



Patrick Johansson K.

“Tiempo y muerte en el mundo náhuatl prehispánico”

p. 109-148

*El historiador frente a la historia*

*El tiempo en Mesoamérica*

Virginia Guedea (coordinación)

México

Universidad Nacional Autónoma de México

Instituto de Investigaciones Históricas

2004

236 + [XII] p.

Ilustraciones

(Serie Divulgación 5)

ISBN 970-32-1871-7

Formato: PDF

Publicado en línea: 29 de junio de 2018

Disponible en:

[http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/428/historiador\\_mesoamerica.html](http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/428/historiador_mesoamerica.html)

DR © 2018, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



## TIEMPO Y MUERTE EN EL MUNDO NÁHUATL PREHISPÁNICO

PATRICK JOHANSSON K.

Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM

Dimensión física en la que los seres se gestan, nacen, crecen y llegan a su plenitud, el tiempo entraña también la inexorable degradación biológica que conduce, un día u otro, a dichos seres a la muerte. Dolorosa aporía la que genera el tiempo para los seres pensantes, ya que lo que permite la vida confiere también la muerte.

Sin que el dolor que conlleva la muerte desapareciera, la aporía fue sin embargo considerablemente mermada por algunas colectividades humanas que supieron integrar la finitud ineludible de los seres a un programa cultural de vida, evitando asimismo una dicotomía que separara lo biológicamente inseparable y opusiera la vida a la muerte en los más variados términos, en última instancia, como en el caso de la cultura cristiana, como el bien y el mal.

Las culturas prehispánicas, y más específicamente la cultura náhuatl, fueron de éstas. Como lo veremos a continuación, la muerte fue, para el pensamiento indígena, una parte constitutiva de la vida y esta aparente contradicción nos lleva de entrada a consideraciones epistemológicas que atañen a este encuentro de dos sistemas cognitivos que constituye el acercamiento del historiador a una “otredad” cultural pretérita que debe describirse sin desvirtuarla, sin reducirla al marco cognitivo vigente del sujeto conocedor.

### CONSIDERACIONES EPISTEMOLÓGICAS

Las fuentes, que permiten al historiador contemporáneo restaurar la red intrincada de relaciones simbólicas que caracterizan el tiem-

po y la muerte prehispánicas, son muy variadas. Desde el urbanismo funerario, y más específicamente los entierros, hasta la objetivación calendárica del tiempo, sin olvidar la imagen cualquiera que sea su soporte material, abundan testimonios remanentes de una visión propiamente indígena de la muerte y del tiempo. Entre estos testimonios destacan, sin duda, la recopilación y transcripción que efectuaron los frailes españoles de textos orales o pictóricos y su conservación en documentos alfabéticos, los cuales constituyen, de una cierta manera, “reliquias” del pasado indígena.

La verdadera “arqueología” documental que representa la historiografía del tiempo y de la muerte en el mundo indígena mesoamericano supone que son auténticos los vestigios de una cultura pretérita que se van a excavar de las fuentes documentales. Ahora bien, si por lo general los frailes que recopilaron los textos a partir de testimonios orales o de libros pictóricos actuaron de buena fe, buscando objetivamente “los síntomas de la enfermedad idolátrica”,<sup>1</sup> que padecían los antiguos mexicanos para “curarlos” de manera más eficaz, en ciertos contextos la política de recuperación fue distinta. En efecto, los frailes se dieron cuenta de que podían utilizar algunos textos para fines de evangelización, introduciendo sutilmente en el torrente verbal indígena nociones y conceptos de índole cristiana, aprovechando asimismo el caudal expresivo y la belleza del texto nativo para alimentar el molino evangelizador.

En lo que concierne al tiempo y a la muerte, las contradicciones que se manifiestan entre los textos mitológicos, la descripción de rituales, los aforismos por un lado, y los *huehuetlahtolli* o los cantos líricos por el otro, hacen pensar que estos últimos fueron a veces interpolados<sup>2</sup> para que se “enderezara” un pensamiento sesgado por lo que se consideraba como la acción del maligno. Esta manera de proceder evitaba prolijas argucias doctrinales sobre el tiempo y la muerte en la óptica cristiana que tenían pocas probabilidades de convencer a los catecúmenos indígenas.

Uno de los primeros retos del historiador será por lo tanto el de discernir el pensamiento genuinamente indígena en un texto

<sup>1</sup> Cf. Sahagún, Prólogo al libro II.

<sup>2</sup> La interpolación consiste en alterar el sentido de un texto al añadir elementos que no le pertenecen, cambiar palabras o quitar partes del mismo.

que podría haber sido “contaminado” por una interpolación del recopilador español o de sus auxiliares nativos.

Al problema de aquilatar el dato encontrado se añade, en este mismo rubro epistemológico, el de la herramienta conceptual que debe usar el historiador, tanto para acceder a la información como para devolverle su sentido original. Para dar tan sólo un ejemplo, en lo que atañe al tiempo y a la muerte es preciso establecer una distinción radical entre “vida” y “existencia” para entender su relación específica en el mundo náhuatl precolombino. Como lo revela el análisis estructural de las fuentes, la existencia, *nemiliztli*, corresponde a la parte diurna del ciclo vital que se inicia en el nacimiento, *tlacatiliztli*, y termina con la muerte, *miquiztli*. La muerte representa la parte nocturna matricial regeneradora que comienza con el deceso y termina con un renacer, aun cuando este renacimiento no es de índole individual.

Utilizando una metáfora, podríamos decir que estas dos fases del ciclo vital constituyen a su vez los “latidos” de la vida, *yoliztli*; una fase sistólica: la existencia, otra diastólica: la muerte,<sup>3</sup> la cual constituye un “relajamiento” orgánico funcional que prepara una nueva sístole existencial. Es preciso, como lo veremos a continuación, distinguir la muerte del caos que reinaba antes de la expansión del mundo, y al que amenazaba regresar el mundo cada 52 años si cesaba el movimiento cíclico del astro rey y de la Luna.

#### LA EXPANSIÓN DEL MUNDO Y LA INSTAURACIÓN DEL MOVIMIENTO ESPACIO-TEMPORAL

Es en una urdimbre mitológica que se traman el tiempo y la muerte indígenas como partes constitutivas del movimiento vital.

Después de cuatro eras o “soles”, espacios sin tiempo y que por lo tanto no prosperaron, llegó el Quinto Sol, *Nahui Ollin*, “Cuatro Movimiento”, cuya movilidad espacio-temporal permitió la vida.

Entre los numerosos esquemas actanciales,<sup>4</sup> que entraña el mito en sus distintas variantes, destacan la creación del movimiento es-

<sup>3</sup> Cf. Johansson, *Ritos mortuorios nahuas precolombinos*, p. 13 y ss.

<sup>4</sup> Esquemas de acción narrativa pertinentes a nivel mitológico.

pacio-temporal mediante la muerte sacrificial de los dioses y la instauración de dicha muerte como factor imprescindible en la estructuración de la vida.

La consumación tánato-erótica de los dos entes divinos Nanahuatzin y Tecuciztecatl en el fuego, la petrificación gemelar de la luz que sucedió a las tinieblas como consecuencia de su sacrificio, la ruptura subsecuente de la identidad gemelar de los soles en “Sol” y “Luna”, así como el autosacrificio de los dioses en aras del movimiento,<sup>5</sup> generan el espacio-tiempo dinámico de la vida. Éste se encuentra diegéticamente<sup>6</sup> inducido por la espera de los dioses y su movimiento giratorio:

*Niman ye ic motlanquaquetzque in teleu, inic quichiezque, in campa ie quizaquiuuh tonatiuh. Omuchiuh, nouiampa tlachisque, auicpa tlachie, momalacachotinemi.*<sup>7</sup>

Luego ya se pararon de rodillas los dioses para esperar, donde iba a venir saliendo el sol. (Así) se hizo, en todas partes estuvieron mirando, sin rumbo están mirando, están dando vueltas como malacates.

El curso circular de lo que será espacio-tiempo se configura en el orden cardino-temporal que sigue la mirada de los dioses antes que el tiempo se oriente con la salida del sol en el este:

*Cequintin momatque, ca miclanpa in quizaquiuuh, ic vmpa itzimomanque: cequintin cioatlampa: cequintin vitztlampa itzimomanque, nouiampa motemachique: ipampa in zan tlaiaolo tlallauillott. Auh in cequintin, vel vmpa itzimomanque in tlahucopa: quitoque. Ca ie vmpa hin, ie vncan hin in quizaquiuuh tonatiuh: iehoantin uel neltic in inlatalot, in vmpa tlachisque.*<sup>8</sup>

Algunos pensaron que vendría al salir en el norte, se colocaron allá, algunos que en el oeste; se colocaron en el sur. En todas las direcciones esperaban (que saliera) porque la luminosidad los rodeaba. Y algunos se dispusieron allá, en el este. Dijeron: pues allá es el lugar;

<sup>5</sup> Cf. Johansson, “Análisis estructural del mito de la creación del sol y de la luna en la variante del *Códice Florentino*”, en *Estudios de Cultura Náhuatl* 24, p. 93-123.

<sup>6</sup> *Diégesis*: producción narrativa de sentido.

<sup>7</sup> *Códice Florentino*, libro VII, cap. 2.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

allá vendrá a salir el sol: llegó a ser cierta la palabra de éstos. Allá donde veían, señalaron con el dedo.

Se completa, con la aparición del Sol en el este, el movimiento cardinal estructurante del tiempo: norte-oeste-sur-este, es decir un movimiento "sinistro" opuesto al movimiento dextrógiro del Sol. A la vez que el Sol avanza creando asimismo el futuro, el tiempo "regresivo" hace que cualquier futuro se vuelva inexorablemente un día, un pasado, que todo lo que avanza en el tiempo genera la preterición y la muerte.

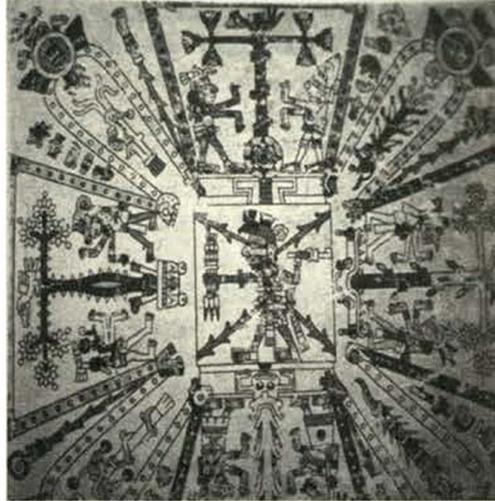


Figura 1. Códice Fajery-Mayer, lámina 1.

