

FOND  EDITORIAL ESTADO DE MÉXICO



Flor~flora

Su uso ritual en Mesoamérica

Beatriz Albores Zárate
Coordinadora



Su uso ritual en Mesoamérica



GOBIERNO DEL
ESTADO DE MÉXICO

Eruviel Ávila Villegas
Gobernador Constitucional

Simón Iván Villar Martínez
Secretario de Educación

Consejo Editorial: José Sergio Manzur Quiroga, Simón Iván Villar
Martínez, Joaquín Castillo Torres, Eduardo
Gasca Pliego, Raúl Vargas Herrera

Comité Técnico: Alfonso Sánchez Arteché,
Félix Suárez,
Marco Aurelio Chávez Maya

Secretario Técnico: Ismael Ordóñez Mancilla



El Colegio Mexiquense, A.C.

Víctor Humberto Benítez Treviño
Presidente

José Antonio Álvarez Lobato
Secretario General

Emma Liliana Navarrete López
Coordinadora de Investigación



Flor-flora

Su uso ritual en Mesoamérica

Beatriz Albores Zárate
coordinadora

Foem
FONDO EDITORIAL ESTADO DE
MÉXICO



615.890972 Flor-flora: su uso ritual en Mesoamérica / Beatriz Albores Zárate, coord.
F6321 — Zinacantepec, Estado de México: El Colegio Mexiquense, A.C.; Gobierno del
Estado de México, 2015.

606 p. il. col.
Incluye referencias, bibliografía y descripción fotográfica
ISBN: 978-607-495-412-8

1. Flor – Mesoamérica – Uso ritual. 2. Flor – Mesoamérica – Simbolismo.
3. Flor – Mesoamérica – Uso ritual. 4. Flora – México – Simbolismo. I. Albores
Zárate, Beatriz, coord.

Edición y corrección: Cynthia Godoy Hernández

Diseño y cuidado de la edición: Luis Alberto Martínez López

Formación y tipografía: Fernando Cantinca Cornejo y Xiomara Espinoza Velázquez

Flor-flora: su uso ritual en Mesoamérica

© Primera edición. Secretaría de Educación del Gobierno del Estado de México,
El Colegio Mexiquense, A.C., 2015

DR © Gobierno del Estado de México

Palacio del Poder Ejecutivo
Lerdo poniente núm. 300,
colonia Centro, C.P. 50000,
Toluca de Lerdo, Estado de México.

© Consejo Editorial de la Administración Pública Estatal

www.edomex.gob.mx/consejoeditorial

Número de autorización del Consejo Editorial de la Administración

Pública Estatal CE: 205/01/24/15

DR © El Colegio Mexiquense, A.C.

Ex hacienda Santa Cruz de los Patos,
colonia Cerro del Murciélago,
C.P. 51350, Zinacantepec,
Estado de México.
Correo electrónico: ventas@cmq.edu.mx
www.cmq.edu.mx

Queda prohibida la reproducción parcial o total del contenido de la presente obra sin contar previamente con la autorización expresa y por escrito de los titulares de los derechos de esta edición, en términos de la Ley Federal de Derecho de Autor y, en su caso, de los tratados internacionales aplicables. La persona que infrinja esta disposición se hará acreedora a las sanciones legales correspondientes.

Impreso y hecho en México / *Printed and made in Mexico*

ISBN 978-607-495-412-8

Índice

Agradecimientos/**9**

Presentación/**11**

I. La flora como esfera particular y, a la vez, generadora de la cosmovisión. Propuesta de cinco modelos para su estudio en un contexto mesoamericano

Gabriel Espinosa Pineda/**23**

II. Reflexiones en torno de la flora en el Mapa de Cuauhtinchan No. 2 (siglo XVI)

Keiko Yoneda/**45**

III. El copal: resina sagrada prehispánica y actual

Aurora Montúfar López/**83**

IV. Consideraciones sobre la flora arqueológica mexicana

Ma. Susana Xelhuantzi López/**97**

V. Plantas y rituales en las altas montañas del México Antiguo

Ismael Arturo Montero García/**111**

VI. Los dioses del pulque y la concha

Lourdes Suárez/**127**

VII. The Maize Theatre: Mexica State Cult and Symbolic Representations of Maize in Prehispanic Religious Ritual

Eleanor Wake/**153**

VIII. El árbol y la piedra: fórmula poético-ritual en los textos mayas
yucatecos

Patricia Martel/175

IX. El uso ritual de la flora en Yucatán

Ruth Gubler/193

X. Las formas de la flor: referencias mesoamericanas al simbolismo floral

Juan Luis Ramírez Torres/219

XI. Flores y mediaciones de género en un ritual zoque de Chiapas

Miguel Lisbona Guillén/237

XII. Flores ensartadas. Los arcos para el Señor del Pozo en Venustiano
Carranza, Chiapas

Orquídea Moreno/261

XIII. Fragmentos de un complejo chamánico-enteogénico entre los
nahuas de Guerrero. A propósito de las especies en uso actual y sus
antecedentes

Lilián González Chévez/275

XIV. Enteógenos y cristianismo

Julio Glockner/325

XV. El pueblo de fiesta y en flor. Una mirada a la vida ritual de los nahuas
de Pahuatlán, Puebla

Eliana Acosta Márquez /339

XVI. “¡...y aquí celebramos juntos con la flor!”. Importancia de la flor en el
contexto ritual de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla

Lourdes Baez/361

XVII. El tabaco en el ritual de recuperación del “espíritu”

Antonella Fagetti/385

XVIII. Flores solares, flores y hojas de lluvia

Françoise Neff Nuixa/397

XIX. Anisado aroma y amarillo color. Los poderes de la flor de pericón

Dora Sierra Carrillo/411

XX. Ofrendas y reliquias. Las flores y su asociación ritual con las fiestas religiosas en el Valle del Mezquital, Hidalgo, México

Angélica Galicia Gordillo/427

XXI. El uso ritual de la cucharilla como sustituto de la flor en los adornos otomíes del Valle del Mezquital

Sergio Sánchez Vázquez/441

XXII. El carácter nocturno de la flor entre los mexicaneros de Durango, México

Neyra Patricia Alvarado Solís/457

XXIII. Las flores del mal. Orden taxonómico y transgresión social entre los wixaritari (México)

Ángel Aedo Fajardo/471

XXIV. Flores sagradas. Ciclo del maíz, rituales y ofrendas mazahuas

Rodolfo G. Oliveros Espinosa/489

XXV. El cazahuate y el acanto, plantas asociadas a las apariciones guadalupanas

Francisco Rivas Castro/513

XXVI. La hierba *malinalli* y su iconografía

Xavier Noguez/529

XXVII. Flores para el divino alimento en la región del Nevado de Toluca

Beatriz Albores Zárate/561

Agradecimientos

A LO LARGO DE LA EDICIÓN de *Flor-flora. Su uso ritual en Mesoamérica*, el diálogo con los autores de los capítulos ha sido muy enriquecedor y lleno de emociones académicas; con Eleanor Wake mantuve intensa comunicación hasta el final. En el cuidado y diseño de la edición, en general, y el que corresponde a la portada del libro, recibí el apoyo del jefe de la Unidad de Publicaciones de El Colegio Mexiquense, Luis Alberto Martínez López, así como de los integrantes de esa unidad, la formadora Xiomara Espinosa Velázquez y el diseñador Fernando Cantinca Cornejo. La maestra Cynthia Godoy Hernández me brindó, en todo momento, importante y cuidadosa asesoría en la corrección de estilo. Alfredo López Austin me envió –en amable respuesta a mi solicitud– nueve bellísimas imágenes de la diosa Xochiquétzal del Códice Borgia, una de las cuales preside la portada del libro. Andrés Medina Hernández fotografió la flor chilpanton, del Códice Florentino, e innumerables flores de las “jarritas moradas” o “flor de bandera” (‘béxt’e doeni en otomí, o chilpantlacotl en náhuatl) –*Penstemon campanulatus* y *P. gentianoides*, de la familia escrofularia– que en forma de ramito aparecen en la portada, y también participó en el diseño de ésta. Los ayudantes de investigación en mi proyecto sobre conocimiento mesoamericano, la antropóloga Xochilt Rivas Arzaluz y el historiador Marcelino Estrada Tomás, trabajaron ardua y eficazmente en las últimas etapas de la edición. De El Colegio Mexiquense obtuve el respaldo institucional durante el amplio recorrido editorial. A todos, ¡muchas gracias!

Presentación

A 20 AÑOS DE LA PUBLICACIÓN del libro de Doris Heyden (1983), *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*, numerosos estudios sobre el uso ritual de la flor y la flora en Mesoamérica se encontraban dispersos en la bibliografía mesoamericanista, bien formando parte de capítulos o como artículos varios. En tal marco, se trató de reunir una muestra de los aspectos que en torno a ese tema –que es uno de los accesos al estudio de múltiples cuestiones, particularmente la forma mesoamericana de conceptuar el mundo– se venían realizando. Así, durante el 51 Congreso Internacional de Americanistas realizado en Santiago de Chile en 2003, alrededor de treinta investigadores presentaron ponencias relacionadas en su mayoría con Mesoamérica y el área andina, en el simposio “El uso ritual de la flor (flora) en América”, organizado por Beatriz Albores Zárate, Eleanor Wake y Cebaldo Inawinapi de León. El libro que hoy sale a la luz reúne, en su versión ampliada, buena parte de los trabajos acerca de Mesoamérica que entonces fueron expuestos. El objetivo es dar a conocer el interés en distintas facetas: descriptivas, metodológicas y teóricas, en su estado inicial, avanzado o concluido, que ocupan el quehacer de muchos investigadores sobre la flor-flora y sus usos rituales en Mesoamérica y en el territorio actual que ocupó la superárea.

El libro está compuesto por 27 capítulos, los cuales se han agrupado conforme a su carácter introductorio, a las propuestas metodológicas y teóricas, y de acuerdo con una cierta periodicidad –desde los tiempos mesoamericanos hasta la actualidad– y regionalización del país, reuniendo los capítulos por entidades federativas, cuando ha sido posible. Cabe mencionar que se ha mantenido la grafía de los idiomas mesoamericanos usada por cada autor. Gabriel Espinosa Pineda inicia el recorrido sobre la flor-flora proponiendo cinco modelos con la finalidad –como lo indica el autor– de “comprender las propiedades, el valor ritual, los mitos o prácticas materiales que las sociedades indígenas otorgan o aplican a las especies vegetales”.

Esto debido a que en su quehacer, el etnógrafo se encuentra con las plantas bajo “mil formas” sin que, en ocasiones, pueda explicar la conducta de los pobladores respecto a determinado vegetal o el porqué se emplean ciertas especies y no otras en ritos específicos o con fines medicinales y hasta alimentarios. El autor parte de la cualidad dinámica de la “cosmovisión” –la cual, aunque “resistente al cambio”, es “a fin de cuentas cambiante”– y del planteamiento de que ninguna cosmovisión indígena contiene en su estructura “restos” de la tradición que existió en tiempos mesoamericanos, a manera de “fósiles”. Estamos, por el contrario, frente a “sistemas (y mejor dicho, sistemas de sistemas) que responden a los cambios sociales, ecológicos, y otros, de muchos siglos”. Y aun en este último caso, los sistemas se modifican “con determinada continuidad, con base en reglas, no escritas, informulables quizás, pero existentes”. En efecto, a pesar de sufrir “alteraciones profundas”, las creencias mantendrán “cierta semejanza estructural, cierta lógica, cierta *sintaxis*, asociable, comparable o contrastable con un análogo prehispánico”. En este marco, Espinosa también se refiere a lo “que el modelo aún no resuelve, y una etnografía moderna podría ayudar a resolver”, señalando que la “esperanza de este artículo es plantear una discusión útil para la etnografía, pero sobre todo, es una provocación, para que la etnografía nos ayude, al mismo tiempo, a refinar y desarrollar estos modelos”.

Con base en el análisis del *Mapa de Cuauhtinchan No. 2* (mc2), Keiko Yoneda trata lo relativo al uso de la flora en el modo de subsistencia –para el sustento y en la producción de utensilios–, así como lo que atañe a su empleo ritual y a su trascendencia en la cosmovisión de un grupo de “chichimecas”. Esto es, dentro del marco histórico y cultural, desde que salen de Chicomoztoc “hasta su asentamiento en las inmediaciones de la sierra de Amozoc-Tepeaca (estado de Puebla, México), en el siglo XII”. Yoneda menciona que es posible apreciar “que varias plantas eran consumidas tanto por los grupos étnicos nómadas o seminómadas, como por los grupos sedentarios”. Además, “que los nombres de las plantas importantes para la subsistencia eran utilizados para denominar a los dioses”, hombres y lugares, “y que algunas de estas plantas formaban parte de las ofrendas”. De manera que el sistema de subsistencia de los “chichimecas” introduce al tema de la flora en el mc2. Un apartado se refiere a la información sobre el peyote en relación con los “chichimecas”. Yoneda también dedica un espacio de su trabajo para referirse al planteamiento de tres estudiosos de la taxonomía mesoamericana de la flora, en el que la autora sustenta una parte de su estudio. Al respecto, señala “que la consideración en torno” a “los usos de las plantas es muy importante, ya que este tipo de conocimientos” puede aportar información adicional “para la identificación de los glifos”. Así, desde tal punto de vista, indica Yoneda, “quizá los elementos árbol y máscara del glifo toponímico Cuauhxayacatlán del *Códice mendocino* se refieren a un árbol que era utilizado para hacer las máscaras”, pero también es posible “que el glifo toponímico”, además de “los valores fonéticos”, contenga “valores semánticos”. La autora indica que, “aparte del peyote”, se han mencionado “una serie de plantas alucinógenas

conocidas por los indios mesoamericanos”, tales como, “por ejemplo: *ololiuhqui* (*Turbina corymbosa*) –comúnmente llamada ‘dondiego de día’, ‘dompedro’ o ‘maravilla’–, *tlapatl*, *mixitl*, *xochilnacatl* y otras”. Acerca de lo anterior, Yoneda “considera que el uso del peyote por los ‘chichimecas’ debe ser estudiado también en el contexto mesoamericano, ya que el empleo de alucinógenos representa una de sus características culturales”. Para concluir, entre las plantas de su revisión sucinta –sobre la utilidad de las especies vegetales que se registran en el *Mapa de Cuauhtinchan No. 2*– están las utilizadas con fines rituales y las que se vinculan con la forma mesoamericana de conceptuar el mundo.

A partir del hallazgo de resina aromática de copal en ofrendas encontradas en sitios arqueológicos del centro histórico de la ciudad de México, el objetivo principal del trabajo de Aurora Montúfar es la identificación taxonómica y la clasificación de la especie de copal que, en tiempos mesoamericanos, se empleaba para sahumar con fines religiosos, sobre todo, y profanos. La autora establece como referente “la extraordinaria importancia religiosa del copal en Mesoamérica” y el amplio uso que, en nuestros tiempos, tiene esta resina vegetal sagrada. Así, ella trata de la importancia del nombre: copal, que es utilizado para denominar una serie de resinas olorosas, aun de origen extranjero. También hace mención de “los principales árboles de copal mexicanos”, indicando “algunos de sus aspectos biológicos, ecológicos, históricos y etnográficos sobresalientes”, entre los que se incluye la venta de la resina, particularmente en las fiestas religiosas populares más trascendentes. En fin, como parte de sus resultados, Montúfar muestra que la ubicación en México, donde actualmente se extrae copal, así como la técnica con la que éste se obtiene, corresponden a las del pasado mesoamericano.

María Susana Xelhuantzi López presenta el resultado de sus análisis arqueobotánicos llevados a cabo “en dos entierros arqueológicos con ofrendas, localizados en estructuras cívico religiosas del periodo Clásico y en entornos ecológicos casi opuestos, uno en Teotihuacan, México, en un ambiente eminentemente seco, y el otro en Calakmul, Campeche, en condiciones de alta humedad atmosférica”. El contexto de su estudio atañe a consideraciones, teóricas y metodológicas, sobre la flora arqueológica en el país, así como comparativamente con un caso excepcional. Se trata de las cuevas del Gallo y la Chagüera, en las márgenes del río Yautepec, Morelos, donde se encontraron “varios entierros (primarios y secundarios), con una extraordinaria cantidad de materiales arqueobotánicos asociados”, todos “en muy buen estado de conservación”, y con una antigüedad que se ha establecido entre 3 280 a 1 880 años.

Ismael Arturo Montero García aborda tres especies de significativo uso ritual en tiempos mesoamericanos, dos de las cuales se encontraron –fragmentada, una, y en segmentos la otra– en contexto arqueológico. Consisten en pedazos de madera laminar del género *Pinus* y en puntas de maguey (*Agave americana*), descubiertos en la cúspide del volcán Iztaccíhuatl y en las lagunas del Sol y de la Luna del volcán Nevado de Toluca. El tercer vegetal es una umbelífera llamada “rosa de montaña”, que se empleaba, de

acuerdo con las crónicas del siglo XVII, para predecir el temporal lluvioso. Montero enmarca su descripción sobre los usos de las tres especies en el referente cronológico en el que se han localizado testimonios arqueológicos en la alta montaña, y trae a colación otras plantas sagradas de amplio uso, aun en la actualidad, en el territorio que ocupó Mesoamérica.

Lourdes Suárez analiza la joyería en concha de los dioses mexica del pulque, y señala, de manera inicial, la trascendencia “vital” de tal bebida, que constituye la savia de una planta sagrada. Se trata de un agave, concretamente de las especies o magueyes *atrovirens* y *americana*. La autora destaca los distintos usos y las propiedades del pulque –de “fuerte contenido mítico” y significativas propiedades nutritivas y medicinales–, cuya “mayor relevancia”, en “la vida prehispánica”, se encuentra “directamente relacionada con la religión”. En ésta, el pulque tenía un papel destacado “como productor de la embriaguez”, la cual era considerada “un estado sagrado por los grupos mesoamericanos y por muchos otros pueblos”. En su trabajo, Suárez se refiere a los dioses del pulque que están representados en particular en los llamados códices gemelos: el *Magliabechi* y el del Museo de las Américas, más conocido como *Códice Tudela*. Menciona los atavíos genéricos que caracterizan a las deidades del pulque, entre los que se cuentan “los elementos de concha”, los cuales son “de suma importancia”. Con base en su análisis, Suárez señala cuál es el elemento, hecho con aquel material marino, que más usan las deidades del pulque y cuál emplean de manera exclusiva, estableciendo también su vínculo con una de las principales mitades en que, de acuerdo con la forma mesoamericana de conceptuar el mundo, se divide el tiempo-espacio. Para concluir, Suárez manifiesta su sorpresa al haber encontrado, entre dichas deidades, a uno de los señores más importantes de la creación.

El trabajo de Eleanor Wake tiene la finalidad de responder a la opinión de algunos autores de que el desmantelamiento del culto estatal de los mexica por parte del invasor europeo dio lugar a una confusión o un empobrecimiento de la religión indígena tal como se practicaba fuera de la capital de Tenochtitlan. La autora procura demostrar que, efectivamente, el culto mexica dedicado al cultivo del maíz –la base fundamental del sistema religioso mesoamericano– consistió en representaciones teatralizadas de las mismas labores prácticas y de los ritos que durante milenios venían practicándose a partir de la milpa. En otras palabras, los mexica no impusieron sobre sus sujetos un sistema religioso diferente, sino que se apropiaron de lo que éstos ya practicaban, junto con las correspondientes modalidades de expresión ritual. De allí se desprende que no existió una dependencia religiosa por parte del pueblo sometido, por lo que el desmantelamiento del culto mexica no pudo haber tenido tanto impacto en sus creencias y sus prácticas. Si hubo confusión o empobrecimiento, ello se debe a otras causas.

Patricia Martel lleva a cabo la traducción de un fragmento iconográfico, o “elemento visual”, del *Códice de Dresde*, con base en el análisis literario del *Ritual de los Bacabes*. Se trata de uno de los resultados de la investigación

–que comenzó grupalmente– con la finalidad “de abrir una brecha de estudio hacia el sistema escritural maya”. Mediante el empleo de un enfoque literario en el análisis de los textos mayas, la autora se basa en el concepto de árbol, que junto con “piedra”, integra de manera concreta “uno de los recursos poéticos más frecuentes en los textos mayas”: “las frases pareadas”. El estudio presupone que “la tradición literaria de los mayas teje un entramado con diversos hilos del lenguaje para comunicar visual y auditivamente realidades visuales de la experiencia ideológica, religiosa y social”. De manera que la “interpretación de cada uno de estos aspectos se expresa en un lenguaje especializado en el que *la palabra*, su empleo y comunicación son un don y privilegio de especialistas en lo sagrado”. Se efectúa, entonces, “una reconstrucción diacrónica, partiendo de la oralidad” –que se oculta, de modo paradójico, “entre los textos rituales mayas que rescata el alfabeto latino de la Colonia”–, para cerrar con “la escritura prehispánica plasmada particularmente en los *anahté* o ‘libros sagrados’ mayas”. El recorrido “se inicia en el campo de la literatura, en el análisis de documentos mayas de la Colonia, específicamente seleccionados para este trabajo”, debido a que sus “fórmulas –que suponemos de origen oral– probablemente están representadas en el lenguaje plástico de los códices, como es el caso del extraordinario y complejo *Códice de Dresde*”. Así, el “análisis literario de los documentos coloniales ha permitido plantear una relación lingüístico-poética entre dichos documentos y al menos cuatro folios del *Dresde*”.

Desde una perspectiva histórica, Ruth Gubler, en su artículo: “El uso ritual de la flora en Yucatán”, se refiere a las costumbres de origen mesoamericano de la población rural de Yucatán, relativas a las ceremonias de curación y a las que tienen lugar durante el ciclo agrícola del maíz de temporal. Antigua tradición que –anota la autora– “se enraíza en la época prehispánica y su continuidad está atestiguada por fuentes coloniales yucatecas, tanto de mano indígena como española”. De dichas fuentes, Gubler se aboca, de manera inicial, al análisis del *Ritual de los Bacabes*, por ser la única que posibilita “un limitado atisbo” a la actividad especializada del curandero o *h-men*. Éste, después de identificar “el origen del mal y la deidad que lo ha causado”, inquiere acerca de la flora que se vincula con el padecimiento: “¿Cuál fue tu árbol?, ¿cuál fue tu planta?, ¿cuál fue tu linaje al nacer?”. Información “de suma importancia” para el especialista ritual, debido a que “no sólo son su linaje y símbolo, sino que también reside en ellas el potencial para curar la enfermedad”. Con posterioridad, la autora se refiere a un texto de la época virreinal –cuyo origen es probablemente más antiguo–: el séptimo de *Los cantares de Dzitbalché*, denominado *Kay Nichte* o Canto de la flor, en cuanto a “símbolo de la juventud y sus anhelos”. Por último, Gubler trata de la flor y la flora en la actividad ritual de los especialistas en nuestros tiempos, a partir de sus estudios en el área Puuc, específicamente de los pueblos de Pacul, Maní, Pustunich, Oxkutzcab, Tecoh y Teabo; expone de manera detallada su empleo con fines curativos y en las ceremonias agrícolas que el campesino debe llevar a cabo para propiciar a

las deidades, ya sea en el *wahi kol* –u ofrecimiento de las primicias–, el *hets’lu’um* –rituales a la tierra, virgen o no– o “en la gran ceremonia del *ch’a chaak* o llamado a la lluvia”.

De la amplia gama de aspectos que abarcan los significados en torno a la flor, Juan Luis Ramírez Torres trata el ámbito ritual y el fitoterapéutico en el contexto mesoamericano. El autor analiza dos casos –o “ejemplos”–, relativos, por una parte, a la danza –propiciatoria de la fertilidad– de *El Caballito*, que se baila en la entidad federativa de Tabasco, y, por la otra, a una planta medicinal conocida como *flor de manita*. Ambos casos aluden a la flor. A las propiedades medicinales de la *flor de manita* y al diseño floral que incluyen los bordados del vestuario de la danza de *El Caballito*. La intención de Ramírez Torres es enfatizar la “versatilidad semántica de la flor”, con objeto de plantear “una función, no sólo terapéutica o simbólica, sino además de tipo cognitivo”. Es decir, en lo que se refiere “a la capacidad de operar mecanismos para la construcción de formas culturales”. El autor encuentra una asociación entre forma y propiedad terapéutica, a partir de un elemento significativo, que se expresa en el simbolismo de la flor.

Miguel Lisbona Guillén analiza la diferenciación sexual –de los participantes en las ceremonias religiosas– que está implicada en la colecta y el uso de elementos vegetales (flores y plantas) entre los zoques del municipio chiapaneco de Tapilula. Después de resumir los estudios sobre los zoques, el autor se centra en el vínculo de la distinción de género con la comprensión del mundo de los habitantes de aquel municipio. Ejemplifica lo anterior a través de algunas actividades que se realizan en Semana Santa, en el marco del sistema religioso de cargos, haciendo referencia a conceptos como “alto”, “bajo”, “caliente” y “frío”. Los elementos vegetales se utilizan en los “enrames” que se colocan frente a algún santo y para las “barridas” o rameadas a las personas que las solicitan. Así, Lisbona nos transmite una serie de actividades rituales de los zoques de Tapilula y su alusión a la forma de conceptualizar el mundo.

Orquídea Moreno describe la confección de arreglos florales que llevan a cabo los tsotsiles de Venustiano Carranza, del estado de Chiapas, en el barrio de San Pedro de esa cabecera municipal. Se trata de la confección de los arcos para el Señor del Pocito, que habrán de colocarse en el nicho del Cristo Negro días antes de su celebración, el tercer viernes de cuaresma. La autora señala que los “arcos de flores, formados de carrizo verde, están compuestos por 12 pares de arreglos que los zoques llaman joyonaqués, y para los tsotsiles del municipio de Venustiano Carranza son chul vini chím o en su nombre genérico pokó nichím”. Estos arreglos “representan figuras de la Cruz en la traducción que ellos mismos hacen al español sobre los significados de cada par de ruedas”. No obstante, “en la lengua materna de los autores que producen estas hermosas ruedas de flor son leídas como los nombres de los meses que conformaban el antiguo calendario maya mesoamericano o como parte de un mensaje” a la entidad sagrada a la “que estaba dedicada la ofrenda”. El relato de Moreno plantea enigmáticas cuestiones

sobre el propio significado de los elaborados arreglos florales y sobre el uso ritual compartido entre pueblos tsotsiles y zoques –además de la gente de tradición lingüística chiapaneca– de aquella entidad.

Lilián González Chévez efectúa un recorrido en busca de tres plantas sagradas: *hueytlacatzintli*, *huaxchiquimolin* y *tenexyetl*, enteógenos empleados entre los nahuas del estado de Guerrero, particularmente en los municipios de Copalilo, Atenango del Río, Zitlala y Chilapa. En este recorrido, la autora enlaza la experiencia del trabajo de campo y el análisis iconográfico en las expresiones murales teotihuacanas. Los enteógenos estudiados –señala González– “son componentes fundamentales de la antigua tradición religiosa mesoamericana. Su utilización era una bisagra que permitía a los especialistas rituales circular a través del tiempo para obtener una visión ampliada del presente, del pasado y del futuro”. Así, la flora enteogénica aún es usada por los nahuas de Guerrero, de manera específica para que los enfermos puedan llegar a conocer la causa de sus padecimientos.

Julio Glockner se refiere a la persistente costumbre del consumo de enteógenos entre los pobladores de la Sierra Mazateca (que se extiende sobre el estado de Oaxaca y, en menor proporción, el de Puebla), frente a la labor de los misioneros cristianos: católicos, desde el siglo XVI, y, actualmente, también protestantes. Se trata de “los hongos sagrados” que provienen –según los relatos míticos mazatecos de nuestros tiempos– de la sangre o de la saliva de Cristo. En este marco –anota el autor–, “en el periodo colonial el principal adversario de la palabra de Dios” lo había sido “el Diablo” (relativo a las antiguas deidades mesoamericanas), “que dominaba a naciones enteras, valiéndose de hábiles artificios para engañar a la gente y distanciarla del ‘verdadero camino’ que conduce al Dios cristiano”. Hacia mediados del siglo XX –continúa Glockner–, “el enemigo a vencer era un hongo deificado que satisfacía bastante bien tres necesidades íntimamente asociadas: religiosas, psicoterapéuticas y medicinales”. Así, un joven mazateco comunicó a dos misioneras del Instituto Lingüístico de Verano: “Jesucristo mismo nos dio el hongo porque nosotros somos gente pobre y no tenemos doctores o medicina para curarnos”.

Eliana Acosta Márquez analiza el lugar preeminente de la flor en la religión de los nahuas de Pahuatlán –en el noroeste de la Sierra Norte del estado de Puebla– y su “visión del mundo” que se expresa en “el universo de las flores”, alrededor del concepto dual relativo a “lo *kuale* (bueno)” y a lo “*amo kuale* (no bueno)”. La flor “es el símbolo más distintivo” debido a que, además de representar “lo sagrado en asociación a los aires benéficos y a los santos”, “contiene una potencialidad única que protege y alivia del *amo kuale yeyekatl*” o “mal aire”. Éste es una “entidad nefasta” que no sólo tiene “la fuerza para enfermar y matar a los hombres y animales”, sino que también “es capaz de perjudicar a los dueños o señores del entorno natural (*itekome*) y afectar al maíz, sustento alimenticio por excelencia”. La autora se centra en la *kakaloxochitl* (flor de mayo) y en sus principales significados, entre los cuales se cuenta su asociación con el inicio de la época lluviosa del año y

con la celebración religiosa más importante del ciclo anual, llamada “fiesta del pueblo” o *altepeilwitl*. Es un “periodo singular” –donde se observa una confluencia con el ciclo humano de vida– en el que con anterioridad –anota Acosta– se efectuaban incontables ceremonias de bautismo, debido a que éstas, así como “la ‘fiesta del pueblo’ tienen la particularidad de representar un momento de transición en que se enfrenta lo *kuale* (bueno) y lo *amo kuale* (malo)”.

El carácter “multifuncional” de la flor y su simbolismo es lo que Lourdes Baez examina en su trabajo sobre los nahuas de Naupan en la Sierra Norte de Puebla. Ya sea jugando el papel principal o roles distintos –de acuerdo con los cambiantes marcos rituales–, la flor se emplea “no sólo como parte constitutiva de la ofrenda a divinidades; también posee un *status* propio, lo cual resulta lógico dada su procedencia divina”. La autora describe el uso ritual de la flor y su rico simbolismo en la primera ceremonia del ciclo de vida entre los pobladores de Naupan y del ciclo agrícola, haciendo referencia a las fiestas de las veintenas del calendario mexica de 365 días y a los pueblos indígenas de nuestros tiempos. En Naupan –anota Baez–, “las flores mantienen un *status* de primer orden, bien sea como elementos de ornamento en las viviendas, como parte de los regalos más preciados, como integrantes de las ofrendas a todos los entes que conforman su panteón y como elementos poseedores de eficacia simbólica autónoma en los rituales terapéuticos”. Baez revisa algunas propuestas teóricas para enmarcar lo relativo al simbolismo de la flor en Naupan.

A partir del caso de doña Carmen Castro Montalvo –y de sus vivencias oníricas vinculadas con su terruño: Tlacotepec de Díaz, situado en el sureste del estado de Puebla–, Antonella Fagetti trata lo relativo al empleo del tabaco o *picietl* por los curanderos y parteras de origen mesoamericano, de manera específica, como lo indica la autora, “en los rituales curativos, cuando se requiere alejar la ‘maldad’, producto de la envidia” y “en esos casos en que el especialista ritual –para lograr el restablecimiento del enfermo– debe recuperar su espíritu extraviado”. Fagetti menciona ciertas características que indican, en el recién nacido, que posee el don de curar, y, “si se trata de una niña”, de “curandera y partera”. Asimismo, nos cuenta lo relativo a la adquisición del don o poder, mediante los sueños y la muerte iniciática, para luego enfocarse en el uso del *picietl* en el arte de recuperar el *tonal* –o *tonalli*, como se decía antiguamente–, también llamado “espíritu” por los nahuas de Tlacotepec. Es la “entidad anímica que –como el alma– le infunde vitalidad al cuerpo”, nos dice la propia autora, y menciona, además, los síntomas que presenta quien llega a padecer su pérdida.

Françoise Neff Nuixa se aboca a las flores y a la flora que se emplea, ritualmente, en las ceremonias de las temporadas húmeda y seca del año, y con otros fines. Después de referirse a distintas connotaciones de la flor, de origen mesoamericano, la autora nos conduce hasta la región de la montaña de Guerrero para adentrarnos en el universo relativo a una riquísima gama de usos de las flores y de las hojas. A continuación explica los sistemas complejos que

se tejen mediante los rituales que se contraponen y complementan, como sucede en un pueblo del municipio de Olinalá en dos celebraciones que están articuladas. San Marcos (25 de abril), relativa al inicio de la época lluviosa, y San Lucas (17 de octubre), correspondiente al comienzo de la temporada seca –o, mejor dicho, son dos fiestas que señalan respectivos hitos que separan ambas temporadas, si bien marcan su vínculo. Se trata, nos dice Neff, de “dos fiestas que se responden una a otra, entretejiendo relaciones de complementariedad. La organización de cada ritual es similar; sin embargo, un cierto número de elementos varían. Entre ellos, las plantas utilizadas, la confección de las ofrendas y la danza”. Así, se establece una especie de diálogo ceremonial en el que puede observarse el devenir: “hojas, ramas y flores se suceden en las ofrendas, siguiendo el ciclo de vida y muerte, de lluvia y de sol, de crecimiento, de maduración y de promesa de vida, presente en toda muerte”.

Dora Sierra se refiere al uso ritual de la flor de pericón –o *yauhtli* en náhuatl– entre los campesinos del estado de Morelos durante el ciclo agrícola del maíz, en particular en la celebración de la cosecha del fruto tierno (los elotes) que, en aquel estado, tiene lugar a partir de la fiesta de San Miguel Arcángel. Primeramente, la autora trata sobre la importancia de la flora en la cosmovisión mesoamericana, para luego mencionar la forma en que el empleo del pericón –planta sagrada en los tiempos mesoamericanos– se integró a la cruz cristiana. Prosigue con algunos aspectos del uso mágico-religioso de la flora en España, y nos muestra aspectos de “las dos tradiciones culturales” que confluyen en su tema de estudio.

Sierra expone “algunas ideas y creencias en torno a la fuerza protectora que se le confiere al pericón” en nuestros tiempos, a “sus usos medicinales y rituales en ceremonias agrícolas contemporáneas del centro de México”, analizando el papel del aroma anisado y del amarillo color del pericón. Esta flor y San Miguel ahuyentan al “maligno” o diablo, que llega desde el amanecer del 29 de septiembre, día en el que el santo “viene a enfrentarse con el Demonio, a defender todo lo que está en flor con la cruz de pericón y una vez que lo vence y gana la eterna batalla del bien contra el mal, bendice la primera cosecha ritual, que se lleva a cabo en esa fecha, cuando los agricultores comen los primeros elotes y los comparten con familiares y amigos”. La autora da cuenta de “la manera en que están presentes en esta festividad los dos sustratos que la conforman: el mesoamericano y el hispano”. Así, después de la ceremonia agrícola del día 29, llamada “la enflorada” o “la periconeada”, los campesinos –quienes tienen la firme creencia en el binomio flor-santo– “renuevan la confianza en que en ese año no tendrán carencia de alimentos, no pasarán ‘más hambres’, porque el Diablo también representa la hambruna, pero al ser derrotado por el arcángel, el ‘maligno’ ya no los dañará más”.

Angélica Galicia Gordillo se centra en las expresiones rituales de tipo “contractual” que fundamentan las relaciones que los otomíes del valle del Mezquital, en el estado de Hidalgo, establecen con las deidades. Son relaciones que se ponen de manifiesto en las festividades religiosas principales,

mediante las ofrendas, particularmente de flores. La autora analiza el significado de éstas en dicho contexto ritual. Así, Gordillo señala que el “El año agrícola otomí se presenta investido con una serie de ritos que evidencian la fusión simbólica del proceso de siembra y de cosecha con dos representaciones católicas como productos sincréticos: los cristos y los santos”. La raíz mesoamericana de estas entidades sagradas “se hace evidente no en la forma, sino en el contenido que se les otorga”.

Sergio Sánchez Vázquez aborda la manera en que las flores son sustituidas en las localidades cuyo medio natural no cuenta con la suficiente precipitación pluvial para que la producción florística tenga lugar. Tal es el caso de los otomíes del valle del Mezquital, en el estado de Hidalgo, quienes emplean la planta de la cucharilla en los adornos que forman parte de la ofrenda a las deidades. La actividad ritual se enmarca en una agricultura del maíz de temporal sobre todo, al lado de la cual se cultiva maguey en distintas variedades; el “maguey –indica el autor– se aprovecha íntegramente; es la planta característica de los otomíes, ya que utilizan sus pencas para la barbacoa, en la construcción y además como leña. Del maguey se obtiene el *xanthé* (fibra de ixtle), que se usa en la fabricación de ayates y otras prendas de vestir típicas”. La cucharilla se emplea en varias festividades, de las que trata Sánchez Vázquez, en el marco del calendario festivo de Ixmiquilpan y de las creencias de sus pobladores.

El trabajo de Neyra Patricia Alvarado Solís se refiere a la mitad del mundo, de origen mesoamericano, donde tiene lugar la “regeneración de la naturaleza”, a la que privilegian los mexicanos –hablantes de náhuatl– de la sierra madre Occidental, perteneciente al estado de Durango. Es la mitad espacio-temporal “oscura del inframundo”, a la que atañe la fertilidad, así como la “podredumbre creadora”, de la que “nace la vida humana” y constituye una de las dos expresiones rituales de la flor. Son expresiones relacionadas con la muerte y la estación lluviosa, “fuerzas que dominan la vida de este pueblo”. Así, Alvarado focaliza este carácter oscuro, nocturno, mediante el uso ritual de la flor entre los mexicanos, al que se asocian los factores “necesarios para el resurgimiento de la vida”.

En su estudio sobre los *wixaritari* de los estados de Jalisco y Nayarit o “huicholes” –como son conocidos por los que no pertenecen a ese grupo indígena–, Ángel Aedo Fajardo analiza el papel que desempeña cierta flora: las flores “nocturnas” –que retóricamente el autor llama “flores del mal”–, en diversas manifestaciones relacionadas con el concepto de *kieri*. Este concepto, que nos acerca a “la idea occidental del mal”, reúne múltiples fenómenos y a distintos seres, que están animados por fuerzas ‘bravas’. En efecto, *kieri* constituye una categoría relativa a “un principio anímico” mediante el cual se expresan las “fuerzas bravas” del universo. Así, dentro de la categoría de *kieri* se ubican, entre otros, ya “sean los torbellinos de viento, la oscuridad de la noche, los eclipses, los desórdenes mentales, los sueños eróticos o las conductas desviadas”. Sin embargo, señala Aedo, tal principio se exterioriza, de manera “más nítida y radical”, a través de un conjunto de

plantas de la familia *Solanaceae*, cuyas características son reconocidas por los *wixaritari*. Como parte de su estudio, Aedo se adentra en la clasificación *wixarika* de las plantas “nocturnas” y en la forma correspondiente de conceptualizar el mundo.

Rodolfo Gabriel Oliveros Espinosa analiza las ofrendas florales relacionadas con los rituales agrícolas desde la perspectiva de la resistencia cultural de los pueblos indígenas de México. El autor menciona “diferentes elementos que forman parte de la ritualidad” y, a través de ésta, de la cosmovisión. Entre esos elementos se cuenta la utilización de flores –y, de manera más general, distintos componentes vegetales– en las ofrendas que son elaboradas a lo largo del ciclo ritual entre los mazahuas de San Mateo (Crescencio Morales), comunidad perteneciente al municipio de Zitácuaro, Michoacán. El estudio de Oliveros, acerca de los rituales y la cosmovisión, se enmarca en las actividades cotidianas de aquella población michoacana.

A la importancia del cazahuatl y del acanto –dos plantas y sus flores, vinculadas con las apariciones guadalupanas– se refiere el trabajo de Francisco Rivas Castro, cuyo objetivo es mostrar cómo esas plantas forman parte del imaginario del *Nican Mopohua* –el cazahuatl– y de la iconografía de tradición mesoamericana –el acanto. Así, “el tlacuilo” –que pintara el manto de la Virgen de Guadalupe– “imprimió el topónimo y elementos celestes” que se relacionan con el “lugar” y con “su importancia como sitio de celebración y propiciación de rituales”. El autor señala que los “lugares que se eligieron para construir santuarios” o espacios “de veneración siempre reunieron ciertas características topográficas y geográficas, asociadas también con plantas y árboles sagrados o flores particulares”, marco en el cual Rivas Castro fundamenta por qué el “*Tepeyacac* no podía ser la excepción”.

Xavier Noguez analiza un vegetal peculiar que se denomina con el nombre náhuatl de *malinalli*. Así, el autor señala que, sin duda, la *malinalli* es una de las pocas plantas que fue dotada con un buen número de símbolos procedentes de la antigua cosmovisión mesoamericana. Conocida también como la “hierba del carbonero” o “hierba torcida”, se trata de una gramínea de apariencia muy sencilla pero que, por su ciclo de crecimiento en los montes asociado con la roza anual, atrajo la atención de los agricultores de las regiones altiplánicas desde épocas tempranas. El autor se propone, primordialmente, dar un catálogo de las principales representaciones tanto prehispánicas como coloniales de la etapa temprana de la planta en cuestión. Ello ayudará a deslindar –menciona Noguez– con mayor precisión sus elementos iconográficos y sus funciones, particularmente los vinculados al importante sistema helicoidal de fuerzas opuestas y complementarias procedentes del supramundo y del inframundo. La gran síntesis se hizo visible en el complejo ideológico-militarista mexica-tenochca del Posclásico tardío (ca. 1325-1519) conocido como *atl-tlachinolli*.

El ensayo de Beatriz Albores es sobre el simbolismo ritual de dos flores silvestres. Son flores que se cuentan entre las que se acostumbra cortar para la celebración religiosa de la Asunción de la Virgen, en la región mexiquen-

se del volcán Nevado de Toluca que ocupó, en el pasado mesoamericano, la jurisdicción otomiana del Matlatzinco. Albores menciona que la Asunción de la Virgen –como buena parte de las festividades del calendario religioso– se refiere no sólo a los ciclos agrícola y meteorológico –implicados en el cultivo del maíz de temporal–, sino, además, a otros ciclos de origen mesoamericano de distinto tipo, como el calendárico y el mítico. Éstos son, aunados con los de tipo astronómico y humano de vida, algunos de los ciclos más significativos en cuanto a la forma mesoamericana de conceptuar el tiempo-espacio o tiempo cósmico como un proceso de nacimiento-muerte-resurrección o *transformación*, con base en los mantenimientos y la procreación. En ese marco, la autora señala que distintas flores silvestres hacen alusión a un pasaje de la fiesta de la veintena más importante del calendario otomiano que los mexica habían incorporado con posterioridad. El aspecto básico de la celebración no se manifiesta de manera explícita en las descripciones de la fiesta correspondiente; fue a partir de información etnográfica que aquél comenzó a develarse. “Así –indica Albores–, las implicaciones del uso ritual de las flores mencionadas constituyen el corolario de una búsqueda sobre el enigmático significado de la importante fiesta otomiana, de la que en gran medida se sabe por los relatos de la respectiva veintena mexica”. En su ensayo, la autora relata una parte de tal búsqueda, “en cuyo final se entreabrió el simbolismo resguardado en el empleo de numerosas flores, durante las ceremonias religiosas de los pueblos de origen mesoamericano”.

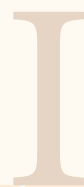
La información vertida y los enfoques expuestos en los capítulos muestran la extraordinaria complejidad del tema que, habiendo sido relativamente poco explorado, ha empezado a atraer la atención de antropólogos, historiadores y biólogos, entre otros profesionales, por la intrincada gama de sus implicaciones. La publicación de *Flor-flora. Su uso ritual en Mesoamérica* tiene, entre sus objetivos, ahondar el conocimiento del caleidoscópico entramado de esta temática e iniciar la sistematización de sus distintas líneas.

Beatriz Albores Zárate

Fuente de la Esperanza, México, DF
Primavera de 2011.

La flora como esfera particular y, a la vez, generadora de la cosmovisión. Propuesta de cinco modelos para su estudio en un contexto mesoamericano

Gabriel Espinosa Pineda
Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo



*Para Lilianita, Mon, Lucky, Bety, Perlita,
Alo, Glorietita, Lena, Lili y Ari.*

INTRODUCCIÓN

LA INTENCIÓN DE ESTE ARTÍCULO es presentar a los especialistas, estudiosos de la flora en las sociedades de tradición mesoamericana, una serie de modelos surgidos de las investigaciones sobre la cosmovisión prehispánica, desde reflexiones fuera del campo de las plantas. Idealmente, cada uno de estos modelos podría servir también, en algún grado, para comprender las propiedades, el valor ritual, los mitos o las prácticas materiales que las sociedades indígenas otorgan o aplican a las especies vegetales.

En el quehacer del etnógrafo, las plantas saltan a la vista de mil formas. A veces, sólo puede constatarse lo que se ha visto, sin encontrar alguna razón para la acción que una comunidad lleva a cabo con determinada especie o para la selección de ciertas variedades, y no otras, para determinado rito o preparación medicinal, alimenticia, etcétera.

Más allá del valor práctico de estas acciones, suelen existir poderosas razones, derivadas de su cosmovisión, o de la cosmovisión de sus ancestros. Aun para el más pragmático –claramente “útil”– de los aprovechamientos, debe haber una justificación histórica, religiosa, mítica o sólo “lógica”, en términos de la cosmovisión. En las sociedades tradicionales ésta es, con precisión, la forma en que el conocimiento se codifica: como una parte plenamente inmersa y consistente, de manera básica, con el conjunto de su visión del mundo, nunca como un simple insumo útil, inútil o dañino.

Los modelos que presentaré a continuación, posiblemente resultarán más o menos útiles, según la comunidad o región en estudio esté más o menos inmersa en la tradición de origen mesoamericana o prehispánica, pues más de uno de estos modelos pudo ser compartido por otras sociedades precolumbinas del Nuevo Mundo.

Siendo la cosmovisión una entidad dinámica (resistente al cambio, pero a fin de cuentas cambiante), ninguna de las cosmovisiones indígenas actua-

les presenta *restos* de la antigua tradición mesoamericana, como fósiles en su estructura. Se trata de sistemas (y, mejor dicho, sistemas de sistemas) que responden a los cambios sociales, ecológicos y otros, de muchos siglos. Incluso así, lo hacen con determinada continuidad, con base en reglas, no escritas, informulables quizá, pero existentes. Y, muchas veces, aun si se ha alterado mucho determinada práctica o creencia, guardará cierta semejanza estructural, cierta lógica, cierta *sintaxis*, asociable, comparable o contrastable con un análogo prehispánico. La ventaja de comparar prácticas concretas con modelos, y no con otras prácticas concretas, es que los modelos ya han pasado por una operación muy importante de abstracción, han sido extraídos (otras veces inducidos) de muchos casos concretos, y presentan una forma más general, más factible de identificarse con entidades semejantes, así se hayan transformado mucho a través del tiempo.

Entonces, podremos encontrar, a veces, relaciones que antes lo fueron entre objetos o ideas antiguas, ahora existentes entre otros objetos y otras ideas. Las categorías operantes habrán cambiado, pero no siempre las operaciones. Más aún, en ocasiones habrán cambiado hasta las operaciones, pero no las reglas lógicas de esas operaciones.

Paso a enlistar los modelos, procurando dar un ejemplo concreto sobre la forma en que pueden darnos claridad para tal o cual dato de campo. En vez de datos de campo etnográficos, referiré mis ejemplos al caso de los mexica prehispánicos, aunque muchas veces el ejemplo etnográfico casi salta a la vista.

Además, en muchos casos, trataré de exponer lo que el modelo aún no resuelve, y una etnografía moderna podría ayudar a resolver. La esperanza de este artículo es plantear una discusión útil para la etnografía, pero sobre todo, es una provocación, para que la etnografía nos ayude, al mismo tiempo, a refinar y desarrollar estos modelos.

EL MODELO DE LA ESTRATIFICACIÓN VERTICAL DEL COSMOS

El cosmos mesoamericano es una entidad curiosa. Pareciera proyectar en cada una de sus criaturas parte de su propia naturaleza como totalidad. Esto ha sido notado de muchas maneras observando que determinadas entidades, que nosotros podemos ver como limitadas en extensión y forma y más bien simples, reproducen, no obstante, la estructura del cosmos de alguna manera.

Así, por ejemplo, en su estructura horizontal, el cosmos está orientado hacia cuatro direcciones a partir de un centro. La misma estructura repite el plano terrestre, concebido como un cuadrilátero. A su vez, el territorio de una población repetirá esta estructura. La planta del pueblo mismo, también. En la época prehispánica, el cuadrilátero sobre el cual se levantaba el templo principal, generaba de hecho esta orientación, que era cuidadosamente buscada. En cada subdivisión del pueblo, otros templos reproducían esta idea. La planta de cada casa, a su vez, como la de cada milpa, y quizá

cada cuadrilátero concebible, en una sucesión de escalas que podría llegar posiblemente hasta las esculturas de base cuadrangular y pequeñas maquetas de un pueblo, de un templito, etc., también la reproducían.¹

Lo mismo ocurre con la estratificación vertical del cosmos. El cuerpo humano reproduce dicha estratificación, y sin duda otros cuerpos, el de un ave, el de un topo, un venado, también lo hacen.

Toda planta es en sí misma un microcosmos, y es posible que la conceptualización de sus propiedades diferenciales esté en función de su propia estratificación vertical, reflejo de la del cosmos, y visible directamente (casi más allá de la metáfora) en la ceiba.

De acuerdo con esto, cada planta tendría su propio cielo en las ramas (asociadas a los nueve pisos celestes), su nivel terrestre en el tronco (estrictamente vinculado no sólo a la superficie de la tierra, sino a los cuatro cielos inferiores también), y su nivel subterrestre en las raíces (relacionadas con los nueve niveles del inframundo).²

Entonces, quizá las raíces no son análogas a las piernas del hombre, una asociación elemental y sólo morfológica, sino más bien a su hígado. Si el alma de alguna planta muestra cierta polaridad, tal vez las raíces contienen una fracción equivalente al *ihiyotl* nahua. Esta posible estratificación sería una de las razones para explicar por qué una parte de la planta sirve para unas cosas y otra para otras. Un tubérculo será percibido de manera opuesta respecto a las hojas.

Si esto es correcto, no solamente las flores amarillas sino cualesquiera flores son la parte más ígnea de la planta. Surgen en los extremos de las ramas, en cierta forma, más hacia el cielo que las hojas mismas. Dentro del microcosmos que es cada planta, son las criaturas celestes por excelencia.

Más aún, cabría preguntarse, llevando el modelo a sus límites. ¿Está la flor misma también estratificada?, ¿son sus órganos sexuales la flor de la flor?, ¿son los sépalos y el pecíolo su parte más subterrestre?, ¿hasta dónde llega el microcosmos?... las anteras de los estambres, tan frecuentemente destacadas en la iconografía de la flor, ¿son más masculinas que su propio filamento?, ¿está estratificado el polen mismo?

EL MODELO DE LA FUSIONABILIDAD Y FISIONABILIDAD DE LOS DIOSES

Los cronistas trataron de entender la naturaleza de los dioses mesoamericanos aplicando al panteón las reglas de los otros panteones que conocían:

¹ No solamente me refiero, por supuesto, a la reproducción de su geometría, sino también, y sobre todo, de sus propiedades. La "orientación" no es una simple disposición respecto al espacio, sino una forma de relacionarse con las fuerzas que provienen de cada una de las cuatro direcciones, a veces representadas como deidades, númenes, "guardianes", peligros, demonios, etc., asociados a cada esquina de un cuadrilátero. Entre los maya yucatecos de Yalcobá, por ejemplo, "Otra clase de símbolos o deidades son los 'guardianes' o *yum báalamo'ob*, que el pueblo en general cree que existen en las cuatro esquinas de cualquier cuadrilátero, como son el mundo, la comunidad o la milpa" (Sosa, 1992: 196).

² Como se ilustra en el famoso dibujo de López Austin (1990: 90), de quien tomo la formulación básica de este modelo.

intentaron establecer relaciones de parentesco, de matrimonio, dominio, etc., de unos con otros.

Esta forma de interpretar los complejíssimos vínculos entre las deidades, resulta muy limitada para comprender en realidad cómo eran concebidas estas relaciones en Mesoamérica. Conducía a multitud de contradicciones y paradojas y, en definitiva, forzaba fuertemente el objeto representado para hacerle caber en el modelo.

Los estudios mesoamericanos generaron otras formas de entender este objeto (el “objeto” de las relaciones entre deidades, sus vínculos y, sobre todo, las superposiciones en sus campos de dominio y su naturaleza misma). Considerar, por ejemplo, el concepto de advocación, ayudaba a entender la multiplicidad de representaciones de diosas madre, asociadas a la fertilidad, entre otras pluralidades. No obstante, muchas extrañas propiedades de los dioses se resistían a ser comprendidas a la luz de las ideas derivadas de otras religiones conocidas.

El modelo de la fusionabilidad y la fisiónabilidad de los dioses ha resultado, con mucho, mejor; es decir, más lábil para representar muchos fenómenos teológicos; de un mayor poder explicativo, más consistente con otros campos de la cosmovisión, etc. Un mejor modelo no es el más complicado, o el más novedoso, sino el que mejor se adecua a lo representado. Un buen modelo no sólo *retrata* mejor su referente, sino que incluso representa sus contradicciones internas, su movimiento aparente o potencial, y, si el referente los tiene, sus tendencias, apetitos, pulsiones, etc.

Sin duda existen antecedentes que debieran ser mencionados, mas, quien lo desarrolla de forma extraordinariamente rica –desde antes, aunque en particular en *Los mitos del Tlacuache*– es, desde luego, Alfredo López Austin.³

Los dioses pueden escindirse en réplicas idénticas a sí mismos. Pero, además, pueden fisionarse de forma asimétrica, polarizada, pueden romperse en deidades poco semejantes entre sí, como si pudieran desdoblar sus propiedades, poderes y necesidades. Igualmente, pueden luego reconstituirse fusionándose. Pero no sólo aquellas deidades que provienen directamente de una fisión pueden hacerlo; incluso dioses aparentemente ajenos y aun opuestos llegan a amalgamarse. En última instancia, todos los dioses pueden fusionarse en una sola gran deidad... no es necesario desarrollar aquí estas ideas, ya bastante conocidas.

Este modelo puede aplicarse a las plantas en dos sentidos. Uno de ellos se desarrolla aparte, más abajo.

Aquí lo podemos resumir de la siguiente forma: si cada planta es por sí misma una deidad, pero las deidades se combinan, cada planta puede ser también la combinación de varias deidades. Algunas plantas, entonces, pueden aparecer como la advocación de cierto dios... pero al mismo tiempo de otro dios, distinto.

³ Para una formulación temprana de las ideas centrales y una interesante discusión sobre las bases sociohistóricas del modelo, véase López Austin, 1983. Ahí mismo pueden verse algunos de los hechos previamente notados por otros investigadores, que alimentarán la propuesta de López Austin.

Por otra parte, la planta, al escindirse, también podrá representar deidades en escisión: puede prolongar su cuerpo en el de sus vástagos, que son como réplicas, aunque también puede dividirse en forma polarizada: sus semillas, por ejemplo, pueden ser concebidas como númenes diferentes, no iguales en naturaleza a la planta “madre”.

Pero el sentido en el que aquí quisiera detenerme es diferente.

El modelo de la fusionabilidad-fisionabilidad permite cualquier fusión o fisión teóricamente. No obstante, es posible que dicha propiedad esté sujeta a restricciones; es decir, que existan ciertas reglas, aún no descubiertas, que permitan una y otra operaciones, mas sólo en ciertas condiciones, o entre ciertas deidades y de ciertas formas concretas.

Pondré algunos ejemplos, referidos, para abreviar, al sistema de representación visual del centro de México hacia el Posclásico.

En los dioses de los códices podemos ver hecho imagen este extraordinario par de propiedades. Podemos entender cada deidad como un conjunto de símbolos; se ha indicado, como un ensamblaje de signos. Cada uno de estos glifos (mejor dicho, ciertos grupos que operan aproximadamente como los emblemas de Pasztory) es como una insignia, una divisa de la deidad, que representa ciertas propiedades, si bien algunas son más importantes que otras. Frecuentemente las que se adhieren a la cabeza son más importantes que las otras (la pintura facial, el tocado, joyas como el yacameztli, etc.). Pero no siempre. Ciertas insignias son incluso el “disfraz” o el otro yo de la deidad. El colibrí, como ejemplo, lo es de Huitzilopochtli; la Xiuhcóatl lo es de Xiuhtecuhtli.

No obstante, con frecuencia podremos observar deidades claramente identificadas por sus insignias principales, portando las de otras deidades, a veces incluso las más características, que creeríamos inseparables del otro dios.

Así, por ejemplo, la Xiuhcóatl, además de Xiuhtecuhtli, puede aparecer con Tezcatlipoca; como arma de Huitzilopochtli, pero también de Xólotl.⁴ Podremos encontrar las anteojeras de Tláloc en muchas otras deidades ¡incluyendo el dios del fuego!...

Los ejemplos podrían ser muchísimos, pero no cualesquiera. Hay combinaciones, teóricamente posibles, que nunca encontraremos, al menos en el *corpus* que ha llegado a nuestros días.

En principio, estas combinaciones iconográficas representarán también combinaciones de atributos y poderes de deidades; en última instancia, combinaciones de deidades. Encontramos muchas combinaciones, pero sí hay algunas que nunca se presentan. ¿Quiere esto decir que no toda combinación teórica es práctica? O, más aún, ¿hay combinaciones imposibles? ¿Podría haber deidades que no puedan combinarse entre sí, pero fusionadas a su vez con otras, ya puedan combinarse?

Aunque la mayoría de las deidades son muy complejas, algunas de ellas están tan identificadas con sus advocaciones fitomorfos, que quizá pueden

⁴ Como se ve en el *Códice Borgia*, 1980, lám. 37. La Xiuhcóatl posiblemente también pueda aparecer con Tlahuizcalpantecuhtli (véase la discusión en “La Xiuhcóatl y el arco iris”, en Espinosa, 2002: 365 y ss.); además, como el rayo, incluso puede ser sostenida por Tláloc y los tlaloques (véase la misma discusión).

estudiarse a partir de éstas. En tal caso, el estudio de la flora (vista por la cultura) podría ser uno de los terrenos en el que se podrían estudiar las reglas que restringen el modelo.

Para ilustrar esta idea, hagamos un ejercicio teórico (más que un ejemplo comprobado, es una propuesta):

Consideremos a la diosa Quilaztli, en tanto representación de la vegetación. Quilaztli es un desdoblamiento de Cihuacoatl-Quilaztli y, en última instancia, de la gran diosa madre que no únicamente genera la vegetación, sino también la tierra con sus cavernas y ríos. La vegetación es sólo su cabellera y su piel.⁵

Quilaztli, por su parte, puede generar multitud de desdoblamientos: de hecho, todas las plantas, incluido el maguey, que se identifica fuertemente con la diosa Mayahuel. Esta diosa, a su vez, puede escindirse en multitud de dioses; tantos como plantas de maguey puedan existir, mismos que no son sino réplicas de aquélla.

Pero también puede fisionarse en otras formas: Ometochtli es, en parte, un desdoblamiento de Mayahuel, pero con cierta intervención de otras deidades.

Igualmente, Cintéotl puede desdoblarse, en tanto maíz, de Cihuacóatl-Quilaztli; pero al fusionarse con Xochipilli, la nueva deidad ya no puede recombinarse simplemente con otros desdoblamientos de la misma diosa. No encontraremos fusiones entre Xochipilli-Cintéotl y Ometochtli.

A la vez, Xochipilli-Cintéotl quizá no pueda reintegrarse con Quilaztli, pues en su naturaleza ya no interviene solamente la parte vegetal.

Xochipilli, en efecto, aporta un contenido solar al maíz. Para reintegrarse a Quilaztli, antes tendrían que volverse a desdoblar Xochipilli y Cintéotl; esto sólo ocurre con la muerte del maíz.

Entonces, me pregunto, Ometochtli, como tal, quizá tampoco puede refusionarse simplemente con Mayahuel; una parte de su naturaleza ya no es completamente contenible en la del maguey.

El pulque no se reintegra en la planta de maguey porque no es ya simple aguamiel. No obstante, ambos siguen siendo, en un sentido más amplio, mantenimientos.

Mayahuel, en tanto planta, sí puede integrarse completamente en Quilaztli, pero Ometochtli, que ya no es vegetación, no puede hacerlo (por lo menos no sin alterar a su vez en algún grado la naturaleza de Quilaztli).

Sin embargo, Ometochtli, en tanto mantenimiento, sí puede recombinarse con Cihuacoatl-Quilaztli o al menos con la gran diosa terrestre. Finalmente, hay un terreno en el que las deidades pueden reintegrarse, pero quizá de acuerdo con ciertas reglas. En este caso, la regla es propuesta con base en dos principios: por una parte, de acuerdo con la forma en que los referentes reales de las deidades se comportan en el cosmos, en particular, en el mundo perceptible. Por otra parte, en el principio de afinidad entre

⁵ Llamada Tlaltéutl o Tlaltecuhtli en la *Histoire du Mexique* en la edición de Garibay (1985: 108): “hicieron de sus cabellos árboles y de su piel la yerba muy menuda y florecillas; de los ojos, pozos y fuentes y pequeñas cuevas; de la boca, ríos y cavernas grandes; de la nariz, valles y montañas”.

elementos pertenecientes a la misma clase de equivalencia (plantas con plantas, mantenimientos no idénticos a plantas, con otros mantenimientos, plantas y mantenimientos con una clase de nivel superior).

Las diosas madre son grandes conceptos sintéticos. Chalchiutlicue puede desdoblarse en multitud de plantas acuáticas. Pero todas las plantas acuáticas no pueden dar por resultado a Chalchiuhtlicue, porque, para desdoblarse en plantas acuáticas, la diosa del agua también ha debido desdoblarse en ajolotes, ranas, remolinos, niebla, peces, etc. Sólo la recombinación de todo ello da por resultado a Chalchiuhtlicue.

El ejemplo concreto de los desdoblamientos Tlaltecuhltli-Cihuacóatl-Quilaztli-Mayahuel-Ometochtli es hipotético. Mi verdadera propuesta es el principio de que el comportamiento del mundo perceptible, como parte del cosmos, debe ser una de las reglas con las que el modelo de la fisionabilidad-fusionabilidad de los dioses podría estar ordenado.⁶

De ser así, el estudio de la forma en que se combinan plantas con alimentos, éstos con factores corporales como enfermedades, factores extracorporales como el clima, etc., en comunidades de fuerte tradición mesoamericana, podría darnos desde el presente, importantes claves sobre los principios con que las cosmovisiones indígenas, y quizá incluso la mesoamericana misma, conciben las reglas de la fusión-fisión de los dioses, si tales reglas existen.

EL MODELO DE LA TETRAPOLARIDAD DEL PLANO

El espacio no sólo está estratificado, sino además, polarizado. Es muy conocida la polaridad asociada al eje vertical. Sus propiedades son fáciles de entender y han sido intensamente estudiadas, en gran medida gracias a la etnografía.

El desdoblamiento del cipactli original generó no sólo tres regiones diferenciadas, sino también dos polos opuestos: arriba el masculino, luminoso, seco, etc.; abajo el femenino, oscuro, húmedo, fértil, etc. En la región intermedia, todas las cosas tienen una mezcla de ambas naturalezas, aunque una de ellas predomina.⁷

El espacio horizontal también está polarizado. No sólo tiene una orientación, en términos espaciales, sino, además, cada rumbo está asociado a una naturaleza determinada, representada con un color que no necesariamente es un color en sí mismo. Es decir, el color de cada rumbo del plano no es tanto un tono cromático (aunque de manera conceptual se asocia incluso a un tono cromático), sino más bien una *naturaleza*, un conjunto

⁶ Desde luego, existen otros medios para entender los principios ordenadores del modelo. Como ya he mencionado, el mismo López Austin –en su artículo de 1983– ha estudiado, entre otras áreas, cómo estas operaciones (fusión-fisión) se dan entre los dioses patrones, en vínculo con la historia y la estructura de los pueblos mismos, de quienes son patrones. Si el modelo empieza a surgir en esta esfera, no quiere decir que otras no puedan arrojar mucha claridad sobre aquél. En principio cada esfera de la acción humana o su interacción con el cosmos es una fuente semejante.

⁷ López Austin diría, dos clases de materia ligera, además de la materia dura, propia de este mundo. Para ver su rico desarrollo de este modelo, además de *Cuerpo humano e ideología* (1989), habría que estudiar *Los mitos del Tlacuache* (1990).

de propiedades esenciales que se sintetizan en uno de los cinco colores básicos (incluido un color para el centro); su sustancia es del todo análoga a la que genera la polaridad del eje vertical celeste-subterrestre.

En otras palabras, el plano también está polarizado y representa el segundo desdoblamiento del espacio. Si el primero es originado por la ruptura en dos del monstruo original, la forma cuadrangular, con sus propiedades, se ha generado al desdoblarse una deidad-eje en cuatro, que no son réplicas idénticas, sino polarizadas, pero ya no en el sentido masculino-femenino (si así fuera, se trataría de dos masculinas y dos femeninas), sino de acuerdo con otra forma, diferente, de escindir la materia ligera.⁸

Así como cada ser contiene una naturaleza –mezcla de la naturaleza celeste y la subterrestre– que es vista por la cultura como una naturaleza básica masculina o femenina, de acuerdo con la que predomine; así también, cada ser contiene una mezcla de los cuatro colores del espacio horizontal polarizado, pero se concibe como una sola predominante (si bien nunca completamente pura).⁹

La forma en que las fuentes muestran la percepción de la cultura en este terreno, es como si de cada uno de los rumbos cardinales proviniera una clase (un color) de viento, una clase (color) de lluvia, una clase de nube, una clase de maíz, de frijol, de guajolote, de pedernal, de camote, de haba, etcétera.¹⁰

Posiblemente, de cada ser existen cuatro formas “puras” de color, y cada entidad del mundo conocido por el hombre contiene un equilibrio de esos cuatro colores (o cinco, si consideramos el centro), con el predominio de uno de ellos, que frecuentemente no coincidirá en absoluto con su color perceptible. Por ejemplo, entre los zinacantecos estudiados por Vogt (1993: 18-19) efectivamente, cada planta tenía un “alma”, que además de ser caliente o fría, poseía un color, uno de los cinco colores básicos.

El problema es que este simbolismo se ha diluido con relativa rapidez entre las culturas de tradición mesoamericana que llegan al siglo XXI, y no es fácil estudiar cuál es el contenido de cada color. En primer término, esperamos no un contenido simple, sino un complejo de contenidos, un conjunto.

⁸ En su sentido más abstracto se trata del desdoblamiento de la polaridad vertical lineal (unidimensional) en una polaridad bidimensional recombina, proceso que completa la generación tridimensional del espacio. El proceso ocurre no sólo en el nivel terrestre, sino en todo el cosmos; por ello, el inframundo y el cielo también quedan horizontalmente polarizados.

