

El universo mesoamericano

Conceptos integradores

*Rubén B. Morante López**

LOS CONCEPTOS que se forma un pueblo acerca del mundo responden a la lógica de un cierto momento y lugar. La motivación inicial pudo venir de una curiosidad intelectual innata al hombre, pero lo más probable es que haya respondido a razones de orden práctico, relacionadas con la supervivencia y el dominio de las fuerzas de la naturaleza. No podemos hablar de una sola manera de ver al mundo, ya que aún dentro de un mismo pueblo, de acuerdo con las actividades diarias que desempeña cada individuo, se tiene una visión distinta de la realidad. Antes de entrar al concepto que el hombre prehispánico tuvo de su universo, quisiera dar un ejemplo de cómo conviven en Mesoamérica dos visiones del mundo que se ven reflejadas en los mitos y objetos que la arqueología rescata.

I. NÓMADAS GUERREROS Y AGRICULTORES SEDENTARIOS

Entre los territorios que hoy conocemos como Mesoamérica y Aridoamérica, se tiende una barrera ecológica. El índice de precipitación disminuye conforme avanzamos hacia el norte; con él decrecen también el verdor de la

tierra y la feracidad del suelo; los recursos agrícolas son cada vez menores y el riesgo de perder las cosechas aumenta. Los medios de subsistencia del hombre deben, por tanto, cambiar. La atracción de las riquezas agrícolas por un lado y las fuentes de minerales por otro, son parte de una simbiosis que motiva el intercambio, encuentro y migración de grupos humanos que tienen una distinta manera de ver lo que sucede a su alrededor.

El norte chichimeca y el sur tolteca

A los grupos del norte se les llamó chichimecas o descendientes del perro. Este apelativo no fue necesariamente despectivo, ya que en la época azteca se les reconoció como los antepasados de las etnias dominantes, además de que a los guerreros más valerosos se les daba el título de Chichimeca. Podemos distinguir a los chichimecas en los códices, ya que aparecen vestidos con pieles, viviendo en cuevas y armados con arco y flechas. Se dedicaban principalmente a la caza y a la recolección, aunque en algunos casos no podemos descartar la práctica de una agricultura incipiente. Sus condiciones de vida eran sin duda difíciles: iban de un lado a otro, tratando de obtener aquello que la naturaleza les ofrecía en territorios donde el agua escaseaba y el medio ambiente, al igual que otros grupos humanos, eran sumamente agresivos. Por temporadas, a través del largo periodo que comprende la época prehispánica, hubo grupos de

RUBÉN B. MORANTE LÓPEZ: Museo de Antropología, Universidad Veracruzana.

cazadores-recolectores que incursionaron en las tierras del sur, donde se dio una mezcla de culturas y cosmovisiones. La manera en que se dan estas incursiones es muy diversa: va desde la invasión y la guerra hasta el refugio y el reclutamiento para la milicia (especie de mercenarios).

Mixcoatl, el cielo, y Chimalma, la Tierra

Para conocer la manera en que se pudieron mezclar y/o complementar dos visiones distintas del mundo, al igual que los aspectos de transculturación y aculturación consiguientes, son útiles un par de ejemplos. El primero viene de la historia mítica de Ce Tecpatl Mixcoatl. Se trata de un conquistador que penetra en el Valle de México en el siglo IX d.C., proveniente del noroeste. Comanda un grupo de guerreros-conquistadores, los cuales ya han pasado por Chicomoztoc, el lugar de donde más tarde

saldrán varias etnias de habla náhuatl, incluidos los aztecas. El chichimeca logra vencer a varios pueblos del Valle de México y del cercano Morelos. Luego se establece en Colhuacán, cerca del mítico Cerro de la Estrella, sitio ocupado por grupos de origen tolteca, o sea, por agricultores con un alto grado de cultura. Allí tomará una mujer huitznahuacana, a cuyo pueblo había vencido: Chimalma.

Este recorrido por tierras habitadas por culturas autóctonas más avanzadas, lleva a Mixcoatl a buscar una nueva identidad, como se advierte en tres hechos. Primero: el paso de los chichimecas por Chicomoztoc, un lugar que debió ser considerado sagrado por los habitantes del centro de México, al menos desde el Clásico Tardío. Segundo, la elección del Valle de México como lugar donde establecerse en forma definitiva. Y tercero, la elección de su mujer en un pueblo con mayor cultura, con la cual va a engendrar a Ce Acatl Topitzin Quetzalcoatl, quien



reúne las características culturales de sus padres: por un lado, es un gran guerrero que logra vencer al asesino de su progenitor, y por otro, es el promotor de las artes más refinadas del pueblo tolteca. Esta historia, que parece referirse a personajes de carne y hueso, tiene elementos que hablan de continuas migraciones provenientes del norte, al igual que de las mezclas que se daban en el centro de México, generalmente después de que los invasores lograban imponerse a los pueblos sedentarios por medio de las armas.

El mito tiene una fuerte presencia en esta historia. *Los Anales de Cuauhtitlan* dicen que Chimalman, la madre de Quetzalcohuatl, se preña “porque se tragó un *chalchihuitl*”. Esta concepción milagrosa, como advierte Piña Chan (1986, 89), se relaciona con el nacimiento de Huitzilopochtli, cuya madre Coatlicue también se preña en un acto mágico. Mixcoatl es la serpiente de nubes, el representante masculino y celeste, el nómada cazador y conquistador, identificado con el Sol, gran guerrero del cielo, el que se halla en continuo movimiento, el que fecunda la tierra. Chimalma, “escudo que yace”, es la representante femenina, sedentaria y campesina, identificada con la tierra, quien espera del cielo el rayo fecundador, la lluvia fertilizadora. Quetzalcoatl será el héroe mítico, el guerrero y el hombre sabio, el símbolo de la fusión de dos culturas, de dos comovisiones opuestas y a la vez complementarias: la del norte y la del sur, la nómada y la sedentaria, la militar y la campesina.

La guerra-agricultura y los templos gemelos

Siglos después los aztecas llegan al Valle de México y se establecen siguiendo el esquema de los chichimecas de Mixcoatl: conquistan los pueblos agrícolas, establecen alianzas matrimoniales con los pueblos conquistados y dominan el espacio vital. El Templo Mayor de México-Tenochtitlan es un ejemplo concreto de la fusión cultural que logran los aztecas, pero que ya había tenido su antecedente en Tenayuca, cuando Xolotl y Nopaltzin ocupan este sitio luego de aculturarse en Tula Xicotitlan.