El tiempo gestado por la "espera" de los dioses nace con el Sol en movimiento seguido de la Luna. De hecho, la palabra misma que refiere, en este contexto, el astro diurno, entraña la futurición: **tonatiuh** es un sintagma verbal sustantivado. Se compone del verbo **tona**, "hay luz" o "hay calor" más el morfema incoativo direccional **tiuh**, que expresa una futurición en el tiempo o una extroversión en el espacio. A la letra, **tonatiuh** significa "habrá luz y/o calor".<sup>9</sup> El futuro se sustantivó en el nombre del Sol, mientras que la sustancia se "animaba" mediante el movimiento del astro rey.

Ahora bien, en este mismo mito, a la vez que se gesta el movimiento espacio-temporal (**ollin**), se define el ritmo dual que será el motor de este movimiento. El curso del Sol y el de la Luna generan los espacios-tiempos sucesivamente diurno y nocturno, masculino y femenino, evolutivo e involutivo, pero ante todo los espacios-tiempos de la existencia y de la muerte.

La lengua náhuatl mantiene la luz y el calor solares en una totalidad conceptualmente infragmentable.

Cuando surgió la luz en el yermo esplendor de su inmovilidad gemelar, los dioses se percataron de que el hecho de pasar del caos amorfo a una luminosidad inerme no generaba un movimiento vital, además de que los espacios–tiempos respectivamente divinos y humanos se mezclaban indebidamente. Dijeron los dioses:

*Quen tinemizque, amo olini in tonatiuh  
¿cuix tiquinnetolinemizque in macehualtin?*<sup>10</sup>

Cómo existiremos, no se mueve el Sol  
¿acaso andaremos mezclados con los humanos?

La respuesta a esta interrogante crea el espacio–tiempo divino de la muerte:

*Auh inin, ma toca mozcalti  
Ma timuchintin timiquican*<sup>11</sup>

Hagamos esto, para que gracias a nosotros  
pueda crecer (el Sol), muramos todos

El Sol no puede “crecer”, es decir, elevarse y avanzar hacia el futuro, si no hay muerte de dioses. Es muy posible que este hecho mitológico justificara los sacrificios de víctimas humanas que representaban a los dioses, pero significa también, en un nivel más profundo, que en el universo no puede prosperar la vida si no hay muerte, que no puede haber una sístole existencial si no hay una diástole letal en el latido del tiempo.

Uno de los dioses, Xólotl, el gemelo, el *alter ego* telúrico-nocturno de Ehécatl, que lo completa para conformar con él la divinidad Quetzalcóatl, se rehúsa a morir. Se transforma en planta de maíz, pero la muerte lo alcanza; se transforma en maguey que la muerte también alcanza. Por fin se transforma en *axólotl*, estado animal en el que muere dentro del agua, sacrificado por su gemelo Ehécatl. Ehécatl, la parte diurna y urania de Quetzalcóatl, no puede existir si no muere su gemelo nocturno–tectónico: Xólotl. Asimismo, la muerte, contraparte de la existencia, debe en este contexto propiciar la aparición cíclica de esta última.

<sup>10</sup> *Códice Florentino*, libro VII, cap. 2.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

## TIEMPO, TEMPLO Y MUERTE

El espacio-tiempo configurado mediante el sacrificio de los dioses fue probablemente el primer "templo" de los pueblos nahuas. De hecho, antes de que aparecieran el Sol y la Luna, protagonistas del movimiento espacio-temporal, los dioses "re-unidos" en Teotihuacan habían estado *esperando* el amanecer existencial y, mediante su movimiento giratorio, *momalacachotinemi*, habían definido el espacio todavía sin tiempo dentro del cual tenía que surgir la luz. El templo, *Teocalli* "casa divina", es ante todo un espacio-tiempo debidamente circunscrito dentro del cual se manifiesta lo divino.<sup>12</sup> En la *espera* del acontecimiento, los dioses interrogan con la mirada a este templo, este espacio-tiempo potencial (todavía no manifiesto) para tratar de adivinar por dónde va a salir la luz heliaca. Es interesante constatar que en náhuatl una convergencia léxica reúne en un mismo significante: *tlachia*, las nociones de "observar" y de "esperar".

La *espera* de los dioses constituye el tiempo potencial sin movimiento, mientras que la *mirada* giratoria barre y consagra sucesivamente el norte, el oeste, el sur, antes de que esta gestación cardinal del tiempo culmine con la salida del Sol en el este, y la subsecuente aparición de otro Sol que pronto se volverá Luna.



Figura 2. "La existencia y la muerte"  
*Códice Borgia*, lámina 56

<sup>12</sup> Cabe recordar que en la antigua Roma, el *templum* era un sector del cielo que el agorero había delimitado con su bastón y donde veía lo que acontecía dentro del marco espacio-temporal así configurado.

Este espacio-tiempo todavía vacío se consagra como templo cuando surgen, en el marco definido por la mirada giratoria y la espera de los dioses, Nanahuatzin y Tecuciztécatl, y cuando la ruptura de la gemelaridad inerte de los soles propicia el dinamismo antagónico del Sol y de la Luna, de lo masculino y de lo femenino, de la existencia y de la muerte.

La aparición de la luz existencial se debió al sacrificio erótico de dos entes potencialmente opuestos: Nanahuatzin y Tecuciztécatl, en el *Teotexcalli*, el “horno divino”. Esta fusión de dos seres en una muerte ígnea consagra asimismo la hierogamia, y más generalmente la unión sexual, como fuerza creadora. Por otra parte, es el autosacrificio tanatógeno de los dioses el que genera el espacio-tiempo de la muerte, espacio-tiempo sagrado por excelencia en el que éstos se retiran para no “vivir mezclados con los humanos” y para propiciar el “crecimiento” del Sol (*ma toca mozcalli*).

El tiempo, como el templo, como la vida, serán constituidos por una sístole existencial y una diástole letal y, de manera más aprehensible, por el movimiento rítmico alternativo del Sol y de la Luna.

#### EL TENOR CÍCLICO DEL MOVIMIENTO ESPACIO-TEMPORAL

El desplazamiento dextrógiro del Sol, “seguido por la Luna” según la versión del *Códice Florentino*, determina el carácter cíclico del movimiento espacio-temporal. El Sol aparece en el este, culmina en el sur al mediodía, se pone en el oeste y atraviesa el Mictlan para surgir de nuevo en el este, definiendo asimismo el día (*ilhuitl*) y la noche (*yohualli*).

La cotidianidad cíclica se integra a su vez en una periodicidad más extensa, la del año: la posición del Sol y su recorrido varían a lo largo de 365 días antes de regresar a su posición inicial. Estas variantes culminan cíclicamente en “momentos-lugares” respectivamente equinocciales (21 de marzo y 21 de septiembre) y solsticiales (21 de junio y 21 de diciembre).

A la vez que determinan las estaciones, las fases del recorrido anual del Sol establecen “ejes” en torno a los cuales se estructura el espacio-tiempo indígena: el eje equinoccial se extiende desde el este

hasta el oeste y tiene un carácter “horizontal”, mientras que el eje solsticial vincula el cenit y el nadir del ciclo solar, el sur y el norte, sobre un eje vertical. Esta configuración axial y dinámica del espacio-tiempo se articula sobre el centro ígneo del mundo, *Tlalxicco*, “lugar del ombligo de la tierra”, donde se encuentra el dios del fuego Xiuhtecuhtli.

Del norte al sur, es decir del nadir al cenit, se extiende la fase evolutiva del espacio-tiempo mientras que del sur al norte el astro rey define su fase involutiva.

Más que “puntos” cardinales, las posiciones del Sol en la bóveda celeste determinan “regiones” cardinales: de norte a este, de este a sur, de sur a oeste y de oeste a norte, en una continua incoatividad<sup>13</sup> que revela una cierta reticencia del pensamiento indígena a establecer estados definitivos o absolutos.

Si la oposición día/noche es flagrante y ritma claramente el avance del tiempo, la duración de un año, correspondiente a una revolución completa del Sol, aunque visible, requiere de una observación más precisa, tarea de sacerdotes especializados. Los tiempos fuertes de la duración anual son, como hemos visto, los equinoccios y los solsticios, que configuran los ejes respectivamente horizontal y vertical del ciclo solar. En este contexto anual el equinoccio de primavera constituye un “amanecer” ubicado en el este mientras que el equinoccio de otoño tiene un carácter “poniente”. A su vez, el solsticio de verano es el cenit del ciclo, en el sur, un “mediodía” anual, mientras que el solsticio de invierno representa el nadir, situado en la dimensión telúrica y septentrional del Mictlan, equivalente simbólico de la medianoche.

En el centro de esta configuración espacio-temporal se encuentra el centro ígneo, *Tlalxicco*, “lugar del ombligo de la tierra”, donde está el foco mismo de la fuerza de expansión centrífuga que generó la tetralogía del movimiento anual del Sol. Una de las posibles traducciones de Xiuhtecuhtli, el nombre del dios del fuego es precisamente “señor del año”.

<sup>13</sup> El término “incoativo” se utiliza generalmente en gramática y se aplica a los verbos que indican un proceso, por ejemplo “envejecer”.

LA CREACIÓN DEL HOMBRE EN EL MICTLAN Y EL ORIGEN  
DE LA VIDA BREVE

Después de que los dioses hubieron establecido el movimiento espacio-temporal mediante su autosacrificio, decidieron crear al hombre. No podemos aquí aducir el mito completo ni proceder a su interpretación, por lo que remitimos a otro trabajo nuestro.<sup>14</sup> Nos conformaremos con enunciar algunos esquemas de acción narrativa que determinan el carácter cíclico de la vida humana, así como el tenor genésico de la muerte. El hombre nació de la penetración, en el sentido sexual de la palabra, de Quetzalcóatl en el Mictlan, es decir de una hierogamia entre el cielo y la tierra, entre la luz y las tinieblas. La fertilidad potencial (mas no manifiesta) de la tierra-madre se vio suscitada hierogámicamente por la penetración del tiempo, encarnado por Quetzalcóatl, en sus entrañas hasta entonces inermes. Si bien la *esencia* contiene potencialmente la vida, sólo su evolución sobre el eje estructurante del tiempo permite su advenimiento a la *existencia*. El descenso de Quetzalcóatl al inframundo en busca de los huesos que guarda Mictlantecuhtli, es de hecho el descenso del Sol poniente, del Sol “viejo” en el espacio-tiempo de la muerte en el que se regenera periódicamente y en el que, también periódicamente, se generan y regeneran los seres.