⁹ La idea básica de este modelo no es sino la extensión del modelo *lópez austiniano* de la polaridad vertical hacia el plano, casi como una operación lógica. Desde luego, el hecho de la existencia de una materia ligera de color ha sido notado y destacado por muchos estudiosos. Mas, es mía la idea de que en realidad se trata de una mezcla del todo semejante al equilibrio entre la materia ligera celeste y la materia ligera subterrestre, así como su consecuencia, que el espacio horizontal no es isotrópico, sino que tiene cuatro o cinco polos, que suman siete para el espacio, a la manera de un campo vectorial heptapolar; la desarrollé a partir del estudio de los fluidos atmosféricos. Tanto el viento como el agua meteórica y las nubes, explican su pluralidad y la disímbola variedad de sus efectos sobre el mundo del hombre, en perfecto acuerdo con el modelo. El viento real, como la lluvia real, es una mezcla de los cuatro vientos o las cuatro aguas meteóricas míticas, correspondientes a cada rumbo del universo. Desarrollé el argumento en mi tesis de maestría (Espinosa, 1997), que desgraciadamente no he tenido tiempo de publicar. Una mención accesible, aunque menos elaborada en este aspecto, puede verse en un artículo sobre la naturaleza del espacio en Mesoamérica (Espinosa, 2001a).

¹⁰ Y aun de conceptos más abstractos, nombrados como “aurora”, o con la forma de músicos. Véanse, por ejemplo, el *Libro de los Linajes*, del *Libro de Chilam Balam de Chumayel* (2001: 41); la *Leyenda de los soles* (1973: 121); Sahagún (1985: 435-436); *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (en Garibay, 1985: 26); González Torres (1975: 150-151), y la *Histoire du Mechiq*ue (en Garibay, 1985: 111-112).

Es posible que para los antiguos mesoamericanos la tetratomía del plano y el simbolismo de los colores se entiendan de forma más ambigua, menos polarizada, que en el caso de la dicotomía asociada al eje vertical. Esto explicaría que el número de variantes (y su relativa inconsistencia) entre diferentes comunidades actuales, sea mucho mayor.

Pero, en todo caso, no existe un estudio suficientemente rico y sólido al respecto. Habría que estudiar sistemáticamente cuál es el contenido de cada color y rumbo en cada comunidad, para tratar de abstraer valores generales. Pero muchas etnografías solamente constatan la existencia del sistema, sin aportar datos suficientes sobre el contenido de los colores (probablemente porque no son claros o consistentes para la misma comunidad); ni siquiera resulta fácil entender qué parte del fenómeno es predominante, si el tono del color o el rumbo cardinal, aunque a primera vista, pareciera predominar éste.

Por ejemplo, es bastante consistente la asociación del este con una serie de contenidos positivos, mientras el oeste, y frecuentemente el norte, suelen estar dotados de contenidos negativos (véase, por ejemplo: Ichon, 1973: 43), aunque los colores atribuidos a cada rumbo varíen entre las diferentes comunidades (no obstante, la atribución del rojo al este, es bastante tenaz).

Es posible que el color, como alma, sustancia o naturaleza, sea más persistente justamente en lo que respecta a las plantas, en particular los mantenimientos de tipo vegetal. Así, una fuente valiosísima para aclarar este problema sería la etnografía, de manera específica sus campos, como la etnobotánica, la medicina tradicional, la preparación de alimentos, etc.

La literatura reporta muchísimas veces, por ejemplo, la existencia de los cinco colores (o cuatro) de maíz. Casi nunca queda claro qué los diferencia, más allá del color y la asociación con un rumbo cardinal.¹¹

Es posible que el cultivo de las cuatro o cinco variedades sea indispensable (así sea sólo simbólicamente) para obtener la planta “completa”,¹² pero ésta no puede ser la interpretación en todos los casos; que cada color tiene un contenido, y no sólo es una porción abstracta de la unidad, puede verse a partir de datos como los enlistados por Doris Heyden (1983: 35), por ejemplo en el siguiente párrafo:

El color de la planta jugaba un papel importante. Al dolor casi siempre se le asignaba un color verde o amarillo. En la curación donde se utilizaba el *achiote* (*Bixa*

¹¹ Aunque hay excepciones. Considérese el relato recogido por Otto Schumann (citado por Tomás Pérez, 1997: 73) de una anciana en el Petén (1970): “ese maíz bonito que no se quiebra que es el maíz blanco... maíz medio quemado, que sólo había sido dorado por el fuego; éste es el maíz amarillo... maíz medio rojo por causa del fuego... maíz bien quemado, es el maíz negro... es seco”. En este caso, los colores tienen un significado, asociado al grado en que han sido tocados por el fuego (del rayo), lo cual sin duda expresa un contenido (en este caso claramente vinculado a la polaridad humedad-sequedad, y no a otras asociaciones cardinales). Se pueden aducir otros ejemplos, pero lo que falta es el estudio sistemático.

¹² En mi artículo, que he citado (Espinosa, 2001a), hago notar que muchos de los ritos –en los que se evocan o conjuran los cuatro rumbos o en los que la acción se debe hacer cuatro veces o una quinta– tienen este sentido de “completar” la acción. Así, podemos interpretar, por ejemplo, que para que existiese una era “bien hecha”, o mejor dicho “completa”, como la de 4-Movimiento, antes debió intentarse cuatro veces la creación, una asociada con cada rumbo cardinal (véanse las pp. 55-57 y la nota 25 del artículo). Es como si la polaridad horizontal (la escisión de la unidad en cuatro partes) obligara a intentar toda acción cuatro veces (una por cada rumbo) para verdaderamente hacerla, como se haría una sola vez en un mundo no escindido.

orellana, Díaz: 111) se le decía ‘espiritado (sagrado) de color encendido, que ás de aplacar el verde dolor’ (Serna: 283). El tabaco, como hemos dicho, siempre era ‘el pardo’. La grama (*Cabriola dactylon*, Díaz: 146), que se usaba para enfermedades cutáneas, se pone amarilla cuando se seca, por eso la llamaba ‘la mujer bermeja’ (Serna: 293). La *quanenepilli* era blanca y se llamaba ‘novena caña’, que era el signo de Tlazoltéotl, diosa de las parteras y médicas (*Quanepilli* = *cuanepilli* = *coanepilli*, Ruiz de Alarcón, 1953: 151. Díaz: 133 da para *conenepilli* *Passiflora jorulensis* o *Passiflora suberosa*).

Si el rojo combate al verde (como *tonalco* a *xopan*) –de manera específica el achiote al dolor, en términos de colores no necesariamente visibles–, entonces lo cromático (el color de las “almas”) con probabilidad confiere propiedades especiales, como en el caso de los vientos y las lluvias.¹³ Sólo un buen y sistemático *corpus* etnográfico, junto con los datos que ya hoy tenemos, podrían aportar el material para dilucidar la cuestión planteada. Ésta es una forma en la cual podríamos estudiar entidades cósmicas de gran envergadura, a partir de los casos concretos de la etnografía de las plantas.

EL MODELO DE LA VIDA-MUERTE O METAMORFOSIS EN EL PASO DE UNA ETAPA A OTRA DE LA VIDA

Este modelo surge a partir del estudio de los animales, especialmente ciertas mariposas. Podemos resumir la idea haciendo notar el paralelismo entre los guerreros y las mariposas.¹⁴ Sin duda, muchos guerreros se identifican con determinadas mariposas; basta ver los códices para observar la gran variedad de divisas y trajes guerreros que son mariposas.

El ciclo vital de las mariposas es análogo al de los guerreros. El hecho crucial, que choca con nuestra primera idea, es notar que muchas orugas distan de ser indefensas; están armadas. En una primera fase –larvaria–, la mariposa es un guerrero que come de manera bastante terrenal. Sus armas: largas espinas, púas o filamentos urticantes; incluso humores y otras defensas químicas. Luego, la mariposa pasa a una fase de crisálida, paralela a la fase en la cual el guerrero es una estrella. Aun después, el guerrero se convierte en colibrí o, *precisamente*, en una mariposa que liba de las flores, lo cual parece muy deseable para la cultura, es un estado casi idílico, etéreo. Pero aquí el paralelismo deja de ser una analogía, es –simplemente– una identidad, pues la crisálida también se transforma en una mariposa. La metamorfosis –entonces propuse– es vista por las culturas mesoamericanas como la muerte de una etapa, en directa continuidad con el nacimiento de otra etapa. La oruga no es idéntica a la crisálida, por más que para los mesoamericanos fuese evidente que había una continuidad absoluta entre una

¹³ En ambos casos, cada parte cardinal tiene un claro contenido o serie de propiedades específicas (véanse: Sahagún, 1985: 435-436, y la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en Garibay, 1985: 26).

¹⁴ Propuse estas ideas por primera vez en el apartado “Insectos y cosmovisión”, de *El embrujo del lago* (Espínosa, 1996).

y otra. La oruga muere; la crisálida es otra cosa, que también “muere” para que la mariposa nazca.

El cambio no necesariamente debe ser tan dramático. El caso del pescado blanco de los lagos de Michoacán y Jalisco, de la cuenca del Lerma en general, de los lagos de la cuenca de México, es un buen ejemplo. De hecho, fue el primer caso que llamó mi atención. Este pez –cuyo ciclo de vida era, por supuesto, conocido al detalle por los pescadores– tenía tres nombres distintos en tres etapas de su vida. Esto no es atribuible a un desconocimiento de los pescadores; se trata de una necesidad de enfatizar con un nombre distinto dichas etapas, percibidas en la vida de aquél.¹⁵ Se sabe que son la misma entidad, se conciben como tres animales diferentes.

Hay ejemplos parecidos en la vida del ser humano.

La muerte precede siempre al nacimiento. Ambos están encadenados de manera indisoluble. Para que nazca un tlatoani, antes debe morir el hombre que originalmente fue. Al respecto, había un rito específico para que esto pudiera ocurrir: el antiguo funcionario, guerrero, entraba a una caverna en la que simbólicamente moría, a la vez que se gestaba el tlatoani. Cuando el hombre que había entrado, quizá cuatro días antes, emergía, ya era otro. Su forma metamórfica anterior había muerto.

Es posible que una misma planta, en distintos niveles de desarrollo, sea vista como una entidad básicamente diferente. Ésta podría ser la razón para desdoblar el maíz en varias deidades diferentes, con base en los respectivos momentos de su ciclo vital, particularmente en lo relativo a la mazorca: Xilonen –como el maíz tierno–, Chicomecóatl –que, entre otros mantenimientos, también era el maíz maduro, como Cintéotl en su aspecto masculino– e Ilamatecuhtli –en cuanto mazorca vieja y seca.

Quizá había una relación entre estas deidades y algunos ciclos que debían completarse con la muerte de una fase para que la siguiente prosperase. Ésta tendría que ser la razón por la cual una joven doncella, Xilonen misma poseyendo un cuerpo humano, era sacrificada *antes* de la primera cosecha, en Huey Tecuítli. La muerte de Chicomecóatl, en Ochpaniztli, es necesaria para cerrar el ciclo del cultivo, la cosecha. Por el contrario, Ilamatecuhtli es sacrificada cuando las mazorcas ya están viejas: hacia Títitl, y además de muerta, también es simbólicamente quemada en la forma de una troje. Es la muerte no sólo de los restos envejecidos de maíz, sino en particular de ellos.¹⁶ Claro, no estamos hablando de cualquier planta. Se trata de *La Planta*, mas, precisamente por ello, su caso podría ser el más desarrollado de un paradigma, generado por el propio maíz. Estas entidades –si no deidades bien delimitadas–, representando etapas diferenciadas de la planta,

¹⁵ El *Chirostoma humboldtianum*, o pescado blanco, se llamaba, en nahuatl, *amilotl* como adulto, *xalmichin* como “joven”, e *iztamicchin* como “niño” o alevín. Esto no es un hecho aislado y antiguo para la cuenca de México. En el lago de Pátzcuaro, tanto el pescado blanco como los charales reciben tres nombres diferentes (cada uno) en distintas etapas de su vida (Espinosa, 1996: 121-122, basado en Hernández, 1959, III: 397, y Argüeta, Cuello y Lartigue, 1986: 37).

¹⁶ Como Johanna Broda, de quien he aprendido mucho de la metodología para analizar los ciclos rituales, tomo como principio del año el 12 de febrero, equivalente al primer día de Atlcahualo. Según esta postura, Huey Tecuítli corresponde al periodo del 2 al 21 de julio; Ochpaniztli va del 31 de agosto al 19 de septiembre, y Títitl, del 29 de diciembre al 17 de enero (véase, por ejemplo, Broda, 2000: 55).

sí podrían integrar, al menos, expresiones rituales que sería posible interpretar en sentido semejante al aquí propuesto: cerrar un ciclo e iniciar otro, por ejemplo. Podrían existir nombres diferentes para estados o etapas diferentes de una misma planta.

EL MODELO DE LA TAXONOMÍA A PARTIR DE LAS DEIDADES

Este modelo también ha sido originalmente propuesto para los animales.¹⁷ Consiste en generar una taxonomía que no estaría basada en la clasificación propuesta por las fuentes (como Sahagún y Hernández), desde luego, pero tampoco en la etnociencia, como frecuentemente se ha entendido, basada en la clasificación generada por la lengua. El nombre de los animales, o en este caso las plantas, puede decir mucho; en bastantes ejemplos y en muchos otros casos, puede no decir nada, e incluso ser engañoso.

La taxonomía que propongo se basa en grandes principios cósmicos, personificados en las deidades.

Cada deidad genera un taxón, con todas aquellas plantas que tienen en el cosmos una función (un *tequitl*) análoga a la suya.

A diferencia de otras clasificaciones, los taxones así generados son como vasos comunicantes; no son, ni pueden ser, compartimentos estancos.

Esta observación se relaciona con el segundo aspecto que abrí en el apartado del segundo modelo; lo resumí de esta forma: “si cada planta es por sí misma una deidad, pero las deidades se combinan, cada planta puede ser también la combinación de varias deidades. Algunas plantas, entonces, pueden aparecer como la advocación de cierto dios... pero al mismo tiempo de otro dios, distinto”.

En el caso de los animales es muy fácil comprender esta necesidad.

Tomemos una deidad, por ejemplo Tezcatlipoca. Frecuentemente encontraremos que no tiene una sola advocación animal. Tezcatlipoca puede vincularse con el zorrillo. Pero el zorrillo no agota sus formas animales. También puede identificarse con el jaguar, por ejemplo. Para algunas de estas advocaciones podremos encontrar tantos argumentos que parecerá establecerse casi una identidad. Es el caso del último ejemplo: el jaguar personifica a Tezcatlipoca en muchos mitos, incluso mitos de gran envergadura, de orden cosmológico. Por ejemplo, cuando Tezcatlipoca fue sol, su nombre era cuatro-jaguar, y los hombres de esa era fueron devorados por jaguares. Pero además, el vínculo de Tezcatlipoca con la noche, su costumbre de andar por los parajes boscosos causando sustos a los hombres, también lo identifican –en parte– con el jaguar, cuya piel representa el cielo estrellado y es también de costumbres noctívas. Más aún, hay una advocación de Tezcatlipoca (Tepeyollotli), que, directamente se representa como un jaguar, de tal forma que incluso hay argumentos iconológicos. No obstante, hay otra serie de animales que siguen siendo advocación para esta

¹⁷ En Espinosa, 1997; gran parte de este planteamiento sí se publicó, en “La fauna de Ehécatl...” (Espinosa, 2001b). Remito al lector interesado en este tema a dicho artículo, pues aquí no puedo exponer sino muy esquemáticamente el modelo.

importante deidad. Además del zorrillo, uno que puede identificarse de forma tan importante como el mismo jaguar, es el coyote. Podríamos dar muchos ejemplos sobre cómo un animal no agota una deidad, pero lo interesante es que el aspecto contrario también ocurre: muchos animales no pueden ser agotados por una sola deidad.

El coyote, por ejemplo, siendo casi Tezcatlipoca mismo, es también otras deidades. Huehucóyotl, por ejemplo, dios vinculado con la danza (y por extensión con la música). Todavía más, hay una deidad cuya efigie es un coyote emplumado: Coyotl Innahual (“su doble es un coyote”), dios de los comerciantes de larga distancia entre los mexicas.

Lo mismo podríamos decir del jaguar; en ciertas imágenes, sus fauces aparecen como la entrada a la tierra. No sólo es entonces “El corazón del cerro”, sino la tierra misma; particularmente sus fauces son la entrada al inframundo. Como entidad astral, el jaguar es causante de los eclipses entre algunas culturas mesoamericanas, y en tanto tal, se asocia con Venus.

No hace falta gastar espacio. Desde tiempos olmecas hasta nuestros días, se ha desplegado una riquísima simbología asociada al jaguar, en el sentido militar, político, etc. Se podría escribir más de un libro sobre las múltiples manifestaciones de su naturaleza. Pero lo mismo podría hacerse acerca del ciervo, el perro, el tlacuache, el conejo, el águila, el tapir, el pelícano, el colibrí, los zopilotes, las codornices, las garzas, los ajolotes, los peces... en fin, tantos animales, que en cierta forma es la regla.

Entonces, las deidades no generan taxones, compartimentos, bien delimitados, porque pocos animales quedan plenamente contenidos en ese cajón. En cambio, generan campos de influencia sobre un casi *continuum* de animales.

Si distribuyéramos a todos los animales sobre una superficie cualquiera, las fronteras entre los compartimentos generados por los dioses se superpondrían unas con otras de forma bastante compleja (como los dioses mismos entre sí, de hecho).

Sugiero que lo mismo ocurre con las plantas.

Pero antes de dar un ejemplo, aún debo aclarar cómo se genera cada taxón.

Desde luego, muchas veces la lingüística sí podrá sernos de gran ayuda. Si una deidad, como Cintéotl, por ejemplo, contiene en su nombre el de una planta, como cintli, el maíz, habrá una primera razón para suponer que esa planta contiene algo de la naturaleza de esa deidad. Pero, como he dicho, muchas veces el nombre no sugerirá nada tan claro ¿Qué relación lingüística podría establecerse entre Nappatecuhtli y el tule o tolli? Ninguna, realmente; sin embargo, hay una estrechísima relación entre ambas entidades.

En el caso de los animales, he desarrollado el caso de una deidad de importancia natural, Ehécatl. Observé que el viento es una entidad cuyo oficio, entre otros, requiere transitar entre dos de los niveles del cosmos (en cierta forma los tres, pero muy notablemente dos de ellos): el inframundo y los primeros cielos. Y esta función es necesaria para su *tequitl*: llevar las

nubes a donde deben estar para generar el temporal; barrer su camino, ser el precursor de la lluvia.

Todos los animales que hacen eso mismo, sea simbólica o prácticamente, están íntimamente relacionados con el viento.¹⁸

Y resultaron ser una legión. Daré sólo un par de ejemplos: hay aves e insectos que surgen alados del inframundo y, de diferente manera, predicen la lluvia, la anuncian y a veces son hasta el signo, la señal, que sanciona la temporada.

Me refiero a ciertas hormigas, como las chicatanas,¹⁹ y ciertas aves acuáticas, como el pato *atapalcatl*.

Pero hay una gradación; como si cada uno de los siguientes escaños compartiera su propia sustancia cada vez más con el viento:

- 0) No todas las aves se vinculan con el viento
- 1) Pero las aves frías le son más cercanas.
No todas las aves frías son aves del viento
- 2) Pero las aves acuáticas le son más afines.
- 3) Las aves que bucean le son todavía más afines.
- 4) Las aves que bucean, no caminan, comen peces, son aún más afines.
- 5) Aves que bucean, no caminan, comen peces y tienen “dientes”, son tan afines que no se diferencian del viento mismo. *Son* el viento.

Es decir, la deidad del viento genera sobre el conjunto de las aves un campo de influencias que casi es nulo en el caso de muchas aves (solares como muchas águilas, por ejemplo), y va siendo cada vez más intenso conforme sus rasgos, simbolismo y *actividades*, se aproximan más y más a los del propio viento.

Partiendo de una hipótesis de Doris Heyden, apliquemos este esquema a una planta: el *ololiuhqui*.

Como antes hemos dicho, todas las plantas son advocaciones, en algún grado, de Quilaztli-Cihuacoatl. La plantas que dan flores, sin embrago, se identifican particularmente con Xochiquetzal. Las plantas alucinógenas, y que dan flores, posiblemente con Macuixochitl-Xochipilli,²⁰ por lo menos varias del ellas. Doris Heyden planteó la idea de que particularmente el *ololiuhqui* pudiese identificarse con Macuixochitl, a partir del hecho de que aquél tiene cinco pétalos. Ésta es una de las plantas identificadas en la estatua en piedra de la deidad (Heyden, 1983: 23).

De tener razón Heyden, lo cual habría que confirmarse, tendríamos aquí un ejemplo en el que vemos una gradación, un campo de influencia generado por Macuixochitl-Xochipilli.

¹⁸ Estoy tomando una sola de las varias formas que encontré para relacionar un animal con el viento; otras son la capacidad de enjambrarse y su asociación con el remolino (Espinosa, 2001b).

¹⁹ Función que fue antes enfatizada por Esther Katz en varios artículos y ponencias, por ejemplo, 1994.

²⁰ Cabe aclarar un detalle. Entre esas plantas “con flores”, se incluirían hongos como los del género *Psilocybe*. Como todos sabemos, los hongos no dan flores, ni siquiera son plantas. Sin embargo, aquí poco importa nuestra taxonomía filogenética. Importa la forma en que la cultura percibe y clasifica las plantas. Simbólicamente, los hongos alucinógenos son también flores, en los conjuros tanto mexicas como indígenas actuales (Schultes y Hofmann, 2000: 156).

Existiría una planta especial que lo personificaría directamente, como una de sus advocaciones. Pero un diverso grupo de plantas floreadas reciben fuertemente su influencia, su sustancia. Un grupo aún más amplio, el de las plantas con flores en general, quizá ya no le sea tan cercano, pero siguen permeadas en algún grado por su influencia. Pero no todas las plantas lo hacen; tarde o temprano, su influencia se diluye hasta desaparecer, o casi.

En principio, cada deidad genera un campo de influencia así, inclusive los dioses no asociados con la flora en general, como el mismo Xochipilli, un numen en realidad solar. La razón por la cual las plantas con flores pueden tener cierta influencia de este dios se vincula con el hecho, antes propuesto, de que la flor misma es la parte más caliente, más celeste o ígnea de la planta; más incluso que las ramas. Una planta que da flores, en principio, tenderá a contener una polaridad, y en sus flores hay más sustancia celeste –proporcionalmente– que en el resto de la planta. Por supuesto, las plantas que no dan flores, en principio, serían menos celestes que las que sí lo hacen.

CONCLUSIÓN

Hemos enlistado cinco modelos que han sido descubiertos o, si se quiere, contruidos, a partir de los estudios sobre la cosmovisión; particularmente la cosmovisión prehispánica (especialmente la mexicana), aunque con mucha inspiración de fuentes etnográficas.

Quien trata de estudiar la coherencia interna, la forma en que la cosmovisión se encuentra armada, y logra someter fenómenos muy diversos a principios generales (cósmicos) más abarcadores, necesariamente se interna en el campo de la abstracción.

El gran constructo que es la cosmovisión es complejo e inabarcable con el lenguaje. Está atravesado por una gigantesca cantidad de asociaciones, analogías, contrastes (por tanto clasificaciones y puestas en relación de fenómenos y conjuntos de entidades de diferentes esferas). Sólo podemos trazar esquemas, bosquejos de las “reglas” con las cuales las diversas piezas deben relacionarse; cabe decir, las reglas del juego que es la cosmovisión. Algunas de estas reglas son más generales que otras. Es decir, serán aplicables a un conjunto mayor de objetos, asociaciones, relaciones, etcétera.

He resumido algunos de los varios modelos que se han generado estudiando algún campo diferente del de las plantas como subuniverso, con la esperanza de que sean aplicables también a la esfera vegetal, y no sólo para la época prehispánica, sino también para las ricas cosmovisiones indígenas (de tradición mesoamericana) contemporáneas.

Quizá algunos lo sean y otros no; aunque sospecho que todos se podrán aplicar en algún grado, y este grado es el que puede ser muy diverso. Por ejemplo, la dicotomía frío-caliente (modelo tan conocido que no lo he considerado aquí) es y ha sido sumamente exitosa. Sirve para entender muchas clasificaciones particulares (y por tanto formas de actuar sobre y con las plantas); tiene un amplio poder explicativo. El modelo de la tetra-

tomía de las cuatro calidades-color se antoja más complejo, sujeto a un número mayor de variaciones locales, y más alejado de la vida cotidiana.

No obstante, hay comunidades en las cuales el simbolismo de los cuatro colores, asociado o no a las cuatro esquinas, tiene una fuerza considerable. Si un etnólogo se encuentra con este simbolismo, e intenta ir más allá de la constatación de su existencia, podría aportar una mejoría extraordinariamente valiosa del modelo. Esto le será más fácil si tiene el modelo mismo en mente.

Entonces, de ser aplicable a una realidad concreta (sea prehispánica, posterior o contemporánea), el resultado no sólo es comprender el caso concreto, sino que, recíprocamente, éste enriquecerá el modelo, ayudará a comprender sus limitaciones, a depurarlo, extenderlo, modificarlo, etcétera.

Tal es la intención de haber expuesto, aunque un tanto esquemáticamente, las líneas más generales de estas cinco abstracciones, así como de haber hecho notar aquello que está por refinar.

Como muchas otras esferas de la cosmovisión, el mundo vegetal es percibido con los mismos instrumentos mentales que el resto del cosmos, y para la cultura, concentra en sí, recíprocamente, de una u otra forma, todo lo que estructura el resto del universo y ocurre en él.

Por eso, estudiando las plantas como un mundo particular, podríamos captar y entender el mundo en su totalidad. Ésta es, en última instancia, la idea que he planteado.

BIBLIOGRAFÍA

Argueta, Arturo, Delia Cuello y François Lartigue

1986 “*Japondarhu anapu*, o la pesca en los lagos michoacanos”, en Arturo Argueta, Delia Cuello y François Lartigue, *La pesca en aguas interiores*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Cuadernos de la Casa Chata 122, serie Los pescadores de México, vol. 13), pp. 1-156.

Broda, Johanna

2000 “Ciclos de fiestas y calendario solar mexicana”, *Arqueología Mexicana*, vol. VII, núm. 41, pp. 48-55.

Códice Borgia

1980 *Códice Borgia*. Comentado por E. Seler, trad. Mariana Frenk, intr. A. Castañón, México Fondo de Cultura Económica.

Díaz, José Luis

1976a *Índice y sinonimia de las plantas medicinales de México*, México, Instituto Mexicano para el Estudio de las Plantas Medicinales (Monografías Científicas I).

1976b *Propiedades terapéuticas atribuidas a plantas mexicanas. Uso de las plantas medicinales de México*, México, Instituto Mexicano para el Estudio de las Plantas Medicinales (Monografías Científicas II).

Espinosa Pineda, Gabriel

- 1996 *El embrujo de lago. El sistema lacustre de la cuenca de México en la cosmovisión mexicana*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Instituto de Investigaciones Antropológicas/UNAM (serie Historia de la Ciencia y la Tecnología núm. 7).
- 1997 *El dios VoráGINE: la importancia del remolino en la deidad mexicana del viento*, tesis de maestría en Historia y Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- 2001a “El espacio en Mesoamérica: una entidad viva”, *Cuicuilco*, Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Nueva Época, vol. 8, pp. 41-67.
- 2001b “La fauna de Ehécatl. Propuesta de una taxonomía a partir de las deidades, o la función de la fauna en el orden cósmico”, en Yólotl González Torres (coord.), *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Plaza y Valdés Editores, pp. 255-303.
- 2002 *La serpiente de luz: El arcoiris en la cosmovisión prehispánica (el caso mexicana)*, tesis para obtener el grado de doctor en Antropología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Garibay, Ángel María

- 1985 *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Editorial Porrúa (col. Sepan Cuántos, núm. 37).

González Torres, Yólotl

- 1975 *El culto a los astros entre los mexicas*, México, Secretaría de Educación Pública (col. SEP-Setentas, núm. 217).
- 2001 *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Plaza y Valdés Editores.

Hernández, Francisco

- 1959 “Historia natural de la Nueva España”, en *Obras Completas*, ts. II y III, México, UNAM, p. 180.

Heyden, Doris

- 1983 *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/UNAM.

“Histoire du Mechique”

- 1985 “Histoire du Mechique”, en Ángel María Garibay, *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Editorial Porrúa (col. Sepan Cuántos... núm. 37), pp. 91-120.

“Historia de los mexicanos por sus pinturas”

- 1941 “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, en Joaquín García Icazbalceta (ed.), *Nueva Colección de Documentos para la Historia de México*, vol. 3, México, Editorial Porrúa, pp. 207-240.

Ichon, Alain

- 1973 *La religión de los totonacas de la sierra* (Ed. original en francés, de 1969), trad. José Arenas, México, Instituto Nacional Indigenista-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (col. Presencias, núm. 24).

Katz, Esther

- 1994 “Les fourmis, le maïs et la pluie”, *Journal d'Agriculture Traditionnelle et de Botanique Appliquée*, nueva serie, vol. xxxvii, pp. 119-132.

Leyenda de los soles

- 1973 *Leyenda de los soles*, en Feliciano Primo Velásquez (trad.), *Códice Chimalpopoca*, México, Instituto de Investigaciones Históricas/UNAM, pp. 119-164.

Libro de Chilam Balam de Chumayel

- 2001 *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, trad. del maya al castellano de Antonio Mediz Bolio. Pról., intr. y notas por Mercedes de la Garza, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (col. “Cien de México”).

López Austin, Alfredo

- 1983 “Nota sobre la fusión y fisión de los dioses en el panteón mexica”, *Anales de Antropología*, vol. xx, parte II, pp. 75-87.
- 1989 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/UNAM (serie Antropológica, núm. 39).
- 1990 *Los mitos del Tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza Estudios Antropología-Alianza Editorial Mexicana.

Pérez Suárez, Tomás

- 1997 “El dios del maíz en Mesoamérica”, *Arqueología Mexicana*, vol. v, núm. 25, pp. 44-55.

Ruiz de Alarcón, Hernando

- 1953 “Tratado de las Supersticiones y Costumbres Gentílicas que oy viuen entre los Indios Naturales desde Nueva España, Año 1629”, en Jacinto de la Serna *et al.*, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, 2 vols., Notas, comentarios y un estudio de Francisco del Paso y Troncoso, México, Ediciones Fuente Cultural-Librería Navarro, vol. II, pp. 17-130.

Sahagún, Bernardino de

- 1985 *Historia general de las cosas de Nueva España*, 6ª ed. preparada por Ángel Ma. Garibay, México, Editorial Porrúa.

Schultes, Richard Evans y Albert Hoffman

- 2000 *Plantas de los dioses. Origen del uso de los alucinógenos* (Ed. original en inglés de 1989), trad. Alberto Blanco *et al.*, México, Fondo de Cultura Económica.

Serna, Jacinto de la

- 1953 “Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas”, en Jacinto de la Serna *et al.*, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, 2 vols., Notas, comentarios y un estudio de Francisco del Paso y Troncoso, México, Ediciones Fuente Cultural-Librería Navarro, pp. 47-368.

Sosa, John R.

- 1992 “Las cuatro esquinas del mundo. Un análisis simbólico de la cosmología maya-yucateca”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewsky y Lucrecia Maupomé (*eds.*), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, UNAM, pp. 193-201.

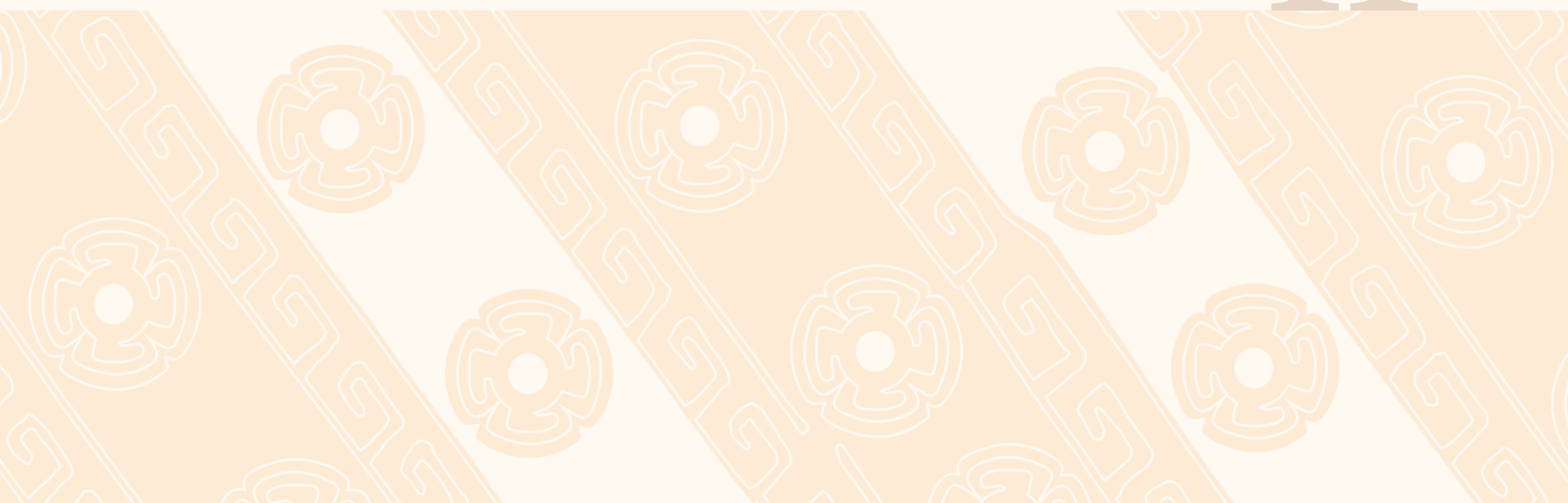
Vogt, Evon Z.

- 1993 *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de los rituales zinacantecos* (Ed. original en inglés, 1976: *Tortillas for the Gods*), trad. Stella Mastrangelo, México, Fondo de Cultura Económica.

Reflexiones en torno de la flora en el *Mapa de Cuauhtinchan No. 2* (siglo XVI)

Keiko Yoneda
*Centro de Investigaciones y Estudios
Superiores en Antropología Social del Golfo*

II



Siglas:

HTCh *Historia tolteca chichimeca*

MC2 *Mapa de Cuauhtinchan No. 2*

MC3 *Mapa de Cuauhtinchan No. 3*

MC4 *Mapa de Cuauhtinchan No. 4*

MPEAI “Mapa pintado en papel europeo y aforrado en el indiano”

INTRODUCCIÓN

EN ESTE TRABAJO PROCURO señalar la importancia de las plantas en el sistema de subsistencia de los migrantes chichimecas –y en algunos de sus rituales–, así como demostrar que, en el caso de algunas especies vegetales, existe una correlación entre su importancia como alimento o como materia prima para fabricar objetos, y su trascendencia en la cosmovisión chichimeca.

Presento, además, algunos enfoques que he utilizado para interpretar el significado cultural de las plantas en el *Mapa de Cuauhtinchan No. 2* (MC2) (Lámina 1), aunque por ahora mi análisis está todavía en proceso, por lo que no he llegado aún a resultados claros al respecto. Tal es el caso de mis reflexiones acerca de la taxonomía de las plantas y de los datos sobre éstas recabados en mis recorridos.

El trabajo se basa en el *Mapa de Cuauhtinchan No. 2*, un documento pictográfico producido en Cuauhtinchan, estado de Puebla, México, en el siglo XVI. Entre otros temas, la pintura registra la migración de los chichimecas desde que salen de Chicomoztoc (lugar de origen con siete cuevas) hasta su asentamiento en las inmediaciones de la sierra Amozoc-Tepeaca, estado de Puebla, en el siglo XII.¹

¹ Sobre las plantas dibujadas en el MC2, me gustaría mencionar el trabajo de Bye y Linares (2007), titulado “Botanical Symmetry and Asymmetry in the *Mapa de Cuauhtinchan No. 2*”, que aporta datos de importancia para

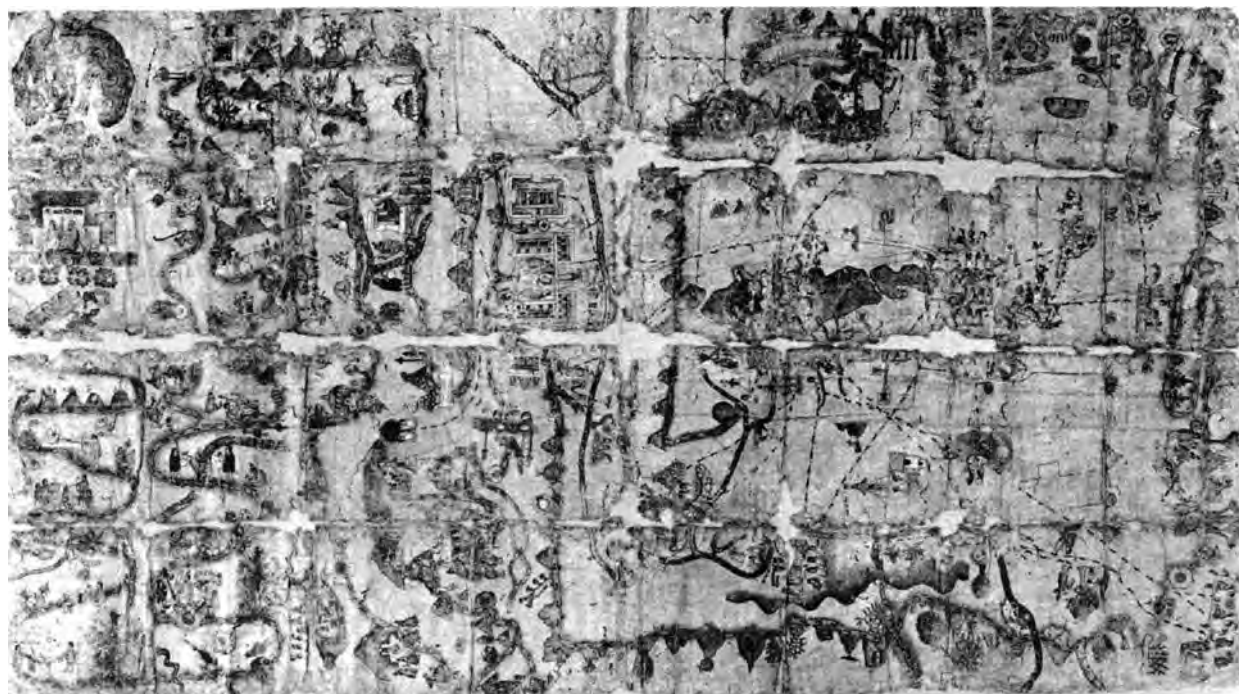


Lámina 1. *Mapa de Cuauhtinchan No. 2*. Fotografía de Pedro Cuevas (Yoneda, 1981: 173).

Sistema de subsistencia de los chichimecas migrantes

Al observar la pintura de nuestro interés, se puede decir que el sistema de subsistencia de los migrantes chichimecas era fundamentalmente de caza y recolección, si bien se vinculaban con agricultores sedentarios. Algunas fuentes sugieren, sin embargo, que existían migrantes chichimecas que no sólo mantenían contactos con agricultores sedentarios sino que ellos mismos practicaban la agricultura al establecerse de manera provisional en algunos lugares en su camino de migración. Esto ocurría cuando los chichimecas migrantes eran aceptados por un grupo sedentario en calidad de subordinados o cuando se les concedía la tierra para cultivar en forma temporal. En suma, al revisar diferentes fuentes podemos observar que existía una variedad muy grande en el grado de sedentarismo y del nomadismo, así como en la práctica de la agricultura, entre los migrantes chichimecas. Presentaré en seguida algunos ejemplos que ilustran diversas formas de migrar de los chichimecas.

Castillo (1972: 27), con base en Chimalpahin, se refiere a los migrantes chichimecas que practicaban la agricultura cuando se establecían de manera provisional en algunos lugares. Así, el

[...] asentamiento provisional en determinados lugares significaba para los emigrantes no sólo descanso sino también, cosa importante, el avituallamiento para la siguiente etapa; incierta en cuanto duración y meta. “Vinieron comiendo maíz de su propio itacate”, escribe Chimalpahin, es decir que consumían del bastimento que ellos mismos se habían procurado durante los cultivos temporales que efectuaban utilizando las semillas recogidas con anterioridad.

el tema que trato en mi estudio, aunque no pude incorporarlos en el presente trabajo.

En un trabajo previo (Yoneda, 2002), discutí las formas en que estos migrantes viajaban. En algunas ocasiones se establecían, en calidad de *maceualli*, como subordinados de un grupo étnico que ya estaba asentado en el lugar y que practicaba la agricultura. En otras ocasiones, los grupos ya radicados les concedían un pedazo de tierra, en forma provisional, para que cultivaran. El arraigo definitivo se daba en los siguientes casos: cuando los grupos ya instalados y los recién llegados se unían mediante lazos de parentesco² o cuando el grupo recién llegado conquistaba a la población nativa.

Es necesario tomar en cuenta, asimismo, que el estadio seminómada tiene diversas variaciones. Menciona Viramontes (1995: 3) que nómada

[...] implica una movilidad constante mientras que el sedentarismo se define por la habitación en un lugar a lo largo de todo el año, así como la permanencia en ese lugar durante varios años; sin embargo, los puntos intermedios seminómadas resultan más ambiguos, ya que puede haber de varios tipos, como la permanencia en un sitio por una estancia más o menos larga (por ejemplo un año) sin continuidad posterior; o el regreso al mismo lugar año tras año, durante una estación determinada; o bien un movimiento bianual entre dos puntos o un patrón de movilidad a lo largo de varios sitios permanentes.

Tomando en cuenta estas reflexiones, es comprensible que en el camino de la migración chichimeca se encuentren dibujadas indistintamente plantas silvestres y domesticadas.

Como discute el mismo Viramontes (1995: 20), existían criterios económicos para determinar las formas de obtención de alimentos, ya que se consideraba que era preferible explotar recursos de bajo riesgo con un menor esfuerzo. Así, Valadéz (1990, citado por Viramontes, 1995: 20) anota que el “número de miembros que componía cada banda” se determinaba “por la eficacia en la obtención de recursos y la abundancia o escasez de los mismos”, y que la

[...] predilección de la recolección por encima de la caza no es fortuita pues la explotación de recursos, sean éstos animales o vegetales, está más relacionada con la abundancia que con el tamaño; por ejemplo, muchas veces era preferible cazar una presa chica pero de fácil captura, que una grande que requeriría de un mayor esfuerzo. Otro criterio empleado era el de la distancia a recorrer para explotar un determinado recurso, que va en función directa del beneficio que se puede obtener de él; por tanto, explotar recursos de bajo riesgo y menor esfuerzo resultaba más apropiado.

Viramontes (1995: 20) también explica las razones por las cuales los grupos nómadas en ocasiones cazaban presas grandes, a pesar de los riesgos: “Las presas grandes se cazaban sólo cuando existía la certeza de tener éxito, es-

² En la HTCh encontramos expresiones como “dar las mujeres de un grupo étnico a los hombres de tal grupo”, con el significado de que entre estos grupos algunas parejas se unían por lazos matrimoniales (véase, por ejemplo, el párrafo 278 de la HTCh).

caseaban los recursos o se quería poseer algo de especial valor o prestigio como parece ser el caso de la cacería de venado, cuya piel o pieles eran sujetos de intercambio por mujeres”.

Finalmente, me gustaría reflexionar acerca de la costumbre alimentaria y del comportamiento guerrero. Durante los enfrentamientos de la época colonial temprana, los grupos conocidos como chichimecas del Norte poseían ventajas, por su forma nómada de vida, sobre los indios y los españoles sedentarios. Al respecto, Antonio de Ciudad Real (1976, vol. 2: 161-162) anota que

[...] así como dios quiso que se quedasen los jebuseos en la tierra de promisión, con quien los del pueblo de Israel tuviesen siempre guerra, no descuidándose con ellos ni de día ni de noche, así permite Dios o lo quiere así, que estos chichimecas anden con los españoles, dándoles siempre arma y poniéndolos en cuidado, y hácenles ventaja muy grande, porque para pelear no tienen necesidad de llevar consigo vituallas ni aparatos de guerra, como los españoles, sino solamente arco y flechas, porque donde quiera que llegan hallan que comer raíces, yerbas, tunas y mezquite, que es la fruta de un árbol que hacen pan, con lo cual se sustentan y viven sanos, recios y valientes.

En la cultura chichimeca, expuesta en nuestra pintura de interés, se observa la vestimenta de piel y el uso del arco y la flecha en la caza, en la guerra y al efectuar algunos ritos de flechamiento. Así, tenemos la caza de venados –no sólo a flechazos sino también con trampas– y de conejos y liebres –a garrotazos–, y se advierte, además, el aprovechamiento de plantas domesticadas y no domesticadas.³ En el ámbito religioso se observa que estos chichimecas practicaban rituales en los cuales se incluyen: la preparación de ofrendas, el sacrificio de animales, el fuego nuevo, el flechamiento de cactáceas, el *tlaquimilolli* (envoltorio sagrado), la estructura sagrada techada de zacate, y el sacrificio humano en honor a los astros como el Sol o Venus. Al Sol le ofrendaban el corazón humano y a Venus, la cabeza humana y la de los animales. Dichos rituales estaban asociados a la guerra o a la caza, y es probable que en algunos de ellos se realizara, también, el pronóstico del combate o de la cacería, en vísperas de emprenderlos. En suma, en la religión de estos chichimecas confluyen elementos reconocidos como propios de los cazadores recolectores –por ejemplo, el sacrificio de animales y el uso ritual del *tlaquimilolli*– y otros del complejo cultural del Norte de México,⁴ como el sacrificio humano asociado a la actividad guerrera y de cacería. Asimismo, al parecer conocían varios dioses del panteón mesoamericano, entre los que se cuentan Ehécatl, Tláloc, Chalchiuhtlicue, Xochiquétzal, Tezcatlipoca y

³ De acuerdo con Mirambel (1994), se considera que en el caso de México, en el Cenolítico (Inferior: 14 000 años antes del presente –AP– a 9 000 años AP; Superior, de 9 000 a 7 000 años AP) comienza la *domesticación de plantas* que se manifiesta en forma de *aprovechamiento selectivo de ciertas plantas*, entre ellas la calabaza, el chayote, el chile, el amaranto, el maíz, el aguacate y quizá también el frijol. Es importante resaltar aquí que el aprovechamiento selectivo de ciertas plantas conforma el umbral de la domesticación de éstas.

⁴ Se utiliza “Norte de México” como un concepto analítico con el significado de un área cultural, de la parte septentrional de México, no reconocida como mesoamericana.

Quetzalcóatl, aparte de los dioses como Itzpapálotl y Mixcóatl, acreditados como los númenes chichimecas.⁵

En el trabajo que realicé he podido observar que varios rasgos culturales que ostentan los chichimecas, registrados en el documento, provienen de la parte septentrional de México. Las investigaciones arqueológicas recientes sobre el Norte de México constatan una relación más estrecha de lo que se había pensado hasta ahora, entre la parte norteña de México y Mesoamérica. Considero que el *Mapa de Cuauhtinchan* No. 2 es una de las fuentes que confirman este nexo.

Temas abordados en el presente estudio

El *Mapa de Cuauhtinchan* No. 2 forma parte de la documentación elaborada por los gobernantes de Cuauhtinchan –una comunidad que se localiza en el actual estado de Puebla, como se indicó– para ventilar el pleito de índole político-territorial en contra de los señores de Tepeaca, en los tiempos coloniales tempranos. La enemistad entre estos dos señoríos se remonta a la época prehispánica (1458) y las fuentes coloniales dan evidencia de la continuación de la querella hasta el inicio del virreinato. Los propios argumentos históricos –para justificar el derecho sobre el territorio cuauhtinchantlaca frente a los señores de Tepeaca–, que aparecen asentados en el MC2, en el *Mapa de Cuauhtinchan* No. 3 (MC3) y en los documentos escritos en náhuatl y en español –como la *Historia Tolteca Chichimeca* (HTCh), el *Ms. de 1553* y el *Ms. de 1546-1547*–, hacen pensar que las historias cartográficas como el MC2 y el MC3 fueron producidas con motivo del mismo litigio. En este contexto histórico, la HTCh y el MC2 subrayan el origen chichimeca de los cuauhtinchantlacas, lo cual indudablemente fue un argumento de peso –desde el punto de vista de este grupo étnico– en el marco de la historia oficial utilizada para probar la legitimidad de su demanda.

En el MC2 se encuentran registradas plantas y flores, muchas de las cuales tienen una importancia primordial para el sistema de subsistencia de los autores del documento y de sus antepasados chichimecas. En mi investigación previa (Yoneda, 2002), observé que muchas de estas plantas no solamente son trascendentes por su significado económico, sino que también han tenido relevancia en el campo de la cosmovisión y debido a su uso en los ritos religiosos o políticos. Como ejemplos, podría anotar las cactáceas y los carrizos.⁶

En este trabajo haré mención de varios vegetales que consumían los chichimecas en el periodo de la migración, o ya establecidos en las cercanías

⁵ Cabe aclarar, al respecto, que por ahora se ignora si, en efecto, los chichimecas del siglo XII que llegaron a la región de Puebla-Tlaxcala, sabían de las deidades mesoamericanas anotadas. O, como es de suponer, los glifos de estos dioses fueron incluidos en el MC2 por los *tlacuiloque* (escribanos) que lo elaboraron en la época colonial temprana, a pesar de que, en realidad, los chichimecas de aquel entonces desconocieran a dichas deidades mesoamericanas.

⁶ En el presente estudio se mencionan sólo parte de estos usos. Para mayor información sobre el flechamiento ritual de cactáceas, el empleo de carrizos para la fabricación de flechas, las flechas rituales guardadas en los envoltorios sagrados y las flechas adornadas que se utilizaban en el pacto de paz, véase Yoneda, 2002. Acerca de las flechas, supuestamente confeccionadas por Camaxtli en vísperas de la guerra en Tlaxcala, véase la *Historia de Tlaxcala* (Muñoz, 1947, 1998).

de la Sierra Amozoc-Tepeaca. Asimismo, procuraré demostrar la importancia de algunas plantas –registradas en el mc2– dentro de la cosmovisión chichimeca y discutir las razones por las cuales aquéllas cobraron significación en la cultura respectiva. En cuanto a la forma de preparar la flora –y la fauna–, me referiré (de paso) a la costumbre de introducir piedras calientes en recipientes que no eran de barro para la cocción de los alimentos.

En el caso de los glifos de la flora del mc2, algunos corresponden a plantas que crecen en forma silvestre y otros, a plantas domesticadas. Sin embargo, aparentemente los chichimecas migrantes, pintados en el mc2, son cazadores recolectores. Al comienzo de mi investigación, la coexistencia de glifos que aluden tanto al nomadismo como al sedentarismo me causó confusión, al igual que los glifos relativos a su cosmovisión. Por eso, en el apartado siguiente, “Alimentos de los migrantes chichimecas”, expongo el significado del nomadismo de estos migrantes y el universo del alimento que consumían, marco en el que analizo las tunas, el *tzihuactli*, el *nequametl* y el *cimatlan*, como plantas que los migrantes chichimecas utilizaron para alimentarse. En el apartado “Alucinógenos (psicotrópicos)”, trato el peyote, como alucinógeno o psicotrópico, ya que su consumo formaba parte de la cultura chichimeca. No obstante, salvo un glifo del mc2, que evoca el peyote, no hay una referencia muy clara sobre éste en el documento. En el apartado “Plantas sagradas”, hago mención de ese tipo de plantas entre los chichimecas, como son el *tzihuactli*, el *nequametl* y el *tecomitl*. El siguiente apartado, “Taxonomía mesoamericana de las plantas”, lo dedico a la discusión sobre esa taxonomía basándome en las reflexiones de Beaucage (1990), Luna Peña (1988) y Torres (1979). En el último apartado introduzco datos sobre las plantas colectadas en mis recorridos en San Gabriel Tectzoyocan, y, finalmente, vierto la conclusión del estudio. En suma, en este trabajo presentaré diversas indagaciones que he realizado con el fin de reconocer los glifos de las plantas y su significado en la cultura chichimeca. Con todo, debo aclarar que varios glifos de la flora pintados en el mc2 aún no están completamente identificados.

ALIMENTOS DE LOS MIGRANTES CHICHIMECAS

La cocción de los alimentos con piedras calientes

Mirambell (1994: 185) sospecha que, en el periodo precerámico, los primeros pobladores del actual territorio mexicano –cuyo sustento se basaba en la caza y la recolección– eran carroñeros; consumían la carne de animales muertos en diversas circunstancias. Al respecto, en un mapa de A. Ortelius (citado en Valdés, 1995: 121, Cuadro II) –hecho en 1579 e iluminado en 1584, que se titula *Hispaniae Novae Sivae Magnae, Recens et Vera Descriptio*– aparece el siguiente texto: “Región desierta y salvaje que tiene por delicia la carne podrida de los animales y por costumbre” comerla “a medio cocer. Con mucha frecuencia promueven guerras entre sí a causa de cosechas y

recolección de los frutos”. Se considera, por otro lado, que la cacería practicada por los hombres de la etapa lítica en México, además de proporcionar carne y vísceras para la alimentación, aportaba pieles y materia prima como hueso, tendones, pelo, asta, cuerno y marfil, para la manufactura de los artefactos.

Estas reflexiones son aplicables a los “chichimecas” de los siglos XII al XVI, con excepción del marfil de los mamuts, que se habían extinguido hacía tiempo. Acerca de la preparación de alimentos, Mirambell (1994: 186) señala lo siguiente:

Sin lugar a dudas creemos que muy pocos [alimentos] deben haberlos consumido crudos, sin cocción alguna y otros, como carne y vísceras, asados o tatemados directamente sobre las brasas. Dado que no tenían recipientes que resistiesen el fuego directo, pues estos grupos ya tenían conocimientos para hacer fuego y disponían de todo el combustible requerido, colocaban piedras muy calientes en rudimentarios recipientes naturales o en canastas de tejido muy cerrado en lugar de los anteriores, que sacaban cuando perdían calor; metían otras y así seguían hasta la cocción de aquellos alimentos que para su gusto lo requerían. Tal vez llegaron a combinar una precocción con un asado o viceversa, y por qué no pensar que llegaron a sazonar sus alimentos con algunas hierbas aromáticas, a fin de hacerlos más gratos al paladar.

Los objetos arqueológicos rescatados constatan la práctica del cocimiento con piedras calientes y la aplicación de la misma técnica en la cocción tanto de carnes como de vegetales. Nárez (1994) menciona dicha práctica para la Tradición del Desierto (Cultura del Desierto y Aridamérica) y Oasisamérica,⁷ en la etapa arqueológica posterior a la lítica. Esta práctica se observó hasta la llegada de los españoles, puesto que Cabeza de Vaca (1988: 62) también la describe en relación con un lugar, donde era alimentado por un grupo de indios:⁸

Dábanos a comer frisoles y calabazas; la manera de cocerlas es tan nueva, que por ser tal, yo la quise aquí poner, para que se vea y se conozca cuán diversos y extraños son los ingenios y industrias de los hombres humanos. Ellos no alcanzan ollas, y para cocer lo que ellos quieren comer, hinchán media calabaza grande de agua,

⁷ La Tradición del Desierto (Cultura del Desierto y Aridamérica) y Oasisamérica conforman dos ámbitos culturales reconocidos en el México septentrional, nombrado el Norte de México, este último, con el significado de un área cultural que no es la mesoamericana (véase la nota arriba sobre Norte de México). Según Nárez, cuando la Tradición del Desierto del Norte de México es investigada con base en el material arqueológico se le nombra Cultura del Desierto, mientras que cuando es estudiada a través de las fuentes históricas se le denomina América Árida o Aridamérica. Por otro lado, Oasisamérica comprende el área cultural que los norteamericanos llaman Suroeste de los Estados Unidos (Anasazi, Hohokam y Mogollón) y una porción del Norte mexicano donde se ubican Casas Grandes o Paquimé. Braniff (1999: 2) opina, sin embargo, que el término de “Oasisamérica” es discutible, ya que se refiere a una situación de la Colonia y no tiene profundidad temporal, por lo que no puede ser utilizado por los arqueólogos.

Por falta de una terminología más adecuada, en mis trabajos se utilizan los términos Oasisamérica y Tradición del Desierto (que comprende la Cultura del Desierto y Aridamérica) para los datos arqueológicos anteriores y posteriores a la conquista española, aunque, como se vio arriba, estos términos aún se encuentran en proceso de una definición más precisa.

⁸ Este lugar quedaba aproximadamente a treinta y cuatro días de camino hacia el océano Pacífico (Cabeza de Vaca, 1988: 62-63).

y en el fuego echan muchas piedras de las que más fácilmente ellos pueden encender, y toman el fuego; y cuando ven que están ardiendo tomanlas con unas tenazas de palo, y échanles en aquella agua que está en la calabaza, hasta que la hacen hervir con el fuego que las piedras llevan; y cuando ven que el agua hierva, echan en ella lo que han de cocer, y en todo este tiempo no hacen sino sacar unas piedras y echar otras ardiendo para que el agua hierva para cocer lo que quieren, y así lo cuecen.

Quizá se trate de una práctica muy difundida en todo el continente americano septentrional desde la etapa lítica. Al menos, a partir de la llegada de los occidentales al continente americano, existen datos etnográficos sobre esta forma de cocción, para los shoshones del noroeste de Norteamérica (Service, 1984).⁹

Muñoz Camargo (1947: 62) hace referencia al topónimo Nacapahuaxcan (o Nacapahuacan) explicando que, en el siglo XII,¹⁰ un grupo de chichimecas comenzó a comer carnes cocidas en ollas de barro en este lugar. Así, el autor menciona que

[...] llegaron a Amaliuhcan y a Nacapahuaxcan y Chachatzinco,¹¹ lugares que iban poblando y poniéndoles nombres conforme a los acaecimientos que les sucedía en su viaje, porque desde aquí comenzaron a usar a comer las carnes guisadas, cocidas y asadas, porque de antes las comían crudas y mal asadas en barbacoas que eran más crudas que asadas, y aquí en estos lugares los vino a ver y visitar Tolo-lohuitztl y Quetzaltehuiyac e Ixcoatl; allí les dieron presentes de ollas de barro para que guisasen de comer, y así por este nombre de guisar las carnes en ollas lo llamaron Nacapahuacan.

Los datos presentados en este apartado muestran distintas prácticas que han tenido los grupos nómadas en la cocción de alimentos.

Los alimentos consumidos por los chichimecas

En el MC2 algunos glifos representan los alimentos de los chichimecas; por ejemplo, animales como: venado, *ocotochtli* –gato montés– (Molina, 1970: 75v), águila y otras aves –que generalmente eran cazadas con arco y flecha, aunque quizá también se utilizaban trampas–,¹² *citli* –liebre, cazada por golpe con un palo curvo o conejero–¹³ y algunos animales menores que se

⁹ Me gustaría recabar datos sobre esta costumbre en otras partes del continente americano y del mundo.

¹⁰ Se considera que el acontecimiento ocurrió en el siglo XII, ya que en aquél intervienen Ixcicóatl y Quetzalteuýac, dos personajes identificados por la HTCh.

¹¹ Nacapahuaxcan o Nacapahuacan se puede identificar con Nacapauazqui, que aparece registrado en el MC2 (glifo F3), en el MC4, en el MPEAI y en las fojas 35v-36r de la HTCh (véase Yoneda, 2002: 60 y 2005: 60, 206), según las descripciones de Muñoz Camargo sobre su localización. Acerca del código de identificación de los glifos que aparecen en el presente estudio, como por ejemplo el F3 asignado a Nacapahuaxcan, cabe explicar que cada glifo en el MC2 tiene su código de identificación de acuerdo con el siguiente esquema. El documento se dividió en 16 secciones, de la letra A a la P, y a los glifos de cada sección les fueron asignados los números arábigos.

¹² Se identificó tentativamente el glifo toponímico P15 como un venado que cayó en una trampa. Para mayor información acerca de la caza de *mazatl* (venado) y aves en el MC2, véase Yoneda, 2002.

¹³ Acerca del uso del palo conejero, véase Yoneda, 2002.

utilizaban también para el sacrificio, como chapulín, ave, culebra y mariposa. En cuanto a las plantas consumidas por los chichimecas, se encuentran: *tziuactli* –una especie de cactácea–, maíz cultivado –por ellos mismos o por otros grupos étnicos– y aun silvestre –como el elote fresco que está tomando un chichimeca y el maíz maduro y seco que está almacenado en una cueva¹⁴ (Lámina 2)–, *uauhtli* –bledo, que crece sobre un cerro–, algunas frutas y legumbres como *xocotli* –fruta–, guajes rojos y *xonacatl* –cebolla–,¹⁵ así como pulque y otras ofrendas en recipientes de barro. La dieta refleja el consumo de alimentos cazados y recolec-



Lámina 2. (B29) Cueva con mazorcas de maíz. Fotografía de Pedro Cuevas (Yoneda, 1981, 1991).

tados, además de los que obtenían de ciertas plantas silvestres y cultivadas. La comparación de estos alimentos con los consumidos en Aridamérica y en Oasisamérica nos hace pensar que aquéllos representan en general los componentes de la dieta de los chichimecas del MC2.

En el *Códice florentino* (1979, vol. 3, libro décimo, “de los tultecas”, ff. 119-120, 123) se menciona a los otomíes, tamimes y teuchichimecas o zacachichimecas, como “tres géneros” de chichimecas.¹⁶ Para los teuchichimecas se anota un listado de alimentos que amplía la información sobre lo que consumían algunos cazadores-recolectores del Norte de México. Así, se apunta que la

[...] comida, y sustentación de los teuchichimecas: eran hojas de tunas y las mismas tunas, y la raíz que llaman cimatl, y otras que sacaban debajo de tierra, que llaman tzioactli, nequametl, y mizquites,¹⁷ y palmitos, y flores de palmas que llaman yczotl, y miel que ellos sacaban de muchas cosas: la miel de palmas, miel de maguey, miel de abejas, y otras raíces que conocían, y sacaban debajo de tierra; y todas las carnes de conejo, de liebre, de venado, y de culebras, y de muchas aves.

¹⁴ De acuerdo con Bye y Linares (2007), en el MC2 aparecen las plantas y los frutos de maíz en diversas variedades y en diferentes etapas de crecimiento o madurez. Los frutos de maíz maduro y seco que están almacenados en la cueva (B29) (lámina 2) están descritos por ellos como “stalkless white *tlaolli* with deformed tips in a mountain cave (B29)” (Bye y Linares, 2007: 263, figure 9.6.). Sobre *tlaolli* cabe mencionar, sin embargo, que de acuerdo con Molina (1970: 130), no significa el fruto (entero) cosechado del maíz sino que tiene el siguiente significado: (*tlaolli*) maíz desgranado, curado y seco.

¹⁵ Al respecto, en el MC4 aparece un *tzapotl* –zapote– como elemento nominal de un topónimo (Yoneda, 1994). Aunque en este caso la planta *tzapotl* no se encuentra directamente asociada a los migrantes chichimecas, quizá haya sido consumido por ellos cuando se establecieron en las inmediaciones de las sierras Amozoc-Tepeaca.

¹⁶ Aparte, en el folio 124 de la misma fuente se indica otra forma de clasificarlos, de acuerdo con los idiomas que hablaban algunos de estos grupos.

¹⁷ No sabemos si se refiere a “mezquiquez”, mencionado por Cabeza de Vaca, quien describe que se come la raíz revuelta con agua y tierra.

Nopalli y tunas

En el *Códice florentino* (1979, vol. 2, libro undécimo, “de las tunas”, ff. 125 y ss.) se describe así el árbol de *nopalli*: “Párrafo octavo, de las diversidades de tunas. Hay unos árboles en esta tierra que se llaman nopalli que quiere decir tunal, o árbol que lleva tunas, es monstruoso este árbol, el tronco se compone de las hojas y la[s] ramas se hacen de las mismas hojas”.¹⁸

En el mismo *Códice florentino* (1979, vol. 2, libro undécimo, f. 125v) encontramos un amplio acervo de vocablos respecto a la variedad de tunas que eran consumidas. Se enumeran a continuación los nombres de los árboles de *nopalli* y de las tunas que se dan en ellos:¹⁹

[árbol]	[tuna]
<i>iztacnochnopalli</i>	<i>iztacnochtli</i>
<i>coznochnopalli</i>	<i>coznochtli</i>
<i>tlatocnochnopalli</i>	<i>tlatocnochtli</i>
<i>cuicuilnochnopalli</i>	<i>cuicuilnochtli</i>
<i>anochnopalli</i>	<i>anochtli</i>
<i>tzoalnochnopalli</i>	<i>tzoalnochtli</i>
<i>tzaponochnochnopalli</i>	<i>tzaponochtli</i>
<i>tlanexnochnopalli</i>	<i>tlanexnochtli</i>
<i>camaxtle</i>	<i>camaxtle</i> ²⁰
<i>xoconochnochnopalli</i>	<i>xoconochtli</i>
<i>tenopalli</i>	<i>zacanochtli</i>
<i>azcanochnochnopalli</i>	<i>azcanochtli</i>
<i>tecolonochnochnopalli</i>	<i>tecolonochtli</i>

Después del listado de estos nombres, en el *Códice florentino* se describen, en forma general, las características de las plantas y de las tunas; por ejemplo: tamaño, forma y color, entre otras.

De acuerdo con el listado, vemos que los nombres de *nopalli* coinciden, en su mayoría, con el nombre de la tuna que se da en la planta, y algunos de estos nombres se deben al color u otras características de las tunas. Una excepción es la del *nopalli* nombrado *camaxtle*, cuyo fruto también tiene este mismo apelativo. Cabe recordar que esta designación corresponde a la del dios más importante de los chichimecas, identificado como Mixcóatl-Camaxtli. Otra excepción es la del *tenopalli*, pues a la tuna se la nombra *zacanochtli*.

¹⁸ Además de que el tronco del nopal se constituye, lo mismo que sus ramas, a partir de las hojas o pencas, la propia planta crece al sembrarse una hoja o ponerla en la tierra.

¹⁹ Para la conformación de la lista se consultaron los textos náhuatl y español del *Códice florentino*.

²⁰ Éste es el único ejemplo del árbol sin terminación *nopalli*, y de tuna sin terminación *nochtli*.

Tziuactli, nequametl y cimatl

Econtramos, por otro lado, la información sobre *tziuactli*, *nequametl* y *cimatl* en diferentes fuentes.

En los *Anales de Cuauhtitlan* (1975: 4) se menciona que los chichimecas cuauhtitlanenses comían mazorcas tiernas de *tziuactli* durante la migración. En seguida cito la traducción del náhuatl al inglés de Anderson y Dibble (1950-1982: 218) sobre el *tziuactli*, la cual traduje al español:

Tziuactli

Su nombre es *tziuactli*. Es como un pequeño maguey, y sus tallos están un poco inclinados. Tiene el peciolo [o pedúnculo], y tiene el estigma.²¹ Es comestible, se puede cocinar en una olla. Es dulce, se puede asar. Su tallo es delgado, largo, rugoso y áspero. La planta produce el retoño que se vuelve rugoso, que se extiende y crece.

