se particulariza por la presencia del imponente volcán Nevado de Toluca (principal eje orográfico regional) y de la laguna de Lerma, que comprendió el mayor depósito acuático de la antigua jurisdicción otomiana hasta su desecación casi total, en la década de 1970.

“Graniceros” se llama, en algunas localidades, a este tipo de especialistas rituales, y es también el título de los trabajos de varios autores, como Christensen (1962), Cook de Leonard (1966) y Bonfil (1968), quien en 1967 estudió la corporación de Las Cruces de la región de Amecameca,

<sup>8</sup> Al respecto, en el *Popol vuh* (1961:104) se lee que de “maíz amarillo y de maíz blanco se hizo su carne, de masa de maíz se hicieron los brazos y las piernas del hombre. Únicamente masa de maíz entró en la carne de nuestros padres”.

dentro de la cuenca de México.<sup>9</sup> Como un reconocimiento al último autor –por su aporte al *corpus* etnográfico específico, a su análisis y al registro sistemático de sus datos–, con anterioridad he propuesto utilizar, para dicho tipo de especialistas rituales, el nombre genérico de “graniceros” (Albores 2002a:1-2, 2005b:4, 2005c:132).

Mencioné con anterioridad que “quicazcle” es un término procedente de la zona lacustre de la región que ocupó el Matlatzinco y corresponde a los graniceros del municipio de Texcalyacac, de vetusta raíz otomiana, sobre todo matlatzinca. En este municipio, los graniceros “álean o atajan el agua”, como lo indica don Carlos, principal granicero de la hermandad de Texcalyacac, que en la década de 1990 estaba casi totalmente desestructurada. “Quicleazcle” –añade don Carlos– quiere decir “que uno puede controlar las granizadas, ventarrones feos, colas de agua”, también llamadas “nubes de tempestad” y “malas nubes”. El término “quicleazcle”, o más comúnmente “quicazcle”, es de origen nahua; en algunas de sus variantes dialectales el náhuatl coexistió, en la región que ocupó el Matlatzinco, con el otomí, el mazahua y sobre todo con el matlatzinca, que fue el idioma del sector hegemónico y de la población mayoritaria de la zona lacustre de aquella jurisdicción hasta el dominio mexica, en el siglo xv. A partir de este acontecimiento, los idiomas otomianos en general –y de manera específica el matlatzinca– fueron desplazados por el náhuatl a un lugar secundario (Albores 1985). Los quicazcles integran una de las corporaciones de graniceros del área de Texcalyacac, Xatlalaco y Tenango (en el valle de Toluca), que registró Jacinto de la Serna (1953:76-79) al referirse a los “conjuros contra nubes y tempestades” y a las “ceremonias supersticiosas con el fuego”, denunciados en 1610. Así, el autor señala que, “entre los Ancianos Viejos”, había “personas dedicadas” a “conjurar los aguazeros, granizos y tempestades”. Otro apelativo que también denomina a los graniceros es “teciuhltazque”, palabra náhuatl, de la que posiblemente derive “quicazcle”; procede de la cuenca de México y fue anotada por Sahagún (2000, t.II:704) en el siglo

<sup>9</sup> En trabajos previos he indicado que Bonfil (1968) se refiere a los graniceros de la cueva de Alcalea, la cual se cuenta entre varios santuarios, y a ella pertenece sólo una de las agrupaciones de dichos especialistas rituales de la región de Amecameca. De hecho el autor, si bien publica su artículo “Los que trabajan con el tiempo. Notas etnográficas sobre los graniceros de la Sierra Nevada, México” en 1968, su trabajo de campo lo efectúa entre mayo y noviembre de 1967, abocándose, en particular, a la corporación “compuesta por ocho o diez individuos, que reconocen como templo la cueva de Las Cruces, inmediata a la carretera México-Cuautla, unos cinco kilómetros al sur de Tepetlixpa” (Bonfil 1968:99, 101).

xvi, con el significado de “casi ‘estorbadores de granizos’”. En fin, “aureros” es “el nombre más común con que se designa a los graniceros” de la región de Amecameca, que estudió Bonfil (1968:101). Es posible que esta designación –señala Bonfil (1968:101)– derive de “zahorí o bien de agorero”, que aparecen con frecuencia en la época virreinal, si bien con “significados un tanto diferentes”, pues mientras “el primero se refiere al mago con poderes sobre los meteoros”, el otro “designa al que hace augurios sobre el tiempo”. El autor puntualiza que el “término graniceros también es de uso común” en la región y que “no requiere explicación”.

*La conceptualización mesoamericana sobre la procuración de los mantenimientos. Un acercamiento analítico*

Los graniceros han sido parte del entramado o complejo religioso que se relaciona con la forma de conceptualizar el tiempo-espacio o conceptualización del mundo. Ésta responde a un significado particular de la fecundidad, relativo al proceso de nacimiento-muerte-resurrección, con base en los mantenimientos y la procreación, así como en un estado de salud favorable. Puesto que la conceptualización del mundo se refiere, además del origen del ser humano, en particular a su persistencia o continuidad, aquélla alude en primer lugar a los factores que posibilitan la procuración de los mantenimientos, no sólo en términos económicos y empíricos, sino también conceptualmente.

Considerando lo anterior, analíticamente cabe plantear que, en lo concerniente a Mesoamérica, la conceptualización del mundo comprende, de manera inicial, lo que atañe al vínculo de dos tipos de ciclos: el agrícola y el meteorológico, relativos al cultivo del maíz de temporal. Así, el cultivo maicero se realiza a lo largo del año trópico en una secuencia de fases, que se establece de acuerdo con las condiciones climático-meteorológicas del entorno local. En asociación con dicha secuencia encontramos ciertas fechas –generalmente transmitidas por vía oral– que señalan el momento en que cada fase debe realizarse, articulando el ciclo agrícola con el meteorológico. En este sentido, si bien algunas fechas se refieren sólo al trabajo agrícola, otras marcan celebraciones religiosas alusivas al ciclo agrícola, enlazando los ciclos agrícola y meteorológico con el calendario religioso. Se trata, entonces, de rituales agrícolas y aun festividades que apuntan, en primera instancia, al cultivo anual del maíz. Quizá por esta relación directa (que es más obvia) –entre los ciclos agrícola y meteorológico– sea común comenzar el estudio no sólo de los graniceros, sino también de los especialistas rituales

del tiempo en general y de las ceremonias conexas, a partir de un enfoque meteorológico del tiempo.

*Los que tienen el “don”*

La potestad o el “don” que faculta a los graniceros para el manejo del tiempo –de manera inicial en su sentido meteorológico, en beneficio del ciclo agrícola del maíz– se los confiere Dios –y Tláloc, en el pasado mesoamericano– por varios medios, siendo el más impresionante el llamado “golpe del rayo”. En este sentido, Bonfil (1968:102) menciona que la “llamada” o indicación “la reciben quienes son tocados por un rayo”, mismos que, en su “mayor parte mueren y van a ‘trabajar’ desde lo alto”. Los “que sobreviven tienen un destino”, que radica en “‘trabajar con el tiempo’”. De hecho, “los graniceros –prosigue el autor– forman un grupo selecto, una corporación de escogidos”, debido a que, para “ser uno de ellos se requiere haber sido ‘llamado desde arriba’”, con el objetivo de “prestar servicio en la tierra a los poderes sobrenaturales que gobiernan ‘el tiempo’”.

Una vez que les llega la señal, los graniceros pasan a pertenecer y deben servir a las entidades sagradas o deidades de la mitad húmeda o acuosa del cosmos, las cuales se expresan de manera favorable o perjudicial, tanto para el maíz y los cultivos en general, como para el ser humano. Los graniceros tienen, entonces, el don para propiciar un “buen temporal” y para “combatir” el llamado “mal temporal”, que puede acabar con los cultivos. Al respecto, Sahagún (2000, t.II: 704) menciona que esta “gente, cuando veía encima de las sierras nubes muy blancas, decían que era señal de granizos, los cuales venían a destruir las sementeras, y así tenían muy grande miedo” y, “para que no viniese el dicho daño en los maizales, andaban unos hechiceros que llamaban teciuhtlazques, ques casi ‘estorbadores de granizos’”. De éstos “decían que sabían cierta arte o encantamiento para quitar los granizos o que no empeciesen los maizales, y para enviarlos a las partes desiertas y no sembradas ni cultivadas, o a las lagunas, donde no hay sementeras ningunas”.

Los graniceros están facultados, además, para tratar los males que emanan de las mismas deidades húmedas. Así –registra Sahagún (2000, t.I:72, 107)–, los antiguos “tenían también imaginación” que ciertos padecimientos –los cuales “parecen que son enfermedades de frío”– “procedían de los montes, o que aquellos montes tenían poder para sanallas”. Dichas afecciones son “la gota de las manos o de los pies, o de cualquiera parte del cuerpo”, el “tullimiento de algún miembro o de todo el cuerpo”, así

como “el envaramiento del pescuezo o de otra parte del cuerpo, o encojimiento de algún miembro, o el pararse yerto”.

### *El culto institucionalizado*

En su calidad de especialistas rituales, los graniceros, al igual que los respectivos antiguos funcionarios religiosos de los pueblos pequeños y de los templos mayores,<sup>10</sup> por una parte. Y, por la otra, la gente que había sobrevivido al ahogamiento, así como los que padecían dolencias que Sahagún (2000, t.I: 72, t.II: 702) llamó “de frío”, integran un sector de la población –específicamente asociado con la trama conceptual sobre el tiempo-espacio– que ha venerado desde el pasado mesoamericano a “todos los montes eminentes, especialmente donde se arman nublados para llover”, debido a que “imaginaban que eran dioses”. Llamados *Tlaloque* en náhuatl, estos seres sagrados son precedidos y presididos por Ehécatl-Quetzalcóatl y comprenden al mismo Tláloc y a Chalchiuhtlicue, así como, entre otros “montes” –en particular los más altos–, al Nevado de Toluca (Sahagún 2000, t.I: 72, 72, 120, 125, 135, t.II: 702, t.III: 1134) y al volcán Olotepic, ambos del Estado de México. En este marco –anota Sahagún 2000, t.I: 107–, quien sufría alguna enfermedad de “frío” acostumbraba prometer, para la veintena *Tepeilhuitl*,<sup>11</sup> “hacer fiesta y ofrenda a tal monte”, del que se encontrara más cercano o al que le “tenía más devoción”, comprometiéndose además a “hacer imágenes de estos dioses que se siguen: del dios del aire, la diosa del agua y el dios de la lluvia; también la imagen del vulcán que se llama Popucatépetl, y la imagen de la Sierra Nevada, y la imagen de un monte que se llama Poyauhtécatl, o de otros cualesquier montes a quien se inclinaban por su devoción”. Estas deidades han sido veneradas por los pobladores de origen mesoamericano, debido a que, según su forma de conceptualizar el mundo, Tláloc y los dioses menores (los “tlaloques”) –encabezados por Quetzalcóatl– mandan no sólo la lluvia benéfica sino también “el granizo y los relámpagos y los rayos, y las tempestades del agua y los peligros de los ríos y de la mar”.

<sup>10</sup> Con respecto a lo anterior, Sahagún (2000, t.II: 702) indica, en referencia a la cuenca de México, que, antes de la fiesta a “Tlalocatecuhtli” y a los “tlaloques”, debían guardar ayuno “aquellos que llaman *tlamacazque*, los cuales moraban en la casa del templo llamada *calmécac*”.

<sup>11</sup> *Tepeilhuitl* es la décimo tercera veintena del ciclo de 365 días, del calendario mexica, llamado *Xiuhpobualli* en náhuatl.

*El paraíso terrenal y los mantenimientos*

De manera que, menciona Sahagún (2000, t.I: 72, 330-331, t.II: 702, t.III: 1134), los tloaque enviaban la lluvia –que hace crecer al maíz– y “todas las cosas de mantenimientos que se crían sobre la tierra” para “sustentar la vida” de los humanos. Estos dioses moraban en el “Paraíso Terrenal que se nombra Tlalocan”.<sup>12</sup> Los “antiguos desta tierra” decían que todos los ríos salían del Tlalocan, sobre el cual se encuentran “fundados” los montes, mismos que “están llenos de agua, y por fuera son de tierra, como si fuesen vasos grandes de agua o como casas llenos de agua”. Al Tlalocan iban las “ánimas de los defunctos” de quienes “matan los rayos o se ahogan en el agua, y los leprosos y bubosos, y gotosos e hidrónicos”.

*El tiempo meteorológico en el quehacer de los graniceros*

Hasta 1991,<sup>13</sup> el estudio de los graniceros venía efectuándose, básicamente, en la misma perspectiva con la que Bonfil (1968:99) definió a las agrupaciones de la región de Amecameca: como “especialistas en el control de las lluvias y otros fenómenos meteorológicos”. Así, como lo expuse previamente, en las investigaciones acerca de aquellos especialistas rituales y sobre el campo más amplio de los rituales agrícolas, el tiempo se enfocó con un criterio meteorológico. Además, con esta perspectiva meteorológica –en vinculación estrecha con la propiciación del cultivo del maíz de temporal– ha sido frecuente que dichas investigaciones se realicen en asociación específica con el culto a Tláloc<sup>14</sup> y, en alguna medida, a los aires, mencionándose ocasionalmente su nexa con la deidad del viento (Albores 1997, 2001b; Albores y Broda 1997).

<sup>12</sup> Alfredo López Austin (1994) ha hecho un estudio sistemático sobre Tlalocan.

<sup>13</sup> Como lo indiqué al inicio de este ensayo y lo explico más adelante, al efectuar trabajo de campo en el municipio mexiquense de Texcalyacac, a mediados de 1991, encontré un grupo de cuatro fiestas religiosas, cuya cualidad estructural hizo posible el cambio conceptual sobre el tiempo, que es el objeto, por excelencia, del trabajo ritual de los graniceros. En efecto, la cualidad estructural de ese grupo de fiestas mostró que éstas aluden no sólo al tiempo meteorológico, sino también, de manera más amplia, a la forma de conceptualizar el mundo de origen mesoamericano, es decir, al tiempo cósmico.

<sup>14</sup> En mi trabajo de 2005c me refiero al “complejo de Tláloc” con un sentido cronológico del tiempo.

### *Cuatro fiestas de Texcalyacac*

Como parte de mi investigación inicial en la zona lacustre, y en la región que ocupó el Matlatzinco,<sup>15</sup> llevé a cabo el estudio de las prácticas agrícolas y de sus rituales conexos con un referente meteorológico del tiempo. En el siglo XVI, la zona lacustre era el centro de contacto de las principales lenguas otomianas de Mesoamérica (Albores 1985:24, 1998:191-192). Ello parece explicar que en el calendario religioso de San Mateo Atenco –situado en la porción media de dicha zona– encontremos las celebraciones religiosas más significativas de la propia zona y hasta de la región. Su análisis mostró varios tipos de nexos entre numerosas fiestas –en particular del mismo Atenco y de San Pedro Tultepec, del municipio de Lerma– a partir de algunos de los cuales llegué a identificar, posteriormente, un conjunto de ocho celebraciones, que abarca dos grupos de cuatro fiestas religiosas: el grupo A y el grupo B, como veremos más adelante.