En el espacio de los templos gemelos de Tenayuca (y sobre todo del Templo Mayor de México-Tenochtitlan) conviven las cosmovisiones del norte con las del sur. En

Tenayuca la gran pirámide se rodea de dos tipos de serpientes distintas, opuestas y complementarias: una de fuego, celeste y solar, y otra de agua, agrícola y terrestre. En el Templo Mayor de México-Tenochtitlan el dios tribal Huitzilopochtli, celeste y guerrero, que había guiado a los aztecas desde la mítica Chicomoztoc, convive con Tlaloc, el dios terrestre y acuático de los pueblos agrícolas de la Cuenca de México. Al lado de los esquemas míticos de fusión cultural e ideológica entre dos pueblos con modos diferentes de ver al mundo, se dan dos modos distintos de producción de satisfactores: uno fundado en la agricultura y otro basado en la guerra. El maíz y el tributo serán la base económica sobre la que el pueblo mexica se establece, crece y domina gran parte de Mesoamérica. Al menos otros dos pueblos del norte, liderados por Mixcoatl primero y por Xolotl después, habían adoptado siglos antes una misma estrategia productiva, ideológica y social.

Cosmovisión en equilibrio

Por supuesto que hay toda una gama de tonalidades entre estas dos visiones del mundo, la del hombre que permanece quieto mientras el universo se mueve en torno suyo, y la del individuo que se traslada a través de una superficie terrestre estática. En el pensamiento de los pueblos mesoamericanos más antiguos, nos dice Florescano (1993, 27), la civilización nació con la agricultura y el maíz. Notamos aquí la división entre grupos agrícolas-civilizados y nómadas-bárbaros. Si bien durante el Clásico parece haber un predominio de la ideología de los pueblos agrícolas, para el Postclásico, cuando se encuentran dos modos de producción con distintas maneras de ver el mundo, no parece dominar alguna de ellas. Creemos que ello obedece a dos factores. El primero es que los guerreros nómadas no abatieron a los agricultores, sino que se fundieron con ellos. Y el segundo es que, por encima de una serie de variantes y matices, en la cosmovisión prehispánica prevalece una noción primaria extraordinariamente resistente a los cambios que se dan en el tiempo y en el espacio. Este núcleo duro o profundo, como le llaman Florescano (1993) y López Austin (1994), tiene que ver con una serie de ideas acerca del universo, que trataremos de presentar enseguida.

Este esquema ha permanecido en algunas poblaciones como Zinacantán, Chiapas (E.Z. Vogt 1993, 66), donde el mundo se concibe como un diagrama con cinco rumbos. El centro del poblado es el ombligo del cosmos, disposición que se repite en las casas y en las milpas. Lo mismo sucedía en Tenochtitlan y Teotihuacan. En el mundo prehispánico este esquema se advierte en casi todas las creaciones del hombre, desde el diseño urbano y el trazo de edificios y plazas, hasta las obras de arte.

Algunos códices presentan un conjunto dinámico donde al espacio cuatripartito del universo mesoamericano se integran otros elementos de la cosmovisión. Especial importancia tienen los símbolos del tiempo, que aparecen a través de glifos calendáricos y numerales. Además, en algunos de estos libros, se agregan los dioses que regían periodos y rumbos (en parejas o en un total de nueve), los árboles cósmicos y aves. El ejemplo típico lo tenemos en la primera página del *Códice Féjerváry Meyer*. En otros códices, como el *Mendocino* (fig. 1), vemos la disposición espacial de México-Tenochtitlan, junto con otros aspectos sociales y políticos. El trazo urbano de algunos centros prehispánicos, como reflejo de un ordenamiento cósmico, es evidente en estos documentos. Advertimos que el

centro del espacio ocupado por el *altepetl* (cerro-agua o población) es considerado el centro del cosmos y simultáneamente la residencia de los ancestros, el hogar de los dioses fundadores del cosmos.

Desde épocas muy tempranas (Preclásico Inferior, 900-1200 a.C.) encontramos esquemas que nos muestran la división cuatripartita del cosmos, bajo la forma de imágenes cruciformes (fig. 2). Es interesante observar que tales esquemas se presentan en todas las culturas mesoamericanas e incluso hoy los encontramos en múltiples diseños indígenas. Las cruces, en todas sus formas y contextos, son una manera de expresar esta concepción del espacio. La cruz de Quetzalcoatl, la cruz de Dainzú, Oaxaca, las cruces de Palenque y Xochicalco, son algunos ejemplos que expresan la importancia de este concepto. Los esquemas señalan con sus brazos un rumbo cardinal, un espacio que domina ciertos periodos y augurios. Las cruces punteadas que aparecen en Teotihuacan, Tepeapulco, Monte Albán, Río Verde, Chalchihuites, Uaxactún y otros puntos de Mesoamérica (fig. 3) se hicieron al menos desde el periodo Clásico y representan un sistema de cómputo de días que pudo predecir acontecimientos astronómicos y auxiliar en ajustes calendáricos.

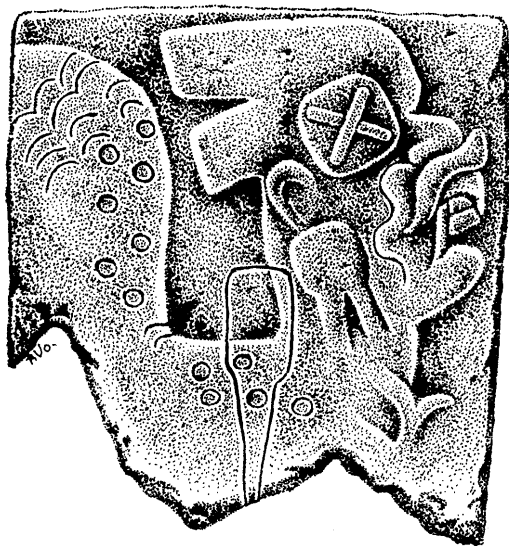


Figura 2. El símbolo bandas cruzadas en el ojo del personaje del monumento 30 de San Lorenzo, Veracruz

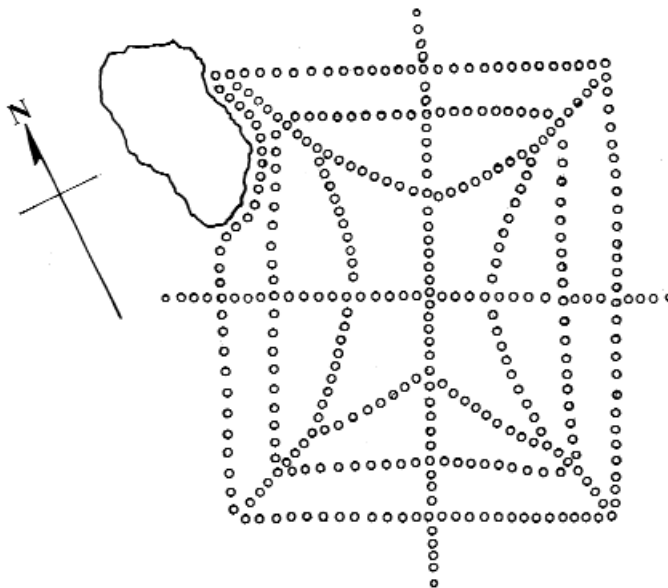


Figura 3. Motivo punteado teotihuacano

III. LOS TRES PLANOS DEL ESPACIO VERTICAL

En el punto anterior hemos visto los rumbos o esquinas del universo prehispánico. Queda ahora por tratar un asunto de medular importancia: los planos del espacio vertical.