Después de que *Mictlantecuhtli* le da permiso a Quetzalcóatl de llevarse los huesos, se establece un diálogo entre los dos númenes por medio de sus “auxiliares”: en el caso de *Mictlantecuhtli* se trata de sus mensajeros *ititla(n)huan*, los *micteca* o moradores del Mictlan. En lo que se refiere a Quetzalcóatl, su *nahual* es el encargado de ir a gritar a *Mictlantecuhtli* la respuesta del dios celestial. Esta mediación se revelará importante en los ritos y creencias concernientes a la muerte. Uno de los mensajeros de *Mictlantecuhtli* será el buho, *tecolotl*, el cual, como es bien conocido en México, cuando canta, “el indio muere”. En cuanto al nahual de Quetzalcóatl, se trata muy probablemente de *xolotl*, su “gemelo nocturno” y, en un contexto

<sup>14</sup> Cf. Johansson, “La fecundación del hombre en el Mictlan o el origen de la vida breve”, en *Estudios de Cultura Náhuatl* 27, p. 69-88.

más precisamente mortuorio, perro psicopompo.<sup>15</sup> Sea lo que fuere, el mensaje de *Mictlantecuhtli* es muy claro: *çan quicahuaquiuh* “vendrá a dejarlos” y en un sentido más coercitivo: “tendrá que venir a dejarlos”. El morfema de introversión en futuro, *quiuh*, no deja ninguna duda al respecto: es en el Mictlan, en un futuro indeterminado, que Quetzalcóatl tendrá que venir a dejar los huesos de los hombres.

La primera respuesta de Quetzalcóatl a esta orden es negativa: *camo ca ye iccen niquitqui*, “no, pues me los llevo para siempre”. Quetzalcóatl pedía lo que llamaríamos la “existencia eterna”<sup>16</sup> para los hombres. Pero después le dice a su *nahual* que les diga a los enviados del dios de la muerte que los vendrá a dejar. El *nahual* repite, en la primera persona del verbo, como si fuera el dios mismo, *niccahuaquiuh* “vendré a dejarlos”.

La reiteración de este sintagma (tres veces) es muy significativa: fundamenta en el horizonte difuso del mito la trágica necesidad de la muerte. Establece también el hecho de que Quetzalcóatl será el que se lleve los huesos hacia el nacimiento existencial, mientras que su *nahual* será el que los vendrá a dejar en el *Mictlan*.

Una vez establecido el pacto entre los antagonistas, Quetzalcóatl puede subir: *auh ic huel tlecoc*.

Aparte del consentimiento de Quetzalcóatl en venir a entregar al hombre a *Mictlantecuhtli*, este texto establece claramente otra “causa” mítica de la muerte. Se trata de la caída de Quetzalcóatl en la trampa, más específicamente en el hoyo (*tlaxapochtli*) que los micteca pusieron en el camino del dios. Un texto de los llamados *Anales de Cuauhtitlan* arroja una luz clara sobre esta secuencia. Dice literalmente que “el que cae para siempre cae”.<sup>17</sup> En nuestro texto, Quetzalcóatl cae en el hoyo, se pega, y muere. Se esparcen los huesos.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Psicopompo: literalmente “que lleva el alma”. Se refiere a los seres mitológicos que ayudan a los difuntos a atravesar el inframundo.

<sup>16</sup> “Existencia eterna” y no “vida eterna” puesto que según la terminología que hemos establecido la vida que incluye existencia y muerte es necesariamente eterna, mientras que la existencia, trecho diario del ciclo vital, es finita.

<sup>17</sup> Lehmann, Kutscher, p. 61.

<sup>18</sup> En la versión de Torquemada los huesos se rompen. Torquemada, t. III, p. 121.

La caída de Quetzalcóatl establece la muerte como fin de la existencia<sup>19</sup> y el esparcimiento de los huesos denota, modalmente hablando, la difusión orgánica del ser en el inframundo. Sin que sea patente aquí, veremos pronto que este “esparcimiento” concierne particularmente a la desarticulación de los miembros (los huesos), las articulaciones, que son en un contexto indígena lazos fuertes en la constitución orgánica del ser. Una vez esparcidos, los huesos fueron “comidos” y “roídos” por codornices, las cuales además “asustaron” (*quimauhtique*) a Quetzalcóatl. Tenemos aquí dos ejes simbólicos: la ingestión o “el roer”<sup>20</sup> de los huesos por un ave, es decir, un animal uranio, expresa una destrucción orgánica (catabólica) del producto comido en aras al desarrollo (genésico) del ente comedor, aquí la codorniz. Encontramos en el mito del descubrimiento del maíz un esquema similar: los dioses manducan el grano de maíz (*tlaoilli*) para que se dé la planta (*cinlli*). Aquí parece que el hueso (*omitl*) tiene que ser roído por un ente celestial para que crezca su cuerpo (*nacatl*).

La codorniz (*zollin*), por sus apariciones relacionadas con el periodo de calor (*xoþan*), representa, en el ámbito ritual mesoamericano, al ave de la fase evolutiva del espacio-tiempo. Además, el



Figura 3. La caída de Quetzalcóatl en el inframundo.  
Lambitijeco, Oaxaca

<sup>19</sup> Veremos que en el contexto náhuatl la muerte se percibe de distintas maneras y que por lo tanto podemos decir que hay muchas muertes.

<sup>20</sup> Este hecho da cuenta también en otro nivel narrativo del aspecto “carcomido” del hueso.

hecho de que vuela sobre todo antes del amanecer hace que se la considere en todo el mundo como una “luz que surge de la noche o del inframundo”.<sup>21</sup>

### *Juventud y vejez en una temporalidad cíclica*

A imagen del Sol, el ser se gesta en lo más profundo del vientre materno, nace en el *este* de su vida, llega a su apogeo existencial a la mitad de su edad y se extingue en el *poniente* de su ciclo, regresando al fecundo regazo de la muerte. El modelo ejemplar helíaco establece asimismo para el hombre un cenit y un nadir del ciclo vital, culminaciones respectivas de un movimiento espacio-temporal evolutivo y de otro involutivo, así como estados respectivos de existencia y muerte. Otro modelo ejemplar lo constituye, como lo veremos después, la Luna, con sus fases creciente, menguante y de Luna nueva.<sup>22</sup>

El tenor cíclico de la vida tiene de particular que lo que “avanza” en el espacio-tiempo “regresa” inevitablemente a su punto de partida, conjugando de manera insólita el verbo ser en modalidades pretérita, presente y futura. El movimiento espacio-temporal que permite el advenimiento existencial de lo que es, conlleva asimismo su degradación fisiológica. La evolución genésica entraña en su devenir su propia destrucción mediante la involución catabólica que trae todo lo que ha existido a su punto de partida: el nivel más profundo del Mictlan. Este hecho es manifiesto en el mito de la creación del hombre cuando, en un diálogo entre Quetzalcóatl y Mictlantecuhtli, se determina el origen de la existencia breve.

*Xoconilhuitin teteoye zan quicahuaquiuh. Auh in Quetzalcoatl quihualliti: ca amo ca ye iccen niquitqui [...] niman quihualihui yn quintatziliuh: ca zan niccahuaquiuh*<sup>23</sup>

Díganle, dioses que tendrá que venir a dejarlos aquí. Y Quetzalcóatl le responde: no, me los llevo para siempre [...] Luego les vuelve a decir (Quetzalcóatl), les grita: vendré a dejarlos (aquí).

<sup>21</sup> Cf. Chevalier y Gheerbrant, *Dictionnaire des Symboles*.

<sup>22</sup> La luna llena, culminación de la fase evolutiva “creciente”, no representó para los antiguos nahuas una fase en sí.

<sup>23</sup> “Leyenda de los Soles”, en Lehmann, Kutscher, p. 334.

Los huesos tendrán que regresar al Mictlan para ser recuperados, molidos por la diosa-madre Quilaztli y fecundados de nuevo por la sangre del pene de Quetzalcóatl. El tenor ontológico de este nuevo ser “reciclado” dentro de la muerte es difícil de establecer. Si es el mismo individuo el que renace (como Quetzalcóatl) tendríamos una modalidad náhuatl de reencarnación. Si es otro individuo, se trataría de una fecundación de la madre-tierra por el difunto, es decir, que el agente espiritual de la fecundación de la mujer nahua sería un ancestro.

#### TLAZOLTEOTL: LO BIO-DEGRADABLE Y LO “BIO-AGRADABLE”

La ecología ha dejado de ser para el mundo moderno, desde hace mucho, un problema religioso en el probable sentido etimológico de la palabra, es decir que “reúne las cosas entre ellas”, y ha dejado por tanto de constituir un factor *esencial* de la integración armoniosa del hombre a su entorno natural. Hoy el reciclaje de lo usado o de lo deteriorado, la fabricación de productos biodegradables, el enterramiento de los desechos nucleares y, más generalmente, las panaceas que constituyen las medidas para el mejoramiento del ambiente tienen fines prácticos de corto alcance. Representan en el mejor de los casos estrategias de limpieza ambiental sin alcance ontológico que no reubican funcionalmente al hombre en el ciclo de la vida.

Muy distinta era la ecología precolombina, primero porque el indígena mesoamericano no tenía todavía el prometeico poder de elaborar productos que no fueran biodegradables y luego porque los desechos que genera el quehacer humano de una colectividad eran “procesados” en términos religiosos e integrados a la totalidad cultural. Lo viejo, lo deteriorado, lo catabolizado, lo descompuesto y lo sucio, a la vez que se regeneraban naturalmente, se renovaban culturalmente mediante mecanismos cognitivos propios del saber mítico-religioso indígena. Entre estos mecanismos, los modelos que establecían los ciclos naturales, ya fuesen astrales, vegetales o alimenticios, así como el comportamiento ejemplar de los dioses, fungían como ejes de estructuración cognitiva de una dispersa y problemática pluralidad fenoménica.

En la totalidad cognitiva así configurada, lo viejo y lo deteriorado, lo sucio, lo excrementicio se conjugaban con la vejez, el pecado (o mejor dicho la falta), la noche y la muerte en una entropía involutiva que se veía mitológicamente redimida por una regeneración evolutiva de todo cuanto fenece.

#### ENTROPÍA Y MUERTE EN EL MUNDO NÁHUATL PREHISPÁNICO

En un mundo donde la vida (*yoliztli*) surge del movimiento (*ollin*), la entropía o pérdida progresiva de energía es letal. Por tanto, el *ethos* indígena precolombino elaboró, mediante una intrincada red simbólica, una cultura que preveía el “reciclaje” periódico de todo lo *existente*.