Ciertos vínculos entre distintas fiestas religiosas, detectados inicialmente en San Mateo Atenco, se evidenciaron con más claridad a principios de 1991, sobre todo al realizar mis pesquisas en el área del cerro del Murciélago (que comprende los pueblos de San Francisco Tlalcalcalpan, del municipio de Almoloya de Juárez, así como Acahualco, del municipio de Zinacantepec, y la cabecera de éste) y en el área de Tecajic, municipio de Toluca. Poco después, al efectuar trabajo de campo en Texcalyacac, en junio y julio de 1991, ocurrió el hallazgo del grupo A de fiestas. Este hallazgo revistió una trascendencia particular, debido no sólo a que por vez primera, durante una indagación etnográfica, se manifestó el nexo orgánico de las cuatro fiestas, sino también por las implicaciones de este vínculo estructural, con respecto a la conceptualización del mundo, de origen mesoamericano.

### *Grupo A de fiestas*

Los quicazcles de Texcalyacac llevan a cabo ceremonias obligatorias –o de “obligación”, como las denominan los graniceros del templo de Las Cruces, estudiados por Bonfil (1968:116)– en tres de las fiestas religiosas del grupo

<sup>15</sup> Empecé el estudio sobre la zona central de la región que ocupó el Matlatzinco, en 1977, iniciando mi trabajo de campo al siguiente año, sobre la importancia del recurso lacustre en aquella zona y acerca de las implicaciones teóricas de dicho recurso en Mesoamérica (Albores 1995).

A, y deben participar, además, en la cuarta fiesta de este grupo.<sup>16</sup> La “fiesta” o celebración abarca, por una parte, las actividades ceremoniales de los quicazcles, quienes hasta la década de 1970 aún encabezaban las tres procesiones que anualmente subían a la cima del volcán o “monte” sagrado del Oloteppec<sup>17</sup> para venerarlo, tal como todavía lo hacen los graniceros de Techuchulco. La “fiesta” incluye, además, otros actos religiosos y sociales de la población, en particular la rural y campesina de la zona lacustre y de la región que ocupó el Matlatzinco (Albores 2004:1,4), como veremos con un poco de mayor amplitud más adelante. A continuación anoto las cuatro fiestas del grupo A, así como su alusión inicial al ciclo agrícola del maíz de temporal.

1) El día de la virgen de la Candelaria (o La Candelaria), como se llama en la región que ocupó el Matlatzinco a la fiesta que tiene lugar en las fechas pareadas o dobles del 1º al 2 de febrero o sólo en esta última fecha. La fiesta de la Candelaria continuó realizándose el día 2 del calendario juliano, aun cuando corresponde al 12 de febrero, a partir de la reforma gregoriana de 1582. El día 2 se bendice la simiente –que, en San Mateo Atenco, se ha sacralizado por vez inicial el 1º de enero– la cual se empleará en el ciclo agrícola que está comenzando; se pide por el buen desarrollo de éste y se efectúa, con un fuerte carácter ritual, la siembra minoritaria –de maíz, haba y calabaza sobre todo– en predios que, aun siendo de humedad, se cultivan mediante el sistema de temporal.<sup>18</sup> El mismo día 2 de febrero se bendice

<sup>16</sup> La corporación de aureros de Las Cruces efectúa, en su “cueva-templo” –anota Bonfil (1968:112)– o santuario correspondiente, “dos ceremonias anuales ‘de obligación’: el 4 de mayo y el 4 de noviembre”.

<sup>17</sup> El “altar” o santuario de los quicazcles y saudinos –que equivale al “templo” de los aureros que estudió Bonfil (1968:101)– es el lugar llamado “Las tres cruces” o “Las cruces”, que se encuentra en las inmediaciones del cráter del Oloteppec. Este volcán constituye el monte sagrado, que (de acuerdo con las creencias de origen mesoamericano) se “fundó” –como diría Sahagún– sobre el *Tlalocan* local.

<sup>18</sup> Sobre lo anterior, consultar a Rojas (1985, t.I:132), quien menciona que “Tras la antigua y ya tradicional forma de diferenciar la agricultura según la fuente de aprovisionamiento de la humedad en temporal, humedad y riego” se expresan “las diferencias en la intensidad agrícola” como “los sistemas intensivos, ya sea anuales o continuos, y los de temporal”, mismos que, “rara vez lo fueron de tipo intensivo. Ello no descarta” que “algunos sistemas de temporal fueran más intensivos, bien porque se daban condiciones naturales excepcionales” o por “arte del trabajo humano que acondicionó [...] el terreno”. Así, desde tiempos mesoamericanos, además del sistema agrícola de temporal, existe el sistema de riego, de importante trascendencia en la superárea. En la zona lacustre de la región que ocupó el Matlatzinco, dos de las formas agrícolas que se practicaron son la de humedad y temporal y la de humedad y riego (Albores 1998b, 2002c).

una serie de propiciadores que usarán los quicazcles (de manera especializada) y los vecinos (en forma no especializada) para que, entre otros fines, ocurra una lluvia favorable o para ahuyentar los vientos huracanados y el granizo, que pueden dañar a los sembradíos. En fin, el 2 de febrero se “levanta” al niño Dios que se “arrulló”, acostado, el 24 de diciembre.

2) El Día de la Santa Cruz. En la región del antiguo Matlatzinco, esta fiesta se celebra en las fechas pareadas del 2 al 3 de mayo. El día 2, los graniceros suben al volcán Olotepc, por primera vez en el año, para dar inicio ritual a la época de lluvias o “abrir” el tiempo húmedo y las “compuertas” –que, de acuerdo con las creencias de origen mesoamericano, tienen el volcán y el pueblo–, con el objetivo de que emerja el agua, los mantenimientos y la fecundidad del monte sagrado. Esta fiesta hace referencia y propicia la etapa de siembra no-“marceña”, que tiene lugar de la primera quincena de abril al 15 de mayo, fecha de conmemoración de san Isidro Labrador, con la que se marca, ritualmente, el fin de la fase general de siembra (Albores 2002c: 253-254).

3) Fiesta de la Asunción de la Virgen o de Nuestra Señora, también conocida como Santa María la Asunción o sólo La Asunción. Esta fiesta se realiza en las fechas dobles del 14 al 15 de agosto. El día 14, los graniceros regresan de nuevo al Olotepc para dar comienzo ritual a la cosecha de los frutos tiernos del maíz: los elotes y cañas dulces y para agradecer a las entidades sagradas por las favorables “lluvias eloterías”. Esta fiesta del grupo A es la más importante para los graniceros y, también, para la población mayoritaria del territorio que abarcó el Matlatzinco (Albores 1997: 421-422).

4) “La llegada de los Muertos” o “Muertos”. Conmemoración que se efectúa del 1º al 2 de noviembre. En esta última fecha, los graniceros ascienden por última vez al volcán sagrado para marcar en términos rituales: a) el fin de la época lluviosa y el “cierre” de la “compuerta”, para que no se derrame inútilmente el agua que emerge del monte sagrado, y b) el principio de la cosecha del maíz maduro.

### *Las fechas pareadas, los segmentos y bloques temporales de celebración*

La “fiesta” (en sentido amplio) o celebración religiosa, en San Mateo Atenco y en la zona lacustre, está a cargo de agrupaciones establecidas y de especialistas rituales. Se lleva a cabo en un lapso de quince días, mediante tres hitos estructurales: 1) “el paseo”, 2) los festejos, que incluyen: a) “la velación”, b) la conmemoración, c) la fiesta, en sentido estricto, y d) “la tornafiesta”, y 3) la octava (Albores 2004).

La fecha que marca el calendario litúrgico o bien la “costumbre” o “tradicción” –la cual frecuentemente tiene un trasfondo mesoamericano– es la conmemoración. Ésta y la velación o víspera han integrado los momentos más relevantes de la celebración. Sin embargo, de tiempo atrás se han buscado opciones ante la imposibilidad o dificultad de festejar al santo en su “mero día” –en la fecha de su conmemoración– por “caer entre semana”, es decir, en días laborales. Debido a lo anterior, la fiesta (en sentido estricto) se adelanta o pospone para el fin de semana más próximo. Así, las fechas pareadas o fechas dobles por lo común corresponden a la víspera y a la conmemoración, constituyendo el núcleo temporal de las celebraciones del calendario anual y, en particular, de las cuatro fiestas del grupo A. De manera que el núcleo temporal se refiere a la etapa en que alcanzan su clímax las actividades religiosas –y sociales– que se despliegan no sólo por los especialistas rituales sino también por los creyentes y la población en general.

Las fechas dobles o pareadas (llamadas, además, fechas nucleares) articulan segmentos temporales de celebración, es decir, relativos a una misma fiesta. Por ejemplo, la fecha pareada de Muertos relaciona un lapso festivo que, en distintas localidades de la zona lacustre del antiguo matlatzincó, abarca del 28, 29 o 30 de octubre al 2 o 4 de noviembre y aun algunos días después, pudiendo prolongarse al mes de noviembre, en ciertas áreas del territorio que ocupó Mesoamérica. Las fechas pareadas también articulan bloques temporales,<sup>19</sup> tocantes al nexo ritual entre dos o más fiestas, como el que atañe al inicio ritual del periodo lluvioso que, en términos de la antigua región mesoamericana, corre de la fiesta de san Marcos (25 de abril) a la de la Santa Cruz (3 de mayo) o en fechas aproximadas. En este sentido, al referirse a los hablantes de chortí (de filiación mayense) del pueblo de Quezaltepeque, Girard (1966:16, 25) señala que la “fecha ‘plazeada’” –que abarca “del 25 de abril al 3 de mayo”– es la “que señala el comienzo de la estación lluviosa”, “fecha” en la que tiene lugar “la magna ceremonia inaugural de la estación de lluvias”.<sup>20</sup> Olivera (1994:84-85) – en su trabajo sobre la celebración a la Santa Cruz, a la que, los lugareños del municipio nahua de Zitlala, Guerrero, también llaman “nuestra santísima virgen” y “nuestra virgen de lo que comemos”– anota que las “cere-

<sup>19</sup> Me refiero a los bloques y segmentos festivos con mayor amplitud en Albores, 2005d: 138-143, 145-147.

<sup>20</sup> Durante esta ceremonia, los chortíes de Quetzaltepeque “piden ‘la bendición de gracias’”, o sea “las lluvias”.

monias empiezan el 24 de abril y terminan el 2 de mayo de cada año”. A los “siete primeros días de la fiesta” los “llaman ‘vísperas’”, siendo “los días más solemnes” los dos últimos, “el 1º y el 2 de mayo”. En cuanto a otro pueblo del mismo estado de Guerrero, Atliaca<sup>21</sup> –que es uno de los que llevan a cabo “la petición de lluvias en el pozo del cerro Ostotempa”–, Sepúlveda (1994:70, 73, 80) indica que “las ceremonias más importantes en Ostotempa se realizan del 1º al 2 de mayo, pero la novena principia el 25 de abril” para concluir el “3 de mayo”. Este bloque festivo sugiere una cierta continuidad de algunos de los antiguos segmentos y bloques temporales de celebración (de cinco, nueve, trece y veinte días), ya que los autores, de donde provienen los datos antes expuestos, se refieren a la fiesta de petición de lluvias como una de las que han retenido un importante contenido de origen mesoamericano. Así, Olivera (1994: 84) menciona que en su artículo describirá “parte de una ceremonia de un pueblo indígena actual, que tiene fuertes reminiscencias prehispánicas y que ha sobrevivido fuera de su contexto originario”.

Hasta donde tengo noticia, para la zona lacustre del antiguo Matlatzinco no se ha registrado ningún bloque festivo de petición de lluvias, aun cuando la celebración de la virgen de Montserrat pareciera ser una reminiscencia del mismo, que pudo dejar de reconocerse en algún momento, tal como señalan algunos indicios en otros pueblos de la antigua Mesoamérica. La imagen de la virgen de Montserrat (celebrada el 27 de abril) se encuentra entre los elementos que se bendicen el 2 de febrero en algunos pueblos de la zona lacustre, para usarse en momentos cruciales no sólo del ciclo agrícola del maíz de temporal sino también del ciclo humano –como la dificultad del parto. Lo anterior pareciera indicar que aquella virgen se invocaba, al igual que la cruz de mayo, en los rituales de petición de lluvia. De manera que la fiesta de Montserrat quizá formó un bloque festivo –que pudo abarcar, si no a san Marcos, a otro santo festejado en una fecha cercana– del cual no han quedado más que huellas. Algunas de éstas aparecen con mayor claridad en un caso similar, que encontramos en uno de los municipios chiapanecos, cuyos pobladores hablaron hasta hace algunos años el idioma mam, de filiación mayense. Se trata de Tuxtla Chico,<sup>22</sup> una de

<sup>21</sup> Atliaca –registra Sepúlveda (1994:70)– “es un poblado perteneciente a Tixtla, en el municipio de Ixtla de Guerrero”. Hacia principios de la década de 1970, contaba “con 3 800 habitantes, de los cuales el 60% es monolingüe” de náhuatl.

<sup>22</sup> Notas del trabajo de campo efectuado, en febrero y abril-mayo de 2003, en la región de Chiapas donde se habla mam, lengua de filiación mayense. Esta región es, culturalmente, de antiguo origen mixe-zoque.

cuyas fiestas religiosas más importantes está dedicada a tres santos: san Marcos (25 de abril), san Pedro Chanel y san Pedro de Verona (conmemorados en las fechas correspondientes del 28 y 29 de abril), llamada sólo “san Marcos y san Pedro” o “san Marcos y san Pedro Mártir”. Los respectivos actos ceremoniales abarcan desde el 24 de abril hasta, aproximadamente, el 15 de mayo, articulándose incluso con otras actividades rituales a partir de enero. Lo que resulta significativo es que, aun cuando la fiesta de san Marcos y san Pedro se vincula, orgánicamente, con la de la Santa Cruz (3 de mayo), mediante la participación del principal especialista ritual de origen mesoamericano, llamado “chimán” (del vocablo mam: *ch'man*), la población local ya no reconoce en las tres fiestas un bloque temporal de tipo religioso.

Algunos bloques temporales festivos parecen referirse a antiguos segmentos, como lo sugiere una fiesta de la zona lacustre que hace referencia a los conceptos de origen mesoamericano: mayor y menor. Se trata de la conmemoración de san Salvador –que, según las distintas localidades, se celebra ya sea el 5, 6 o 7 de agosto–, misma que integra el festejo *menor* de los frutos tiernos del maíz, nombrado “fiesta de la cañita” o de “la caña”. Ésta comprende un bloque temporal con la fiesta de la Asunción (14-15 de agosto), la cual constituye la celebración mayor de los frutos tiernos, conocida como “la fiesta de la caña” (que complementa a la “fiesta de la cañita”) o “fiesta de los elotes”, en asociación con la fiesta menor de “la caña”. Lo que fundamenta la idea de que pudiera tratarse de un mismo segmento festivo es que, en San Mateo Atenco, los festejos de la Asunción empiezan el 2 de agosto (día de la virgen de los Ángeles, que es iconográficamente igual a la Asunción) y, en algunos pueblos de la zona, el día 6 (de san Salvador) da inicio su novena. En fin, otro dato que sustenta lo anterior proviene de Wisdom (1961:493), quien anota que, entre los chortíes o chortís de Guatemala, la “fiesta de san Marcos [...] se celebra del 25 de abril al 3 de mayo”, añadiendo que la “ceremonia de invocación de la lluvia (“gran ceremonia”) es oficiada el día de san Marcos, en una de las aldeas de cada municipio”.