El plano celeste

A pesar de que el pueblo mesoamericano no tuvo una visión heliocéntrica del universo, el Sol ocupaba un lugar central en su cosmogonía. Cuando los tlatelolcas hablaron a Sahagún de este astro, le mencionaron sus características más obvias, como que resplandece, calienta, tuesta y hace sudar. Pero también hablaron de otros aspectos que les intrigaban profundamente, y que eran la base de la predicción de los acontecimientos para ese día: “A veces cuando sale el Sol, parece de color de sangre, otras veces parece blanquecino, y a las veces, sale de color enfermizo...” En ocasiones les atemorizaba porque “cuando se eclipsa el Sol, aparece colorado, parece que se desasosiega o que se turba, se remece o revuelve, y amarillece mucho”. Entonces: “...las mujeres lloran a voces y los hombres dan gritos hiriendo las bocas con las manos...”

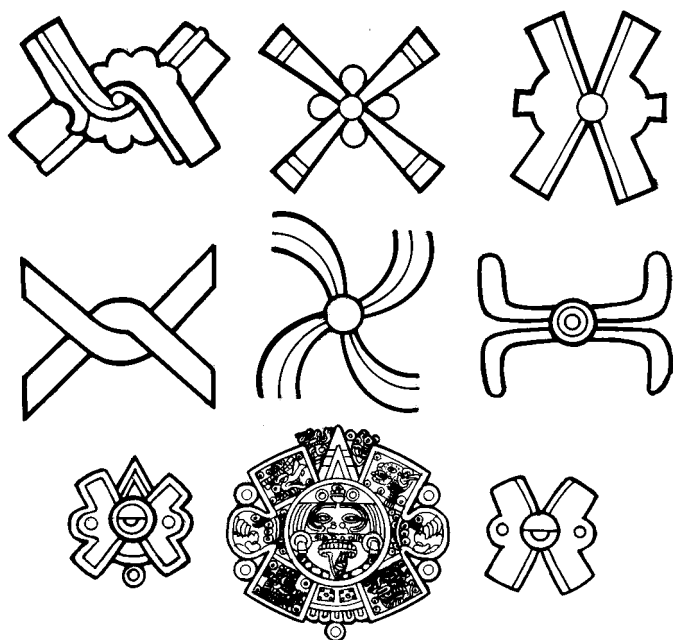
El Sol ocupaba un papel central, insistimos, por su relación con el tiempo. La mecánica celeste determina los ciclos básicos de nuestra existencia: el día y la noche, el clima, la época de lluvias, la sequía, las mareas... La división del ciclo primario, a partir de la salida y la puesta del Sol, está ligada al metabolismo e indica periodos de descanso y vigilia. Desde siempre ha sido un deseo humano no sólo predecir, sino controlar el caprichoso comportamiento de los fenómenos naturales. Ello motivó que se demandase ante ciertos miembros o grupos de cada pueblo, una explicación acerca de las condiciones materiales sobre las que se desarrolla la vida. Hombres sabios determinaron los intervalos del tiempo: el año y las estaciones, las semanas y los meses. Para ello observaron pacientemente el Sol y la Luna y en estas observaciones hallaron la más firme plataforma para conocer y anticipar etapas y ciclos en la naturaleza, para medir el tiempo y elaborar un calendario.

El símbolo al cual Joralemon (1990, 13) llama *bandas cruzadas*, que aparece entre los olmecas desde el Preclásico Inferior (1200 a.C.), fue llamado en 1656 por Jacinto de la Serna “de los cuatro movimientos del Sol”. Más tarde muchos autores coincidirán en esta idea (León y Gama, Chavero y Paso y Troncoso en el siglo XIX, y en épocas más recientes, Franz Tichy y Ulrich Köhler). Algunos de ellos también coinciden en que las bandas cruzadas se convertirán en el símbolo *ollin* (fig. 4) que es un día del calendario, a la vez que el nombre del Sol actual (*Naolin*).

La importancia del Sol en la cosmovisión prehispánica se observa en múltiples mitos y rituales. El pueblo azteca fue quizá el mayor adorador del Sol, con quien se identificaron y al que llamaron Tonatiuh, “el resplandeciente niño precioso”, o Xiuhpiltontli, “el niño turquesa”. Era para ellos el águila que asciende por las mañanas, cuando lo nombran Cuauhtlehuanitl, y que desciende por las tardes, cuando lo conocían como Cuauhtemoc (Caso, 1981, 47).

El Sol tenía un carácter eminentemente guerrero y se hacía acompañar desde el amanecer hasta el cenit por el alma de los guerreros muertos en combate. Al culminar su camino en lo más alto del cielo, el astro cambiaba su guardia, para hacerse acompañar por las mujeres guerreras, las *Cihuateo*, muertas en la batalla del parto. Con ellas llegaba en el ocaso hasta la boca de una cueva profunda, que era como el hocico de una serpiente que lo engullía en el occidente. En su tránsito hacia el nuevo día libraba grandes batallas contra los astros de la noche, mientras en la Tierra reinaba el jaguar, de piel moteada, como el cielo estrellado.

Los sacrificios humanos se justificaban porque le brindaban alimento al Sol en su continua lucha a través del firmamento. Como sabemos, esta explicación tenía un trasfondo político. La Triple Alianza era la encargada de alimentar al Sol con la sangre de los prisioneros. Este papel del pueblo azteca no sólo lo legitimaba como mantenedor del cosmos, sino que justificaba sus guerras y sacrificios. En realidad, al cumplir esas funciones trataban de atemorizar a sus enemigos y evitar las rebeliones de las regiones sojuzgadas. Por esa razón invitaban a los caciques de las provincias conquistadas a observar

Figura 4. Glifo *Ollin*, movimiento

los rituales más sangrientos, como el de la lucha gladiatoria, que terminaba con el desollamiento de los cautivos. Éstas y otras ceremonias religiosas eran una manipulación ideológica de los ritos, cuyo fin último era asegurar los tributos y dependencias que sustentaban la vida material del imperio (J. Broda, 1989, 453).