La tierra donde crece el *tziuactli* es peligrosa, un lugar difícil.

Ahora bien, en el mc2 *tziuactli* o *tzouactli* forma parte de un glifo toponímico (O15) pintado junto a la serranía de Tentzon. Aparece, asimismo, una olla con *tziuactli* como componente de las ofrendas (glifos L7).²² Por otro lado, *tzouactli* o *tziuactli* forma parte del complejo toponímico Cuauhtli ýchan en la HTCH (1976, párrafo 296): Tépetl cotóncan, Petlazolmetépec, Tzouac Xilotépec, Cuauhtli ýchan, Océlotl ýchan y Tlatlahqui Tepexióztoc.²³ La identificación del glifo *tziuactli* se basó en los antropónimos que llevan este elemento, en la *Matrícula de Huexotzinco* (1974), y el de *tzouacmitl*, de los dioses Otontecúhtli y Amímitl que aparecen en los *Primeros memoriales* (véase Yoneda, 1996, cuadro 2).

En las ilustraciones del *Códice florentino* (1979, vol. 3, libro undécimo, Arbustos, f. 201r) se aprecia que los magueyes conocidos como *tziuactli* y como *nequametl* se parecen. Citaremos la explicación sobre *nequametl* de la traducción del náhuatl al inglés de Anderson y Dibble (1950-1982: 218):

Nequametl

Es una planta pequeña, llena de espinas, azul, y produce flores. La planta produce espinas, y florece.

La tierra donde crecen los *nequametl* es en la zona montañosa, en los cerros, en los riscos, sobre los despeñaderos (traducción del inglés al español: K. Yoneda).

Hasta ahora no he encontrado datos sobre la forma de consumo del *nequametl*. Acerca de *cimatl* se explica lo siguiente en el texto en español del

²¹ Hemos traducido el vocablo “stem” como peciolo o pedúnculo y “silk” como estigma: “Peciolo: m. Rabillo que une la mayoría de las hojas al tallo”. “Pedúnculo: m. Rabillo de una flor” (*Salvat/Uno. Diccionario enciclopédico básico*, 1985). “Estigma: (bot.) Parte superior del pistilo de la flor que recibe el polen” (*Larousse. Diccionario básico de la lengua española*, 1984).

²² Una de las ofrendas que conforman el glifo L7 es un recipiente de barro (trípode), en el cual se encuentra pintada la señal de *octli* (pulque), del cual se asoma el elemento *tziuactli* o *tzouactli*. Esto significa, quizá, que en esta vasija trípode se encuentran (al mismo tiempo) *octli* y *tziuactli*.

²³ Es necesario mencionar, al respecto, que *tziuactli* no forma parte de los glifos asociados al complejo toponímico Cuauhtli ýchan del mc2.

Códice florentino (1979, vol. 3, libro undécimo, “de las raíces comestibles”, f. 128r): “Ay otras raíces que también se comen que se llaman cimatl: comense cosidas, si se comen crudas hacen daño, son de suyo blancas, cuando se cuecen hacen amarillas”.

En el mismo *Códice florentino* (1979, vol. 3, libro undécimo, “de las raíces comestibles”, f. 128r) se encuentra la ilustración de *cimatl*. Se trata de una planta –al parecer, una enredadera con hojas de tres puntas y vainas– que tiene el tubérculo crecido y de un indio cosechando los camotes.

En la foja 7v del *Códice Cozcatzin* (Valero, 1994) se aprecia otro dibujo de *cimatl*, el cual, junto con el elemento *tlantli* (diente), representan el topónimo Cimatlan. Se observan las hojas de una sola punta, con el tallo cortado, y tubérculos crecidos iluminados de amarillo. Valero lo explica con las siguientes palabras: “*Cimatlan*. Ilustración de un ‘cimate’, *Desmodium ampliflorum* planta cuyas raíces de características comestibles y fermentativas se usan en la gastronomía de México para condimentar salsas guisadas. Los tlachiqueros la añaden al pulque para mejorar su gusto”.

Por lo arriba expuesto se puede observar, por un lado, que varios vegetales eran consumidos tanto por los grupos étnicos nómadas o seminómadas, como por los grupos sedentarios. Y, por otro lado, que los nombres de las plantas importantes para la subsistencia se empleaban para denominar a los dioses, hombres y lugares, y que algunas de estas plantas formaban parte de las ofrendas. Más adelante retomaré la discusión sobre el *tzihuactli* y el *nequametl* en el marco de las plantas sagradas.

ALUCINÓGENOS (PSICOTRÓPICOS)

Nárez (1994) apunta, refiriéndose a Aridamérica, que en la época prehispánica “el peyote fue ampliamente aprovechado como alucinógeno o estimulante, relacionado con sus costumbres religiosas, magia, hechicería, medicina, danzas rituales que acompañaban de algunos instrumentos musicales como raspadores, tambores, sonajas de guajes, calabazos y cascabeles”.

De acuerdo con la *Historia general* de Sahagún (1989, t. II: 657), ellos “mesmos [los teochichimecas] descubrieron y usaron primero la raíz que llaman *peyotl* y los que la comían y tomaban la tomaban en lugar de vino”. Cabe mencionar, al respecto, que a pesar de esta afirmación de Sahagún en la cual atribuye a los teochichimecas el descubrimiento del uso del peyote como alucinógeno, por el momento no he encontrado referencias a *peyotl* en la mitología chichimeca. La misma *Historia general* de Sahagún (1989, t. II: 747) registra el peyote entre las plantas que embriagan: “Hay otra yerba, como turmas de tierra, que se llama *peyote*. Es blanca. Hácese hacia la parte del norte. Los que la comen o beben ven visiones espantosas o de risas. Duran este emborrachamiento dos o tres días, y después se quita. Es común manjar de los chichimecas, que los mantienen y da ánimo para pelear y no tener miedo, ni sed, ni hambre. Y dicen que guarda de todo peligro”.

Valdés (1995: 89) explica los efectos del peyote: “Este cacto daba fuerza, calor y resistencia en las primeras horas. Luego, les soltaba la lengua y el deseo. Al final, quien estaba bajo el dominio del peyote se aislaba y empezaba a soñar a platicar y a contemplar un mundo diferente en otras dimensiones”.

Duverger (1983: 219) refiere en los siguientes términos la información sobre los efectos y el uso del peyote: “Esta planta, en la que los químicos han identificado quince alcaloides,²⁴ origina las visiones de los chamanes; pero [...] el *péyotl* en algunas ocasiones era también consumido por toda la tribu, o parte de ella; hacían preceder su ingestión, por lo general, por un ayuno que favorecía la acción estupefaciente de la droga”.

Garza (1990: 69) describe como sigue la planta del peyote: “El *peyotl* o peyote [...] identificado con la cactácea *Lophophora williamsii* [...] Es una planta pequeña, sin espinas, verde grisáceo o azulosa y con apariencia de cabeza; la parte superior o corona mide alrededor de 8 cm y está dividida en varios tubérculos radicales; del centro de esta corona nace una flor blanquecina o rosada. La parte que contiene sustancias psicoactivas es la corona, que se ingería previa desecación”.

La información sobre los efectos del peyote hace pensar que el consumo del mismo pudo haber sido apropiado para un viaje rápido, con objeto de conquistar un lugar, como el que emprendieron los chichimecas salidos de Chicómóztoc en el siglo XII. Así, se asegura que hicieron el viaje de Chicómóztoc a Cholóllan en 13 días (según el MC2 o la HTCh), y después de descansar del viaje en Acaualla Tetliyácac durante un día,²⁵ estos chichimecas, en un solo día conquistaron a los *xochimilca ayapanca* y a sus aliados en Cholóllan.²⁶

Grinberg (1991: 88), en cambio, describe los efectos del peyote en los siguientes términos:²⁷

De pronto, a la mitad de la conversación, mis movimientos comenzaron a lentificarse. Cada gesto que hacía me *hablaba* de su procedencia hasta con tres generaciones anteriores. Hablaba; conocía el origen de mi voz en mi abuelo, el movimiento de mis manos; mi abuela y así, en general, con toda mi conducta. Nada era mío, todo provenía de mis antepasados. El peyote me había hecho consciente del origen genético de mi conducta. Me espanté al comprobar que prácticamente nada de lo que hacía era genuinamente mío. Decidí quedarme inmóvil.

Si el efecto que describe Grinberg se manifiesta más o menos en forma uniforme en la mayoría de los hombres al ingerir peyote, no sería de extra-

²⁴ “El alcaloide más conocido del peyote es la mescalina, que tiene fuertes propiedades alucinógenas” (Duverger, 1983: 261, nota 65).

²⁵ Véase la HTCh, párrafo 224 en adelante. Según la misma fuente (párrafos 254-258), llegaron a Acaualla Tetliyácac el día 2 *quauhtli*, se quedaron ahí el día 3 *cozcaquauhtli* y partieron el día 4 *ollin*. Acaualla Tetliyácac aparece dibujado en las cercanías del Popocatepetl en el MC2 (L27).

²⁶ Queda por analizar la cronología de los acontecimientos. Es probable que no represente el tiempo real de la migración y que refleje más bien la historia ajustada a una concepción histórico-mitológica particular.

²⁷ Grinberg, quien se dedicaba a las investigaciones en el campo de la psicología y las ciencias fisiológicas, tuvo la oportunidad de experimentar personalmente los efectos de distintos narcóticos como la marihuana, el LSD, el peyote y el hongo, en este orden. La descripción del autor patentiza la diferencia en los efectos que provoca cada psicotrópico, aunque desde luego no pasan de ser experiencias individuales.

ñar que los cazadores-recolectores que lo consumían hayan expresado un reconocimiento especial a sus antepasados y les hayan rendido culto.

En general, las plantas que se encuentran dibujadas como topónimos en el MC2 son de la zona seca y árida. Aunque entre ellas no se pudo distinguir plenamente la representación de un peyote, hay una planta (glifo P4) que se compone de varias cactáceas de forma más o menos circular que crecen pegadas a la tierra sobre un cerro que se asemeja a la forma de un peyote.

Duverger (1983: 219) subraya la importancia del peyote en la cultura de los chichimecas, y destaca lo siguiente: “Resulta interesante observar que el área de ocupación chichimeca corresponde, más o menos, al área de dispersión geográfica del famoso cactus, y que el peyote encarna, incluso en nuestros días, los valores del mundo chichimeca. ¿Acaso no es significativo que los huicholes, hoy día sedentarizados en la Sierra del Nayar, sigan asociando al peyote con el nomadismo?”.

Para cerrar este apartado, no quiero dejar de mencionar que aparte del *peyotl*, Heyden (1983: 21 y ss.) menciona una serie de plantas alucinógenas conocidas por los indios mesoamericanos; por ejemplo: *ololiuhqui* (*Turbina corymbosa*) –comúnmente llamada “dondiego de día”, “dompedro” o “maravilla”–,²⁸ *tlapatl*, *mixitl*, *xochilnacatl* y otras. De esta manera, se considera que el uso del peyote por los “chichimecas” debe ser estudiado también en el contexto mesoamericano, ya que el empleo de alucinógenos representa una de sus características culturales.

Asimismo, es necesario subrayar la profundidad temporal de su uso, desde antes de la práctica agrícola. Al respecto, López Austin (1990: 76-77) refiere que los

[...] productos psicoactivos, principalmente los de origen vegetal, [...] ocuparon y ocupan un lugar importantísimo entre los medios para comunicarse con lo divino. Ha sorprendido a los especialistas la abundancia de las plantas que usan para fines rituales por sus efectos de alteración de la conciencia, más de 40, pertenecientes a quince familias botánicas, y existen restos arqueológicos en el norte de México y sur de Texas, con una antigüedad de 10,000 años, que contienen semillas de *Sophora secundiflora*, muy usada hoy con fines adivinatorios.²⁹

PLANTAS SAGRADAS

Acerca de las probables plantas sagradas, se puede anotar una serie de cactáceas frecuentemente mencionadas en la mitología chichimeca, tales como *tzihuactli*, *nequametl* y *teocomitl*, entre otras. La importancia de estas plantas se debe, probablemente, a la utilidad práctica que tenían. Al *tzihuactli* se le menciona como alimento en el *Códice florentino* (1979), y como bebida fermentada y como materia prima para hacer tiendas, esteras, flechas y

²⁸ Sahagún (FC, 1963, XI: 129-136; 1938, III: 229-231, citado por Heyden, 1983: 22) menciona que la planta se llama *coatl xoxouhqui*, y la semilla, *ololiuhqui*.

²⁹ López Austin cita a Wasson, “The Wondrous Mushroom”, y a Díaz, “Plantas mágicas y sagradas de la medicina indígena de México”.

vinos, en los *Anales de Cuauhtitlan* y en la *Leyenda de los soles* (*Códice Chimalpopoca*, 1975). En el glifo L12 del mc2 se observa, además, el uso del *tzihuactli* como soporte de la imagen (cabeza) de Tezcatlipoca, adentro del envoltorio sagrado. Acerca del *tzihuactli* y el *nequametl*, el *Códice florentino* (1979) proporciona, asimismo, información sobre el lugar donde crecen estas plantas, y la forma de prepararlas como alimento (véase el apartado relativo a los alimentos de los migrantes chichimecas). Se recopilan a continuación algunos de estos ejemplos:

Tziuactli y nequametl:

[Texto 1]

Así es la relación de los viejos chichimecas, que dejaron dicho que, cuando comenzó el señorío de los chichimecas, una mujer, de nombre Itzpapalotl, los convocó y les dijo: “Haréis vuestro rey a Huactli. Id a Nequameyocan a poner una tienda de *tzihuactli* y *nequametl*, donde tenderéis esteras de *tzihuactli* y *nequametl*” (*Anales de Cuauhtitlan*, 1975: 6).

[Texto 2]

Así que cogieron al tigre, se bizmaron con plumas, se tendieron emplumados y durmieron con mujeres y bebieron vino de *tzihuactli* y anduvieron enteramente beodos. Llamó también el Sol a los cinco que nacieron a la postre; les dio flechas de *tzihuactli*, les dio escudos fuertes y les dijo: [...] (*Leyenda de los soles*, 1975: 123).

[Texto 3]

¿Qué hace el señor? Sea bienvenido. Id a traerle su *tzihuactli*, para que yo aquí lo desmenuce (*Leyenda de soles*, 1975: 124).

Se presenta, asimismo, la función del *hueycomitl* (una especie de biznaga) en la mitología chichimeca de Cuauhtitlan:³⁰ “Solamente Iztacmixcoatl, al que se nombra Mixcoaxocoyotl (Mixcoatl el menor), huyó, escapó de sus manos y se metió apresurado dentro de una biznaga. Itzpapalotl arremetió contra la biznaga” (*Anales de Cuauhtitlan*, 1975: 3).

En otra parte en los *Anales de Cuauhtitlan* (1975: 4) se mencionan biznagas y mazorcas tiernas de *tzihuactli* entre los alimentos que consumían los chichimecas cuauhtitlanenses en la migración de Chicomóztoc a Cuauhtitlan, la cual duró del año 1 *acatl* al año 5 *acatl*: “Comían tunas, biznagas, mazorcas tiernas de *tzihuactli* (cierta raíz) y *xoconochtli* (tunas agrias)”. En este caso, aparentemente los alimentos no están relacionados con un acontecimiento sobrenatural o mitológico.

En la *Matrícula de Huexotzinco* (1974) se observa que el nombre Tzihuacmitl era preferido por los habitantes de la temprana época colonial en Huexotzinco, ya que se encuentra profusamente ese término. Asimismo, en

³⁰ Primo Feliciano Velázquez menciona, además, otros nombres de biznagas: *tepenexcomitl* (olla cenicienta de cerro) y *teocomitl* (olla divina), descritas por el naturalista Hernández (*Códice Chimalpopoca*, 1975: 70, nota 2).

esta *Matrícula* vemos una gran variedad en su representación glífica (véase Yoneda, 1996, cuadro 2). El glifo toponímico C24 del mc2, por otro lado, seguramente concierne a Tzouactépec (HTCh, párrafo 231).³¹

Aparte de las cactáceas ya mencionadas, cabe enumerar las siguientes plantas sagradas para los chichimecas: el mezquite blanco, el sauce blanco (HTCh, Ms.: 54-58, foja 20r)³² y el nopal o “árbol de los agüeros” (HTCh, foja 22v, Ms: 46-50, párrafo 226). Se encuentra, asimismo, la referencia al cardo (planta espinosa), cuya leche sirvió para criar al niño y a la niña nacidos de huesos regados con la sangre proveniente del autosacrificio de los dioses. Estos niños fueron dejados al cuidado de Xólotl, de acuerdo con el mito de origen que recuperó Gerónimo de Mendieta de la obra perdida de Andrés de Olmos (Reyes y Odena, 1995: 254).

Seguramente el flechamiento de cactáceas que se observa en los *Anales de Cuauhtitlan*, en la HTCh y en el mc2, y que al parecer forma parte de los ritos con significado político-religioso, también representa la importancia de dichas plantas en la cosmovisión chichimeca.

TAXONOMÍA MESOAMERICANA DE LAS PLANTAS

Es importante conocer la taxonomía prehispánica o mesoamericana, tanto de plantas como de animales, para la identificación de los glifos que representan las especies vegetales o animales. Varios investigadores abordaron ya lo relativo al sistema clasificatorio indígena e hicieron contribuciones importantes que proporcionan sugerencias enriquecedoras para reconocer los glifos de las plantas y los animales.

Las obras que he consultado son: *Plantas mesoamericanas: nombres indígenas, nombres científicos* (1979) y “Las plantas útiles en el México antiguo según las fuentes del siglo xvi” (1985), de Bárbara Torres;³³ *Clasificación semántica de plantas y animales en el náhuatl de Cotlaixco*, de Berta Alicia Luna Peña (1988), y “El bestiario mágico. Categorización del mundo animal por los *maseualmej* (nahuas) de la Sierra Norte de Puebla, México”, de Pierre Beaucage *et al* (1990).

Etnociencia y la taxonomía indígena

Beaucage *et al.* (1990) reconocen tres fases principales en el desarrollo de la etnociencia en el siglo xx:

Fase 1. De fines del siglo xix hasta alrededor de 1960. En los trabajos realizados en esta fase se intenta catalogar empíricamente un conjunto de

³¹ Los glifos C30 (Aztatlan), C23 (Yaonáuc) y C24 (Tzouactépec) conforman uno de los casos en que los nombres de los lugares situados en el camino de Chicomóztoc y Cholóllan coinciden entre el mc2 y la HTCh.

³² Probablemente el maguey blanco que se encuentra junto al pedernal blanco en el cerro Matlalcuéye, en el mc2, también era considerado sagrado. Cabe recordar que el pedernal blanco aparece asociado a Itz'pálotl en una mitología chichimeca (*Leyenda de los soles*, 1975: 124).

³³ Conocí el manuscrito cuando fue presentado, en 1979, para la discusión en el Programa de Etnohistoria, antecedente del Área de Relaciones Étnicas y Sociales (III) del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (antes CISINAH). “Las plantas útiles en el México antiguo según las fuentes del siglo xvi”, de Torres (1985), rescata algunas ideas que plantea el manuscrito de 1979, aunque deja fuera otras reflexiones que interesan para el presente trabajo.

plantas conocidas por determinada población; se incluyen indicaciones de su uso y, eventualmente, su identificación botánica y el análisis de sus propiedades bioquímicas.

Fase 2. Desde los años de 1960. Los estudios de etnociencia de esta fase remarcan la integración del saber tradicional en sistemas de clasificación, a los cuales se les reconoce, en adelante, una función similar a la de los sistemas elaborados por las ciencias naturales modernas, como la taxonomía linneana de la botánica occidental.

Para Beaucage, en las décadas de 1960 y 1970 hubo progresos considerables tanto en el plano metodológico como en la producción de síntesis enciclopédicas sobre sistemas botánicos y zoológicos tradicionales.

Fase 3. A partir de mediados de los años de 1970. En esta fase, como resultado de la acumulación de estudios empíricos, los investigadores sobre el tema comienzan a cuestionar varios postulados de la “escuela universalista” de la segunda fase. En cuanto a uno de los postulados, surgidos en la fase 3 –que también representa el resultado de sus propios estudios sobre las categorías botánicas del *maseualmej* de la Sierra Norte de Puebla–, Beaucage *et al.* indican que este enfoque “corresponde a una opción a favor de la especificidad cultural” y que “una nueva senda de investigación, en nuestra opinión más prometedora, consistiría en poner en relieve los modos de articulación entre lo morfológico-taxonómico y la caracterización práctica (modos que pueden variar no solamente de una cultura a otra, sino de un campo de conocimiento a otro en el seno de una misma cultura)”.

Acerca de la “caracterización práctica”, Beaucage *et al.*, (1990: 2-3) anotan que “el término ‘práctico’ no se limita para nosotros a la dimensión utilitaria sino que incluye también las relaciones del campo de lo sobrenatural”. En cuanto a esta característica, los autores se refieren sobre todo al sistema clasificatorio de los animales en la cultura *maseualmej*.³⁴

De acuerdo con Beaucage *et al.*, uno de los autores de la “fase 2” es Brent Berlin (1977), a quien tanto Beaucage *et al.* como Luna Peña le atribuyen aportes de gran importancia. Me referiré a la terminología clasificatoria utilizada por Luna Peña y Beaucage *et al.*, a partir de la propuesta de Berlin, para poder basarme en ella en la discusión que sigue:

Brent Berlin (1977)	Luna Peña (1988)	Beaucage <i>et al.</i> (1990)
–unique beginner	iniciador único	“reino”
–life-form	formas de vida	“familia”
–generic lexemes	género	“género”
–specific lexemes	especie	“especie”
–covert categories	intermedia	“categorías
entre life-form y		encubiertas” entre
generic lexemes		“familia” y “género”

³⁴ Beaucage *et al.* se refieren a dos formas de clasificación de los animales: a) la que se basa en la observación de quien come, llamada: “clasificación basada en el criterio práctico utilitario”, y b) la “clasificación práctica mágica”, que se fundamenta en criterios clasificatorios en los cuales intervienen las relaciones sobrenaturales entre los hombres y los animales.

En seguida expongo lo que Luna Peña aporta acerca de la terminología taxonómica de las plantas en náhuatl con base en el estudio realizado en Cotlaixco.

Aportes de Luna Peña (1988)

Luna Peña –con base en Marcos Sánchez (1976)– observa que el enfoque metodológico de la etnociencia es el análisis de los sistemas terminológicos. La autora sitúa el estudio lingüístico en el campo de la etnociencia y realiza las siguientes contribuciones: la identificación de los nombres en náhuatl de las plantas y el análisis de la terminología náhuatl, en busca del sistema clasificatorio de las plantas de los nahuas de Cotlaixco, municipio de Zongolica, estado de Veracruz.

La autora se pregunta si la clasificación nahua corresponde, de alguna manera, a la taxonomía científica. Observa que los lexemas clasificatorios nahuas son *raíces yuxtapuestas*.³⁵ Como ejemplo presenta el caso de *witzayoyhtli* (que literalmente significaría “calabaza espinosa”), compuesto de *witzli* (espina) y *ayoyhtli*³⁶ (calabaza). Y encuentra la analogía entre la nomenclatura *binomial*³⁷ nahua y el sistema binomial desarrollado por Karl von Linné en su obra *Species Plantarum* (1753).

En seguida demuestra, sin embargo, que no existe una correspondencia biunívoca³⁸ entre las frutas que tienen el término *tzapotl* en nombres en náhuatl y la familia *Sapotaceae* en el sistema binomial de Linné. De la misma manera, evidencia la falta de correspondencia exacta entre las frutas con el lexema *ayo* y la familia *Cucurbitaceae*.³⁹ De acuerdo con esta observación, la autora decide que, en su trabajo, se discutirá “el sistema taxonómico nahua prescindiendo por completo de comparaciones con el sistema científico” (1988: 36).

Luna Peña discute con cierto detenimiento las “taxonomías folclóricas” (*folk taxonomies*) desarrolladas por Brent Berlin, enriqueciendo la discusión con los aportes de otros autores como Bartlett (1940) y con los datos recabados por ella misma.

Para Berlin, en los léxicos etnobotánicos de todas las lenguas aparecen, como máximo, las cinco categorías básicas (*iniciador único, forma de vida, género, especie y variedad*)⁴⁰ y una categoría adicional, que es *intermedia*. En

³⁵ “Yuxtaponer. tr. Poner una cosa junto a otra o inmediata a ella” (RAE, 1970).

³⁶ En este trabajo quité la acentuación utilizada por Luna Peña. Por ejemplo, esta autora escribe *ayotl* con acento.

³⁷ “Binomio. m. Alg. Expresión compuesta de dos términos algebraicos separados por los signos más o menos” (RAE, 1970).

“binomio. m. Polinomio de dos términos” (*Diccionario enciclopédico*, 1995).

“polinomio. m. Expresión algebraica formada por la suma de cualquier número finito de monomios” (*Diccionario enciclopédico*, 1995).

“monomio, m. Polinomio de grado uno” (Grijalbo, *Diccionario enciclopédico*, 1995).

³⁸ “Bi. prep. insep. que significa dos, como en *bicorne*, o dos veces, como en *bicóncavo*” (RAE, 1970).

“unívoco, ca. adj. Dícese de lo que tiene igual naturaleza o valor que otra cosa” (RAE, 1970).]

³⁹ Esto no quiere decir que en ambos grupos no haya casos en que sí se observa una correspondencia biunívoca.

⁴⁰ Cabe aclarar que no encontré la definición de *variedad* de Berlin, salvo la siguiente observación citada por Luna Peña (1988: 42): “Berlin (1977: 84) argumenta lo siguiente: ‘All of the information available to me at the moment shows that legitimate varietal names occur almost exclusively in the classification of important cultiva-

el siguiente orden de aparición: *género*,⁴¹ *especie*, *formas de vida*, *variedad*, *intermedia* y, por último, *iniciador único*.

El análisis lingüístico desarrollado por Luna Peña acerca de la forma de enriquecer el vocabulario taxonómico del náhuatl de Cotlaixco se refiere a las siguientes reflexiones:

- De acuerdo con la hipótesis de Berlin, los nombres originales, genéricos en su aplicación, llegan a subdividirse en clases subordinadas. Piensa Berlin (1977: 71) que es muy probable que la división de un nombre genérico en distintos nombres específicos haya sido binaria.⁴² “En este proceso, el nombre genérico pasa a ser utilizado para una especie particular considerada como la más típica o ‘auténtica’. De este modo, el término original se vuelve polisémico,⁴³ al nombrar tanto al género como a una de las especies. Las demás especies se distinguirán mediante algún atributivo” (Luna Peña, 1988: 40).
- En cuanto a los nombres de *formas de vida*, como “árbol”, “hierba”, etc., observa Luna Peña (1988: 41) que “son en muchos casos extraídos del acervo de nombres genéricos y son, por lo tanto, polisémicos”.
- Acerca de la *categoría intermedia*, explica que “puede surgir como consecuencia de la entrada, un tanto ‘forzada’ de elementos nuevos en una clasificación ya existente” (ejemplos: trigo y sorgo en Mesoamérica).
- Aclara, sin embargo, que según Berlin esta *categoría intermedia* puede surgir, asimismo, cuando se da la distinción entre los representantes “genuinos” de un género y los “no genuinos”, aunque estos últimos no hayan sido introducidos de culturas ajenas.
- El *iniciador único* es aquel término que reúne a todos los seres botánicos clasificados, como “vegetal” o “planta”; el término hasta ahora, al parecer, es inexistente en el idioma náhuatl.

Acerca de los nombres de las *formas de vida*, Luna Peña encontró *kuawitl* (árbol), *mekatl* (bejuco) y *xiwitl* (hierba) en el náhuatl de Cotlaixco.⁴⁴ Ob-

tors (Toda la información de que dispongo hasta el momento, señala que los verdaderos nombres de variedad se dan casi exclusivamente en la clasificación de los cultivos importantes)”.

Ahora bien, en el esquema que presenta Beaucage, con base en Berlin, la categoría clasificatoria *variedad* está eliminada. Por otro lado, Luna Peña discute acerca de los “atributivos” que marcan los atributos de determinadas especies de plantas, los cuales clasifica en: de variedad, de ambiente, de transposición concreta, clasificativos, y “no bien definidos”. Los atributivos de variedad encontrados por Luna Peña son: de *chilli*, de *sakatl* y de *tzapotl*, como se expone adelante.

⁴¹ Se anota a continuación la definición de *género*, con base en el estudio etnobotánico de Barlett (1940, citado en Luna Peña, 1988: 38): “[...] which is more or less consciously thought as the smallest grouping requiring a distinctive name ([...] que es más o menos concientemente concebida como el más pequeño de los grupos que requiere un nombre distintivo)”.

Para Berlin (1977: 39), la definición de los *nombres genéricos* es la siguiente: “semantically unitary linguistic expressions that mark the smallest conceptually relevant grouping of plants in man’s environment (expresiones lingüísticas semánticamente unitarias que marcan las más pequeñas agrupaciones de plantas conceptualmente relevantes en el medio ambiente humano)”.

⁴² “binario, ria. adj. Compuesto de dos elementos unidades o guarismos” (RAE, 1970).

⁴³ “polisemia. f. gram. Pluralidad de significados de una palabra” (RAE, 1970).

⁴⁴ Luna Peña (1988: 31-32) aclara que recabó solamente un nombre de especie perteneciente a la familia *Cactaceae*, que es *Ometzatzaltzin* (disciplinilla; *Phipsalis baccilera*), seguramente debido al tipo de ecosistema al que pertenece Cotlaixco. Al respecto, en San Gabriel Tectzoyocan, estado de Puebla, que se localiza en una zona árida y seca, logré reunir los siguientes nombres de las plantas de la familia *Cactaceae*: garambullo, pitahaya,

serva que los tres términos también tienen significados fuera de la taxonomía botánica, ya que: *kuawitl* significa “leña”, “palo”, “tronco” y “madera”; *mekatl* significa “cuerda”, “soga” o “mecate”, y *xiwitl* significa “hoja”; *ixiwo* o *ixiwo* se traduce como “su hoja”, y, dado que muchas plantas renuevan su follaje anualmente, tenemos que *xiwitl* también significa “año”.

La autora no encontró el concepto de “arbusto” en el náhuatl de Cotlaixco. Por otra parte, las plantas como *akatl* (carrizo), *milli* (maíz), *owatl* (caña) y *ohtlatl* (otate) pertenecen a *kuawitl*.

Por lo demás, Luna Peña explica las siguientes formas del enriquecimiento del vocabulario taxonómico del náhuatl de Cotlaixco: polisemia horizontal y polisemia vertical. En esta discusión se refiere a los siguientes vocablos en náhuatl, los cuales pueden tener una correspondencia con la representación glífica de las plantas en los documentos pictográficos coloniales: *pahtli* (medicina), *xochitl* (flor), *iswatl* (hoja), *ayohtli* (género *ayohtli* que engloba la calabaza, el chayote y el chilacayote), y “especie” *ayohtli* (calabaza).

Acerca de la forma de vida *mekatl* (bejuco), la autora anota:

- El lexema de *mekatl* es obligatorio para todos los nombres recabados de géneros de bejuco.
- “Bejuco” no es lo mismo que “enredadera”.⁴⁵
- No encontró un lexema para las enredaderas, por lo que las calabazas, las hiedras y otras enredaderas forman partes de los géneros de *xiwitl* (hierba).

La autora discute acerca del “clasificador” y el “atributivo” de un sistema taxonómico *binomial*. En un sistema taxonómico *binomial* como el aquí estudiado, la nomenclatura de los vegetales está constituida por dos elementos fundamentales, que son, precisamente, el clasificador y el atributivo (Luna Peña, 1988: 73).

- El “clasificador” se manifiesta como lexemas pospuestos que marcan los distintos niveles de clasificación (forma de vida, género y especie).
- El “atributivo” se manifiesta como raíces antepuestas que marcan los atributos a determinada especie.
- Los atributivos expresados mediante raíces antepuestas, se dividen, de acuerdo con la autora, en: de variedad, de ambiente, de transposición concreta,⁴⁶ calificativos⁴⁷ y “no bien definidos”.

xoconochtli, hualacates (*xoacatl*), zopilote, chinao, tzontelámatl y “hopal de burro” (véase el apartado “Datos sobre las plantas recabados en San Gabriel Tectzoyocan”). Sin embargo, no obtuve el nombre de la forma de vida que agrupara estas plantas.

⁴⁵ Ortiz de Montellano (1984: 119) identifica *mekatl* con enredadera, mientras que para Mora y sus colaboradores (1985: 6), igual que para Luna Peña (1988: 60), *mekatl* tiene el significado de “bejuco”.

⁴⁶ Los atributivos “de transposición concreta” se dividen, a su vez en: por similitud con otras plantas, y por similitud con animales o partes de animal.

⁴⁷ Los atributivos “calificativos” se dividen, a su vez, en: de utilidad, de textura, de color, de forma, de sabor y otros.

- Los atributivos de variedad encontrados por Luna Peña son: *chil-* (variedades de *chilli* o chile), *saka-* (variedades de *sakatl* o zacate) y *tzapot-* (variedades de *tzapotl* o zapote y de plátano).
- Los atributivos de ambiente encontrados son: *kuah-* (de monte), *oko-* (de la ocotera), *tlal-* (de tierra o rastrero), *mil-* (de milpa) y *tepe-* (de cerros).
- Los atributivos de transposición concreta son: *chil-* (parecido a *chilli* o chile), *a- mol-* (parecido a *amolli* o amole)⁴⁸ y *e-* (parecido a *etl*).

Todos los vocablos náhuatl arriba referidos como “clasificador” y “atributivo” (a saber: *chil-*, *saka-*, *tzapo-*, *kuauh-*, *oko-*, *tlal-*, *mil-*, *tepe-*, *chil-*, *a- mol-* y *e-*) proporcionan información útil que posibilita la identificación de los glifos de las plantas.⁴⁹

En suma, el estudio realizado por Luna Peña aporta ideas esclarecedoras sobre las formas de enriquecimiento que había experimentado la taxonomía botánica, en el idioma náhuatl, y proporciona datos sobre los nombres de las plantas en náhuatl. Sugiere, por otra parte, una serie de posibilidades para aplicar esta información en los estudios relativos a los glifos de las plantas registradas en los documentos pictográficos.

Hongos (nanakatl)

El trabajo de Luna Peña dedica un capítulo a *nanakatl* (hongos). Ya que por ahora no he encontrado hongos en los documentos pictográficos, material de mi investigación, me limito a citar ideas generales acerca de *nanákatl* en Cotlaixco:

En el campo recabamos la siguiente información: “los hongos no son *kuawitl*, puesto que no son de madera; y no pueden ser *xiwitl*, porque no tienen hojas. Son *nanakatl*, porque son carnitas que nacen de la tierra”. Así, la reduplicación de la primera sílaba de *nakatl* (carne) nos da *nanakatl* (hongo, como iniciador único). Asimismo, como dato adicional, podemos mencionar que, en ciertos guisos, a los hongos comestibles se les da un tratamiento (condimentación, por ejemplo) similar al que recibe la carne.⁵⁰

Me gustaría cerrar el apartado de *nanakatl* con la siguiente observación de la autora que me parece importante, en cuanto a que “habría que consi-

⁴⁸ De acuerdo con Luna Peña (1988: 73): “*Amole*. (Del mex. *amulli*, jabón; Molina) m. Con este nombre se conocen varias plantas de diversas familias cuyos bulbos y rizomas se usan como jabón”, “Robelo, *Diccionario de Aztequismos*, da el nombre estudiando su etimología, y las dos largas notas siguientes: ‘7.- Molina, en su Vocabulario, sólo dice ‘jabón. *Amulli*.’ –Remi Siméon lo descompone en *atl*, agua y *molli*, salza, ‘guisado’, ‘espesar’, y que *amulli* es ‘agua espesa’. Si la idea de los indios hubiera sido la de expresar la espesura del agua, o la acción de espesarla, habrían empleado las palabras propias, *atetzahuac* o *atetzalmalli* (*Diccionario de Mejicanismos*, 1983)”.

⁴⁹ Algunos de ellos sugieren la lectura de determinados glifos del mc2.

⁵⁰ En el mercado semanal de los viernes, que se pone en la calle Encanto (esquina con Américas en Xalapa, Veracruz), observé personalmente lo siguiente. Las vendedoras que traen hongos silvestres de los alrededores de Las Vigas y Perote, Veracruz, en determinadas épocas del año, se refieren a los hongos como algo que se puede guisar de la misma manera que la carne, y que sabe como carne (información recabada en el periodo de 1992-1997). Explican esta característica de los hongos con un tono de aprecio, lo cual se debe quizá al hecho de que la carne es un alimento más codiciado que los vegetales en general, ya que el precio comercial de la carne es más elevado que el de los vegetales, y porque la carne está asociada con los guisos que se consumen en las festividades.

derar la posibilidad de las *categorías encubiertas*.⁵¹ Por ejemplo, un hongo clasificado y reconocido por la cultura como alucinógeno, no incluiría en su nombre específico ningún lexema que aludiera a esta característica” (Luna Peña, 1988: 143).⁵²

Aportes de Bárbara Torres (1979)

En su trabajo *Plantas mesoamericanas*, Bárbara Torres (1979: 9, citando a Ucko, 1969: 451) expone que su “objetivo va encaminado a reconstruir cuáles son y han sido las plantas útiles de la antigua Mesoamérica, con el fin de poder vislumbrar la evolución de muchas de ellas y que de alguna manera permitan comprender su estado actual”.

En la parte introductoria de su trabajo, Torres discute acerca de “La nomenclatura, la clasificación y fuentes”; trata los siguientes temas de interés, para la identificación de los glifos de plantas:

- Las plantas con cualidades y características semejantes formaban parte de un mismo grupo y recibían un mismo nombre. Por ejemplo, las plantas con frutos ácidos recibían el nombre de *xocotl*, pero había distintos tipos de *xocotl*: el *texocotl* (tejocote), el *xalxocotl* (guayaba), el *nantzin xocotl* (nanche) y el *xocoxocotl* (ciruela).
- Si comparamos esta taxonomía con la clasificación científica actual, los criterios tomados en cuenta son tan diferentes que estas plantas pertenecen a grupos totalmente distintos; el tejocote pertenece a la familia de las *Rosaceas*, la guayaba a la familia de las *Myrtaceas*, el nanche a la familia de las *Malpighiaceas* y la ciruela a la de las *Anacardiaceas*.
- Lo mismo ocurre con *zapotl*, que se refiere a un tipo de fruta⁵³ y agrupa varias plantas: *cochitzapotl* (zapote negro), *chicotzapotl* (chico zapote) y *tetzapotl* (mamey).

La observación de Torres a este aspecto coincide con la opinión de Luna Peña arriba comentada: la no correspondencia entre la taxonomía clasificatoria indígena y la occidental, así como la necesidad de estudiar la primera en forma independiente de la segunda.

En el apartado que sigue, Torres desarrolla, además, la siguiente consideración:

- En una misma lengua, una planta puede recibir varios nombres. Por ejemplo, la alegría *Amaranthus leucocarpus* se puede encontrar bajo diferentes designaciones en náhuatl: *hoauhquilitl* cuando se come la parte tierna, *michihoauhatolli* cuando se trata de un atole, y *huauhtli* cuando se habla de la semilla. En este caso se conserva la raíz *huauh-*

⁵¹ “encubrir. tr. Ocultar una cosa o no manifestarla./ Impedir que se llegue a saber una cosa” (RAE, 1970). Acotación de K. Yoneda.

⁵² Estoy de acuerdo con la opinión de Luna Peña, ya que el uso de plantas alucinógenas puede provocar sanciones culturales, sociales o legales.

⁵³ Al parecer, de frutas cuya carne es más blanda y menos ácida que la de *xocotl*.

de *huauhtli* para los tres vocablos. Sin embargo, hay casos en los que los nombres varían totalmente, como para el caso del cascote (*Caesalpinia coriaria*), el cual recibía el nombre de *nacazcolotl*, pero “otros suelen llamarle paltahoachoixachim” (Hernández, 1959, III: 65).

- Sólo el análisis del significado de los distintos nombres de una misma planta permitirá entender el porqué de esta situación. Quizá estos nombres se refieren a distintas propiedades o usos de la planta, y esto nos hace pensar que las plantas probablemente se agrupaban no en uno sino en varios sistemas de clasificación, según la propiedad, el uso, y aun la parte empleada, por lo que se describía botánicamente la porción útil.⁵⁴
- Por ejemplo, en el caso del cascote, *nacazcolotl* significa oreja retorcida, nombre que se aplica por la vaina de esta leguminosa, que, en efecto, semeja una oreja retorcida. Pero lo más relevante no es quizá este carácter morfológico, sino el uso que de la vaina se hace por sus propiedades tintóreas.

Me parece importante, por otro lado, la siguiente observación de la autora acerca del trayecto de la evolución de las plantas, en el cual toma en cuenta tanto las reglas biológicas como la intervención del hombre para variarlo. En efecto, Torres expone una idea que habría que considerar cuando nos basamos en los datos etnohistóricos y etnográficos para reconocer los nombres de las plantas.

Las plantas que habitan la tierra siguen sus propias reglas biológicas en el curso de su evolución. Sin embargo, el hombre, a raíz de la agricultura, varió no sólo dicho curso sino también la distribución de las especies, al domesticarlas. Existen plantas cuya domesticación es reciente, y otras que, por diversas razones, han dejado de cultivarse; por ejemplo, el añil (*Indigofera suffruticosa*) en el sureste de México. Es necesario, entonces, no perder de vista que muchas variedades han desaparecido o se ha abandonado su cultivo por muy diversas causas.⁵⁵

Sigue el apartado donde se explican los usos de las plantas, en el que Torres establece que, según su uso, las plantas se agrupan de la siguiente manera: aromatizantes; bebidas y estimulantes; especies o condimentos; fibras; flores y ornamentales; frutales; gomas, resinas y barnices; granos y semillas; hortalizas y verduras; papel; plantas de hambre;⁵⁶ tintóreas; tubérculos y raíces, y utensilios. En el apartado de usos, la autora se refiere a la categoría de “uso múltiple” en los siguientes términos:

⁵⁴ Se puede observar un paralelismo entre esta idea de Torres y la discusión que desarrollan Beaucage *et al.* acerca del sistema clasificatorio de los animales en la cultura *maseualmej* de San Miguel Tzinacapan.

⁵⁵ En este trabajo de Torres, después del apartado “Las plantas”, sigue una lista en orden alfabético de los nombres comunes que actualmente reciben aquellas plantas cuya domesticación fue iniciada o que eran plantas útiles en el siglo XVI. El listado sirve de referencia para localizar las plantas en la parte monográfica del manuscrito organizada en orden alfabético por sus nombres científicos. La monografía, que no pretende ser exhaustiva, contiene datos lingüísticos, descripciones botánicas de la época, identificaciones científicas, distribuciones y usos.

⁵⁶ Las plantas consumidas específicamente en tiempo de hambruna.

El uso múltiple de las plantas es una de las características más sobresalientes de la agricultura mesoamericana y un uso constante en todas ellas, o casi invariable es el medicinal, esto deja entrever el desarrollo y la importancia que el conocimiento de las plantas tenía para la salud; aun las menos pensadas como podrían ser las tintóreas o las fibras tenían algún empleo medicinal. No hemos incluido estos usos por razones obvias, la herbolaria indígena merece un tratado aparte.

[...]

El uso múltiple tiene relación con las condiciones sociales y materiales de la época. Se echaba mano de todos los recursos. También nos hace pensar en las partes empleadas de las plantas, en ocasiones es la flor, la savia, las hojas y la raíz; o las partes útiles (como por ejemplo) en el maguey, en el que todas las partes de la planta son útiles. O el caso del uso de una sola parte de la planta como el cascalote cuyo jugo de la vaina no sólo es tintóreo sino también medicinal. La gran mayoría de usos múltiples se han perdido y sólo en algunas regiones del país podemos encontrar esta diversidad de usos.

Pienso que la consideración en torno a los usos de las plantas es muy importante, ya que este tipo de conocimiento puede proporcionar información adicional para la identificación de los glifos. Desde este punto de vista, quizá los elementos árbol y máscara del glifo toponímico Cuauh-xayacatítlan del *Códice Mendocino* se refieren a un árbol que era utilizado para hacer las máscaras ya que el glifo toponímico no porta únicamente los valores fonéticos, sino también los valores semánticos.⁵⁷

En fin, el manuscrito de Torres proporciona información de interés para la lectura de los glifos de las plantas que forman parte de los glifos toponímicos del mc2, y nos comunica, además, una reflexión importante acerca de la evolución de las plantas que habría que tomar en cuenta al emprender su estudio, con base en datos etnográficos y etnohistóricos obtenidos en dos momentos cronológicos separados en el tiempo por cuatrocientos años o más. También contribuye con un análisis significativo acerca del uso múltiple de las plantas, conocimiento que, desde luego, estaba detrás de la representación glífica de las plantas, en las culturas chichimecas y mesoamericanas.

Me gustaría cerrar el apartado con una revisión sucinta de la utilidad de las plantas registradas en el mc2. Éstas pueden dividirse en plantas comestibles, las utilizadas como material arquitectónico, las empleadas con fines rituales, las que están asociadas a la cosmovisión mesoamericana, y las usadas como medio para fabricar utensilios.

I. Como ejemplos de las plantas comestibles, se puede citar los siguientes glifos:

- (B18) Plantas de maíz que crecen sobre un cerro (Lámina 3).

⁵⁷ "Cuauh-xayaca-ti-tlan.- Quauh-xayacatitla. Un árbol, *cuahuatl*, con una cara o máscara, *xayacatl*, en el tronco" (Peñafiel, 1977: 97).

"Cuauh-xayaca-titlan. *cuauh-xayacatl*, máscara de madera; *titlan*, entre: 'entre máscaras de madera'" (Macazaga, 1979: 58).

- (E27) Mazorcas de maíz.
- (E3) Plantas de bledo (*uauhtli*).
- (J16) Plantas de maíz que crecen junto a una corriente de agua (Lámina 4).
- (M6) Una cebolla (*xonacatl*) que crece sobre un cerro.
- (N5) Una fruta (*xocotl*) anaranjada en un tallo con una hoja que crece sobre tres rocas.
- (O19) Una cueva con una mazorca de maíz, lo cual quizá represente una forma de almacenamiento temporal (Lámina 5).
- (O29) Un árbol con guajes rojos.
- (O39) Una mata, al parecer de chile.

II. Los siguientes casos ilustran el uso de las plantas como material arquitectónico:

- (F1) Una estructura que al parecer sirve de abrigo a la intemperie.
- (F12) Una choza construida con soportes de madera y techo de fibras vegetales.
- (K28) y (K29) *Cuescomatl* (coscomate; troje de granos de maíz) techado de fibra vegetal.

Aparte, los glifos de construcciones tipo teopantli (templo) tienen techos de fibra vegetal.



Lámina 3. (B18) Planta de maíz con *miyahuatl* (espiga y flor del maíz) y elotes. Fotografía de Pedro Cuevas (Yoneda, 1981, 1991).



Lámina 4. (J15 + J16) Chichimeca cargando planta de maíz con elotes (J15), plantas de maíz y corriente de agua (J16). Fotografía de Pedro Cuevas (Yoneda, 1981, 1991).



Lámina 5. (O19) Cueva con una mazorca de maíz.
Fotografía de Pedro Cuevas (Yoneda, 1981, 1991).

III. Los glifos que anoto en seguida ilustran el uso de plantas con fines rituales:

- (F10) Estructura sagrada hecha, al parecer, de hojas o zacates.
- (K33) Tapete de hojas o zacates frescos, asociado a una serie de ofrendas.
- (L12) Debajo de una estructura sagrada se encuentra una imagen de Tezcatlipoca sostenida por un soporte que parece estar hecho de *tziuactli*.

IV. Las siguientes plantas no se encuentran vinculadas a los rituales, pero están estrechamente asociadas a la cosmovisión mesoamericana:⁵⁸

- (C37) Huerta (pintada por medio de un terreno rectangular dividido en cuatro partes) que representa un campo de cultivo de algodón. El glifo toponímico C37 está vinculado a la diosa Xochiquetzal, el numen asociado a los textiles.
- (E7) Un árbol partido a la mitad.
- (E30) Un maguey blanco asociado a un *tecpatl* (pedernal).
- (E44) Dos troncos de un árbol, entrelazados, junto a dos culebras entrelazadas.
- (F9) Cerro con una planta de *malinalli* (glifo calendárico representado por hierba torcida o un rostro descarnado).



Lámina 6. (Glifos C37 a C41) Xochiquetzal (C39 + C40) entregando un arco a un chichimeca (C38), junto al campo de cultivo de algodón (C37) y una casa (C41). Fotografía de Pedro Cuevas (Yoneda, 1981, 1991).

V. Finalmente, el glifo I34, que representa un cesto hecho de fibra vegetal, ejemplifica el uso de plantas como material para fabricar utensilios.

VI. Por lo demás, algunos de los glifos arriba expuestos son evidencia de la domesticación de las plantas y de la sedentarización humana: los glifos (K28) y (K29) de *cuescomatl* (coscomate; troje de granos) sugieren el almacenamiento de granos de maíz domesticado, y el glifo C37 representa el cultivo de alguna planta, seguramente de algodón, en una huerta (Lámina 6).

⁵⁸ Conviene aclarar, sin embargo, que los glifos enumerados en otros renglones del listado también podrían tener una connotación relacionada con la cosmovisión mesoamericana, aun cuando son reconocidos por la utilidad práctica de las plantas.

DATOS SOBRE LAS PLANTAS RECABADOS EN SAN GABRIEL TECTZOYOCAN (1984)

Como sabemos, hay una distancia cronológica y cultural muy grande entre el conocimiento de las plantas –y su empleo– que tenían los indígenas en los siglos XII al XVI, y su utilidad para los habitantes de San Gabriel Tectzoyocan en los siglos XX y XXI. De todos modos, los datos recabados en esta localidad sobre la flora, me han posibilitado conocer los usos que tienen actualmente las plantas en la comunidad y me han sugerido ideas sobre sus funciones en los siglos pasados. En este sentido, la información etnográfica que se presenta en seguida ofrece algunas ideas para profundizar en el estudio de las plantas en la vida de los chichimecas de la época prehispánica.

Al respecto, cabe mencionar que pude iniciar las pláticas con los informantes sobre el tema –que tuvieron lugar durante mis recorridos en Puebla-Tlaxcala a partir de la década de 1970–, en la mayoría de los casos, porque se refieren a un asunto que, aparentemente, no es “delicado” (como sucede con los temas relativos a la cosmovisión o a la tenencia de la tierra, por ejemplo), y, por lo tanto, es fácil de tratar en las primeras entrevistas. Además, la utilidad práctica que tienen las plantas de interés, tanto para el informante como para mí, contribuyó a estimular nuestra comunicación. Asimismo, la posibilidad de tener a la vista las plantas en cuestión, añadió un atractivo a la conversación.

A. Acerca de las cactáceas, que abundan en la zona de Tectzoyocan, recabé la información siguiente:

- A los hualacates se les conoce como *xoacatl* y dan el fruto de *xocochtlí*.
- En las biznagas se dan las piñitas amarillas, cuando se seca la flor. Tiene “el agua” muy sabrosa como agua de coco. En el campo se chupa la carne de la planta cuando no hay agua, para mitigar la sed.
- Las biznagas altas y grandes se usan en las dulcerías.
- Hay biznagas en miniatura que se llaman “tepechile”, de color blanco y rosa (o colorado), de sabor agri dulce. En Tepehuey (de Tectzoyocan) hay muchas. Los tepechiles colorados se muelen para hacer tortillas.
- El “viejo” se conoce con el nombre de *tzontelamatl* (cabeza de vieja, según un informante). En la planta se dan los tepechilitos.
- El “nopal de burro” se llama así porque lo comen los burros y los chivos. Se parece al nopal común. La diferencia consiste en que el “nopal” crece para arriba, mientras el “nopal de burro” crece “para abajo”, es decir en dirección horizontal.
- El “garambullo” y la “chinoa” tienen forma similar a un órgano (hualacate o xoalacate), y sus frutos se parecen. Sin embargo, la chinoa tiene más espinas (es más pachoncita) y el garambullo tiene menos espinas.
- Hay pitahayas con flores blancas (que dan frutos amarillos) y con flores rojas (que dan frutos rojos). La fructificación ocurre en los meses de junio y julio.

- Los xoconochtlles se dan en distintos tonos de rojo: rosa, “solferino” (Sanz y Gallego, 2001: 829), blanco y amarillo.
- El “hualacate zopilote” da frutas como la pitahaya, pero de un tamaño menor. Las flores y los frutos tienen color rojo.

B. Sobre el maguey, averigüé lo siguiente:

B.1. En cuanto a las actividades relativas a la producción del pulque:

- Se llama “metzontle” al tronco del maguey o a todo el corazón. Éste se parte y se raspa para que produzca la miel para el pulque.
- Lo que se saca del raspado se llama “metzale”.
- El guaje para extraer la miel se llama “alacate”.

B.2. Acerca de la utilidad de distintas partes del maguey:

- Las pencas del maguey se cortan y se machacan para obtener la fibra con la que se elaboran las reatas.
- Las hojas y el metzontle secos sirven para quemarse como leña.
- Las pencas de maguey se emplean en el techado de casas. Con tal finalidad, aquéllas se asolean unos tres días.

B.3. En lo referente a los magueyes para producir mezcal y a los magueyes conocidos como “metoch”:

- El maguey para mezcal es más redondo que el del pulque. El mezcal se hace de la siguiente manera: se hornea, se deja fermentar y se hace mezcal.
- Con el maguey conocido como “metoch” se hace la fibra.

C. En lo que atañe a otras plantas, obtuve la información que anoto en seguida:

- Nanche es una fruta dulce y amarilla del monte.
- El pirul macho florea. El pirul hembra florea y da pequeñas bolitas rojas. Con las bolitas se hace el tepache. Se quita la cáscara estrujándola ligeramente; se deja en el agua y, a la mañana siguiente, está el agua de tepache endulzado y rojo. Se puede mezclar con pulque para beber.
- La flor de “tehueztle” es de color amarillo, y huele mucho. El guaje es tinta.
- En las plantas de “tepehuetzote” o “tehuetzote” se dan quiotitos o “manitas de pollo”, que se comen. Las cucharillas, que se sacan del tronco, se usan para el adorno en las fiestas. Por ejemplo, en la Semana Santa se usan las cucharillas para adornar los arcos. El corazón de donde salen las cucharillas (es decir, donde se sostienen las hojas puntiagudas) sirve para quemarse como leña cuando está seco.
- El “zotolin” se usa para confeccionar las figuras: flores, estrellas, cruz y ramos del adorno del Domingo de Ramos. Se emplea también para techar.⁵⁹

⁵⁹ En Tectzoyocan conocí algunas casas construidas con piedras, con la entrada en la parte central del frente, techadas con pencas de maguey y zotolin.

- La retama sirve para curar diabetes. Según el libro sobre plantas curativas y venenosas, la planta se llama “tronadora”. Da flores amarillas. Se machaca la raíz, se hierve, se endulza con azúcar canderel y se toma unas tres veces al día.
- “Pipicha” es una hierba comestible y olorosa (como el cilantro) que se da en el monte.
- Las “lechuguillas” son plantas que comen las vacas.

CONCLUSIÓN

En este trabajo expuse una parte de mi análisis sobre las plantas que he llevado a cabo con el objetivo de comprender el significado de los glifos que representan la flora en el MC2. Así, revisé el papel de la flora en el sistema de subsistencia chichimeca, que ostentaba rasgos nómadas y seminómadas. En el contexto de los mantenimientos consumidos por los chichimecas, me detuve en la forma de cocción de la comida, que practicaban algunos grupos étnicos del Norte de México, y expuse el relato sobre el inicio del uso de ollas de barro, para la cocción de alimentos, en la migración de los tlaxcaltecas.

También traté las características de las tunas, del *tzihuactli*, del *nequametl* y del *cimatl*, que consumían los chichimecas. Reuní la información en torno al uso del peyote, sus efectos y su función social en el ámbito de la cultura chichimeca. Analicé el papel que tenían el *tzihuactli*, el *nequametl*, el *teocomitl* y las demás cactáceas como plantas sagradas. Presenté, además, las reflexiones de los estudiosos sobre la taxonomía mesoamericana de las plantas. Finalmente, expuse los datos recabados sobre distintas plantas en mis recorridos en San Gabriel Tectzoyocan, estado de Puebla.

El análisis y mis reflexiones fueron realizados para conocer a fondo la función de las plantas en la cultura chichimeca. Aparentemente, el estudio no está centrado sólo en el uso ritual de la flora; sin embargo, considero que estos enfoques también son necesarios para abordar el tema y pueden aportar datos interesantes para futuras investigaciones.

BIBLIOGRAFÍA

Anales de Cuauhtitlan

1975 *Códice Chimalpopoca: Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, traducción del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez, México, UNAM.

Anderson, Arthur J. O. y Charles E. Dibble (eds.)

1950 *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, Fray Bernardino de

-1982 Sahagún, traducción y edición de Arthur O. Anderson y Charles E. Dibble, Santa Fe, Nuevo Mexico School of American Research-University of Utah (Monography of the School of American Research [SAR], núm. 14), pp. 1-14.

Beaucage, Pierre y Taller de Tradición Oral del CEPEC

- 1990 "El bestiario mágico. Categorización del mundo animal por los maseualmej (nahuas) de la Sierra Norte de Puebla, México" (ms.), traducción del francés al español del artículo "Le bestiaire magique: Catégorization du monde animal par les Maseuals (nahuas) de la Sierra Norte de Puebla (Mexique)", *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. xx, núms. 3-4, pp. 3-18.

Berlin, Brent

- 1977 *Speculation on the Growth of Ethnobotanical Nomenclature*, Nueva York, Sociocultural Dimensions of Language.

Boturini, Lorenzo Benaduci

- 1746 "Catálogo del Museo Histórico Indiano del cavallero Lorenzo Boturini", en *Idea de una Nueva Historia General de América Septentrional*, Madrid, Imprenta de Juan Zúñiga.

Braniff, Beatriz

- 1994a "El Norte de México: La Gran Chichimeca", *Arqueología Mexicana*, febrero-marzo, vol. i, núm. 6, pp. 14-22.
- 1994b "La frontera septentrional de Mesoamérica", en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coords.), *Historia antigua de México. El México antiguo, sus áreas culturales, los orígenes y el horizonte Preclásico*, vol. i, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 113-143.
- 1999 "Precisa términos", *Arqueología Mexicana. Los animales en México prehispánico*, enero-febrero, vol. vi, núm. 35, pp. 16-23.

Bye, Robert A. y Edelmira Linares

- 2007 "Botanical Symmetry and Asymmetry in the *Mapa de Cuauhtinchan No. 2*", en David Carrasco y Scott Sessions (eds.), *Cave, City and Eagle's Nest*, Albuquerque, University of New Mexico Press, pp. 255-280.

Castillo, Víctor

- 1972 *Estructura económica de la sociedad mexicana*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.

Castillo F., Víctor M. (ed.)

- 1997 *Primer amoxtli libro*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.

Chimalpain Cuauhtlehuanitzin

- 1991 *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*, ed. Víctor M. Castillo F., México, UNAM.

Ciudad Real, Antonio de

- 1976 *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, vol. ii, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.

Códice Chimalpopoca

- 1975 *Códice Chimalpopoca: Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, traducción del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez, México, UNAM.

Códice florentino

- 1979 *Códice florentino. Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana*, ed. facsímile, 3 vols., México, Secretaría de Gobernación-Archivo General de la Nación.

Diccionario enciclopédico

- 1995 *Diccionario enciclopédico*, Barcelona, Ediciones Grijalbo.

Duverger, Christian

- 1983 *L'origine des aztèques*, París, Ediciones Du Seuil.
1987 *El origen de los aztecas*, México, Editorial Grijalbo.

Florentine Codex

- 1950 *Florentine Codex. General History of the things of New Spain*, Fray Bernardino de Sahagún, traducción y edición de Arthur O. Anderson y Charles E. Dibble, Santa Fe, Nuevo Mexico, School of American Research-University of Utah (Monography of the School of American Research [SAR], num. 14), pp. 1-14.

Sanz, Juan Carlos y Rosa Gallego

- 2001 *Diccionario Akal del color*, Madrid, Ediciones Akal.

García Pelayo y Gross Ramón

- 1984 *Diccionario básico de la lengua española Larousse*, México, Ediciones Larousse.

Garza, Mercedes de la

- 1990 *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Mayas/UNAM.

Glass, John B.

- 1964 *Catálogo de la colección de códices*, México, Museo Nacional de Antropología, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Grinberg Zylberbaun, Jacobo

- 1991 *La batalla por el templo*, México, Instituto Nacional para el Estudio de la Conciencia, A.C.

Hernández, Francisco

- 1959 *Historia natural de Nueva España*, México, UNAM.

Heyden, Doris

- 1983 *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/UNAM.

Historia Tolteca Chichimeca

- 1937 *Historia Tolteca Chichimeca*, “Die Mexikanische Bilderhandschrift Historia Tolteca Chichimeca Die manuskripte 46-58 bis der Nationalbibliothek in Paris”, traducción del náhuatl al alemán del documento realizado por Konrad Theodor Preuss y Ernst Mengin, en *Baessler Archiv*, Suplemento ix, primera parte, Berlín.

Historia Tolteca Chichimeca

- 1947 *Historia Tolteca Chichimeca. Anales de Cuauhtinchan*, traducción del alemán al español por Heinrich Berlin, y del náhuatl al español por Silvia Rendón, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos (Fuentes para la Historia de México, núm. 1).

Kirchhoff, Paul, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García

- 1976 *Historia tolteca chichimeca*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Secretaría de Educación Pública-Centro de Investigaciones Superiores del INAH.

León-Portilla, Miguel (ed.)

- 1992 *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, México, UNAM.

Leyenda de los soles

- 1975 Véase *Códice Chimalpopoca: Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los soles*.

López Austin, Alfredo

- 1990 *Los mitos del tlacuache*, México, Alianza Editorial Mexicana.

Luna Peña, Berta Alicia

- 1988 *Clasificación semántica de plantas y animales en el náhuatl de Cotlaixco*, tesis para obtener el título de licenciado en Antropología Lingüística, Universidad Veracruzana, Xalapa.

Macazaga Orduño, César

- 1979 *Nombres geográficos de México*, México, Cosmos.

Manuscrito de 1553

- 1553 *Manuscrito de 1553*, Archivo Municipal de Cuauhtinchan (aparece publicado en Luis Reyes García, 1988b).

Mapa de Cuauhtinchan No. 2 [mc2], documento pictográfico (histórico-cartográfico) producido en Cuauhtinchan, estado de Puebla, en el siglo xvi. Al parecer entre los años 1918 y 1920, el mc2 fue sacado del pueblo de Cuauhtinchan. Desde 1946 (o aún antes) hasta 2001, el mc2 formaba parte de la colección particular del arquitecto Carlos Obregón Santacilia y de sus descendientes. El día 24 de junio de 1963, el mc2 fue declarado “monumento histórico” por el INAH (Glass, 1964: 66). El día 13 de noviembre de 2001, el documento pasó a manos de la señora Ángeles Espinosa Yglesias, en la ciudad de México, y, actualmente, se encuentra bajo su custodia. Véase Yoneda, 1991, 2002, 2005, 2006.

Mapa de Cuauhtinchan No. 3 [MC3], documento pictográfico (histórico-cartográfico) producido en Cuauhtinchan, estado de Puebla, en el siglo XVI. El MC3, que se encontraba en manos de Aristides Martel, al parecer fue expropiado por la Inspección General de Monumentos Artísticos e Históricos hacia el año de 1919. En 1939, el MC3 apareció en los inventarios de la colección de códices del Museo Nacional de Antropología y, en la actualidad, sigue custodiado en el Fondo de Códices de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología. Véase Yoneda, 1991, 1996.

Mapa de Cuauhtinchan No. 4 [MC4], documento pictográfico (histórico-cartográfico) producido en Cuauhtinchan, estado de Puebla, en el siglo XVI. A principios del siglo XVIII, el MC4 cayó en manos de Lorenzo Boturini Benaduci, junto con la *Historia tolteca chichimeca* y otros documentos. Actualmente, el MC4 se encuentra en el Fondo de Códices del Museo Nacional de Antropología. Véase Yoneda, 1991, 1994.

“Mapa pintado en papel europeo y aforrado en el indiano” [MPEAI], en Lorenzo Boturini Benaduci (1746), “Catálogo del Museo Histórico Indiano”, *Idea de una Nueva historia General de América Septentrional*, Madrid, Imprenta de Juan de Zúñiga. Este mapa aparece publicado, con las especificaciones que se anotan, en las tres ediciones siguientes de la HTCh:

“Lámina xx” de la *Historia Tolteca Chichimeca* (1937), “Die Mexikanische Bilderhandschrift Historia Tolteca Chichimeca Die manuskripte 46-58 bis der Nationalbibliothek in Paris”, traducción del náhuatl al alemán del documento realizado por Konrad Theodor Preuss y Ernst Mengin, en *Baessler Archiv*, Suplemento IX, primera parte, Berlín.

“Lámina xx” de la *Historia Tolteca Chichimeca. Anales de Cuauhtinchan* (1947), traducción del alemán al español por Heinrich Berlin y del náhuatl al español por Silvia Rendón, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos (Fuentes para la Historia de México, núm. 1).

Historia tolteca chichimeca (1976), Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, México, INAH-SEP-Centro de Investigaciones Superiores del INAH, pp. 1-2.

Matrícula de Huexotzinco

1974 *Matrícula de Huexotzinco*, edición, comentario y glosario de jeroglíficos de Hanns J. Prem, introducción de Pedro Carrasco, Graz, Akademische Druck-und Verlagsanstalt.

McClung, Emily y Judith Zurita Noguera

1994 “Las primeras sociedades sedentarias”, en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coords.), *Historia antigua de México. El México antiguo, sus áreas culturales, los orígenes y el horizonte Preclásico*, vol. I, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 109-246.

Mirambel, Lorena

- 1994 “Los primeros pobladores del actual territorio mexicano”, en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coords.), *Historia antigua de México. El México antiguo, sus áreas culturales, los orígenes y el horizonte Preclásico*, vol. I, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 177-208.

Molina, Fray Alonso de

- 1970 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Editorial Porrúa.

Mora, H., Eustaquio *et al.*

- 1985 “Notas etnolingüísticas sobre el náhuatl de la Sierra Norte de Puebla”, *Revista Amerindia*, núm. 10.

Muñoz Camargo, Diego

- 1947 *Historia de Tlaxcala*, tomada de la edición de 1892, publicada por D. Alfredo Chavero, editada por Lauro E. Rosell y Alberto Escalona Ramos, México, Publicaciones del Ateneo Nacional de Ciencias y Artes de México.
- 1998 *Historia de Tlaxcala (Ms 210 de la Biblioteca Nacional de París)*, paleografía, introducción, notas, apéndices e índices analíticos de Luis Reyes García con la colaboración de Javier Lira Toledo, Tlaxcala-Tlalpan, DF, Gobierno del Estado de Tlaxcala-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Universidad Autónoma de Tlaxcala.