### *El grupo A de fiestas y el tiempo cósmico*

Las fiestas de la Candelaria, la Santa Cruz, la Asunción de la Virgen y Muertos evidencian distintas implicaciones de gran significación, en términos de la forma de conceptualizar el tiempo cósmico. Sobre lo anterior, el

aspecto básico de estas fiestas radica en su vínculo estructural. En efecto, como acabamos de ver, en Texcalyacac las cuatro fiestas se encuentran unidas, orgánicamente, por la actividad ritual de los quicazcles, lo que les confiere su carácter estructural, con base en el cual las denominé estructura de cuatro fiestas. Ahora bien, las fiestas de la Candelaria, la Santa Cruz, la Asunción de la Virgen y Muertos forman parte del calendario religioso de numerosos pueblos del territorio que abarcó Mesoamérica. Teniendo en cuenta lo anterior, el hallazgo del grupo A –en Texcalyacac– como una estructura de cuatro fiestas sugiere una cobertura mesoamericana de su significado. Al respecto, si (como también ha podido apreciarse) las cuatro fiestas atañen a sucesivas fases del cultivo del maíz de temporal, su significado no se refiere sólo al ciclo agrícola y al ciclo meteorológico, sino también a otros tipos de ciclos. Así, en términos amplios de su significado, el grupo A alude al tiempo-espacio o tiempo cósmico, pues expresa los ciclos universales, entre los cuales los más significativos son seis tipos: agrícola, meteorológico, humano, mítico, astronómico y calendárico. De éstos, los primeros cinco tipos de ciclos están articulados o estructurados de acuerdo con las cuentas calendáricas de 260 y 365 días, como veremos más adelante. En este mismo sentido, la representación gráfica del grupo A es una expresión conceptual del tiempo cósmico.

La alusión ritual y conceptual a los seis tipos de ciclos puede detectarse mediante numerosos aspectos del entramado o complejo ceremonial de las fiestas del grupo A –y del grupo B, como veremos. He analizado varios de estos aspectos en otras ocasiones (Albores 1997, 2001b, 2005b, 2005c), por lo que ahora mencionaré sucintamente lo que atañe, en general, a los seis tipos de ciclos, deteniéndome en los tipos mítico y astronómico, para introducir algunos avances.

Entre los elementos que se bendicen en la fiesta de la Candelaria encontramos los siguientes:

I) Alusión agrícola: maíz de distintas variedades –así como haba, calabaza, frijol y quelite–, el cual se mezcla con la simiente que habrá de sembrarse durante el ciclo agrícola anual.

II) Alusión meteorológica: velas y diferentes plantas, que se utilizan en la propiciación de un ciclo meteorológico favorable.

III) Alusión humana: pan, monedas, petatitos, plantas, imágenes sacras, utilizadas en los hitos del ciclo humano de vida –como el parto/nacimiento, el matrimonio y el desenlace mortuorio–, con el objetivo de favorecer su cabal cumplimiento.

IV) Alusión mítica: numerosos aspectos ceremoniales del grupo A de fiestas hacen referencia al mito de origen (Albores 1997). En Texcalyacac, durante la misma fiesta de la Candelaria se bendicen “cerillos” para usarlos “cuando ocurra el fin del mundo” –o término de la última era mítica o Sol–, el cual será precedido por “veinte días de oscuridad”. Además, ciertos elementos vegetales (de color verde), con los que se adorna la cruz de mayo, y su “plantamiento” o ubicación, de manera erecta a mitad de la milpa, la equiparan con el emplazamiento del árbol cósmico central. Éste se encuentra aludido en Durán (1951, t.II: 139-142), cuando narra la ceremonia de Hueytozotli, el 29 de abril, en la que se efectúa el “hincamiento” del árbol sagrado, en medio del Templo Mayor de Tenochtitlan (Albores 1997: 414-416). Alrededor del árbol –“Tota”– colocaban cuatro árboles (más pequeños, demarcando un cuadrado) de cada uno de los cuales “salía una soga de paja torcida” que se amarraba al árbol mayor, “de manera que de los cuatro arbolillos salían cuatro sogas y benían todas cuatro a atarse al árbol de en medio”. Es decir, mediante los lazos diseñaban una figura similar a un signo cruciforme, a cuyo significado me referiré más adelante. Tenemos, también, los colores: blanco, amarillo, azul o negro y rojo o morado del maíz que se sacraliza el día de la Candelaria y varios componentes –de estos mismos colores más el verde– usados en la fiesta de la Santa Cruz, como flores y plantas, atole, tamales y panes. Colores que aluden a los cuatro rumbos del universo. Cabe referirme, además, a otros aspectos muy sugerentes; por una parte, el diseño en espiral –del papel de colores con el que se arregla la cruz de mayo. Por otra parte, la figura de dos signos cruciformes sobrepuestos: uno de sumar o cruz griega y otro de multiplicar o cruz de san Andrés –que constituye la forma icónica más esquemática de aludir al cosmograma mítico, relativo al último Sol o era–, la cual resulta de la manera cruzada de colocar los collares floridos a la cruz de mayo. Una imagen más –en la que los signos de sumar y de multiplicar se suceden y sobrepone de modo diferente al anterior– se obtiene si alineamos cruces de mayo (similares a filas de signos de sumar: +) portando el “manto”, ya sea en forma de uno de los signos siguientes:  $\vee$   $\wedge$ , o bien de ambos signos unidos –como una especie de rombo– que, en serie, aparecen como una hilera de signos de multiplicar: x.

Es decir, el análisis de información etnográfica proveniente de la región que ocupó el Matlatzincó evidenció que, en esta región, la cruz de mayo representa a los árboles cósmicos, de los que cuentan los mitos. Y que los rituales de su “plantamiento” se efectúan para conmemorar, recrear y actualizar el suceso mítico del origen del último Sol o era, mediante la di-

visión de la tierra y el cielo y el levantamiento de los postes –cuatro en las esquinas más el central– que los separan.<sup>23</sup> Sobre este asunto existen menciones y aun estudios etnográficos relativos a otras regiones mesoamericanas. Así, en su trabajo –publicado en 1973– Sepúlveda (1994:67-97) ejemplifica los “indicios de la persistencia de los ritos prehispánicos en familias, localidades y aun en regiones enteras”, con el caso de la “petición de lluvias en el pozo del cerro Ostotempa”.<sup>24</sup> La población regional cree que “Ostotempa es el centro del mundo”, y “si se torna verde” el “follaje” del árbol de amate (que crece en una de las paredes interiores del pozo) habrá buena estación de lluvias”. En las inmediaciones del pozo se encuentra un número elevado de cruces, que la gente –hablante de náhuatl– ha ido dejando durante las actividades rituales. De “acuerdo con un calendario distribuido entre unas 30 comunidades participantes, los pueblos principian a visitar el pozo desde el 15 de abril;<sup>25</sup> sin embargo, las ceremonias más importantes del ciclo anual se realizan del 1º al 2 de mayo con la asistencia de unas 1 500 a 2 000 personas, dirigidas y organizadas por los de Atliaca”. En el fondo del pozo se cree que hay cuatro cuevas, cuyo interior alberga sendos jardines, donde “crecen toda clase de semillas, principalmente el maíz de todos los colores” bajo el cuidado de “cuatro gigantes”, con caras enormes que se parecen “a la máscara que usan los tlacololeros”. Los gigantes portan respectivos látigos –“que producen el estallido del trueno”– y representan a cada “uno de los vientos de los puntos cardinales”, que tienen determinadas funciones: “el del oriente atrae las nubes para que se produzca la lluvia buena; el del norte atrae el granizo, las heladas y la lluvia mala”, el del oeste “aleja las nubes y provoca la sequía, y el del sur, algunas veces, trae lluvia buena y, otras veces, mala”.

En referencia a los rituales que se celebran a lo largo del año, la autora menciona que “la tradición oral indica que se trata del ciclo de ceremonias y ritos mesoamericanos relacionados con prácticas agrícolas (en particular las de petición de lluvias y bendición de las semillas)”, durante las cuales

<sup>23</sup> Alfredo López Austin ha analizado sistemáticamente este aspecto (1994, 1996a, 1996b).

<sup>24</sup> La autora (1994:68) anota que al pozo de Ostotempa “acuden los grupos de habla náhuatl que viven en los municipios de Zumpango del Río, Mártir de Cuilapan, Ixtla de Guerrero, Mochitlán y Chilpancingo de los Bravo, en el estado de Guerrero”.

<sup>25</sup> Tengo la impresión que la fecha del 15 de abril corresponde al calendario juliano, que equivaldría al 25 de abril –día de san Marcos– de la cuenta gregoriana. Así, parece tratarse de un caso similar al 2 de febrero juliano, fecha en la que sigue celebrándose a la Candelaria, cuando su equivalencia gregoriana es el 12 de febrero.

“se invocaba y ofrendaba al rayo, al viento y a los chanes o tloques”, habitantes de “los ríos, arroyos, manantiales, cuevas, cerros y otros lugares conectados con el inframundo”. Eran los “chanes o tloques, bajo las órdenes del rayo y el viento”, los que “se encargaban de enviar las lluvias buenas que fertilizarían la tierra y harían fructificar las siembras, o, tal vez, enviarían lluvias malas, granizo y heladas que matarían la simiente. También eran invocados los dioses del maíz para bendecir las semillas y asegurar las cosechas”.

Un aspecto que llama la atención es el señalamiento de la autora sobre la coincidencia de los meses de abril, mayo y octubre, en que se efectúan las peregrinaciones a la cueva de Ostotempa, con “las veintenas prehispánicas de *Toxcatl*—destinada, según Durán, a pedir agua—, la de *Etzalcualiztli* “para festejar a Tláloc” y la “de *Tepeilhuitl*, en la que se honraba a los montes elevados, donde se forman las nubes”. Lo interesante de la correlación que hace Sepúlveda radica en lo siguiente: de *Toxcatl* a *Tepeilhuitl* se ubican las nueve veintenas de la época lluviosa del año trópico, que abarcan desde la fiesta actual de la Santa Cruz hasta la conmemoración de Muertos: del 3 de mayo al 29 de octubre. Con la fecha 3 de mayo comienza *Toxcatl* y el 29 de octubre—con la que termina *Tepeilhuitl*— es una de las fechas del segmento festivo de la Llegada de los Muertos, en la región del antiguo Matlatzinco, como hemos visto previamente.

En este marco, Sepúlveda se refiere al proceso local y general de “sustitución, primero, y de sincretismo después, de las deidades prehispánicas por las cristianas católicas”, y señala que “los indígenas mostraron gran devoción y reverencia por la Santa Cruz”. De manera que “la celebración del Descendimiento de la Cruz, instituida por la emperatriz Elena, el 3 de mayo, sustituyó a la cruz prehispánica, que nunca faltó en las ceremonias mencionadas” y, citando a Francisco Salmerón, concluye: “la cruz indígena, símbolo del árbol de la vida, eje de unión entre la tierra y el cielo, era una de las representaciones de la fecundidad”.

Volviendo a la región del antiguo Matlatzinco, también se evidenció la alusión a distintas versiones míticas del nacimiento del último Sol que, de acuerdo con la creencia de origen mesoamericano, aún nos rige. Se trata, entonces, de colores, formas y contenidos referentes al aspecto serpentino de las deidades y al conjunto mítico de árboles, de sostenes y postes del centro y de los cuatro rincones o rumbos del mundo, sobre todo lo cual contamos con información procedente de múltiples fuentes.<sup>26</sup>

<sup>26</sup> Por ejemplo, el *Códice Borgia* y los *Comentarios al Código Borgia* de Selser (1963, láminas 49 a 53, v. II: 85-110) y los estudios de López Austin (1993, 1994, 1996a, 1996b, 1997).

En la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1996: 23-36) –que aporta datos sobre la población del centro de México– se menciona que Quetzalcóatl, Tezcatlipoca y sus otros dos hermanos (hijos todos de la pareja primigenia: Tonacatecuhtli y Tonacacihuatl<sup>27</sup>) –luego de haber creado el agua y, a partir de un “peje grande”, la tierra, “que se dice Cipactli”– hicieron “al dios y a la diosa del agua” (que son “Tlaltecuctli y a su mujer Chalchiuhtlicue”), a los cuales “se pedía, cuando tenían de ella necesidad”. Después dieron origen a cuatro soles consecutivos, el último de los cuales tuvo su fin a causa de un fuerte diluvio. Al ver que “el cielo cesó, porque cayó sobre la tierra”, los cuatro decidieron “hacer por el centro de la tierra cuatro caminos, para entrar por ellos y alzar el cielo”. Cuatro caminos que están aludidos en la figura cruciforme, ya sea del tipo griego o de san Andrés. En este sentido, cabe traer a colación el comentario de Seler (1966, v.II: 85) cuando compara los códices *Borgia*, *Fejérváry-Mayer* y *Vaticano 3773*. El autor, al referirse a “las cuatro regiones del mundo y el centro, que es el quinto punto cardinal, en torno al cual están agrupados los otros cuatro”, anota que es “posible que al representar los puntos cardinales en forma de árboles, se haya pensado en palos con función de puntales, colocados, en las cuatro esquinas de una casa”.

Otros fragmentos de la narración mítica de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1996:32) también nos remiten al contenido de las imágenes del *Códice Borgia*, que comenta Seler (1963, v.II: 85-110). Así, menciona en dicha obra, “para que los ayudasen” –a levantar el cielo– los cuatro dioses “criaron cuatro hombres”, después de lo cual, “Tezcatlipuca y Quetzalcoatl, se hicieron árboles grandes”, de manera que “con los hombres y con los árboles y dioses alzaron el cielo con las estrellas como ahora está”. El contenido de la figura en cruz de san Andrés, que aparece en numerosos motivos de origen mesoamericano (Albores 2005b), está sugerido en “otro mito de la creación” que registra *La historia de México* (1996:108). Acá se indica que “la tierra fue creada” por la intervención de Quetzalcóatl y Tezcatlipuca”, quienes “bajaron del cielo a la diosa Tlaltecuctli” al “agua, que no saben quién la creó, sobre la que esta diosa caminaba”. En este

<sup>27</sup> En la *Historia de los mexicanos* (1996:23-36) leemos que la pareja primordial: “Tonacateuctli” y Tonacacihuatl “engendraron cuatro hijos”, el mayor: “Tlatlauhqui Tezcatlipuca” (llamado “Camaxtle” por los “de Huexotzinco y Tlaxcala”), el cual “nació todo colorado”; el “segundo”, al que dijeron “Yayahqui Tezcatlipoca”, que “nació negro”; el “tercero”, mismo que “llamaron Quetzalcoatl, y por otro nombre Yohualli Ehecatl”, y el “cuarto y más pequeño”, nombrado “Omitecutli”, a quien “los mexicanos le decían Huitzilopochtli, porque fue izquierdo”.

contexto, los dioses se “dijeron el uno al otro: ‘Es menester hacer la tierra’”, y “se cambiaron ambos en dos grandes sierpes, de los que el uno asió a la diosa de junto a la mano derecha hasta el pie izquierdo, y el otro de la mano izquierda al pie derecho”, es decir, en forma cruzada, como un signo de multiplicar: x o cruz de san Andrés. El movimiento, provocado por el acto de apretar a la diosa, está sugerido en la espiral de colores que se elabora al forrar, con papel, la cruz de mayo.