Cada noche, el Sol, al pasar por las entrañas regeneradoras de la madre tierra, cobraba una fuerza nueva que le permitía seguir alumbrando al mundo. Asimismo, el movimiento vital del astro rey se regeneraba cada 52 años en la ceremonia del Fuego Nuevo, también llamada “atadura de años” (*xiuhmolpili*). Se pensaba que después de haber recorrido el espacio-tiempo correspondiente a cuatro treceñas de años, cardinalmente ubicados, el Sol podría padecer una peligrosa entropía y cesar su movimiento giratorio, dejando asimismo al mundo en el caos de las tinieblas primordiales. El fuego telúrico que se sacaba con los *tlecuahuitl*, “bastones de fuego”, sobre el pecho abierto de una víctima tendía a regenerar, simbólicamente, el numen helíaco.

Ya fuera a nivel diario, anual, o en un periodo de 52 años, el ciclo solar se dividía en fases distintas de actividad y de renovación. En lo que concierne al Sol, su “existencia” comenzaba en el este, culminaba en el sur y terminaba en el oeste, lugar donde penetraba en las fauces telúricas de *Tlaltecuhlti*. Del oeste al este recorría los espacios sombríos y maternos del inframundo, lugar de la muerte, *Mictlan*, donde se regeneraba para volver a nacer en el este. A esta dialéctica existencia/muerte se añadía la integración complementaria de las fases respectivamente evolutivas e involutivas del ciclo solar. Del nadir al cenit o del solsticio de invierno hasta el solsticio de verano, el Sol subía. A partir de este apogeo uranio, ya

fuese cotidiano o anual, iniciaba su descenso involutivo y entrópico hacia las entrañas regeneradoras de la tierra.

La Luna tenía un ciclo mensual que se conjugaba con el ciclo solar en los calendarios indígenas. Dicho ciclo se componía de una fase evolutiva: creciente; una fase involutiva: menguante, y de un periodo de regeneración: Luna nueva. El trabajo o las actividades agrícolas de una comunidad indígena se llevaban a cabo en función de la Luna.<sup>24</sup> Las actividades que implicaban un crecimiento se efectuaban en Luna creciente, mientras que la cosecha, la poda y demás tareas que implican una disminución entrópica de algo, se realizaban en Luna menguante. La colectividad indígena regía su vida sobre los movimientos del mundo.

El planeta Venus, estrella de la tarde o de la aurora, también tenía un ciclo que implicaba una entropía y una subsecuente regeneración. Cuando Venus, el Sol y la Luna entraban en conjunción, cada ocho años solares (cinco años venusinos), en los meses de *Quecholli* o *Tepelhuittl*, se realizaba una fiesta llamada *Atamalqualiztli* “comida de tamales de agua”, durante la cual se cocía el maíz sin cal ni sal para que descansara. Durante el ritual, un danzante que encarnaba el sueño inducía coreográficamente el reposo del maíz.<sup>25</sup> El sueño reparador daba nuevas fuerzas al grano para otros ocho años. Se enterraba, además, a los niños pequeños que morían frente al granero (*cuezcomate*) no sólo porque ellos iban al *Cincalco*, “la casa del maíz”, donde se amamantaban del árbol de las tetas (*chichihualcuahuittl*), sino también porque proporcionaban su energía anímica al grano allí guardado.

Las fases del ciclo vegetal seguían el modelo evolución/involución establecido para los astros. Las plantas crecían, daban su flor y su fruto cuando culminaba su evolución, antes de iniciar su proceso involutivo de degradación orgánica y fenecer.

Las estaciones también se integraban de manera dialéctica en un fértil antagonismo. Al periodo de verdor, *xopan*, periodo de crecimiento vegetal, sucedía *tonalpan*, el periodo involutivo de sequía durante el cual se realizaba la cacería. La muerte animal buscaba

<sup>24</sup> Hoy en día muchas colectividades humanas suelen realizar actividades que implican un crecimiento o una evolución en el cuarto creciente de la luna mientras que la castoración de animales o la poda de los árboles se efectúan en el cuarto menguante.

<sup>25</sup> *Códice Matritense del Palacio real*, f. 254r.

regenerar simbólicamente lo vegetal, evitando asimismo el sentimiento doloroso de una entropía irreversible de la planta.

La entropía de todo cuanto existe conduce inevitablemente a la muerte. Sin embargo, en el mundo náhuatl precolombino la muerte no representa el fin último de las cosas sino una transición hacia otro estado u otra fase de un ciclo. De hecho, la única muerte que temían los antiguos mexicanos era la muerte de esta matriz de vida que constituye el mundo. Temían que se detuviera el Sol, que ocurriera un cataclismo universal y que el mundo se hundiera en las tinieblas. La muerte de lo existente, si bien se lamentaba, se “procesaba” ecológicamente reintegrándose el (lo) difunto a la totalidad orgánica del mundo.

Cabe recordar aquí que la vida humana surgió de las entrañas de la muerte cuando Quetzalcóatl penetró en el vientre materno del *Mictlan* engendrando asimismo al primer hombre.

A partir del momento de la fecundación hierogámica, la cual establece un modelo ejemplar para los hombres, el ser se *eleva*, crece primero dentro de la telúrica materia, nace, sigue creciendo en el espacio-tiempo existencial, pasa las etapas del destete y de la pubertad para culminar, como un Sol en el cenit, en el acto sexual que le asegura de una cierta forma la continuidad ontológica. Esta fase evolutiva del ser es una fase de estructuración, de crecimiento, de anabolización. Pasado el mediodía, como el Sol, el ser *baja*, emprende su descenso involutivo. Ha dado su flor, su fruto, pasó por la etapa crítica de la menopausia o andropausia y se acerca ineludiblemente al poniente de su vida como el astro rey cuando llega el crepúsculo. Un aforismo náhuatl expresaba magistralmente este hecho:

*Onvetziuh y Tonatiuh. Anoço Noconaquiuhtiuh y Tonatiuh. q.n. ye niveve ye nilama.*<sup>26</sup>

“Va cayendo el Sol” o “meto al Sol”.  
Quiere decir: ya soy viejo, ya soy vieja.

Así como salió un día de la esencia materna para *existir*, el anciano o la anciana salen del ámbito diurno existencial para reintegrarse

<sup>26</sup> *Códice Florentino*, libro I, *Addendum II*.

orgánicamente al vientre materno. Al pasar de *existencia* a *muerte* emprenden la última etapa de su vida: la degradación orgánica iniciada cuando empezó, después del apogeo de su ciclo vital, su descenso involutivo hacia la muerte.

El envejecimiento progresivo ya constituye una degradación letal y el paso por la fatídica transición de existencia a muerte no representa el fin de todo como es para el mundo cultural cristiano. Ya muerto, el ser sigue su ciclo vital en la descomposición orgánica del cadáver que termina, cuatro años después (si no hubo cremación), con la perfecta descarnadura del elemento perenne: el hueso. Totalmente despojado de su envoltura carnal, el ser óseo que perdió progresivamente en este recorrido involutivo su nombre propio para volverse “ancestro” está listo para renacer orgánicamente a otra existencia.

*oc cepa iuhcan iez, oc ceppa iuh tlamanjz in jqujn, in canjn.*

*In tlein mochioaia cenca ie vecauh, in aiocmo mochioa: auh oc ceppa mochioaz, oc ceppa iuh tlamanjz, in juh tlamanca ie vecauh: in iehoantín, in axcan nemj, oc ceppa nemjzque, iezque.*<sup>27</sup>

otra vez así será, otra vez así se acostumbrará hacer en algún momento, en algún lugar.

Lo que se hacía ya hace tiempo, no se hace y otra vez se hará, otra vez así se acostumbrará hacer como se hacía hace tiempo. Los que viven hoy otra vez vivirán, serán.

El ser que empezó a morir cuando pasó de existencia a muerte termina de morir cuatro años después con la culminación ósea del proceso de degradación física. En este momento-lugar situado en el nadir de su ciclo vital, el ser óseo se ve fecundado por la sangre fértil del pene de Quetzalcóatl y emprende un nuevo ascenso, desde las profundidades matriciales del *Micltlan* o del vientre materno, hacia un nuevo amanecer.

La entropía que presentó la fase involutiva del ciclo vital fue redimida por la fundación de un elemento óseo perenne simbólicamente inmarcesible y directamente relacionado con el acto sexual. Lo “bio-degradable” se vincula aquí estrechamente con lo “bio-agradable”, lo tanático con lo erótico.

<sup>27</sup> *Códice Florentino*, libro VI, cap. 41.

## ESCATOLOGÍA PRECOLOMBINA: EXCREMENTO Y MUERTE

Entre todos los ciclos donde se manifiesta una fase evolutiva energética y otra involutiva y entrópica, el ciclo alimenticio fue probablemente el que generó el sub-sistema simbólico más complejo. El anabolismo del alimento y su subsecuente catabolismo determinaron una estructuración paralela isomorfa a la del ciclo vital del hombre en la cultura náhuatl precolombina.

Conviene antes que nada considerar la palabra castellana que define de manera sustantiva lo excrementicio: “escatología” y su homónimo, el cual evoca el destino *post-mortem* del hombre. La filiación etimológica de la primera acepción remite al vocablo griego *scatos*, “excremento” mientras que el origen de la segunda está en la palabra griega *eschatos* que significa “último”. La tendencia marcada en la lengua castellana de colocar una “e” protática a las palabras que comienzan con una “s” hizo que lo que debería haber permanecido como *scatología* se volviera *escatología*, homónimo singular del término que evoca el destino del difunto.

Ahora bien, si la convergencia homónima de los dos conceptos no representa más que un avatar diacrónico en la evolución de las dos palabras, parece existir una relación paronímica si no etimológica altamente significativa entre los vocablos griegos *eschatos* y *scatos*. De ser así, tendríamos a nivel de la competencia lingüística helénica una relación semántica potencial entre la fase excrementicia del ciclo alimenticio y la degradación de un cadáver, expresada por una propopeya mitológica que mantiene al difunto durante un tiempo en vida espiritual.

La lengua náhuatl que diferencia la vida, *yoliztli*, de la existencia, *nemiztli*, no parece relacionar el recorrido escatológico del difunto con el proceso excrementicio del alimento. La idea de “destrucción”, y “aniquilación”, se encuentra, sin embargo, presente en los dos conceptos. La muerte es ante todo un fenecer:

*Zan yuhqui tlacuilolli*  
*ah tonpupulihui*  
*Zan yuhqui xochitl*

*in zan toncuetlahui  
ya in tlalticpac.*<sup>28</sup>

Como pintura  
nos iremos borrando.  
Como una flor  
hemos de secarnos  
sobre la Tierra.