Los informantes de Sahagún se refieren a la Luna de este modo: “Dicen que los dioses se burlaron de ella y diéronle con un conejo en la cara... y con esto le oscurecieron la cara como con un cardenal.” Las diversas fases de este astro las conocían muy bien, pues decían que nace “como un arquito de alambre delgado, aún no resplandece y poco a poco va creciendo; a los quince días es llena y... nace por el oriente... muy redonda y colorada, y cuando va subiendo se pone blanca o resplandeciente...”

Luego del Sol, la Luna tuvo la mayor importancia para el hombre mesoamericano. Si el Sol es masculino, la Luna es femenina y como tal se relaciona con la fertilidad y con la mayoría de las diosas. La Luna brilla por la noche, por lo cual se vincula a la tierra y el inframundo, el lugar donde germinan las plantas. Los 29 días que emplea para completar un ciclo son semejantes a los ciclos menstruales

de la mujer, y luego de nueve periodos, el número de los señores de la noche, el ser humano terminaba su desarrollo en el vientre materno, y por esta razón la luna era la diosa de las parteras. Asimismo, nueve periodos lunares es lo que dura el ciclo del maíz, desde que se prepara la tierra para sembrar la semilla hasta que se recoge la cosecha. La Luna también se relaciona con los dioses del pulque y sirve de modelo para la nariguera *-yacameztl-* que identifica a Tlazoteotl, diosa terrestre, comedora de inmundicias, pero también hembra telúrica, propiciadora de la fertilidad.

Entre las estrellas, la de mayor importancia fue la Huel Citlalin o Citlapolueycitlalin, Venus, la Gran Estrella (en realidad, un planeta). El hombre prehispánico supo que las dos estrellas más grandes del firmamento, la que en una época del año aparecía por la mañana en el oriente y la que luego apare-

cía por la tarde en el poniente, eran un mismo cuerpo celeste. Estos conocimientos astronómicos avanzados se interpretaron también con metáforas religiosas y hechos mágicos. Como estrella de la mañana, se le llamó Tlahuizcalpantecuhtli y como estrella de la tarde Xolotl, los gemelos divinos que se reúnen en Quetzalcoatl. Xolotl es representado como el perro que acompaña al Sol en su viaje por el inframundo, y por eso se consideraba que el perro era el encargado de transportar el alma de los muertos en su viaje hacia el Mictlan, donde ayudaba a cruzar un río caudaloso. Xolotl es también el maguay gemelo, el maguay cuate, aspecto que lo relaciona con la Luna, con la cual aparece a veces en el cielo nocturno. Según Jacinto de la Serna, el signo 9 Izcuintli o 9 Perro se aplicó a los hechiceros que se transfiguraban en animales, hoy conocidos como nahuales.

Sahagún reporta otras estrellas: las *mamalhuatzi* o *mastalejos*, o sea la constelación de Taurus. A este grupo de estrellas se le hacían ceremonias cuando nuevamente iban a aparecer por el oriente, en lo que los astrónomos conocen como salida heliaca y que hoy sabemos que se da en junio, al inicio de la época de lluvias. Sahagún explica

que servían para predecir el futuro, pues decían: "...ya ha salido Yoaltecútlí y Yacahuiztli: ¿qué acontecerá esta noche, o qué fin tendrá, próspero o adverso? En ese momento ofrecían incienso tres veces, una para cada estrella de esta constelación." En cambio, los cometas o *cihtlalin popoca*, estrellas humeantes, eran motivo de premoniciones funestas, como "...la muerte de algún príncipe o rey, o de guerra o de hambre". Creían que los cometas y las estrellas tiraban saetas y por ello eran temidos como guerreros celestes.

El plano terrestre

Aun cuando los fenómenos naturales se atribuían a fuerzas míticas, por lo regular fueron sometidos a una observación cuidadosa del entorno y registrados en la memoria mediante documentos. La gran crónica elaborada por Bernardino de Sahagún recogió algunos ejemplos de esta tradición. En el mito, Ehecatl, el dios del viento, se relaciona con Quetzalcoatl, con la agricultura y el maíz, ya que barre los campos antes de que sean sembrados. Él envía los vientos a los cuatro rumbos.

El origen de los vientos, como bien sabemos hoy día, da pie a predecir el clima. En la época prehispánica prosperaron ideas semejantes. Al viento del este lo consideraban bueno, ya que venía de la región del *Tlalocan* o paraíso. Le llamaron Tlalocayotl y, como sabemos hoy, estos vientos son los que traen la humedad al Valle de México, o sea que tienen gran importancia para la agricultura. El Mictlanpaehecatl o viento del norte era muy temido, pues con él llegaban las heladas. El viento de occidente era considerado muy frío, pero no tan dañino. Venía de la región de las mujeres diosas y lo conocieron como Cihuatlampaehecatl o Cihuatecayotl. Al viento del sur se le llamó Huitztlampaehecatl y era considerado tan

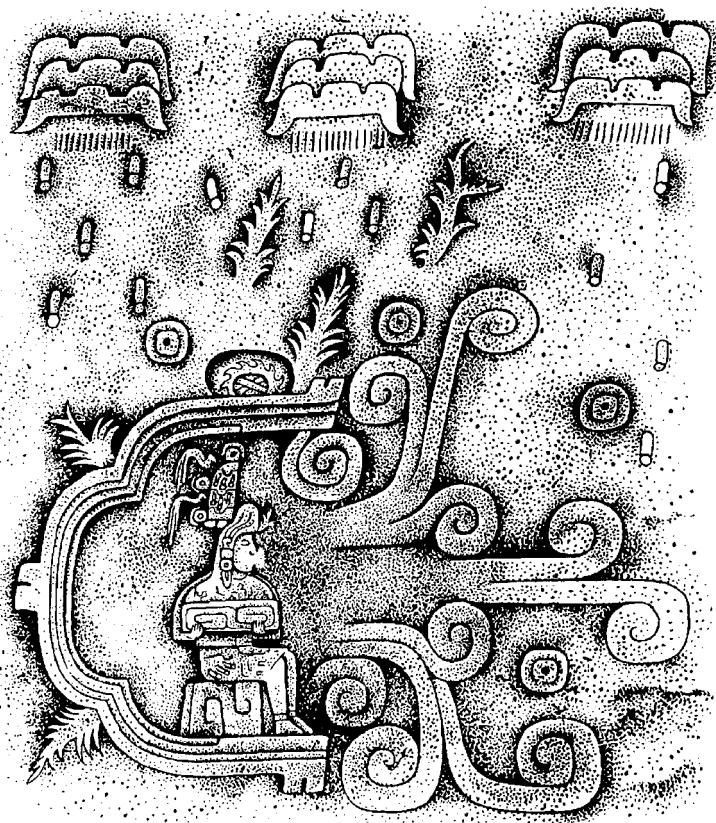


Figura 5. Relieve de "El Rey", Chacaltzingo, Morelos

maligno como el del norte, acaso porque observaron que traía prolongadas sequías. O sea que vientos, humedad y temperatura estaban íntimamente relacionados y en este caso tenemos un cierto conocimiento de meteorología, ligado a la cosmovisión. Las nubes, lluvias, nevadas y heladas, al igual que los rayos, se atribuían a Tlaloc y a sus múltiples ministros que habitaban en los cerros y las cuevas: los *tlaloques*.