Y, continúa la narración: “la apretaron tanto, que la hicieron partirse por la mitad, y del medio de las espaldas hicieron la tierra y la otra mitad la subieron al cielo”. Así, el mundo fue hecho de las dos mitades de la diosa, una femenina (la tierra) y otra que –proviniedo del monstruo femenino– adquirió características masculinas (el cielo). Aparecen, entonces los componentes masculino y femenino que se encuentran en los soportes o columnas que separan a la tierra del cielo. Al respecto, atendamos las observaciones de Seler (1963, v.II: 105-106), quien analiza primero las imágenes de las láminas 49-52 del *Códice Borgia*, donde se representa a “los árboles de los cuatro puntos cardinales”. Después, estudia la serie –situada sobre aquellas imágenes– que está compuesta “de cuatro figuras que sostienen el cielo y que alternan con otras cuatro figuras que tienen en la mano sendos palos de sonajas”. Luego, el autor escudriña el sentido del término *chicahuaztli* o “palo de sonajas” y comenta que el “concepto de fecundación está contenido en la misma palabra *chicahuaztli*; ésta indica que se trata de una especie de instrumento y significa ‘aquello que hace que algo se vuelva fuerte y robusto’”. Y concluye que “no cabe duda de que hay que interpretar como deidades de la tierra a las cuatro figuras provistas del palo de sonajas frente a los cuatro portadores del Cielo. Así, podremos poner a toda la serie –que abarca las dos categorías de seres– el nombre de ‘Cielo y Tierra en los cuatro extremos del mundo’ o bien llamarla” –añade el autor– “Los cuatro sostenes del Cielo y las cuatro columnas de la Tierra”.

#### V) Alusión astronómica.

1. Alusión solar. Desde su encuentro, en junio de 1991, el grupo A atrajo mucho mi atención, debido a que las fechas de celebración de las cuatro fiestas muestran una abierta referencia solar. Esto es, en cuanto a los pasos cenitales y las posiciones anticenitales del astro diurno en la latitud 15° norte (15°N), donde se sitúan los sitios arqueológicos del Clásico de Copán –en Honduras– y del Formativo tardío de Izapa –en Chiapas, México. Cuestión a la que volveré más adelante.

2. Alusión a Venus vespertino. Otra alusión astronómica del grupo A es la relativa a Venus vespertino, la cual se evidenció, después de un amplio

recorrido analítico, cuando representé gráficamente uno de los vínculos de este grupo de fiestas. Al respecto, con anterioridad he mencionado que el análisis del calendario religioso de San Mateo Atenco y de otros pueblos de la región del antiguo Matlatzinco evidenció que las festividades se relacionan mediante varios tipos de vínculos. Así, en la lista de fiestas del grupo A muestro uno de sus vínculos, el continuo, que va de febrero a mayo a agosto y a noviembre: febrero-mayo-agosto-noviembre, es decir, que relaciona las cuatro fiestas, en forma sucesiva, a lo largo del año. Sin embargo, las fiestas del grupo A (y, como luego veremos, las del grupo B y varias más) también se relacionan en distintas formas discontinuas. De una de estas formas discontinuas (que aparece en numerosos pueblos de la zona lacustre y de la región que ocupó el Matlatzinco) menciono en seguida dos ejemplos. En San Mateo Atenco, los mayordomos de la fiesta patronal del barrio de la Asunción –festejada el 15 de agosto– inician sus funciones, mediante la adquisición del cargo, en la fiesta de la Candelaria –que se celebra el 2 de febrero. Como podemos ver en este caso, la fiesta de la Candelaria se relaciona con la fiesta de la Asunción saltándose, por así decirlo, la fiesta de la Santa Cruz. Esto es, a diferencia de lo que ocurre con el vínculo continuo, en el cual no ocurre ningún salto entre las celebraciones. El segundo ejemplo corresponde al área del cerro del Murciélagos, donde la cruz, que se “viste” y se “planta” en medio del campo de cultivo durante la celebración del 3 de mayo, se retira al efectuar la cosecha del grano maduro, que comienza a partir de la fiesta de Muertos, el 2 de noviembre. La representación gráfica (espacio-temporal) de este tipo de vínculo discontinuo consiste en una línea recta, que media entre la fiesta de la Candelaria y la fiesta de la Asunción, y otra línea recta que relaciona la fiesta de la Santa Cruz con la de Muertos. En total obtenemos dos líneas entrecruzadas, las cuales –al expresar el nexo que une, por pares, a las fiestas del grupo A– forman un signo de sumar o cruz griega: + (como puede verse en la figura 1), es decir, el grupo A está representado, de un modo convencional, por dicho signo. Llamé a este vínculo: nexo cruzado, con base en su expresión gráfica, y en una de las etapas de mi estudio denominé al grupo A: cuatro fiestas en cruz griega, mismas que se ubican en los extremos radiales del sig-no cruciforme,<sup>28</sup> como se ve en la figura 1. En esta misma figura, el vínculo continuo –que denominé nexo lateral– está representado mediante el círculo que rodea a la cruz griega.

<sup>28</sup> Es decir, si consideramos que este signo cruciforme –que se asemeja a un signo de sumar (+) o a una cruz griega– se compone por dos ejes diametrales y cuatro segmentos radiales.

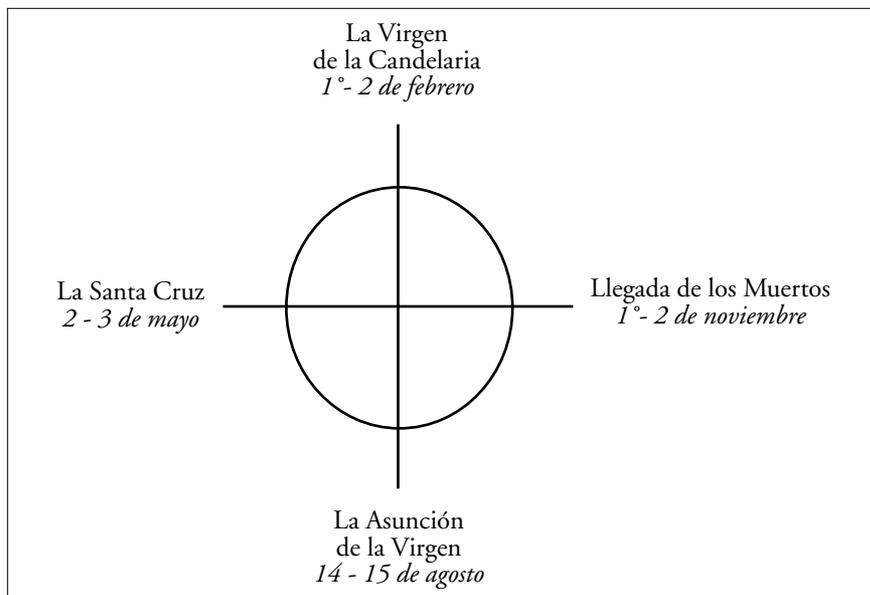


Figura 1. Grupo A. Cuatro fiestas en cruz griega.

El signo en cruz griega aparece en expresiones iconográficas de Venus vespertino que pertenecen a las distintas temporalidades de la secuencia mesoamericana. Tomando en cuenta lo anterior, observé que el signo en cruz griega –que representa al grupo A– alude de manera convencional a Venus vespertino, a partir de dos representaciones jeroglíficas del planeta. La primera, el “quincunce”, término –que significa cinco: cuatro y uno<sup>29</sup>– que Seler (1963, t.I: 188, 191) utilizó, en sus *Comentarios al Códice Borgia*, para llamar a las cinco “manchas blancas” de “la forma B” del aspecto del dios Venus, como “Deidad del lucero vespertino”. Así, el autor indica que “el quincunce de manchas blancas” es “el jeroglífico del planeta Venus, tal como éste aparece en los códices mayas”, que el autor muestra en su ilustración 440. En ésta se aprecia a la deidad “del lucero vespertino. El rostro –anota Seler– está dibujado de frente, para mostrar el quincunce de manchas blancas”. Si unimos las cinco manchas blancas con dos líneas rectas obtendremos un signo de sumar o cruz griega, como se aprecia en la figura 2, donde he dibujado la cruz griega, sobre las cinco manchas, con líneas continuas.

<sup>29</sup> “Cinco”, proviene del término latino *quinque*. “Cuatro y uno”, *Pequeño Larousse*, 1975: 224.

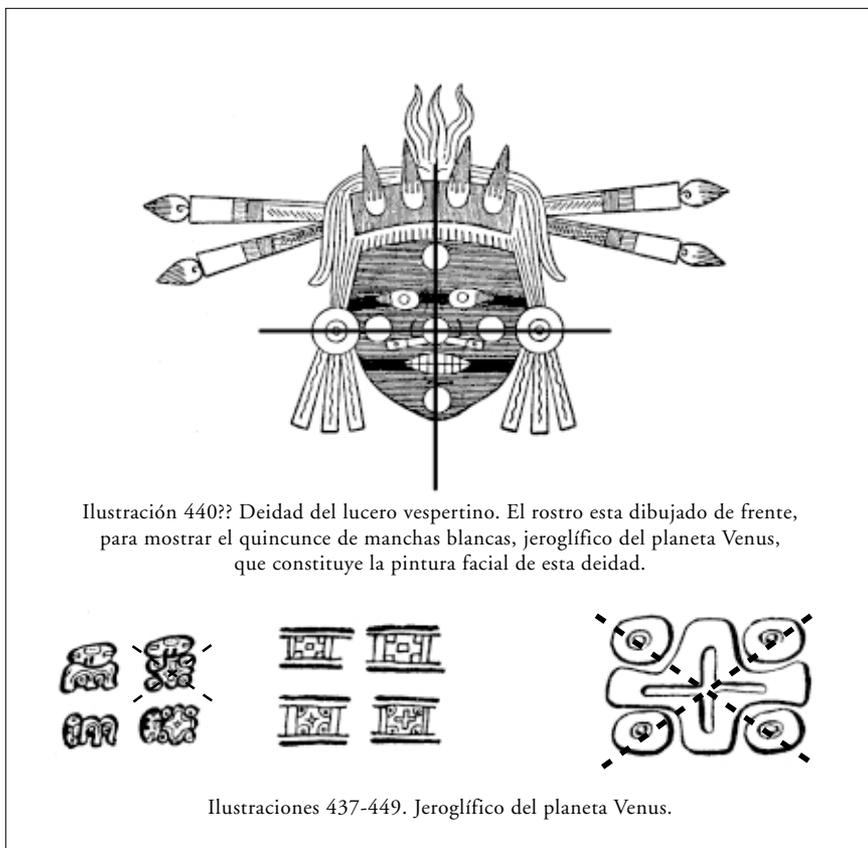


Figura 2. *Quincunce*. El rostro del lucero vespertino y jeroglífico del planeta Venus.  
Fuente: Seler, 1963, T. I: 191.

En la segunda representación venusina, el signo en cruz griega aparece en el centro de las ilustraciones: 438 y 439, así como en los dos jeroglíficos de la derecha de la ilustración 437, que también he reproducido en la figura 2. Estas expresiones jeroglíficas integran variantes del glifo completo, conocido como *Lamat cruciforme* –T510 del catálogo de Thompson<sup>30</sup>–, en el que es posible observar otra disposición del quincunce. En efecto, en estas representaciones jeroglíficas el quincunce está compuesto por cuatro

<sup>30</sup> En cambio, las dos representaciones jeroglíficas de Venus, que se encuentran a la izquierda de la ilustración 437 de Seler, corresponden al medio *Lamat cruciforme*:  $\frac{1}{2}$  T510.

diseños de forma circular o rectangular, en las esquinas de cada representación. Los cuatro diseños están centrados, ya sea por dos signos cruciformes, uno adentro del otro –como signos de sumar o cruz griega–, en las dos representaciones de la derecha de la ilustración 437, en la 439 y en las representaciones inferiores de la ilustración 438, o bien por un diseño en cruz con núcleo rectangular, en las dos representaciones superiores de la ilustración 438.

Las cruces de san Andrés, que he dibujado con líneas discontinuas sobre algunas de las representaciones jeroglíficas del dibujo 2, expresan el nexo de Venus vespertino con la deidad solar, en términos del vínculo de la parte nocturna con la parte diurna del cosmos. Al respecto, cabe mencionar que (como veremos de nuevo más adelante) en las dos expresiones jeroglíficas: el rostro con las cinco manchas y el glifo completo o Lamat cruciforme (T510), pueden dibujarse los dos signos cruciformes sobrepuestos: en cruz griega y en cruz de san Andrés, al igual que en algunas representaciones solares, como las que reproduzco en la figura 3. Cuestión que retomaré.

Regresando al signo en cruz griega tenemos que, mediante este símbolo cruciforme, podemos observar el carácter venusino del grupo A de fiestas. Lo anterior se evidencia en la cruz griega –que resulta de la representación gráfica de las cuatro fiestas– que equivale a la expresión quincúncica del glifo de Venus vespertino (Albores 2005c), que acabamos de analizar. Además, se manifiesta en otros aspectos de distinta índole, entre los que tenemos una de las cuentas del ciclo que abarca el grupo A de fiestas, como veremos en seguida.