Nárez, Jesús

- 1994 “Aridamérica y Oasisamérica”, en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coords.), *Historia antigua de México. El México antiguo, sus áreas culturales, los orígenes y el horizonte Preclásico*, vol. I, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 75-111.

Núñez Cabeza de Vaca, Álar

- 1988 *Naufragios y comentarios; Apuntes sobre la vida del Adelantado por Enrique Vedia*, México, Editorial Porrúa (col. Sepan Cuántos, núm. 576).

Ortiz de Montellano, Bernardo R.

- 1984 “El conocimiento de la naturaleza entre los mexicas. Taxonomía”, en Fernando Martínez Cortez (ed.), *Historia general de la medicina en México*, t. I, *México Antiguo*, México, Facultad de Medicina/UNAM.

Peñafiel, Antonio

- 1977 *Nombres geográficos de México. Catálogo alfabético de los nombres de lugar pertenecientes al idioma “Náhuatl”*. Estudio jeroglífico de la Matrícula de tributos del Códice Mendocino, México, Cosmos.

Primeros memoriales (siglo XVI)

- 1992 *Primeros memoriales* (siglo XVI), se conserva actualmente en la Biblioteca del real Palacio, Madrid, España. Véase León Portilla, Miguel (ed.), 1992.

Real Academia Española

- 1970 *Diccionario de la lengua española*, Madrid, RAE.

Reyes García, Luis

- 1988a *Manuscrito de 1546-1547 o Pleito sobre la tierra entre Cuauhtinchan y Tepeaca* (1546-1547), Archivo Municipal de Cuauhtinchan.
1988b *Documentos sobre tierras y señoríos en Cuauhtinchan*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Fondo de Cultura Económica.

Reyes García, Luis y Lina Odena Güemes

- 1995 “La zona del Altiplano central en el Posclásico: la etapa chichimeca”, en Linda Manzailla y Leonardo López Luján (coords.), *Historia antigua de México. El horizonte Posclásico y algunos aspectos intelectuales de las culturas mesoamericanas*, vol. III, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Instituto de Investigaciones Antropológicas/UNAM, pp. 225-264.

Sahagún, Fray Bernardino de

- 1950 Véase *Florentine. Codex. General History of the Things of New Spain*.
-1982
1979 Véase *Códice florentino. Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana*.
1989 *Historia general de las cosas de Nueva España*, introducción, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Editorial Patria.

Salvat/UNO

- 1985 *Diccionario enciclopédico básico*, Barcelona, Salvat Editores.

Sánchez, Marco Francisco

- 1976 *Acercamiento histórico a la sociolingüística*, México, Secretaría de Educación Pública-Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Santamaría, Francisco

- 1983 *Diccionario de mejicanismos*, México, Porrúa.

Service, Elman R.

- 1984 *Los cazadores*, Barcelona, Editorial Labor.

Torres, Bárbara

- 1979 *Plantas mesoamericanas: nombres indígenas, nombres científicos*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (manuscrito).

- 1985 “Las plantas útiles en el México antiguo según las fuentes del siglo xvi”, en T. Rojas Rabiela y W. Sanders (coords.), *Historia de la agricultura. Época prehispánica-siglo xvi*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (col. Biblioteca del INAH), pp. 53-128.

Valdés, Carlos Manuel

- 1995 *La gente del Mezquite. Los nómadas del noreste en la colonia*, presentación de Teresa Rojas Rabiela y Mario Humberto Ruz, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Instituto Nacional Indigenista.

Valero de García Lascuráin, Ana Rita

- 1994 *Códice Cozcatzin*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Viramontes Anzures, Carlos

- 1995 *Los nómadas y seminómadas del desierto queretano. Época prehispánica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Yoneda, Keiko

- 1981 *Los mapas de Cuauhtinchan y la historia cartográfica prehispánica*, México, Archivo General de la Nación.
- 1991 *Los mapas de Cuauhtinchan y la historia cartográfica prehispánica*, 2ª ed., México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Gobierno del Estado de Puebla-Fondo de Cultura Económica.
- 1994 *Cartografía y Linderos en el Mapa de Cuauhtinchan núm. 4*, México Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Instituto Nacional de Antropología e Historia (Códices Mesoamericanos, 5).
- 1996 *Migraciones y conquistas. Descifre global del Mapa de Cuauhtinchan núm. 3*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (col. Científica 289).
- 2002 *Cultura y cosmovisión chichimecas en el Mapa de Cuauhtinchan No. 2*, tesis para optar al grado de doctora en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras/UNAM, México.
- 2005 *Mapa de Cuauhtinchan núm. 2*, México, Porrúa-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- 2006 *Mapa de Cuauhtinchan núm. 2*, CD, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

El copal: resina sagrada prehispánica y actual

Aurora Montúfar López
*Subdirección de Laboratorios y Apoyo Académico,
Instituto Nacional de Antropología e Historia*

III



INTRODUCCIÓN

LA PRESENCIA DE RESINA DE COPAL en numerosas ofrendas –del Templo Mayor de Tenochtitlan, del subsuelo de la Catedral Metropolitana y de la Casa de las Ajaracas y Las Campanas, en la calle de Guatemala 18 de la ciudad de México– ha despertado el interés de la que suscribe en identificar, hasta donde sea posible, los taxa arbóreos copalíferos de México que fueron y son explotados por su resina. Ésta, de acuerdo con los cronistas de la Nueva España (Sahagún, Durán, Alvarado Tezozómoc, etc.), era utilizada en muchas ceremonias religiosas y civiles, por su carácter sagrado. Según Heyden (1980: 5), durante la época prehispánica, en las ceremonias religiosas la comunicación auditiva y la olfativa conformaban un lenguaje ritual importante que influía en la vida económica, política y social de los antiguos mexicanos. Peyote, tabaco y copal eran un medio de comunicación con los dioses. El aroma del copal constituía, entonces, uno de los instrumentos de interrelación entre los indígenas y sus dioses.

A partir de la extraordinaria importancia religiosa del copal en Mesoamérica y considerando su uso aún tan extendido entre la población mexicana (especialmente como parte de sus ritos eclesiásticos), en el presente estudio se mencionan algunas de las múltiples actividades religiosas y de orden civil en las que el copal se utilizaba en sahumerio como un medio divino de comunicación. Se destaca la significación del término copal y su uso para denominar diversas resinas, y se anotan los principales árboles de copal mexicanos, indicándose algunos de sus aspectos biológicos, ecológicos, históricos y etnográficos sobresalientes. Mas, este trabajo principalmente se refiere a la identificación taxonómica de la especie copalífera que era usada antes de la llegada de los españoles y que, de acuerdo con los restos de resina, hojas y corteza prehispánicos, ha sido posible clasificar. También se indican algunos de los sitios donde esa especie copalífera está siendo

explotada en la actualidad. De igual forma, ha sido posible registrar la técnica de extracción del copal, método que parece ser muy similar (según los restos culturales de corteza) al que se utilizaba en la época prehispánica.

OBJETIVOS

Esta investigación tiene como objetivos exponer la relevancia ritual de la resina de copal en la época prehispánica y discutir acerca de la definición de la palabra copal y la forma en que se usa para designar diversas resinas vegetales de origen extranjero, haciendo hincapié en las plantas mexicanas productoras de copal en la actualidad.

Otra finalidad radica en identificar, con base en los restos arqueológicos de copal, la especie del árbol que ha sido fuente de la resina encontrada como material de oblación en las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan y el Centro Histórico de la ciudad de México. Asimismo, dilucidar la técnica de extracción prehispánica teniendo como base los métodos de obtención de esa resina hoy en día.

METODOLOGÍA

Se colectaron, separaron y estudiaron la resina, las hojas y las fracciones de corteza de árbol de copal halladas –de manera particular en las ofrendas 000X del Templo Mayor y 102 de la Casa de las Ajaracas (calle de Guatemala 18)– en el Centro Histórico de la ciudad de México.

Se compiló información acerca de la importancia ceremonial del copal en la época prehispánica y aquella relacionada con las especies vegetales que producen copal en México, especialmente de la familia Burseraceae.

Los restos foliares de copal prehispánico se compararon con los materiales de herbario de las especies copalíferas de *Bursera* para definir su identidad taxonómica específica.

Después de identificar la especie copalífera respectiva, se hicieron salidas de campo con la finalidad de conocer la técnica de extracción de esa resina y, con base en los restos de corteza de copal prehispánico, detectar la semejanza entre ambos métodos de resinación.

RESINAS Y COPAL: CARACTERÍSTICAS Y CLASIFICACIÓN

Las resinas, como el copal, son generalmente segregadas adentro de cavidades o conductos especiales de algunos árboles y exudadas a través de la corteza, en donde se endurecen al contacto con el aire. Constituyen el producto de la oxidación de varios aceites esenciales y, en cuanto a su composición química, son muy complejas y variadas. De esta forma, se pueden encontrar sustancias resinosas puras o combinadas con aceites esenciales o gomas (Hill, 1965: 182).

Las resinas son insolubles en agua (no así las gomas) y solubles en alcohol, éter, etc. Muchos árboles producen resinas, pero sólo algunas familias liberan resinas comercialmente importantes. Las principales especies resiníferas están agrupadas entre las familias Anacardiaceae, Burseraceae, Dipterocarpaceae, Estiracaceae, Gutiferae, Hamamelidaceae, Leguminosae, Liliaceae, Pinaceae y Umbeliferae. Se trata de una amplia variedad que, con frecuencia, dificulta descubrir el origen vegetal preciso de una resina, especialmente cuando proviene de materiales fósiles o semifósiles (Hill, 1965: 182).

La clasificación de las resinas es complicada; a veces un mismo nombre se aplica a materias muy distintas; sin embargo, las diferencias químicas entre varios de los grupos están bien definidas. Aun así, la exposición de las características físicas y químicas que les son propias es un tema muy vasto, y, por ahora, se abordará sólo lo relacionado con el copal.

El copal es una resina dura. Se ubica dentro del grupo de los damares, que son sustancias producidas y manejadas comercialmente. Las resinas duras tienen gran importancia en la industria. Son sólidas, más o menos transparentes, quebradizas, malas conductoras de la electricidad y no volátiles. Sus cualidades de endurecerse paulatinamente –conforme pierden el poco aceite que contienen– y de ser solubles en alcohol, hacen posible su amplia utilidad en la fabricación de los barnices comerciales (Hill, 1965: 183).

Las sustancias resinosas han tenido mucha aplicación desde tiempos antiguos en la manufactura de pinturas decorativas, como se puede observar en los ataúdes finamente barnizados donde los egipcios enterraban a sus muertos. Tradicionalmente, durante siglos, China y Japón han aprovechado la laca en el arte decorativo, y, desde épocas remotas, griegos y romanos hicieron amplio uso del ámbar y de las gomas almáciga y sandáraca, que son resinas de utilización vigente (Hill, 1965: 183).

Las resinas duras son materiales básicos para la elaboración de pinturas, barnices, tintas, plásticos, adhesivos, fuegos artificiales, jabón, medicina y muchos otros productos. También sirven para encolar papel y dar rigidez a las esteras (Hill, 1965: 183).

Los copales, en general, son resinas vegetales de origen reciente; también los hay semifósiles y fósiles y se encuentran en muchos países tropicales y subtropicales. Su nombre deriva del náhuatl *copalli*, término que ha sido adoptado para designar geográficamente muchas resinas, razón por la cual se habla de copales de África Oriental (copales de Zanzíbar, Madagascar y Mozambique), copales de África Occidental (copales de Angola, del Congo, Sierra Leona, Accra y Benin), copal de Nueva Zelanda (copal kauri, una de las resinas duras más valiosas, que se obtiene de la conífera kauri *Agathis australis*), copal de Manila y copales de Sudamérica. Estos últimos se extraen de *Hymenaea Courbaril*, leguminosa arbórea de Brasil y de otras regiones tropicales de América del Sur que también se conoce como copal de Demerara o copal de Pará (Hill, 1965: 183-186).

IMPORTANCIA CEREMONIAL PREHISPÁNICA

A continuación se mencionan algunos de los testimonios escritos donde se muestra la gran importancia que el copal guardaba, especialmente a través de su humo, como vector de comunión con los dioses y como agente purificador del alma. Material de ofrenda por excelencia en las ceremonias religiosas y civiles, entre otras cosas, por su carácter sacro.

En la época prehispánica, en la mayoría de las fiestas se hacía uso de copal para ofrendar y sahumar las imágenes de los ídolos cuatro veces al día: al amanecer, al mediodía, en el ocaso y a media noche. En el Templo Mayor de Tenochtitlan se sahumaba diariamente a las deidades, y la población en sus casas, en sus altares particulares, también veneraba a los ídolos; se les limpiaba y sahumaba cada día, normalmente hacia los cuatro rumbos. Así, Durán (1984a: 152) señala que a Huitzilopochtli “le hacían las mismas ceremonias, de noche y de día”, “que a los demás”, de incensarlo “cuatro veces”, por los “sacerdotes y ministros de Huitzilopochtli”. Que –continúa el autor– luego salían “los incensadores con sus incensarios en las manos e incensaban la jícara de masa [donde había quedado la huella del advenimiento de Huitzilopochtli, acotación: A. Montúfar] y juntamente los ídolos, echando en los incensarios grandes puños de copal, que henchían de aquel humo todos los templos”.

Sahagún (1979: 94) registra la amplia utilización de la resina de copal (incienso para los españoles) en las distintas ceremonias religiosas móviles y fijas que los mexicanos tenían en torno a su calendario solar o agrícola. Las festividades que eran efectuadas cada veintena, se hacían a honra de sus dioses Huitzilopochtli, Tláloc, Chicomecóatl, Tezcatlipoca, Cintéotl, Toci y Xilónen, por citar a algunos. Divinidades de la tierra, creadoras de la vida, del fuego, del agua, del maíz, y de los mantenimientos, entre otros.

A continuación se mencionarán sólo algunos de los numerosos eventos, fiestas o actividades rituales, en donde se utilizaba copal como resina o en sahumero, pues la información correspondiente es muy vasta y excede por mucho la finalidad de este trabajo.

Entre las fiestas mensuales o fijas destaca aquella dedicada a los cerros, que era llamada *Tepeilhuitl* y en la que honraban al volcán *Popocatezín* –el humeador– y juntamente a otros muchos cerros; en aquella –anota Durán (1984a:165)– “ofrecían en los templos y en presencia de la masa en que fingían la imagen de este cerro y de los demás, muchas mazorcas de maíz fresco y comida y copal, y entraban a las cumbres de los cerros a encender lumbres y a incensar y quemar de aquel copal y a hacer algunas ceremonias que ordinariamente hacían”.

Ese día festejaban a todos los cerros de México. En Tlaxcala y Cholula veneraban a los cerros *Amatlacueye* –la de la falda de papel azul– y *Tlachihualtepetl* –cerro hecho a mano– respectivamente. A ellos –señala Durán (1984a: 165) “acudían de todos los pueblos comarcas a encender inciensos y a ofrecer hule y comidas y papel y plumas”. En Ocuituco y Tetela reveren-

ciaban al cerro *Teocuicani* –cantor divino–: “Toda esta comarca –prosigue el autor– acudía a este cerro a sacrificar y a ofrecer inciensos y comidas y hule y papel y plumas” (Durán, 1984a: 166). Después de hacer ofrendas a los ídolos, “desde aquel cerro” pedían ordinariamente “al Todopoderoso y Señor de lo criado, y al Señor por quien vivían”, la “tranquilidad de los tiempos” (Durán, 1984a: 167).

Los cerros eran venerados y lo son aún, pues, de acuerdo con la creencia de origen prehispánico, constituyen los lugares donde se hacen las nubes, los truenos y los relámpagos, el agua y la lluvia, fuente de la fertilidad. Son sitios donde se ofrenda copal e incienso (entre otros materiales) a manera de comunión del hombre y sus deidades, como se indicó.

Por otro lado, en relación con la agricultura, los labradores y la gente común celebraban una gran fiesta, en sus casas, en agradecimiento a sus instrumentos para trabajar la tierra (coas, palos para sembrar, palas, mecapales, cacaxtles, cordeles y cestos), por la ayuda recibida en las sementeras y los caminos. Ponían sus utensilios de labranza sobre un estradillo, les brindaban comida y vino –que degustaban ese día– y “ofrecían incienso ante ellos y hacíanles mil zalemas saludándoles y hablándoles”; llamaban a esta ceremonia “descanso de instrumentos serviles” (Durán, 1984a: 260).

De igual modo –menciona Durán (1984a: 285)–, tenían una fiesta para honrar “a todos los árboles frutales y plantas”. Ponían ese día “unas banderetas pequeñas: a los cerezos, a los zapotes de todo género, a los aguacates, a los guayabos, a los ciruelos, a los tunales, a los magueyes”, etc. Después “de puestas aquellas banderetas en los árboles, había ofrendas de pan y de vino y de inciensos y de otras mil cosas”.

Varias otras actividades relacionadas con el trasplante de flores o árboles implicaban el uso de copal o incienso como parte del ritual que augurara beneficios, como en el caso de los jardines de Moctezuma en Huaxtepec. Al respecto, Alvarado Tezozómoc (1994: 44-45) indica que “luego en la parte que habían plantado los árboles”, los labradores, “hicieron sacrificio, y sahumaron y se sacaron sangre de encima de las orejas, con lagrimas y reverencias, salpicando y rociando los árboles plantados”. Y después “de algunos años, que serían dos o tres, dieron fruto los árboles de cacao y yoloxochitl, que se admiraron los propios de la costa, por que dijeron que en su tierra no se daban hasta siete años cumplidos”.

Igualmente, hilanderas y pintores, en aras de hacer mejor sus tareas, veneraban a las diosas Chicomecóatl y Xochiquétzal. Les hacían una fiesta y les brindaban mucho copal e incienso, entre otras cosas (Sahagún, 1979: 431).

Son múltiples las actividades que incluían en sus rituales el ofrecimiento de resina de copal y el sahumado a los individuos, a los templos, a las cosas y a los ídolos. Por ejemplo, militares, ejército, guerreros y cautivos de guerra, eran sujetos de veneración, y pueblo y sacerdotes les recibían con fiesta, sahumándoles.

Durán (1984b: 159) escribe que los *tlenamacaque* (incensadores) “venían todos con sus incensarios en las manos”, y cuando llegaban “todos los presos

(de guerra) que delante traían los mexicanos, que era gran número de ellos, echaron incienso en los incensarios y empezaron a los incensar, como a víctimas de los dioses”. También debían “hacer la misma cerimonia delante del rey Motecuzoma, porque a los señores los tenían como a dioses”.

En la ceremonia de toma de posesión se ofrecía y quemaba copal en honor de los individuos designados en los nuevos cargos (Sahagún, 1979: 474). De igual forma, en la edificación de un templo, baño de temazcal o de otras construcciones, se sahumaba con copal (Sahagún, 1979: 175), como pidiendo licencia a dios para que todo fuera bien.

En la educación de los jóvenes adolescentes, los padres aconsejaban a sus hijos, varones o mujeres, que vieran por tener limpio el altar de sus deidades y procuraran sahumarlas diariamente. Así –menciona Sahagún (1979: 343)–, “aquellos que tienen cuidado luego de mañana de ofrecer incienso a dios; los que hacen esto se entran a la presencia de dios, y se hacen sus amigos y reciben de él mercedes, y les abre sus entrañas para darlos riquezas y dignidades y prosperidades”. De igual forma –sigue el autor–, recomendaban a las hijas: “levántate a lavar las bocas a los dioses y a ofrecerlos incienso, y mira no dejes esto por pereza, que con estas cosas demandamos a dios y clamamos a dios, para que nos dé lo que cumple” (Sahagún, 1979: 347).

Los padres también ejemplificaban a sus hijos que otra “manera de gente hay”, como “los buenos sátrapas” –decían–, “ninguna mancilla tiene su manera de vivir, ninguna suciedad, ningún polvo de pecado hay en sus costumbres, y porque son tales son aceptos a dios, y le ofrecen incienso y oraciones y le ruegan por el pueblo”. A los recién casados, sus progenitores también les recordaban que para “gozar del don de dios hay que buscarlo, limpiando y barriendo los adoratorios, altares del hogar y ofreciendo incienso” (Sahagún, 1979: 370).

El copal estaba identificado con Tláloc y con Chalchiuhtlicue, o sea, con las fuerzas del agua y de la vegetación. Se usaba en todas las ceremonias; su humo llevaba un mensaje a los dioses. Tláloc fue el señor del copal, del incienso, del hule (Heyden, 1980: 12).

IMPORTANCIA CEREMONIAL ACTUAL

En muchos lugares de México es frecuente el uso de la resina de copal en sahumero, para incensar las imágenes divinas y a las personas; esto es, durante la celebración de las misas o las ceremonias religiosas dominicales y en diversas festividades, principalmente de la religión católica. Anaya *et al.* (2002) reportan de manera precisa –con base en información proporcionada por los sacerdotes– los nombres de algunas comunidades del Estado de México donde se usa copal en las misas. Otra celebración en la que no falta copal en los altares y las ofrendas familiares mexicanos, es en la fiesta de Todos Santos o Día de Muertos.

Con relación a las ceremonias agrícolas, varios autores han consignado las fiestas que se hacen a finales de abril y principios de mayo en los cerros

y las cuevas, a donde la gente, en peregrinación, asiste para celebrar con mucha devoción a sus dioses o santos y pedir por la lluvia y la fertilidad de la tierra. Allí se quema mucho copal durante la época de siembra del maíz principalmente, como una tradición cultural de origen muy antiguo.

Otra fiesta agrícola en la que se observa la utilización de la resina sagrada, es la de Xilocruz o de los elotes tiernos, la cual, de acuerdo con Álvarez del Castillo (1997: 60, 83), se celebra el 14 de septiembre en la región nahua de los estados de México, Morelos, Guerrero y Michoacán. En esta ceremonia, los campesinos sahúman las cañas de maíz con sus frutos en agradecimiento por la buena producción.

Nuevamente, en diciembre las comunidades agrícolas nahuas hacen fiesta y, en sus rituales, gastan mucho copal por el beneplácito de la buena producción del año y también para que se alejen las lluvias (Álvarez del Castillo, 1997: 84). Estos testimonios muestran la permanencia, de manera sincretizada, de varias de las principales ceremonias religiosas donde se consumía copal en sahumero, entre muchas otras ofrendas, para establecer la comunicación mágica con las deidades dadoras de la vida y la muerte (lluvia, fertilidad, sustento, muerte); esto es, según la cosmovisión de los mexicanos en la época prehispánica y que, en la actualidad, se asocian con los santos y las vírgenes de la Iglesia católica que simbolizan a un dios protector, omnipresente y celestial.

En la fiesta del Señor de Tepalcingo, Morelos, los días 15 a 25 de marzo, se instala un gran mercado donde los copaleros de la región del Alto Balsas venden de manera “directa” sus productos de copal, goma y mirra, que recolectaron durante los meses de julio a octubre y que no vendieron para la fiesta del Día de Muertos. Lo anterior habla de una tradición muy arraigada, relativa a la importancia ritual que la resina de copal ha conservado a través de varios siglos, pues a ese lugar acude la gente de la región a surtirse de resina (copal blanco en penca, goma de copal y mirra). El sentido sagrado que guarda aún el copal, queda explícito en el dicho de un copalero de Axochiapan, Morelos: “su humo sube al cielo y lleva nuestras plegarias y pensamientos a dios”.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS Y TAXONOMÍA DEL COPAL EN MÉXICO

Según las fuentes históricas, en la Nueva España son varios los árboles que producen resinas como el copal. También se encuentra la raíz del árbol conocido como *teocotl*, la cual al ser quemada huele como incienso, por lo que la usaban como tal los señores o principales, mientras que para el resto de la población estaba prohibido su empleo. Sobre lo anterior, Sahagún (1979: 661) señala que hay “otros árboles de los cuales mana aquella resina blanca que se llama copal, que es el incienso que ofrecían a sus dioses. Mucho de ello se vende ahora en los tiánquez, porque es muy bueno para muchas cosas y es medicinal, hácese en las provincias de Tepequacuico, de Yohuala y de Couixco”.

Hernández (1959: 176-187) reporta 21 plantas aromáticas; 17 son árboles que destilan gomas o resinas y las otras son hierbas que despiden un olor agradable parecido al copal (*copalxihuitl*, *teucopalli* o *copalli* divino, *cocopalztzin* o pequeño *copalli*, *cocopaltic* o planta semejante al *copalli*).

Algunos de esos árboles aromáticos son los siguientes: *copalquahuitl*, árbol gumífero; *copalquahuitl patlahoac*; *tecopalquahuitl* o *copalli* del monte; *tecopalquahuitl pitzahoac* o tenuifolio; *copalquauhxiotl* o árbol leproso que produce *copalli*; *iztacquauhxiotl*, también llamado *copáltic* o árbol que mana goma semejante al *copalli*; *iztacquauhxiotl* o *quauhxiotl* blanco y *tecomahaca*. Estos árboles, según su morfología y hábitat, parecen corresponder a especies de la familia Burseraceae, más aún si consideramos que varias burseras responden popularmente a nombres que implican los términos copal, *copalcuahuitl*, cuajote o tecomaca (Martínez, 1979: 214). De esta forma, *mizquixochicopalli* o *xochicopalquahuitl* –cuya goma, según Hernández (1959: 178), es llamada anime– podría corresponder con *Bursera aloexylon*, la cual es conocida en Oaxaca como inamé, y xochicopal en Morelos (Martínez, 1979: 1027); en cambio, en Tabasco llaman suchicopal a la *Bursera simaruba* (Martínez, 1979: 1028).

En la República Mexicana, la resina de copal la producen algunas plantas de la familia de las burseras (Burseraceae), particularmente de los géneros *Elaphrium* (ahora *Bursera*) y *Protium*. Standley (1982: 542) indica que las burseráceas son árboles y arbustos inermes; sus hojas son alternas, estipuladas, simples, pinnadas o bipinnadas, con folíolos enteros o crenados. Tienen flores pequeñas, perfectas o unisexuales y se agrupan en panículas; según Anaya *et al.* (2002), su fruto es tipo drupa y su semilla es triangular.

Todas las especies de *Bursera* tienen un olor fuerte característico, dado por los aceites que secretan, y algunas producen la resina que se denomina copal. Ésta es aromática y se quema como incienso. Anaya *et al.* (2002) señalan la existencia de cerca de 40 especies de *Bursera* nativas de México; en general se trata de árboles no maderables y se encuentran formando parte de los bosques tropicales caducifolios.

De acuerdo con Standley (1982: 551), el copal blanco de penca se extrae de *Elaphrium jorullense* H.B.K [sinonimia de *Bursera jorullensis* (HBK), Engler]; Helbig (1976: 233) sustenta que en Chiapas el copal se obtiene de *Bursera bipinnata* y *Bursera excelsa*; Martínez (1979: 214) reporta a *Bursera bipinnata* y *Bursera excelsa* como productoras de incienso y Guízar y Sánchez (1991: 128-142) describen 15 especies de *Bursera* en el Alto Balsas, las cuales en mayor o menor cantidad exudan resinas aromáticas de colores blanco, cremoso o café rojizo. No obstante, los dos últimos autores puntualizan la relevancia de *Bursera copallifera* (Sessé y Moc., ex DC.) Bullock (copal, copal chino, chichiacle, ticomaca, copalillo) (Guízar y Sánchez, 1991: 132); *Bursera vejar-vazquezii* Miranda (copal blanco) (Guízar y Sánchez, 1991: 142) y *Bursera bipinnata* (Sessé & Moc.) (*copalcuahuitl*, copal chino, copal santo) (Guízar y Sánchez, 1991: 131) como árboles utilizados en la obtención

del copal que se aprovecha y comercializa como incienso en las fiestas religiosas, especialmente la del Día de Todos los Santos.

Enseguida se anotan algunos de los nombres vernáculos dados a las plantas copalíferas en México: *xochicopal* (lengua azteca), inamé (Oaxaca), Yaga-yale (zapoteco), copal, copalillo, incienso, palo mulato, torote, etc. (Martínez, 1979: 1027); tacamaca, papelillo (Durango); tecomaca *copalcuahuitl*, suchicopal (Colima, Veracruz y Jalisco) (Martínez, 1979: 1028); sochicopal, copalxochitl (Colima y Veracruz); teponaxtle, teponaxtli, teponaztli y ciruelito (Morelos) (Standley, 1982: 543).

EL COPAL DEL TEMPLO MAYOR

Las excavaciones de las ofrendas (S, T, 000X) del Templo Mayor de Tenochtitlan; de varias ofrendas en el subsuelo de la Catedral Metropolitana (ofrendas 1 y 2 de la Lumbrera 11, ofrenda 1 de la Lumbrera 19, ofrenda 1 de la Lumbrera 7, etc.) y de las ofrendas 99, 100 y 102 de la Casa de las Ajaracas, calle de Guatemala 18, en el Centro Histórico de la ciudad de México, ofrecieron numerosos fragmentos de resina de copal *in situ* y otras fracciones que fueron encontradas como parte de los sedimentos. Con todo, lo más significativo fue la presencia de trozos de esa resina con restos de pequeñas hojas incluidas y, en ciertos casos, asociados con fracciones de corteza, probablemente del mismo árbol (ofrendas 000X y 102).

Como se mencionó en la metodología, fueron separados los restos de corteza y se liberaron los folíolos y sus fragmentos para caracterizarlos morfológicamente e identificarlos taxonómicamente. Se trata de pequeñas hojas redondeadas, duras, de bordes lisos, de 1 a 5 mm de longitud, brillantes y con venación heterogénea, gruesa y conspicua. En algunos casos sólo se conservó la estructura reticular de la venación y en otros, permaneció como impronta foliar en la misma resina.

Teniendo como base la lista de las especies de *Bursera* que producen copal y considerando las características de sus hojas y corteza, se procedió a la consulta de materiales de herbario, elementos que fueron contrastados con los restos foliares arqueológicos. Esto permitió definir que el copal prehispánico, de las ofrendas 102 y 000X, corresponde a la resina que se obtiene del árbol conocido como “copal chino” (*Bursera bipinnata*).

Después, en el campo se tuvo la oportunidad de observar la forma en que los copaleros de la región del Alto Balsas explotan las poblaciones de “copal chino”, “copal santo” y “copal de penca” (*Bursera bipinnata*) para la extracción y comercialización del copal de penca, cuya venta se hace principalmente unas semanas antes del Día de Muertos o Día de Todos los Santos (1-2 de noviembre), época en que se distribuye el copal a los mercados de México. Una segunda ocasión para expender copal, se presenta durante la fiesta de Tepalcingo, Morelos (15-25 de marzo), en donde mucha gente de la zona se provee de copal, goma o mirra, para consumo familiar. También personas dedicadas al pequeño comercio acuden a este mercado a conseguir copal para,

a su vez, venderlo en varios sitios de la República Mexicana, especialmente para su uso en las fiestas religiosas, como la de Todos los Santos.

El que aún haya gente que conoce su entorno ecológico y aprovecha los recursos naturales con fines de autoconsumo, para sus necesidades rituales, habla de la estrecha relación que las comunidades campesinas (rurales) guardan con su hábitat. La interrelación del hombre con su medio natural se hace evidente en la “cosecha de copal”, que han efectuado algunos pueblos nahuas, desde tiempos remotos a la fecha.

La existencia de fracciones de corteza prehispánica de árboles copaleros y el registro de que actualmente se comercializan los fragmentos de corteza “mirra” –obtenidos al raspar los cortes hechos sobre los tallos o ramas de los árboles productores de esa resina–, muestran que ahora, como antaño, la “mirra” sigue siendo utilizada como incienso, igual que el copal, si bien su precio es mucho más económico.

TÉCNICA DE EXTRACCIÓN

De manera general se puede decir que la extracción de copal es una tarea muy laboriosa. Requiere que los copaleros junto con sus familias se trasladen a los montes, a donde existen poblaciones suficientes y vastas del “copal chino”. Allí permanecen por lo menos del 15 de julio al 15 de octubre. Primero son seleccionadas las ramas o tallos de los árboles para empezar a rayarlos con una copalera, que consiste en una cuchilla recta de aproximadamente diez centímetros de ancho, muy filosa, con mango de madera. Se utiliza además un mazo, también de madera. Cada tercer día se realiza un corte (por golpeteo sobre la cuchilla) paralelo y contiguo al inicial, sobre la parte de la rama o ramas del árbol de copal en turno. La resina fluye a partir de las “rayas” y se vierte en un trozo de penca de maguey –de 5 a 7 cm de ancho por 20 a 30 cm de largo– que se ha colocado y amarrado a la rama respectiva. La penca en sus extremos es taponada, con majada de res, de forma sucesiva conforme va depositándose el copal. La recolección de una “penca de copal” demanda aproximadamente de 15 a 20 rayas.

Si consideramos los antecedentes, es posible apreciar que los fragmentos de corteza copalífera prehispánica –hallados en las ofrendas 102 y 000X– son relevantes, puesto que constituyen el testimonio de que la técnica de recolección de copal, antes de la conquista española, era prácticamente igual a la que efectúan, hoy en día, los copaleros del Alto Balsas. En efecto, como se mencionó, durante el proceso de extracción el copalero hace un corte o “raya” cada tercer día (con una cuchilla y un mazo) sobre el tallo o rama del árbol. Conforme hace los cortes, van desprendiéndose algunos diminutos fragmentos de corteza –de 1 a 2 mm de ancho por 2 a 5 mm de largo y 1 mm de espesor–, mismos que son acarreados al colector (penca de maguey) junto con la resina.

En conclusión, se asume que el “copal chino” (*Bursera bipinnata*) es la planta de copal que era explotada en la época prehispánica por los antiguos

mexicanos, y que este producto era traído a la Cuenca de México de los estados de Morelos, Puebla y Guerrero, región del Alto Balsas, donde todavía se encuentran importantes poblaciones de “copal chino”, que forman parte de las selvas bajas caducifolias de México.

Esta planta, hoy como ayer, sigue siendo la principal productora de copal en México, y, más aún, la técnica de extracción de esta resina ha permanecido casi sin cambios, después de cerca de quinientos años. La cosecha periódica de copal –que se efectúa anualmente– muestra la necesidad que existe de seguir utilizando tan importante resina en los rituales religiosos y actividades de purificación del espíritu (limpias) de los mexicanos, tradición que permanece viva a pesar de la influencia globalizadora.

BIBLIOGRAFÍA

Alvarado Tezozómoc, Hernando

1994 *Crónica mexicana*, México, Coordinación de Humanidades/Universidad Nacional Autónoma de México (col. Biblioteca del Estudiante Universitario, núm. 41).

Álvarez del Castillo y Carlos González

1997 *Estudio etnobotánico del maíz y el teocintle en los estados de Guerrero, México, Michoacán y Morelos*, tesis de Maestría en Ciencias, Facultad de Ciencias/Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Anaya Pérez, Marco A., Enrique Guízar Nolasco y Adrián Lozano Toledano

2002 “Copal, ofrenda mágica religiosa”, *Altamirano* (Revista del H. Congreso del Estado de Guerrero), año 5, núm. 24, pp. 399-426.

Durán, Fray Diego

1984a *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, t. I, México, Editorial Porrúa (col. Biblioteca Porrúa, núm. 36).

1984b *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, t. II, México, Editorial Porrúa (col. Biblioteca Porrúa, núm. 37).

Guízar Nolasco, Enrique y Alejandro Sánchez Vélez

1991 *Guía para el reconocimiento de los principales árboles del Alto Balsas*, México, División de Ciencias Forestales/Universidad Autónoma Chapingo.

Helbig, Carlos M. A.

1976 *Chiapas: geografía de un estado mexicano*, tomo I, México, Gobierno del Estado de Chiapas.

Hernández, Francisco

1959 *Historia Natural de Nueva España*, Obras Completas, vol. I, t. II, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Heyden, Doris

- 1980 *La comunicación no verbal en el ritual prehispánico*, México, Departamento de Et-nología y Antropología Social/Instituto Nacional de Antropología e Historia (col. Cuadernos de Trabajo núm. 25).

Hill, Albert F.

- 1965 *Botánica económica: plantas útiles y productos vegetales*, Barcelona, Omega.

Martínez, Maximino

- 1979 *Catálogo de nombres vulgares y científicos de plantas mexicanas*, México, Fondo de Cultura Económica.

Sahagún, Fray Bernardino de

- 1979 *Historia general de las cosas de Nueva España*, México Editorial Porrúa.

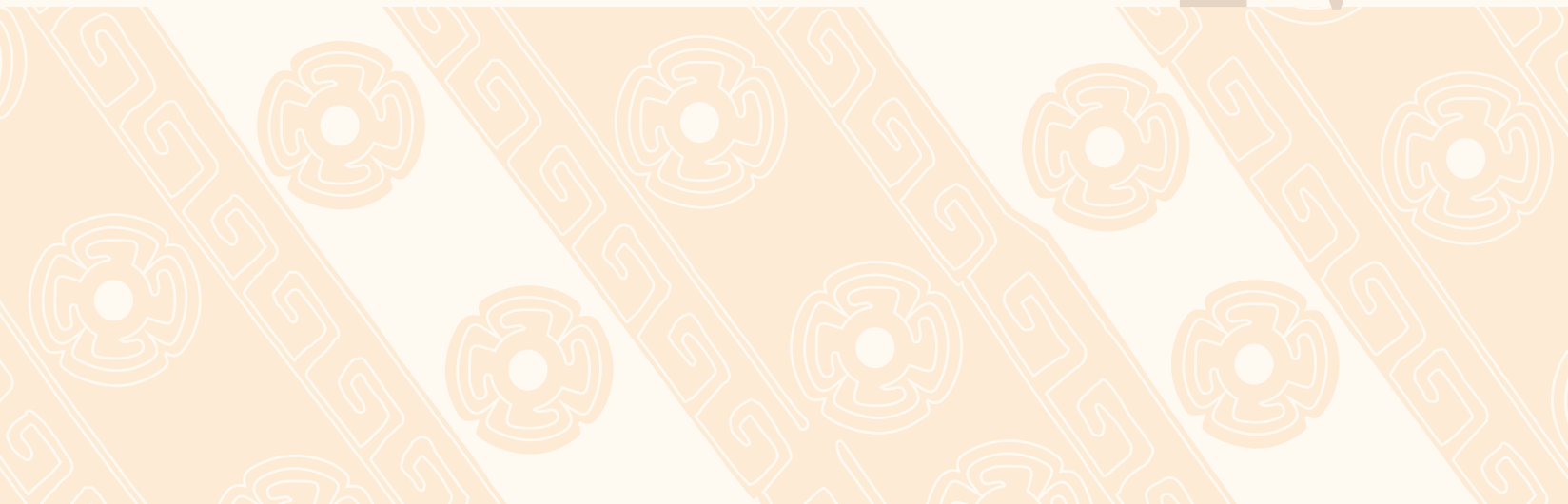
Standley, Paul C.

- 1982 *Trees and shrubs of Mexico*, Washington, Smithsonian Institution, United States Na-tional Museum (Contributions from the United States National Herbarium, vol. 23).

Consideraciones sobre la flora arqueológica mexicana

Ma. Susana Xelhuantzi López
*Subdirección de Laboratorios y Apoyo Académico,
Instituto Nacional de Antropología e Historia*

IV



INTRODUCCIÓN

EN EL CAMPO DE LA BOTÁNICA, se llama *flora* al listado de especies de una localidad o de una unidad geomorfológica. El indisoluble vínculo que existe entre el hombre y la naturaleza trae como consecuencia que en las múltiples investigaciones arqueológicas que se llevan a cabo en el territorio mexicano, sea frecuente la recuperación de restos de plantas que formaron parte de la flora de ese sitio y de ese tiempo y a la que por extensión de la definición botánica, se le puede llamar *flora arqueológica*, es decir, el listado de las especies vegetales procedentes de un sitio arqueológico.

A pesar de que son bien conocidos los innumerables usos que los antiguos mexicanos dieron a las plantas nativas de México, ya sea comestibles, ceremoniales, ornamentales, medicinales, combustibles, para la construcción y la obtención de fibras, e incluso, como en el caso de las semillas de cacao, como moneda corriente, resulta preocupante el poco valor y la mala interpretación que en ocasiones se da a la recuperación de restos vegetales arqueológicos.

En el Laboratorio de Arqueobotánica de la Subdirección de Laboratorios y Apoyo Académico del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), se llevan a cabo investigaciones encaminadas a la reconstrucción de arqueoaambientes y arqueopaisajes y a la generación de información etnobotánica, a través de la identificación de especies vegetales encontradas en sedimentos arqueológicos. En la mayoría de los casos, esta caracterización se logra hacer a partir de porciones o de fragmentos de la planta, como son: granos de polen, trozos de maderas, frutos, semillas y fibras.

Con frecuencia, los materiales arqueológicos que se analizan provienen de entierros prehispánicos (que pueden abarcar desde la Etapa Lítica hasta el Posclásico), los cuales suelen tener ofrendas de origen vegetal, aunque resulta notable que pocas veces se logran identificar restos de flores depo-

sitadas *ex profeso*. Si bien es cierto que el hecho no significa que éstas no se utilizaran particularmente con fines rituales, sí sería un ejercicio interesante que se replantea la visión del uso ofrendario de las flores que actualmente se tiene.

Indudablemente que una justificación más fácil y creíble de la ausencia o escasez de restos, es la de argumentar la influencia negativa de los factores ambientales como luz, temperatura, humedad y pH, que impiden la conservación de la materia orgánica vegetal.

También se pueden proponer explicaciones biológicas relacionadas con la manipulación que el hombre ha hecho de las plantas que le resultan útiles (desde el inicio de la etapa agrícola), manejo que ha favorecido en algunas de ellas la selección de mecanismos de adaptación tendentes a reducir su gasto energético y que se manifiestan a través de una baja producción de estructuras reproductoras (polen, frutos y semillas), lo que disminuye la probabilidad de que éstas se depositen y conserven en los sedimentos.

Los restos vegetales que con mayor facilidad se conservan y recuperan en entierros arqueológicos son las fibras textiles o de cestería, mismas que formaban parte de la mortaja, de la vestimenta, de los adornos o de los objetos relacionados con las actividades del personaje difunto. También es común rescatar ornamentos fabricados con madera. Menos frecuente es el hallazgo de evidencias de plantas a las que se les atribuyan usos alimentarios o medicinales.

La procedencia y tipo de materia prima guarda una estrecha relación con el ambiente en el que se desarrollaron los antiguos asentamientos humanos.

Así, en zonas lacustres templadas, las fibras vegetales comúnmente usadas en cestería y cordelería fueron las obtenidas de plantas acuáticas como lo son muchos miembros de la familia botánica Cyperaceae (tule, *Cyperus* sp.) y Thyphaceae (tule o chuspata, *Typha* sp.). La madera, empleada en la construcción o como combustible, en la mayoría de los casos pertenece a pino (*Pinus* spp., familia Pinaceae), encino (*Quercus* spp., familia Fagaceae), o ahuehuate (*Taxodium mucronatum*, familia Taxodiaceae).

En climas cálidos húmedos, el hombre prehispánico dispuso de las palmas, (familia botánica Palmae), los helechos (Pteridophyta) y las maderas duras, preciosas o semipreciosas como la del palo mulato (*Bursera simaruba*, familia botánica Burseraceae), la del ramón (*Brosimum alicastrum*, familia botánica Moraceae), o la de la ceiba (*Ceiba* sp., familia botánica Bombacaceae).

En las regiones secas, desérticas o semidesérticas, las fibras fueron extraídas de plantas pertenecientes a las familias Agavaceae (maguey, *Agave* spp.; lechuguilla, *Agave lechuguilla*, o yuca, *Yucca* sp.) y Nolinaceae (palmitos y soteles, *Beaucarnea* sp., *Dasyllirion* sp. y *Nolina* sp.). La madera para construcción o combustible fue obtenida de leguminosas (familia Leguminosae, como huizache, *Acacia* sp., o mezquite, *Prosopis* sp.).

En cuanto a la procedencia de fibras textiles para prendas de vestir, el algodón (*Gossypium* sp., familia botánica Malvaceae) y el agave (*Agave* spp.)

fueron las plantas más utilizadas, y se usaban una u otra de acuerdo con la clase social del difunto.

No se debe asumir que todos los restos vegetales que se recuperan en los entierros prehispánicos, son contemporáneos a los materiales arqueológicos y que obligadamente fueron ofrendados a los personajes fallecidos. La especie, la abundancia, la localización, la conservación y el tipo de restos, particularmente de semillas, pueden indicarle al arqueobotánico que la tumba no ha permanecido aislada ni en el tiempo ni en el espacio, sino que en el transcurso de su existencia ha sido allanada por “intrusos” o conductos, que han generado o propiciado una contaminación con restos vegetales exógenos. Estos vehículos pueden ser desde organismos invertebrados como anélidos, moluscos e insectos; vertebrados de tallas pequeñas a medianas como roedores y cánidos, raíces de diversos calibres y hasta filtraciones de materiales terrígenos provocadas por movimientos tectónicos.

Cuando el material botánico es indudablemente arqueológico, el reto que hay que enfrentar es lograr su identificación taxonómica, tarea que implica sortear dificultades inherentes a los propios materiales; por ejemplo, poca cantidad de ellos o alteración de su estructura anatómica, como ocurre en el material carbonizado o en el degradado por insectos o humedad, situaciones muy frecuentes en los hallazgos arqueológicos.

FLORA ARQUEOLÓGICA

Desde un punto de vista florístico, la forma convencional de abordar el tema central de este trabajo debería circunscribirse a la presentación del listado y a la descripción de las especies vegetales halladas en excavaciones arqueológicas.

Sin embargo, considerando el objetivo y el tema del libro, sobre el uso ritual de la flor (flora) en Mesoamérica, se estima que resulta mucho más interesante, apropiado e ilustrativo exponer los resultados inéditos de los análisis arqueobotánicos que la autora ha realizado en dos entierros arqueológicos con ofrendas, localizados en estructuras cívico religiosas del periodo Clásico y en entornos ecológicos casi opuestos: uno en Teotihuacan, Estado de México, en un ambiente eminentemente seco, y el otro en Calakmul, estado de Campeche, en condiciones de alta humedad atmosférica.

PIRÁMIDE DE LA LUNA, TEOTIHUACAN, ESTADO DE MÉXICO

Los arqueólogos responsables de este proyecto son el Dr. Saburo Sugiyama, de la Universidad Estatal de Arizona, y el Mtro. Rubén Cabrera Castro, del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

El material estudiado proviene de la etapa constructiva 5 inicio de la 6, del edificio cúspide, y cronológicamente se ubica en el año 350 d.C. Cabe aclarar que en la Pirámide de la Luna se han encontrado hasta el momento siete

edificaciones superpuestas; la séptima es la construcción que actualmente está a la vista del público (INAH, Dirección de Medios de Comunicación, 2002).

En la temporada de excavación llevada a cabo en septiembre de 2002, dentro de una fosa de sillares de basalto de 6 m por lado y 4 m de profundidad (sellada con tierra y piedras), el equipo de investigadores descubrió el entierro (en orden subsecuente, el número cinco) de tres individuos del sexo masculino, sentados en flor de loto (posición inusual en los entierros teotihuacanos) y orientados hacia el poniente, es decir en dirección al inframundo (Leonardo López-Lujan, comunicación personal).

La ubicación de los personajes en el centro de la pirámide, junto con las características de su atuendo –constituido por collares, pendientes, orejeras y narigueras de piedra verde y caracoles– y la abundancia y diversidad de los materiales asociados –entre los que se pueden mencionar un cetro de madera, cientos de puntas de proyectil, navajillas, esculturas antropomorfas, diminutas serpientes de obsidiana, cuentas de jade y restos óseos de felinos, cánidos, aves rapaces y serpientes–, hicieron pensar al grupo de trabajo que los tres personajes poseían un rango muy elevado en la escala social; de hecho, que podían pertenecer al selecto grupo de gobernantes (INAH, Dirección de Medios de Comunicación, 2002).

Como parte de un posible tocado o estola, ubicado por debajo de la cabeza, a la altura del cuello y hombros, se recuperaron restos de fibras vegetales. El análisis microscópico de estos materiales indica que se trata de fragmentos pequeños de fibras de dos especies de gramíneas (familia botánica Poaceae), de color blanquecino (resultado de un claro proceso de mineralización), en muchos de los cuales es posible distinguir tejidos fotosintético (identificado por la presencia de estomas) y parenquimatoso (véanse Lámina 1, figuras 1 y 2).

La uniformidad anatómica de hojas y tallos de las gramíneas, hace muy difícil la identificación de estas plantas. Sin embargo, la presencia de algunos tipos de fitolitos (estructuras cristalinas de óxido de silicio depositado en el interior de algunas células vegetales) puede ser de gran ayuda para el establecimiento de la identidad de los pastos.

En el caso de las fibras encontradas en el entierro 5 de la Pirámide de la Luna, en una de las muestras (elemento 1386) fue posible observar fitolitos en forma de mancuerna gimnástica (Lámina 1, figura 3), con características afines a las de las especies *Hilaria cenchroides* y *Bouteloua gracilis* (Zúñiga, 1984).

Las referencias bibliográficas sobre la vegetación de la zona (Castilla y Tejero, 1987) señalan que ambas especies forman parte de una de las dos comunidades de pastizal que existen en la zona de estudio: el pastizal de *Buchloe dactyloides* (zacate chino), con *Hilaria cenchroides* o *Bouteloua gracilis*, muy influido por los matorrales xerófilo y de encino y sin un límite verdadero. La segunda comunidad del área es el zacatonal de *Stipa ichu*.

Díaz Osorno (1990) describe a *Hilaria cenchroides* (“grama negra” o “zacate mezquite”) como una hierba perenne, cespitosa y estolonífera, de



Lámina I. 1) Microfotografía de tejido fotosintético (estomas). Elemento 1451, Teotihuacan. Aumento 40X. 2) Microfotografía de tejido parenquimatoso. Elemento 1042, Teotihuacan. Aumento 40X. 3) Microfotografía de fitolitos en forma de mancuerna gimnástica afines a los de *Hilaria cenchroides*/*Bouteloua gracilis*. Elemento 1386, Teotihuacan. Aumento 40X. 4) Ejemplar de herbario de *Hilaria cenchroides* (Herbario ENCB, IPN). 5) Microfotografía de fibra con proyecciones a manera de espinas y un engrosamiento longitudinal. Elemento 1129, Teotihuacan. Aumento 40X.

tallos erguidos de hasta 27 cm de alto y hojas principalmente basales de hasta 13 cm de largo y de 2 a 4 mm de ancho (Lámina I, figura 4).

Por su parte, J. Rzedowski (1990) describe a *Bouteloua gracilis* (grama) como una planta perenne de hasta 70 cm de alto, a menudo amacollada y con frecuencia algo rizomatosa; lámina plana, al menos en la base, hasta de 15 (30) cm de largo y que suele comportarse como una especie invasora (Lámina II, figura 6).

La otra fibra de gramínea recuperada en el entierro presenta una estructura anatómica diferente a la de *Hilaria cenchroides*/*Bouteloua gracilis*; destacan unas proyecciones a manera de espinas y un engrosamiento longitudinal (Lámina I, figura 5). Para este caso no se observaron fitolitos específicos que pudieran ayudar a la identificación. Probablemente proceda de otra de las especies características de los pastizales de la zona, como lo es *Stipa ichu*, cuyas fibras presentan espinas (aunque en mayor cantidad que las que se aprecian en las muestras arqueológicas).

Pérez (1990) describe a *Stipa ichu* como una planta herbácea, perenne, erguida y densamente cespitosa; con tallo de 35 a 135 cm de alto, lámina plegada o involuta, escabrosa o pubescente en el haz y a veces hispida en los márgenes, de 30 a 60 cm de largo y de menos de 4 mm de ancho (Lámina II, figura 7).

Desde diferentes ópticas, resulta interesante el empleo de estos pastos en la confección de atuendos, primero porque se trata de plantas de pequeño



Lámina II. 6) Ejemplar de herbario de *Bouteloua gracilis* (Herbario ENCB, IPN). 7) Ejemplar de herbario de *Stipa ichu* (Herbario ENCB, IPN).

tamaño y hojas angostas y segundo porque podría parecer que sus atributos estéticos son escasos. Sin embargo, su presencia en el entierro nos habla tanto de la apropiación que los habitantes de Teotihuacan tuvieron de su entorno inmediato, como de su particular percepción y sentido de las cosas.

CALAKMUL, CAMPECHE

Durante las temporadas de excavaciones 1997 y 1998 del Proyecto Calakmul, dirigido por el arqueólogo Ramón Carrasco Vargas, del Instituto Nacional de Antropología e Historia, se llevó a cabo el descubrimiento del complejo funerario compuesto por las tumbas 4 y 6 de la Subestructura II B (García-Moreno y Granados, 2000).

La Estructura II corresponde a una monumental edificación al sur de la Gran Plaza, una de las más altas de las construcciones mayas (actualmente lo que resta del monumento tiene una altura de 45 m), que representa las montañas sagradas en la creación del mundo maya. La etapa constructiva de la Subestructura II B tuvo lugar a principios del Clásico Tardío (entre el 550 y el 600 d.C.), en el momento en que la Gran Plaza cedió su preponderancia político-religiosa al sector de la ciudad conocido como la Gran Acrópolis, aunque la edificación conservó su nivel de veneración (Rodríguez, 2000).

El complejo funerario aludido está compuesto por dos cámaras orientadas de este a oeste. En la cámara principal, denominada Tumba 4, se encontró el cuerpo del gobernante Yuknom Yich'ak K'ak' (Gran Garra de Jaguar), que ocupó el trono de Calakmul de 686 a 695 d.C. (Carrasco, 2000).

En la Tumba 6, contigua a la sepultura del connotado gobernante, se rescataron los cuerpos de una mujer joven y de un niño adolescente. Al

igual que el de Garra de Jaguar, estos esqueletos estaban orientados hacia el poniente, en dirección de la entrada al inframundo (García-Moreno y Granados, 2000).

Como parte de los materiales asociados a la Tumba 6, se recuperaron restos óseos de peces y reptiles, agujas de hueso (algunas de ellas labradas), puntas de mantarraya, fragmentos de una esponja marina, cascabeles, objetos de concha y piedra caliza, vasijas de cerámica de uso doméstico y ritual, objetos de obsidiana, cuentas y pedacería de jadeíta, orejeras, fibras de algodón blanco, restos de cestería, esculturas y pequeñas máscaras en madera, un platón de madera recubierto con estuco verde y, sobre el cráneo de la mujer, un tocado funerario de madera y palma, decorado con estuco policromado y debajo del cual se hallaron sellos de cerámica con diversos motivos.

Algunas muestras pequeñas de las piezas de madera fueron enviadas al Laboratorio de Arqueobotánica de la Subdirección de Laboratorios y Apoyo Académico para su identificación taxonómica.

El estudio microscópico de las mismas indica que con excepción de la madera de una de las máscaras, en todos los demás casos la estructura anatómica se encuentra fuertemente alterada, lo que imposibilita su identificación (Lámina III, figura 8).

La madera de la máscara presenta poros solitarios y múltiples (Lámina III, figura 9); el corte longitudinal tangencial permite observar rayos uniseriados y poliseriados de tipo heterogéneo (Lámina III, figura 10), los poliseriados son bajos (Lámina III, figura 11) y algunos muestran canales resiníferos. Las fibras son de tipo fibrotraqueidas (Lámina III, figuras 10 y 11).

Las características anteriores son similares a las de la madera de *Bursera simaruba* (Pérez, Carmona y Rogel, 1980), conocida como palo mulato o *chaka'h* (de la familia botánica de las Burseraceae).

Las referencias bibliográficas sobre la vegetación de la zona (Rojas, 2000) señalan que uno de los tipos de vegetación que se presenta en la reserva de la biosfera de Calakmul es el de selva mediana subcaducifolia, que entre otras especies dominantes tiene al *chaka'h*.

Bursera simaruba es un árbol generalmente caducifolio que puede alcanzar hasta 30 m de alto y 1 m de diámetro en el tronco. Su madera es blanda y de color muy claro. De la corteza emana un exudado resinoso, transparente y pegajoso con olor a copal (Pennington y Sarukhan, 1968).

Teotihuacan y Calakmul son dos buenos ejemplos de lo que ocurre con frecuencia en ofrendas de entierros, en cuanto a cantidad y diversidad de materiales vegetales. Sin embargo, y para fortuna de la investigación botánico-arqueológica, también existen sitios excepcionales en cuanto a riqueza, abundancia, variedad y grado de conservación de restos de plantas, a los que obligadamente debe hacerse referencia cuando se aborda el tema de la flora arqueológica, sobre todo si se trata de contrastar el potencial de información que ofrece la disciplina arqueobotánica y de resaltar, ponderar y

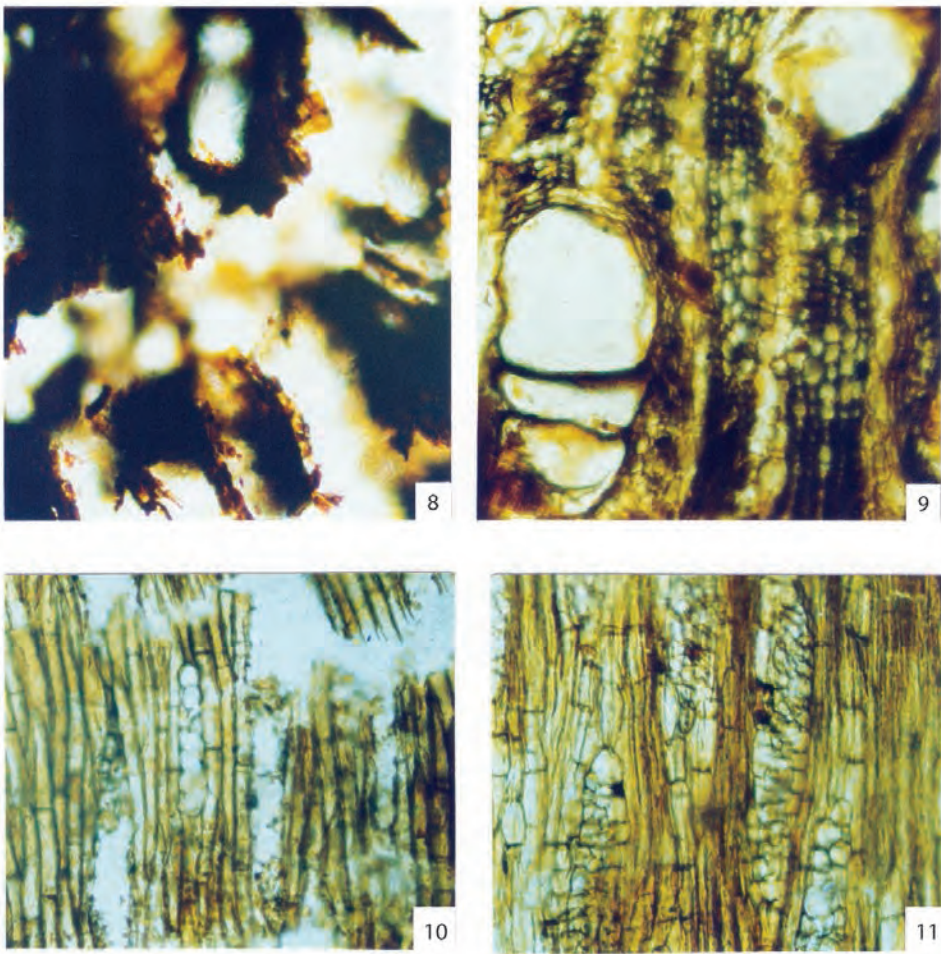


Lámina III. 8) Microfotografía en corte transversal, que muestra que la estructura anatómica de la madera se ha perdido. Muestra M 3, Calakmul. Aumento 10X. 9) Microfotografía en corte transversal. Se observan poros solitarios y múltiples. Muestra M 17, Calakmul. Aumento 10X. 10) Microfotografía en corte longitudinal tangencial. Se observan rayos uniseriados, poliseriados fibrotraqueidas. Muestra M 17, Calakmul. Aumento 10X. 11) Microfotografía en corte longitudinal tangencial. Rayos poliseriados bajos y heterogéneos y fibrotraqueidas. Muestra M 17. Calakmul. Aumento 10X.

justificar la importancia de la intervención de esta rama del conocimiento en el quehacer antropológico.

Tal es el caso de Ticumán, en el estado de Morelos, en donde los biólogos Fernando Sánchez Martínez y José Luis Alvarado, adscritos a la Subdirección de Laboratorios y Apoyo Académico del INAH, y el arqueólogo Luis Morett Alatorre, del Museo de Agricultura Prehispánica de la Universidad Autónoma Chapingo, han recuperado y analizado abundantes restos vegetales correspondientes a la ocupación formativa en cuevas secas.

Los datos que a continuación se ofrecen son una síntesis de la información disponible en cuatro publicaciones sobre los resultados de los estudios llevados a cabo por los citados investigadores.

TICUMÁN, MORELOS

En las cuevas del Gallo y la Chagüera, en las márgenes del río Yautepec, Morelos, se han encontrado varios entierros (primarios y secundarios) con una extraordinaria cantidad de materiales arqueobotánicos asociados, todos

ellos en muy buen estado de conservación y con un rango de antigüedad de 3 280 a 1 880 años antes del presente (Sánchez, Alvarado y Morett, 1998).

Como muestra de ello, se puede mencionar que tan sólo en una de las unidades de excavación (UE 3) de la cueva la Chagüera, durante las temporadas de campo de 1994 y 1995, se obtuvieron 990 olotes, 230 granos, cuatro raíces, 36 tallos, 15 hojas y cuatro *totomoxtles*, lo que da un total de 1 279 restos, cantidad que casi duplica lo encontrado en la fase Santa María, de Tehuacan. Para la cueva del Gallo, en los años 1996 y 1998, se recuperaron más de cinco mil elementos (Morett *et al.*, 1999).

Entre los restos y especies vegetales identificados, se tienen: olotes, granos y hojas envoltantes de maíz (*Zea mays*); granos de teosintle (*Zea parviglumis*); frutos, semillas y pedúnculos de chile (*Capsicum annum*); semillas, pedúnculos y corteza de calabaza (*Cucurbita argyrosperma* y *C. moschata*); pedúnculo y semillas de bule (*Lagenaria siceraria*); restos de hoja, bagazo y fibras (cestería y cordelería) de maguey (*Agave* sp.); pericarpio de chayote (*Sechium edule*); frutos y semillas de ciruela (*Spondias purpurea*); semillas de chupandilla (*Cyrtocarpa procera*); fibras (cestería y cordelería) de palma (*Brahea* sp.); semillas de frijol (*Phaseolus vulgaris*); semillas de frijolón (*Canaevalia* sp.); restos de semillas de zapote blanco (*Casimiroa* sp.) y restos de fruto de tecomate (*Crescentia alata* y *C. cujete*) (Sánchez, Alvarado y Morett, 1998; Morett *et al.*, 1999, y Morett, Sánchez y Alvarado, 2000).

Tal como lo indican los investigadores responsables del estudio, todos los elementos de la flora arqueológica de las dos cuevas son propios de la vegetación de la zona (en la clasificación de Miranda y Hernández-Xolocotzin, 1963, corresponde a una selva baja caducifolia), ya sea de recolección o cultivados.

Los especialistas señalan también la presencia de otros restos vegetales de origen no cultural, introducidos a las cuevas vía las heces de algunos animales, muchos de los cuales muestran claras huellas de haber sido roídos. Tal es el caso de las semillas de: anona (*Anona* sp.), bonete (*Carica* sp.), guamúchil (*Pithecellobium dulce*), mesquite (*Prosopis juliflora*), ganjén (*Celtis* sp.), ayoyote (*Thevetia thevetioides*), compuesta (*Thitonia* sp.) y parota (*Entherolobium cyclocarpum*).

CONCLUSIONES

Los resultados de los análisis arqueobotánicos llevados a cabo por investigadores del INAH en sitios arqueológicos de México que difieren en clima, topografía, cronología y contexto cultural, indican que la flora que mayormente está representada en las ofrendas funerarias y en general en los sedimentos arqueológicos, es la propia de las zonas de donde aquélla procede, lo que demuestra el conocimiento y la apropiación que los antiguos habitantes tuvieron de su entorno.

Desde un punto de vista climático, enriqueciendo los tres ejemplos mencionados en este trabajo con la experiencia de muchas otras investigaciones

en diferentes sitios arqueológicos del país, resulta claro que los climas secos y con poca variación de la temperatura media anual, permiten una mejor conservación de la materia orgánica vegetal que los cálidos húmedos.

Hay que tener presente que no todos los restos botánicos recuperados en sedimentos arqueológicos son necesariamente culturales y contemporáneos a los hallazgos. Sus características, abundancia, tipo y especie vegetal pueden dar la pauta para determinar su origen.

Los análisis arqueobotánicos ofrecen un valioso potencial de información en los estudios arqueológicos, de ahí la importancia de impulsar su aplicación y de difundir y valorar sus resultados.

BIBLIOGRAFÍA

Carrasco, V. R.

2000 “El *cuchcabal* de la Cabeza de Serpiente”, *Arqueología Mexicana*, vol. 7, núm. 42, marzo-abril, pp. 12-19.

Castilla, H. M. y D. Tejero

1987 “Flora y vegetación del Cerro Gordo (San Juan Teotihuacan) y regiones aledañas, Valle de México, México”, *Biótica*, núm. 12, pp. 231-255.

Díaz Osorno, A.

1990 “*Hilaria* HBH”, en J. Rzedowski y G. C. Rzedowski, *Flora fanerogámica del Valle de México*, vol. III, México, Instituto de Ecología, pp. 109-110.

García-Moreno, R. y J. Granados

2000 “Tumbas reales de Calakmul”, *Arqueología Mexicana*, vol. 7, núm. 42, marzo-abril, pp. 28-33.

INAH, Dirección de Medios de Comunicación

2002 “Excavación en el corazón de la Pirámide de la Luna, en Teotihuacan”, *Arqueología Mexicana*, vol. 10, núm. 58, noviembre-diciembre, 2002, p. 4.

Miranda, F. y E. Hernández-Xolocotzin

1963 “Los tipos de vegetación de México y su clasificación”, *Boletín de la Sociedad Botánica de México*, vol. 28, pp. 29-179.

Morett, A. L., F. Sánchez, J. L. Alvarado y A. M. Pelz

1999 “Proyecto Arqueobotánico Ticumán”, *Arqueología Mexicana*, vol. 6, núm. 36, pp. 66-71.

Morett, A. L., F. Sánchez y J. L. Alvarado

2000 “Ofrendas agrarias del Formativo en Ticumán, Morelos”, en Jaime Litvak y Lorena Mirambell (coords.), *Arqueología, historia y antropología. In memoriam José Luis Lorenzo Bautista*, México, INAH (col. Científica 415) pp. 103-115.

Pennington, T.D. y J. Sarukhan

1968 *Manual para identificación de campo de los principales árboles tropicales de México*, México, Instituto Nacional de Investigaciones Forestales-ONU-FAO.

Pérez, H.

1990 "Stipa L", en J. Rzedowski y G. C. Rzedowski, *Flora fanerogámica del Valle de México*, vol. III, México, Instituto de Ecología.