El plano inferior

Los guardianes de los montes y los enanos ayudantes del Dios de la Lluvia y el Viento vivían en los cerros y las cuevas. Eran cuatro y pueden tener su origen en los personajes que vemos en algunas esculturas olmecas: hoy son conocidos como *chaneques* en Los Tuxtlas, Veracruz.

También recibieron el nombre de *chaques* entre los mayas, *tlaloques* o *tepictoton* en el México central, *zakikoxoles* por los antiguos cakchiqueles y *aluxes* por los mayas. Estos duendes cumplían funciones similares en los distintos relatos prehispánicos. En Manatí, Veracruz, Ponciano Ortiz (1997) reporta el descubrimiento de bustos de madera asociados a báculos, hachas de piedra verde y restos de infantes que posiblemente representen a

los *tlaloques*, *chaneques* o enanos propiciadores de las lluvias. El bastón con que se les entierra es similar al que estos *tlaloques* empleaban para golpear las nubes, según las leyendas nahuas. Sus hachas nos recuerdan a las que portan los *chaques* en los códices mayas.

En Chalcatzingo, Morelos, el relieve conocido como “El Rey” (fig. 5) muestra a un individuo de alto rango en el interior de una cueva representada con las fauces de un jaguar. Estas fauces también se observan en algunos troncos-altares olmecas de Veracruz y Tabasco; de ellos emergen personajes con infantes en los brazos o sosteniendo con cuerdas a otros hombres, a manera de cordón umbilical que une a los miembros de una etnia rectora. Lo mismo veremos en el Postclásico (Doris Heyden, 1985), donde el origen de los grupos étnicos se remite a las cuevas, de cuyo interior, equiparado a una matriz materna, parece emanar su legítimo derecho a gobernar. El dios que representa el interior de los cerros es Tepeyolohtli, cuya imagen es la del jaguar, felino que desde los olmecas será símbolo de poder en Mesoamérica, junto con la estera.



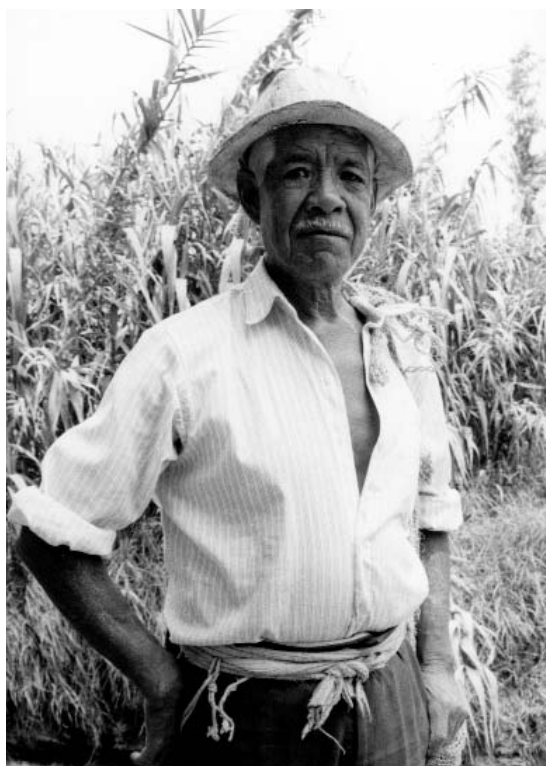
Figura 6. Lápida de la Tumba de Pacal, Palenque

IV. LA INTEGRACIÓN DEL ESPACIO VERTICAL A TRAVÉS DEL TIEMPO Y EL MAÍZ

La planta del maíz, como poste cósmico esencial, vinculaba los tres espacios del universo. Lo vemos claramente en la lápida de la tumba del rey Pacal de Palenque, cuando el ave celeste se posa sobre una planta de maíz cuyas raíces salen del monstruo de la tierra. A través de su tallo fluye el tiempo en forma de cuerpos serpentinos (fig. 6). El simbolismo de este relieve va aún más allá, pues su forma de cruz señala los cuatro puntos del cosmos.

La cruz-maíz como síntesis cósmica

La expectativa de tener buenas lluvias durante la época de siembra estaba entonces vinculada con los cambios climáticos, y a su vez los nombres calendáricos de los meses debían estar acordes con los ritos, y paralelamente éstos debían seguir al ciclo agrícola. *Xopan*, la primera mitad del año, era la época crítica para la agricultura de temporal, la época dedicada a las deidades femeninas asociadas



HOMBRE MAYA. FOTOGRAFÍA DE VERÓNICA BRAVO

40 ◀

con la tierra y la vegetación, la región oscura de los muertos y el inframundo, vinculada con la Luna, Venus y las Pléyades.

Relatos como la *Leyenda de los Soles* y el *Popol Vuh* narran la manera en que la planta de maíz se convierte en el eje del universo al vincular sus tres planos y sus cuatro rumbos. El *Popol Vuh* habla de los hombres-maíz verdaderos, que emergen del *Xibalba*-inframundo, después de derrotar a los moradores de esa región. En la *Leyenda de los Soles* es Quetzalcoatl quien desciende al mundo inferior para tomar los granos de maíz que retenían las hormigas. En otros casos el héroe es la hormiga, que va al interior del cerro de los mantenimientos a traer el maíz para dárselo al hombre. La hormiga agrícola (*Pogonomyrmex barbatus*) nativa de México, conocida en Chiapas como zompopo, lleva granos de maíz y otras gramíneas a su hormiguero. Si los granos germinan los sacan, depositándolos cerca del montículo del hormiguero. Ahí, más tarde, si las condiciones son propicias, se desarrolla una nueva planta. ¿Acaso el mito del origen del maíz en

la *Leyenda de los Soles* se derivó de una observación de los hábitos de estas hormigas? Los zoques, estrechamente relacionados con los olmecas, tienen una leyenda que habla del Cerro Santo de donde *nuku*, la hormiga chicatana, sacaba el maíz por un hoyito.

Los colores del maíz, *xiuhtotlaolli*, *iztactlaolli* o *coztictlaolli*, *yauhtlaolli* y *matlactlaolli*, aparecen en relación con los cuatro colores de los rumbos cardinales: rojo, blanco o amarillo, negro y azul. Ello vincula al maíz con los dioses de la noche, las montañas y las cuevas, que a su vez podían desdoblarse en los señores de los cuatro rumbos del universo y el centro. Tal es el caso de Quetzalcoatl, Tlaloc, Yohualtecuhtli, Tezcatlipoca, Tepeyolohtli y Tonacatecuhtli. El primero de ellos ha sido considerado por Florescano (1993, 31) como el dios original del maíz, que tuvo a su paralelo maya en Hun Nal Ye.