### *Las cuentas y el entramado cósmico*

El carácter estructural de las fiestas de la Candelaria, la Santa Cruz, la Asunción de la Virgen y Muertos se muestra no sólo por su vínculo interno, basado en la actividad ritual de los quicazcles de Texcalyacac. También se expresa en la dimensión de su ciclo. En efecto, las cuatro fiestas anuales del grupo A –en las que la participación de los quicazcles es obligatoria– marcan los correspondientes hitos de un ciclo fijo que comprende tres cuentas de 260, 263 y 265 días. Lo anterior se debe a que dicho ciclo abarca desde la fiesta de la Candelaria –el 2 de febrero, que corresponde al 12 de febrero gregoriano– hasta la fiesta de Muertos, considerando tres de las fechas más significativas del segmento temporal de esta fiesta, que en seguida anoto:

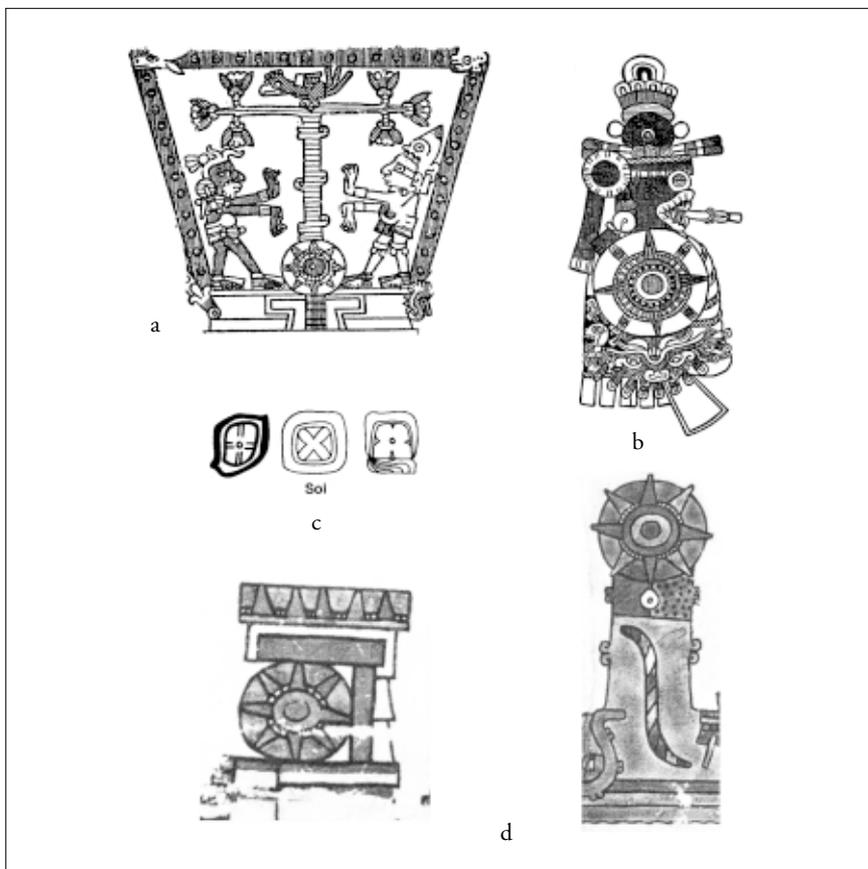


Figura 3. Representaciones del Sol. Fuente a) en la base del tronco del árbol del oriente en el *Códice Feyermay Meyer* (Fig. 71 de Selser, 1963, t.ii: 86, b) descendiendo al recinto de los muertos en el *Códice Borbónico* (fig. 378 de Selser, 1963, T. i: 149, c) en el *Códice Dresde* (Fig. 61 de Aveni, 1991: 198), d) en el *Códice Viena* (fig. 8c y d y el de Aveni, 1991: 38).

a) el 30 de octubre. De acuerdo con las creencias de la zona lacustre y de la región que abarcó el Matlatzincó, en esta fecha llegan, entre otras, las almas de los que fallecen por ahogamiento y por golpe de rayo. O sea, los que han sido “llamados” por Dios y en tiempos mesoamericanos por Tláloc, al ser “tocados” o “alcanzados” por una descarga eléctrica, como ha sido registrado por Sahagún (2000, t.i: 239, 330, t.ii: 572) en referencia a la fiesta mexicana de Tepeílhuítl y al Tlalocan, a donde iban “los que matan los rayos”. Esta primera cuenta comprende 260 días, del 12 de febrero al 30 de octubre.

b) el 2 de noviembre, día en el que los quicazcles de Texcalyacac “cierran” la temporada lluviosa y la “compuerta” del Olotepec, de donde emerge el agua, la fecundidad, los mantenimientos y ciertas enfermedades, como se anotó con anterioridad. Esta segunda cuenta abarca 263 días, del 12 de febrero al 2 de noviembre.

c) El 4 de noviembre, fecha en que los “saudinos” –del municipio de Joquicingo– están por acabar de cerrar las últimas compuertas o “llaves” de Techuchulco.<sup>31</sup> Esta tercera cuenta consta de 265 días, del 12 de febrero al 4 de noviembre.

Como veremos después con mayor detenimiento, estas tres cuentas tienen distintas implicaciones, en términos de los seis tipos de ciclos (agrícola, meteorológico, humano, mítico, astronómico y calendárico), lo cual muestra no sólo la equivalencia conceptual de los distintos tipos de ciclos cósmicos sino también su articulación orgánica. En este contexto, cabe mencionar que un aspecto fundamental del ciclo –con sus cuentas de 260, 263 y 265 días– es su alusión conceptual a la Tierra (al monstruo terrestre del cual se origina el último Sol y sus componentes, como lo es el mismo cielo). Es decir, el referente terrestre está en la base de toda la estructura conceptual.

### *La articulación con Venus vespertino*

Me referiré, inicialmente, a la alusión astronómica del ciclo –con sus cuentas de 260, 263 y 265 días– que comprende el grupo A de fiestas, en cuanto a la fase de visibilidad vespertina de Venus, cuyo promedio justo equivale a 263 días. El periodo sinódico del planeta abarca, en promedio,

<sup>31</sup> Los “aureros” –de la corporación que estudió Bonfil (1968: 112, 120)– van por segunda vez a su “cueva-templo de Las Cruces”, el 4 de noviembre, para llevar a cabo la “ceremonia de agradecimiento por el temporal”.

<sup>32</sup> El *periodo sinódico* se define, de acuerdo con Aveni (1991:100), como “El intervalo entre configuraciones idénticas sucesivas de ese planeta *con respecto al Sol*”. Así, debemos “esperar que transcurran 584 días, o sea, 1  $\frac{3}{5}$  años terrestres, antes de que los planetas vuelvan a alinearse con el Sol”. De hecho, “el periodo sinódico de Venus es de 583.92 días y, en virtud de la naturaleza no circular de las órbitas de Venus y la Tierra, puede variar entre 579.6 y 588.1”. Así, cualquier “serie de cinco ciclos consecutivos da como promedio 584 días”. Sobre lo anterior, Sprajc (1998:17) anota que para “dar una vuelta completa de 360° alrededor del Sol, Venus necesita 224.701 días, que constituyen su *periodo sideral*. Pero el que es fácilmente observable es el *periodo sinódico*, es decir, el lapso en que el planeta regresa a la misma posición con respecto al Sol y a la Tierra”.

584 días,<sup>32</sup> a través de cuatro fases o manifestaciones astronómicas: la visibilidad matutina, la visibilidad vespertina, la invisibilidad causada por la conjunción superior y la invisibilidad debida a la conjunción inferior. Así, en referencia al periodo sinódico venusino, en las latitudes mesoamericanas, Sprajc (1998: 19) indica que la duración media respectiva de las fases “de visibilidad matutina, la invisibilidad alrededor de la conjunción superior, la visibilidad vespertina y la desaparición alrededor de la conjunción inferior” es “de 263, 50, 263 y 8 días”. Ahora bien, si el periodo sinódico de Venus transcurre en casi 584 días, cinco periodos sinódicos del planeta equivalen a cerca de ocho años:

$$5 \times 584 \text{ días} = 8 \times 365 \text{ días} = 2\,920 \text{ días}$$

Lo anterior –anota Sprajc (1998:22-23)– implica “que los mismos fenómenos del periodo sinódico de Venus –por ejemplo, conjunciones inferiores– se repiten aproximadamente en las mismas fechas del año cada ocho años”. Pero lo anterior no ocurre cabalmente así, debido a que “las fechas de estos fenómenos –continúa el autor– van retrocediendo en el año trópico” porque “la correspondencia presentada en la ecuación arriba es aproximada”. En efecto, “la duración exacta del año trópico es de 365.2422 días, por lo que el periodo de ocho años es aproximadamente dos días más largo que el ciclo de cinco periodos sinódicos de Venus”.

Volviendo a la cuenta de 263 días, si ésta corresponde tanto a la fase matutina como a la fase vespertina de la visibilidad de Venus, ¿cómo se evidencia que el grupo A de fiestas alude a la manifestación vespertina del planeta? Por las características del movimiento del planeta, cada ocho años trópicos –de 365.2422 días, no años vagos de 365 días–, es su manifestación **vespertina** –no la matutina– en la que los extremos máximos de Venus “siempre caen casi en el mismo momento del año **trópico**”, hacia el 1º de mayo (su extremo norteño) y 1º de noviembre (su extremo meridional), coincidiendo “con el comienzo y el fin de la época de lluvias”, como fue descubierto por Ivan Sprajc (1998: 130, *negrillas*: B. Albores).<sup>33</sup>

Considerando lo anterior, cabe plantear que la fecha en que Venus vespertino alcanza su extremo máximo septentrional está aludida por la fiesta de la Santa Cruz, mediante una de las fechas (la del 1º de mayo) del bloque temporal de esa fiesta que, en términos mesoamericanos abarca del 25 de abril al 3 de mayo. En forma similar, la fecha en que Venus ves-

<sup>34</sup> Descubrimiento de Sprajc (1996:171 y ss) a partir del trabajo de Closs *et al.* 1984.

pertino llega a su extremo máximo meridional está aludida por la fiesta de Muertos, a través de la fecha del 1º de noviembre de su segmento temporal, el cual cubre, al menos, del 28 de octubre al 2 de noviembre, como vimos con anterioridad. Se trata, nada menos, de las fiestas en las que los quicazcles, respectivamente, abren y cierran de manera ritual la época de lluvias. Entonces, podemos interpretar que, cada ocho años, las fiestas de la Santa Cruz y la de Muertos se llevan a cabo para conmemorar los respectivos fenómenos venusinos, como indicadores del inicio y el fin de la época lluviosa. De manera que, cada ocho años trópicos, Venus vespertino divide las dos épocas o mitades que, de acuerdo con la concepción del mundo de origen mesoamericano, componen el año trópico. Además tal división está señalada no sólo astronómicamente, sino también en términos religiosos, mediante las fiestas correspondientes. En fin, cada ocho años trópicos, Venus vespertino delimita, conceptualmente, una cuenta de 263 días –en la cual están implicadas las otras dos cuentas (de 260 y 265 días) del ciclo–, comenzando el 12 de febrero para terminar en las fechas del 30 de octubre, 2 y 4 de noviembre, cuestión que retomaré. Así, la implicación religiosa de las manifestaciones astronómicas, correspondientes a los extremos máximos venusinos constituye un fundamento más del carácter estructural del grupo A de fiestas, en términos de la forma de conceptualizar el mundo de origen mesoamericano.

Con posterioridad encontré otro aspecto que muestra la alusión del grupo A de fiestas a la deidad vespertina de Venus. Se trata de un aspecto, sumamente revelador de la concepción del mundo, que proviene de la información etnohistórica y atañe al nexo íntimo de los graniceros con Ehécatl-Quetzalcóatl, a lo que me refiero en seguida.

### *Los barrenderos cósmicos*

A principios del siglo XIX los graniceros del valle de Toluca se denominaban “barrenderos”, como lo registra Carrasco (1950: 147-149), citando el *Manualito otomítico para los principiantes* de Francisco Pérez. En efecto, el nombre de “barrendero” –término que en otomí se dice *maxi*– se adjudicaba a “los que murieron de puñaladas, de rayos, de parto y ahogados” y “por ciertas enfermedades que manda Tlaloc”. Bajo ese nombre se agrupaba a los individuos que, al morir, van al Tlalocan, convirtiéndose –como apunta Carrasco– “en dioses encargados de barrer el camino a los dioses del agua”, que es la “manera” en que “se simboliza al viento que precede a los aguaceros”. Esto muestra significativamente un aspecto de la forma de con-

ceptuar el tiempo-espacio, de origen mesoamericano, de acuerdo con la cual “Quetzalcoatl, dios de los vientos –anota Sahagún (2000, t.II: 73)– barría los caminos a los dioses de las lluvias para que viniesen a llover”. Barrer es el viento.

Si profundizamos nuestro análisis, podemos observar que quienes sobreviven al “golpe del rayo” (que es el medio más impresionante de adquirir el poder para manejar el tiempo, como lo mencioné previamente) se transforman, mediante el llamado de Tláloc, en servidores o representantes y en parte de Ehécatl-Quetzalcóatl, cuya manifestación astral es Venus vespertino. Entonces, los quicazcles, como parte de Ehécatl-Quetzalcóatl, llevan a cabo su actividad ritual no sólo con fines meteorológicos, sino también para propiciar la continuidad del tiempo astronómico, a fin de que, cada ocho años, la deidad vespertina del viento siga marcando el principio y el fin de la época lluviosa. Esto es, para que Venus vespertino posibilite el advenimiento del tiempo astronómico –una de cuyas manifestaciones es el tiempo meteorológico. Barrer es tiempo astronómico-cronológico.

Lo anterior puede apreciarse también en cuanto a que, en lo concerniente a Ehécatl-Quetzalcóatl, el grupo A alude al tiempo mítico. En este sentido, con anterioridad me referí al dios del aire como creador –junto con sus tres hermanos– del último Sol, el “*naollin* (cuatro movimiento)” –como se menciona en la *Leyenda de los Soles* (1975:121)–, el “de nosotros, de los que hoy vivimos”. Quetzalcóatl es, además, el creador de la humanidad y de sus mantenimientos, puesto que –como se lee en la misma *Leyenda de los Soles* (1975:122)– por la intermediación de este dios se origina el ser humano, se consigue el maíz –del “cerro de las mieses” o Tonacatépetl–, que fue puesto por los dioses “en nuestra boca para robustecernos”, y se crea luego el último Sol, cuando uno de los dioses se lanza al “horno divino de Teotihuacan”. Después de salir de la hoguera, es Quetzalcóatl el que confiere movimiento al Sol –como lo registra Sahagún (2000, t.II: 696): El “viento comenzó a suflar o ventear reciamente. Él le hizo moverse para que anduviese su camino”. Soplar implica producir movimiento: Quetzalcóatl, como dios del aire –y sus hermanos, particularmente Tezcatlipoca– crearon el último Sol “cuatro movimiento”. Soplar implica vida: Quetzalcóatl confirió el soplo de vida al ser humano. Soplar implica movimiento, vida. Barrer es movimiento universal, es vida.

En este marco, cabe mencionar que la escoba es uno de los medios fundamentales del que todavía se sirven los graniceros en sus actividades. Con la escoba, los quicazcles “bajan” la lluvia benéfica y alejan la del “mal

temporal”. También la utilizan los graniceros de la corporación de Las Cruces –como lo registra Bonfil (1968:115): “Junto a la cruz hay siempre una escoba sin mango y una palma” bendita del domingo de Ramos, que emplea el aurero para llevar a cabo “todos sus ‘trabajos’; con ellas ahuyenta las nubes de tormenta y quita el granizo”. La escoba es el símbolo de los graniceros, mediante el cual podemos advertir que son parte de la deidad del viento. El viento o movimiento, en referencia no sólo al soplo o aire con el que los graniceros trabajan en sus actividades rituales meteorológicas y curativas. También en cuanto al movimiento universal. Se trata del soplo que propicia la continuidad del último Sol o era, al que se refiere el mito de origen. A lo anterior apuntan las palabras del Mayor de la corporación de Las Cruces a su sucesor –como lo registra Bonfil (1968: 104)–: “qué bueno que te quedes tú para que no se caigan los altares”, o sea, los árboles que separan a la tierra del cielo. Así, los graniceros tienen el deber de propiciar la afluencia del tiempo cósmico, de favorecer la continuidad del movimiento, de la vida; de mantener el orden universal. Barrer es movimiento cósmico.