El término general para excremento, *cuiltlatl*, concierne no sólo a las heces sino también a todas las secreciones ya sean animales, vegetales o minerales. El “moco” es *yacacuicatl*, literalmente “el excremento de la nariz”, mientras que el oro se dice *teocuitlatl* o sea “la excrecencia divina” (o solar).<sup>29</sup> Sin embargo, la materia fecal es referida más precisamente en náhuatl como *xixtli* y la orina *axixtli*, palabras cuyo radical evoca la idea de descomposición, desestructuración: *xixitica*, “degradarse, destruirse”, *xixitini*, “dispersar, desertar, esparcir una cosa”.<sup>30</sup>

Si bien ninguna fusión homónima o convergencia paronímica vinculan directamente el excremento y la muerte en la lengua náhuatl, el discurso iconográfico de los códices muestra una relación a veces isomorfa entre lo escatológico-alimenticio y lo escatológico-religioso. El nexos común a los dos es sin duda alguna el carácter entrópico de los procesos y la necesidad imprescindible de regenerar en el nivel simbólico tanto el alimento catabolizado como el cadáver cuando termina el proceso involutivo. Este concepto se aplica, además, a todo cuanto ha existido y ha perdido, por tanto, energía o ha sido ensuciado. Lo sucio y su equivalente moral, la falta, constituyen, en el mundo náhuatl precolombino, más un peligroso debilitamiento anímico que un “pecado”. De hecho, la palabra en náhuatl para falta: *tlatlacolli*, denota lo roto, lo descompuesto (*ihltlacauh*), y no es de índole exclusivamente ética. La falta no será

<sup>28</sup> *Romances de los señores de la Nueva España*, Manuscrito de Juan Bautista Pomar (Tezcoco 1582). Paleografía, versión y notas de Ángel María Garibay, México, Porrúa, 1964, fol. 35v-36r.

<sup>29</sup> El radical *teo* de *teotl* “divino” remite frecuentemente a la divinidad por excelencia: “el sol”.

<sup>30</sup> Cf. Rémi Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*.

entonces “redimida” como en el mundo cristiano sino regenerada como si fuera el producto escatológico de una descomposición.

Muchas son las escenas de coprofagia que aparecen en los códices, sobre todo en los libros adivinatorios llamados *tonalamatl*. En dichas escenas, un personaje come excrementos mientras que la materia fecal que sale de su cuerpo es recibida por una divinidad, ya sea Tezcatlipoca, Mictlantecuhtli, el dios de la muerte, u otra divinidad. Algunas láminas, como la lámina 13 del *Códice Borgia*, establecen un paralelismo gráfico entre una escena de coprofagia y la “ingestión” de un bulto mortuorio (que contiene el cadáver) por la tierra: *Tlaltecuhli*.

La colocación de un bulto mortuorio o en otros contextos de un personaje desnudo (probablemente penitente) en las fauces de un monstruo telúrico no es una simple alegoría sino la expresión pictórica de una pulsión y su configuración religiosa eminentemente funcional.



Figura 4. *Códice Borgia*, lámina 13

En el excremento arrojado se encuentra la “quintaesencia” del alimento consumido y del ser que lo consumió. En lo que concierne al cadáver, lo que permanece después de su cremación en la tierra<sup>31</sup> es el hueso, materia prima para la elaboración divina del hombre y estado último de su ciclo orgánico. El producto remanente después de la digestión del alimento contiene un elemento anímico intangible que se regenera en la coprofagia, mientras que lo que permanece del cadáver después de su desintegración involutiva en la tierra, el *hueso*, reencarna<sup>32</sup> después de ser fecundado por la sangre del pene de Quetzalcóatl. En ambos casos, un impulso vital

<sup>31</sup> La costumbre en una cierta época y en ciertos lugares de cremar los cadáveres no invalida la hipótesis aquí emitida. La cremación no hace más que acelerar el proceso y obtener el elemento perenne: el hueso, en un tiempo reducido.

<sup>32</sup> No es el individuo fallecido el que reencarna, como en la India, sino la materia orgánica que genera un nuevo ser.

de índole erótico-evolutiva recicla el producto remanente de un movimiento involutivo-tanático.

### TLAZOLTEOTL, LA DIOSA DEL AMOR Y DE LAS INMUNDICIAS

Entre las deidades que aluden de un modo u otro, tanto a lo viejo y lo excrementicio como a la muerte, figura la diosa-madre Tlazolteotl. Sahagún la describe como sigue:

Esta diosa tenía tres nombres: el uno era que se llamaba Tlazolteotl, que quiere decir la diosa de la carnalidad; el segundo nombre es Ixcuina: llamábanla este nombre porque decían que eran cuatro hermanas: la primera era primogénita o hermana mayor, que llamaban Tiacapan, la segunda era hermana menor que llamaban Teicu, la tercera era la de enmedio, la cual llamaban Tlaco, la cuarta era la menor de todas, que llamaban Xucotzin. Estas cuatro hermanas decían que eran las diosas de la carnalidad. En los nombres bien significa a todas las mujeres que son aptas para el acto carnal.

El tercer nombre de esta diosa es Tlaelquani; que quiere decir comedora de cosas sucias, esto es que, según decían, las mujeres y hombres carnales confesaban sus pecados a estas diosas, cuanto quiera que fuesen torpes y sucios, que ellas los perdonaban.

También decían que esta diosa, o diosas, tenían poder para provocar a lujuria y para inspirar cosas carnales, y para favorecer los torpes amores; y después de hechos los pecados decían que tenían también poder para perdonarlos, y limpiar de ellos perdonándolos, si los confesaban a sus sátrapas, que eran los adivinos que tenían los libros de las adivinanzas y de las venturas de los que nacen, y de las hechicerías y agüeros, y de las tradiciones de los antiguos que vinieron de mano en mano hasta ellos.<sup>33</sup>

Más allá de las consideraciones algo tendenciosas y moralizantes del ilustre etnógrafo franciscano, se revela el carácter dual de la diosa. Tlazolteotl representa la integración vital de la evolución erótica “a-gradable” y de la involución tanática “de-gradable”. Su mismo nombre entraña esta fusión fértil de antagonismos irreconciliables para el mundo cristiano. En efecto, el onomástico Tlazolteotl se compone de *tlazol(li)*, “inmundicia”, y *teotl*, “divinidad”, expresando así-

<sup>33</sup> *Códice Florentino*, libro I, cap. XII.

mismo su carácter escatológico, pero contiene también en el palimpsesto sonoro del nombre el radical *tlazo*, raíz verbal y conceptual de lo precioso, lopreciado, lo bueno y el amor. El hecho de que Sahagún reduzca el *eros* indígena a la carnalidad y a la lujuria constituye una interpolación interpretativa que desvirtúa probablemente lo expresado por los informantes.

Tlazolteotl consume las inmundicias, es decir lo viejo, lo deteriorado (la falta), lo sucio, lo excrementicio, lo putrefacto, el cadáver, que regenera en la dimensión genésica de su ser divino. El resultado de este proceso digestivo-genésico es lo nuevo, lo bueno, lo limpio, el alimento, lo sano y la existencia. Mientras que los hombres comen lo bueno y defecan lo malo o lo sucio, la diosa come lo malo o sucio y defeca (o pare) lo bueno.

La lámina 13 del *Códice Borbónico* muestra al numen regenerador náhuatl en una postura de parto, comiéndose una codorniz. La codorniz, *zollin*, además de ser un ave vinculada con el mundo de la muerte, expresa mediante la primera sílaba de su nombre: *zol*, lo viejo y lo deteriorado.<sup>34</sup> A la vez que devora el ave que espantó a Quetzalcóatl cuando éste se encontraba en el inframundo, provocó asimismo su muerte y, por extensión, la muerte ineludible de los hombres,<sup>35</sup> Tlazolteotl ingiere lo sucio y viejo implícitos en el nombre del volátil: *zol*. El resultado de esta ingestión simbólico-religiosa lo constituye un ser pulcro que parece salir de sus entrañas reproductoras más que digestivas.

La relación entre lo comido y lo parido es una constante en el pensamiento religioso. Basta recordar el nacimiento partenogénico de Quetzalcóatl, el cual resultó de la deglución de un *chalchihuitl*, “piedra de jade”, por su madre, Chimalma, para convencerse de ello. El *chalchihuitl* es al aparato digestivo de la diosa lo que la sangre del pene de su hijo será para los huesos: un principio masculino de fertilidad.

Lo digestivo y lo obstétrico, el agrado alimenticio y el placer genésico se permean mutuamente en la gestación simbólica del ciclo regenerativo náhuatl. A su vez lo excrementicio y la putrefacción del cadáver son equivalentes.

<sup>34</sup> El sufijo *-zol* yuxtapuesto a un sustantivo denota lo viejo o lo deteriorado de lo que dicho sustantivo expresa.

<sup>35</sup> Cf. Johansson, “Análisis estructural del mito de la creación del sol y de la luna en la variante del *Códice Florentino*”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 24, p. 93-123.

Tlazolteotl, la diosa náhuatl del amor y de las inmundicias, ilustra magistralmente la necesidad que tiene el hombre de integrar los aspectos pútridos de su ser a los más nobles en aras de la continuidad vital.

## LOS TIEMPOS Y LA MUERTE

### *Las estaciones*

La transformación de la naturaleza es, con la degradación fisiológica, la manifestación más aprehensible del movimiento espacio-temporal. En el periodo de lluvias, *xopan*, todo reverdece mientras que la temporada de secas, *tonalpan* o *cecuizpan* según la región, el mundo natural fenece y muere temporalmente.

En el contexto cíclico indígena, estas dos estaciones no se encuentran en una simple relación de consecución sino en una alternancia rítmica que atañe a los “latidos” del tiempo ya mencionados. El tiempo de verdor será el tiempo consagrado a la agricultura, mientras que la temporada de sequía, durante la cual el mundo vegetal está “muerto”, buscará revivir “lo vegetal” mediante el sacrificio de “lo animal” en la cacería.

No podemos extendernos sobre este tema muy particular en el marco de este trabajo y remitimos a otro trabajo nuestro para mayor información.<sup>36</sup> Nos limitaremos aquí a señalar, en los términos metafóricos ya empleados, que el periodo de cacería era al período de verdor lo que es la diástole a la sístole en el ritmo cardíaco.

Al periodo de sequía, a la diástole involutiva del reino vegetal, corresponde la vejez de los hombres. Esta equivalencia es patente en los ritos cinagéticos nahuas en los que intervienen ancianos en los papeles principales. Es un viejo sacerdote, por ejemplo, el que encarna al dios Mixcoatl en la fiesta de Quecholli.