La cosmovisión mesoamericana se fue construyendo durante milenios en torno a la planta por excelencia: el maíz, el cual muchas veces se sembraba junto con el frijol. Los tiempos y los actores de los mitos se entretajan con el ciclo agrícola del maíz. El mismo calendario sagrado parece regirse por el desarrollo de la planta, sujeto a su vez a los periodos de la naturaleza, regulados por el movimiento terrestre, que bajo la visión geocéntrica de las culturas primitivas se interpreta como un movimiento de los astros. Cada etapa en el ciclo de vida del maíz es regida por un dios distinto: Tlaloc y Chalchiuhtlicue dominan el momento de preparar los campos para la siembra, Xilonen es la diosa de la mazorca tierna; Chicomecoatl, el dios del maíz maduro; Centeotl, Centeocihuatl o Imatecuhtli son dioses de la semilla seca, y Tezcatlipoca, de la cosecha.

Al señalar los solsticios, las bandas cruzadas indican el *xihuilitl*, año agrícola prehispánico, ya que el regreso del Sol a los puntos solsticiales completaba el ciclo de 365 días. La voz *xihuilitl* se relaciona con el símbolo del "brote de maíz": *xiuhyoa* refiere a la formación de la planta de maíz y *xiuhyotia* significa el brotar de los retoños. El esquema espacial formado por cinco puntos está, sin duda, relacionado con la idea de los rumbos del universo y el centro. Tal vez su primera representación se encuentre entre los olmecas del Preclásico Inferior, y se advierte también en Monte Albán.

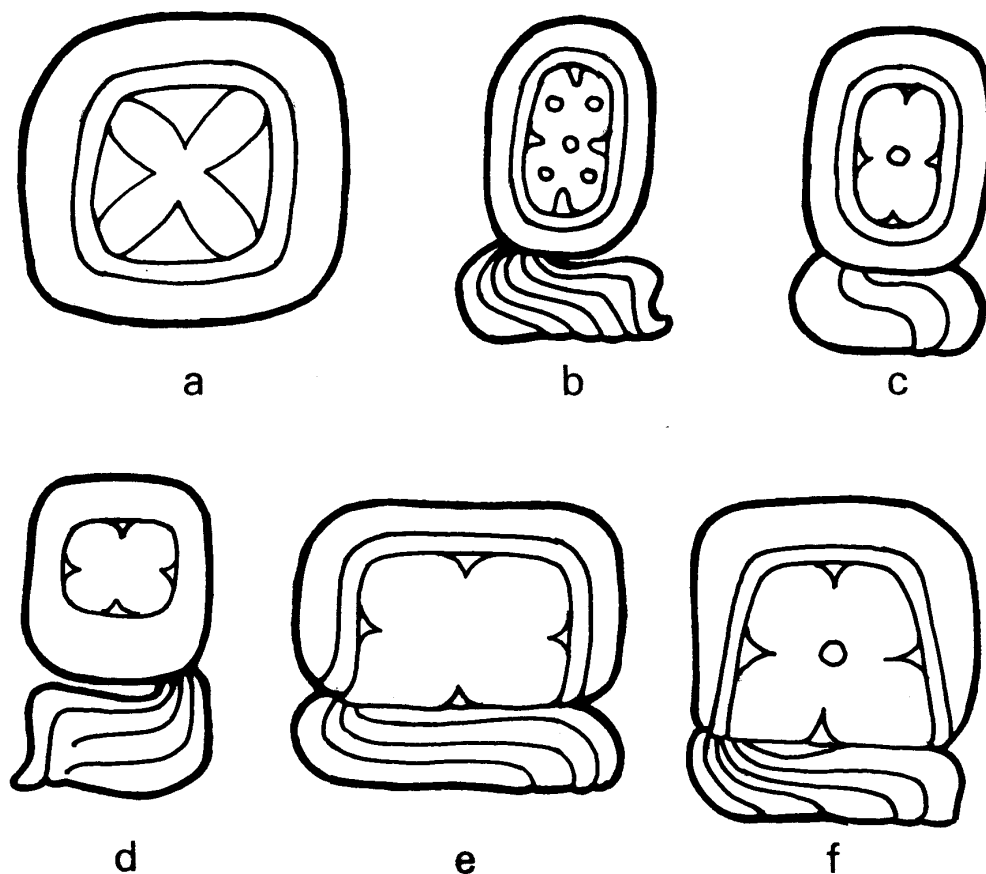


Figura 7. Diversos glifos de Kinich, según León Portilla (1986, 33)

Coatl, el tiempo; Cuauhtli-Tepetl, el espacio

En el centro de México, los sitios sagrados se disponen en relación con los puntos significativos del paisaje, la pirámide se convierte en el cerro sagrado y el templo en la cueva que engulle al sacerdote durante los rituales que reviven el tiempo cósmico de la creación del hombre y el maíz. La montaña guarda en su interior el maíz, el agua-turquesa, o sea todas las riquezas. Al entrar al templo el sacerdote reproduce el mito de la creación del hombre y el maíz. En ese espacio infraterreno el tiempo se maneja en otra dimensión. En la sierra náhuatl de Zongolica (Veracruz) se cree que al entrar a las cuevas se pierde la noción del tiempo, pues al salir una persona puede creer que han pasado "...hasta siete años" (M.

Ángel Tepole, informante). Los mascarones que comienzan a aparecer en los templos mayas desde el Preclásico son las ventanas del inframundo: las fauces del monstruo terrestre cuyo cuerpo serpentino representa una cueva.

En los subterráneos de algunas estructuras, como la de Oxkintok, Yucatán, se construyeron túneles que simulan caminos que unen el mundo de los vivos con el de los ancestros. Son las fauces del monstruo de la tierra que engullen a Pacal en Palenque, desde cuyo sarcófago ascendía una serpiente de estuco como lazo mágico entre la tumba y el templo (A. Ruz, 1969: 42). En Yaxuná, Yucatán, hay un tipo de subterráneos estudiado por Freidel y Suhler (1998: 31), quienes les llaman estómagos-túneles, serpientes-montaña y corredores serpentinos que forman una figura cuadrifoliada a través de la cual el gobernante

tenía contacto con sus ancestros y emergía como el maíz, legitimando así su poder. De acuerdo con Juan A. Valdés (1993, 157), tales monstruos se ven en el cinturón de los gobernantes y representan al *Ahau* (señor), al dios solar o al dios jaguar del inframundo. En el llamado Calendario Azteca dos serpientes transportan al Sol por un firmamento donde aparecen los veinte días del calendario.