3. Alusión lunar. Otra referencia astronómica del grupo A de fiestas es muy interesante, debido a que evidencia, no sólo el vínculo de los tipos de ciclo astronómico y humano sino, además, la identificación conceptual, mediante distintas equivalencias, de las expresiones universales, como son los seis tipos de ciclos. Así, la cuenta de 265 días se refiere al tiempo humano de gestación, contado en periodos sinódicos lunares. El mes o periodo sinódico de la Luna comprende el tiempo de rotación del astro alrededor de la Tierra y abarca 29.53059 días<sup>34</sup> (Aveni 1991:193). De manera que nueve periodos de la Luna cubren 265.77531 días.

### *La mitad nocturna del cosmos*

VI) Alusión calendárica. La última de las tres cuentas, que comprende el grupo A, es la de 260 días, misma que alude con claridad a uno de los más importantes ciclos calendáricos mesoamericanos, como veremos de nuevo más adelante.

Como ha podido verse, las tres cuentas (de 260, 263 y 265 días) manifiestan que el nexo estructural de los quicazcles con Tláloc y con

<sup>34</sup> Se trata –anota Aveni (1991:118)– del “periodo real medido por los astrónomos modernos que estudian el movimiento de la Luna”.

Ehécatl-Quetzalcóatl atañe no sólo al cultivo del maíz de temporal, o sea, al ciclo agrícola y al ciclo meteorológico, sino, además, a otros tipos de ciclos –relativos al tiempo cósmico–, de los cuales menciono a continuación seis de los más significativos.

1) el ciclo parcial del maíz de temporal, que abarca 263 días, desde que se bendice la semilla y se la siembra ritualmente, el 2 de febrero (o 12 de febrero gregoriano) hasta que el fruto llega a su plena madurez, el 2 de noviembre, cubriendo un lapso de 263 días.

2) el ciclo meteorológico parcial, referente a la temporada de lluvias, la cual se sitúa –de la fiesta de la Santa Cruz a la de Muertos– dentro del ciclo con sus cuentas de 260, 263 y 265 días.

3) el ciclo humano, en cuanto al tiempo de gestación, el cual, como vimos, se extiende alrededor de 260, 263 o 265 días o nueve ciclos sinódicos de la Luna. Y en lo que atañe a la forma mesoamericana de contar el ciclo de vida humano, desde el nacimiento, a partir de periodos sucesivos de 260 días.

4) el ciclo mítico, en lo que respecta a la ubicación espacio-temporal femenina o nocturna, de los cuatro árboles cósmicos, marcada por las fiestas en cruz griega, dentro del periodo que cubre 260, 263 y 265 días.

5) el ciclo astronómico. Esto es, en lo que se refiere al ciclo parcial de Venus, correspondiente a la etapa de visibilidad vespertina del planeta, que abarca 263 días en promedio.

6) el ciclo calendárico mesoamericano de 260 días, llamado *tonalpohualli* por los mexica y *tzolkin* para los mayas.

Con base en lo antes expuesto, es posible observar que las tres cuentas del grupo A, y éste mismo, aluden al aspecto nocturno, femenino, del universo, puesto que implican a Venus vespertino, a la Luna y a la Tierra.

### *Grupo B*

El grupo A se articula de manera estructural con el grupo B, el cual también comprende cuatro fiestas, como se dejó anotado. Éstas se realizan en un vínculo inicial con el cultivo del maíz de temporal y son las siguientes.

1) San José –festejado el 19 de marzo. Indica ritualmente y propicia la siembra “marceña” del maíz. Ambos eventos, de tipo ritual y agrícola, están marcados por el equinoccio de primavera.

2) San Juan. Se celebra –el 24 de junio– en alusión al crecimiento agrícola y para procurarlo, así como para consolidar las lluvias y la afluencia

del agua en los manantiales, pozos, etcétera; eventos de tipo ritual, agrícola y meteorológico, señalados por el solsticio de verano.

3) San Mateo, que se conmemora el 21 de septiembre con el objetivo de indicar el proceso de endurecimiento del maíz –y para procurarlo– y el posible comienzo de heladas. Fenómenos que tienen como referente al equinoccio de otoño.

4) El nacimiento del niño Dios. Esta fiesta –que tiene lugar el 24 de diciembre– señala uno de los cierres de la cosecha del maíz maduro y tiene por objetivo agradecer su consecución –momento que establece el solsticio de invierno.

Uno de los medios que relacionan las fiestas del grupo B es el nexo lateral: de marzo a junio a septiembre y a diciembre. También se relacionan a través del nexo cruzado. Un ejemplo de este tipo de nexo es el siguiente. Mientras que el patrono municipal de Atenco: san Mateo, se ubica en el interior de la parroquia del municipio, la capilla abierta de ésta la preside san José. Además, la relación de ambas fiestas se observa en los nombres de tres de las cabeceras –de los 18 municipios de la antigua zona lacustre– que llevan el nombre de san Mateo y las denominaciones, de san José, de los respectivos sitios arqueológicos, correspondientes a sus antiguos asentamientos. A partir de la representación gráfica de sus nexos cruzados, que resulta en un signo que se asemeja al de multiplicar, asigné al grupo B el nombre de cuatro fiestas en cruz de san Andrés. En la figura 4, las cuatro fiestas se sitúan en los extremos radiales de la cruz que aparece en líneas discontinuas.

El grupo B abarca un ciclo de 365 días o, más precisamente, 365.2422 días, y, como el grupo A, también alude a los seis tipos de ciclos: agrícola del maíz, meteorológico, humano, mítico, astronómico y calendárico, como se anota en seguida.

1) el ciclo total del maíz, que tiene lugar a lo largo de una cuenta de 365 días. Ciclo que incluye, además de la cosecha de la mazorca totalmente madura que se emprende pasando la fiesta de Muertos, la colecta de los residuos secos, como son las hojas, el tallo y la raíz de la planta madre.

2) el ciclo meteorológico total que integra, a la par del periodo lluvioso, a la época seca del año, que corre de la fiesta de Muertos a la celebración de la Santa Cruz.

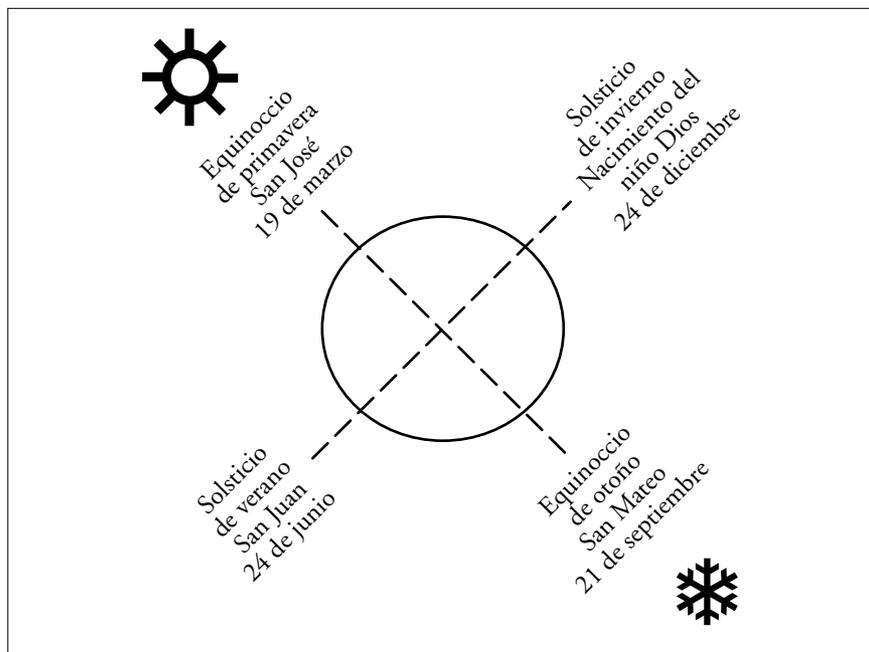


Figura 4. Grupo B. Cuatro fiestas en cruz de san Andrés.

3) El ciclo humano, en lo referente a la cuenta calendárica de 360+5 días, con base en la que se efectuaba –y aún se lleva a cabo– el registro del ciclo humano de vida.

4) el ciclo mítico, en cuanto a la ubicación masculina o diurna de los árboles cósmicos, señalada por las fechas de las cuatro fiestas del grupo B.

5) el ciclo astronómico. En lo que atañe al ciclo solar, relativo al año trópico de 365.2422 días y también considerando al año vago de 365 días.

6) el ciclo calendárico mesoamericano de 360+5 días, llamado *xiuhpohualli* por los mexica y *haab* por los mayas.

#### *La mitad diurna del cosmos*

A partir de lo que he expuesto cabe plantear que la cuenta de 365.2422 días (y también en referencia al año vago de 365 días) que abarca el grupo B, y éste mismo, aluden al aspecto diurno, masculino del universo, a través de la alusión al astro solar.

### El conjunto de ocho fiestas

El vínculo estructural de los grupos A y B de fiestas se había evidenciado en múltiples manifestaciones, siendo una de éstas el tipo de nexo mixto, el cual vincula a una fiesta del grupo A con otra del grupo B. Por ejemplo, la fiesta del grupo B: el nacimiento del niño Dios –en la que éste, “acostadito”, es “arrullado”– se relaciona mediante un nexo mixto con una fiesta del grupo A: la Candelaria, del 2 de febrero –en la que “se levanta” al niño Dios, que nació el 24 de diciembre. Estas dos fiestas conforman un bloque temporal con la de la “octava” del nacimiento del niño Dios (que se celebra del 31 de diciembre al 1º de enero) y el “asentamiento” del niño Dios (festejado el 6 de enero).

Otro ejemplo de nexo mixto se refiere a la llamada “regada de flores”. Esta expresión ritual se efectúa en el panteón de san Mateo Atenco –en la fiesta del titular el 21 de septiembre–, con el objetivo de invitar a las almas de los difuntos (quienes, según reza la tradición, ese día tienen licencia de llegar al pueblo) para que regresen a éste, en la conmemoración de Muertos, el 2 de noviembre. Acá, al igual que en el ejemplo previo, vemos el vínculo entre dos fiestas de cada grupo. En la figura 5 aparece

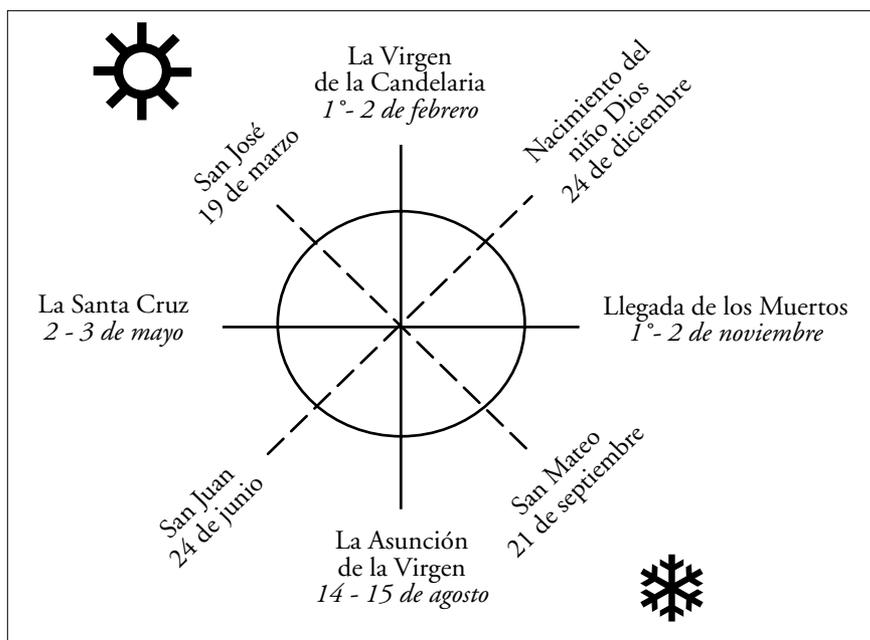


Figura 5. Ocho fiestas en cruz.

todo el conjunto de celebraciones, al cual, siguiendo el mismo criterio, denominé “Ocho fiestas en cruz”; esto es, debido a que a través de su representación gráfica espacio-temporal obtenemos dos signos sobrepuestos: uno de sumar y otro parecido al de multiplicar.

Los nombres en cruz de los dos grupos festivos: “cuatro fiestas en cruz griega” y “cuatro fiestas en cruz de san Andrés”, aluden al significado de sus nexos cruzados, a partir de los cuales pude reconocer el vínculo estructural de Venus vespertino y del Sol –con base en algunas de sus representaciones jeroglíficas e iconográficas en general, desde el Formativo hasta las etnográficas modernas (consultar Albores 2005c)– y su trascendencia en la forma de conceptualizar el tiempo-espacio en la tradición mesoamericana. En efecto, como lo mencioné con anterioridad, es posible dibujar una especie de signo de multiplicar o cruz del tipo de san Andrés en otra disposición del quincunce, que aparece en las ilustraciones 437 a la 440 de Seler, que he reproducido en la figura 2. Esto es, si unimos con dos líneas rectas los diseños –circulares o rectangulares– que se encuentran en las esquinas de los siete jeroglíficos (los dos de la derecha de la ilustración 437, los cuatro de la ilustración 438 y el único de la ilustración 439) obtenemos un signo de multiplicar, como el que aparece, en líneas discontinuas, sobre la ilustración 439 de la figura 2. También obtenemos el mismo signo de multiplicar si articulamos con dos líneas discontinuas los cuatro puntos que conforman los dos ojos del rostro del lucero vespertino (de la ilustración 440) y las comisuras de su boca. Así, en las cuatro ilustraciones de Seler, donde aparecen los jeroglíficos de Venus, podemos dibujar las dos cruces: griega y de san Andrés o signos de sumar y multiplicar, como se muestra en la figura 6.

Al referirme a la figura 3 mencioné que también era posible dibujar dos cruces sobrepuestas: griega y de san Andrés, en varias representaciones solares (consultar Albores 2005b), como se observa en la figura 7. Mediante la posibilidad de dibujar las dos cruces –en las expresiones jeroglíficas de Venus vespertino y del Sol– muestro la interrelación conceptual, de origen mesoamericano, de ambos astros. El fundamento de esta interpretación radica en el vínculo, entre las dos luminarias, que he encontrado en una serie de representaciones iconográficas, desde el Formativo hasta las etnográficas de la actualidad, como lo mencioné con anterioridad.