Ochenta días antes de que llegase el día de la fiesta elegían uno de los sacerdotes de aquel templo, muy antiguo y ya de días, el cual él mismo se ofrecía a ello, y desde aquel mismo día comenzaba un ayu-

<sup>36</sup> Cf. Johansson, “Cantos precolombinos de cacería en su matriz mítico-ritual”, en *Literatura Mexicana*, v. IX, p. 313-341.

no a pan y agua y una sola vez al día. El cual, cumplidos los ochenta días, quedaba tan flaco y debilitado y macilento que apenas se podía tener en los pies ni echar el habla.

Acabado el prolijo ayuno, la víspera de la fiesta, pintaban este indio de arriba abajo con aquellas mismas bandas blancas que tenía el ídolo, y vestíanlo al mismo modo y manera que (del) ídolo dejamos dicho: con aquella corona de plumas, brazaletes, y aquellos pellejos de conejo, puestos por almaizar, dábanle su arco y flechas, y en la otra mano, su esportilla de comida; poníanle un muy galán braguero y en las pantorrillas unas medio calcetas de oro.<sup>37</sup>

En esta misma fiesta, en otro momento, son viejas sacerdotisas las que se encargan del ritual: “Y sobre el heno se sentaban las mujeres ancianas que servían en el *cu*, que se llamaban *cihuatlamacazque*.”<sup>38</sup>

El zacate omnipresente en la fiesta de Quecholli es el equivalente vegetal de la vejez y la muerte humanas. Se cubre el patio del templo de Mixcoatl de zacate, las sacerdotisas offician sobre él. El monte donde se efectúa la cacería ritual se llama Zacatepetl “cerro del zacate”, y el camino que lleva a dicho cerro está cubierto con hierba muerta. Las chozas que construyen los cazadores en vísperas de las cacerías se hacen también con zacate.

En términos generales la actividad cinegética de los hombres de Anáhuac se realiza en relación con la muerte vegetal representada por el zacate. El *Zacatepetl* se opone dialécticamente al *Tonacatepetl*, el “cerro de nuestro sustento”, como la Luna al Sol, como la muerte a la existencia, como la involución a la evolución; y el hecho de que el cerro se llame *Ixillan tonan*, es decir “el vientre de nuestra madre”, muestra claramente el carácter regenerador de la cacería en relación con los elementos del reino vegetal.

Por si esto fuera poco, se echaba sangre no sólo al fuego del hogar, convidando asimismo al dios del fuego al ágape, sino que vertían sangre de las presas cazadas sobre el zacate para revitalizarlo.

<sup>37</sup> Durán, I, p. 74.

<sup>38</sup> Sahagún, p. 140.

### *El ciclo de 52 años*

La duración óptima del ciclo indígena prehispánico era de 52 años, los cuales se componían de cuatro treceñas de años, cada una colocada bajo la égida calendárica de un signo específico de año. A la treceña “caña” sucedía la treceña “pedernal”, luego la treceña “casa”, para terminar con la treceña “conejo” de años.

Las cuatro treceñas de años sumaban 52 años, aunque es difícil saber si este trecho temporal de la vida no fue calcado de manera práctica sobre la duración promedio de una vida humana y luego calendáricamente subdividido en cuatro treceñas de años. Sea como fuere, 52 años, la edad de Quetzalcóatl cuando murió, representaba la duración máxima de un ciclo vital después del cual el tiempo ya viejo tenía que morir para evitar una degradación energética que pudiera llevar al mundo al caos.

El tiempo tenía que morir “a tiempo” para no morir del todo. Se quemaban 52 cañas que representaban 52 años, y de las cenizas del tiempo pasado surgía el tiempo futuro, el tiempo joven. Después del enterramiento solemne de las reliquias del tiempo pasado se sacaba el fuego nuevo a la medianoche sobre el pecho abierto de una víctima sacrificada.

La muerte regeneradora había interrumpido el proceso de degradación fisiológica que representa la vejez al reciclar en sus entrañas genésicas el tiempo “viejo” y transformarlo en tiempo “joven”.

### *El tiempo selénico y la muerte*

En el mito ya considerado de la creación del Sol y de la Luna, aun antes de que los dioses lanzaran un conejo en uno de los dos astros que brillaban con igual intensidad para diferenciarlo del otro y asimismo romper una peligrosa gemelaridad, se perfilaban en el texto mítico ciertas propiedades específicas de Nahuatzin y Tecuciztecatl.

Este último, por los elementos que aparecen en su representación pictórica y por el caracol (*tecciztli*) presente en la sonoridad de su nombre, entre otros elementos, debía encarnar a la Luna. Su co-

lor plateado, distinto del color dorado del Sol, se debía al hecho de que Tecuciztecatl, al lanzarse después de Nanahuatzin en la hoguera, había caído en las cenizas remanentes y no en el fuego mismo. Este hecho es particularmente importante ya que, si el fuego consume, es a partir de las cenizas que se efectúa el renacimiento cíclico, ya sean las cenizas de Nanahuatzin y Tecuciztecatl, las cenizas de Quetzalcóatl en *Tlillan*, *Tlapallan*, o las cenizas óseas del ser humano en general.

El agua que se vierte sobre las cenizas para apagarlas representa, en efecto, la fértil comunión hierogámica del agua y del fuego. En el ritual mortuorio, el sacerdote que vierte agua sobre los restos óseos del cuerpo cremado del rey repite esta hierogamia primordial entre el fuego y el agua.<sup>39</sup>

La relación secuencial fuego/cenizas que se establece en el mito, al igual que la espera de los dioses, instauro una temporalidad potencial. Sólo que en este caso la duración cuenta con dos etapas: un segmento ígneo y otro cenizo, uno dorado y otro plateado, el primero caliente y masculino, el segundo frío y femenino, el primero de fuego, el segundo vinculado con el agua, lo que establece asimismo el carácter binario del ritmo temporal indígena.

Por otra parte, Nanahuatzin, el futuro Sol, quien se echó en el fuego ardiente, tendrá la esencia ígnea de éste, mientras que Tecuciztecatl, la futura Luna, al caer en las cenizas estará, de alguna manera, asociado con este elemento residual.

El estar asociadas con la Luna confiere a las cenizas una valencia ácuea, en términos simbólicos. Este hecho podría parecer contradictorio, ya que las cenizas constituyen el residuo de un proceso de combustión. Sin embargo, el representar el enfriamiento del fuego y la materia prima del renacer podría estar vinculado con el elemento líquido en el pensamiento náhuatl. Recordemos que hoy todavía los muiscas de Colombia buscan propiciar la lluvia esparciendo cenizas en lo alto de una montaña.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> Cabe recordar que en el enterramiento de reyes, se sacrificaban víctimas cuyos corazones o cuya sangre se lanzaba o se vertía en la pira funeraria donde ardía el cuerpo. Si el agua no es compatible con las llamas del fuego (sino con sus cenizas), la sangre sí lo es y lo alimenta.

<sup>40</sup> Cf. Chevalier y Gheerbrant, p. 188.

En este mismo rubro de las cenizas, cabe recordar también que las esposas de los guerreros que habían salido en expediciones bélicas se ungían la cara y se llenaban el cabello de cenizas de palo de ocote (imagen de sus maridos quemados). Lo mismo hacían en ciertos contextos mortuorios las viudas de los guerreros muertos en combate lejos de su comunidad.

Reliquias del fuego, las cenizas tienen también en el mundo náhuatl prehispánico un carácter ácueo, fecunda simbiosis de elementos que le confiere su función.

Además de su desplazamiento en el cielo nocturno, la Luna cambia de forma y desaparece durante tres días a lo largo de su ciclo de 28 días. A la fase evolutiva “creciente” sucede la fase involutiva “menguante” antes de la desaparición del astro durante tres días. La temporalidad lunar se manifiesta como un crecimiento y una disminución visibles del cuerpo mismo del astro antes de que desaparezca.

Si la temporalidad solar mediante las estaciones regía lo esencial del trabajo agrícola, las fases de la Luna determinaban los momentos precisos en que debían realizarse ciertas actividades como la siembra, la cosecha, etcétera.

### *El día, la noche y la muerte*

Cada mañana el Sol sale de las entrañas tectónicas de Coatlicue, es decir, de la muerte genitora, para realizar su recorrido diurno. Los sacerdotes degüellan codornices para propiciar su curso diurno. Cada noche, cuando regresa al vientre regenerador que constituye la muerte, los sacerdotes vuelven a degollar codornices para propiciar su curso nocturno.

Como en otras partes del mundo, la noche, durante la cual el sol atraviesa el inframundo, fue asimilada a la muerte, por lo que el espacio-tiempo nocturno resultaba notablemente peligroso. Una de las advocaciones de Mictlantecuhtli, Yohuallahuan, literalmente “el ebrio de la noche”, recuerda precisamente el relajamiento “diastólico” de la noche en relación con la estructuración “sistólica” del día.

### *La muerte cíclica del año*

Como para el ciclo de 52 años, el tiempo anual tenía que morir de alguna manera, para que se iniciara una nueva etapa de la duración, en un año nuevo, en un año joven. Desde lo alto del templo hasta los hogares más humildes, distintos ritos celebraban el fenecer y renacimiento anual del tiempo.

En todos los hogares de Anáhuac las amas de casa echaban en las acequias y canales el último día del año, antes de los días baldíos, toda suerte de utensilios domésticos usados: platos, jícara, ollas, etcétera, para utilizar nuevos enseres durante el año nuevo que se perfilaba.

Esta práctica no contradice lo que hemos afirmado anteriormente respecto al “reciclaje” de todo cuanto ha existido, ya que el hecho de echar estos objetos al agua no constituye un “desperdicio” sino una manera de reintegrar a las aguas primordiales, intrauterinas, lo que un día existió.<sup>41</sup> Es interesante constatar por otra parte que dichos objetos de cocina estaban constantemente en contacto con el fuego.

Una vez más el binomio agua/fuego parece representar el antagonismo fértil que propicia la generación y la regeneración de todo cuanto existe.

### *La fiesta Tititl*

Penúltimo mes de los dieciocho que componen el año festivo indígena, Tititl veía el sacrificio solemne de una víctima que encarnaba a la diosa Ilamatecuhtli, “la señora vieja”, la cual a su vez simbolizaba la vejez en su transición hacia la juventud. Iba vestida de blanco, se lamentaba,<sup>42</sup> andaba por toda la ciudad siendo reverenciada como la diosa misma y, después de veinte días, era sacrificada, degollada en lo alto del templo de Huitzilopochtli. Un sacerdote, ataviado como la diosa, tomaba luego la cabeza cercenada y daba vueltas arriba del templo, bailando y guiando asimismo a un cortejo de otros persona-

<sup>41</sup> Cabe recordar que los objetos son entes “vivos” que tienen por lo tanto que morir de alguna manera, un día, y probablemente renacer.