Pérez Olvera, C., T. F. Carmona y M. A. Rogel

1980 *Estudio anatómico de la madera de 43 especies tropicales*, Boletín Técnico 63, México, Instituto Nacional de Investigaciones Forestales-Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos.

Rodríguez, Campero Omar

2000 "La Gran Plaza de Calakmul", *Arqueología Mexicana*, vol. 7, núm. 42, pp. 22-27.

Rojas, Susana

2000 "La reserva de la biosfera de Calakmul", *Arqueología Mexicana*, vol. 7 núm. 42, pp. 46-51.

Rzedowski, J.

1990 "Bouteloua Lag", en J. Rzedowski y G. C. Rzedowski, *Flora fanerogámica del Valle de México*, vol. III, México, Instituto de Ecología.

Sánchez, M. F., J. L. Alvarado y L. Morett

1998 "Las cuevas del Gallo y de la Chagüera. Inventario arqueobotánico e inferencias", *Arqueología* 19, Coordinación Nacional de Arqueología, INAH, pp. 81-89.

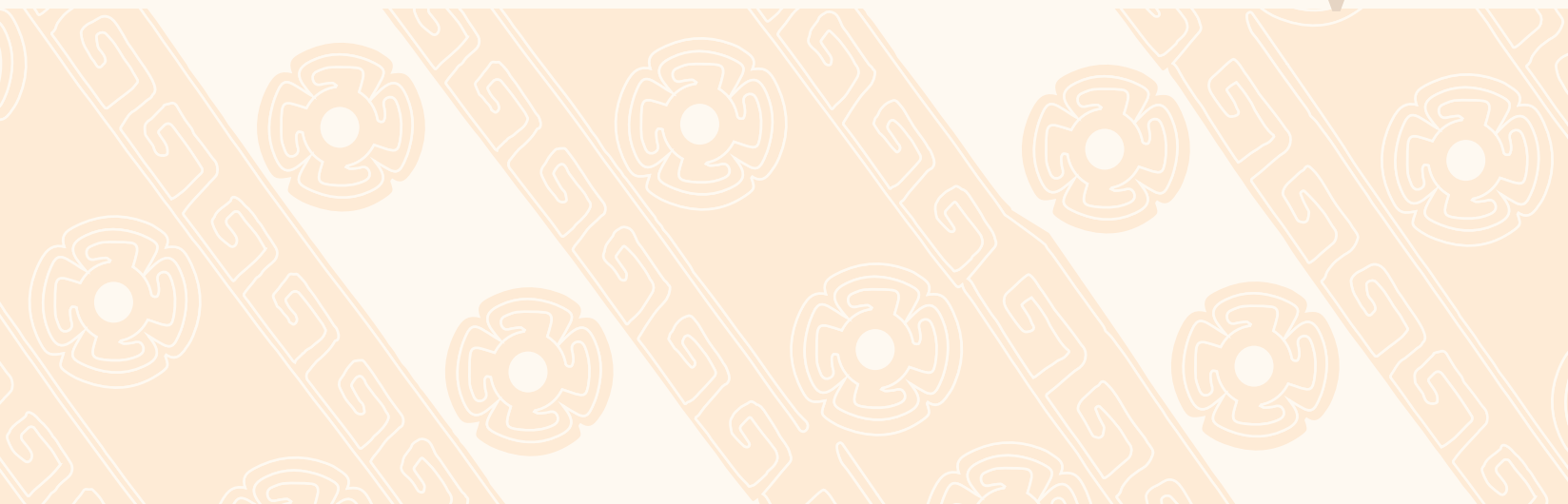
Zúñiga, G. G.

1984 *Fitolitos del suelo en el ecotono entre el pastizal de Hilaria cenchroides y el bosque de encino en el Valle de México*, tesis de licenciatura (Biólogo), Escuela Nacional de Ciencias Biológicas del Instituto Politécnico Nacional, México.

Plantas y rituales en las altas montañas del México Antiguo*

Ismael Arturo Montero García
*Subdirección de Arqueología Subacuática,
Instituto Nacional de Antropología e Historia*

V



* Una primera versión de este trabajo se presentó en el año 2003, en Santiago de Chile, durante el 51° Congreso Internacional de Americanistas, en el simposio El uso ritual de la flor-flora en América, que fue coordinado por Beatriz Albores, Eleanor Wake y Cebaldo Inawinapi de León. Una revisión reciente fue recomendada por la primera coordinadora del simposio para incluir resultados preliminares del trabajo de campo del Proyecto de Arqueología Subacuática Nevado de Toluca 2007, de la Subdirección de Arqueología Subacuática del INAH a cargo de la Mtra. Pilar Luna, a quien reconozco su atinada dirección en el desarrollo de este proyecto.

INTRODUCCIÓN

DOS HALLAZGOS ARQUEOLÓGICOS han contribuido a establecer la importancia de sendas especies vegetales durante los rituales indígenas celebrados en las altas cumbres del centro de México en la época prehispánica. El primero en 1998, en la cima sur del volcán Iztaccíhuatl a 5 220 msnm (metros sobre el nivel del mar), y el segundo en 2007 en las lagunas del Sol y de la Luna en el Nevado de Toluca a 4 210 msnm (Figura 1). Se trata de puntas de maguey *Agave americana* y de fragmentos de madera laminar del género *Pinus*. Las puntas eran utilizadas para provocar sangrados al insertarlas en el lóbulo de la oreja y en la lengua. Este autosacrificio tenía lugar en una ceremonia, denominada *neutzmanaliztli* por los aztecas, que correspondía al pago de deudas litúrgicas a los dioses de la lluvia. Por su parte, los fragmentos de madera previamente elaborados a la manera de cetros, se usaban como instrumentos rituales en los cultos de propiciación climática.

Han posibilitado la preservación de estas evidencias en el volcán Iztaccíhuatl las condiciones glaciares imperantes en la cima, lo cual nos hace suponer que desde su deposición entre los siglos XIV al XVI y hasta el momento de su descubrimiento en 1998, los objetos estuvieron cubiertos por una capa de hielo en situaciones climáticas constantes. Por otra parte, en el Nevado de Toluca el contexto es distinto aunque igualmente eficaz, pues a pesar de que la altitud es menor en mil metros –lo que impide la consolidación de una cubierta glacial perenne–, los materiales se conservaron por haber quedado sumergidos en aguas gélidas y ácidas. En ambos casos, son las condiciones climáticas y la frontera altitudinal de la alta montaña, lo que permite la preservación de los materiales arqueológicos orgánicos hasta nuestros días.

Una tercera especie nos ocupa, si bien es la etnohistoria y no la arqueología la que nos permite reconocerla en las laderas del Nevado de Toluca.

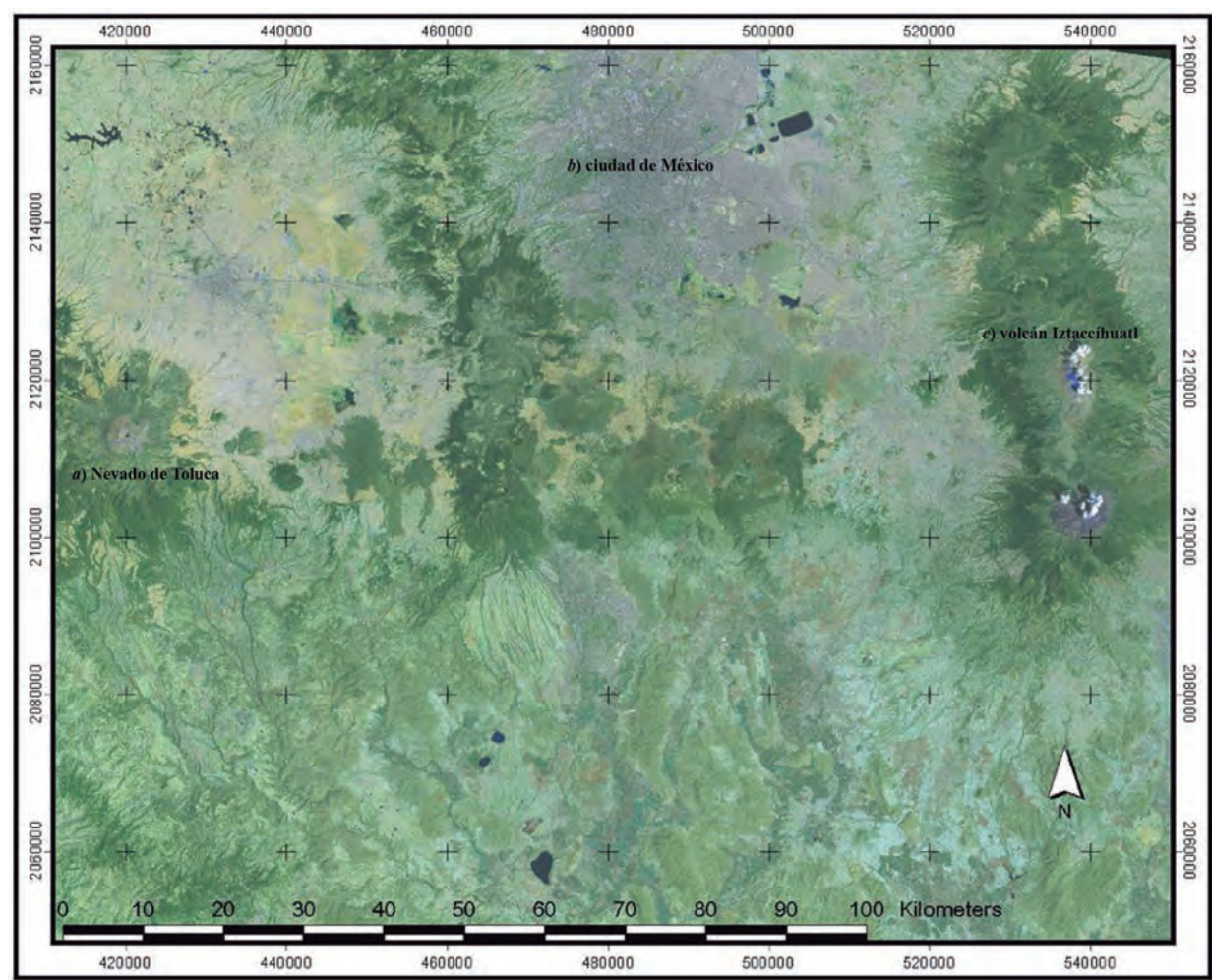


Figura 1. Imagen satelital del Altiplano Central Mexicano: a) Nevado de Toluca, b) Ciudad de México, y c) volcán Iztaccíhuatl.

Es la “rosa de montaña”, una umbelífera que prospera a una altura de entre 3 800 y 4 400 msnm y que, según fuentes históricas del siglo XVII, servía a los indígenas para hacer pronóstico de las lluvias durante el ciclo agrícola.

Estas tres especies son un claro ejemplo de la importancia que tenían vegetales específicos para ceremonias concretas. Su uso demuestra cómo las plantas pasaban de su forma biológica a adquirir la categoría de instrumentos trascendentales en el ámbito religioso.

ALTA MONTAÑA

La definición de alta montaña obedece a un criterio altitudinal, si bien éste varía para cada región del mundo según la latitud geográfica, la vegetación y el clima. En esta investigación se ha optado por utilizar una frontera ecológica fácilmente perceptible en el paisaje dado el límite altitudinal de los bosques (Figura 2). En efecto, los árboles del tipo *hartwegii* no pueden prosperar arriba de los 4 000 msnm por las condiciones de baja temperatura para su reproducción. Más arriba de los 4 000 m de altitud, sólo prosperan pastos, líquenes y una umbelífera, por lo cual estos espacios nunca han sido aptos para el establecimiento humano permanente. Por lo tanto, los materiales arqueológicos encontrados demuestran una presencia humana



Figura 2. El volcán Nevado de Toluca en su ladera occidental muestra el límite altitudinal de la masa boscosa a 4 000 msnm.

sólo con fines rituales y no de arraigo habitacional, y marca tal diferencia la definición conceptual de la arqueología de alta montaña, al menos para el caso mexicano.

EL CULTO EN LAS CUMBRES

El culto en las cumbres habitualmente estaba destinado a propiciar la lluvia y, aunque no el único, era el más importante motivo por el que se ascendía litúrgicamente. Se trataba de un ritual de propiciación climática para generar la precipitación pluvial que se efectuaba cíclicamente en beneficio de los campos de cultivo. Partiendo del dato arqueológico, entendemos que desde hace más de dos mil años se llegó al punto en que un grupo, mediante la profesión pública del sacerdocio, legitimó e impuso el culto al agua en las montañas.

Entre las evidencias arqueológicas más antiguas en la alta montaña mesoamericana tenemos las del monte Tláloc –con 4 125 msnm–, donde Townsend y Solís (1991) destacan la presencia de cerámica del Preclásico Tardío, por lo que proponen su uso ritual al menos desde el siglo I n.e. (de nuestra era). Posteriormente, del Clásico Temprano tenemos las ofrendas de copal extraídas de las lagunas del Nevado de Toluca con una antigüedad de 500 años n.e. (de nuestra era).¹ Es probable que para el periodo Clásico (200-900 n.e.) se intensificara el culto a las montañas al verse la comunidad en la urgencia de incrementar la producción de alimentos, o durante fases climáticas adversas, y fue necesario trasladar los servicios religiosos a cimas cada vez más altas. Ello es evidente para el Posclásico temprano (900-1200 n.e.) con los toltecas, que construyeron adoratorios en las altas cumbres. Algunos de estos emplazamientos mantuvieron su función y fueron exaltados por los aztecas en el epílogo de las antiguas culturas indígenas. No es de sorprendernos que aún para el siglo XVI, soportando la mediación cató-

¹ Guzmán Peredo (1972), en un artículo sobre la arqueología subacuática en el Nevado de Toluca, afirma haber descubierto en el fondo de las lagunas gran cantidad de piezas de copal de diferentes dimensiones que van de 5 a 70 cm, con formas circulares y cónicas. El análisis a que fueron sometidas las piezas para su fechamiento arrojó el dato, según investigación del Instituto de Geología de la UNAM, de 1 500 años antes del presente.

lica, las montañas mantuvieran relevancia ritual por la postura tradicional de las comunidades asentadas en el piedemonte, las cuales no exigían el perfeccionamiento sino la continuidad de los modos primeros de mirar el mundo. Esta estabilidad milenaria del culto a la montaña, que se extiende hasta el presente, predomina en sociedades donde la experiencia es más o menos la misma para todos, y donde la conducta se encuentra dominada mayoritariamente por la costumbre.

4. NEUTZMANALIZTLI, EL SANGRADO CON PUNTAS DE MAGUEY

El primer vegetal que trataremos en esta exposición corresponde al género *Agave*.² Las hojas de esta planta terminan, en su ápice, en una aguja fina de unos cinco centímetros de longitud y hasta 1 cm de ancho en su parte menos extrema. Este punzón natural fue utilizado para provocarse heridas que permitieran una abundante hemorragia. Sabemos que los aztecas se expiaban sacándose sangre (Figura 3), práctica que es ilustrada ampliamente en distintas fuentes escritas del siglo XVI. En sus *Primeros memoriales*, fray Bernardino de Sahagún (1974: 19) nos comunica que los cerros eran de los lugares preferidos para el autosacrificio: “por doquiera en las cumbres de los cerros hacían sus votos al amanecer”.



Figura 3. “El dios de la lluvia, Tláloc, el que está sentado sobre las montañas, cuida, manda y da las púas de maguey para auto-sacrificio” es el comentario de Anders, Jansen y Reyes García (1992: 138) al *Códice Borbónico*, p. 7.

Ahora bien, la descripción más detallada se encuentra en el *Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España* de Hernando Ruiz de Alarcón (1987: 138-140), quien menciona que otro

[...] modo de ydolatria, sacrificio de si mesmos, vsaban y en algunas partes se a visto aora, y es el que hazian en las cumbres de los cerros y lomas altas [...] que suben derechos hazia lo alto, y van a parar en algun monton de piedras o cerro dellas donde ellos hazian su adorazion, sacrificio y plegarias [...]

Auia en cada pueblo siertos ansianos dedicados para el ministerio de los sacrificios de penitentes, que llaman Tlamaceuhque, y los tales viejos se llamauan Tlamacazque, que suena entre nosotros sacerdotes; estos llamauan al que se les antojaua del pueblo para embiallo como a peregrinar, que asta en esto ymito el demonio lo espiritual, y en llegando en presencia del tal viejo el llamado, luego el dicho viejo le mandaua que

² El género *Agave* comprende más de cien especies. Iniciaremos el proceso de identificación una vez que las púas culminen el proceso de conservación a la que están sujetas en la Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural del INAH, así como su análisis para detectar restos de sangre.

fuesse bolando como orando a pedir mercedes, y era el casso que tenían fe que allí donde yvan, que era en las cumbres de los montes o en las lomas altas, donde estauan los cercos o montones de piedra donde tenian los ydolos de diferentes hechuras y nombres.

Con referencia a los cercos en los montes consideramos que se refiere al *tetzacualco*, que es un encierro de piedra o un patio delimitado por muros descrito por Durán (1984, t. I: 83) y por cierto común en los adoratorios de montaña (véase Montero, 2004: 31).

Sentado, pues, el tal viejo, en vn asiento de piedra en tal modo que estaua como dezimos en cucullas, teniendo en las manos vn gran tecomate de la yerua que confissionada con cal la llaman Tenex yheti, que en español quiere decir tabaco con cal, y teniendo delante de si en aquel patio al Tlamaceuhqui que auia de yr a la peregrinación, le hazia su platica y le mandaua que fuesse al lugar que le señalaua de la adoracion de los ídolos (Ruiz de Alarcón, 1987: 138-140):

Creo pertinente abrir un breve paréntesis para resaltar el uso ritual del tabaco (*Nicotiana sp.*) como estimulante para sobreponerse a la fatiga del ascenso con la elaboración del *tenex yheti*, que es tabaco preparado con cal, misma que, por el calcio que contiene, es un mediador intercelular que interviene en la contracción de los músculos, como lo anota Ruiz de Alarcón (1987: 138-140).

Esto postrero dezia, porque el viejo daba al penitente alguna parte del Tenex yetl que tenia en el tecomate, para que el penitente fuese tomando por el camino [...]

Esta rama que le pedia (el viejo al peregrino) era la señal de auer llegado al lugar donde era embiado, por ser arboles que allí auia conocidos, y porque la rama se podia cotejar despues de donde se auia quitado.

Se entiende el conocimiento de la diversidad vegetal con la demostración del ascenso por medio de la rama, señal de haber llegado a cierta altura donde habita una especie específica que a la fecha no hemos establecido con certeza, pero que bien pudiera tratarse del *Pinus hartwegii*, especie arbórea que prospera a más altura que ninguna otra, y se han encontrado ejemplares hasta la cota de 4 200 msnm.

Muy satisfecho, (el peregrino) que si moria en la demanda yva muy bien empleado, como si fuesse ofrecido al martirio. Con esto salia a su viaje, lleuando para su primera ofrenda, copal que es incienso desta tierra, y vnas madejas de hilo grueso de algodón mal hilado [...] y assi he hallado yo en los montones de piedras, como lo refiero en su lugar, y acompañauan la ofrenda con el que llaman Quauhamatl, que es vna manera de papel blanco como lienço que se haze en Tepoztlan de una corteza de árbol blanda; este papel yva envuelta la ofrenda y seruia con el algodón como para que se vistiese el dios o ydolo a quien se ofrecía, y assi responden oy

los que lo ofrecen, que es para que se vistan los Angeles que andan en las nuues, o portillos y encrucijadas de los caminos.

Y, prosigue Ruiz de Alarcón (1987: 138-140), que en

[...] llegandó al lugar del ydolo, o al monton de piedras, prostrauase donde auia de poner su ofrenda, y puesta, se sacrificaua el derramando su sangre, para lo qual llebaua un punçon hecho de vna rajita de caña agudo, y con el se picaua las orejas en las partes donde las mugenes se ponen los sarzillos, hasta derramar mucha sangre, y hechauala e unos vasitos que hazian en las piedras a modo de saleros, y assi se rompían las orejas de manera que venian a quedar ya viejos, como granes anillos, los que ellos dizen Nacaztecocoyacpol. Tambien se picaua debaxo del labio sobre la barba, hasta aguxerarselo como ventana, y algunos tambien la lengua en la parte superior; todo esto hazian por sacrificio, y dizen que algunos llegauan a desmayarse a adormecerse, y en este extasi, o oyan, o se les antojauan voces de su ydolo que les hablaua, de que quedarían muy vfanos y como seguros de que se les otorgaua lo que pedian, que de ordinario era hijos, hazienda, larga vida, familia o salud.



Figura 4. Uno de los tres *xicalli* o pocitos horadados en la roca registrados en la orilla norte de la laguna de la Luna (NT-07) en el volcán Nevado de Toluca a 4 213 msnm (fotografía Osvaldo Murillo, 2007).

La cita indica que la sangre era vertida en unos “vasitos” que horadaban en las piedras. Al respecto, desde las primeras incursiones arqueológicas en la alta montaña en 1986, habíamos encontrado orificios tallados en rocas a los que denominamos *xicalli*, y que consideramos son los “vasitos” a los que se hace referencia. En el Nevado de Toluca hasta el año 2001, sólo se había encontrado uno en la orilla norte de la laguna de Luna, si bien como resultado del Proyecto de Arqueología Subacuática Nevado de Toluca 2007, se registraron dos más³ (Figura 4).

En acabando de sangrarse, sino se adormecía, o ya buuelto en si del extasi, desgajaua vna rama del arbol que era mas propio y conozido de aquel lugar, y se boluia por la posta hasta ponerla delante del que auia despachado, y a esta rama dizen Tlapoztec acxoyatl nezcayotl, quiere decir “desgajada rama del testimonio” en señal de auer llegado a aquel lugar. Presentauala pues al viejo, con que le satisfacía de auer cumplido y obedecido su mandato, y hecho aquel modo de peregrinacion, y si en ella se le auia mostrado o hablado aquel dios a quien auia hecho la ofrenda de su sangre, o se le auia antojado, quedaua muy contento diziendo qué ya auia recibido merced y conseguido lo que pretendia (Ruiz de Alarcón, 1987: 138-140).

³ Agradezco la exhaustiva prospección realizada en primera instancia por el Arqlg. Víctor Arribalzaga y sus alumnos de la ENAH durante la primera temporada de campo en mayo de 2007 y, posteriormente, el registro minucioso efectuado en julio del mismo año por el Dr. Francisco Rivas, el pasante de antropología Jesús Martínez y Osvaldo Murillo.

Si bien es cierto que los *xicalli* son parte de la evidencia arqueológica del *neutzmanaliztli*, es muy sorprendente hallar púas de maguey, debido a que su cualidad de material perecedero hace casi imposible su conservación tras cientos de años. Mas, como ya se mencionó, son las condiciones glaciares y de anegación en aguas gélidas lo que ha permitido que se preserven hasta nuestros días. En 1998, en la cima del volcán Iztaccíhuatl tras la recesión de la masa glaciar, logramos recuperar de superficie varios ejemplares (véase Iwaniszewski y Montero, 2007: 95-111) (Figura 5), que se vinieron a sumar a las púas recuperadas desde años atrás por montañistas del Club Alpino Mexicano (Guzmán Peredo, 1983, 1991).



Figura 5. Cima de la Iztaccíhuatl a 5 220 msnm; en rojo, el área donde ha sido encontrado material arqueológico (iz-01).

En este marco, la colección más interesante es, sin duda, la proveniente del Nevado de Toluca, resultado de la reciente temporada arqueológica (mayo de 2007). Consideremos dos sitios de hallazgos: el primero, en la orilla noreste de la laguna del Sol (NT-08), donde se excavó un pozo, y el segundo en la laguna de la Luna (NT-07), en cuyo talud norte –a una profundidad promedio de 3.5 m– los buzos⁴ encontraron gran cantidad de púas esparcidas por el fondo. Por encontrarse en un medio acuático, las puntas aún están unidas a una cutícula que es parte de la penca, aunque la fibra ya está erosionada. El hecho de haber sido recuperadas con su cubierta vegetal las hace únicas en la literatura arqueológica (Figura 6).

En la laguna del Sol, el pozo excavado por los pasantes de antropología Ileana Cruz y Jorge Espinosa, ofreció un total de 176 púas de maguey.⁵ Es significativo que en un área tan pequeña (4 m²) y apenas por debajo del suelo (10 cm) se encuentre tal cantidad de evidencia. Ciertamente es que las púas de maguey constituyen una ofrenda omnipresente en los rituales indígenas de antaño. Sahagún (1985: 114) menciona que durante el mes de *etzalqualiztli* se hacía una fiesta para honrar a los dioses de la lluvia, los *tlaloque*:

En habiendo tañido (instrumentos musicales) a maitines, luego todos se levantaban, y desnudos, sin ninguna cobertura, iban a donde estaban las puntas de maguey que el día antes habían cortado y traído para aquel efecto, con pedazos del mismo

⁴ Equipo de arqueología subacuática conformado por el Arqlg. Roberto Junco como codirector del proyecto, el Dr. Johan Reinhard de National Geographic, y el destacado buzo Arq. Fernando Lozano.

⁵ Sin una agrupación definida.



Figura 6. Púa de maguey con cutícula proveniente de la laguna de la Luna en el Nevado de Toluca a 4 213 msnm (fotografía Osvaldo Murillo, 2007).

maguey; y en cortando las puntas de maguey, luego con unas navajillas de piedra se cortaban las orejas, y con la sangre que de ellas salía ensangrentaban las puntas de maguey que tenían cortadas y también se ensangrentaban los rostros.

Cada uno ensangrentaba tantas puntas de maguey a cuantas alcanzaba su devoción: unos cinco, otros más y otros menos [...] hecho todo esto, luego los sátrapas y ministros de los ídolos iban a bañarse, por mucho frío que hiciese.

Es sugerente también el siguiente señalamiento del propio Sahagún (1985: 114): “Iba delante de todos éstos un sátrapa con su incensario lleno de brasas y con su talega de copal, todos ellos llevaban una penca de maguey corta, en que iban hincadas las espinas que cada uno había de gastar”.

Las evidencias arqueológicas y las fuentes históricas nos llevan a considerar que los cuerpos de agua de las lagunas del Nevado de Toluca y la cima de la Iztaccíhuatl fueron centros de liturgias excepcionales. Entendemos que las heridas sufridas durante el sangrado con espinas de maguey creaban una sensación de la muerte de la que también surgiría una sensación del renacimiento (Figura 7), al igual que durante el *tlacateteuhme* o sacrificio de niños que se celebraba, asimismo, en la montaña. De manera que los hombres se imponían el mayor rigor posible en la realización de sus ritos por el temor a que sus voces pudieran no ser escuchadas o sus deseos no ser satisfechos. En este marco, tanto las fuentes sobre los tiempos mesoamericanos y virreinales como la cantidad de púas halladas en la orilla noreste de la laguna del Sol sugieren que un notable número de personas practicaba el sangrado como un acto masivo de autosacrificio.



Figura 7. Detalle de la lámina 4-17 del *Códice Matritense*. Sacerdote portando su calabazo a la espalda y llevando en una mano una penca de maguey (*uitztli*) y en la otra una bolsa de copal (*copalxiquipilli*). El sacerdote lleva teñido su cuerpo de color rojizo anaranjado; con esta representación se indica la penitencia que ejecutaban los sacerdotes de los tlaloque, consistente en sacarse sangre para expiar sus culpas, empleando púas de maguey.

Sabemos que estos sacrificios cesaban con la presencia de lluvias abundantes. La religión ayudaba a soportar la tensión mental como no lo hacía ningún otro medio empírico. Por ello, si la adversidad meteorológica era mayor, así también la periodicidad de los ritos, debido a lo cual tal actividad ceremonial se celebraba hasta que el clima fuera óptimo.

CETROS RAYO/SERPIENTE

De las ofrendas recuperadas de la cima del volcán Iztaccíhuatl (véase Iwaniszeski y Montero, 2007) y de las lagunas del Nevado de Toluca, los cetros rayo/serpiente han despertado un interés especial (Figura 8). Estos cetros son objetos de madera laminar, alargados y ondulados que se han encontrado asociados al culto acuático y que se emplearon al menos durante el Posclásico en el Altiplano Central.

Los primeros cetros hallados en montañas prominentes fueron obtenidos del fondo de las lagunas del Nevado de Toluca por buzos deportivos en 1963. A la fecha desconocemos la cantidad de elementos extraídos o hurtados de estos embalses (Figura 9).

Para 1983, un hallazgo casual en la cima de la Iztaccíhuatl por miembros del Club Alpino Mexicano permitió la recuperación de materiales arqueológicos entre los que destacaron varios cetros. Aun cuando no se hizo un reporte de la cantidad de piezas obtenidas, por las fotografías publicadas suponemos que se trató de tres. Durante nuestra intervención en 1998, recuperamos 10 fragmentos de cetros, además de cerámica y las ya mencionadas púas de maguey.



Figura 8. Cetro rayo/serpiente. Vestigio recuperado de la cima de la Iztaccíhuatl en 1998, catalogado como IZ-1-S-01; corresponde al periodo Posclásico, fue realizado en madera laminar del género *pinus*, y sus dimensiones son 75.3: x 4.2 cm.



Figura 9. El Nevado de Toluca muestra en el interior de su cráter dos lagunas, la mayor conocida como del Sol y la menor, de la Luna, a 4 120 msnm (fotografía de Alejandro Boneta, 2002).

Según el examen exterior de los instrumentos obtenidos del Iztaccíhuatl, apreciamos que se encuentran en excelente estado, parecen recientes; la raíz original no se encuentra gastada. La buena conservación obedece a que la madera no ha sido degradada por microorganismos, debido a la temperatura y la humedad constantes, características de las condiciones glaciares de la cima. Ello nos hace suponer que desde su deposición hasta el momento de su descubrimiento, los objetos estuvieron cubiertos por una capa de hielo en condiciones climáticas constantes, como se mencionó. Por la revisión externa de los canales de resina conspicuos se deduce que se trata de una especie de coníferas, de la familia *pinaceae*, del género *pinus sp*, aun cuando la especie no ha sido identificada ya que las piezas carecen de corteza. Por la característica de su manufactura y por las propiedades de la madera es posible que corresponda a oyamel, *Abies religiosa* (Héctor Hernández, comunicación oral, 2002).

La colección proveniente de la última temporada en el Nevado de Toluca consta de un cetro, hallado en la orilla noreste de la laguna del Sol a una profundidad de 2 m, y de ocho piezas provenientes del talud norte de la laguna de la Luna (Figura 10) a una profundidad que va de los dos a los ocho metros. No se ha realizado hasta la fecha ningún examen de estos objetos, pues se encuentran en un proceso de consolidación y secado que realizan especialistas de la Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural del INAH.



Figura 10. Recuperación de un cetro rayo/serpiente de la laguna de la Luna durante los trabajos del Proyecto de Arqueología Subacuática del INAH en mayo de 2007.

De las “serpientes de madera laminada” sólo contamos con fragmentos; su elaboración es burda, sin pintura ni decoración; los cortes son rústicos y las formas, similares mas no idénticas. Por el grano de la madera, esto es, la orientación de los elementos longitudinales, parece tratarse de una fabricación de corte radial longitudinal sobre el tronco del árbol, con lo que se logran piezas laminares rectas. A la vista destacan hilos rectos suaves, y la textura áspera de su superficie es la característica común de todos los cetros recuperados.

Los hallazgos nos llevan de manera preliminar a confirmar que la alta montaña fue un espacio ritual dedi-

cado al culto acuático, para la consecución de fines colectivos, en donde los cetros fueron utilizados como instrumentos simbólicos. Los cetros son instrumentos evocatorios, artículos sagrados, son reliquias de las deidades, como lo apreciamos en códices prehispánicos y coloniales (Figura 11). Hoy pareciera que estos fragmentos de madera tan sólo fueran residuos de an-

taño, un tanto “fríos” –como diría Sperber (1988: 100)– porque no sabemos gran cosa de ellos.

Los objetos sagrados no tienen la necesidad de ser “bellos”, ni tampoco requieren de un embellecimiento para suscitar la emoción que provoca en este caso la representación de Tláloc. Como símbolos son capaces de asociar en esa simplicidad un gran número de referentes, de resonancias emotivas que tienen un carácter polisémico, un abanico de posibilidades que estamos por interpretar. Pensándolo mejor, tal vez el lector comparta conmigo la idea de que estos objetos, en su singularidad, guardan la “belleza” en la fuente de la emoción que suscita el saber que fueron hallados a tal altura y profundidad en las lagunas, lo que contribuye a crear un sentimiento de admiración por quienes los subieron y los dejaron allá; se crea un vínculo estrecho entre nosotros y los otros a través del tiempo. Más aún, como lo señala Turner (1980: 114) para otras culturas, en cuanto a que la simplicidad de la forma exterior de los objetos no es la determinación de su abstracción simbólica.

Por último, si imaginamos su presencia en un sitio tan desolado como un glaciar o una laguna de alta montaña, nos parecen insulsos en ese paisaje. ¿Para qué sirven allá arriba? No corresponden a las actividades productivas, no son herramientas. Efectivamente, eso demuestra que por su ubicación e inutilidad en ese medio son preciosos, porque guardan una abstracción que incorpora a los actores religiosos una forma material. En esa “inutilidad” de su valor de uso desaparece lo humano y aparece lo sagrado.

ROSAS DE MONTAÑA

Pasando de la evidencia arqueológica a la observación de la naturaleza y a la consulta de las fuentes históricas, destaca una planta endémica de las altas montañas que sólo prospera en México entre los 3 800 y los 4 440 msnm, a la que ya hicimos referencia. Se trata de una umbelífera de caprichosa forma que se denomina *Eryngium proteaeflorum* delarf (Figura 12), conocida comúnmente como “rosa de montaña”.

Durante el verano las laderas se cubren en ciertas porciones de esta planta, y es tal su singularidad que no pasa desapercibida. Fue posiblemente esta característica la que la hizo un instrumento digno de un oráculo para los campesinos de antaño, que en su distribución y abundancia entendían la fertilidad del año agrícola. La cita que ilustra este hecho se inspiró en el Nevado de Toluca y corresponde al *Manual de ministros de indios para el cono-*



Figura 11. Tláloc porta un cetro en el *Códice Durán*, lámina 15, figura 22.



Figura 12. *Eryngium proteaeflorum delarf.*

cimiento de sus idolatrías, y extirpación de ellas, de Jacinto de la Serna (1987: 289 y ss.) del año de 1656:

Esta sierra es muy encumbrada, que de muchas leguas se diuisa, y en su remate está vna plaça, donde está vna laguna, donde los indios antiguamente idolatraban, y donde les quedó la memoria de sus idolatrias, y aunque el dia de oy ay algunas cruces; es la casa de Dios, para obrar mal en las demas cosas: ay en este llano, ó plaça algunos generos de rosas, que oy en dia les sirven á los indios de aquella comarca de Pronosticos de sus sementeras: pues en la falta destas rosas, o en la abundancia de ellas pronostican el año malo, ó bueno, que tendrán, y aunque esto pudiera ser naturalmente: mas, por la parte donde se hallan, y por la deidad, que siempre an dado á aquella laguna, se hazen sospechosos sus pronosticos.

Identifico los “generos de rosas” –de la cita previa– con la umbelífera que he mencionado, debido a que alrededor de las lagunas no existe otro vegetal que ostente una flor tan llamativa.

Alli, dixo, y declaró uno de los reos desta complicitad, que auia subido vno de aquellos años cercanos al de seiscientos, y dies; (1610) que Domingo de Ramos de aquel año auia subido á la sierra nevada de Calimaya, y que auia visto mucha cantidad de indios de los de Toluca, y sus contornos, y otros de otros pueblos: y que estos todos con trompetas, y chirimías iban con muchos cantaros á traer agua de la laguna, y le dixeran, que era aquella agua para bendecirla, y darla á los enfermos, y que assimismo vido llevar tres redes de pescar, con que sacaban copale entrando en la laguna. y que el auia lleuado vna candela, y con vn poquiete, que llevó encendido, la encendió, y puso á vna cruz de las que alli auia, y segun tengo noticia de personas que an subido á esta sierra, se hallan al rededor, y contorno de la laguna señales de candelas, braseros, y cantidad de copale, que ofrescen á la deidad, que piensan, tiene aquella laguna, segun sus ritos antiguos. Y para que se vea, que no los tenian olvidados, sino muy en su coraçon: quando estaban haziendo estas diligencias, para castigar estos delitos (Serna, 1987: 289 y ss.).

Cabe mencionar, con base en nuestro trabajo de campo, que entre los indígenas que aún rinden culto a ambas lagunas no queda memoria del uso ritual de esta planta. Lamentablemente, la rosa de montaña se ve amenazada por la irracional depredación de un turismo de masas que encuentra en esta planta el *souvenir* predilecto de su visita al Nevado de Toluca.

CONCLUSIONES

En las altas montañas de Mesoamérica se ha hallado una constelación de accesorios y artículos simbólicos que bien evocan la mística de sus fieles. A toda esta variedad de artículos y ofrendas se les transfirió lo sagrado colectivo; los objetos depositados contenían algo más que su esencia material, pertenecían al espíritu sobrenatural de la montaña.

Las especies vegetales aquí presentadas son la materialización de lo simbólico, son una miscelánea de realidades de lo cultural. Estas plantas poseen poderes, contienen dones. Todo sucede como si los hombres no fueran los que dan un sentido a las cosas; ese sentido tiene su origen más allá del mundo de los hombres.

Son parte de la flora que integra el capital simbólico. En sus objetos depositados en las montañas, la comunidad encuentra la seguridad de vivir en lo sucesivo, continuamente, rebasando así simbólicamente su existencia real. Los objetos preservados *aseguran* la continuidad de la vida y de la cultura. Estos objetos rituales son la presencia perenne de aquellos hombres y de su sociedad. Los instrumentos sagrados, entregados a la montaña, son su presencia ante la ausencia presente. Es así como se trasciende en el tiempo y en la cultura.

BIBLIOGRAFÍA

Códice Borbónico

1992 *Códice Borbónico*, el libro del Cihuacoatl, homenaje para el fuego nuevo, libro explicativo del llamado *Códice Borbónico*, introducción y explicación de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, Madrid, Graz y México, Sociedad Estatal Quinto Centenario-Akademische Druck und Verlagsanstalt-Fondo de Cultura Económica.

Códice Durán

1990 *Códice Durán*, ilustraciones a la obra de fray Diego Durán, México, Arrendadora Internacional.

Códice Matritense del Real Palacio

1905 *Códice Matritense del Real Palacio*, ed. facs. de Francisco del Paso y Troncoso de la *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, vol. 5, 2ª parte, Madrid.

Códice Ríos

1900 *Códice Ríos* (Vaticano A 3738), en Lord Kingsborough, *Antiquities of México*, Londres.

Durán, fray Diego

1984 *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de Tierra Firme*, 2 vols., México, Editorial Porrúa.

Guzmán Peredo, Miguel

- 1972 “Arqueología subacuática”, *Artes de México*, núm. 152, pp. 49-63.
1983 “Hallazgos arqueológicos en el Iztaccíhuatl”, *México Desconocido*, núm. 83, pp. 8-11.
1991 *La arqueología subacuática en México-Underwater Archaeology in Mexico*, México, Ediciones Euroamericanas.

Iwaniszewski, Stanislaw e Ismael Arturo Montero García

- 2007 “La sagrada cumbre de la Iztaccíhuatl”, en J. Broda, S. Iwaniszewski e I. Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, UNAM-Conaculta-INAH, pp. 95-111.

Luna Erreguerena, Pilar

- 2000 “El Nevado de Toluca. Sitio de veneración prehispánica”, *Arqueología Mexicana*, vol. 8, núm. 43, pp. 47-50.

Montero García, Ismael Arturo

- 2004 *Atlas arqueológico de la alta montaña mexicana*, México, Comisión Nacional Forestal/Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales.

Ruiz de Alarcón, Hernando

- 1987 “Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España”, en *El alma encantada*, Presentación de Fernando Benítez, facsímile del año de 1656, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 261-480.

Sahagún, Fray Bernardino de

- 1974 *Primeros memoriales*, Traducción del náhuatl, prólogo y comentarios de Wigberto Jiménez Moreno, México, INAH (col. Científica, núm. 16).
1985 *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa.

Serna, Jacinto de la

- 1987 “Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías, y extirpación de ellas”, en *El alma encantada*, Presentación de Fernando Benítez, facsímile del año de 1656, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 261-480.

Sperber, Dan

- 1988 *El simbolismo en general*, Barcelona, Anthropos.

Towsend, Richard y Felipe Solís

- 1991 “The Mt. Tlaloc Project”, en D. Carrasco (ed.), *To Change Place: Aztec Ceremonial Landscapes*, Niwott, University of Colorado Press, pp. 26-30.

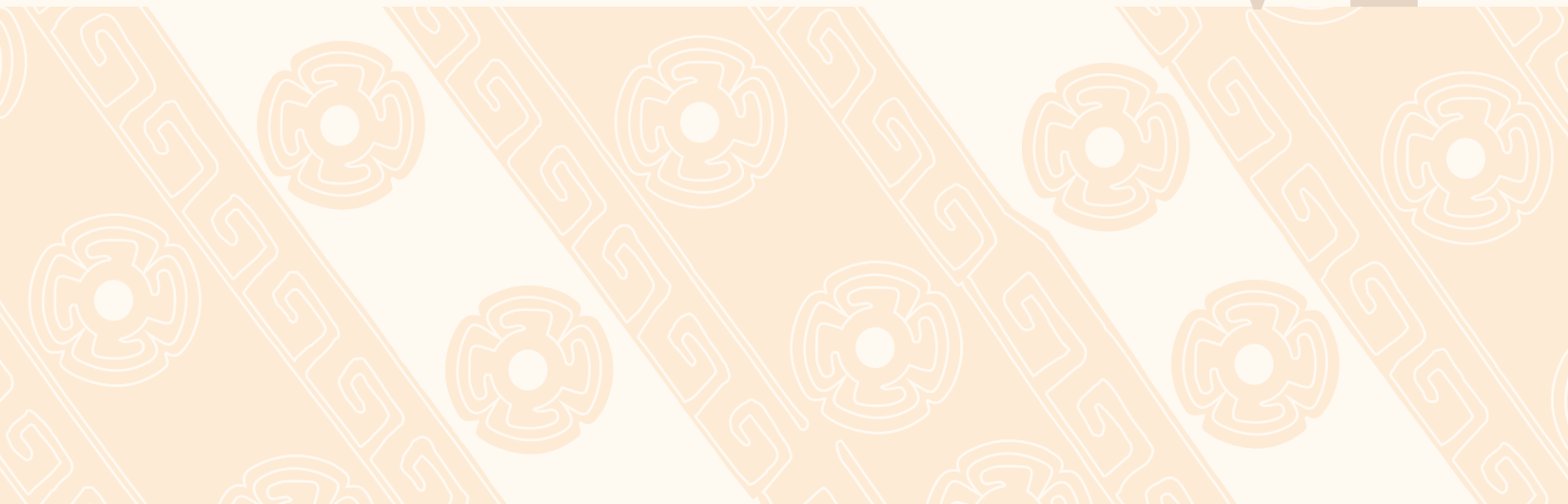
Turner, Victor

- 1980 *La selva de los símbolos*, México, Siglo XXI Editores.

Los dioses del pulque y la concha

Lourdes Suárez
*Dirección de Etnohistoria,
Instituto Nacional de Antropología e Historia*

VI



INTRODUCCIÓN

EL PULQUE ES UN PRODUCTO FERMENTADO de la savia llamada aguamiel, la cual se obtiene de un agave del género *Amarillidacea*, en particular de las especies *atrovirens* y *americana* (González, 1978: 13). Esta bebida, de vital importancia para los pueblos nahuas, tiene un fuerte contenido mítico y está conectada a sus rituales, a sus ceremonias religiosas y a sus fiestas; es relevante, además, en la medicina indígena. Es un excelente diurético y un eficaz medicamento para algunas enfermedades intestinales (González, 1978: 15, 16). La savia del maguey es rica en sacarosa y vitamina B, con un valor nutritivo impresionante. Sin embargo, en la vida prehispánica su mayor trascendencia estaba directamente vinculada con la religión, en la que jugaba un importante papel como productor de la embriaguez, la cual era considerada un estado sagrado por los grupos mesoamericanos y por muchos otros pueblos.

DIOSES DEL PULQUE

En el panteón mexica, la diosa del pulque es Mayahuel (*Códice Vaticano A*, 1993: 20v), quien descubrió que el aguamiel fermentado embriagaba. Su pareja, Pahtécatl, aumentó el poder enajenante de la razón, al mezclarle al pulque la yerba *tlapatli*, con lo que produjo el llamado *octli*. De acuerdo con la *Histoire du Mexique*, la abuela y guardiana de la diosa era la líder de las *tzitzimine*, las estrellas demonio que amenazaban a la humanidad con la destrucción universal (Taube, 1993: 4, 5). En la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, Mixcóatl-Camaxtli descubrió el pulque, y, en el mismo relato, este dios creó a los 400 borrachos chichimecas que fueron sacrificados para nutrir al Sol (Taube, 1993: 3).

Por su condición de sagrado, sólo era permitido que lo bebieran los ancianos o los grandes señores en las fiestas y ceremonias. La embriaguez de la gente común se castigaba duramente: se trasquilaba de manera afrentosa a los borrachos, se derribaba su casa, se les quebraba la cabeza con una losa o se les ahorcaba con sogas (*Códice Tudela*, 1980: 88).

Los dioses del pulque y de la embriaguez en la cosmovisión mesoamericana son muchos. Se conocen por su nombre genérico de: los cuatrocientos dioses, originalmente hijos de Coatlicue, los llamados *centzonhuiznahuas*, los cuatrocientos hijos del sur, asociados a las cosechas. Dioses que más tarde se convirtieron en los cuatrocientos borrachos conocidos como *centzontotchtin*, las estrellas sacrificadas por Huiztilopochtli al nacer éste y enemigos acérrimos de esta deidad ya que representan la noche y la oscuridad en oposición a la luz y el día que Huitzilopochtli encarna. De estas muchas deidades del pulque, conocemos los nombres y las características de alrededor de veinte que las distintas fuentes de información nos dan.

Aisladamente, los dioses del pulque aparecen en bastantes fuentes escritas o pictográficas, pero las dos más confiables y que mejor los sistematizan son los llamados códigos gemelos: el *Magliabechi* y el del Museo de las Américas, mejor conocido por *Códice Tudela*. Esto es, además de los códigos de Sahagún, tanto el de la biblioteca Laurenciana de Florencia como el *Matritense* de la Real Academia de Historia y el de la Biblioteca de Palacio.

DIOSES DEL PULQUE Y SU JOYERÍA DE CONCHA

En este trabajo se hará un análisis y una comparación de las deidades del pulque y su joyería de concha en los dos códigos fraternos ya mencionados: el *Magliabechi* y el *Tudela*.

El *Magliabechi* es un manuscrito pequeño, hecho sobre papel europeo, que mide 16 cm de alto por 22 cm de largo. Fue dibujado probablemente a mediados del siglo XVI y, según Elizabeth Boone (1983: 17, 18), copiado de un documento anterior, el llamado Prototipo, el cual no se conoce. Consta de 92 folios pintados; la mayoría, con textos explicativos en español.

El código pertenece a un grupo de ocho documentos: el *Códice Ixtlilxóchitl*, las viñetas de Herrera, las crónicas de Cervantes de Salazar, las Fiestas de los indios, el Prototipo, el *Códice Tudela* y el *Códice Magliabechi*, conocido como *Magliabechiano*, precisamente por este último que le da su nombre (Boone, 1983: 7). Fue pintado por dos diferentes artistas, uno más cuidadoso y más preciso que el otro. El texto castellano fue agregado posteriormente. El código está dividido en seis partes:

1. Mantas rituales
2. La cuenta de los veinte días
3. El ciclo de 52 años
4. Las 18 fiestas de los meses y las dos fiestas móviles
5. Dioses del pulque y divinidades relacionadas
6. Miscelánea de dioses, ritos y costumbres

La quinta parte es la que trata de las divinidades del pulque y sus dioses asociados.

El *Códice Tudela* mide 21 x 15.4 cm; por lo tanto es un libro en cuarto, encuadernado en cartón, forrado de pergamino en sus dos tapas. Es de papel de hilo con filigranas y consta de 118 folios, con el número en la parte superior derecha del recto de los folios. La letra del texto es procesal cortesana de los siglos XVI y XVII y de una sola mano toda ella, con un estilo impersonal y narrativo (*Códice Tudela*, 1980: 19-26).

Hay dos clases de pintura en el documento: las seis primeras páginas, que corresponden a figuras de indios, son de la mano de un artista español, mientras que el resto son de la mano de un tlacuilo indígena. Todas las figuras indias están mirando a la derecha, con excepción de algunas complementarias que requieren estar de frente a la principal y, por lo tanto, miran a la izquierda. La única excepción es la Tzitzímitl del folio 46, que está de frente. Sobre las líneas negras del dibujo se ha aplicado el color plano sin ningún sombreado (*Códice Tudela*, 1980: 25, 26). El códice se divide en diez partes:

1. Fiestas de los meses
2. Dioses del pulque
3. Sortilegios, ofrendas y sacrificios
4. Ritos funerarios
5. Ofrendas, sacrificios, costumbres y plantas mágicas
6. Costumbres de los yopes
7. Cuenta de los años
8. Mantas jerárquicas
9. Tonalámatl con la Cuenta de los días

La parte segunda es la que corresponde a los dioses del pulque.

Hay similitudes y diferencias entre ambos documentos: el *Códice Magliabechi* tiene 92 folios –entre recto y verso–, mientras que el del Museo, 118, por lo que este último es mucho más extenso. El primero es más perfecto: las figuras son de mayor tamaño, sus dibujos son más detallados, tiene una incipiente perspectiva y un mejor colorido. Ambos siguen la tradición precortesiana, es decir, son pictóricos y los textos escritos son meras aclaraciones de lo representado gráficamente. Los dos códices dedican una sección especial de su contenido a las deidades del pulque, que son 19 númenes en el *Tudela* y 18 en el *Magliabechi*, sin que sigan el mismo orden ni forzosamente coincidan los dioses de un documento con los del otro.

La mayoría de las deidades del pulque en ambos códices portan determinados atavíos que les son propios y los caracterizan, es decir, les son genéricos:

- La pintura facial, roja en la frente y, desde las sienes hacia abajo, negra (*Códice Tudela*, 1980: 93). Los colores parecen significar la luz y la oscuridad, el día y la noche, la vida y la muerte.
- La nariguera, *yacameztli*, hecha de concha –de la que nos ocuparemos en este trabajo–, asociada al conejo y éste a su vez a la luna. Dicho animal era precisamente el símbolo de los dioses del pulque, porque vive en la tierra y es fecundo, y, por lo tanto, símbolo de la abundancia.
- El escudo cuadrado, *ometochchimalli*, sobre fondo oscuro con una franja longitudinal roja que va estrechándose en la parte media. Cuatro puntos amarillos se reparten en los cuatro campos que la franja divide. Abajo lleva un impresionante colgante de plumas de guacamaya y de garza. Arriba lo remata un cetro de plumas verdes en sentido horizontal.
- Hachas, algunas de madera, otras de cobre –cuyo nombre genérico es *tepuztli*, de acuerdo con el *Vocabulario...* de Alonso de Molina (1977)– con un cuchillo atravesado en la parte alta.
- Dos adornos de plumas completan el atuendo: uno en forma de abanico, que se abre a la altura del occipital de la figura del dios, y otro de mayor tamaño que cubre la espalda (*Códice Tudela*, 1980: 93).

A estos atavíos hay que agregar los elementos de concha que portan los dioses del pulque y que tienen un significado simbólico de suma importancia. Estos elementos son los siguientes:

1. Las narigueras:
Yacameztli
2. Los pectorales:
Xopilcoxcatl
Ehecacozcatl
Anahuatl
3. Las orejeras:
De gota
Epcololli
4. Los pendientes:
Pendientes de caracoles *Oliva*
Pendientes de medios caracoles *Oliva*
5. Las cuentas:
Cuentas-disco
6. Las incrustaciones:
Circulares
Semicirculares

LAS NARIGUERAS

La nariguera es un elemento que se coloca justo debajo de la nariz con la idea de decorarla. La nariguera puede suspenderse, para lo cual la nariz debe estar perforada previamente, o bien, se puede utilizar un elemento que atraviese la aleta o el alveolo de la nariz de cuyos extremos se suspende la nariguera, generalmente de la parte media de ésta, muchas veces abarcando hasta la boca (Suárez, 2001: 155).

La mayoría de las narigueras se logran mediante las técnicas de percusión y desgaste combinadas. Con la primera técnica se rompe el univalvo o la valva del bivalvo para obtener un segmento de concha que, posteriormente, mediante el desgaste se convierte en un rectángulo no muy grande del que se obtendrá la nariguera. Por medio de esta misma técnica se cortan paralelamente los lados del cuadrado o rectángulo y se da la forma semicircular eliminando las esquinas. El ornamento está perforado por ambos lados mediante desgaste rotativo con el objeto de sostener la nariguera que, seguramente, debió pulirse (Suárez, 2001: 155).

La nariguera *yacameztli*

Existen distintos tipos de narigueras, pero las que usan los dioses del pulque son siempre *yacameztli*, la nariguera lunar. Velázquez (1999: 94-96) la clasifica como tipo herradura por tener la forma similar a una U o a una herradura, con los extremos superiores curvados hacia el exterior. Pueden distinguirse dos subtipos en las usadas por los dioses: las de silueta simple y las de silueta trilobulada. En el primer caso, el borde es completamente liso, mientras que en el otro es posible apreciar tres grupos de elementos, distribuidos de forma equidistante a lo largo del perímetro de la pieza.

Si comparamos las que portan los dioses del pulque con las encontradas en el contexto arqueológico del Templo Mayor veremos que, en ambos casos, se realizaron dos perforaciones. Éstas son bicónicas o cónicas; en el dibujo no pueden observarse, pero sí en las del contexto arqueológico, y están situadas en la parte media o superior. Los perfiles convexos de los ejemplares, así como las características de la concha de la que posiblemente se manufacturaron –blanca y opaca en una de sus caras y lustrosa en la otra–, hacen pensar que quizá provienen de un caracol grande, aunque no se puede precisar el género o la especie biológica (Velázquez, 1999: 94-96).

Entre los dioses del pulque representados en nuestros códices gemelos llevan la *yacameztli*: Ometochtli, Papáztac, Ytópul, Tepoztécatl, Yautécatl, Tultécatl, Pahtécatl, Tezcatzóncatl, Tlaltecayova, Culhuacatzíncatl y Tlilhuatzin.



Dibujo 1. Nariguera *yacameztli*.

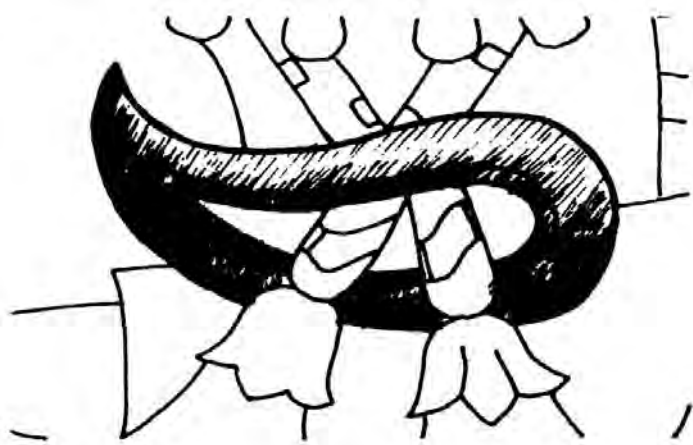
LOS PECTORALES

Los pectorales son elementos decorativos que tienen una o varias perforaciones excéntricas, de las cuales se suspenden a la altura del pecho, o bien cuentan con áreas caladas o recortadas por donde se introducen cintas o cordeles, por medio de los cuales se ata el pectoral al cuello del que lo porta. El pectoral se usa a la altura del pecho, del que toma su nombre. Está hecho de pelecípodos o gasterópodos, grandes y pesados, presentándose solo o formando parte de otro adorno en el que se combinan cuentas y pendientes, si bien, en todos los casos, el pectoral es el elemento más importante. Debido a que contiene amplios espacios libres, el pectoral generalmente se encuentra pulido y decorado, mediante distintas técnicas, con diseños geométricos, zoomorfos, fitomorfos o complejas escenas rituales (Suárez, 1989a: 80, 81).

Pectoral *xopilcozcatl*

El pectoral que con mayor frecuencia usan los dioses *centzontotochtin* es el *xopilcozcatl*. Este pectoral ha sido objeto de controversias. León Portilla (1992: 127) lo trata como collar de cristal fino, teoría que fue rebatida por Jose Luis Franco (1958: 13-15), quien lo identifica definitivamente como

objeto de concha. Yo coincido con el último autor, pues todos los pectorales de este tipo, localizados en los códices estudiados, reúnen las condiciones para ser clasificados como de concha. Además, es indudable que se trata de un pectoral, no de un collar, ya que es una prenda grande que se usa sola, en forma transversal y a la altura del pecho (Suárez, 2001: 132). La referencia más confiable es la que nos da Sahagún (1993, f. 265v) en los *Primeros memoriales* y que textualmente nos dice: “El *xopilcózcatl* es un collar o pectoral en forma de dedo de pie”.

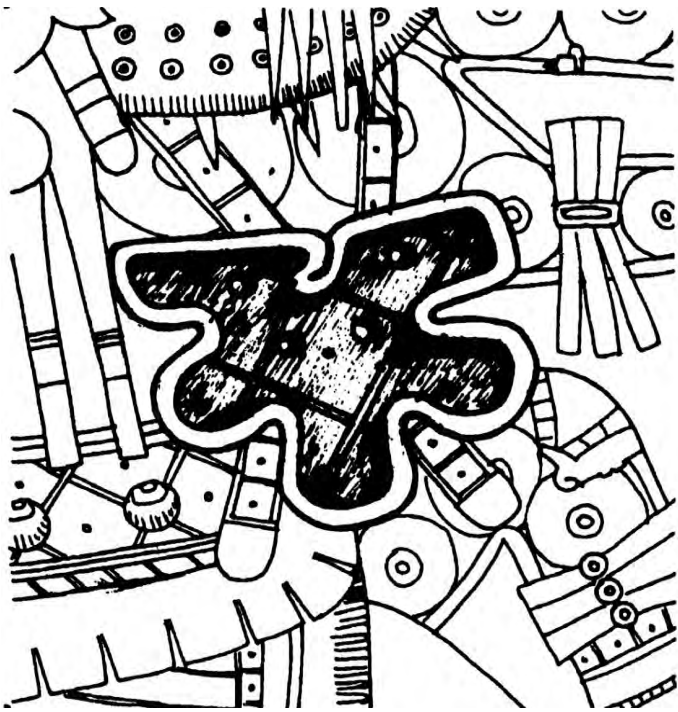


Dibujo 2. Pectoral *xopilcozcatl*.

Este tipo de pectoral, generalmente está hecho de un caracol grande (tal vez de un *Strombus*, un *Busycon* o una *Fasciolaria*) al que se le hacen dos cortes longitudinales y oblicuos que le dan la forma de pepinillo o de la huella de un pie. La parte más angosta del pectoral es puntiaguda, ya que corresponde a la base del caracol. El objeto es oval y hueco, pues el caracol del que procede se ha vaciado –dejando solamente la silueta– mediante las técnicas de percusión y desgaste (Suárez, 1989b: 3). Las deidades del pulque que usan el *xopilcozcatl* son: Ixtlilzin, Techálotl y Macuilxóchitl.

Pectoral *ehcacozcatl*

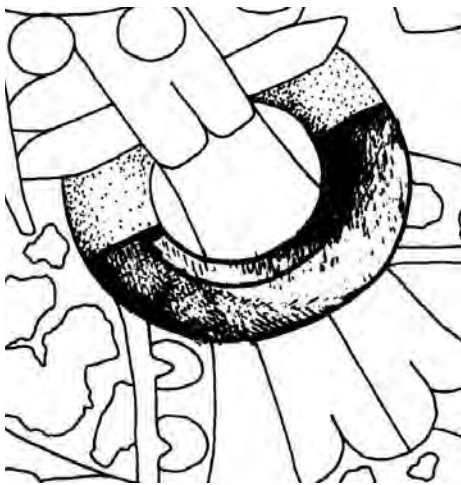
Este pectoral tiene una forma bastante compleja. A un caracol grande y pesado, generalmente un *Strombus*, se le hace un corte transversal a la altura de la espira conservando las cinco puntas en que ésta termina, por lo que adquiere la forma de una flor de cinco puntas o una estrella de cinco picos. La técnica que se aplica para hacer el corte es el desgaste, ya sea con cuerda tensa o con un desgastador poroso y duro que sea capaz de separar la parte del caracol que se convertirá en el pectoral. El espesor de la sección transversal de la espira es muy difícil de determinar en el dibujo. El *ehcacozcatl* ha conservado la espiral del caracol en su parte interna, por lo que toma la forma de un remolino y se convierte en el símbolo del viento *Ehecatl* (Suárez, 2001: 129, 130). Los dioses que usan este pectoral son: Pahtécatl –en el escudo en vez del pecho–, Quetzalcóatl y Ehécatl.



Dibujo 3. Pectoral *ehcacozcatl*.

Pectoral *anahuatl*

Este pectoral se obtiene de un pelecípodo generalmente nacarado al que por medio del desgaste se le corta un círculo próximo a la *charnela*. En el centro se cala otro círculo menor, y se deja el hueco. A veces la cara anterior se decora con dos líneas concéntricas esgrafiadas. La mayoría de los *anahuatl*, trabajados con esta técnica, son nacarados y proceden de la *Pinctada mazatlanica*. Por lo menos los encontrados en el Templo Mayor (Velázquez, 1999: 70, 71) o los identificados en los códices *Borbónico*, *Magliabechi* y *Tudela* (Suárez, 2001: 129, 130), que son iguales a los especímenes arqueológicos.



Dibujo 4. Pectoral de *anahuatl*.

LAS OREJERAS

Las orejeras son elementos que se insertan en la oreja o se suspenden del lóbulo de la misma. Además de ornamentarla, son atributos específicos del personaje que las porta, muchas veces con una carga simbólica específica. Las orejeras pueden manufacturarse a partir de un gasterópodo, cortando por desgaste el cuerpo o la columela del univalvo cerca del canal, sin incluir éste. La forma de las piezas es circular. La parte interna de la orejera se vacía

hasta dejar un hueco. Muchas veces en la orilla del ornamento se hace un bisel, que sobresale, para aumentar su belleza. Otras veces las orejeras pueden provenir de un bivalvo, cortando partes de las valvas y dándoles por desgaste la forma de la orejera que se pretende obtener. Posteriormente se pulen los bordes y se decoran las parte centrales de la orejera. Algunas veces se perforan con la finalidad de suspenderse, pero otras, simplemente se ajustan a la forma del oído. Encontramos dos tipos de orejeras en nuestras deidades del pulque.

Orejera de gota

La orejera de gota, que pende de una placa de concha, es una de las orejeras usada por los dioses del pulque. Se trata de una placa redonda de concha obtenida de un fragmento pequeño al que por desgaste se le ha dado la forma circular. De esta placa pende otro elemento; es un colgante oval en forma de gota, obtenida también de un fragmento pequeño al que, por medio del desgaste, se le ha dado esta forma, vaciando posteriormente el centro que conserva la forma oval. Aunque



Dibujo 5. Orejera de gota.

pueden proceder de cualquier caracol o valva, las encontradas en el Templo Mayor provienen de un pelecípodo nacarado, posiblemente una *Pinctada mazatlanica* (Velázquez, 1999: 64-65). Presumimos que se trata de objetos similares las que están dibujadas en las deidades del pulque, aunque no puede identificarse la especie biológica en el dibujo. A veces se decora con una línea cerca del borde y otras veces presenta un calado, con el mismo diseño que la orejera. Ésta se suspendía de la parte más ancha quedando la más angosta como punta de la gota. Los dioses que usan la orejera de gota son: Techálotl, Macuixóchitl y la figura del mono que acompaña a Tlaltecayova.

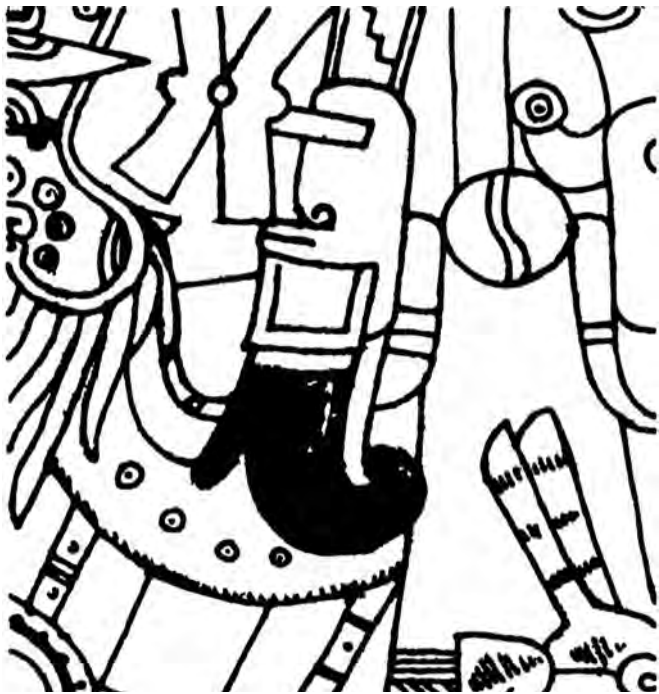
Orejera *epcololli*

La *epcololli* es una orejera en forma retorcida que se divide en dos partes: una placa de concha sobre el lóbulo de la oreja y un colgante corniforme con el extremo inferior curvo, en forma de gancho, y la punta hacia afuera. Generalmente está perforada en la parte superior, como lo indican las encontradas en el contexto arqueológico (Velázquez, 1999: 64, 654), pero las

perforaciones no pueden verse en el dibujo. La orejera se hace de un pelecípodo nacarado, seguramente una *Pinctada mazatlanica* cortada por desgaste hasta lograr la forma retorcida del objeto. Los dioses que usan esta orejera son Quetzalcóatl y Ehécatl.

LOS PENDIENTES

Los pendientes o colgantes son elementos que se suspenden por medio de una o varias perforaciones que traspasan las paredes de la concha y que están colocadas en un extremo de la pieza. La perforación en ningún caso puede ser central o radial (Suárez, 1989a: 55). En la manufactura de los pendientes se utilizó todo tipo de materia prima: conchas de pelecípodos y gasterópodos enteras o semicompletas, o bien, fragmentos más o menos grandes de ambas; así como todas las técnicas de manufactura, desde la percusión –para romper paredes, columelas, espiras, valvas, espinas y charnelas– y la presión –para redondear bordes y hacer perforaciones– hasta, desde luego, el desgaste en todas sus variantes para lograr la forma del pendiente, afinar las aristas y pulir las superficies. Incluso, muchos pendientes fueron decorados mediante el esgrafiado (Suárez, 2002: 73-76).



Dibujo 6. Orejera de epcolli.



Dibujo 7. Pendientes de caracol Oliva.