En este marco cabe hacer una precisión. La posibilidad de dibujar ambas cruces (griega y de san Andrés) en los jeroglíficos de Venus vespertino y del Sol me permitió utilizar una u otra cruz para representar ya fuera al grupo A o al grupo B de fiestas. Por ejemplo, en trabajos previos (Albores

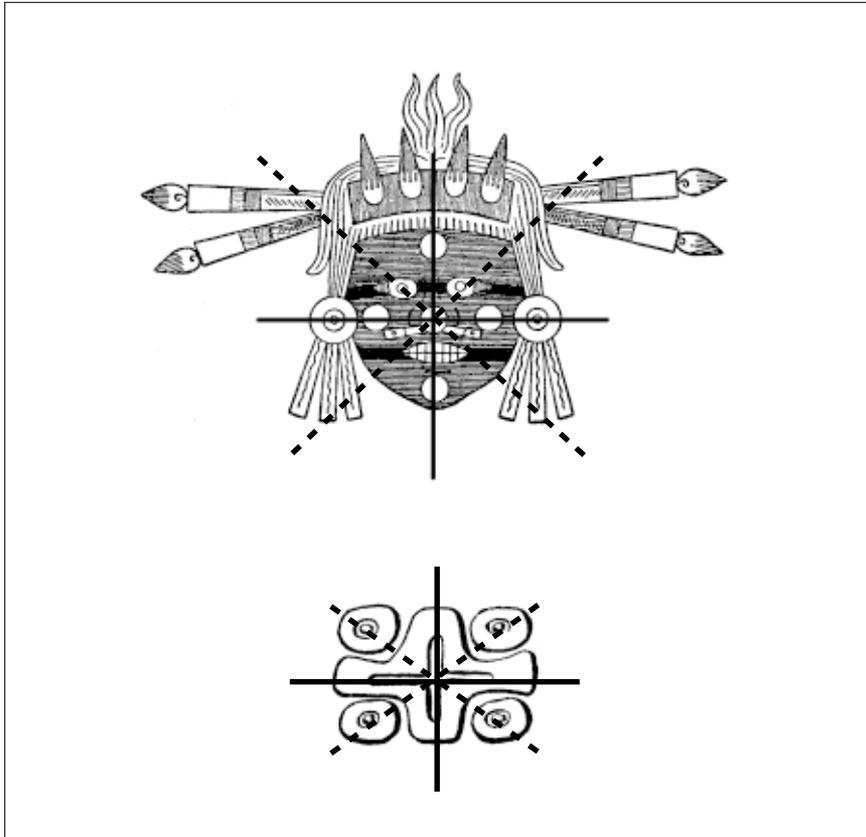


Figura 6. Doble disposición del *quincunce* en las ilustraciones de Seler.

1997: 404, 1998a: 205, 2005d:145-147) representé al grupo A con la cruz de san Andrés y al grupo B con la cruz griega. Con posterioridad (Albores 2005b: 6, 21, 37), adjudiqué a cada grupo de fiestas la cruz contraria, con el objetivo de acercarme más a las respectivas manifestaciones jeroglíficas de los dos astros. En efecto, como vemos en la figura 8, el jeroglífico del Sol ostenta una especie de signo de multiplicar, en tanto que el de Venus vespertino incluye un signo parecido al de sumar.

De manera que el grupo A quedó representado por la cruz griega, y el grupo B por la cruz de san Andrés, si bien con una perspectiva mesoamericana –de acuerdo con la cual el punto cardinal del oriente solía dibujarse, convencionalmente, hacia arriba, donde en la actualidad ubicamos el norte.

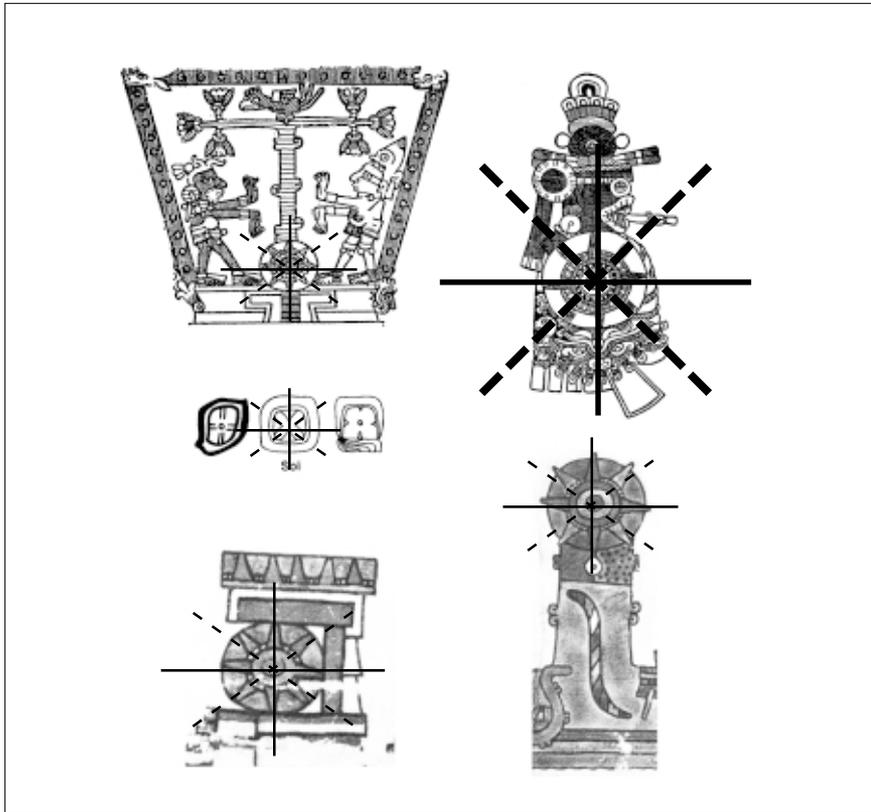


Figura 7. Representaciones del Sol.

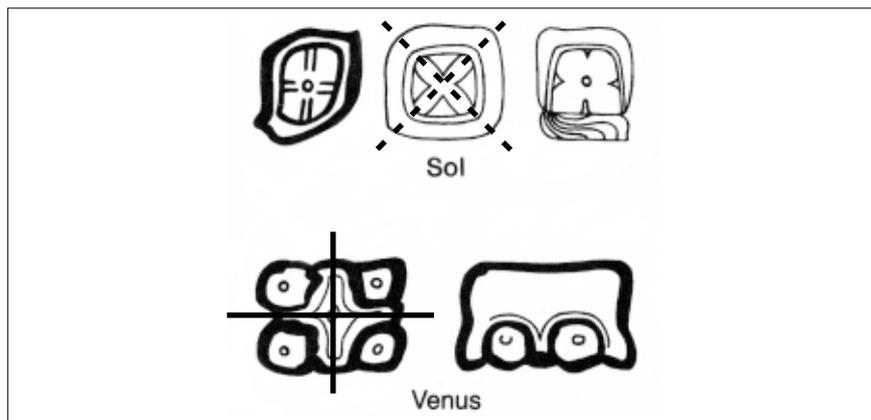


Figura 8. Fuente: Aveni 1991: 198, figura 61a.

Así, coloqué la fiesta de la Santa Cruz en el extremo superior del eje diametral vertical –de la cruz griega–, para indicar el rumbo cósmico vinculado con el origen, el nacimiento, en particular el del Sol. Esto es: a) considerando el papel creador de Venus vespertino en tal acontecimiento mítico, como se anota en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1996: 35): en “el año 26 después del diluvio”, una vez que los dioses acordaron que el Sol fuese creado, “quiso Quetzalcoatl que su hijo fuese sol”, por lo que el dios “tomó a su hijo y lo arrojó en una gran lumbre, y de ahí salió fecho sol para alumbrar la tierra”, y b) para apuntar la ubicación de Tlalocan en el oriente y su asociación con el viento procedente del mismo rumbo del universo. En este sentido, es muy interesante el señalamiento de López Austin (1994: 189), quien (citando el *Códice florentino*) anota que Tlalocan se ubica en el oriente debido a que aquel documento “dice que hay cuatro vientos”, y que el primero “viene del lugar por donde sale el sol, que llamaban Tlalocan”. Se trata del viento que puso al Sol en movimiento. En efecto, luego de lanzarse al fuego –anota Sahagún (2000, t.II: 694-696)– y emerger como la luminaria diurna, se estuvo quedo, “sin mudarse de lugar”, ante lo cual los dioses decidieron: “muramos todos” para “que resucite por nuestra muerte”, mas, “aunque fueron muertos los dioses” por el “aire” –encargado a tal fin– “no por eso se movió el Sol. Y luego el viento comenzó a suflar o ventear reciamente. Él le hizo moverse para que anduviese su camino”.

En la actualidad sigo empleando la cruz griega para el grupo A, si bien, como ha podido observarse, situó la fiesta de la Santa Cruz –de acuerdo con la perspectiva mesoamericana– en el punto cardinal del norte, es decir, en el extremo izquierdo del eje diametral horizontal –del signo cruciforme. Con ello pongo de relieve la participación creadora de Ehécatl-Quetzalcóatl, no sólo mítica –en cuanto al origen del último Sol– sino también astral, en términos de la posición de Venus vespertino, cada ocho años trópicos, cuando, al llegar a su extremo máximo septentrional, la deidad anuncia el inicio de la temporada lluviosa, que da origen a los mantenimientos y procura la continuidad de la vida humana.

Lo anterior manifiesta la forma de conceptualizar el tiempo-espacio. Así, cabe plantear que el vínculo del Sol con Venus vespertino está aludido en la articulación del grupo A con el grupo B de fiestas, lo que expresa la imbricación cósmica de la parte femenina, nocturna terrestre, lunar y venusina (en su expresión vespertina) con la parte masculina, diurna, celeste, solar. Esta interrelación alude a la creación del último Sol –que aún nos rige– y a su movimiento, el movimiento cósmico que todavía persiste. En

este mismo sentido, la doble cruz sobrepuesta es la forma de representar al último Sol en movimiento continuo.

La imbricación de ambos grupos de fiestas, que implican la articulación orgánica de las cuentas de 260 y 365 días, se observa en varios aspectos, de los que mencionaré los siguientes.

1. El ciclo agrícola total –que tiene lugar cada año trópico, de 365.2422 días–, al cual alude el grupo B, queda dividido en dos partes o mitades por dos fiestas del grupo A –la Candelaria y la Asunción, cuyo ciclo abarca 260, 263, 265 días–, siendo dichas partes: la de los trabajos y propiciación, que cubre desde la fiesta de la Candelaria hasta la fiesta de la Asunción– y la del goce de los frutos y de agradecimiento, que va de la fiesta de la Asunción a la fiesta de la Candelaria.

2. El año trópico –implicado en el grupo B– queda dividido –por dos fiestas del grupo A: la Santa Cruz y Muertos, pertenecientes al grupo A– en las dos mitades meteorológicas, de origen mesoamericano: la de secas y la de lluvias. Al respecto, como lo señalan textualmente los quicazcles, el temporal lluvioso se “abre” el 2 de mayo y se “cierra” el 2 de noviembre. Por lo que la época seca del año se extiende desde la fiesta de Muertos hasta la celebración de la Santa Cruz, como lo dejé anotado.

3. Con anterioridad vimos que, cada ocho años trópicos, Venus vespertino: a) divide las dos temporadas meteorológicas del año trópico: la seca y la lluviosa, y b) delimita, conceptualmente, un ciclo –con tres cuentas de 260, 263 y 265 días–, al que enlaza con el ciclo de 365.2422 días. Si cada ocho años la cuenta de 260 días se articula con la de 365.2422 días, a partir de un referente venusino, ambas cuentas también se imbrican, con base en un marcador solar. Me refiero a las fechas que indican los pasos cenitales del Sol y sus posiciones anticenitales –en la latitud 15° N, donde se ubican los sitios de Copán, Honduras y, específicamente el de Izapa, Chiapas (Malmström 1997: 1-15, 47, 59)–, las cuales son: 12 de febrero, 30 de abril, 13 o 14 de agosto y 30 de octubre. Estas cuatro fechas integran una estructura mesoamericana que, planteo, se encuentra aludida en la estructura de cuatro fiestas o grupo A, o para decirlo de otra manera: que la estructura de cuatro fiestas integra una especie de sobreposición de la estructura mesoamericana, es decir, que a ésta le fue sobrepuesta aquélla. Se trata de dos estructuras –sobrepuestas– que se refieren a la forma de conceptualizar el tiempo-espacio o tiempo cósmico. Ambas aluden a la conceptualización del mundo, de origen mesoamericano. La correspondencia de ambas estructuras se establece mediante la fiesta, en sí, de la Candelaria (celebrada el 2 de febrero, que corresponde al 12 de febrero gregoriano) y

a través de los lapsos celebrativos (segmentos o bloques festivos) de las otras tres fiestas, que incluyen las fechas de abril, agosto y octubre, como vimos previamente. La cobertura mesoamericana del significado de ambas estructuras se fundamenta en lo siguiente. Las fechas correspondientes a las posiciones solares cenitales y anticenitales se han encontrado en las orientaciones de un grupo mayoritario de construcciones arquitectónicas mesoamericanas (de las que han sido estudiadas, hasta la actualidad, con un enfoque arqueoastronómico). Aveni (1991:269, Sprajc 2001) ha denominado a dicho grupo: “familia de 17°”, definiéndola como el “grupo de ciudades cuyos ejes principales se orientan entre 15° y 20° al este del norte”.<sup>35</sup>

Entonces, mediante los dos fenómenos astronómicos –relativos al Sol y a Venus vespertino–, cada ocho años trópicos se articulan los grupos A y B de fiestas. En efecto, durante el bloque temporal de la fiesta de la Santa Cruz tiene lugar el primer paso cenital solar (el 30 de abril) y Venus –en su manifestación vespertina– alcanza su extremo máximo septentrional. Por lo anterior, ambos fenómenos astronómicos indican mediante la fiesta de la Santa Cruz, a la vez el principio de la mitad o temporada lluviosa del año trópico de 365.2422 días y el final de la época seca del mismo, así como la etapa de la siembra no-marceña. Por otra parte, en el segmento temporal de la fiesta de Muertos, la luminaria diurna llega a su posición anticenital y la nocturna registra su extremo máximo sureño. Son, entonces, los dos fenómenos que señalan, a través de la Llegada de los Muertos, el final de la temporada lluviosa, así como el comienzo de la mitad seca del año trópico,<sup>36</sup> y también marcan el inicio de la cosecha del maíz completamente maduro.

De manera que, durante su recorrido anual, el Sol delimita dos cuentas parciales, con base en cuatro de sus posiciones: dos cenitales y dos anticenitales. La primera abarca 260 días y va de la fiesta de la Candelaria a la

<sup>35</sup> Basándose en la investigación acerca de las orientaciones de los “edificios prehispánicos” del centro de México y de sus significados económicos y sagrados, Sprajc (1997) ha incorporado a la familia de 17°, otro grupo de construcciones, las cuales señalan las fechas del 9 de febrero, 3 de mayo, 11 de agosto y 1° de noviembre.