Las bandas cruzadas son una constante que simboliza el día (ollin) en casi todos los calendarios del centro de México y Oaxaca. Se presentan en algunos casos como un entrelazamiento o como dos cuerpos serpentinos, lo que da movilidad al signo, haciéndolo parecer un ocho acostado y denominando al día “serpiente”, Coatl. En estos casos, al parecer, se mezclan dos emblemas cósmicos: “bandas cruzadas” y ollin, difícil de separar porque uno antecede al otro. Entre los mayas encontraremos el signo de *Kinh* (fig. 7). Dice León Portilla (1986: 110) que la cronovisión de los antiguos astrónomos y sabios era una concepción integral del “universo en que lo espacial, lo viviente y lo humano derivan su ser de la atmósfera siempre cambiante de *Kinh*, el tiempo cíclico, suma de rostros de la divinidad”.

42 ◀

Chicomoztoc, Coatepetl y Tlilan Tlapallan –la región del negro y del rojo (oriente)– tienen en su topónimo a la serpiente: el tiempo. Coatl es la dualidad y aquí advertimos una concepción bipolar, que convive y que acaso engloba la visión cuatripartita del cosmos, los “...dos grandes conjuntos de fuerzas opuestas...” a que se refiere López Austin (1994: 224) y que están sintetizados en los conceptos de *Tamoanchan* y *Tlalocan*, el primero como el punto donde se conectan las fuerzas celestes y terrestres. “Tamoanchan es uno, cuatro y cinco al mismo tiempo... es doble síntesis: de la horizontalidad del cosmos, como árbol de cuatro colores, y de la verticalidad del cosmos, como árbol de dos ramales...” (*Ib.*, p. 225). Árbol (*cuauhtli*) que junto con el cerro (*tépetl*) sostendrá el cielo y hundirá sus raíces en el inframundo.

Tiempo, calendario y destino

Si el tiempo es sustancia mágica que desciende de los cielos a la tierra y que desaparece en el inframundo, el



MISCO: NAHAUS. FOTOGRAFÍA DE VERÓNICA BRANCO

mismo calendario debía ser inventado por los dioses para regir la vida del hombre, para determinar las cargas que el destino deparaba a todo lo existente. Los sacerdotes zapotecos, junto con su libro adivinatorio, manejaban el sistema de echar suertes con granos de maíz, que en total son 13, un número clave en la calendárica zapoteca, ya que también son 13 los dioses y los días de la semana en el *piye* (calendario de 260 días).

En los calendarios de toda Mesoamérica hubo dos cuentas. Una es de 365 días, inspirada en los movimientos solares (*xiuhmolpilli*) y que se conoce como calendario civil o agrícola. La otra cuenta sagrada era el periodo de 260 días. Estos calendarios operaban simultáneamente en un periodo de 52 *xihuitls* y, al igual que los meses divididos en veintenas, son los rasgos más característicos del almanaque prehispánico.

El ciclo más complejo era el *tonalpohualli*, y para manejarlo los sacerdotes se auxiliaban del *tonalamatl*, libro donde se representaba el universo mediante esquemas cósmicos integradores que servían para el vaticinio. Son libros que tratan de los diferentes periodos y sus divisiones según las deidades que los regían. La información calendárica constituye la columna vertebral de estos códices: establece un orden dentro del documento y puede aceptar múltiples lecturas. Tanto el numeral como el símbolo del periodo calendárico tienen un significado que va más allá de la simple fecha que representan. Marcan periodos calculados de acuerdo con cuidadosas observaciones celestes a través de varias generaciones de astrónomos.

Cada día tenía dos acompañantes: uno comenzaba su viaje a media noche con un símbolo cargado de augurios; el otro lo sustituía a medio día y viajaba hasta la media noche. El segundo era generalmente un volátil *iquechol*, el primero era su cargador *imamal*. Ellos también cargaban el año y con su carga llevaban los augurios. Caso (1967, 112) les llama los “acompañados” y a los volátiles los nombra “señores del día”. Los dioses son figuras centrales en los calendarios o *tonalamatl*; los más importantes son los nueve relacionados con los señores de la noche, que aunque varían ligeramente de un documento a otro, diremos que son Xiuhtecuhtli, Iztli, Pilzintecuhtli, Centeotl, Mictlantecuhtli, Chalchiuhtlicue, Tlazolteotl, Tepeyolohtli y Tlaloc.

V. LOS CONCEPTOS INTEGRADORES EN LA COSMOVISIÓN MESOAMERICANA

Tal vez nunca sepamos con exactitud hasta qué punto se modificaron las leyendas, qué mitos se mezclaron entre sí, qué elementos se les incorporaron y cuáles se perdieron. De lo que no dudamos es de que el pueblo olmeca de San Lorenzo, desde mil años a.C., tuvo una compleja religión que trataba de explicar los orígenes del mundo partiendo del interior de la tierra (el inframundo) y la montaña sagrada, habitada por la hormiga que guardaba los huesos y granos molidos. Estos elementos vitales de la creación del cosmos fueron comunes en los pueblos de Mesoamérica.

Los conceptos cósmicos medulares nacieron desde épocas muy tempranas en las culturas prehispánicas. Las similitudes que aparecen en épocas posteriores entre diversas regiones indican un mismo origen y la existencia de contactos frecuentes que mantuvieron viva una tradición. Las variantes regionales enriquecen un mosaico integrado por ideas básicas compartidas. Entre los elementos compartidos tenemos los esquemas cuatripartitos, los ejes bipolares, la integración del tiempo y el espacio y los mitos acerca del origen del hombre y el maíz.

La cosmovisión prehispánica queda preñada desde su origen de una serie de características de las cuales jamás podrá desprenderse. Se unifica en los mitos en torno al origen-maíz, un eje sobre el que seguirá girando, porque las plantas, como el hombre, vendrán del inframundo, del interior de las montañas sagradas, de las cuevas-santuario donde los dioses guardan los más preciados tesoros: el agua y la tierra fértil. Éste es el centro del universo, el punto que equilibra y concentra las fuerzas de los cuatro rumbos, las cuatro direcciones, las cuatro épocas, los cuatro colores, los cuatro desdoblamientos de los dioses telúricos. Los astros aparecen y desaparecen en este esquema donde el sol, como rector del tiempo, dirige el destino del hombre y le impone su ritmo al mundo en su totalidad.