Pendientes de caracol Oliva

Los pendientes que usan los dioses en nuestros códices están hechos a partir de un gasterópodo del género *Oliva* y pertenecen al tipo completo, según la clasificación de Suárez (2002: 73-76). Están cosidos a las pecheras que portan las deidades, por medio de una perforación en la base del caracol, que permite que cuelguen el cuerpo y el *ápex* del mismo. Los dioses que usan estos pendientes son Quetzalcóatl y Ehécatl.

Pendientes de medios caracoles *Oliva*

Los pendientes de medios caracoles del género *Oliva* forman una cenefa que remata la falda *cuextli* de la *Tzitzímitl*. Los caracoles están cortados transversalmente a la mitad, por lo que se les ha suprimido medio cuerpo, la espira y el *ápex*, mediante la técnica del desgaste contra una superficie rugosa y de mayor dureza que la *Oliva*. Las *Olivas* están juntas sin dejar ningún claro entre una y otra; el trabajo es



Dibujo 8. Pendientes de caracol *Oliva* cortados a la mitad

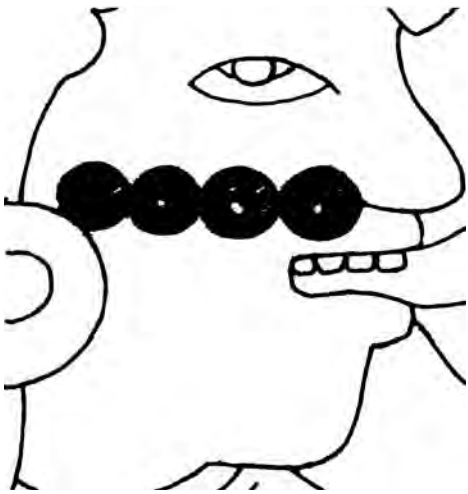
muy cuidadoso, pues el dibujo es bastante homogéneo. Posiblemente estén cosidas o pegadas a la falda, la que rematan en forma de una cenefa, como se indicó. La falda es conocida como falda de estrellas, *cuextli*, ya que la concha de la que está hecho el remate es el símbolo de las estrellas (Suárez, 2001: 116). Estos medios caracoles sólo los usa la *Tzitzímitl*.

LAS CUENTAS

Para clasificar un objeto como cuenta, éste debe cumplir tres condiciones: *a)* presentar una perforación que lo atraviese completamente; *b)* tener simetría radial, es decir que la perforación debe estar en el centro de la pieza, de tal manera que si se traza un radio que parta del centro, exista otro radio igual opuesto al anterior, y *c)* obedecer a una idea de ordenamiento (Suárez, 1989a: 46-47). El trabajo que implica la manufactura de una cuenta es tal que ésta pierde totalmente las características morfológicas de la concha del molusco del cual proviene, por lo que es muy difícil determinar el género o la especie biológica de la que procede. Las cuentas pueden elaborarse con cualquier univalvo o bivalvo de distintos tamaños. Las técnicas que se empleaban para su fabricación eran: *a)* la percusión, para fragmentar las valvas de los pelecípodos o los cuerpos, espiras y *ápex* de los gasterópodos, hasta obtener elementos que por su tamaño o estructura facilitaran la fabricación de las cuentas; *b)* el desgaste, por medio del cual se frotaba el fragmento irregular –contra o con un desgastador poroso de mayor dureza– hasta lograr dar forma a la cuenta que se quería obtener, y *c)* el desgaste rotativo, para lograr perforaciones cónicas, bicónicas o tubulares.

Cuentas-disco

Las cuentas pueden clasificarse, según Suárez (2002: 52-62), en diversos tipos: discos, ruedas, cilindros, tubulares, tabulares, esféricas, de sección cuadrada y de sección triangular. Mas, las dibujadas en los códices gemelos sólo presentaron el tipo disco, que son cuentas cuyo espesor es igual o menor a la mitad de su diámetro (Suárez, 2002: 60). Los dioses que usan cuentas-disco en su atavío son: Ometóchtli, Papáztac, Ytopul, Yauténcatl, Tultécatl, Pahtécatl, Tezcanczóncatl, Tlaltecatyova, Culhuacatzíncatl, Tultécatl, Tlilhuatzin, Quetzalcóatl y Ehécatl.



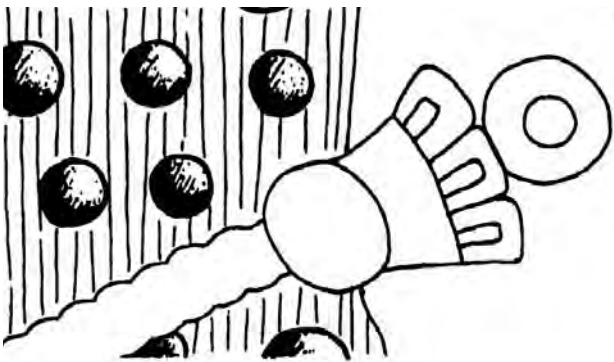
Dibujo 9. Cuentas-disco.

INCRUSTACIONES

Llamamos incrustaciones a aquellos fragmentos que se pegan o se cosen a la superficie de otro material diferente: madera, papel, metal, cerámica, tela o ropa (Suárez, 1989a: 86). Se utilizó el desgaste para cortar rectángulos o cuadrados a los que más tarde, mediante esta misma técnica, se les daba la forma adecuada, que pudo ser geométrica, zoomorfa, fitomorfa o irregular. La mayoría de las incrustaciones fueron pulidas para lograr un acabado cuidadoso. Se encontraron dos tipos de incrustaciones geométricas en los códices gemelos: las circulares y las semicirculares.

Circulares

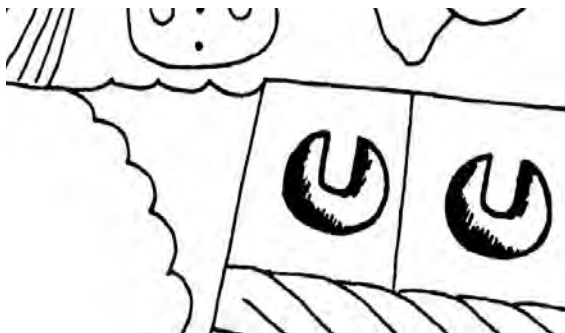
Para lograr las incrustaciones circulares se obtuvieron pequeños fragmentos y, por desgaste, se les dio la forma circular mediante un trabajo muy cuidadoso, pues en general son muy pequeñas. Los círculos se pulieron y se pegaron sobre la tela o traje del personaje. Las incrustaciones han sido encontradas en distintos contextos arqueológicos, por lo que podemos identificarlas en el dibujo; en cambio, nos es difícil saber cuál fue el tipo de tela o material sobre el que están puestas. Las deidades que presentaron incrustaciones circulares son: Pahtécatl, Quetzalcóatl-Ehécatl y el personaje que acompaña a Ixtlilzin.



Dibujo 10. Incrustaciones circulares.

Semicirculares

Este tipo de incrustaciones tienen forma de medio círculo al que se le ha suprimido el centro y parte del perímetro, por lo que parecen una herradu-



Dibujo 11. Incrustaciones semicirculares.

ra o media luna. Las técnicas usadas para su elaboración son las mismas que las empleadas para las incrustaciones circulares, y, al igual que éstas, se pulieron y se incrustaron sobre otro material distinto. Las deidades que usan incrustaciones semicirculares en su atavío son: Pahtécatl y el personaje que acompaña a Ixtlilzin.

Resumiendo, los dioses del pulque que llevan joyería de concha en su atavío son:

DIOS OMETOCHTLI



Códice Tudela, f. 31. Yacameztli en la nariz y el escudo, cuenta-disco en el arete.

DIOS PAPÁZTAC



Códice Magliabechi, f. 49. Yacameztli en la nariz y el escudo, cuentas-disco en el arete y las ajorcas.

DIOS YTÓPUL



Códice Tudela, f. 32. Yacameztli en la nariz y el escudo, cuenta-disco en el arete.

DIOS TEPOZTÉCATL



Códice Magliabechi, f. 50. Yacameztli en el escudo, cuentas-disco en el arete.

DIOS YAUTÉCATL



Códice Tudela, f. 33. Yacameztli en la nariz y el escudo, cuenta-disco en el arete.

DIOS YAUTÉCATL



Códice Magliabechi, f. 51. Yacameztli en el escudo, cuentas-disco en arete y en el fleco del peto.

DIOS TULTÉCATL



Códice Tudela, f. 34. Yacameztli en la nariz y el escudo, cuenta-disco en el arete.

DIOS PAHTÉCATL



Códice Tudela, f. 35. Yacameztli en la nariz, cuenta-disco en el arete, ehcacozcatl en el escudo, incrustaciones semicirculares en el faldón del maxtlatl, incrustaciones circulares en el remate del bastón de mando, cuentas-disco en el borde del mismo bastón.

DIOS PAHTÉCATL



Códice Magliabechi, f. 53. Ehe-cacozcatl en el escudo, cuenta-disco en el arete, incrustaciones circulares en el bastón o hacha, incrustaciones semicirculares en el faldón del maxtlatl y en el remate del bastón.

DIOS TEZCATZÓNCATL



Códice Tudela, f. 36. Yacameztli en la nariz y el escudo, cuenta-disco en el arete.

DIOS TLALTECAYOVA



Códice Tudela, f. 37. Yacameztli en la nariz y el escudo, cuenta-disco en el arete. Anahuatl y orejera de gota en la figura del mono que acompaña a la deidad.

DIOS TLALTECAYOVA



Códice Magliabechi, f. 55. Anahuatl y orejera de gota en la figura del mono que acompaña al dios.

DIOS CULHUACATZÍNCATL



Códice Tudela, f. 38. Yacameztli en la nariz y el escudo, cuenta-disco en el arete.

DIOS TULTÉCATL



Códice Tudela, f. 39. Yacameztli en la nariz y el escudo, cuenta-disco en el arete.

DIOSA MAYAUEL



Códice Magliabechi, f. 58.
Cuenta-disco en el arete y en el
remate rojo del bastón.

DIOS TLILHUATZIN



Códice Tudela, f. 41. Yacameztli
en la nariz y el escudo, cuenta-
ta-disco en el arete.

DIOS QUETZALCÓATL-EHÉCATL



Códice Tudela, f. 42. Ehecaoz-
catl, collar de Oliva, epcololli,
incrustaciones circulares en el
bastón, cuenta-discos en el
borde del mismo.

DIOS MACUILXÓCHITL



Códice Magliabechi, f. 60. Xopilcozcatl, orejera de disco y gota.

DIOS QUETZALCÓATL-EHÉCATL



Códice Magliabechi, f. 61. Ehecacozcatl, collar de Oliva, epcololli, incrustaciones circulares en el bastón o hacha.

DIOS QUETZALCÓATL (TONACATECUTLI)



Códice Tudela, f. 43. No hay texto. Ehecacozcatl, collar de Oliva, epcololli, cuenta-disco en la cinta roja que cuelga sobre la cara, incrustaciones circulares en el bastón, cuentas-disco en el borde del mismo.

DIOS QUETZALCÓATL
(LA CREACIÓN DE LAS FLORES)



Códice Magliabechi, f. 62. No hay texto. *Ehecacozcatl*, collar de *Oliva*, *epcololli*, incrustaciones en el bastón hacha.

DIOS IXTLILZIN



Códice Tudela, f. 44. *Xopilcozcatl*, incrustaciones circulares y semi-circulares en el traje del otro personaje.

DIOS IXTLILZIN



Códice Magliabechi, f. 63. *Xopilcozcatl*, cuenta-disco en el arete, incrustaciones semi-circulares en el traje del otro personaje.

DIOS TECHÁLOTL



Códice Tudela, f. 45. Xopilcozcatl.

DIOS TECHÁLOTL



Códice Magliabechi, f. 64. Xopilcozcatl, orejera de gota.

DIOSA TZITZÍMITL



Códice Tudela, f. 46. Pendientes de medio caracol –Oliva formando la cenefa de la falda cuextli.

DIOS MACUILXÓCHITL



Códice Tudela, f. 48. Xopilcozcatl.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

De las 19 figuras representadas en el *Códice Tudela*, 16 llevan elementos de concha, dos los han sustituido por elementos de oro, y una deidad, la diosa Atlacoaya, que no lleva concha, aparece en otra parte del códice.

De las 18 figuras representadas en el *Códice Magliabechi*, 11 llevan elementos de concha, siete los han sustituido por elementos de oro, y una figura, la Tzitzímitl, no aparece dentro de las deidades del pulque.

Es decir, en el *Códice Tudela* 84% de las deidades llevan algún o algunos objetos de concha, mientras que en el *Magliabechi* lo llevan 61%, lo que nos habla de una presencia importante de la concha en ambos códices.

Diez de las deidades del pulque representadas en el *Tudela* llevan la *yacameztli* de concha en la nariz y el escudo, con la excepción de Pahtécatl, que sólo la lleva en la nariz. En cambio, en el *Magliabechi* sólo tres dioses llevan la nariguera de concha, uno en la nariz y el escudo y dos sólo en el escudo. El resto de los númenes que usan la *yacameztli* la llevan de oro.

El pectoral *xopilcozcatl* lo portan tres deidades en el *Tudela* y tres en el *Magliabechi*.

El *ehcacozcatl* lo llevan tres dioses, dos como pectoral y uno en el escudo, tanto en el *Tudela* como en el *Magliabechi*.

La única deidad que porta el *anahuatl*, entre los dioses del pulque de nuestras series, es el mono que acompaña a Tlaltecayova, lo mismo en el *Tudela* como en el *Magliabechi*.

El disco rematando el arete lo llevan nueve deidades en el *Tudela* y cinco en el *Magliabechi*.

La *epcololli* la usan dos deidades, tanto en el *Tudela* como en el *Magliabechi*. Usan el collar de *Oliva* dos dioses en el *Tudela* y dos en el *Magliabechi*.

La falda *cuextli*, con la cenefa de medios caracoles *Oliva*, sólo la lleva la figura de la *Tzitzimitl* en el *Tudela*, así como la figura correspondiente en el *Magliabechi*, aunque esta última no está en el grupo de los dioses del pulque. Es posible, como se indica en el propio *Tudela*, que esta representación se encuentre fuera de su sitio en el *Tudela*, ya que no corresponde a ninguna deidad del pulque (*Códice Tudela*, 1980: 101, 102).

Las cuentas-disco las usan tres deidades en el *Tudela* y dos en el *Magliabechi*. Se presentan rematando las calzas, la parte superior del gorro y la cinta que cae de un tocado, así como adornando las ajorcas y en el fleco del peto.

Llevan incrustaciones circulares, estrellas, cuatro deidades en el *Tudela* sobre el remate del bastón o hacha, y tres en el *Magliabechi* también sobre el bastón o hacha.

Llevan incrustaciones semicirculares, símbolos lunares, dos deidades en el *Tudela* y dos en el *Magliabechi*, en el faldón del *maxtlatl* y en el traje de un personaje.

La nariguera *yacameztli* es el elemento de concha más usado por los dioses del pulque. Está directamente asociada al ritual de la embriaguez y a sus dioses protectores; representa una franca unidad con la luna, lo que afirma que la concha es un elemento nocturno, celeste y lunar.

El pectoral *xopilcozcatl* y la orejera de gota que usan exclusivamente deidades del pulque representan la fiesta, la danza y la alegría, vinculadas con una idea religiosa.

Me ha sorprendido ver incluida dentro de este grupo a la compleja deidad Quetzalcóatl-Ehécatl, cuyos elementos: *ehcacozcatl*, collar de *Oliva* y orejera *epcololli*, simbolizan el agua celeste que cae a la tierra para fecundarla, el viento, el trueno y la tempestad; son símbolos del mar, del tránsito venusino y de la creación del hombre. Si nos atenemos a esta representación entre los señores del pulque, tendremos que dar a este dios una connotación más, como señor de la embriaguez protagonista en el complejo ritual de estos dioses.

Las incrustaciones circulares de concha significan las estrellas y las semicirculares, la luna, por lo que estas deidades, al portarlas, se asocian con la noche y sus símbolos.

Por último, la presencia de cuentas-disco en el atavío de estos dioses nos está indicando su asociación con el agua, el líquido vital de los pueblos agrícolas, y su vínculo con la magia del mar de donde la concha proviene.

Si los dioses del pulque simbolizaban para los mexica morir y resucitar –eran númenes de la recolección, de la renovación de plantas y la producción de alimentos–, su asociación con la concha, además de reafirmar ese simbolismo, los identifica con la luna, las estrellas y la noche.

BIBLIOGRAFÍA

Boone, Elizabeth Hill

- 1983 *The Codex Magliabechiano and the Lost Prototype of the Magliabechiano Group*, Berkeley, Ca., University of California Press.

Códice Tudela

- 1980 *Códice Tudela*, Recopilado y estudiado por José de Tudela de la Orden, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana.

Códice Vaticano

- 1993 *Códice Vaticano B, Manual del Adivino*, Introducción y explicación de Ferdinand Anders y Maarten Jansen, Madrid, Graz y México, Sociedad Estatal Quinto Centenario-Akademische Druck und Verlagsanstalt-Fondo de Cultura Económica.

Franco, José Luis

- 1958 “Un oyohualli mixteco”, *Boletín del Centro de Investigaciones Antropológicas de México*, núm. 5, pp. 13-15.

González de Lima, Oswaldo

- 1978 *El maguey y el pulque en los códices mexicanos*, México, Fondo de Cultura Económica.

León Portilla, Miguel

- 1992 *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, México, UNAM.

Molina, Fray Alonso de

- 1977 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Editorial Porrúa.

Sahagún, fray Bernardino de

- 1993 *Primeros memoriales*, Facsímile Edition, Norman, Okl. y Madrid, University of Oklahoma Press-Real Academia de Historia (The Civilization of the American Indian Series).

Suárez Díez, Lourdes

- 1989a *Conchas prehispánicas en México*, Oxford, BAR (BAR International Series 514).
 1989b “El material de concha en los códices de tradición náhuatl”, en *Primer Coloquio de documentos pictográficos de tradición náhuatl*, México, UNAM, pp. 1-11.
 2001 *El uso de la concha en la cultura mexica y sus implicaciones religiosas e ideológicas*, tesis doctoral, UNAM, México.
 2002 *Tipología de los objetos prehispánicos de concha*, 2ª ed., México, Conaculta-INAH-Porrúa.

Taube, Kart

1993 “The Bilimek Pulque Vessel”, *Ancient Mesoamerica*, núm. 4, Cambridge University Press, pp. 1-15.

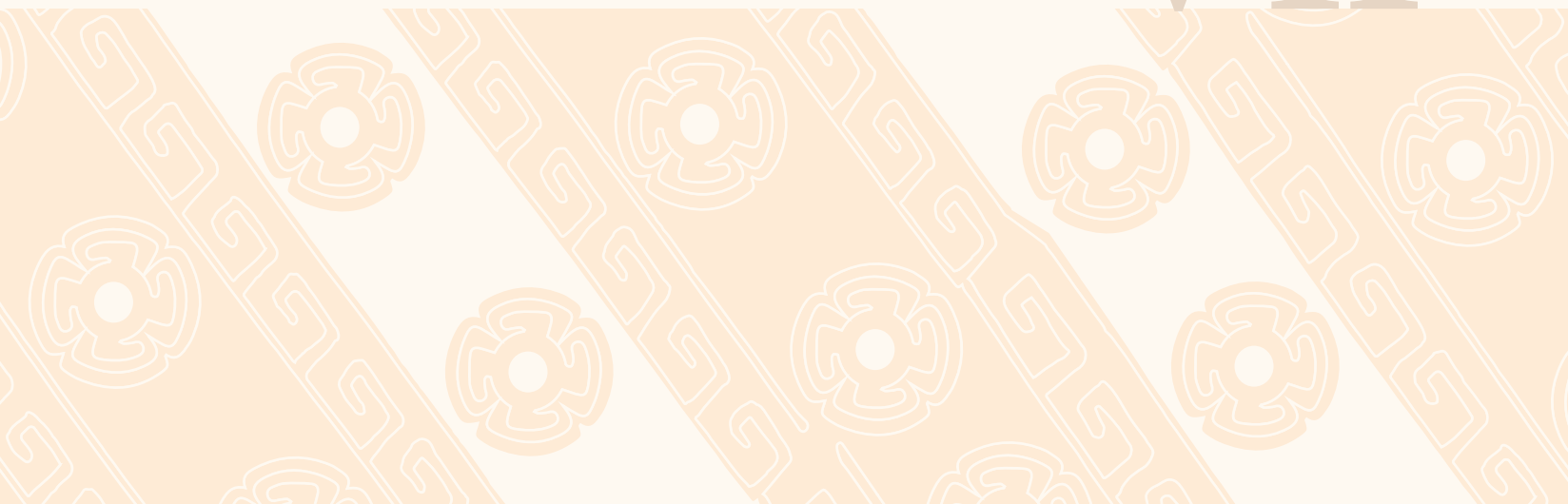
Velázquez Castro, Adrián

1999 *Tipología de los objetos de concha de las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, INAH.

The Maize Theatre: Mexica State Cult and Symbolic Representations of Maize in Prehispanic Religious Ritual*

Eleanor Wake**
*Birkbeck College,
Universidad de Londres*

VII



* I am indebted to the British Academy for the award of an Overseas Conference Grant for travel to the 51st Congress of Americanists, and to Birkbeck College, University of London, for additional financial assistance.

** Este capítulo se publica en inglés y se respeta el sistema de registro de referencias bibliográficas usado por la autora.

RELIGIOUS RITUAL in prehispanic Native America undoubtedly touched all aspects of life. Based primarily on myth, ritual expressed native understanding of the reality of the world and man's place within it: religious ideology, or the explanation of religious theory contained in myth, propagated a system of action that was symbolically enacted –transformed into reality– through ritual (Broda, 1982:104). For Vogt, ritual was –is– also a system of communication and a system of meaning. Verbal and non-verbal performance in ritual (myth, and sequences of behaviour that fit together into ceremonial dramas) constitutes the communicative behaviour that served to perpetuate knowledge essential for the survival of a culture. The symbols employed in ritual contain a periodic reinstatement of meaning for they are both models for and of reality.¹

Ritual manifestations nevertheless varied considerably in accordance with the model of reality. The natural environment and its resources, ethnic and cultural diffusion or introversion, social and political factors, theocratic change, and the like, all gave rise to diverging beliefs and practices across both space and time, these often also linked to a hierarchy of cult activities. As a result, ritual artefacts, their manipulation, and other forms of expression also varied, sometimes greatly so, other times at a level which only the initiated or those with close cultural ties would recognise. All groups nevertheless adhered to a single religious system, or “nucleus” of religious thought,² which had as its principal focus the production or acquisition of food, particularly maize, the fundament of human life and its perpetuity.

Perhaps the example *par excellence* of ritual diversity in Mexico in the immediate preconquest period comes at the great Aztec ceremonial centre of Tenochtitlan. Here, such diversity most evidently ranged from internally developed or external borrowings of ideology and artefacts through to a

¹ See Vogt, 1993:21-28, who bases his argument on the works of Leach, Geertz and Turner, among others.

² ‘la parte nuclear de los nodos del pensamiento religioso’ (López Austin, 1994:103).

wide diffusion of thematic projections. Rites directed towards the gods in the form of petitions, debt payments and honours were focused principally on the successful outcome of the agricultural cycle (Broda, 1983, 1987, *ad passim*), but these were inter- and intra-mingled with re-enactments of historical events (real and/or mythical), the glorification of rulers, social and moral teachings, not to mention cult practices centred around war, cosmic order, but also water and fertility.³ Aside from the five “dead” days at the end of each measured year, the ritual calendar of eighteen periods of twenty days saw public activities of this type on an almost daily basis. These were characterised by mass attendance and/or participation on the part of both the inhabitants of the city and outsiders (friend and foe alike) and staged in a manner not dissimilar to the great costumed pageants of Europe at the time. The details surrounding décor, dress, artefacts, colour, movement and sound provided by Sahagún’s informants and other contemporary sources leave us in no doubt as to the levels of theatricality of these ritual performances. As Broda so acutely observes, at Tenochtitlan myth did become reality through the theatrics of its own representation (*idem*, 1987: 70).⁴

The extraordinary nature of Tenochtitlan’s ritual manifestations can, in part, be attributed to objectives not directly linked with religion as such. For example, Moctezuma II would invite his enemies to attend mass sacrifices (*Florentine Codex*, Book 2; Anderson & Dibble 1981: 55),⁵ according to Sahagún so that they would report back to their people what happened to their captured men (1981, I: 147). In other words, spectacles of this type also served as instruments of intimidation. The presence or participation of Mexica warriors in almost all rituals, including those directed towards agricultural ends,⁶ the offerings of valuable artefacts brought from distant regions, and the extravagances afforded to ritual banqueting also impressed on both friend and enemy alike the political and economic power of the regime.⁷

Although the chronicles and related texts indicate that dramatised ritual was not restricted to Tenochtitlan, they also confirm that the extent of the practice was far from comparable. According to Pomar, the inhabitants of Texcoco, important allies of the Mexica, only celebrated one day in each of the twenty-day periods. Even then, the most elaborate activities were limited to the festivals of the three principal deities (1986: 62).⁸ Outside the

³ Rituals focussed on hunting practices were also performed but on a comparatively restricted scale, thereby reflecting the lesser importance of this food source for this particular group, supported as it was by an efficient and wide-reaching tribute system and merchant class.

⁴ The information provided by Sahagún’s informants is the most important primary source referring to the ritual round in the city itself, this forming the greater part of Book 2 of the *Florentine Codex* (1981). Sahagún’s contemporary translation of the same text into Spanish (Sahagún, 1995), and the rewrite of the same material which appears in his *Historia general* (Sahagún, 1981) are close runners up, especially as the latter contains some additional inserts most probably derived from other indigenous sources available to him.

⁵ Hereafter, references to the *Florentine Codex* are given as FC followed by the book number, the publication date of Anderson & Dibble’s translation, and where appropriate the corresponding page number.

⁶ See, for example, the festival of Tlacaxipehualiztli (FC2, 1981:47-56) to which the Mexica’s enemies were specifically invited.

⁷ Tezozómoc recorded that costly gifts were also given to enemy guests, ‘*porque entiendan los principales la grandeza del imperio mexicano y venga en reconocimiento de nosotros*’ (Tezozómoc, 1943:106).

⁸ ‘...en cada un año, no se solemnizaba más que una vez cada fiesta; aunq[ue] es verdad q[ue] tenían unas por más principales y de más di[g]nidad q[ue] las otras, especialmente [la] de los tres ídolos...’

great political and ceremonial centres, at, for example, Acolman, in today's State of México, and Teotitlan [del Camino], Oaxaca, rituals of this type were scarcer still, only taking place at the opening and close of the ritual calendar and, within it, at the beginning of the hunting season. Remaining feast days were marked with communal incensing, dancing, eating and drinking, and the scattering of flowers,⁹ together with other symbolic acts in the fields and orchards directed towards the favourable outcome of the agricultural cycle (*cf.* Acuña, 1986: 221-232; 1984: 195-213).¹⁰ But we note that on the three occasions when ritual dramatisations did occur at Acolman and Teotitlan, these followed the same themes as the choreographed versions taking place at Tenochtitlan, although without any of the histrionics or underlying propaganda of the same. At the same time, and as Sahagún's informants consistently recorded, activities such as incensing, singing and dancing, eating and drinking, and the like, also accompanied Mexica ritual, again exaggerated in terms of the numbers of participants and quantities of artefacts deployed. In other words, and regardless of qualitative and quantitative differences, there existed strong thematic parallels between certain ritual activities taking place at the capital and outside. What interests me at this stage is not so much the nature of these shared ritual manifestations, but how they came into being and whether their existence was due to an overall coordination on the part of one particular group. Specifically, were the parallel rituals taking place in smaller urban centres, villages, hamlets and the open countryside all down to Mexica religious influence? Was it the Mexica who developed, imposed and guided these rituals? It would seem so, and the extent to which they, as relative latecomers on the political and religious scene, actually penetrated a religious system in existence for generations truly startling. For, we are assured, when the Mexica state cult at Tenochtitlan was dismantled by the invader, the religious system outside the capital became fragmented and impoverished. Bereft of theocratic leadership, it was effectively reduced or restricted to the level of folk religion or half-forgotten traditions concerned with the cycles of life and death, medicinal cures, and agricultural and hunting practices (*cf.* Carrasco P., 1975: 200; Klor de Alva, 1982: 355; Andrews & Hassig, 1984: 24; Gruzinski, 1993: 146-183; Broda, 2001: 168-169).

None will deny that the European invasion brought confusion to the Indian religious world but I do not agree that we can pinpoint the demise of the Mexica state cult as a direct, or even indirect, cause of the same. The Mexica certainly imposed their tutelary deity Huitzilopochtli on their subject peoples, and probably a number of other cult practices also. But I can find no evidence that religious ritual focused on the agricultural cycle was dictated and controlled out of Tenochtitlan to the extent that religious life outside the capital would collapse without its guidance. In fact, one problem

⁹ As I have argued elsewhere, these consisted of 'framing' rituals whereby the presence of the sacred was invoked through emulation of its own perceived form (see Wake, n.d.a.).

¹⁰ Other sources of descriptions of prehispanic rituals taking place at smaller centres or in the countryside proper include Durán (1984, Vol. I); the *Costumbres* ms.; *Códice Matritense del Palacio Real* from Tepeapulco (Hgo.); and *Codex Magliabechiano* which, as I have argued elsewhere (Wake, n.d.b) covers Xochimilco.

I discern in any detailed discussions on the Mexica-religious degradation link is that evidence seems to ride on the material differences in ritual manifestations between town and countryside. As a result, the constant theatrical displays at great ceremonial centres (in practice, as noted earlier, only at Tenochtitlan) are deemed to represent the properly structured religious system while, left to its own devices, the simplicity of the countryside degenerates down to little more than superstitious mumbo-jumbo.¹¹ In this respect, the understanding that a religious system focused on the cycles of life and death, medicinal cures and the acquisition of food constitutes 'folk religion' is highly questionable for, in Mesoamerica, it was precisely these institutions that formed the nucleus of the shared religious system. Even if obliged to bow to the idiosyncrasies of an, imposed, state religion, life for the greater part of Mesoamerica's inhabitants still revolved around these specific realities. So too did religious ritual, especially at a public, or communal, level. I would also argue that, ultimately dependent on the countryside for its own subsistence, the Mexica regime would have known better than to interfere with a religious system that had supported an ever-increasing population for centuries. In addition, the acknowledgement that ritual efficacy was not dependent on material extravagance seems to have been firmly entrenched in Nahua ideology.¹² In other words, and in as much as the primary focus of the religious system was concerned, the Mexica saw no need or advantage in imposing their own controls. It would follow, then, that public rituals reported as taking place outside of Tenochtitlan before the arrival of Europeans were those that responded to the reality of rural living. For all their material simplicity, they were correctly structured and coherent. And, despite the noted thematic parallels with ritual activities taking place at Tenochtitlan, they were not Mexica imposed.

Rituals focused on the cultivation of maize evolved over thousands of years. Based on the observation of nature and its impact on the development of the maize plant (the gods and their acts), gradually the knowledge necessary to ensure the correct conditions for its growth and care during each stage of its cycle would have been acquired. Said knowledge included other divine gifts such as the means of structuring the solar and agricultural calendars. The myths surrounding the Creation of the Fifth Sun and of Men and Maize are surely the explanation of the advent of the Agricultural Age.

¹¹ Part of the problem here arises from the intrusion of Western preoccupations with the concepts of "urban" and "rural". The etymological origins of the Nahuatl word *altepetl* (cf. FC11 1963: 247), literally "water-mountain", but the generic name for an urban area and a geographical territory (cf. Lockhart 1992), underscore the very different conceptualisation of the relationship nature-culture held by the native peoples. Modelled on the features of the sacred landscape, the great ceremonial centres of Mexico were not a proclamation of man's separation from nature, but of his reverence for nature and his need to emulate it. Native concepts of "urban" cannot therefore have carried the connotations of assumed cultural superiority or material sophistication of one sector of the population over the backwardness of the other, as it tends to in Western thought. Gruzinski (1993: 146-183) refers almost exclusively to the mass, dramatised performances taking place at large ceremonial centres such as Tenochtitlan as public ritual, thereby denying the existence of ritual of this type outside of the urban arena. In this context, he also observes that life within the urban domestic, or private, group and in the countryside barely changed with the conquest (*idem*: 172). Here, then, "public" appears to denote "urban", while "domestic/private" and "rural" are synonymous.

¹² See the myth of the Creation of the Fifth Sun at Teotihuacan (Sahagún, 1981, II: 258-262), where the ostentatious Tecuztecatl and the humble Nanahuatzin made qualitatively different offerings, both of which were nevertheless the same and, to all intents and purposes, correct.

Passed down through generations, the new knowledge was relayed through ritual action, while at the time guarded and guided by local specialists trained in the keeping and interpretation of the sacred wisdom.¹³ With the successful outcome of the whole agricultural cycle dependent on each stage of cultivation –if one stage fails, the harvest is lost– rituals directed towards the gods also adopted certain divisional aspects: rites could be propitiatory, or celebratory, or focused on payment for divine favours already granted. Crucial to an understanding of this evolutionary process and its role in the history of the Indian world, however, is that all knowledge acquired and the subsequent ritualised communication of its multiple facets were formulated at the point of origin, that is, in the maize field itself.

It was only at a relatively late stage in this process that the perfection of the cultivation of maize came to permit the rise of the great politico-religious centres, and not the other way around. Thus, if on the eve of the European invasion we find that the structure of the Mexica ritual year followed very closely the agricultural and seasonal cycles of the central highlands (Broda, 1982: 94-96) –that, in the manner of their predecessors, the Mexica had appropriated and exploited a knowledge that had existed in the region over millennia– it seems possible that their own ritual agenda also derived from the same source. The significance of such a hypothesis is evident. If it was the Mexica who elaborated in a dramatised form the different tasks carried out in the fields by generations of rural communities, together with the rituals practised around them, then in fact it was the Mexica who depended on local religion for their own main ritual structure. What we are talking about, therefore, is not so much an exercised state control over religious beliefs and practices outside the capital but an ultimately inconsequential appropriation of the same. Inconsequential, that is, in that the religious system practised by the greater part of the population had every possibility of surviving on its own, without the presence or interference of the Mexica state cult.

In the following examples of Mexica rituals –as described in greatest detail by Sahagún's informants– I will attempt to identify some of these original sources as they were practised in the fields. I will base my argument on the different stages of the maize cycle, which, despite the introduction into some areas of modern implements, fertilisers and other such paraphernalia, remains basically unchanged. I will also refer to a series of sixteenth- and seventeenth-century texts describing prehispanic and early colonial rituals taking place outside of the state capital. As we will see, the very nature of these practices is so closely tied to the practical needs and desired goals of a subsistence economy, they can only have been developed by groups experiencing hands-on contact with the process of cultivation. In other words, they represent the original models for Mexica dramatisation and not downsized or fragmented versions of the same.

¹³ While oral transmission from generation to generation was probably a primary means of safeguarding this knowledge, the same was evidently written down in the *teoamoxtli*, or divine cosmic books. Apart from their esoteric and performance content, extant examples such as the *Féjérváry* and *Borgia* screenfolds also show themselves to be veritable “manuals” for cultivation.

As is well understood, in prehispanic and today's Mexico the dates marking the beginning and end of the agricultural cycle vary by region, these being determined by type of terrain, altitude and climate. In the prehispanic period, two cycles running almost consecutively were dedicated to the cultivation of maize, the one an irrigation cycle which took advantage of the early rains falling on the mountains and the other dependent on the dry and wet seasons (Cf. Broda, 1983: 150-151; Durán, 1984, I: 292; FC11, 1963: 283). The existence of these two cycles in part explains the diffusion of rituals directed towards agricultural ends across the solar year. These variations aside, however, the stages of each cultivation cycle were the same and are still followed closely today, beginning with the preparation of the land and the selection of seeds to be sown. Although systems for preparation of the land also vary by area (cf. Rojas Rabiela, 1997: 27-28), the principal activity is the clearance of vegetation, to include in so many cases on-site burning of the same which provides the soil with important minerals. Ploughing or turning of the earth then follows and the opening of furrows in which to sow the maize seeds. Traditionally, the seeds are selected from mature cobs harvested in the previous cycle and kept specifically for this purpose. And, as in the prehispanic period, the criteria for selection is rigorous. They must be large, hard and with no flaw (Barros & Buenrostro, 1997: 8), that is, the 'best', the 'perfect', the 'glossy', as Sahagún's informants also stipulated (FC11, 1963: 283).¹⁴ Sowing must take place in moist soil, either assisted or resulting from the light precipitation that precedes the opening of the rainy season proper. Sahagún's informants also recommended that before sowing the seeds be shelled and left to soak in water for two or three days (*idem.*), a process that would accelerate germination and which in some areas and under certain circumstances probably still takes place today. With the appearance of the young seedlings, the task of nurturing and protecting them begins: weeding and hoeing, usually in two stages; hilling at the base of the plant to maintain soil humidity, provide drainage, and to support the plant as it grows; and the fending off of birds, animals, and other potential sources of damage. It is during this stage that the maize tassels, or maize flowers, start to grow which, with their pollen tubes, will fertilise the silky threads that sprout between the plant's stalk and its leaves. 'Then the corn silk develops; then the corn tassels form...it is, they say, the hatching of the green maize ear' (FC11, 1963: 283).¹⁵ From the fertilised silk the young, milky kernels, or *jilotes* will form,¹⁶ these in turn developing into the young, tender cobs, or *elotes*. After a preliminary harvest of the *elotes*, in some parts of Mexico the tassels and the leaves growing above the fruits remaining on the plant are cut or bent back in order to allow the latter to fully mature and dry

¹⁴ 'The best seed is selected. The perfect, the glossy maize is carefully chosen.'

¹⁵ In botanical terms, the tassels constitute the male part of the plant; the silk, made up of styluses and stigmas, is the female part.

¹⁶ '[The kernels] spread forming little droplets; it is said they spread taking form. Then [the kernels] form milk; they spread forming milk' (FC11, 1963:283).

out before their harvest.¹⁷ The harvest collected, the final tasks to be carried out include the turning of the dead plants into the soil, the selection of the matured cobs to keep for the next sowing, and the shucking and drying of the remainder in preparation for storage.

The dramatisation of a number of these carefully coordinated stages can be readily detected within ritual activities at Tenochtitlan directed towards the successful outcome of the maize cycle. During the festival of VII-Tecuilhuitontli, which, according to Sahagún's Julian correlation fell between 2 and 21 June (FC2, 1981: 13; Sahagún, 1981, I: 117),¹⁸ the impersonator, or *ixiptla*, of Uixtocihuatl, patron of salt-makers but also elder sister of the rain deities (FC2, 1981: 91; Sahagún, 1981, I: 117, 171), was dressed as a young maize plant. Her face was painted the yellow of the maize flower and from her paper headdress hung quetzal feathers in emulation of its tassels.¹⁹ The emphasis placed on Uixtocihuatl's green head-dress,²⁰ together with the descriptions of her gold earplugs –yellow like the squash flower–²¹ and her blouse and skirt decorated with water symbols, intones the stage of cultivation in which the maize field is properly watered by the seasonal rains that commenced in May, with the crop growing well. As the “elder” sister of the rain deities, and therefore a symbol of the rainy season now in full progress, her presence in the maize fields is perhaps to be expected. However, a further source informs us that Uixtocihuatl was also the elder sister of the goddesses of the maize seed (Serna, 1892: 126), that is, the seed now turned the fresh green plant with its sprouting tassels. Uixtocihuatl's *ixiptla* would also appear to emulate the efforts of those working in the fields to frighten off creatures that could still damage the young plants. She wore bells on her legs, and ‘when she walked, much did she rustle, clatter, tinkle, continuously tinkle’ (FC2, 1981: 92).

On the tenth day of the following *veintena* of VIII-Hueytecuilhuitl (22 June–11 July), the *ixiptla* of Xilonen, goddess of *jilotes*, also wore imitation maize tassels in her headdress (*idem*: 103). The mode of her sacrifice was very specific: the offering priests attended with a great scattering of powdered *yauhtli*, or raw tobacco, ‘and with *yauhtli* [also] went forth to receive her [Xilonen], and scattered it towards her’ (*idem*: 105), a possible allusion to the presence of maize pollen in the air. At the moment of Xilonen's death, she was hoisted upon the back of a priest, ‘back to back’ as Sahagún noted (1981, I: 181), and decapitated. Part of this ritual act may refer to the coupling of the male maize tassels with the female silk, perhaps symbolising the helping hand in the fields where the tassels are bent over so that fertilisation of

¹⁷ I am grateful to Keiko Yoneda for this information which comes from the State of Morelos. Broda (1983: 154) also makes reference to the stage known as ‘*la dobla*’ (‘the bending over’) in the central highlands.

¹⁸ The adjustment to the Gregorian calendar, as introduced in 1582, is made through the addition of ten days. I will nevertheless continue to use Sahagún's original correlation throughout (cf. FC2, 1981:1–34 and Sahagún, 1981, I: 109–133).

¹⁹ In the original Nahuatl, ‘*quetzalmjiaoio*’, or the feather-like maize tassels (FC2, 1981: 91).

²⁰ ‘...it had many quetzal feathers; it was full of quetzal feathers. It was as if they turned it green; it was all turned green...’ (FC2, 1981: 91).

²¹ ‘They were very yellow; they were like squash blossoms’ (*idem*). The metaphor is appropriate for maize is traditionally cultivated alongside other basic foodstuffs such as squash, beans, chillies, tomatoes and amaranth.

the silk is ensured.²² However, the lateness of this ritual in terms of the progress of the maize cycle, and the fact that at Tenochtitlan it was accompanied by a ritual meal of the first *jilotes* (see below), suggests that it was celebratory of the successful pollination of the maize silk. Nevertheless, the positioning of Xilonen's *ixiptla* on the back of the priest would indicate that her spine was unnaturally bent. Together with her decapitation, the sacrifice may therefore contain a symbolic reference to the cutting or doubling over of the maize tassels which would take place after the ripened *elotes* were picked. In this sense, the ritual was also propitiatory.

The phenomenon of human imitation of the maize plant is perhaps to be expected during rituals directed towards its successful cultivation. At one level, it acknowledges the importance of maize as the staple foodstuff on which a whole people depended, the divine gift that permitted their survival and cultural advancement. At another level, of course, it reflects the fundamentals of native metaphysical thought: that the flesh of maize and the flesh of man were as one, as also was the isomorphic trajectory of their respective life cycles (Clendinnen, 1991: 251-252).

We should now turn to some less obvious examples of Mexica dramatisation of the maize cycle and their related rituals of origin.

At Tenochtitlan, the festival of Tlacaxipehualiztli, 'flaying of men' (22 February–13 March), was the second in the ritual cycle of eighteen. As can be appreciated from accounts of the dramatised rituals of the Mexica (FC2, 1981: 47-56) and their political allies at neighbouring Texcoco (Pomar, 1986:62-63), Tlacaxipehualiztli was also an occasion on which warfare and warriors were celebrated. Certainly, the dates over which the festival fell marked the close of the season dedicated to warfare, a time when conscripts had to return to the fields to take up their labours for the forthcoming agricultural cycle. We must suppose, then, that in part the festival's social and economic projections also pinpointed these same renewed activities. But it is interesting to note that outside of the capital, at Acolman and what Teotitlan [del Camino], for example, Tlacaxipehualiztli was the first 20-day period of the ritual year. In calendrical terms, therefore, this festival would already boast a certain importance, although it is clear that at these two places the importance was emphasised further because it also marked the opening of the agricultural season. Here the first of the three "dramatised" rituals took place.

After the sacrifice of a slave, the body was beaten with sticks until the skin was raised. The victim was flayed and a ritual protagonist ran for two to three days through neighbouring villages showing the skin to all and asking for small gifts of food for the noble who had donated the slave. Twenty days after the sacrifice, the skin was buried at a public ceremony and, at the sound of a drum, all those who were working in the maize fields

²² Torquemada (1975-1983, III: 388-389) recorded that for the same festival women also danced with their hair loose in emulation of the maize tassels. If these are the same women who, according to Sahagún's informants, were the courtesans, or 'pleasure girls', who danced during the first ten days of the festival, their unbound hair just covering their bodies like a garment (FC2, 1981: 98-99), the dance may well also have taken on erotic undertones.

shut themselves inside their houses. The skin-carrier then ran through all the fields and any person found still at their labours, he sheared the crown of their head thereby giving them the mark of a slave. If he found nobody, in place of hair he cut maguey leaves (Acuña, 1984: 198-199; 1986: 227-228).

This same basic ritual was probably carried out in many areas.²³ It was also re-enacted at Tenochtitlan, but in a greatly prolonged and materially exaggerated form, with added thematic details and, evidently to impress invited guests all the more, with displays of warrior prowess that recall the “casts of thousands” of some of our own cinema epics. Despite such elaboration, the rituals at the capital nevertheless took place on a grass- and straw-covered setting (FC2, 1981: 50). It is this detail, in emulation of the skin-carriers’ passage through open countryside, which suggests that the basic ritual of Tlacaxipehualiztli at the capital was a re-enactment of its rural equivalent, and not the other way round.

As Broda has pointed out, the festival of Tlacaxipehualiztli could not have been a celebration of the renewal of the earth’s productive properties –of the earth mother’s shedding of her old “skin”– for the dates over which it fell correspond to the hottest and driest time of the year (2001: 195-196). There is no new vegetation, only that which has survived the dry season: brambles, mesquites, maguey cactus. It is possible that Tlacaxipehualiztli was propitiatory of that renewal, but the nature of the ritual activities at Acolman and Teotitlan would appear to be more strongly associated with work to be completed in the fields at that time of the year. That is, they functioned as a ritualised instruction regarding the necessary preparation of the land for sowing *before* said renewal took place, incorporating at one and the same time a warning of the consequences if such work was delayed. We see, for example, how the body of the sacrificial victim was beaten to separate the skin from the flesh: in other words, how the hard, dry layer of soil on the surface of the land should be broken down. The skin was then shown to everyone: now is the time for all to commence this task. Twenty days later, the skin was buried: the old soil must be turned with the new. Those who had not completed the task were punished: the hair of the crown was sheared off as they were symbolically denied the new “hair” of mother earth.²⁴ At the same time they were condemned to slavery, the only destiny for those who could not feed themselves. Finally, if there were no labourers in the fields, cut maguey leaves perhaps served as an appropriate sign that the task had been completed.²⁵

²³ The comparatively detailed accounts of the ritual calendar from Acolman and Teotitlan are an extremely important source for our understanding of prehispanic ritual activities outside the great ceremonial centres in general. The extent to which the *Relaciones geográficas* accounts offer an accurate reflection of prehispanic life has been questioned (cf. Gruzinski, 1993:74-76, 94-96), but the descriptions from these two towns, which lie hundreds of miles apart, are almost identical. This fact alone would appear to confirm their accuracy. Both derive from a common source that could not have been so exactly modified if the withholding of information was intended. And if memory was that source, then such exact repetition shows it to have been intact. The existence of two parallel accounts from geographically and ethnically separate groups also suggests that the same rituals took place in other areas.

²⁴ In Nahuatl thought, trees, flowers and other vegetation constituted the hair of the earth mother (*Histoire du Méchique*, 1979: 108).

²⁵ The maguey plant, as a major symbol of the pulque cult, also carried strong connotations of agricultural fertility.

Work on the clearance of the land before its turning also appears to be referred in the Mexica rituals of the *veintena* Tititl, the seventeenth of the ritual year, which fell between 19 December and 7 January (FC2, 1981: 155-158; Sahagún, 1981, I: 216-218). Focused on the goddess Ilamatecuhtli – the ‘old woman’ – said rituals have been interpreted as a farewell to the old maize plant after the harvest and, possibly, as the turning over of the soil and the cleaning of the maize bins to receive the new harvest (Broda, 1983:156, 2001: 216). Some of the ritualised activities at this time certainly do suggest that such a symbolism obtained. The *ixiptla* of Ilamatecuhtli carried a maize plant, its roots facing upwards as if in representation of the dead maize plants to be turned into the earth. The burning of Ilamatecuhtli’s maize bin may symbolise the cleaning of the same.

Of interest, however, is that the burning of the bin takes place after what appear to be farewell rites involving not only a female *ixiptla* of the deity, but also a male intermediary. After the sacrifice of the female *ixiptla*, her male impersonator puts on her double-sided mask, one side over his face and the other on the back of his head, and performs a recoiling dance, kicking his legs high up behind him and supporting himself with a cane. And it was said of him: ‘Ilama tecutli backeth away.’ (FC2, 1981: 156; Sahagún, 1981, I: 217-218). It is at this point that the grain bin of Ilamatecuhtli is burnt, a maguey leaf placed alongside it and ‘godly flowers’ tossed in for good measure. This done, a game of gentle buffeting with bags or nets filled with reed flowers or shredded paper commenced, its young male protagonists focusing principally on young girls, the ‘maidens’ who still wore their hair loose. Some defended themselves with sticks and thorny branches. As they went pummelling the women, the boys cried ‘It is a little bag, O our mother!’ (*idem*: 158; *idem*: 219).

If in the months of December and January the harvest from the seasonal cycle was stored, it was also a time to prepare the fields to be used under the irrigation cycle, which saw sowing in January or February (Broda, 1983: 150-151). These activities would involve the initial cutting and burning of the old vegetation. In effect, Sahagún’s informants make it clear that the granary to be burnt belonged to the old woman, she who ‘backeth away’, that is, old mother earth with her now empty and sterile womb who departs. The maguey leaf would again be an appropriate symbol of the vegetation accumulated since the previous harvest to accompany her burning bin.²⁶ As she goes, her own young *ixiptla* arrives (explained in the double-sided mask), the young virgin mother earth who will now be opened and impregnated with the new seed. She defends herself with thorns and sticks but the turning of her soil and the piercing of the *coa* stick will be gentle.²⁷

²⁶ But consider again the role of the maguey as a fertility symbol. The emplacement of a leaf at this earlier festival also might suggest some type of symbolic parallel with Tlacaxipehualiztli.

²⁷ Respect for the earth mother is seen to be paramount in a number of texts describing rural rituals. With great deference and as if seeking permission, the inhabitants of sixteenth century Zumpahuacan, of whom I shall say more later, advised her through prayer that they wished to open her back with the *coa*, or digging instrument (Ponce de León, 1979: 126). See also the incantations directed at mother earth in Ruiz de Alarcón (1984).

The festival of V-Toxcatl (cf. FC2, 1981: 66-77; Sahagún, 1981, I: 152-160), or “dryness” (23 April–12 May), was celebrated in honour of Tezcatlipoca, ‘god of the gods’ (Sahagún, 1981, I: 114), in his manifestation as Titlacahua, “he whose slaves we are” (Heyden, 1991: 190). The *ixiptla* of Titlacahua had been selected among captive warriors a year previously, at the moment when his predecessor was sacrificed. The criteria for selection was that he must be a young man of perfect physical aspect, ‘who had no flaw, who had no [bodily] defects, who had no blemish, who had no mark...’ (FC2, 1981: 68). During his remaining year of life all care was taken that he should not become fat. If this happened, he was given brine to drink: ‘Thus he became thin; he became firm; he became hard’ (*idem.*). During the preceding *veintena* of IV-Huey tozoztli, designated ritually as the start of the sowing for the seasonal cycle (Broda, 1983: 152-153, 2001: 211), he was richly dressed with a series of artefacts related to dryness and the anticipated arrival of the rainy season at the beginning of May: toasted maize seeds, large and small shells and jewels made of gold or turquoise. The jewels alternated one with the other, it would seem as a symbolic configuration to underscore the division between the two seasons of sun and water respectively.²⁸ Twenty days before the day of festival of Toxcatl, the *ixiptla* stripped himself of his ornaments (FC2, 1981: 70).²⁹ He was given four women companions, by name, Xochiquetzal, Xilonen, Atlatonan y Uixtocihuatl, with whom he was to have his first sexual union. The union over, his last act was to visit with them four mountains that rose in the lake and to finally disembark on the mainland. There, at the Temple of the Darts he was sacrificed.³⁰

These complex rituals most evidently carry a series of internal readings, including, of course, further allusions to the contrasting relationship between the dry and rainy seasons.³¹ Nevertheless, the original source of the symbolism of Titlacahua’s impersonator can still be detected. This perfect youth who, for the first (and last) time, is united with the opposite sex – in his case, representatives of no less than four of the most important goddesses of fertility, water, and maize – is the virgin maize seed, which has to be so meticulously prepared for its sowing in the body of the earth mother.³² We can see how the ritualised treatment of the *ixiptla* corresponds exactly to the practical selection of the seeds to be sown. Drawn from the best cobs of the previous harvest, these perfect, glossy grains must also be kept dry during the year to prevent them from swelling – to prevent them from fattening.³³ Sahagún’s informants also recommended soaking the seeds for two or three

²⁸ According to Sahagún’s informants, gold was the ‘excrement of the sun’ (FC11, 1963: 233). Turquoise (in Nahuatl, *xihuitl*) carried connotations of freshness and greenery – of renovation – (Siméon, 1997: 770); the colour turquoise was nevertheless also a standard chromatic symbol for water.

²⁹ ‘And he shed, he put in various places, he abandoned what had been his ornaments...’

³⁰ According to David Carrasco (1991: 34), the Temple of Darts stood in the ceremonial centre of the city of Chalco.

³¹ See, for example, Carrasco D. (1991), and Heyden (1991).

³² On Xochiquetzal, Xilonen and Uixtocihuatl little needs to be said. Atlatonan was a goddess of maize (Heyden, 1991:199). All were nevertheless part of the great ‘army’ of earth mothers (cf. López Austin, 1994: 193-194).

³³ In Durán’s version of the festival of Toxcatl, which appears to belong to a place or places outside the capital, those that danced wore latticework headdresses made of reeds. Through each of the holes was hung a small picture of gold, or little stones, or other things (Durán, 1984, I: 256), a rather clear allusion to the sifting out of the perfect seeds (the pictures of gold?) through a sieve.

days before planting (FC11, 1963: 283), a chore which might find its dramatised parallel in the shedding of the *ixiptla*'s ornamentation –of his shell– and the four-day voyage around the lake. Alternatively, and given the chronological order of ritualised activities, the voyage of the *ixiptla* around the lake may have symbolised the three or four days required for the newly sown seed to germinate in the damp soil.

At the same time as the gold jewels, shells and turquoises which the *ixiptla* wore may have represented the division between the dry and rainy seasons, I would propose that they also symbolised chromatically the transference of the dry seed to the wet soil where they were to germinate. Outside of Tenochtitlan, a sexual analogy of placing the seed in the earth was reflected in the dances taking place at the same festival. Durán mentions a dance of maidens and men together, in which the maidens wore the red feathers of wedding outfits (1984, I: 257), that is, of those who would soon to be experiencing a sexual union. The *Costumbres* manuscript records that both the men and the women were virgins and that on this day the men could take whichever woman they chose to their homes (*Costumbres...*, f.343r, 1945: 42), again, we must assume, for the purposes of sexual intercourse.

In this interpretation of the origins of the Mexica festival of Toxcatl, I have taken into account that the children sacrificed to the rain deity and the sacred rain mountains also represented the seeds to be sown (Broda, 2001: 216). But, given the earlier timing of these specific rituals, they must have been of a propitiatory nature, the seed-children perhaps symbolising the opening of a new maize cycle, a cycle that was closely aligned to the birth-death trajectory of men. During the parallel rites to Tlaloc at Tepeapulco (Hgo.), small pieces of paper representing these children were buried –were symbolically sown– (*Códice Matritense del Palacio Real*, f.250r; Nicholson *et al*, 1997: 56). At Tepeapulco in Toxcatl, however, further sacrificial papers were ‘planted’, this time in honour of Tezcatlipoca (*idem*. f.250v; 1997: 59), as if in the intervening months the child-seeds had “matured” into young adults now about to cross the threshold of sexual initiation. In as much as the cycle of cultivation is concerned, I would therefore also propose, that where Huey tozoztli marked the ritual opening of the sowing cycle, the original focus of the festival of Toxcatl in the countryside served to consolidate the sowing before the full onset of the rainy season.

The origins of other examples of dramatised rites at the Maize Theatre of Tenochtitlan can be found in the ritual activities of the inhabitants of Zumpahuacan in the second half of the sixteenth century. Written around 1569 by Father Pedro Ponce de León to denounce persisting idolatry among his neophytes, the text entitled “Los labradores” (Ponce de León, 1979: 126–128) takes us through each stage of the maize cultivation cycle and the corresponding propitiatory and celebratory rituals carried out by the peasantry in and around the fields of this small village. The importance of this text for our purposes here is that it offers a series of very specific ritual parallels between prehispanic Tenochtitlan and early colonial Zumpahuacan.

Simple as they may seem when compared to the theatrical displays at Tenochtitlan, the Zumpahuacan rituals, however, cannot be understood as fragmentary or the result of confused memories of the past. Even as recorded by a man probably more concerned about their continued existence in his parish than the finer details of the re-enactments themselves, the rituals are evidently coherent in terms of the specifications of each and the relationship of the same with the stages of the cycle. Of further interest is that these rituals, as re-enacted in the fields, are devoid of syncretic interference, the European presence marked only in the use of candles and domestic chickens in place of reed torches and native fowl.³⁴

Among the most obvious parallels, we note, for example, how the experienced agricultural labourers of sixteenth-century Zumpahuacan did not remove any of the maize plant's leaves until the first *jilotes* had appeared, a procedure still observed today for the leaves protect the *jilote* sprouts.³⁵ Once the *jilotes* appeared, the inhabitants of Zumpahuacan picked some of them, together with leaves and maize tassels, 'and the first things that the earth gives at that time', taking all to offer before the grain bins where they made a sacrifice and sprinkled pulque (*idem*: 126-127). As described above, at Tenochtitlan, propitiatory and celebratory rites focused on the sprouting of the *jilote* were elaborated during the festival of VIII-Huey Tecuilhuitl (22 June–11 July). Other rituals included activities focused on the care of young children and the protection of women (FC2, 1981:96-102). These would have served to diffuse a social or moral lesson but it must be significant that they fell at a particular moment in the ritual cycle when the care and protection of the forming *jilotes* was taking place. After the decapitation of Xilonen, the inhabitants of the city were permitted for the first time (in the year) to eat tortillas made of *jilotes*,³⁶ to chew maize stalks, cook fresh amaranth leaves, and smell the first flowers (*idem*: 103-105), in other words, the first things produced by mother earth's body. Nobody dared to do this before the sacrifice of Xilonen, however (Sahagún, 1981, I: 181), a prohibition for city dwellers that would also appear to echo the practical efforts made in the fields to protect the *jilote* sprouts. The venue for the feasting rites is not specified but Sahagún's informants observed that those who drank pulque when they were not entitled to, were thrown into a cage called "the granary" (FC2, 1981: 106). In this further detail we again find an interesting parallel in terms of ritual artefacts employed at the capital and actual activities taking place in the countryside.

Of particular interest in Ponce's text are the descriptions of rituals taking place in Zumpahuacan to celebrate the picking of the first *elotes*, followed by those of a propitiatory nature focused on the harvest of the remaining

³⁴ A possible European intrusion here may also be the prohibition of taking young children to the altars in the mountains, '*por que no descubran lo que se hace*' (Ponce de León, 1979: 127), perhaps a cautionary measure introduced to avoid child-spies reporting back to the missionary body.

³⁵ The leaves of the maize plant are used for a number of purposes, not least as a culinary tool. Nevertheless, they are usually left on the plant until the first *elotes*, or formed cobs, are cut (Rafael Zimbrón, personal communication).

³⁶ The appearance of the first *jilotes* is still celebrated in some areas with a ritualised meal of the same (*el jiloteo*), cooked either as a stew or in tamales (Beatriz Albores, personal communication).

mature cobs. As today, the number of cobs left to ripen fully –that is, to reach their maximum size and begin to dry out– would have been comparatively few but no less important for it was from the best of these that the seeds for the next sowing would be taken.

In celebration of the first *elotes*, liquid rubber, copal incense, paper, pulque, candles, and small ritual jackets known as *xicolli* were offered by the Zumpahuacanos to Xiuhtecuhtli, god of fire. Then some of the new *elotes* were roasted on the fire, also in his honour. Finally, the roasted *elotes* were ritually eaten, together with pulque, and ‘in this way they gave thanks for the first fruits’ (Ponce de León, 1979: 127).³⁷

When the maize is ready for harvesting, the owner of a field with stalks bearing two or three cobs, which they call *xolotl* [“maize stalk”], gives notice to the master of ceremonies, usually an elder, telling him that it has been a good season in his fields. The master comes and, having looked at the stalk with two or three cobs, orders that two types of tamales be made for another day...and come [the day], he goes to the field and pulls up that two-eared stalk and, with the field’s owner, takes the prepared tamales and the stalk to a place outside the village...” (Ponce de León, 1979: 127-128).³⁸

At Tenochtitlan, the *veintena* X-Xocotl huetzi (1–20 August) fell in the period in which the rainy season approaches its close, after which, with the young cobs now formed and swelling, the maize cycle begins the home run towards the harvest. At the beginning of Xocotl huetzi, the trunk of a large tree –the *xocotl*, or ‘fruit’ (Simeón 1997: 777)– was raised, together with an impersonator *xocotl* made of amaranth and maize, ‘made of flesh’, according to Sahagún’s informants, or ‘as a man’, according to Sahagún himself. This was decorated with white papers to emulate hair, a tunic, and breechclout. Three amaranth *tamales* pierced with rods were placed on the image’s “head”. The image was then tied to the original *xocotl* (FC2, 1981: 112; Sahagún, 1981, I: 185-186).

It seems very clear that both the *xocotl* and its *ixiptla* represented the maize plants which were most sought after, that is, those that carried the largest number of mature cobs. Two or three cobs per plant were still considered to be the sign of a good season among colonial Zumpahuacanos. In the case of Tenochtitlan, these were symbolised by the three *tamales*. In addition, the white paper vestments echo the, now dry and paled, tassels, leaves and stalks of the plant in this, the final stage of its cycle. The act of dressing the symbolic plant in human garb again evokes the pan-Mesoamerican belief that men were made of maize, and from maize they would continue to be made.

³⁷ ‘...de esta manera paga[ba]n las primicias de los nuevos frutos’

³⁸ ‘Ya que el maíz está para coger, en la sementera donde hay caña que lleva dos o tres mazorcas, que llaman *xolotl* luego el dueño da aviso al que es maestro de las ceremonias, que suele ser un viejo, y le dice cómo ha habido buen temporal en su sementera; viene el maestro y, vista la caña con las dos o tres mazorcas, manda se hagan dos géneros de tamales para otro día...y venido, va a la sementera y arranca aquella caña de dos mazorcas y él y el dueño de la sementera toman los tamales hechos y la caña y se van fuera del poblado...’

However, the captives destined for sacrifice at the festival of Xocotl huetzi were also dressed in the same manner as the *xocotl* impersonator: with hair, tunics and breechclouts fashioned from white paper. The only difference was that, on being brought out in public for the first time, their still undressed bodies were painted yellow. Then, at the same time as they were given their white paper clothing, their bodies were re-painted, also in white (*idem*: 113; *idem*: 186).

In effect, the captives did not emulate the maize plant but the young cobs with their “tunics”, or the leafy wraps that protect them. Or, to be more precise, their white-painted skin represented the moist inner wrap that envelops the cob itself. Their paper clothing represented the thick, dry husk that covers the cob’s exterior, and the paper hair, the maize silk still attached to its tip. Here it would not be too speculative to suggest that the public presentation of the yellowed captives also symbolised the inspection of the *elotes* within their protective wrappings, an inspection that undoubtedly would have taken place in the fields before cutting to ensure their maturity.

And, as occurred at Zumpahuacan with the real *elotes*, the man-cobs were stripped of their paper husks and thrown onto a fire where their whitened skin –their delicate inner wrap– was burnt until it blistered. At that point, they were dragged from the fire, their chests opened from nipple to nipple, and their hearts thrown at the feet of the statue of the fire god. The sacrifice over, all those present returned to their homes to eat, the celebration of the first *elotes* over for another year (*idem*: 113-115; *idem*: 187-188).

Nevertheless, the propitiatory rites for the new harvest were still to come. Rested from their morning activities, all returned to the patio where the *xocotl* tree and its impersonator still stood. At this point there followed what can be seen as a clear dramatisation of the uprooting of the plant with two or three mature cobs that took place in the fields. By way of an elaborate series of acts of heroism and seemingly never-ending processions on the part of the officiating priesthood, piece by piece Tenochtitlan’s *xocotl* tree was also ritually dismantled. Its three tamales were broken up and scattered around, and the great tree trunk pulled to the ground (*idem*: 115-117; *idem*: 188-190). ‘When this was done, thereupon there was going on the part of each one. All was quiet; all was clear...Thus in truth here ended, [here] concluded the feast day’ (FC2 1981: 117).

Space here does not permit an analysis of each and every festival celebrated at Tenochtitlan over the course of the ritual year alongside its original sources of elaboration, even if the latter are documented at all. The examples offered here, however, have attempted to show how the practical and ritual structure and organisation of the stages of cultivation of maize taking place in the central highlands and beyond were appropriated, adapted and manipulated by the incoming Mexica as part of their own state cult. Still focused predominantly on the successful outcome of the agricultural cycle –on the fundamentals of the Mesoamerican religious system– and no less efficacious in its mode of projection, Tenochtitlan’s maize theatre was

nevertheless also formulated to respond to the reality of the city's additional and rather more pragmatic pursuits.

But this paper had also tried to show that the religious system in the towns, villages and fields outside the capital adhered, as it had for generations, to a different and much less grandiose reality. This does not mean, however, that corresponding ritual practices were any less structured, coherent or efficacious than those of the great ceremonial centres. Indeed, in the case of Tenochtitlan, it was this system and its ritual practices that guided the state cult and, ultimately, outlived it. If confusion and impoverishment did come to characterise this ancient system after the arrival of the invader from Europe, then it is not the destruction of the Mexica that we should look to for an explanation, but, perhaps, the long and relentless arm of the new state cult, called Christianity. But even here there is room for doubt.

BIBLIOGRAPHY

Acuña, René

1984 *Relaciones geográficas del siglo XVI*, vol. 3, México, UNAM.

1986 *Relaciones geográficas del siglo XVI*, vol. VII, México, UNAM.

Andrews, J. Richard, and Ross Hassig (eds.)

1984 *Br. Hernando Ruiz de Alarcón. Treatise on the Heathen Superstitions that Today Live Among the Indians Native to this New Spain*, Norman, University of Oklahoma Press.

Barros, Cristina and Marco Buenrostro

1997 "El maíz nuestro sustento", *Arqueología Mexicana*, vol. v, núm. 25, pp. 6-15.

Broda, Johanna

1982 "Astronomy, 'Cosmovisión' and Ideology in Pre-Hispanic Mesoamerica", en A.F. Aveni and G. Urton (eds.), *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics*, Annals of the New York Academy of Sciences, vol. 385, New York, The New York Academy of Sciences, pp. 81-110.

1983 "Ciclos agrícolas en el culto: Un problema de la correlación del calendario mexica", en A.F. Aveni and G. Brotherston (eds.), *Calendars in Mesoamerica and Peru: Native Computation of Time*, Proceedings of 44th International Congress of Americanists, Manchester 1982, Manchester, BAR International Press 174, pp. 145-165.