<sup>42</sup> El personaje conocido como “la llorona” sucedió a la Cihuacóatl en el imaginario colonial hasta nuestros días.

jes representando a distintas deidades del panteón mexicana. Luego todos bajaban del templo y se iban a los *calpullis*. Entonces comenzaba la danza “hacia atrás” de la imagen (*ixiptla*) de Ilamatecuhtli:

*Auh in teixiptla, in jxiptla ilamatecuhtli: injc mjtotiaia  
Tzitzintlacca, itzinlampa in conjaoa icxi:  
Yoan ic mollatlaquechituh itopil, vlat:*



Figura 5. “Las dos caras del tiempo”.  
Tancuayalab, San Luis Potosí

Y la representación, la imagen de Ilamatecuhtli, así bailaba iba hacia atrás, levantando sus pies hacia su trasero. Se apoyaba sobre su bastón, su caña.

El hecho de bailar hacia atrás expresa probablemente el carácter “regresivo” de la vejez en el contexto cíclico de la temporalidad indígena. Que los pies, símbolo del avance existencial<sup>43</sup> (*icxiltl*), alcanzan a pegar el trasero (*tzintli*), símbolo del fundamento y de la regresión,<sup>44</sup> podría también tener un alto valor simbólico.

La ambivalencia que representa el avance hacia el futuro en un contexto cíclico de movimiento espacio-temporal se expresa claramente con la máscara doble “que veía en dos direcciones”.<sup>45</sup>

El avance espacio-temporal es también un retorno al origen, y es muy probable que una de las dos máscaras representara un rostro descarnado, imagen de la muerte. De hecho, la oposición frente (existencia) espalda (muerte) es común en la estatuaria mesoamericana.

<sup>43</sup> Hoy día, en la Sierra Norte de Puebla, es común oír decir a la gente anciana que siente la proximidad de la muerte: “es tiempo para mí de recoger los pasos”.

<sup>44</sup> *Tzintli*, significa también “cimientos”, “base”, “fundamento”.

<sup>45</sup> Cf. *Códice Florentino*, libro II, cap. 36.

En el mundo maya, el nombre del dios de la muerte Ah Puch sugiere también esta oposición. En efecto, *puch* significa en maya yucateco “espalda”.

En la misma fiesta Tititl se procede después a la quema solemne, en el *cuauhxicalli*, de un *cuezcomate* (granero) envuelto en papeles, en el cual los jóvenes del Telpochcalli habían colocado previamente un maguey. En el fuego, los sacerdotes (*tlamacazqui*) del Calmecac echan flores<sup>46</sup> que trajeron desde lo alto del templo en una carrera conocida como *xochipaina* “carrera de la flor”. El tiempo vegetal encarnado aquí por el maíz, el maguey y las flores, muere en Tititl para renacer, probablemente, en el mes Tlacaxipehualiztli, después de haber atravesado la dimensión espacio-temporal del último mes Izcalli y del primero Cuahuil Ehua.

#### *Fiesta de difuntos en el mes de Tititl*

Además de los actos religiosos correspondientes a la fiesta, durante el mes de Tititl se recordaba a las personas que habían fallecido de muerte natural, es decir de vejez o de enfermedades no sagradas, en los últimos cuatro años. Se hacía un bulto de ocote a imagen del difunto, la cual se vestía con prendas que le habían pertenecido, y con papeles y plumas. Se le colgaba un perro hecho de un material que difería se-



Figura 6. “Fiesta prehispánica de difuntos”  
Código Magliabechiano, lámina 72

<sup>46</sup> *Teoxochitl*, literalmente, “flor divina”.

gún el estrato social del occiso. Se le ponía una ofrenda de comida, de pulque, de tabaco y de flores y le cantaban himnos, *micca-cuicatl*, a la vez que bailaban.

En términos generales, se repetía la ceremonia correspondiente a sus exequias. Si el difunto era un rey, se volvía a matar a algunos esclavos aunque en número menor que en el ritual mortuario.

Los que habían muerto de muerte natural, como soles ponientes, tenían que atravesar el Mictlan antes de renacer, de alguna manera, en el *Levante* de otra existencia.<sup>47</sup> Se recordaban cada año durante cuatro años<sup>48</sup> en la fiesta Tititl dedicada a la redención sacrificial de la vejez en aras del movimiento vital.

Después de haberse consumido el granero, el maguey y las flores, al día siguiente, los muchachos realizaban escaramuzas y daban de talegazos a las muchachas que pasaban, en un ritual lúdico que anunciaba probablemente al año joven.

#### *El último mes festivo del año: Izcalli*

El último mes del año era dedicado al motor ígneo del movimiento espacio-temporal en tres de sus advocaciones: Xiuhtecuhtli, Milintoc e Ixcozauhqui.

Todo parece indicar que el mes de Tititl, penúltimo del año, constituía el fin del ciclo mientras que el último, Izcalli, representaba el retorno al centro, donde estaba el *Teotexcalli*, el fuego, que en otros tiempos había permitido la creación, o mejor dicho la expansión del mundo. Este lugar, también llamado *Tlalxicco*, lugar del “ombligo de la tierra”, constituía el eje del movimiento espacio-temporal, sin el cual el mundo se hubiera reducido a una dimensión espacial inerte.

El fuego, como ya lo hemos señalado, es el centro a partir del cual se expande el mundo en una tetralogía cardino-temporal. Es el que contiene potencialmente dicha tetralogía; de ahí su nombre

<sup>47</sup> Todo parece indicar que una muerte generaba otra existencia aun cuando no era el mismo individuo el que renacía, cf. Johansson, *Ritos mortuarios nahuas precolombinos*, p. 215 y ss.

<sup>48</sup> Después de cuatro años se suponía que el fallecido había llegado a su destino, es decir, que se había despojado de su envoltura carnal para permanecer en el estado óseo perenne, materia prima para otra existencia.

*Nauhyohuehue*, “el viejo de los cuatro rumbos”. El fuego es el año “con-centrado”, razón por la cual su nombre principal y el año coinciden en náhuatl: *Xihuitl*.

En Izcalli se consumía el tiempo viejo del año pretérito y se apagaba el fuego que lo había generado en una ceremonia llamada *Texcalcehuilo* “se apaga el horno”.

Luego los viejos bebían pulcre; esta bebida llamaban *Texcalcehuilo* [y la] bebían allí, en el mismo oratorio, donde estaba la estatua de *Milintoc*, que llamaban calpulco, y los que hacían vino de maguey que llamaban *tlachique* o *tecullachique*, tenían cargo de traer el pulcre para beber de su voluntad; iban, traíanlo en sus jarros o jícaras, y echábanlo en un lebrillo que estaba allí, delante de la estatua.<sup>49</sup>

Delante de una estatua de *Milintoc*, y después de haber ofrendado toda suerte de animales y tamales al fuego, éste era apagado con pulque. El pulque que se consumía durante esta ceremonia se llamaba de hecho *Texcalcehuia*, literalmente “apaga el horno”.

#### *Los nemontemi: cinco días baldíos*

El cómputo calendárico de la duración anual, dividida en 18 meses de 20 días (360 días) “llenos” de sentido astrológico, descartaba del ciclo cinco días “vacíos”, “vanos”,<sup>50</sup> durante los cuales el mundo peligraba, ya que se suponía que su fuerza motriz mermaba peligrosamente o desaparecía.

Es muy posible que estos cinco días representaran el tiempo que *Quetzalcóatl-Xólotl* permaneció “muerto” en el inframundo, en el mito de la creación del hombre, cuando *Mictlantecuhtli* mandó a los mictecas, los habitantes del Mictlan, para que le pusieran una trampa donde cayera. Asustado por la codorniz, *Quetzalcóatl* cayó en el hoyo (*tlaxapochtlí*) y murió (o se desvaneció) antes de resucitar, recoger los huesos esparcidos y llevarlos a *Tamoanchan*. De hecho, si durante estos días nefastos alguien caía, decían que iba a caer

<sup>49</sup> Sahagún, p. 152.

<sup>50</sup> *Nemontemi* significa, de hecho, “que se llena en vano”, *nen (m)-on-temi*.

por el resto de su vida,<sup>51</sup> como si en la vacuidad de los *nemontemi* los hechos y acontecimientos tuvieran una eterna e irredimible resonancia.

Quetzalcóatl es la encarnación del tiempo en sus vertientes diurna-urania (Ehécatl) y nocturna-tectónica (Xólotl); su descenso involutivo culmina en el Mictlan con su muerte efímera antes de que inicie de nuevo su ascenso evolutivo. Los cinco días baldíos corresponden posiblemente a la muerte anual del tiempo.

*Cada cuatro años, el sacrificio del dios del fuego: Ixcozauhqui*

A los segmentos “naturales” de la duración que determina el curso solar se añade un corte calendárico, cada cuatro años, cuando el movimiento espacio-temporal ha transcurrido los cuatro horizontes del mundo culturalmente configurado. Después de haber pasado por las casas *acatl* “caña”, *tecpatl* “pedernal”, *calli* “casa” y *tochtli* “conejo”, y antes de reiniciar este microciclo de años con *acatl*, se hacía una fiesta especial, en el mes Izcalli, durante la cual la imagen de Ixcozauhqui, una advocación del dios del fuego, era sacrificada.

Sacrificaban primero a unos cautivos, *mamaltin*, cuyos cuerpos formaban las “camas” (*intlapechhuan*), verdaderos *techcatl* humanos sobre los cuales se sacrificaba a los *tlaaltili*, “los bañados” representantes de Ixcozauhqui.<sup>52</sup>

Cuatro años cumplidos representaban una micrototalidad espacio-temporal que implicaba un regreso al centro ígneo, generador de esta expansión tetralógica. Es preciso recordar aquí lo que señalamos anteriormente, que uno de los nombres del dios del fuego es precisamente Nauhyohuehue,<sup>53</sup> literalmente “el viejo de la tetralogía”. El mundo cardinalmente organizado nació de la expansión centrífuga del espacio-tiempo.

<sup>51</sup> “Anales de Cuauhútilan” en Lehmann, Kuschner, p. 61.

<sup>52</sup> Cf. *Códice Florentino*, libro II, cap. 37.

<sup>53</sup> *Ibidem*, libro II, cap. 38.

*Cada ocho años, la fiesta de Atamalqualiztli*

Cada ocho años, cuando los ciclos venusino (584 días), solar (365 días) y probablemente lunar<sup>54</sup> coincidían, se realizaba la fiesta de Atamalqualiztli, fiesta del reposo del maíz, también dedicada a los enfermos. La conjunción de tres tiempos: el tiempo heliaco, el tiempo venusino y el tiempo selénico, regeneraba el cuerpo humano mermado por la enfermedad así como el maíz.