Bibliografía

- Alcina F., José, 1993, *Calendario y religión entre los zapotecas*, UNAM, IHH, México.
- Báez-Jorge, Félix, 1991, “Homshuk y el simbolismo de la ovogénesis en Mesoamérica (reflexiones en torno a los radicalismos difusionistas)”, en *La Palabra y el Hombre*, revista de la Universidad Veracruzana, Xalapa, México, núm. 80.
- Berlo, Janet C., 1992, “Icons and Ideologies at Teotihuacan: The Great Goddess Reconsidered”, en Janet C. Berlo (ed.), *Art Ideology and the City of Teotihuacan*, Dumbarton Oaks Research Library, Washington D.C.
- Beverido Perea, Francisco, 1996, *Estética olmeca*, Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz.
- Broda, Johanna, 1983, “Ciclos agrícolas en el culto: un problema de la correlación del calendario mexica”, en A.F. Aveni y G. Brotherton (eds.), *Calendars of Mesoamerica and Peru: Native American Computations of Time*, Oxford BAR International Series 174, Oxford.
- , 1986, “La expansión mexica y los sacrificios del Templo Mayor”, en Brambila y Pérez-Rocha (comps.), *Mesoamérica y el centro de México*, pp. 433-76, Monjarrás, INAH, México,

- Caso, Alfonso, 1967, *Los calendarios prehispánicos*, UNAM, IIH, México.
- Castro, Marcia, 1982, "Tigrillo olmeca de Matacanela, Veracruz", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, t. XXVIII, 49-58, Sociedad Mexicana de Antropología, México.
- Covarrubias, Miguel, 1961, *Arte indígena de México y Centroamérica*, UNAM, México.
- Cyphers, Ann, 1995, "Las cabezas colosales", en *Arqueología Mexicana*, vol. II, núm. 12, pp. 43-7, México.
- De la Fuente, Beatriz, 1995, "El arte olmeca", en *Arqueología Mexicana*, vol. II, núm. 12, pp. 18-37, México.
- Estrada, M. Agustín (trad.), 1973, *Popol Vuh*, Edit. José Pineda, Guatemala, C.A.
- Florescano Mayet, Enrique, 1993, "Nueva imagen de Quetzalcoatl", en *Arqueología Mexicana*, núm. 4, octubre-noviembre, pp. 26-32, México.
- Freidel, David y Suhler, Charles, 1998, "Visiones serpentina y laberintos mayas", en *Arqueología Mexicana*, vol. VI, núm. 34, Raíces, pp. 28-37, México.
- Heyden, Doris, 1985, *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*, IIA, UNAM, México.
- Joralemon, Peter, 1990, *Un estudio en iconografía olmeca*, Textos Universitarios, Universidad Veracruzana, Jalapa.
- Klein, Cecilia, 1982, "Woven Heaven, Tangled Earth: A weavers Paradigm of the Mesoamerican Cosmos", en Aveni y Urton (eds.), *Ethnoastronomy and archaeoastronomy in the American Tropics*, Annals of the New York Academy of Sciences, vol. 385, Nueva York.
- Köller, Ulrich, 1982, "The day sign Ollin", en Aveni y Urton (eds.), *Ethnoastronomy and archaeoastronomy in the American Tropics*, Annals of the New York Academy of Sciences, vol. 385, Nueva York.
- León Portilla, Miguel, 1986, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, UNAM, México.
- López Austin, Alfredo, 1994, *Tamoanchan y Tlalocan*, FCE, México.
- Medellín Zenil, Alfonso, 1983, *Obras maestras del Museo de Xalapa*, Miguel Galas, México.
- Molina, Fray Alonso de, 1992, *Vocabulario de la lengua castellana y mexicana*, Porrúa, México.
- Morante, L. Rubén, 1996, "El descenso al inframundo en Teotihuacan", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. XXVI, pp. 99-115, UNAM, IIH, México.
- , 1997, "¿El ábaco teotihuacano?", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. XXVII, pp. 419-433, México, UNAM, IIH.
- Morley, Sylvanus G., 1956, *La civilización maya*, FCE, México.
- Ortiz, P. y Rodríguez M., 1997, "Las ofrendas de el Manatí, Veracruz. ¿Religión o magia?", en Sara Ladrón de Guevara y Sergio Vásquez (coords.), *Memoria del Coloquio: Arqueología del centro y sur de Veracruz*, Universidad Veracruzana, Xalapa, México.
- Pascual, Arturo, 1990, *Iconografía arqueológica de El Tajín*, UNAM, IIE, México.
- Paso y Troncoso, Francisco, 1988, *La botánica entre los nahuas y otros estudios*, Pilar Maynez (comentarios), SEP, México.
- Pasztory Esther, 1973, "The Xochicalco Stelae and a Middle Classic Deity Triad in Mesoamerica", en *Actas del XXIII Congreso Internacional de Historia del Arte*, vol. I, pp. 185-215, Granada, España.
- Piña Chan, Román, 1986, *Historia, arqueología y arte prehispánico*, FCE, México.
- , 1977, *Quetzalcoatl; serpiente emplumada*, SEP/FCE, México.
- Recinos, Adrián (trad. y notas), 1984, *Popol Vuh*, SEP/FCE México.
- Ruz L., Alberto, 1969, *Palenque: guía oficial*, INAH, México.
- Sahagún, Fray Bernardino de, 1946, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 3 vols., Edit. Nueva España, México.
- Séjourné, Laurette, 1957, *Pensamiento y religión en el México antiguo*, FCE, México.
- Seler, Eduardo, 1988, *Códice Borgia*, 3 vols., FCE, México.
- Siméon, Remi, 1984, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, Siglo XXI Editores, México.
- Sprajc, Iván, 1996, *Venus, lluvia, maíz*, INAH, México.
- Taube, Karl A., 1992, "The Iconography of Mirrors at Teotihuacan", en Janet C. Berlo (ed.), *Art Ideology and the City of Teotihuacan*, Dumbarton Oaks Research Library, Washington, D.C.
- Tichy, Franz, 1979, "Configuración y coordinación sistemática de espacio y tiempo en la visión del mundo en la América antigua: ¿mito o realidad?", *Humboldt*, año 2, núm. 69, pp. 42-60, Edit. F. Bruckmann, Munich.
- Valdez, Juan A., 1993, "Los comienzos del arte y la arquitectura maya preclásicos", en Richard F. Townsend (ed.), *La antigua América: el arte de los parajes sagrados*, Azabache, México.
- Velasco Toro, José, 1991, "Territorialidad e identidad histórica en los zoques de Chiapas", en *La Palabra y el Hombre*, revista de la Universidad Veracruzana, núm. 80, pp. 231-257, Xalapa, México.
- Velázquez, Primo F. (trad.), 1992, *Códice Chimalpopoca; Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, IIH, UNAM, México.
- Vogt, Egon Z., 1993, "La persistencia de la tradición maya en Zinacantan", en Richard F. Townsend (ed.), *La antigua América: el arte de los parajes sagrados*, pp. 61-69, Azabache, México.