<sup>36</sup> Con un enfoque distinto, Sprajc (1998: 131) ha mencionado que los “dos momentos del año trópico que delimitan la época de lluvias, seguramente eran determinados ante todo mediante las observaciones del Sol, pero su coincidencia con los extremos máximos de Venus vespertino pudo haber reforzado la significación simbólica de esos últimos; como consecuencia, la estrella de la tarde probablemente fue incorporada en las explicaciones del orden cósmico como uno de los agentes responsables de importantes cambios cíclicos en la naturaleza”.

fiesta de Muertos; la otra cuenta es de 105 días y se extiende desde la fiesta de Muertos hasta la fiesta de la Candelaria. Ahora bien, a partir de otras cuatro posiciones: dos equinocciales y dos solsticiales, el Sol integra una cuenta total de 365.2422 días. El significado conceptual de lo anterior, en cuanto a los seis tipos de ciclos, puede apreciarse en lo siguiente: la fecha del segundo paso cenital del Sol en la latitud 15° N –que ocurre el 13 o 14 de agosto (dependiendo de cada autor), fechas aludidas en el bloque temporal de la fiesta de la Asunción de la Virgen– se ha asociado con: a) el inicio de la cuenta larga maya (Girard 1966; Malmström 1978, Aveni 1991, Edmonson 1988, 1995), b) el origen del ciclo calendárico de 260 días y de una cuenta fija de la misma magnitud (Malmström, Edmonson 1988, 1995; Aveni 1991:170-171; Tedlock 1991:179-180). Podemos, entonces, apreciar que la estructura de cuatro fiestas y, en general, el conjunto de los grupos A y B conmemoran el mito de origen de la última era; se refiere, como antes lo mencioné, al tiempo cósmico. Otro fundamento del vínculo orgánico del grupo A con el grupo B es el de la fiesta de san Juan (24 de junio), alusiva al solsticio de verano. Éste ha sido relacionado por Malmström (1997:59-64) con el origen del ciclo calendárico de 365 días, también en la latitud de 15° N, en Izapa, Chiapas.

### *La conceptualización mesoamericana sobre el tiempo-espacio*

A modo de corolario cabe plantear: a) que las ocho fiestas expresan la forma de conceptualizar el tiempo-espacio o tiempo cósmico; es decir, integran un conjunto diagnóstico de la conceptualización del mundo, de origen mesoamericano, b) que la representación gráfica, en doble cruz sobrepuesta, es la forma de expresar el movimiento cósmico del último Sol. El conjunto de ocho fiestas en cruz comprende dos grupos:

1) el grupo A (cuatro fiestas en cruz griega), que se estructura con base en un eje terrestre-venusino-lunar y cubre un ciclo –con tres cuentas de 260, 263 y 265 días– de carácter femenino, debido a que abarca la temporada lluviosa, la cual está presidida por las deidades nocturnas de la Tierra, la Luna y Venus vespertino.

2) el grupo B (cuatro fiestas en cruz de san Andrés), que está estructurado a partir de un eje solsticio-equinoccial y abarca un ciclo de 365.2422 días, el cual es de carácter masculino, puesto que contiene, además de la época lluviosa, la temporada seca, regida por el Sol diurno.

Estas cuentas –de 260 y 365 días– aluden respectivamente al principio femenino y al principio masculino, manifestando, de manera estructural,

el movimiento, es decir, el proceso o los procesos universales del tiempo cósmico. Éste es conceptualizado como: vida-muerte-renacimiento en la perspectiva mesoamericana. De acuerdo con esta visualización particular, los procesos de la naturaleza y del cosmos en general se articulan en torno a dos ejes básicos o cuentas: de 260 y 365 días. Se trata del enfoque que rige o vertebrata la interpretación antigua del mundo. Es la que orienta el conocimiento, aludiendo, por lo tanto, a una forma general o integral de conocimiento. Es, en suma, una forma de conocimiento que se expresa de manera universal, mediante todos los ciclos o tiempos, entre los cuales, los más significativos son los siguientes: agrícola, meteorológico, humano, mítico, astronómico y calendárico, en referencia al proceso continuo de nacimiento-muerte-resurrección, que tiene como base la producción de los mantenimientos y la procreación.

De manera que, a través del conjunto de ocho fiestas en cruz me fue posible articular el ciclo agrícola del maíz de temporal no sólo con el ciclo meteorológico, sino también con otros cuatro tipos de ciclos, a saber: humano, mítico, astronómico y calendárico. Esto significa que dichos ciclos pueden ser referidos en términos de las cuentas convencionales de 260 y 365 días, de origen mesoamericano; es decir, que han sido conceptualizados desde una perspectiva calendárica.

Como lo he mencionado con anterioridad (Albores 2005b), el manejo del tiempo, al que se dedican de manera fundamental los graniceros, fue inicialmente estudiado de acuerdo con un enfoque meteorológico-ambiental. Así, Bonfil (1968: 99) anotó que los graniceros “en el lenguaje ritual se designan a sí mismos como trabajadores temporales y con frecuencia hablan de que su destino es ‘trabajar con el tiempo’ dando al término ‘tiempo’ un sentido climático y no de dimensión temporal” (cronológica). En relación con lo anterior, el hallazgo de la estructura de cuatro fiestas, en el municipio de Texcalyacac, no sólo permitió ampliar la connotación del tiempo, incorporándole su significado cronológico-calendárico. A partir de una variante otomiana de la relación de los graniceros, no únicamente con Tláloc, sino además con Venus vespertino, también ha sido posible visualizar los ejes que articulan la forma de conocimiento integral sobre el tiempo-espacio, de raíz milenaria, en cuya estrecha relación se ubica el quehacer de los especialistas rituales del tiempo que, en Texcalyacac, se denominan quicazcles.

*Bibliografía*

ALBORES ZÁRATE, BEATRIZ

- 1985 “El desplazamiento de las lenguas indígenas en la antigua zona lacustre del alto Lerma”, *Cuicuilco*, México, Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, año IV, núm. 16, enero-junio, pp. 23-35, INAH, SEP.
- 1995 *Tules y sirenas. El impacto ecológico y cultural de la industrialización en el alto Lerma*, México, El Colegio Mexiquense A.C., Gobierno del Estado de México, Secretaría de Ecología.
- 1997 “Los quicazcles y el árbol cósmico del Olotepec, Estado de México”, *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, El Colegio Mexiquense A.C.
- 1998a “Los otomianos del alto Lerma mexiquense. Un enfoque etnológico”, *Estudios de Cultura Otopame 1*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, pp.187-214.
- 1998b “Origen pre-mexica de las chinampas de la zona lacustre del alto Lerma mexiquense”, Zinacantepec, *Documentos de Investigación 22*, El Colegio Mexiquense A.C.
- 2000 “Territorio, sociedad y cultura en el valle de Toluca”, en Guadalupe Yolanda Zamudio Esquinca y José M. Aranda Sánchez (coord.), *Valle de Toluca: sociedad y territorio*, Toluca, Ciclo de conferencias del 6 de octubre al 17 de noviembre de 1999, Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 101-111.
- 2001a “Fronteras geográfico-culturales del ‘Valle de Toluca’, Estado de México”, en Espina B., Ángel Baldomero, *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica, III. Fronteras*, Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León de la Universidad de Salamanca, pp. 207-213.
- 2001b “Ritual agrícola y cosmovisión. Las fiestas en cruz del valle de Toluca, Estado de México”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, cap.19, CONACULTA-INAH, Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 419-439.
- 2002a “Ritual agrícola y cosmovisión en Mesoamérica. Los graniceros y la cuenta del tiempo”, IX Congreso de ALER: Religión y Etnicidad, Lima, Perú, 5-8 de agosto, Asociación Latinoamericana sobre Religión y Etnicidad, Universidad Pontificia, disquet.

- 2002b “Ambiente y cultura lacustres en la historia del alto Lerma mexiquense”, en Brigitte Boehm Schoendube *et al.* (coords.), *Los estudios del agua en la cuenca Lerma-Chapala-Santiago*, pp.49-69, El Colegio de Michoacán, Universidad de Guadalajara.
- 2002c “Apuntes sobre la agricultura maicera de humedad y temporal en San Mateo Atenco, Estado de México”, *CIENCIA ergo sum*, Revista científica multidisciplinaria de la Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, vol. 9-3, noviembre 2002-febrero 2003, pp. 249-259.
- 2004 “Las fiestas religiosas mexiquenses. Un esquema inicial”, *Documento de investigación 89*, El Colegio Mexiquense A.C.
- 2005a “Del Matlatzincó al valle de Toluca”, *Antropofórmicas*, Toluca, número 10, septiembre-octubre, Universidad Autónoma del Estado de México, Facultad de Antropología, pp. 2-12.
- 2005b “Ritual agrícola y *conceptuación del mundo* otomianos en el área del Cerro del Murciélagó, Estado de México”, en *Cuadernos municipales veinte. Zinacantepec*, El Colegio Mexiquense A.C., Ayuntamiento Municipal de Zinacantepec, México, pp. 127-152.
- 2005c “Los *graníceros* y Venus vespertino en la región del antiguo Matlatzincó, Estado de México”, *Seminario población, cultura y sociedad*, Carlos Massé (coord.), Zinacantepec, El Colegio Mexiquense A.C.
- 2005d “Deidades otomianas de la fecundidad y sus implicaciones calendáricas”, *Otopames*, Aurora Castillo Escalona, compiladora, Universidad Autónoma de Querétaro, pp. 129-159.

ALBORES, BEATRIZ Y JOHANNA BRODA

- 1997 *Graníceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Beatriz Albores y Johanna Broda (eds.), México, El Colegio Mexiquense A. C., Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 563 p.

AVENI, ANTHONY

- 1991 *Observadores del cielo en el México antiguo*, Fondo de Cultura Económica, México.

BONFIL BATALLA, GUILLERMO

- 1968 “Los que trabajan con el tiempo. Notas etnográficas sobre los graníceros de la Sierra Nevada, México”, *Anales de Antropología*, México, vol.V, Sección de Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, pp. 99-127.

CARRASCO PIZANA, PEDRO

- 1950 *Los otomíes. Cultura e historia prehispánicas de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, México, UNAM, Instituto de Historia e Ins-

tituto Nacional de Antropología e Historia (Publicaciones del Instituto de Historia, Primera Serie, 15).

CLOSS, MICHAEL P., ANTHONY F. AVENI Y BRUCE CROWLEY

1984 “The Planet Venus and Temple 22 at Copán”, *Indiana 9 (Gedenschrift Gerd Kutscher, Teil 1)*, pp. 221-247.

COOK DE LEONARD, CARMEN

1966 “Notas sobre los graniceros de la Sierra Nevada”, en *Homenaje a R. Weitlaner, Summa Antropológica*, México, INAH, pp. 291-298.

CHRISTENSEN, BODIL

1962 “Los graniceros”, en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, México, vol. XVIII, pp. 87-95.

DURÁN, DIEGO

1951 *Historia de las Indias de Nueva España*, Editora Nacional S.A., México, 3 tomos y un atlas.

EDMONSON, MUNRO S.

1988 *The Book of the Year. Middle American Calendrical Systems*, University of Utah Press, Salt Lake City.

1995 *Sistemas calendáricos mesoamericanos*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.

GIRARD, RAFAEL

1966 *Los mayas. Su civilización, su historia, sus vinculaciones continentales*, México, Libro Mex, Editores.

GARIBAY, ÁNGEL MA. (ED.)

“Historia de los mexicanos por sus pinturas”, en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI* (1966), México, Editorial Porrúa, col. “Sepan cuantos...”, núm. 37, pp. 21-90.

*HISTORIA DE MÉXICO (HISTOIRE DU MECHIQUE)*

1966 Ramón Rosales Munguía (trad.), en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, en Ángel Ma. Garibay (ed.), Editorial Porrúa, col. “Sepan cuantos...”, núm. 37, pp. 91-120.

*CÓDICE CHIMALPOPOCA*

1975 “Leyenda de los Soles”, Primo Feliciano Velásquez (trad.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO

- 1993 “El árbol cósmico en la tradición mesoamericana”, *Iichiko intercultural*, núm. 5, México, junio, pp. 47-66.
- 1994 *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, (Sección de obras de Antropología).
- 1996a *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Serie Antropológica núm. 39, 2 tomos.
- 1996b *Los mitos del tlacuache*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- 1997 “El árbol cósmico en la tradición mesoamericana”, *Monografías del jardín botánico de Córdoba*, vol. 5, Córdoba, pp. 85-98.

MALMSTRÖM, VINCENT

- 1978 “A Reconstruction of the Chronology of Mesoamerican Calendrical Systems”, *Journal for the History of Astronomy*, vol. 9, pp. 105-116.
- 1997 *Cycles of the Sun, Mysteries of the Moon*, University of Texas Press.

OLIVERA, MERCEDES

- 1994 “*Huemitl* de mayo en Zitlala: ¿ofrenda para Chicomecóatl o para la Santa Cruz?”, en Marcos Matías Alonso (comp.), *Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses (siglos XVI-XX)*, México, Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social, pp.83-97.

POPOL VUH. LAS ANTIGUAS HISTORIAS DEL QUICHÉ

- 1952 Adrián Recinos (trad.), introducción y notas, México, Fondo de Cultura Económica, Colección Popular.

SAHAGÚN, BERNARDINO DE

- 2000 *Historia general de las cosas de Nueva España*, versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como *Códice Florentino*. Estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, *Cien de México*, CONACULTA, 3 tomos.

SELER, EDUARD

- 1963 *Comentarios al Códice Borgia*, México, Fondo de Cultura Económica, Sección de obras de Antropología, 3 tomos.

SEPÚLVEDA, MARÍA TERESA

- 1994 “Petición de lluvia en Ostotempa”, en Marcos Matías (comp.), *Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses (siglos XIX-XX)*, México, SEP-CIESAS, pp. 67-81.

SERNA, JACINTO DE LA

- 1953 *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, México, Ediciones Fuente Cultural.

SPRAJC, IVAN

- 1996 *La estrella de Quetzalcóatl. El planeta Venus en Mesoamérica*, México, Editorial Diana (Arqueoastronomía).
- 1997 *Orientaciones en la arquitectura prehispánica del México Central: Aspectos de la geografía sagrada de Mesoamérica*, México, tesis doctoral, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, División de Estudios de Posgrado.
- 1998 *Venus, lluvia y maíz. Simbolismo y astronomía en la cosmovisión mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, colección científica.
- 2001 *Orientaciones astronómicas en la arquitectura prehispánica del centro de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, colección arqueología.

TEDLOCK, BARBARA

- 1991 “La dialéctica de la agronomía y astronomía maya-quichés”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, serie de Historia de la Ciencia y la Tecnología, núm. 4, pp. 179-192.

WISDOM, CHARLES

- 1961 *Los chortís de Guatemala*, Guatemala, Editorial del Ministerio de Educación Pública “José de Pineda Ibarra”.