A esta fiesta llamaban *ixnextiua*, que quiere decir buscar ventura; en esta fiesta decían que bailaban todos los dioses y así todos los que bailaban se ataviaban como diversos personajes, unos tomaban personajes de aves, otros de animales y así unos se transfiguraban como *tzintzones*, otros como mariposas, otros como abejones, otros como moscas, otros como escarabajos; otros traían a cuestras un hombre durmiendo, que decían era el sueño.<sup>55</sup>

Los personajes disfrazados de animales son de hecho los seres ya difuntos que habitan el mundo sagrado de la muerte. Así como el sueño regeneraba el maíz, la risa catártica debía restaurar la salud de los enfermos cuyo dios, recordémoslo, era Quetzalcóatl-Ehécatl, la encarnación misma del tiempo. Unos entremeses cómicos propiciaban el relajamiento terapéutico de los cuerpos enfermos.

El primero que salía era un entremés de un buboso, fingiéndose estar muy lastimado de ellas quejándose de los dolores que sentía, mezclando muchas graciosas palabras y dichos, con que hacía mover la gente a risa. Acabando este entremés, salía otro de dos ciegos y de otros dos muy lagañosos. Entre estos cuatro pasaba una graciosa contienda y muy donosos dichos, motejándose los ciegos con los lagañosos.

Acabando este entremés entraba otro representando un aromadizado y lleno de tos, fingiéndose muy acatarrado, haciendo grandes ademanes y muy graciosos. Luego representaban un moscón y un escarabajo, saliendo vestidos al natural de estos animales; el uno, haciendo zumbido como mosca, llogándose a la carne, y otro ojeándola y diciendo mil

<sup>54</sup> El hecho de que la fiesta caía a veces en el mes Quecholli y otras en el mes Tepeilhuitl sugiere que se esperaba una conjunción lunar.

<sup>55</sup> Sahagún, p. 157.



gracias, y el otro, hecho escarabajo, metiéndose a la basura. Todos los cuales entremeses entre ellos, eran de mucha risa y contento”.<sup>56</sup>

Así como las encrucijadas eran lugares estrechamente vinculados con la muerte, donde, de noche, merodeaban las mujeres muertas en parto, las *cihuateteo*, la convergencia de tres tiempos, cada ocho años, representaba probablemente una encrucijada espacio-temporal generadora y regeneradora, como la muerte en que se situaba.

### SACRIFICIO HUMANO Y TIEMPO

La muerte natural después de un largo trecho existencial implicaba inevitablemente un periodo de degradación fisiológica, la vejez, que una muerte oportuna (a los 52 años de edad) venía a redimir.

Entre los múltiples propósitos y las causas de los sacrificios humanos figuraba la intención de infligir, o mejor dicho otorgar, la muerte a un ser todavía joven, cuya muerte pudiera alimentar al Sol, en términos energéticos, y que se veía asimismo exento de una fase entrópica de su existencia. Al no envejecer, el sacrificado joven aliviaba al Sol del lastre de su entropía individual y ahorra a la diosa Tlazolteotl divinos esfuerzos para regenerar un ser energéticamente degradado por la vejez.

### LOS RITOS MORTUORIOS Y EL TIEMPO

El tiempo es parte constitutiva del ritual mortuario tanto en su dimensión escatológica como real y catártica.

#### *Duración de las exequias*

A partir del momento en que fallece una persona y su salida hacia el espacio-tiempo que le corresponde, corren cuatro días y cuatro noches, durante los cuales, si bien la persona está muerta, no ha dejado todavía el mundo de los vivos. La tetralogía tiene probablemente

<sup>56</sup> Durán I, p. 65-66.

aquí el carácter cardino-temporal que consagra todo cuanto se realiza en el mundo indígena. El quinto día, el cadáver es llevado al lugar de su enterramiento o de su cremación según las modalidades específicas de la muerte ocurrida.

### *El duelo lunar*

A cargo de las mujeres: viudas, hijas, hermanas y plañideras, el duelo tiene una duración de ochenta días, o sea un poco más de tres ciclos lunares durante los cuales dichas mujeres no deben lavarse el cabello, limpiarse el rostro, o cambiar de ropa. Se exagera asimismo el dolor mediante cantos de lamentación y llantos que “mueven en la ciudad gran dolor y tristeza”.<sup>57</sup> Después de ochenta días, los *cuauhuhuetqueh*, “viejos-águila”, recogen con delicadeza la mezcla de polvo y lágrimas acumulada sobre los rostros y la envuelven en papeles para llevarla fuera de la ciudad, donde la queman ceremonialmente en el *Yahualihcan*.

El dolor difuso, inaprehensible, se ve así objetivado y redimido a lo largo de ochenta días, mediante la palpable realidad que representa la mugre desprendida de los rostros y destruida en el fuego. El tenor catártico del rito es inconfundible ya que después de este lapso, la herida se cicatrizó, el cuerpo colectivo queda limpio de las escorias que dejó la muerte de un ser querido: “Y enviábanlas a sus casas alegres y consoladas, las cuales, como si no hubiera pasado nada por ellas, así creían ir libres de todo llanto y tristeza.”<sup>58</sup>

### *Ofrendas a los difuntos cada año durante cuatro años*

Cada año, durante cuatro años, se realizaban ceremonias en honor a los difuntos que tendían a facilitar su tránsito por los páramos inhóspitos de la muerte hasta un renacer. La duración de cuatro años puede corresponder a la tetralogía cardino-temporal ya mencionada, pero también al tiempo que tarda un cadáver en despojar-

<sup>57</sup> Durán, II, p. 285.

<sup>58</sup> Durán, II, p. 290.

se de la carne pútrida que envuelve su osamenta perenne. Después de la “digestión” del cuerpo difunto por la tierra permanecen las reliquias óseas del ser, que la diosa-madre tierra Quilaztli-Cihuacóatl molera antes de que Quetzalcóatl vierta sobre ellas la sangre sacrificial de su miembro viril para fecundar al hombre.

Cada año, durante cuatro años, se repetía parte de los ritos luctuosos efectuados en las exequias, para los que habían muerto de muerte natural (vejez) y que por lo tanto iban rumbo al Mictlan; la fiesta se hacía durante el mes *Tititl*. Los que se habían ahogado, habían muerto de hidropesía, habían sido fulminados por un rayo o habían sucumbido a una enfermedad de la piel, rumbo al Tlalocan, se festejaban en el mes de Tepeilhuitl.<sup>59</sup> Los niños difuntos eran recordados durante el mes de Miccailhuitontli (*Tlaxochimaco*), mientras que la fiesta correspondiente a los adultos muertos en la guerra o en el sacrificio parece haber sido celebrada durante el mes de Huey Miccailhuitl (Xocotl Huetzi).

Como hemos señalado anteriormente, se hacía una imagen del difunto en materiales afines a los elementos propios del lugar a donde iba, frente a la cual se disponía una ofrenda de comida, pulque, tabaco, flores, etcétera. Cantos mortuorios y danzas animaban la fiesta de acuerdo con el rango del occiso.

La fiesta cristiana del 2 de noviembre captó este rico caudal de religiosidad mortuoria.

La expansión centrífuga del universo, que se realiza mitológicamente cuando Nanahuatzin y Tecuciztecatl se autosacrifican en el fuego, convirtiéndose en astros respectivamente helíacos y selénicos animados por el movimiento (*ollin*), determina asimismo el carácter cíclico y el ritmo dual de la temporalidad, o mejor dicho de la “espacio-temporalidad” náhuatl prehispánica.

El ciclo implica un retorno periódico a un estado “anterior”: cada día el Sol surge en el oriente, cada mes la Luna muere y renace, cada año el Sol regresa a su posición original, y cada 52 años el tiempo viejo, redimido por la muerte, se extingue para renacer de sus propias cenizas.

En este contexto, el avance espacio-temporal conduce inexorablemente al origen, la progresión y la regresión se funden, el leja-

<sup>59</sup> Cf. Sahagún, p. 138.

no horizonte del futuro coincide con el remoto pasado. En el ámbito humano, el ser, producto de la penetración del Sol poniente en las entrañas genésicas de la muerte, está sometido al oleaje y a la resaca del espacio-tiempo así configurado. En efecto, como lo sugiere el mito de la creación del hombre, la culminación ósea de la degradación del cadáver coincide con la fecundación del ser humano en el Mictlan,<sup>60</sup> este vientre materno donde se gesta todo lo que adviene a la dimensión existencial y donde se regenera todo lo que *ha existido*.

Tanto el “reciclaje” de lo degradado por la entropía que conlleva la duración, como el “eterno retorno”, que sugieren los testimonios de informantes aducidos en la primera parte de este artículo, permiten vincular estrechamente el tiempo y la muerte, a la vez que confieren a esta última la función *esencial* de generar lo que es, ha sido, y será.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Códice Borgia*, Comentarios de Eduard Seler, México, Fondo de Cultura Económica, 1963.
- Códice Féjervary-Mayer*, en *Antigüedades de México*, recopilación de Lord Kingsborough, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964.
- Códice Florentino*, facsímile elaborado por el Gobierno de la República Mexicana, México, Giunta Barbera, 1979.
- Códice Magliabechiano*, facsímile, Graz-Austria, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1970.
- CHEVALIER, Jean, Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des Symboles*, Paris, Éditions Robert Laffont, 1982.
- DURÁN, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, México, Porrúa, 1967, t. I.
- JOHANSSON K., Patrick, “Análisis estructural del mito de la creación del sol y de la luna en la variante del *Códice Florentino*”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 24, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1994.

<sup>60</sup> Cf. Johansson, “La fecundación del hombre en el Mictlan y el origen de la vida breve”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 27, p. 75-76, 85.



- , “Cantos precolombinos de cacería en su matriz mítico-ritual”, en *Literatura Mexicana*, v. IX, UNAM, 1998.
- , “La fecundación del hombre en el Mictlan y el origen de la vida breve”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 27, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1997.
- , *Ritos mortuorios nahuas precolombinos*, México, Secretaría de Cultura del Estado de Puebla, 1998.
- Leyenda de los Soles*, en *Die Geschichte der Konigreiche Von Culhuacan und Mexico*, texto establecido, traducido y comentado por Walter Lehmann, Berlin, Gerd Kutscher, Verlag W. Kohlhammer, 1979.
- Romances de los señores de la Nueva España*, manuscrito de Juan Bautista Pomar (Tezcoco 1582), paleografía, versión y notas de Ángel María Garibay, México, Porrúa, 1964.
- SAHAGÚN, Bernardino, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1997 (Colección “Sepan Cuantos...”).
- SIMÉON, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI, 1977.
- TORQUEMADA, Fray Juan de, *Monarquía Indiana*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1976, t. III.