1987 "Templo Mayor as Ritual Space", en Johanna Broda, D. Carrasco, and E. Matos Moctezuma (eds.), *The Great Temple of Tenochtitlan, Center and Periphery in the Aztec World*, Los Angeles and London, University of California Press, Berkeley, pp. 61-123.

1991 "Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica", en Johanna Broda, S. Iwaniszewski, and L. Maupomé (comps.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, IIH/UNAM, pp. 461-500.

- 2001 "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", en J. Broda and F. Báez-Jorge (*comps.*), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, CNCA-FCE, pp. 165-238.

Carrasco, David

- 1991 "The Sacrifice of Tezcatlipoca: To Change Place", en D. Carrasco (ed.), *To Change Place: Aztec Ceremonial Landscapes*, Niwot, University Press of Colorado, pp. 31-57.

Carrasco, Pedro

- 1975 "La transformación de la cultura indígena durante la colonia", *Historia Mexicana*, núm. 25, pp. 175-203.

Clendinnen, Inga

- 1991 *Aztecs: An Interpretation*, Cambridge, England, Cambridge University Press.

Códice Borgia

- 1993 *Códice Borgia, The Codex Borgia: A Full-Color Restoration of the Ancient Mexican Manuscript* G. Díaz and A. Rodgers (*eds.*), New York, Dover.

Códice Féjerváry-Meyer

- 1968 *Códice Féjerváry-Meyer*, en *Antigüedades de México, basadas en la recopilación de Lord Kingsborough*, vol. iv, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público.

Códice Magliabecchiano

- 1996 *Códice Magliabecchiano*, Graz Austria Akademische Druck-und Verlagsanstalt.

Códice Matritense del Palacio Real

- 1993 *Códice Matritense del Palacio Real [1559-1560]*, en *Primeros Memoriales*, by Fray Bernardino de Sahagún, Norman, University of Oklahoma Press.

Costumbres, Fiestas, Enterramientos y Diversas Formas de Proceder de Los Indios de Nueva España

- 1945 *Costumbres, Fiestas, Enterramientos y Diversas Formas de Proceder de Los Indios de Nueva España, Tlalocan 2*, vol. 1, México, pp. 37-63.

Durán, Fray Diego de

- 1984 *Historia de las indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme [1570-1579]*, 2 vols., México, Porrúa.

Florentine Codex

- 1952 *Florentine Codex [1570-1580]*. A.J.O. Anderson & C.E. Dibble (*eds.*), *Florentine Codex*.
-1982 *General History of the Things of New Spain*, 12 vols., School of American Research and The University of Utah.

Gruzinski, Serge

- 1993 *The Conquest of Mexico: The Incorporation of Indian Societies into the Western World, 16th – 18th Centuries*, Cambridge, England, Polity Press.

Heyden, Doris

- 1991 “Dryness Before the Rains: Toxcatl and Tezcatlipoca”, en D. Carrasco (ed.), *To Change Place: Aztec Ceremonial Landscapes*, Niwot, University Press of Colorado, pp. 188-202.

Histoyre du Méchique

- 1979 *Histoyre du Méchique*, en A.M. Garibay K. (comp.), *Teogonía e historia de los mexicanos: Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Porrúa, pp. 91-120.

Klor de Alva, J. Jorge

- 1982 “Spiritual Conflict and Accommodation in New Spain: Towards a typology of Aztec responses to Christianity”, en G.A. Collier, R.I. Rosaldo and J.D. Wirth (eds.), *The Inca and Aztec States 1400-1800*, New York, Academic Press, pp. 345-366.

Lockhart, James

- 1992 *The Nahuas After the Conquest*, Stanford, Stanford University Press.

López Austin, Alfredo

- 1994 *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE.

Nicholson, Henry B., Arthur J.O. Anderson, Charles E. Dibble, Eloisa Quiñones Keber, and Wayne Ruwet, (eds.)

- 1997 *Primeros Memoriales by Fray Bernardino de Sahagún. Paleography of Nahuatl Text and English Translation*, Norman, University of Oklahoma Press.

Pomar, Juan Bautista de

- 1986 “Relación de la ciudad y provincia de Tezcoco” [1582], en René Acuña (comp.), *Relaciones geográficas del siglo XVI*, vol. 8, México, UNAM, pp. 45-113.

Ponce de León, Pedro

- 1979 “Los labradores” [c.1569], en A.M. Garibay K. (comp.), *Teogonía e historia de los mexicanos: Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Porrúa, pp.126-128.

Rojas Rabiela, Teresa

- 1997 “De las muchas maneras de cultivar el maíz”, *Arqueología Mexicana*, vol. 25, pp. 24-33.

Ruiz de Alarcón, Hernando

- 1984 *Treatise on the Heathen Superstitions that Today Live Among the Indians Native to this New Spain* [1629], Andrews, J. Richard, and Hassig, Ross (eds.), Norman, University of Oklahoma Press.

Sahagún, Fray Bernardino de

- 1981 *Historia de las cosas de Nueva España* [1570-1580], A.M. Garibay K. (comp.), México, Porrúa.
- 1995 *Historia de las cosas de Nueva España* [1570-1580], Primera versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como *Códice Florentino*, Introducción, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, Madrid, Alianza.

Serna, Jacinto de la

- 1892 “Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías, y extirpación de ellas” [1656], en *Colección de documentos inéditos para la historia de España por el Marqués de la Fuensanta del Valle*, Tomo CIV, Madrid, pp. 1-267.

Siméon, Rémi

- 1997 *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana* [1885], México, Siglo XXI Editores.

Tezozómoc, Hernando Alvarado

- 1943 *Crónica mexicana* [c. 1598], México, UNAM.

Torquemada, Fray Juan de

- 1975 *Monarquía indiana* [1615], 7 vols., México, IIH/UNAM.
-1983

Vogt, Evon Z.

- 1993 *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*, México, FCE.

Wake, Eleanor

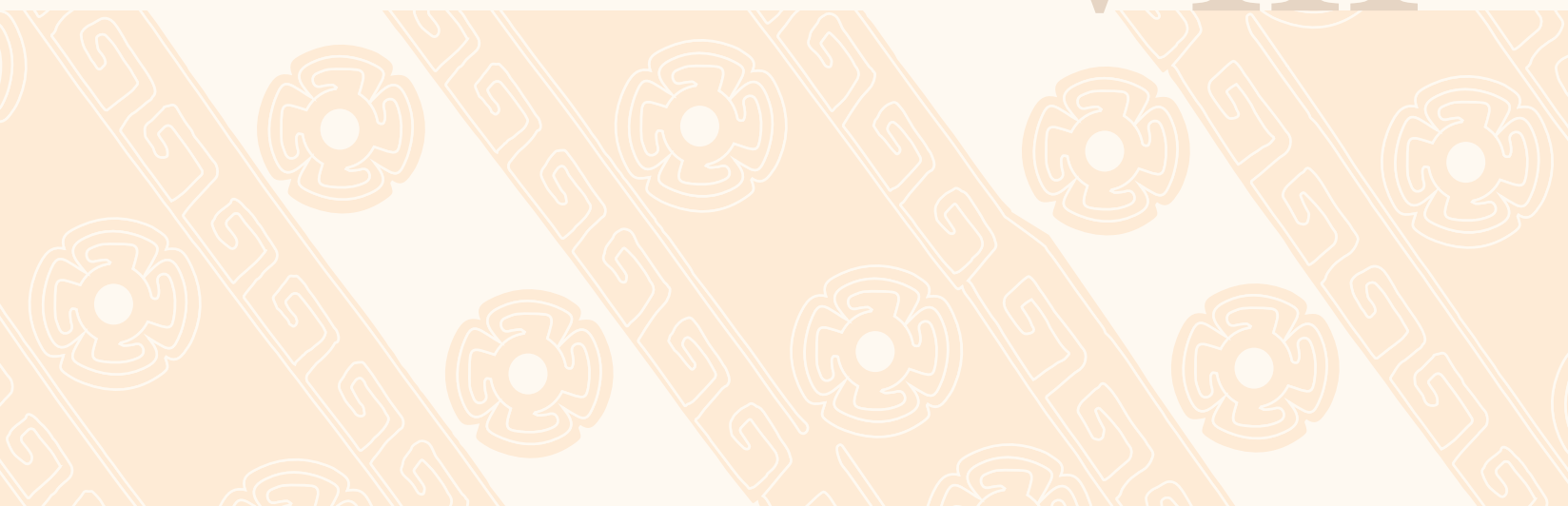
- n.d.a *Framing the Sacred. Native Interpretations of Christianity in the Art and Architecture of Early Colonial Mexico*, University of Oklahoma Press (in press).
- n.d.b “Writing on Architecture: The Embedded Stones of Xochimilco” (unpublished manuscript).

El árbol y la piedra: fórmula poético-ritual en los textos mayas yucatecos

Patricia Martel

*Instituto de Investigaciones Antropológicas,
Universidad Nacional Autónoma de México*

VIII



INTRODUCCIÓN

ENTRE LOS APORTES DEL SIGLO XX –tiempo en el que se gestó el tema del presente trabajo– en el campo de estudio de la escritura maya eran escasos aquellos que permitían afirmar que el desciframiento de dicha escritura se había alcanzado cabalmente. En mi opinión, y a pesar de los aportes valiosos de la actual epigrafía maya en este joven siglo XXI, no hay todavía una confluencia de las disciplinas que permita aportar métodos y técnicas adecuados para analizar la vasta información que nos ofrece la escritura maya. No hay un esfuerzo transdisciplinario franco ni acordado de arqueólogos y epigrafistas, con la participación de filólogos, criptólogos, ritualistas y estudiosos del fenómeno escritural maya –por mencionar sólo algunos– que permita profundizar en las particularidades de la palabra maya, de su escritura y de su lectura, sin recurrir a paradigmas teóricos de otras culturas (consúltese a López Rosas, 1995, de Almeida, 1996, López de la Rosa y Martel, 2001, Salgado, 2001).

El trabajo que aquí presento se deriva de un largo camino de investigación que varios colegas y yo emprendimos hace más de una década, con el fin de abrir una brecha de estudio hacia el sistema escritural maya. La premisa que guía nuestros esfuerzos es que la tradición literaria de los mayas teje un entramado con diversos hilos del lenguaje para comunicar visual y auditivamente realidades de la experiencia ideológica, religiosa y social de aquella cultura. La interpretación de cada uno de estos aspectos se expresa en un lenguaje especializado en el que *la palabra*, su empleo y su comunicación son don y privilegio de especialistas en lo sagrado.

T'aaan, “palabra” o “decir” –algo que podría precisarse metafóricamente como *akaabil t'an*, “habla oscura”–, tendría en los mayas una estrecha relación con *uoooh*, “escritura sagrada”, signo y símbolo de la palabra escrita. Ambos códigos se unirían para dar forma a un lenguaje artísticamente

habilitado en cuanto a sus recursos lingüísticos y literarios, velado por fórmulas expresas para dirigirse a las deidades. La clave de su decodificación sólo era conocida por sacerdotes y mentores de alta jerarquía, quienes dieron a esta *palabra* una extraordinaria riqueza de proyección visual y auditiva, no sólo mediante el arte de la elocución y el trazo gráfico o plástico, sino también al enmarcarla en el arte expresivo de otros lenguajes como el de la danza, el del canto, el de los gestos y las acciones. De este modo, el lenguaje especializado se convirtió en la suma de otros lenguajes para mostrar ritualmente los diversos canales de comunicación que utilizaban los hombres con los seres divinos.

Para identificar los rasgos de este lenguaje especializado, proponer su lectura, interpretación y traducción, tuvimos que recurrir a una reconstrucción diacrónica, desde la oralidad –paradójicamente, oculta entre los textos rituales mayas que rescata el alfabeto latino de la Colonia– hasta la escritura prehispánica plasmada particularmente en los *anahté* o “libros sagrados” mayas.

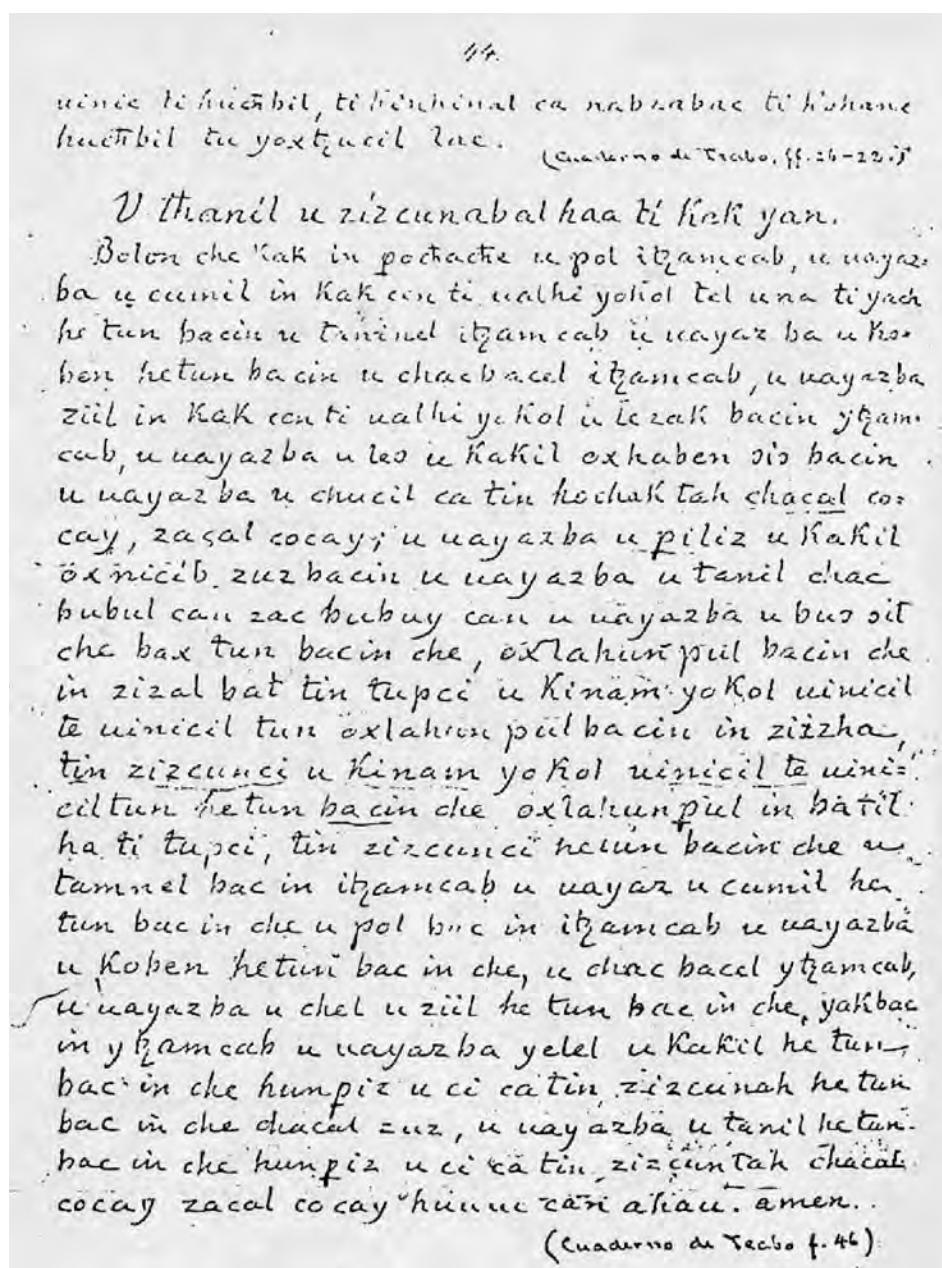
El punto de partida de ese trazo diacrónico se inicia en el campo de la literatura, en el análisis de documentos mayas de la Colonia específicamente seleccionados para este trabajo, como es el *Chilam Balam de Tizimín* (López Rosas, 1995; Almeida, 1996), *El Cuaderno de Teabo* (Martel, 1995) y el *Ritual de los bacabes* (Arzápalo, 1987), cuyas fórmulas –que consideramos de origen oral– probablemente están representadas en el lenguaje plástico de los códices, como es el caso del extraordinario y complejo *Códice Dresde*.

El análisis literario de los documentos coloniales ha permitido plantear una relación lingüístico-poética entre dichos documentos y al menos cuatro folios del *Dresde*.

LOS PASOS PREVIOS EN LA TÉCNICA

El primer paso para el análisis literario de un texto colonial es estudiar su versión paleográfica, la cual nos enfrenta a textos mayas que inevitablemente sufrieron un proceso de cambio: el paso de su ámbito original, la memoria oral, a la memoria escrita, pero en un sistema escritural ajeno a la antigua cultura. De este modo, al transcribirse a la estructura en prosa del alfabeto latino, perdieron su mística como discurso. Pero si leemos en voz alta este texto paleografiado, estructurado en prosa, es posible reconstruir gran parte de su dimensión oral o discursiva (véase Figura 1).

Como se puede observar en el texto seleccionado, he marcado con negritas las palabras que se repiten y que auditivamente establecen una estructura rítmica de pausas, de tonos y de otras formas memorizables, así como significados codificados. Es decir, se trata de la palabra oral llevada a una dimensión poética y ritual, muestra de poder y dominio. De manera que si cambiamos la estructura en prosa del texto paleografiado a una estructura auditiva y rítmica, las frases mayas se dividirán por renglones. Al final de cada renglón y entre paréntesis, se marca el número de sílabas que contiene cada renglón, como está señalado en la pág. 180:



U tanil u zizcunabal **haa ti kak ya. lae**
Bolon che kak in pochache **u pol itzamcab, u uayaz**
ba u cumil in kak cen ti ualhi yokol tel una ti yach
he tun bacin u tamnel itzamcab u uayaz ba u Ko
ben hetun bacin u chachacel itzamcab, u uayazba
(u) **ziil in KaK cen ti ualhi yokol u lezak bacin ytzam**
cab, u uayazba u leC (ak) u KaKil oxhaben CiC bacin
u uayazba u chucil ca tin hochak tah chacal co
cay, zacal cocay; u uayazba u Piliz u KaKil
oxnicib zuz bacin u uayazba u tanil chac
bubul can zac bubuy can u uayazba u buC Cit
che bax tun bacin che, oxlahun pul bacin che
in zizal bat tin tupci u Kinam yokol uinicil
te uinicil tun oxlahun pul bacin in zizha

Figura 1. Paleografía del texto folio 46, Cuaderno de Teabo (véase Martel, 1995).

Renglón	Frase	Sílabas
1.	u thanil	(3)
2.	u zizcunabal haa	(6/7)
3.	[ti] kak yan	(3)
4.	Bolon che kak	(4)
5.	in pochache	(4)
6.	u pol itzamcab	(5)
7.	u uayazba	(4)
8.	u cumil in kak	(5)
...	...	...
11.	he tun bacin	(4)
12.	u tamnel itzamcab	(6)
13.	u uayazba	(4)
14.	u koben	(3)
15.	he tun bacin	(4)
16.	u chac bacel	(4)
...	...	...
45.	tin tupci	(3)
46.	u Kinam	(3)
47.	(yokol) uinicil te	(4/6)
48.	uinicil tun	(4)
49.	oxlahun pul bacin	(6)
50.	in ziiz ha	(4)
51.	tin zizcunci	(4)
52.	u kinam	(3)
53.	(yokol) uinicil t e	(4/6)
54.	uinicil tun	(4)

Si leemos cada frase en voz alta, de acuerdo con su corte y su secuencia, el resultado será un texto melódico. Los renglones se convierten en versos con su patrón silábico, donde se reiteran las coincidencias auditivas entre palabras, ya sea al principio, en medio o al final de la frase. Por ejemplo, *u* de tercera persona, la coincidencia de vocales dobles como la *a* (*haa*), la repetición de frases formularias como *u uayazba*, y *he tun bacin*, repetidas estas últimas como estribillo.

Al analizar los textos mayas en alfabeto latino, desde un enfoque literario, nos percatamos de que en un nivel profundo, la forma está entramada con los significados; es decir, se da una compleja fusión entre la estructura y el contenido, entre el juego de significados y las diversas funciones que adoptan en conjunto las frases en el texto para transmitir su mensaje. Concluimos, por lo tanto, que estos documentos mayas coloniales, por la habilidad poética con la que se han construido sus versos, así como por la oscuridad de sus contenidos, están expresados en un lenguaje especializado, ritual, en algunos casos altamente críptico, que si bien podemos estructurar, difícilmente podemos interpretar y, por ende, traducir con precisión. Hay, por ejemplo, una preferencia por el patrón de cuatro sílabas, número “cabalístico” que en ocasiones, y no por azar, llega a ser parte de un recurso metalingüístico, en el sentido de que la forma y el contenido del mensaje se vinculan como en un eje mental e ideológico. Así, observamos ejemplos como el de esta cuarteta, del *Ritual de los bacabes* (texto xxxi, f. 152: 379), de cuatro sílabas que aluden a los cuatro colores y a los cuatro rumbos cósmicos:

Verso

67. <i>chacal copo</i> (4 sílabas)	el copó rojo
68. <i>ekel copo</i> (4)	el copó negro
69. <i>sacal copo</i> (4)	el copó blanco
70. <i>kanal copo</i> (4)	el copó amarillo.

Otro de los recursos poéticos más frecuentes en los textos mayas son las frases pareadas. Se trata de dos frases que conforman una unidad para dar fuerza total al significado. Ambos versos tienen la misma sintaxis y describen un mismo hecho o una misma acción, aun cuando un vocablo distinto indica si el binomio funciona para contrastar conceptos; es decir, elementos opuestos como antónimos que armonizan:

37. <i>chac bubul can</i> (4)	El vaho rojo al hablar
38. <i>zac bubuy can</i> (4)	El vaho blanco al hablar

O si los elementos o vocablos transmiten ideas afines o dos formas de reafirmar una misma idea, como en los siguientes difrasismos (*Ritual...*, 1987, texto XIX, f. 106, versos 7-8: 346):

7. <i>Max tah chàbi</i> (4/5 sílabas)	¿Quién fue tu engendrador?
8. <i>Max tah akabi</i> (5)	¿Quién fue el que te dio la vida?

Los binomios parecen reproducir en el plano auditivo la dualidad de esencias, tendencia profundamente arraigada en el pensamiento mesoamericano, y particularmente en la cosmovisión maya, el cual atribuye una condición de oposición y duplicación armónicas a todos los fenómenos naturales: cielo-tierra, agua-fuego, día-noche, pozo-caverna. Vale la pena mencionar, por ejemplo, la relevancia de la bilateralidad del cuerpo humano, mediante la intervención de las dos manos, los dos brazos o las cuatro extremidades que dividen en dos el plano armónico del hombre. O la dualidad de los seres sobrenaturales masculinos y femeninos al mismo tiempo, viejos y jóvenes de voluntad ambivalente bondadosa o perjudicial.

Si reconstruimos la presencia de estas frases pareadas o binomios en el plano oral, además de su función ritual o filosófica, el enunciado paralelo de cada frase permitirá recordarlas. Como señala Ong (1996: 45): “Los discursos orales, para transmitir su significado, dependen de la estructura lingüística más que gramática. Y para practicar la memoria, se buscan términos, locuciones u oraciones paralelas”.

Uno de los binomios más recurrentes en los textos mayas yucatecos del *Tizimín* y del *Ritual de los bacabes* alude al árbol (*te'ò ch'ee*) y a la piedra (*tun, tunich*), en sus diversas connotaciones, como en los renglones 47, 48, 53 y 54 del conjuro del *Ritual de los bacabes* (arriba citado). Se trata de un binomio derivado de los mitos, el cual revive, en el plano sagrado, la relación entre el hombre y los seres sobrenaturales. Pero en este plano, el pensamiento da forma a un complejo entramado. En los textos cons-

truidos, merced al *don de la palabra*, la piedra y el árbol van más allá de su significado primario.

El vocablo árbol, tronco o madera, *te o che*, es una sencilla representación léxico auditiva de una compleja alusión al árbol cosmogónico, a la ceiba primigénica, al árbol que hunde sus ramas en el plano celeste y sus raíces en el inframundo; al que sirve de conducto para enviar y recibir respectivamente las ofrendas y los dones divinos. Es el conducto que transporta al *ah-men* o “hacedor” de y hacia los planos sagrados. A través del tronco, los hombres reciben los dones, castigos o caprichos de las deidades. Este pensamiento es, en suma, el núcleo del pensamiento filosófico-religioso maya.

El árbol se une a la piedra, *tun*, para conformar un binomio inseparable. *Tun* es sencillamente glosado como “piedra”, pero su significado metafórico alude también al conjunto de piedras, una metáfora quizá para referirse al monte, al cerro, a la manifestación externa de la cueva, cuya entrada permite descender al inframundo. Asimismo es posible que *tun* evoque la primera humanidad de piedra que relatan los mitos cosmogónicos, aunque, además, puede ser una metáfora que visualmente es una abstracción para, de acuerdo con el contexto, referirse a “precioso” o “sagrado”; puede ser una “joya”, o una estrella. “Como las siete estrellas de gracia” –quizá las pléyades– que menciona el *Chumayel*, o puede ser, inclusive, “tiempo”, como el *tun* de 365 días; o bien, la “piedra de gracia”, la “piedra triangular” *ox amay tun*: el eterno grano de maíz de los mantenimientos.

En el lenguaje visual tridimensional, la metáfora *tunich*, “conjunto de piedras” o “las múltiples piedras”, probablemente permite evocar de manera figurada una gran pirámide que representa geométricamente la unión entre el cielo, la tierra y el inframundo.

Un complejo y críptico significado metafórico está detrás del binomio *te* y *tun*, como es el caso de los siguientes versos (*Tizimín*, f. 01v; consúltese López Rosas, 1995):

<i>Hom ch' ee</i>	se hundirán los árboles
<i>Hom tunich</i>	se hundirán las piedras
<i>Ich lumil ch'èe</i>	en la faz terrestre del árbol
<i>Ich lumil tunich</i>	en la faz terrestre de las piedras
	(<i>Tizimín</i> , f. 02r.)

O estos otros ejemplos:

<i>Ca emi ch'èe</i>	y descendió el árbol
<i>Ca emi tunich</i>	y descendió el montón de piedras
	(<i>Chumayel</i> , 2003, f. 24r)

Así, encontramos que el binomio de la madera y la piedra aparece, con algunas variantes, por los menos 38 veces en los conjuros del *Ritual de los bacabes* en frases como las siguientes del texto x (p. 313):

6. <i>Ox chocholah te</i>	completamente libre (del cuerpo de) madera
7. <i>Ox chocholah tun</i>	completamente libre (del cuerpo de) piedra
117. <i>Chacal uinicil te</i>	su cuerpo rojo de madera
118. <i>sacal uinicil tun</i>	su cuerpo blanco de piedra (<i>Ritual...</i> , texto XI, ff. 67-68: 318)
168. <i>Ix kan kinim tun</i>	preciosa-piedra-de-los-días
169. <i>Ix kan cinim te</i>	precioso-madero-de-los-días (<i>Ritual...</i> , texto XI, f. 78: 325)
112. <i>Cix hatzab te</i>	dice el curandero de madera
113. <i>Cix hatzab tun</i>	dice el curandero de piedra (<i>Ritual...</i> , texto xv, f. 93: 337).
127. <i>Yax uinicil tun</i>	el primer hombre de piedra
128. <i>Yax uinicil te</i>	el primer hombre de madera (<i>Ritual...</i> , texto xv, f. 94, versos: 337).

La frase pareada más frecuente en el *Ritual de los bacabes* es:

<i>uinicil te</i>	el hombre de madera
<i>uinicil tun</i>	el hombre de piedra (<i>Ritual...</i> , textos VII, IX, texto XI, xv, xxxix, etc.).

Esta frecuencia nos permite establecer el carácter formulario de la frase y, por lo tanto, su importancia dentro del código oral y ritual.

Al detectar este tipo de fórmulas en los textos coloniales, planteo la posibilidad de que esta fórmula fuera recurrente en los discursos rituales prehispánicos y que muy probablemente estuviera en los “textos” expresados en el sistema escritural maya. La intención de fijar o grabar en la memoria colectiva, por lo tanto, pasaría del lenguaje oral de los discursos al lenguaje visual de la escritura, pero sin independizarse tan drásticamente como en el caso de la escritura latina o de nuestra actual escritura.

Considero que la escritura maya y la oralidad en los discursos siguieron estrechamente vinculados en los contextos rituales, como signos visuales o escriturales cargados de valor semántico, enriquecidos con recursos de la oralidad para su lectura o elocución en voz alta, acompañados por el lenguaje de la música, por el canto, por el lenguaje gestual y el quinético, además de muchos otros recursos de índole teatral y metalingüística que permitían sacralizar una ceremonia de gran envergadura, y, al mismo tiempo, recordarla y rescatarla para la posteridad mediante el lenguaje de las imágenes.

La frecuencia del binomio *te/tun* sugiere, por lo tanto, su presencia en las imágenes-texto, como hemos escogido llamar al lenguaje iconográfico y ritual de la plástica maya.

De acuerdo con estas reflexiones, y apoyados en trabajos antecedentes, como el de Michael P. Closs publicado en 1981 (2-27), el análisis literario realizado se centró en un elemento que aparece en tres de cuatro folios del *Códice de Dresde* (ff. 25-28), interpretados como ritos propiciatorios y de pronóstico para el inicio del nuevo año maya.

Aplicamos a estos elementos visuales un método de análisis que hemos desarrollado, mediante el cual descomponemos la imagen en elementos

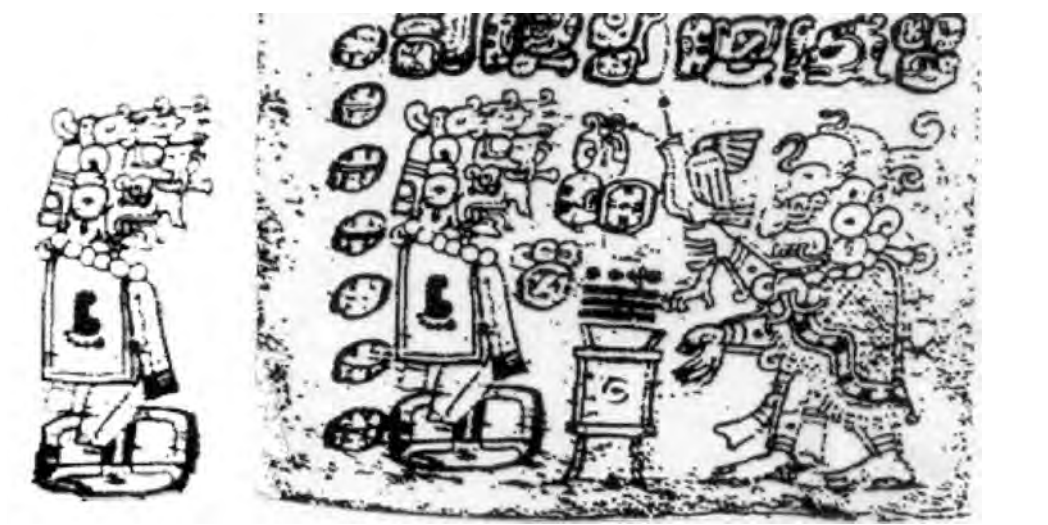


Figura 2. Folio 25c, *Códice Dresde* (1988: 25). Imagen arbórea con cabeza de chaac.



Figura 3. Folio 26c, *Códice Dresde*. Forma arbórea (Formante arbóreo 5, tomado de Salgado, 2001).



Figura 4. Folio 27c, *Códice Dresde*. Forma arbórea (Formante arbóreo 6, tomado de Salgado, 2001).



Figura 5. Folio 28c, *Códice Dresde*. *Forma arbórea* (Formante arbóreo 7, tomado de Salgado, 2001).

mínimos con carga semántica, y elaboramos una ficha de cada elemento en descomposición, con el fin de contar con opciones de significados para hacer una traducción literal y después una transcripción literaria.

CAMPO SEMÁNTICO: Astronomía, meteorología, cronología.
Subcampo: Clasificadores para cuenta de los días y parte del día.
Campos asociados: Geología.
Ubicación: 25.11, 26.10, 27.8, 27.9, 28.7.
Descripción:
Posible significante en maya: *Tun, tung.*



Figura a) *uohh* 25.11; b) *uohh* 26.10; c) *uohh* 27.8; c) *uohh* 27.9; d) *uohh* 28.7.; e) T58 y T575

Significados:
Tung “Se utiliza el valor *am* que Knorozov asignó a T124 junto con su significado de ‘intervalo’. Propongo que el maya T124 como *am* y T548 como *tun* pueden haber sido versiones cortas y poco alteradas de las palabras tuxtlatecas *ame* y *tung* respectivamente, representadas por T529 y T575. El glifo compuesto *ame-tung* significa ‘año-camino’ que pudo significar algo como ‘(durante) el año el camino (conduce a)’ ...o ‘el camino del año (llega a) [...]’ (Meluzin, 1995: 113).

Figura 6. Ejemplo de ficha de descomposición de elementos visuales

Este proceso aparece aquí abreviado.

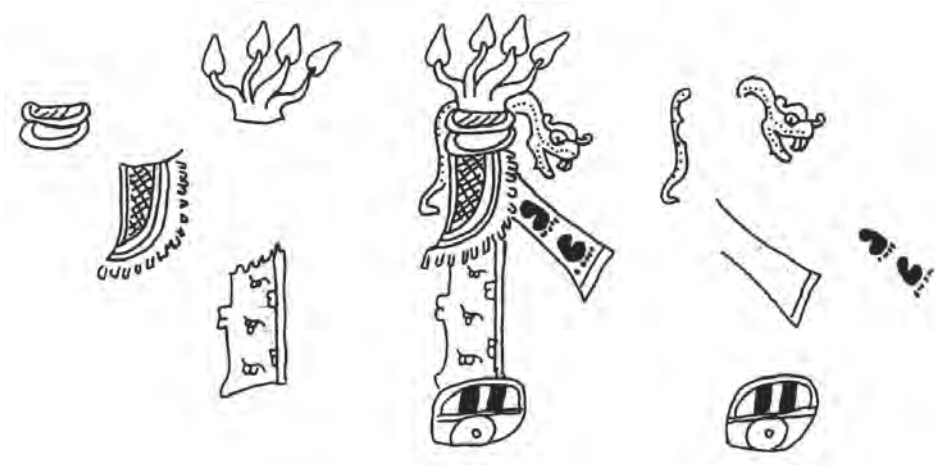


Figura 7. Descomposición de elementos de la figura arbórea.

1. Observamos el tronco del árbol y los posibles vocablos para referirse a él, como *te o che*, “tronco” o “madera” (Ciudad Real, 1995). Reconstruimos el contexto ritual del *Dresde* descrito por Landa (2003: 117):

Para celebrar la solemnidad de un año nuevo, esta gente, con más regocijo y más dignamente, según su desventurada opinión, tomaba los cinco días aciagos que ellos tenían por tales, antes del día primero de su nuevo año [...] pues hacían una imagen o figura hueca de barro del demonio [...] y levábanla a los montones de piedra seca que tenían hechos [...] Hecho esto metían la imagen en un palo canté.

La ceremonia describe el empleo de un tronco hueco y adornado que se lleva y se coloca sobre un montón de piedras Y empleamos, como lo hace el estilo poético maya en sus textos, alguna frase introductoria que hace referencia a las huellas del pie para marcar un camino o recorrido, como lo señala la siguiente frase:

Hex u kuchul b e (5) y así llega al camino

Luego empleamos frases con sentido metafórico para aludir al madero que en realidad está representando el árbol sagrado:

60. *U chel tal* (3) Ahora aparece su árbol
61. *Tan yol can* (3) en el centro del mundo
(*Ritual...*, texto III, f. 18: 278)

2. Las ramas que coronan el tronco son cuatro y hacen referencia a la sacralidad del cuatro que alude a los cuatro rumbos del cosmos y a su dirección hacia el cielo.



Figura 8. Las ramas de la figura arbórea.

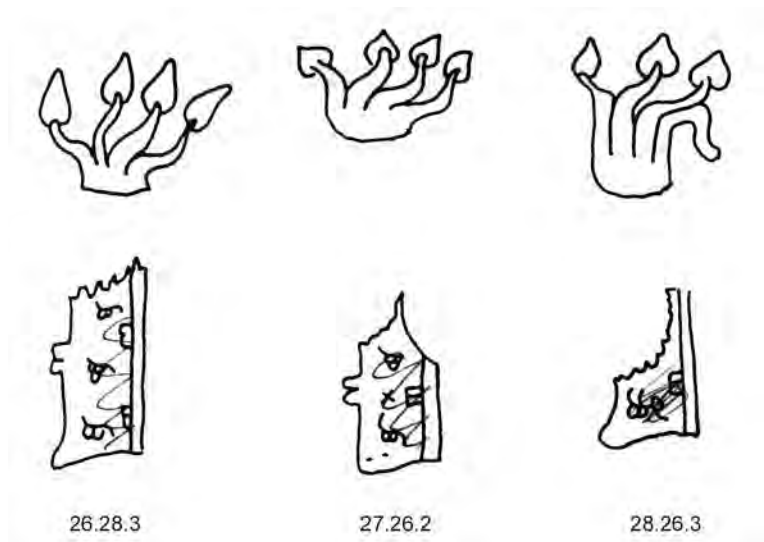


Figura 9. Árbol y ramas.

La referencia a las ramas seguramente se hizo mediante el empleo de metáforas alusivas a los cuatro puntos o rumbos y a sus respectivas deidades:

18. *Likul ti can*
19. *Cante u dzulbal*

Se levantaron hasta el cielo
sus cuatro generaciones
(*Ritual...*, texto xxx, f. 149: 377-378)

Ambas frases quizá fueron acompañadas por un binomio invocatorio a los cuatro bacabes, como el siguiente:

91. *Cex cantul tii ku*
92. *Cex cantul ti bacal*

A ti me dirijo cuatro deidad
A vosotros me dirijo cuatro bacabes
(*Ritual...*, texto II, f. 7).

3. Enroscada bajo la copa del árbol o tronco, hay una serpiente cuyos rasgos detallados se acentúan en la cabeza y en el cuerpo anudado. Por la definición de sus características plásticas asumo que se trata de la imagen deificada de la serpiente maya, *Ah can te*, “La gran serpiente del árbol”, quizá llamada *Ix hun pedz kin* (4), “la mortal”. Así encontramos la posible correspondencia a esta imagen en el *Ritual de los bacabes* (texto XVI: 340-341).



Figura 10. Serpiente.

81. *in cah*
92. *in paab u kax*
103. *can ix hun pedz ki*

Me pongo de pie
para deshacer el amarre
de la serpiente *Ix un pedz kin*, “la mortal

4. El tronco o el árbol lleva una capa o tilma, como la que se usa para vestir a deidades y gobernantes.

De la capa sale una cinta o extremo marcado por huellas de pie que descienden.

Supongo, por lo tanto, que la vestimenta no sólo realza el poder o la jerarquía del árbol sino además su antropomorfización: *Uinic*, “hombre” o *uinicil*, “humanidad”. Pero *uinicil* en este contexto, más que darle una humanización parece referirse a una “calidad del árbol”, a su esencia viva o vivificante. Por lo tan-



Figura 11. Cinta

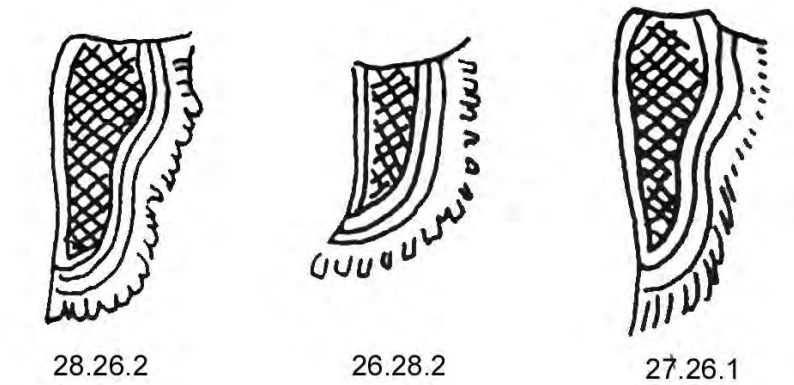


Figura 12. Tilma o capa del árbol.

to, la frase quedaría como *uinicil te*, “la esencia de la madera”. Esta frase es parte del binomio recurrente en los discursos rituales.

Así, el árbol o tronco descansa sobre un signo magnificado de *tun*, “piedra”, pero el significado de *tun* también es “precioso” y por derivación “sagrado o divino”. El tamaño magnificado del signo en la base del árbol, es la contraparte de la cresta del árbol. Además, por su tamaño, el signo sugiere un conjunto de piedras, un monte, una montaña que guarda o encierra los dones que otorgan las deidades a los hombres. De esta manera, encontramos la segunda frase del binomio: *uinicil tun* “la esencia de la piedra”.

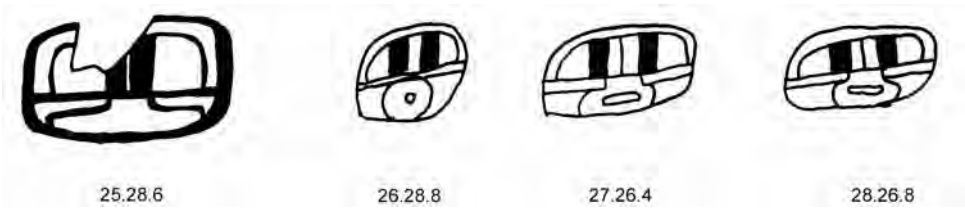


Figura 13. *Tun o tunich*, “piedra o montón de piedras” (Ciudad Real, 1995)

5. De la capa, sale una cinta o banda a manera de camino *be* o *beh* marcado como tal por huellas de pie descendentes; pero no se trata de cualquier camino, sino de un camino sagrado que descende y trae consigo parte de la esencia vivificadora.

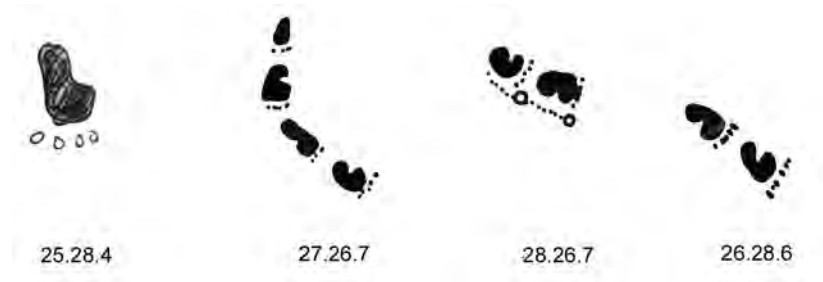


Figura 14. Huellas que marcan camino.

Tu chaic u bel (4) toma su camino

Es una frase del *Tizimín* (f. 04r) a la que podría agregarse esta otra para completar un binomio:

Tu chaic tun beh (4) Toma su camino sagrado

Y finalmente cerrar la secuencia con esta frase, formando un trinomio:

Hex u kuchul be (5) y así es que llega al camino

De esta manera, proponemos una lectura de este elemento visual considerando los recursos poético-estructurales que derivamos del análisis literario del *Ritual de los bacabes*. Utilizamos el constante recurso de los difrasismos y su tendencia a un patrón de cuatro sílabas predominantes. Proponemos la inclusión de algunas fórmulas que pudieron leerse de

acuerdo con el contexto ritual del *Dresde* y del *Ritual de los bacabes*, considerando que en el complejo entramado de forma y contenido, estrechamente vinculados en este lenguaje poético-ritual, es posible que algunos elementos no se leyeran, y que su sola representación adquiriera un carácter pragmático; es decir, el empleo del signo por el usuario del mismo, y que dicha representación implicara una guía o una clave para recordar un concepto que debía expresarse oralmente. Algo así como el todo por su parte (metonimia). De este modo, quizá las ramas elevadas al cielo indicarían los cuatro rumbos, y al mismo tiempo, la presencia del árbol primigénico, el plano celeste o los tres conceptos cosmogónicos a la vez.

Con la información recabada en cada ficha, reunimos el significado más representativo de cada elemento visual y lo llevamos a su traducción puramente poética, conforme a procesos visuales y auditivos, recomponiendo nuevamente todos los elementos.

Suponemos que hay una combinación de frases o fórmulas aprendidas por tradición oral, así como muchas otras frases pareadas y reiteraciones que debieron de ser recitadas por el sacerdote o ejecutor, aunque no estuvieran “escritas”. Algunas probablemente estuvieron inspiradas por una subjetividad propia y por una particular visión del entorno aplicada a la experiencia cultural.

De igual manera, inmersas las fórmulas en su contexto ceremonial, probablemente se utilizaron para significar la ceremonia dedicada al año nuevo maya, según relata Landa para estas páginas del *Dresde*. Las frases recitadas debieron de estar enmarcadas por el código de otros lenguajes como el gestual y el quinético, por danzas, coros y objetos particulares de la parafernalia ritual.

Al realizar este análisis, aquí presentado de manera sucinta, propongo las siguientes frases para acompañar la lectura del binomio ritual *uinicil te*, *uinicil tun*, representado por el elemento visual de la figura 15:

<i>Tu cantuukil balcah</i> (6)	A sus cuatro esquinas del mundo
<i>Hex u kuchul be</i> (5)	y así llega al camino
<i>Acan te</i> , (3)	la gran serpiente del tronco
<i>A can tun be</i> (4)	la gran serpiente de la piedra del camino
<i>Hex u kuchul be</i> (5)	y así llega al camino
<i>Uinicil te</i> (4)	la esencia del árbol
<i>Uinicil tun be</i> (5)	la esencia de la piedra del camino



Figura 15. Forma arbórea en el *Códice de Dresde*.

BIBLIOGRAFÍA

Almeida, Rosana de
1996 *Viejos textos, nuevos abordajes. Técnicas y métodos modernos para la traducción de textos indígenas coloniales: El Chilam Balam de Tizimín*, trabajo final para obtener el diploma de la Especialización en Literatura Maya y Náhuatl, Facultad de Filosofía y Letras/UNAM, México.

Álvarez, Cristina

- 1980 *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial*, 1: *Mundo Físico*, México, Centro de Estudios Mayas/Instituto de Investigaciones Filológicas/UNAM.
- 1984 *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial*, II: *Aprovechamiento de los recursos naturales*, México, Centro de Estudios Mayas/Instituto de Investigaciones Filológicas/UNAM.

Arzápalo Marín, Ramón

- 1968 "Algunos posibles paralelos estilísticos entre los códigos jeroglíficos y los manuscritos coloniales", *Estudios de Cultura Maya*, vol. VII, pp. 285-291.

Arzápalo, Ramón

- 1981 (ed.), "Contribución para el estudio de la religión maya a través de textos religiosos modernos: oraciones para el ofrecimiento de las primicias y plegarias para la curación de una enfermedad en Pustunich", *Gedenkschrift Walter Lehmann*, Parte 1, Berlín, Gebrüder Mann Verlag, pp. 137-153.
- 1987 (ed.), *El ritual de los Bacabes*, edición facsimilar con transcripción rítmica, traducción, notas, índice, glosario y cómputos estadísticos, México, Centro de Estudios Mayas-Instituto de Investigaciones Filológicas/UNAM (Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, núm. 5).
- 1996 "The Main Characteristics of the Religious and Literary Language of the Ancient Mayas", en Mary H. Preuss (ed.), *Beyond Indigenous Voices, 11th International Symposium on Latin American Indian Literatures* (1994), Mc Keesport, Penn., Pennsylvania State University Press, pp. 9-13.

Chilam Balam de Chumayel

- 2003 *Chilam Balam de Chumayel*, edición de Miguel Rivera Dorado, Madrid, Promo Libro (Crónicas de América).

Ciudad Real, Fray Antonio de

- 1995 *Calepino de Motul*. diccionario maya-español, Instituto de Investigaciones Antropológicas/Universidad Nacional Autónoma de México.

Closs, Michael P.

- 1981 "Las palabras pareadas en el Ritual de los bacab y las implicaciones para los estudios glíficos", *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán*, año 8, enero-abril, núms. 46-47, pp. 2-27.

Códice de Dresde

- 1988 *Códice de Dresde*, edición comentada por Eric Thompson, 7a ed., México, Fondo de Cultura Económica.

Cuaderno de Teabo

- s.f. *Cuaderno de Teabo*, texto paleografiado, Colección Berendt, Pennsylvania, University of Pennsylvania.

Ferreiro, Emilia

- 1988 “L’Ecriture avant la lettre”, en H. Sinclair (*comp.*), *La production de notations chez le jeune enfant*, París, Presses Universitaires de France.

s.a. *La relevancia de la literatura de los mayas para el estudio de su sistema escritural* (Mecanoscrito).

Landa, Fray Diego de

- 1985 (original: 1560) *Relación de las cosas de Yucatán*, edición de Miguel Rivera, Historia 16, Madrid, Dastin (Crónicas de América 7).

2003 *Relación de las cosas de Yucatán*, Edición de Miguel Rivera Dorado, Madrid, Dastin (Crónicas de América).

López de la Rosa, Edmundo y Patricia Martel

- 1995 “Análisis semántico de la palabra Itzamna”, *Anales de Antropología*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/UNAM, vol. xxxii, núm. 1, pp. 283-294.

2001 *La escritura en uooh*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/UNAM.

López Rosas, María Isabel

- 1995 *El Chilam Balam de Tizimín. Hacia un estudio histórico y literario*, trabajo final para obtener el Diploma de la Especialización en Literaturas Maya y Náhuatl, Facultad de Filosofía y Letras/UNAM, México.

Martel, Patricia

- 1995 *Contexto histórico, análisis literario y pragmático del conjuro maya yucateco ‘lo que se dice para apagar con el agua lo que en el fuego está’*, trabajo final para obtener el diploma de la Especialización en Literaturas Maya y Náhuatl, Facultad de Filosofía y Letras/UNAM, México.

Méluzin, Sylvia

- 1995 *Further Investigations of the Tuxtla Script: An Inscribed Mask and La Mojarra Stela I*, Provo, Utah, New World Archaeological Foundation-Brigham Young University (Papers of the New World Archaeological Foundation, 65).

Ong, Walter J.

- 1996 *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, México, Fondo de Cultura Económica.

Roys, Ralph L.

- 1965 *Ritual of the Bacabs. A Book of Maya Incantations*, tr. Ralph Roys, Norman, Ok., University of Oklahoma Press.

Salgado Ruelas, Silvia M.

- 2001 *Análisis semiótico de la forma arbórea en el Códice de Dresde*, México, Dirección General de Estudios de Posgrado-Escuela Nacional de Artes Plásticas/UNAM (col. Posgrado).

Schele, Linda y Nikolai Grube

1997 *Notebook for the XXIst Maya Hieroglyphic Forum at Texas*, Austin, Tx., The University of Texas at Austin, marzo 8-9.

Seler, Eduard

1990 *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, 2a ed., ed. de J. Eric S. Thompson y Francis B. Richardson, Culver City, Ca., Labyrinthos.

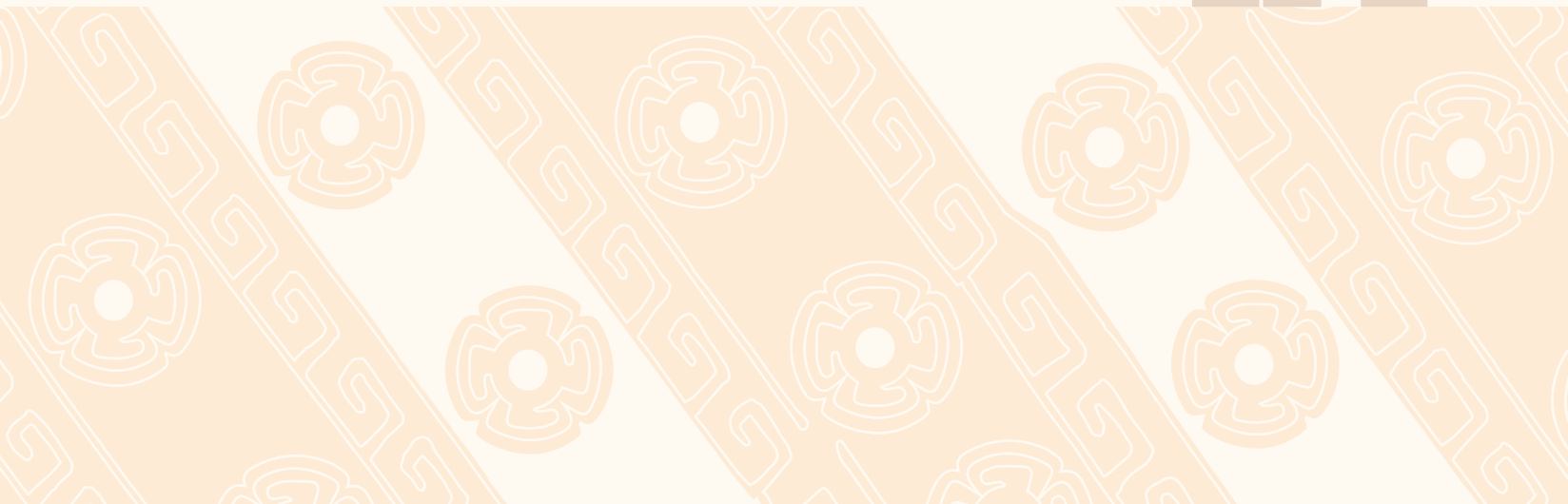
Thompson, J. Eric

1988 *Un comentario al Códice de Dresde. Libro de jeroglíficos mayas*, México, Fondo de Cultura Económica.

El uso ritual de la flora en Yucatán

Ruth Gubler

IX



INTRODUCCIÓN

LA FLORA¹ HA TENIDO, Y SIGUE TENIENDO, un papel importante –a la vez en forma empírica y ritual– en las antiguas tradiciones de Yucatán, aún vigentes en el medio rural de la península. En primera instancia, desde la antigüedad la flora ha sido la base de la medicina tradicional o *folk* que depende de una vasta farmacopea de plantas medicinales indígenas de la región² para el tratamiento de una variedad de enfermedades y dolencias.³ Su uso ritual, del que nos ocupamos aquí, es un elemento significativo en las ceremonias que el *h-men*⁴ lleva a cabo al atender males de orden sicosomático o mágico-espiritual, como por ejemplo el hechizo, el ojo, el mal aire y otros; asimismo, en la celebración de los ritos agrícolas tales como el *wahikol*, el *hets' lu'um* y el *ch'a chaak*.

Esta antigua tradición indígena se enraíza en la época prehispánica, y su continuidad está atestiguada por fuentes coloniales yucatecas, de mano tanto indígena como española. Entre las escritas en lengua maya, se encuentran varios de los *Libros de Chilam Balam* (por ejemplo, los de Chan Cah, Kaua, Ixil y Na), una corta sección del *Códice Pérez* (Solís Alcalá, 1949) y el *Ritual de los Bacabes* (Arzápalo, 1986). De las redactadas en español existen varias del siglo XVIII: *Libro del Judio*, el *Libro de medicinas, muy seguro, para curar varias dolencias con yerbas muy experimentadas, y provechosas, de esta Provincia de Yucatán...*,⁵ el *Quaderno de Medicinas de las yervas de esta Provincia, experimentadas por Xptvl. de Heredia*,⁶ los *Documentos de Mena y de Sotuta*,

¹ Puesto que no hay, para la lengua maya, una ortografía sistematizada, para evitar cualquier confusión en la identificación botánica, he preferido respetar la ortografía individual de las fuentes citadas, tanto de las coloniales como de las del siglo xx.

² En la actualidad hay una utilización mucho menor de la fauna, tanto autóctona como occidental, y un muy limitado uso de minerales, si bien ambos aparecen con relativa frecuencia en las fuentes medicinales coloniales.

³ Estudios científicos han comprobado las propiedades medicinales de muchas de estas plantas.

⁴ El *h-men* funge como curandero, al igual que como especialista ritual a cargo de las ceremonias agrícolas.

⁵ Fechado 1751.

⁶ Sin fecha.

etc. Un caso aparte es *Yerbas y hechicerías de Yucatán*, una fuente de suma importancia que no tiene fecha ni autor y de la que sólo existe una copia del siglo XVIII. Sin embargo, evidencia interna sugiere que el original pudiera datar del siglo XVII (Gubler, 2010).

De manera básica, estas fuentes son recopilaciones de medicamentos para distintas enfermedades, en que se detallan las propiedades de las plantas y los pormenores de su preparación, la cantidad específica de los ingredientes y la forma del remedio, como baño, fomento, poción, elixir y otros. Empero, lo que desafortunadamente falta es cualquier dato o información que nos ilustre sobre el ritual que pudiera haber acompañado el tratamiento curativo. Tan sólo el *Ritual de los Bacabes* (Arzápalo, 1986) nos permite un limitado atisbo sobre el papel del *h-men* (curandero).

EL RITUAL DE LOS BACABES

El *Ritual* consta de dos secciones bastante bien definidas en cuanto a temática. La primera parte se refiere, mayormente, a la curación de una variedad de accesos o frenesíes, es decir, enfermedades que pudiéramos considerar sicosomáticas, aunque también incluye algunos textos que tratan de dolencias físicas específicas, como por ejemplo asma, viruelas, ictericia y dolores de varias clases. La segunda parte, al contrario, es casi exclusivamente pragmática, con remedios sencillos –basados en las plantas de la región– para quemaduras (Arzápalo, 1986, texto xxxii, ff. 153-155: 380-382), heridas (texto xxxiii, ff. 155-157: 382-383), picada de alacrán (texto xxxv, ff. 160-162: 385-386), gusanos en las muelas⁷ (textos xxxvi, ff. 162-167: 386-389, y xxxvii, ff. 167-172: 389-393), piorrea (texto xxxviii, ff. 172-173: 393-394), dolor de huesos (textos xlv, ff. 207-208: 415-416, y xlv, ff. 208-211: 416-419), divieso (textos xlvii, ff. 214-216, y xlviii, ff. 216-217: 421-424), disentería (texto liv, ff. 221: 426-427), ahogúo (texto lxi, ff. 224: 429), ictericia (texto lxiv, ff. 229: 432-433), incordio (texto lxv, ff. 229-230: 433) y otros males.⁸

Para nuestro tema, lo que interesa es la primera parte del *Ritual*, pues proporciona algo del trasfondo que debe haber acompañado el tratamiento, en particular en lo que respecta a los accesos o frenesíes, que componen más de la mitad del mismo. La forma de curarlos revela un contexto altamente simbólico, puesto que no sólo interviene el curandero con sus conjuros e invocaciones, sino que al mismo tiempo se evoca la presencia de las deidades-espíritus-vientos que han causado la enfermedad, a las que el especialista ritual intenta exorcizar para lograr la curación. A la vez que pide, el ritualista también apostrofa, increpa y ordena, luchando con estas fuerzas sobrenaturales para restaurar la salud de su paciente. “Trece veces me apoderé del viento y en muchas ocasiones me eché sobre él, fue así como le di de puntapiés a tal viento” (Arzápalo, 1986, texto x, f. 63, renglones 44-47:

⁷ Es decir, dientes picados.

⁸ Algunas excepciones temáticas son los textos: xxxi (para el fuego), xxxiv (para el encantamiento de las arañas), xxxix (para el masaje de la placenta) y xl (para el enfriamiento del *pib*).

314; renglones 63-69: 315). “Trece veces barrí, así tuve que barrer al viento de locura hasta el corazón y el brazo, utilizando mi hacha de escoba. Fueron trece veces”.⁹

La principal intención del curandero es identificar a la deidad o al espíritu-viento que ha causado la enfermedad. Por ello, primero pregunta sobre el origen (a lo que se refiere como el linaje) del mal y los pájaros, árboles y plantas con que está asociado y que son sus “símbolos”. Con esta información adquiere poder sobre las fuerzas sobrenaturales, ya que el saber equivale al poder, mismo que le permite enfrentarse a aquéllas y dominarlas. El ritualista las puede conjurar, capturar, destruir físicamente¹⁰ y, por último, con la ayuda de varias deidades, mandarlas de vuelta a su lugar de origen.

Primero determina el momento y el origen de la enfermedad. En una serie de preguntas y respuestas va nombrando a las deidades que estuvieron involucradas en el nacimiento del malestar. Por ejemplo, en el texto II (Arzápalo, 1986: 269-276) para curar el Balam Mo Tancas (“Frenesi-jaguar-guacamaya”), establece *el momento del origen* de la enfermedad “maligna de frenesi o lujuria” como el 4 Ahau –“Érase Can Ahau ‘Cuatro-ahau’ el engendrador, érase can ahau ‘cuatro ahau’ el de las tinieblas, cuando naciste” (texto II, f. 4, renglones 7-9: 270)–, fecha que, de por sí, tiene una fuerte carga simbólica y ritual. Después indaga lo referente *al origen, a la paternidad*: “¿Quién eres tú engendrador; quién fue tu madre; quién fue tu lujurioso progenitor?” (texto II, f. 4, renglones 16-17: 270). Y concluye que el mal fue producto de la unión de Chac Ahau, el gran rey rojo, con la Ix Chel roja y la Ix Chel blanca.¹¹

El lenguaje es esotérico y complejo y las referencias son ambivalentes. En primer lugar, es una característica del *Ritual* que el especialista se mueva libremente de un nivel del cosmos a otro. Tan pronto está en la tierra ocupándose de su paciente, como se transporta al nivel del supra- o inframundo para conjurar, enfrentar y dar batalla a los dioses causantes de la enfermedad. Además, no sólo el área de acción del ritualista sino también la naturaleza de su vínculo con los espíritus, reflejan esta ambivalencia. Igualmente, cuando nombra o invoca y conjura a las deidades-espíritus-vientos y la enfermedad, se hace evidente que no hay una clara delimitación entre éstos, ya que muchas veces la deidad es la enfermedad personificada.

Una vez que ha establecido el origen del mal y la deidad que lo ha causado, pasa a preguntar sobre las plantas asociadas: “¿cuál fue tu árbol? ¿cuál fue tu planta? ¿cuál fue tu linaje al nacer?” (Arzápalo, 1986, texto II, f. 5, renglones 43-47: 270 y ss.). Para el frenesi que aquí nos ocupa –el Frenesi jaguar-guacamaya–, las plantas asociadas a la enfermedad fueron el *tancas*

⁹ La numerología juega un papel importante a través de todo el *Ritual*, en particular los números 4, 9 y 13. El último está asociado con los dioses del supramundo, los *Oxlahun-Tii Ku*.

¹⁰ Habla de atrapar y atar la dolencia; de cortarla, quemarla, destruirla, destrozarla, enterrarla y aniquilarla.

¹¹ En el antiguo panteón maya, aparte de sus otras funciones, Ix Chel era diosa de la medicina: a la vez origen de enfermedades y agente de su curación.

*che*¹² y el *kante' mo*,¹³ el mamey, el plátano, el *kokob*¹⁴ y la plumeria (flor de mayo o *nicte'*).¹⁵ Este saber referente a los árboles y las plantas¹⁶ asociados con la enfermedad es de suma importancia para el curandero, ya que no sólo son su linaje y símbolo, sino que también en ellas reside el potencial para curar la enfermedad.

En el texto se nombra a cada árbol, planta y pájaro con los colores de las cuatro direcciones cardinales, empezando con el rojo y terminando con el amarillo. Es otra manifestación de ese orden cuatripartita que, como se cuenta en el *Libro de Chilam Balam de Chumayel* (Roys, 1967), se impuso en el cosmos, colocando en las cuatro esquinas los cuatro *imix che*,¹⁷ o árboles sagrados que mantienen al mundo enhiesto y en orden.

Este saber es la forma en que el especialista logra dominar las fuerzas sobrenaturales: el saber sobre el origen, tanto de las deidades involucradas como de la enfermedad, ya que se atribuye a los dioses-vientos-espíritus el origen del mal, pudiendo ser ellos mismos la personificación de la dolencia, como se indicó. Hunac Ah Kinam es el “Gran-señor-de-las-dolencias” (Arzápalo, 1986, texto XI, f. 66, renglón 74: 317 *et al.*); Hunac Ah Chibal, “El-de-las-dolorosas mordidas” (texto XI, f. 66, renglón 73); Ah Thun, “El-de-la-diarrea” (texto XI, f. 68, renglón 139: 319). También se personifican varias cuestiones específicas de una enfermedad; por ejemplo de las viruelas: Ocom Kakob – “Viruelas-penetrantes”–, Holob Kakob – “Viruelas-perforadoras”– y Chacuil Kakob – “Viruelas-febriles”– (texto XVIII, f. 101, renglones 11-13: 343), o del asma: Sintum Coc – “Asma-con-flemas”–, Ix Mac Ni Coc – “Asma-de-respiración-difícil”–, Ix Maa Than Coc – “Asma-enmudecedora”– (texto XI, f. 66, renglones 76-78: 317), etcétera.

También se enfocan atributos específicos en males de carácter sicosomático; por ejemplo, de los frenesíes. Ah Oc Tancas es el “Frenesí-errante” (Arzápalo, 1986, texto III, f. 15, renglón 1: 276 *et al.*), cuyos síntomas incluyen vómitos, el estómago revuelto y fiebre. De manera similar, el paciente que padece del Nichte Tancas o “Frenesí-erótico” está febril e incoherente (texto VI, f. 30, renglón 1: 288), y con otros malestares. Se indica que para su curación es necesario nombrar los frenesíes, diciendo “salve”: “¿Cómo se dirá? Ah Ci Tancas ‘Frenesí-ebrio’ se dirá. Ah Oc Tancas ‘Frenesí-errante’ se dirá. Ah Oo Tancas ‘Frenesí-abrasador’ se dirá” (texto IX, f. 52, renglones 169-175: 305).

Es decir, la enfermedad se considera un ser viviente –séase un viento, una deidad u otro espíritu– y, para contrarrestar su fuerza y poderlo combatir y salir victorioso del encuentro, el curandero necesita saber todos los pormenores de su origen. Esta información es su arma por excelencia; por

¹² *Zanthoxylum fagara* L. Sarg. (Mendieta y Del Amo, 1981: 353).

¹³ *Acacia angustissima* (Miller) Kuntze (Mendieta y Del Amo, 1981: 2).

¹⁴ En otras fuentes no aparece bajo esta forma, en la que faltan los elementos determinativos *ak* (enredadera) o *xiw* (yerba) (posiblemente un error del escriba). Ha de ser el *kòkòb- ak'* (*Aristolochia odoratissima* L. (Mendieta y Del Amo, 1981: 35) o el *kòkòbxiw'* (*Asclepias curassavica* L.) (Mendieta y Del Amo, 1981: 39). Mendieta y Del Amo listan una variedad de usos medicinales para ambas. Por otra parte, existe una culebra venenosa que se llama *kokob*

¹⁵ *Plumeria rubra* L. (Mendieta y Del Amo, 1981: 274).

¹⁶ No trato aquí el papel de los pájaros como entes asociados a la enfermedad.

¹⁷ Son los árboles de abundancia identificados con la ceiba (Roys, 1967: 64, nota 5).

ello, pregunta tan insistentemente al respecto. Dado que la enfermedad-espíritu-viento es una entidad viva, el especialista tiene que combatirla tanto física como espiritual-ritualmente.

En primera instancia, el curandero se enfrenta físicamente a la enfermedad-espíritu-viento; se abalanza sobre ella/él para efectuar su captura: “Yo mismo fui quien te atrapó por cuarta vez; te oprimí y me puse de pie” (Arzápalo, 1986, texto VIII, f. 46, renglones 65-69: 301). Menciona varias formas de destruir la dolencia: pateándola, asiéndola, quemándola, cortándola y demás, para finalmente conjurarla y lanzarla a la morada de varias deidades o hasta lo más profundo de la tierra. Es decir, de vuelta a su lugar de origen: “Habrá de caer (mi conjuro) hasta más allá del sur hasta la morada de Uuc Chan ‘El-de-los-siete cielos’ en donde contrajo el mal” (texto III, f. 23, renglones 37-40: 282). Para ello, en numerosas ocasiones invoca la ayuda de los dioses, ordenándoles: “Lanzadlo¹⁸ allí, A ti me dirijo Cantul Tii Ku, ‘Cuatro-deidad’, A vosotros me dirijo Cantul Tii Bacab, ‘Cuatro Bacab’” (Arzápalo, 1986, texto II, f. 7, renglones 90-92: 272) y especificando la morada de varias deidades como el lugar adonde se le ha de regresar.

En el nivel ritual o simbólico, el curandero utiliza la fuerza de la palabra, específicamente las invocaciones y los conjuros por cuyo medio pretende destruir la enfermedad y curar al paciente. Primero hace referencia a la eficacia de la palabra oral, asegurando: “Por ello yo seré quien deshaga tu encantamiento, frenesí, así habrá de decirse y tendrá efecto el conjuro” (Arzápalo, 1986, texto III, f. 17, renglones 48-53: 278; f.18, renglones 77-82: 278 y ss.), y, en otra parte: “Que habrá de decirse: yo seré quien deshaga vuestro conjuro: ¡Oh, dioses! ¡Oh bacabes” (texto V, f. 26, renglones 29-32: 285). Insiste sobre ello: “Así habrá de decirse, de una sola vez. ¿Lo has entendido? ¿Lo has asimilado?” (texto V, ff.23 y 24, renglones 62-65: 283).

Más adelante, el texto se refiere a la tradición de la palabra escrita; en varias partes del *Ritual* se repite como estribillo: “La escritura habrá de darnos la respuesta” (texto VII, f. 38, renglones 162-163: 295 y ss.), “los glifos nos darán la respuesta” (texto VII, f. 39, renglones 193-194: 295), “glifos de los cielos, glifos de las nubes” (texto VII, f. 42, renglones 287-288: 298). Ello parece apuntar a la lectura de textos medicinales en forma glífica, pero, aunque éstos deben haber existido, desafortunadamente no sobrevivieron hasta nuestros días.

Sin embargo, el texto XIII, f. 82 (Arzápalo, 1986: 328) nos proporciona un poco del trasfondo que puede haber acompañado al ritual: el texto de las invocaciones, el lugar del ritual, las escalinatas de piedra (posiblemente refiriéndose a una pirámide), la pesca del símbolo y su quebrantamiento, y el fuego sagrado como instrumento de su destrucción. También indica la forma empírica de la curación: primero, aplicando en la espalda del paciente una piedra caliente envuelta en hojas de higuera, y, al final, la yerba

¹⁸ El frenesí.

correspondiente: el *sacal mikon coc*¹⁹ que, como indica el texto, es la forma de acabar con el asma grave.

Las invocaciones	1
para el asma	2
[...]	
He aquí el texto	10
de las invocaciones.	11
En las escalinatas de piedra	12
fue donde pesqué el símbolo	13
y lo rompí	14
en las espaldas de Itzamcab	15
mi (símbolo era el) asma grave.	16
Llevaba conmigo el fuego sagrado	17
cuando destruí	18
el asma grave	19
¿Cuál es la yerba correspondiente?	20
La sacal mikon coc “Señales blancas de asma	21
es la yerba que le corresponde”	22

Y así, a todo lo largo del *Ritual* se sigue con la identificación de la enfermedad, estableciéndose su origen, las deidades que la han causado y sus símbolos, así como nombrándose los pájaros, árboles y plantas asociados, junto con sus respectivos colores. Es importante la identificación simbólica de la flora que está asociada con la enfermedad-viento-espíritu, mas, igualmente importante es el uso pragmático de la misma. Los árboles y las plantas son imprescindibles tanto para la curación de los frenesíes (en la primera parte) como en la forma de remedios prácticos (en la segunda parte) para curar una variedad de dolencias de orden físico.

EL SÉPTIMO CANTAR DEL DZITBALCHÉ

Otro texto, éste de la época colonial –aunque probablemente de origen más antiguo–, es el séptimo de los *Cantares de Dzitbalché* (Barrera Vásquez, 1980: 78-84): el *Kay Nichte*²⁰ o Canto de la flor, en el que figura el uso ritual o simbólico de varias flores, principalmente la flor de mayo (la *nichte*). El *Calepino de Motul* (Arzápalo, 1995, f. 328r: 560) primero la define como “rosa o flor” sin especificar el árbol o planta de la que procede. Después, en el segundo

¹⁹ Si existe tal planta no se encuentra enlistada en ninguna de las fuentes consultadas. Posiblemente sea un error del escriba y se refiera al *mizib coc*: *Turnera diffusa*, Willd. (Standl, 1920-26: 848); *Turnera diffusa aphrodisiaca* (Ward) Urban (Millsp, I: 311; Gaumer) (*apud* Roys, 1976: 265). De acuerdo con Roys, el significado de la misma es “mizib para el asma”, lo que concuerda con lo que dice Cuevas (1913: 66) al respecto: que tiene propiedades terapéuticas como expectorante y que se usa para la bronquitis y el asma. Recordemos también que en las antiguas fuentes sobre la medicina maya figura la doctrina de signaturas, de acuerdo con la cual se utilizan para la cura de una enfermedad plantas que se asemejan a la misma, sea por su nombre, apariencia, color, etcétera.

²⁰ Definido en el *Calepino de Motul* como “cantares deshonestos y de amores, y cantarlos” (Arzápalo, 1995, f. 328r: 560).

listado de la palabra recalca su fuerte asociación erótica: “deshonestidad, vicio de carne, y travesuras de mujeres”. Por extensión, *nicteil bee* significa “obras deshonestas”; *nicteil than* son “palabras deshonestas y lascivas”, y *nicteil uinic* es “mala mujer de su cuerpo”.

Otras flores que juegan un papel en el rito son el *chucum*,²¹ el jazmín canino,²² la rastrera cañita *ziit*²³ y el nenúfar.²⁴ También figura el copal,²⁵ que tiene una fuerte carga simbólica y ritual, ya que al quemarse su resina, el humo aromático que llega a los dioses es de su agrado y establece la comunicación entre el hombre y las deidades.

El texto narra la llegada de un grupo de jóvenes, acompañadas de una anciana, que han venido a celebrar en el bosque, escondidas y bajo la mirada tan sólo de la luna, el ritual del *kay nicté*: “Ya, ya estamos en el corazón del bosque, a orillas de la poza en la roca, a esperar que surja la bella estrella que humea sobre el bosque. Quitaos vuestras ropas, desatad vuestras cabelleras; quedaos como llegasteis aquí sobre este mundo, vírgenes, mujeres mozas...” (Barrera Vásquez, 1980: 81). De acuerdo con este autor (Barrera Vásquez, 1981: 80-81, nota 1), actualmente el propósito de la ceremonia mágica es hacer regresar o asegurar la permanencia del amante, rito que las mujeres practican solas de noche a la luz de la luna.

USO DE LA FLORA EN LA ÉPOCA ACTUAL

Pasando del uso ritual o simbólico de la flora en textos coloniales, veamos el uso ceremonial que hacen de ésta los curanderos y *h-menoòb* en la época actual. Al respecto hay que apuntar que existe variedad tanto regional como individual en la práctica de los mismos y que la información que aquí se presenta está basada en mis investigaciones en el área del Puuc, en particular los pueblos de Ticul, Maní, Pustunich, Oxkutzcab, Tecoh y Teabo.

Empecemos por la casa de bajareque y guano²⁶ en que opera el curandero. Al entrar, lo primero que llama la atención es la mesa, que hace las veces de altar. Es frente a ella que se sienta el paciente cuando viene a consultar y también donde se coloca el especialista ritual al ofrecer sus plegarias y al comunicarse con sus “protectores” para poder hacer la curación. Se dice que estos espíritus o protectores, como Máximo Ken, Maruchita May, Nelita Gamboa y muchos otros, fueron grandes curanderos de la antigüedad o “grandes doctores”, y el curandero o *h-men* acude a ellos para que le iluminen respecto al origen del mal que aqueja a su paciente y a la forma de curarlo. En sus plegarias también invoca a numerosos santos católicos y no hay rezo en que no estén incluidos Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo y la Virgen María.

²¹ *Pithecellobium albicans* (Kunth) Benth. (Mendieta y Del Amo, 1981: 264).

²² Ha de ser el jazmín de perro *Tabernaemontana amygdalifolia* Jacq. y *T. citrifolia* L. (Mendieta y Del Amo, 1981: 329).

²³ Probablemente es la planta enlistada por Barrera Marín *et al.* (1976: 139) como *sit: Lasiacis divaricata* (L.) Hitch., *Lasiacis* sp.

²⁴ *Nymphaea* (Diccionario de Autoridades, 1984, tomo 2: 662-663).

²⁵ *Pom* en maya. *Protium copal* (Schlechtendahl y Cham) Encl. (Mendieta y Del Amo, 1981: 279).

²⁶ *Xaan* o *Inodes java* (Wright) Standl. (Mendieta y Del Amo, 1981: 181).

Generalmente, pero no siempre,²⁷ la mesa está bien decorada, y se halla en ella de rigor una cruz, algún santo o estampas de santos, velas, el *sastún* –una especie de canica que el *h-men* usa para adivinar–, un gajo de ruda²⁸ o de *sipché*²⁹ y, la mayoría de las veces, uno o más vasos con flores frescas, a veces complementadas con flores artificiales o de papel.



Foto 1. Altar sencillo con tan sólo una cruz y gajitos de *sipché*.

Aunque mis informantes dicen que las flores se usan como ornato, al ahondar más explican que “es costumbre” y que es como “una forma de adoración”. Por lo tanto, parece ser que el aspecto más importante es el afán de honrar, agradar y rendir tributo a Dios y a los santos. “Las flores son para ellos”. Aunque no es estrictamente un deber, sí parece haber cierta obligación personal: “cuando las pones, cumples la promesa [de hacerlo...] Después agarras incienso, hablas en el nombre del santo. Siempre son para bendiciones de uno, de la casa, del trabajo” (comunicación personal de don Felipe y doña Ana).

Este aspecto religioso o ritual sale a relucir en las siguientes palabras. “Poner flores es como hacer una ofrenda a la Virgen o cualquier santo, y como prender una vela... La flor significa como el Espíritu Santo y es para el Espíritu Santo que se ponen en las primicias. Si muy temprano se ponen las flores, el aroma [él] lo agarra” (comunicación personal de don Felipe).

La mesa del ritualista –tanto por su función de altar y los rezos que en éste se ofrecen, como por la cruz y los santos–



Foto 2. Altar con varas cruz, algunas imágenes de la Virgen y otros elementos.

²⁷ No hay uniformidad en ello y las mesas de algunos de mis informantes (curanderos/as o hierbateros/as) sólo tienen una cruz, gajitos de ruda para santiguar y varias otras plantas. Si bien esta diferencia parece reflejar el gusto personal del individuo, también hay que considerar que –como especialista ritual que con más frecuencia entra en contacto con lo sobrenatural– el *h-men* tiende a tener su mesa más ricamente adornada. Si se puede hablar de cierta “jerarquía” entre estos especialistas, el *h-men* es el de más alto rango, ya que sólo él puede llevar a cabo los ritos agrícolas.

²⁸ *Ruta chalapensis* L. (Mendieta y Del Amo, 1981: 294).

²⁹ *Bunchosia glandulosa* Cav. y *Malpighia glabra* L. (Mendieta y Del Amo, 1981: 63, 206).



Foto 3. Altar ricamente adornado.

se encuentra imbuida de carácter sagrado, mismo que comparten las flores al encontrarse en el mismo contexto. Generalmente las flores que se emplean son de la época correspondiente, y pueden provenir del jardín del propio curandero o haberse comprado a una vecina o en el mercado. Parece haber una preferencia por las rosas, aunque también se usan azucenas, gladiolos³⁰ o lirios, y otras, dependiendo del gusto del especialista o de lo que haya en el momento. Preguntado por esa preferencia, don Felipe me dijo que era por su olor: “Desde que una flor (o una planta, como la albahaca³¹ o la limonaria) tiene aroma, siempre agrada a Nuestro Señor o a los santos” (comunicación personal). De la limonaria dice que se usa para santiguar, cuando los vientos no quieren quitarse del cuerpo del paciente, y añade que “limonaria agarró nuestro Señor para Domingo de Ramos y bendijo a todo el mundo”.

En otro contexto, el de las ceremonias que se llevan a cabo en la casita del curandero o *h-men* –por ejemplo, la limpia o santigua: el *k'ex*³² o cambio: el *wach' ik*³³ para quitar el aire u otro mal como la salación o mala suerte–, varias plantas tienen una función importante: el *sipche'*, la ruda, la albahaca y la limonaria. Mientras el especialista reza, va “barriendo” el cuerpo del paciente con una de estas plantas para quitarle los malos aires, el mal ojo, algún hechizo u otro mal.

Como en lo demás, aquí predomina el gusto de cada curandero y las ideas que tiene respecto a las plantas que utiliza para sus ceremonias. En la mesa de doña Ana nunca falta la ruda; es la planta que generalmente usa para santiguar. Del *sipche'* señala que tiene mucha fuerza, pero que hoy en día es difícil obtenerla. También es de la preferencia de don Cándido, quien la considera superior a las demás plantas. Indica que es una planta “santa”,

³⁰ Porque no tiene olor, esta flor sólo es adorno... “sólo es como artificial” (don Felipe).

³¹ *Ocimum basilicum* L. o bien *O. micranthum* Willd (Mendieta y Del Amo, 1981: 232, 233).

³² El *Diccionario maya Cordemex* (1980: 396) lo define como “trueque; rito del cambio”.

³³ El *Diccionario maya Cordemex* (1980: 905) define *wach'* como “desatar; desamarrar, desligar, desabrochar, desceñir, destornillar, soltar las ataduras o ligamentos que unen una cosa con otra”.

pero que más se utiliza la ruda y la albahaca porque son de más fácil acceso, y porque el *sipche'* es del monte y el monte está desapareciendo. Sin embargo, don Felipe no hace esas distinciones entre una planta y otra; menciona que da lo mismo usar la ruda, el *sipche'* o la limonaria –“siempre es igual”.

Por su parte, don Tono mayormente usa la albahaca y la limonaria para santiguar. Comenta que una espiritista le dijo que la limonaria tiene una potencia especial para curar el hechizo. En cuanto a la ruda, curiosamente sólo la usa como adorno, pues hace hincapié en que no puede santiguar con ella porque “quema y lo deja a uno negro”.



Foto 4. Santigua.



Foto 5. K'ex: costurando la tela.



Foto 6. *Wach' ik'*

Las flores también desempeñan un papel en las ceremonias arriba descritas, generalmente las rosas. Una vez terminada la ceremonia (sea una santigua, un *k'ex* o un *wach' ik'*), el curandero o *h-men*³⁴ entrega al paciente una bolsita de plástico con pétalos de rosas remojadas en agua. De ésta primero ha de beber un poco y, después, el resto la empleará para que “se bañe”, remedio que sirve para quitarle el mal que padece, sea hechizo, mal de ojo, la llamada “salación” –estado o situación en que todo sale mal– u otros padecimientos. En lo referente a este uso de la flor, don Felipe explica que “cuando se baña con la rosa es como si reaccionara”, después de que ya le había “quitado el aire con la barrida con ruda (o *sipche*)”. En la ceremonia del *wach' ik'*, el paciente mantiene entre sus manos una rosa mientras el *h-men* hace sus plegarias y lo santigua.

Por su parte, don Tono tiene otra forma particular de utilizar las rosas; las usa para ahuyentar el mal. Hace una especie de “corona” con siete u ocho rosas de distintos colores (rojas, blancas, rosadas, etc.) y las amarra con cinta blanca alrededor de la cabeza del paciente. Una vez que ha terminado la santigua, quita la “corona” de la frente de su paciente. Explica que de esa forma se le quita el mal.

En otra ceremonia –esta vez para exorcizar una casa y librarla de la mala suerte, así como para restaurar la armonía entre los cónyuges– las rosas también formaron parte del ritual. La curandera estrujó un manojo de rosas rojas, rosadas y blancas, en una palangana de agua, con la cual roció las paredes de la casa, al igual que posteriormente el patio, acompañando todo con rezos de la *Corona mística*. Después encargó a la dueña ahumar la casa con un brasero de copal ardiente.



Foto 7. Exorcismo de una casa.

³⁴ No sólo los hombres llevan a cabo estas ceremonias; también lo hacen las mujeres. En dos casos que conozco, éstas son viudas que estuvieron casadas con un *h'men*.

En cuanto a la ceremonia del *k'ex* (o cambio), ésta se hace para lograr un cambio o mejora en la situación del paciente; por ejemplo, para acabar con una racha de mala suerte o de salación. También se hace cuando en una familia uno de dos hermanitos, no necesariamente gemelos, tiene un doble remolino en la cabeza. De acuerdo con la creencia general, esto puede generar una mala actitud hacia el otro niño. Se dice que los que tienen doble remolino se llevan mal con sus hermanos, riñen e incluso pueden causar la enfermedad o la muerte del otro hermano.



Foto 8. *K'ex* o cambio con gallina y palma de guano.

En la ceremonia que hizo doña Fide utilizó una gallina negra con la que un buen rato estuvo barriendo el cuerpo de su pequeño paciente, acompañando sus movimientos con plegarias cantadas en voz baja. Cuando ya estuvo por terminar la ceremonia, utilizó una rama de palma para barrer el cuerpo del paciente. Explicó que ese niño tenía un doble remolino en su cabeza y que era necesario hacerle el “cambio” porque se llevaba muy mal con su hermanito.

En el *k'ex* que llevó a cabo don Felipe no utilizó una gallina viva sino un pollo asado, que puso en el altar como ofrenda. También

se diferenció la ceremonia en que se cosió un pedazo de tela blanca en la cabeza de cada niño, con muchos rezos y barridas con ruda. Al finalizar la ceremonia los niños tuvieron que salir a la puerta de la casa a comer el pollo asado y explicar cada uno, a quien pasase, que se estaba “comiendo” a su hermanito.



Foto 9. Ofrenda de pollo asado para un *k'ex*.

Como es posible apreciar, en ambas ceremonias jugó un papel la flora: doña Fide utilizó una rama de palma para “barrer” el cuerpo de su pequeño paciente; don Felipe lo hizo con un gajo de ruda.

Hay otro uso de las plantas en la adivinación o “alumbramiento”. Cuando se trata de un terreno –en el que su dueño dice haber oído ruidos extraños o ha habido muertes inexplicables de los animales– se sancochan mazorcas maduras de maíz. El agua en la que se cocieron se pone en el altar y se hace un reconocimiento. Se observa si se han quebrado las mazorcas o si han quedado enteras. Dice don Felipe que “esto es una señal que da”. Si no se han quebrado significa que no hay nada malo que esté afectando el terreno. Pero si se han quebrado, hay que “curar la tierra”, para cuyo efecto se lleva al terreno la misma agua en que se cocieron las mazorcas, para hacerle una “limpia”.

EL PAPEL DE LA FLORA EN LAS CEREMONIAS AGRÍCOLAS

Como es de esperar, tratándose de ritos asociados al campo, la flora es un elemento imprescindible en las ceremonias destinadas a “limpiar” o santificar y proteger la tierra para hacerla fructífera. Como se verá a continuación, aquélla juega un papel importante tanto práctica como ritualmente.

En la mesa o *kanche*³⁵ –mesita rústica, hecha de palos, que se prepara para las ceremonias agrícolas– también se utilizan las flores como elemento decorativo a la vez que ritual. Forman parte indispensable de todas las ceremonias, tanto del *wahi kol*, en el que se ofrendan las primeras cosechas, como del *hets’ lu’um*, que se lleva a cabo al tomar posesión de un monte o terreno virgen, al pedir su protección o cuando la tierra está “echada a perder”,³⁶ y finalmente en la gran ceremonia del *chà chaak* o “llamado a la lluvia”.

Se utilizan maderas o palos³⁷ para la construcción de la mesa o altar y las ramas de árboles y enredaderas sirven para hacer los arcos que son el distintivo del *chà chaak*. El maíz y el *balche*³⁸ son la base de las ofrendas que se hacen a los dioses. Además, varias plantas juegan un papel importante en las ceremonias agrícolas: en la cocción y preparación de los *pibes*, o panes ceremoniales, la elaboración de la bebida sagrada (*balche*), las “defensas” del terreno en el *hets’ lu’um*, y otras más. En el caso de la jícara,³⁹ de su fruto se elaboran los pequeños recipientes para el *balche* y el *saka*.⁴⁰ Aparte de las flores que se ponen en el altar junto a la cruz o el santo, y de cuyo uso como ofrenda y adoración ya se ha hablado, las otras plantas se emplean con fines tanto utilitarios como rituales.

En la parte central de la mesa, el *h-men* ha colocado una cruz o un santo, y junto a éstos un vaso con flores.⁴¹ Sin embargo, es otro el contexto y trasfondo de estos ritos agrícolas. Aquí nos encontramos en el mundo de los dioses de la tierra y del monte: los *chaako’ob*, *balamo’ob*, *yumtzilo’ob* y los poderosos vientos o *iko’ob*, las antiguas deidades prehispánicas que han sobrevivido hasta nuestros días y que son los “dueños” de la naturaleza. El

³⁵ El *Diccionario maya Cordemex* (1980: 295) lo define como “altar que consiste en una mesa alta de forma cuadrada, sobre la que se pone una cruz de madera”.

³⁶ Es decir, ya no prospera; se mueren los animales, se oyen o ven cosas inexplicables o la gente se accidenta.

³⁷ Cualquier tipo de madera puede servir.

³⁸ *Lonchocarpus longistylus* Pittier (Mendieta y Del Amo, 1981: 201).

³⁹ Se confeccionan con el fruto del *Crescentia cujete* L. (Mendieta y Del Amo, 1981: 117).

⁴⁰ Especie de *posole* crudo, hecho con masa de maíz endulzado con miel.

⁴¹ “Dondequiera que hay primicia, habiendo flores, se ponen”, entendiéndolo don Felipe como obligación.



Foto 10. Altar para un *hets'lu'um*.

campesino tiene que aplacarlos, rezarles y hacerles ofrendas, en recompensa por los beneficios que ha recibido y para poder seguir gozando de su continuada benevolencia y protección. Este sistema de reciprocidad entre el hombre y sus dioses está fuertemente arraigado en el pasado precolumbino, como lo vemos bien expresado en el *Popol Vuh*, donde los dioses mandan a sus criaturas que los veneren y a quienes castigan si no cumplen con este mandato.

Pero los siglos no han pasado en vano y, como el resto de las tradiciones, las ceremonias tienen un fuerte componente sincrético. Ya no sólo se invoca a los dioses prehispánicos. De manera similar a los rituales que el curandero lleva a cabo en su casita, también en las ceremonias agrícolas se hacen plegarias muy especiales al panteón cristiano. El *h-men* invoca a Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, a la Virgen y a un crecido número de santos católicos para que den su bendición para el terreno, los animales y el dueño de los mismos. En las plegarias de muchos de mis informantes es evidente la fuerte influencia del ritual católico, no tan sólo por el gran número de santos que se invoca, sino también por la inclusión de pasajes que evocan o están inspirados en la misa católica.

Por lo general, los pormenores de las ceremonias mencionadas son muy similares. Primeramente, en el terreno donde se va a llevar a cabo la ceremo-



Foto 11. *Pib* u horno subterráneo para la cocción de los pibes.

nia se cava un gran hueco que servirá de horno subterráneo para cocer los panes ceremoniales. Para ello se cortan leños y se ponen piedras grandes sobre las que se colocarán los panes, que se cubren con ramas de *hab'in*,⁴² roble, plátano o *xan* (guano). Mientras tanto, se procede con los preparativos de la ceremonia, la cocción de la comida y la decoración de la mesa o altar (o *kanche'*) donde el *h-men* colocará las ofrendas destinadas para los dioses.

Se matan los pavos o pollos que, luego, los hombres irán desplumando para después echarlos en una gran olla de agua hirviendo. Al mismo tiempo se pica cebolla, tomate, ají y un poco de hierba buena, y se echa todo en otra olla más grande. Lo anterior será la base de la sopa que consiste en maíz espesado, a la que se le añaden los menudos de las aves, y especias como achiote, pimienta, clavo, pimienta de Tabasco y orégano.

Los principales componentes de la ofrenda son el maíz y el *balche'*, la bebida ceremonial. De los granos molidos del maíz –sustento sagrado de los mayas– se hace el *saka'* –una especie de atole de maíz endulzado con azúcar o panela, como se indicó–, y del mismo maíz son las gruesas capas de tortillas que formarán los *pibes* o panes ceremoniales que se entierran y cuecen en el horno subterráneo.

Para preparar los panes se colocan en la mesa unas cinco o seis hojas de *bob*,⁴³ *xan* (guano) o plátano. Se forman los panes con varias capas de tortillas, se envuelven en las hojas y después se amarran con hilaza de henequén, antes de introducirlos en el horno subterráneo. Se elaboran dos clases de panes: los grandes, llamados *noh wah*, y los “chicos”. Para los grandes se colocan 13 tortillas, una encima de otra, aplastándolas para formar el pan. Para los “chicos” se sobreponen 12 tortillas.

El número de panes que se ofrendan varía, dependiendo de la ceremonia y del *h-men* y de lo que el dueño acostumbra dar. Por ejemplo, don Felipe pone en la mesa dos panes grandes (*noh wah*) consagrados a Dios, y 13 chiquitos; don Tono pone dos panes grandes en cada esquina de la mesa y uno en el centro (9 en total), así como 10 chicos que llama “niños”. Menciona que éstos son como cuña, apuntalan (*nox*);⁴⁴ “son la fuerza del trabajo” (comunicación personal). Otros *h-meno'ob* ofrecen cuatro panes grandes, uno en cada esquina, más un número variable de panecitos.

Generalmente las mujeres hacen las tortillas, pero son los hombres los que de ellas elaboran los panes,⁴⁵ haciendo en los *noh wah* cuatro “ojitos” en los que echan un poco de *balche'*. Mayormente he visto que en mi área de investigación se embadurnan los pibes con pepita de calabaza. Sin embargo, en el oriente de la península también se utiliza el frijol



Foto 12. Vertiendo *balche'* en los ojitos del *pib*.

⁴² *Piscidia piscipula* (L.) Sarg. (Mendieta y Del Amo, 1981: 262).

⁴³ *Coccoloba aff. barbadensis* Jacq., *C. schiedeana* Lindau (Mendieta y Del Amo, 1981: 107, 108).

⁴⁴ En el *Diccionario maya Cordemex* (1980: 580, 581) se define como “canto [cuña] para reafirmar algo” y también *no'ox* “cuña para contener lo que rueda o se va de lado”.

⁴⁵ Aunque de acuerdo con Redfield y Villa Rojas (1990), antiguamente hubo una clara división de trabajo y las mujeres tenían que mantenerse alejadas del área ritual, hoy en día ya no es el caso en mi área de investigación.

(tal como lo reportó Granado Baeza para Yaxcabá en 1813).⁴⁶ Así también lo presencié recientemente en un *wahi kol* que se celebró en el área del norte, donde el *h-men* además incluyó como ingrediente los menudos picados.

Una vez preparada la mesa, el *h-men* reza varias plegarias invitando a los dioses a participar. Esto lo hace tres veces. Primero les ofrece *balche'*, después *saka* y, finalmente, cuando ya se han sacado los *pibes*, los coloca en la mesa junto con las aves y los cajetes de sopa y de *k'ol*.⁴⁷ Entonces viene el rezo principal, y cuando éste acaba, con una hojita –generalmente de limón– o con el *moch'* –pata del pavo– tira pequeñas cantidades de *saka'*, *balche'*, *k'ol* y sopa a los vientos y deidades de las cuatro direcciones cardinales y del centro para que éstos también participen de las ofrendas. Es la comida o “gracia” que vienen a ingerir los dioses, y posteriormente en forma de alimento, los celebrantes allí reunidos.



Foto 13. Mesa de un *het's lu'um*

El *balche'*, como ya lo describen las fuentes etnohistóricas del siglo xvi, fue y sigue siendo la bebida ceremonial por excelencia, y por lo tanto es elemento imprescindible del ritual. Se prepara fermentando en agua las cáscaras del árbol del mismo nombre;⁴⁸ se le agrega miel –de preferencia virgen o *suhuy*– y a veces algo de canela y anís en grano. No sólo se ofrenda en la mesa; antes de matar al pavo se le ponen unas cuantas gotas en el pico, tal como lo reportó Granado Baeza el siglo pasado. Además, algunos *h-meno'ob* vierten unas gotitas del líquido en los cuatro “ojitos” de los *pibes*. También se esparce algo del *balche'* en las cuatro direcciones y el centro, y finalmente se ofrece a los participantes.

El *pom* o copal⁴⁹ es otro componente importantísimo, ya que por medio de su fragante humo se establece la comunicación con los dioses. Es un elemento indispensable en todos los ritos agrícolas y también en otras ceremonias, como el *k'ex* o cambio, que los *h-meno'ob* llevan a cabo en su casa.

⁴⁶ Sin embargo, don Felipe opina que no sirve porque el frijol se echa a perder pronto.

⁴⁷ Guiso que se hace con caldo de pollo, masa de maíz, chile y otras especias. El *Diccionario maya Cordemex* (1980: 411) lo define como “Tipo de guiso con caldo denso, que se hace con masa de maíz, de trigo o cualquier otro material”; sin embargo, en nuestro contexto se utiliza exclusivamente el maíz.

⁴⁸ *Lonchocarpus longistylus* Pittier (Mendieta y del Amo, 1981:201).

⁴⁹ *Protium copal* (Schlechtendahl y Cham) Encl. (Mendieta y Del Amo, 1981: 279).



Foto 14. Sahumerio durante un *hets'lu'um*.



Foto 15. Sahumando al paciente durante una santigua.

Ya se ha mencionado el aspecto distintivo del *hets' lu'um* que es la preparación de “defensas” o “contras” para el terreno, que se entierran en las cuatro esquinas y en el centro. Esto mismo se hace cuando se toma posesión de un terreno, como cuando éste se ha “echado a perder” y es necesario hacerle una “limpia” y para protegerlo contra el paso de los malos vientos.⁵⁰ Don Felipe (comunicación personal) dice que “componen el terreno. Son contras del viento y se usan desde antiguamente”. Los paquetitos se preparan con una cantidad determinada de semillas, granos o plantas que varían ligeramente de *h-men* a *h-men* de acuerdo con la preferencia de cada quien. En las ceremonias que he presenciado, en las que oficiaban don Adolfo (†) y don Felipe, los paquetitos consistían en 13 granos de cacao, 13 ajos, 13 chiles secos, 13 granos de sal⁵¹ y 13 pedazos de *ya'xhalalche*.⁵² Se enterraron, junto con el *saka'*, el *balche'* y la sopa en las cuatro esquinas del terreno y en

⁵⁰ También es para asegurar que no ocurran desgracias en el terreno.

⁵¹ Sin embargo, don Tono no la incluye porque dice que “sala” la tierra.

⁵² *Pedilanthur itzaeus* Millsp. (Mendieta y Del Amo, 1981: 244).



Foto 16. Ingredientes para las contras.



Foto 17. Contras enterradas.

el centro junto con el *moch'* o pata del ave. Para la protección del dueño del terreno, don Felipe también “siembra” en la puerta de la casa de aquél, 13 pedazos de clavo, 13 de pimienta de Tabasco y nueve de carbón.

Empero, los *h-meno'ob* no explican por qué utilizan estas plantas en particular. Obviamente, todo tiene su sentido y razón. Así, aun cuando encontramos cierta persistencia de las costumbres, parece que se ha perdido la noción de su origen o una explicación coherente. La respuesta general es que “así lo hacemos, o así siempre lo hemos hecho”, pero la explicación no va más allá de eso.

Para exorcizar un terreno que “está echado a perder” –en el que sus dueños dicen ver y oír cosas extrañas y temen que se deba a algún hechizo o que sea un castigo de los *yumtzilo'ob* por no haber cumplido el campesino sus deberes– se utilizan, además, hojas del *xuul*.⁵³ Sobre lo anterior sí

obtuve una explicación: la razón por la cual se utiliza esta planta en particular es porque significa “fin”, o “el final”.

Don Felipe pone una cruz de *xuul* en cada esquina y en el centro (cinco en total) y siembra una matita de *ya'xhalalche'*. No obstante, recalca que el *xuul* no debe tener la forma de una cruz sino que las dos partes deben ir por separado, como dos palitos (comunicación personal de don Felipe). En el mismo sentido de finalizar algo, esta planta sirve para “cancelar” el compromiso con el terreno.⁵⁴ Don Tono lo hace enterrando en las cuatro esquinas y en el centro cacao, chile, romero y *xuul*, y también en forma de cruz la cáscara del *xuul*. Es de notar que, en cuanto a enterrar la cruz, este *h-men* hace exactamente lo contrario de don Felipe al enterrarla en forma de cruz.

También existe la creencia de que esta planta es efectiva cuando se le quiere tirar a un *way* o brujo. Se dice que haciendo una cruz chica en forma de *xuul* y poniéndola en la escopeta es forma segura de darle.

Finalmente hablaremos del *chà chaak*, ceremonia para la cual se siguen los mismos procedimientos que para el *wahi kol* y el *hets' lu'um* y se hacen las mismas ofrendas. También aquí juegan un papel las flores (rosas, lirios,

⁵³ *Lonchocarpus xuul* Lundell, *Lonchocarpus yucatanensis* Pittier (Barrera Marín, Barrera Vásquez y López, 1976: 187). Lo mismo se escribe *xuul* que *xul*.

⁵⁴ El dueño de un terreno se compromete a celebrar determinada ceremonia cada tantos años, promesa que se considera sagrada y que exige su cumplimiento.

gladiolos, azucenas y otras); el maíz en forma de *pibes*, el *saka'*, el *balche'*, el copal, los ingredientes para la sopa y el *k'ol*.

Sin embargo, hay varios elementos que lo distinguen;⁵⁵ en primer lugar, los arcos que se construyen alrededor de la mesa o altar y de los que se colgarán las jicaritas de *balche'* y de *saka'*. Los arcos pueden hacerse de pencas de la palma de coco, pero también de ramas de otros árboles como el roble, la limonaria y hasta el laurel.⁵⁶ Para amarrar los arcos, don Felipe usa el *x-tak'kanil*,⁵⁷ mientras que Tono el *sak-ak'*⁵⁸ (otro bejuco) –porque dice que no se rompe– y otros *h'meno'ob*, el bejuco de su preferencia.

Otro aspecto particular de esta ceremonia son los “sapitos”, niños que se amarran a las patas de la mesa y que en determinado momento han de croar imitando a las ranas para atraer la lluvia. Además hay cuatro señores que se colocan en las cuatro esquinas del terreno. Sin embargo, ni unos ni otros parecen ser indispensables, ya que he visto al mismo *h-men* utilizarlos en algunas ceremonias y en otras no. Una explicación que se me ha dado es que a menudo no se encuentran personas que quieran desempeñar estos papeles, aparte de que ya no se observa entre ellas el mismo respeto y la misma reverencia de antaño. En una ceremonia que presencié, en julio de 2002, fue difícil conseguir a los “sapitos”, y cuando al fin los muchachos estuvieron sentados (ahora sí en sillas de plástico) frente al adoratorio, su falta de atención y entusiasmo en llevar a cabo su cometido era más que evidente. Otros *h-meno'ob* me han dicho lo mismo.

El *chà chaak* puede tomar la forma de una ceremonia muy sencilla, como la de don Víctor que se hizo en un claro del monte, con una pequeña mesa rústica en la que sólo figuraba una cruz. Los arcos se hicieron con ramas de los árboles que crecen en el entorno. Además de las jicaritas, que después se llenarían de *balche'* y de *saka'*, el *h-men* colgó de los arcos cinco cruces, a las que atribuye gran importancia y nombra en sus plegarias. También figuró de forma importante el *hol ha'*⁵⁹ o puerta de agua, a la que don Víctor acudió cuatro veces, rezando y llevando ofrendas.

Las ceremonias de don Felipe, por el contrario, generalmente han sido mucho más grandes, pues se juntan los miembros de una cooperativa, por lo que,



Foto 18. *Chà chaak* sencillo en un claro del monte.

⁵⁵ Igual que las defensas son el distintivo del *hets' lu'um*.

⁵⁶ Don Felipe dice que tiene “potencia”.

⁵⁷ *Cissus sicyoides* L. (Barrera Marín, Barrera Vásquez y López, 1976: 181).

⁵⁸ *Cydista aequinoctialis* (L.) Miers. (Mendieta y Del Amo, 1981: 126). En Barrera Marín, Barrera Vásquez y López (1976: 130) también está listado como *Arrabidaea floribunda* (GH.B. et K.) Loes y *Bignonia* sp.

⁵⁹ *Ha'* es “agua” o “lluvia”, y *hol* se define como “abertura, boca, entrada, cabo o fin” (*Diccionario maya Cordemex*, 1980: 165, 224).

siendo muchos, pueden hacer un *chà chaak* más elaborado. No sólo la participación es mayor, también lo son las ofrendas, que se necesitan en grandes cantidades para el gran número de visitantes.

El primer ofrecimiento que hizo don Felipe fue de *balche*, el segundo de *saka'* y en el tercero se colocaron en la mesa los pibes recién sacados, junto con las aves, el *k'ol* y la sopa, haciéndose con ello el ofrecimiento final. Todo fue acompañado de largos rezos a los dioses de la tierra, a Dios Trino, a la Virgen y a los santos. Entonces, antes del tercer ofrecimiento se amarraron los “sapitos” en la mesa, a cuyo cargo estaba un anciano que les indicó lo que tenían que hacer.

En las cuatro esquinas, alejados unos 15 o 20 metros del adoratorio y de la gente, se sitúan cuatro señores adultos o viejos que representan a los Balames y cuya ubicación es indicativa de las respectivas direcciones cardinales. Cada uno tiene una función específica. El que está sentado hacia el sur tiene un cubo de agua, en el que flota boca abajo un calabazo, al que tiene que tocar con un palo para imitar el sonido de los *chaako'ob* o dioses de la lluvia. El que está hacia el norte imita el canto de la chachalaca; el del poniente chifla como



Foto 19. *Hol ha* o puerta de agua.



Foto 20. Elaborados preparativos para un *chà chaak* de una cooperativa.



Foto 21. Sapitos.

los viejos, los “*yumtziles*” o dueños del monte. Todo ello está relacionado con la lluvia. Cuando se está entregando la primicia, el señor que está al oriente, y que representa a los traviesos aluxes, tira piedras para que suenen en los árboles. Mientras dura la ceremonia todos están ocupados haciendo los ruidos respectivos, además de fumar cada uno su cigarro llamado *kan pek*.⁶⁰



Foto 22. Imitando el sonido de los chaako'ob

En el *chà chaak*, los rezos van dirigidos muy en particular a los vientos (éstos atraen la lluvia), a los *chaako'ob*, a los *balamo'ob* y a los aluxes. Después se le habla a Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo y, luego, a todos los santos y vientos. Finalmente el *h-men* reza el Credo, baja el *saka'* y lo reparte entre los participantes.

Acto seguido baja los cajetes que están colgados y se arrodilla para hacer su ofrecimiento a cada una de las direcciones cardinales. Con el *moch'* o pata de ave tira la sopa en forma de cruz empezando por el oriente, después por el norte, sigue por el oeste y acaba por el sur. Ya que terminó el ofrecimiento a los vientos, toma otro cajete y, con éste en la mano, da gracias a Dios que nadie se enfermó y todo salió bien. Reza un Padre Nuestro, el Pan Nuestro y un canto al Espíritu Santo. Después se levanta y se arrodilla frente a la mesa, reza y da gracias a Dios. Ha concluido la ceremonia y empieza el reparto de comida. Mientras la gente come, se recrea y socializa, poco a poco el *h-men* va recogiendo sus cosas. Por último, se distribuyen nueve cigarros a los hombres más ancianos. Si hay suerte, y muy a menudo la hay, o bien ya llueve o se anuncia la lluvia. El hombre ha cumplido con su deber y los dioses le regalan el preciado líquido.

Como aquí se ha expuesto, hay indicios de la importancia de la flora y su uso ritual en las fuentes etnohistóricas, al igual que de su continuado empleo, tanto práctico como ritual, en la época actual. En el *Ritual de los Bacabes* (Arzápalo, 1986) la flora es símbolo; se dice que está presente en el

⁶⁰ Don Felipe (comunicación personal) me dice que antiguamente se ofrecían 13 cigarros del *holoch* de maíz con un poco de tabaco para los Balames. El *Diccionario maya Cordemex* (1980: 227) define *holoch* como cáscara o paja de la mazorca de maíz o vaina en que está envuelta.

nacimiento de la enfermedad a la vez que es la planta “correspondiente” para curarla. En la antigüedad el hombre buscaba en la naturaleza la panacea para sus males. Iba descubriendo las plantas u observaba cómo las comían los animales y al experimentar con ellas comprobaba sus usos benéficos o, alternativamente, sus efectos nocivos. En la otra fuente citada, los *Cantares de Dzitbalché* (Barrera Vásquez, 1980), la flora es símbolo de la juventud y sus anhelos, de la carnalidad, del deseo y del amor.

En la actualidad las flores, las plantas y los árboles, los granos, las semillas, las cáscaras, etc., siguen desempeñando un papel importante en las ceremonias y en la terapéutica tradicional. Fungen como elemento decorativo, tienen fines utilitarios; por ejemplo, como agentes curativos, y son parte integral de las ofrendas en los ritos agrícolas que se han descrito y que siguen llevándose a cabo en Yucatán. Estas ceremonias se desenvuelven en medio de esa gran naturaleza que con el sudor de su frente trabaja el campesino. En ella viven espíritus y deidades que, aunque son peligrosos, también pueden ser benévolos si se les honra y venera haciendo las ceremonias apropiadas. Entonces se convierten en fuente de bendiciones y se alían y protegen al hombre en su lucha por la vida.

BIBLIOGRAFÍA

Andrews Heath de Zapata, Dorothy

1979 *El libro del Judío o Medicina Doméstica*, Mérida, Yucatán, edición de la autora.

Arzápalo Marín, Ramón (ed.)

1986 *Ritual de los Bacabes*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/Universidad Nacional Autónoma de México.

1995 *Calepino de Motul*, 3 ts., México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Barrera Marín, Alfredo, Alfredo Barrera Vásquez y Rosa María López Franco

1976 *Nomenclatura etnobotánica maya*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro Regional del Sureste.

Barrera Vásquez, Alfredo

1980 *Los cantares de Dzitbalché*, traducción con notas de Alfredo Barrera Vásquez, Mérida, Yucatán, Ayuntamiento de Mérida.

1980 (dir.) *Diccionario maya Cordemex*, Mérida, Yucatán, Ediciones Cordemex.

Bricker, Victoria R. y Helga María Miram

2002 *An Encounter of Two Worlds: The Book of Chilam Balam of Kaua*, traducción y anotaciones de Victoria R. Bricker y Helga-María Miram, Middle American Research Institute, Publicación 68, Nueva Orleans, Tulane University.

s.f. *Corona mística*, México, Edición Selección.

Craine, Eugene R. y Reginald C. Reindorp (eds.)

1979 *The Codex Perez and The Book of Chilam Balam of Maní*, traducido y editado por Eugene R. Craine y Reginald C. Raindorp, Norman, Ok., University of Oklahoma Press.

Cuevas, Benjamín

1913 *Plantas medicinales de Yucatán y Guía médica práctica doméstica*, Mérida, Yucatán, Imprenta de la Lotería del Estado.

Diccionario de autoridades

1984 *Diccionario de autoridades*, 3 ts. Madrid, Gredos.

Documento de Mena

s.f. *Documento de Mena*, Recetas médicas del siglo XVIII copiadas por un Sr. Mena de Ticul, manuscrito en Princeton University Library.

Documento de Sotuta

s.f. *Documento de Sotuta*, Recetas médicas del siglo XVIII, manuscrito en Princeton University Library.

Granado Baeza, José

1946 *Informe del cura de Yaxcabá* (1813), México, editor Vargas Rea (Biblioteca Aportación Histórica).

Gubler, Ruth

1996 "The Ritual of the Bacabs: Spells and Incantations for Ritual Healing", en Mary H. Preuss (ed.), *Beyond Indigenous Voices*, Lancaster, Ca., Labyrinthos, pp. 37-41.

1997 "La medicina tradicional en Yucatán: fuentes coloniales", en Ramón Arzápalo Marín y Ruth Gubler (comps.), *Persistencia cultural entre los mayas frente al cambio y la modernidad*, Mérida, Yucatán, Universidad Autónoma de Yucatán, pp. 71-92.

2001 "La medicina tradicional de Yucatán a través de los siglos", en Ruth Gubler y Patricia Martel (comps.), *Yucatán a través de los siglos*, Mérida, Yucatán, Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán, pp. 229-247.

2010 *Fuentes herbolarias yucatecas del siglo XVIII. el libro de medicinas muy seguro y cuaderno de medicinas*, transcrito y editado por Ruth Gubler, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

s.f. *Yerbas y hechicerías del Yucatán*, transcripción y traducción al inglés con notas de Ruth Gubler.

Gubler, Ruth y David Bolles

2000 *The Book of Chilam Balam of Na*, Facsímile, anotaciones y traducción al inglés de Ruth Gubler y David Bolles, Lancaster, Ca., Labyrinthos.

Heredia, Cristóbal de

s.f. *Quaderno de Medicinas de las yervas de esta Provincia experimentadas por Xptvl de Heredia...*, manuscrito inédito en el Centro de Apoyo a los Estudios sobre la Historia de Yucatán.

Libro de Chilam Balam de Na

1981 *Libro de Chilam Balam de Na*. Véase manuscrito de Tekax y Nah, 1981. Véase también Gubler y Bolles, 2000

Libro de medicinas, muy seguro, para curar varias dolencias, con yerbas muy experimentadas y provechosas de esta Provincia de Yucatán, manuscrito en el Centro de Apoyo a la Investigación de la Historia de Yucatán.

Manuscrito de Chan Cah

1982 *Manuscrito de Chan Cah*, traducción del maya al español por el Grupo Dzibil, México, Editorial Impresora y Distribuidora.

Manuscrito de Tekax y Na

1981 *Manuscrito de Tekax y Na*, traducción del maya al español por el Grupo Dzibil, México, Editorial Impresora y Distribuidora.

Mendieta, Rosa María y Silvia del Amo R.

1981 *Plantas medicinales del estado de Yucatán*, Xalapa, Veracruz, Instituto Nacional de Investigaciones sobre Recursos Bióticos-Compañía Editorial Continental.

Recinos, Adrián, Delia Goetz y Sylvanus G. Morley

1950 *The Popol Vuh*, Norman, Ok., University of Oklahoma Press.

Redfield, Robert y Alfonso Villa Rojas

1990 *Chan Kom, A Maya Village*, Prospect Heights, Il., y Chicago, Waveland Press-University of Chicago Press. [1934]

Roys, Ralph L.

1946 "The Book of Chilam Balam of Ixil", *Notes on Middle American Archaeology and Ethnology*, núm. 75, Cambridge, Carnegie Institution of Washington, pp. 90-103.

1965 *The Ritual of the Bacabs*, Norman, Ok., University of Oklahoma Press.

1967 *The Book of Chilam Balam of Chumayel*, Norman, Ok., University of Oklahoma Press.

1976 *The Ethno-Botany of the Maya*, Filadelfia, Institute for the Study of Human Issues (ISHI Reprints on Latin America and the Caribbean).

Solís Alcalá, Ermilo (*trad.*)

1949 *Códice Pérez*, Mérida, Yucatán, Imprenta Oriente.

Yerbas y hechicerías de Yucatán

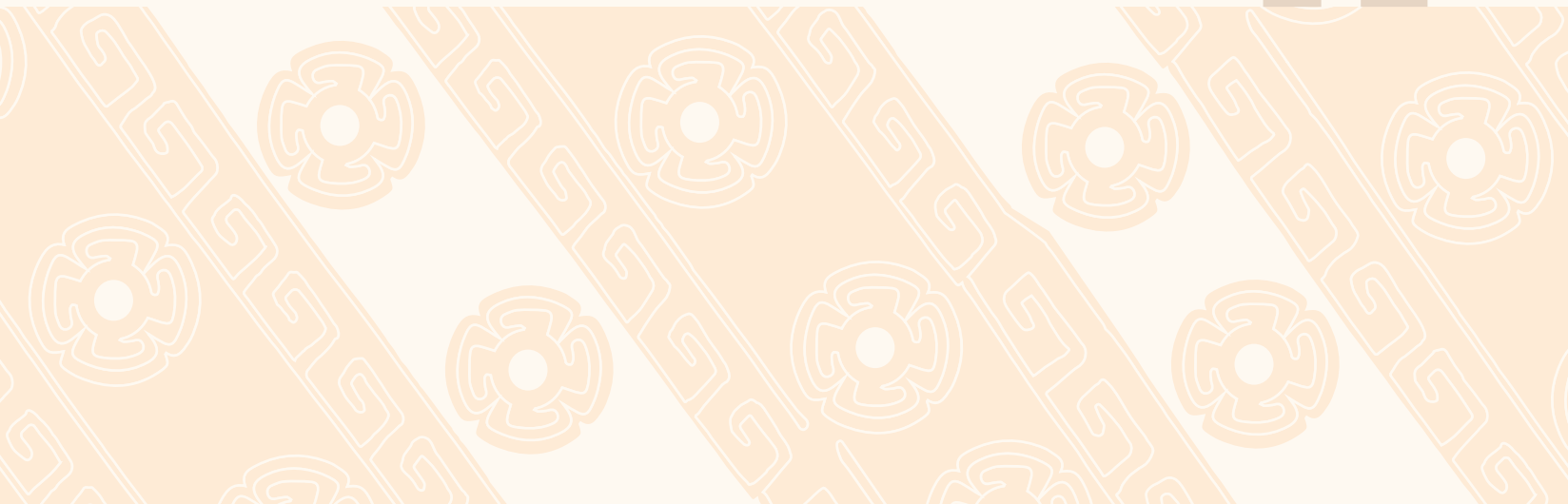
s.f. *Yerbas y hechicerías de Yucatán*, manuscrito inédito en Tulane University, Nueva Orleans.

Las formas de la flor: referencias mesoamericanas al simbolismo floral*

Juan Luis Ramírez Torres

*Facultad de Ciencias Políticas y Administración Pública,
Universidad Autónoma del Estado de México*

X



* El presente escrito forma parte del proyecto La construcción cultural del proceso salud-enfermedad a través de su codificación musical en contextos sociales diversos, el cual ha recibido el apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. Una primera versión del mismo fue presentada en el 51° Congreso Internacional de Americanistas, dentro del Simposio: “El uso ritual de la flor (flora) en América”, realizado en Santiago de Chile durante julio del 2003.

INTRODUCCIÓN

LOS SIGNIFICADOS EN TORNO A LA FLOR implican una variada gama de connotaciones que abarca por igual lo estético, lo religioso o lo afectivo. Esta versatilidad significativa alcanza los aspectos del simbolismo asociado con otros campos aparentemente distantes como son los casos en esta oportunidad analizados y referidos a los ámbitos ritual y fitoterapéutico, ambos enmarcados en la cultura mesoamericana. Para ello se tratan aquí dos ejemplos: uno que atañe a la danza chontal de Tabasco conocida como *El Caballito*; el otro, tocante a la *flor de manita*, planta de usos curativos en la medicina popular. El primer caso forma parte de un sistema ritual asociado con la fertilidad de la tierra y del agua, que, en el contexto tabasqueño, remite a productos agrícolas (maíz, cacao), ganaderos (reses, aves de corral) y de la pesca (tortugas, pescado, mariscos). El segundo consiste en el uso curativo de una flor a la cual se le atribuyen propiedades terapéuticas contra padecimientos del corazón. Estas, aparentemente, heterogéneas muestras del simbolismo mesoamericano tienen un punto de encuentro en torno a la flor, ya curativa o bien implicada en floridos bordados para la danza.

Por qué es la flor el símbolo común y qué cualidad semántica posee ésta, son las interrogantes a las que el presente escrito pretende dar respuesta, lo que sirve a su vez de argumento para demostrar el carácter cognitivo de la flor, puesto que por su mediación, en tanto que significativa, es vehículo de significados múltiples. Se busca, entonces, subrayar la versatilidad semántica de la flor, para sustentar la propuesta de una función, no sólo terapéutica o simbólica, sino además de tipo cognitivo; esto es, en cuanto a la capacidad de operar mecanismos para la construcción de formas culturales.

UN CABALLO FLORIDO

En algunas fiestas que celebra la población maya-chontal del estado de Tabasco, se realiza la danza conocida con el nombre de *El Caballito*. De los distintos lugares de la región chontal tabasqueña donde se efectúa, aquí trato la que tiene lugar, cada 13 de junio, durante la celebración patronal dedicada a San Antonio de Padua en la comunidad de Buenavista Primera Sección, perteneciente al municipio de Centro, del mismo estado de Tabasco. La danza es protagonizada por dos personajes: la *Máscara* y el *Caballito*, quienes –acompañados por un grupo de *tamborileros* (músicos tradicionales que interpretan tambores y flauta)– dramatizan un enfrentamiento bélico. Luchan con *machete* y *espada*, respectivamente; después de diversos forcejeos, ataques y contraataques, el guerrero indígena es abatido por la *hoja* del español.

Para la representación de la danza, el protagonista nativo viste camisa y calzón de manta, usa machete de madera y cubre su rostro con una máscara que retrata la cara de un hombre de tez ocre, barbado, que muestra sus dientes a través de la boca entreabierta. Posee una prominente nariz, enmarcada por negras cejas y ojos que disimulan el par de pequeñas aberturas por donde el danzante puede mirar. Hacia atrás cae su larga cabellera blanca, elaborada de jolocín.¹

El Caballito, además de portar la espada referida, simula un jinete montado en su caballo. Viste un atuendo de tela blanca –sobre una base hecha con varas– que modela el cuerpo del caballo. La cabeza de éste es de trapo, forrado del mismo lienzo, con su crin, ojos y orejas, así como la rienda, el freno y una simulada silla de montar. A cada lado del caballo caen las piernas de trapo del supuesto caballero, quien calza pequeños zapatos.

Sobre la sábana del jamelgo se agregan imágenes que cubren casi todo su cuerpo. De éstas, el autor de las presentes líneas ha registrado en dos distintos atuendos las figuras del Cáliz, San Antonio de Padua, cruces diversas, la hostia, un racimo de uvas, un manojo de trigo dorado, una paloma de plumaje gris, y una mariposa de alas violetas y cuerpo amarillo. Además, y dada su importancia



Foto 1. Caballito con bordado de rosas.

¹ Fibra natural de la región.

para el presente caso, son de subrayarse los bordados de dos rosas de pétalos rojos (Foto 1) con ramas espinosas de color café y hojas verdes.

Otra versión se compone de una rosa carmín, junto a la mariposa antes referida (Foto 2). De esta manera, durante el desarrollo del baile ritual, los espectadores miran danzar, no a dos hombres comunes. En el escenario sagrado giran una Máscara y un Caballito multicolor y florido.

UN JAGUAR FLORIDO

Previo a la ejecución de la danza de *El Caballito*, quien representa a la Máscara conduce la procesión que, dirigiéndose al templo católico de la comunidad, ha de entregar la *enrama*,² ofrecida a San Antonio de Padua. Nuestro personaje camina al frente de este grupo sosteniendo en la mano derecha un *chin-chín* (sonaja) y en la izquierda, un abanico. Bajo esta caracterización recibe el nombre de *Coyá*. Después de recorrer calles que serpentean, la romería entronca con la avenida principal del pueblo; cruce de caminos donde se encuentran Coyá y Caballito. Entonces, los tamborileros interpretan una pieza de danza que da pie a la confrontación ya antes descrita, y es cuando el Coyá deviene Máscara.

Esta ambivalencia en el personaje Coyá-Máscara encuentra pistas para su explicación en el relato de una danza precedente a la de *El Caballito*, que fue registrada en 1631, en la vecina comunidad de Tamulté de las Sabanas, e identificada con el nombre de *Danza del Tigre*³ (Navarrete, 1971: 175): “los tigres simulan pelear contra un indio que viste de guerrero, al que amarran y simulan sacrificar en una cueva que llaman Cantepec, donde hacen música y gritan y beben fermentos que los dejan en estado lastimoso hasta caer rendidos”. Con base en lo anterior se considera que entre el Caballito y el Tigre existe un *continuum* simbólico evidenciado por la relación en Buena Vista entre el Coyá y la Máscara, en la medida en que ambos representan a un guerrero indígena, es decir, al *sí mismo étnico chontal*, y cuya dualidad desdoblada en dos personajes –Coyá y Máscara– permite suponer la existencia de un proceso de transformación simbólica entre ambos actores rituales. Me refiero a que, si bien *chin-chín* y abanico –portados por Coyá– son trocados por el machete –de Máscara–, este soldado nativo conserva la careta ceremonial, amén de su condición bélica. Pero este hipotético proceso no se limita al guerrero, sino por igual se extiende al enemigo animal, en un caso Tigre y en otro, Caballo.



Foto 2. Caballito con mariposa y flor.

² Oblación consistente en productos vegetales y animales de la región, no sólo terrestres (cacao, reses), acuáticos (pescado) y celestes (patos), sino también otros preparados, como es el caso de tamales.

³ Miguel Ángel Rubio (1996) también reconoce que esta danza es el antecedente de la de *El Caballito*.

El mayista Alberto Ruz Lhuillier (1995: 47-48) identifica el hacha y el tambor como símbolos que aparecen en los códices junto a símbolos divinos de la lluvia. En este sentido, no perdamos de vista que en la danza de *El Caballito*, los tambores forman parte de la dramatización ritual. El percutir de estos instrumentos musicales se ha asociado, simbólicamente, con la emisión del sonido primordial y el ritmo del universo, además de que se vinculan, en distintas culturas, con el agua, el trueno y el rayo. También son interpretados como símbolo de la fecundidad y vehículo entre el mundo visible y el invisible, en medio del cielo y la tierra (Chevalier y Gheerbrant, 1986: 972-973).

Tales atributos del tambor adquieren una dimensión específica en la historia y en el contexto actual de los chontales. Esta sociedad –autonombrada con el término *yoko'tan*– se ha caracterizado por la agricultura y la pesca. De aquí que, interpretando el percutir de los tamborileros como una metáfora ritual, resulta que el batir de estos instrumentos musicales, a través de su referencia al “sonido primordial”, representa simbólicamente, en mi opinión, al útero vivo, vibrante y sonoro. Factible de ser fecundado como la tierra y las aguas telúricas para que éstas puedan propiciar así la abundancia de los frutos térreos y acuáticos. Por lo tanto, la danza que nos ocupa es entendida, así, como parte de un rito propiciatorio de fecundación para garantizar la reproducción del pueblo chontal.

En esta perspectiva del imaginario indígena, el tigre adquiere significado cultural al corresponderse con el jaguar (*Panthera onca*⁴ o *Felis onca*⁵), felino conocido en la región tabasqueña y personaje relevante de la mitología maya. De éste, Doris Heyden (1983: 69) anota que, en “la época postclásica, el jaguar” constituía “el ‘corazón del cerro’”, cuyas “manchas tienen la forma de la flor de cuatro pétalos”. Entonces, el jaguar “es el corazón del cerro; por lo tanto es la cueva”. Estas asociaciones simbólicas nos permiten conformar la cadena *tigre-jaguar-corazón-cerro-cueva*, la cual conforma una serie semántica que nos posibilita entender la danza de *El Caballito* como parte de un sistema ritual propiciatorio de la fecundación, de aquí que el ritmo dancístico quede marcado por el *tambor-útero* de la música chontal.

Esta última asociación nos remite a las derivaciones simbólicas *útero-tierra-cueva*. En el horizonte de tales nexos –que implican al *jaguar-tigre* con la *tierra* y la *cueva*–, los significados a ellos atribuidos se corresponden del mismo modo con los otorgados al caballo. Así, de éste se dice que surge “desde las entrañas de la tierra, o los abismos del mar”, y se le relaciona, también, con la noche, la luna y la tierra-madre (Chevalier y Gheerbrant, 1986: 208). Lo anterior permite sugerir una secuencia simbólica entre el Tigre y el Caballito de las danzas atendidas, en tanto que los dos animales se vinculan a un significado uterino, a su vez relacionado con la *cueva* y las *entrañas de la tierra*. Cabe agregar que en tal transformación de significantes (*tigre, caballo*) con un mismo significado (encadenado semánticamente

⁴ Así identificado en Medellín *et al.*, 2002.

⁵ Nombre asignado en Álvarez, 1994.

a lo uterino), el *caballo* conserva acepciones de pretendido origen ibérico-europeo que son transferidas al contexto mesoamericano. Al respecto, Louis Charbonneau-Lassay (1997: 210, 211, 218, 219) señala, para la Antigüedad y la época Medieval europea cristiana, que casi todos los caballos divinos o maravillosos son caballos blancos, y que éstos, junto con el jinete que los monta, forman un único emblema donde el caballo montado representa a Jesucristo Dios y Hombre, correspondiendo el animal a su Humanidad y el jinete a su Divinidad. A menudo el caballo es emblema de la fidelidad religiosa, cuya marca de Jesús, su Señor, suele representarse, entre otros signos, con la cruz. Dichas características, a pesar de la distancia cultural y geográfica, están presentes⁶ en la figura del caballito *yoko'tan*: blanco, unido a un jinete y con la representación de la cruz entre sus bordados.

Por lo que toca a las connotaciones profana y sagrada, en su parte ya animal o ya humana –que señala Charbonneau-Lassay–, son relevantes las consideraciones de Claude Lévi-Strauss (1982: 87) cuando atiende los mitos del felino americano: jaguar y hombre son términos polares, uno come lo crudo, otro lo cocido. Esto, en la medida en que el segundo y no el primero posee el fuego; de aquí que “la oposición naturaleza/cultura subyace en todos estos mitos”; se trata de animales que “encarnan efectivamente una disyunción radical de la naturaleza y la cultura” (Lévi-Strauss, 1982: 136). De tal planteamiento derivo la interpretación –sobre la *Danza del Tigre* y la de *El Caballito*– de que estos *animales* se oponen al *hombre*, el cual, en el *ego* étnico, queda representado por Coyá-Máscara. Tal oposición sirve de estructura semántica para significar otra dualidad subyacente y construida cultural e históricamente, al menos desde el arribo europeo hasta nuestros días, la cual es integrada por el *Nosotros* frente a lo *Otro*. Es decir, por un *yoko'tan* profano, terrenal, colonizado, sojuzgado y pobre, ante una amalgama de cargas semánticas que, en una aparente “confusión”, incluyen en un mismo texto simbólico lo sagrado, a los dioses proveedores de lluvias y cosechas, al igual que a los opresores e invasores. En dichas significaciones indudablemente participan elementos de la religiosidad mesoamericana, del cristianismo, de las influencias culturales urbanas, tanto nacionales como extranjeras. No obstante, su peso queda articulado a simbolizaciones más de corte arquetípico, más esenciales a la condición humana, como es su caracterización de hombre hacedor de cultura, especificidad patentizada ante lo *no-humano* de los animales. A la vez, lo *animal* sirve también para significar otra oposición: la que ocurre entre el chontal terrenal respecto a lo sagrado. Lo común entre lo *animal* y lo *sagrado* es su distanciamiento para con el hombre. En consecuencia, la continuidad simbólico-dancística del Tigre al Caballito radica en que ambos animales son personajes distintos y distantes del hombre cultural y profano, y, por lo tanto –en una lógica de pares de opuestos–, sus contrarios. Esos protagonistas, tomados del bestiario natural y no-humano, resultan pertinentes a las significaciones de

⁶ Explicables en el escenario del proceso de intercambios culturales ocurrido durante la Colonia.

lo *no-cultural* y de lo *sagrado*, sentidos que se oponen a su *ser humano yoko'tan*.

Con estos elementos cabe recordar que el Caballito lleva entre sus bordados cruces, flores y mariposas. En el pasado colonial, la cruz cristiana coincidió con otras concepciones cruciformes mesoamericanas prehispánicas: Tláloc, dios de la lluvia, y la división en cuatro tlaloques que sostienen el cielo, formando así una cruz (López Austin, 1984: 178-179). Emanado de este sincretismo, el culto a la cruz católica celebrado el 3 de mayo fija el tiempo en que se inicia la temporada de lluvias (Broda, 1997: 71). Además, en la visión mesoamericana, “Tláloc gobierna la tormenta con sus rugidos y sus rayos” y su “morada preferida son las cuevas y las montañas” (Brotherston, 1997: 27).

Por lo tanto, si las tormentas –entre rugidos y rayos– surgen de las montañas y las cuevas, entonces se comprende que de la cavidad telúrica emane el rugiente jaguar corazón, y que paralelamente brote el caballo desde esas mismas entrañas de la tierra. En consecuencia, se puede explicar la presencia de esas flores bordadas del Caballito de Buenavista: son el *continuum* de las flores de cuatro pétalos que aluden a las manchas de la piel del jaguar. El Jaguar-Caballo –o Tigre-Caballito– constituye la extensión del microcosmos corporal uterino al macrocosmos de la vida mundana, que busca recibir el favor de las lluvias nacidas del Jaguar, corazón del cerro. En la actualidad, estas tormentas son propiciadas por un Caballito-Cruz y anunciadas por las *espadas-machetes-rayos* que, teniendo por teatro el profundo sonido del tambor, consiguen finalmente el baño fecundante sobre la tierra.

FLORES QUE SANAN EL CORAZÓN

Con frecuencia la flora mexicana posee, junto con sus atributos estéticos, una capacidad terapéutica. Ésta se sustenta en propiedades bioquímicas que hacen de esa flora una fuente rica de recursos curativos para la medicina popular, la cual, en nuestros tiempos, ha sido rescatada tímidamente por la medicina científica. Uno de los escritos más antiguos al respecto es el llamado *Códice Badiano*. Asimismo, Fray Bernardino de Sahagún (1975: 690) registró lo siguiente: “Hay otras flores [que] también son silvestres [y] hácen-se en tierras calientes; son muy olorosas. La hierba en que nacen se encarama por los árboles; cuando está en su hierba es verde [y] cuando se seca es negra; es preciosa y medicinal”.

Lo anterior permite observar que junto a la función médica se halla una consideración estética, *como si la cura y el consecuente estado de salud fuesen inherentemente eventos preciosos*. Esto queda reiterado en las palabras, para las tierras mayas de Yucatán, de Fray Diego de Landa (1959: 126): “Sin estas flores y yerbas olorosas hay otras muy provechosas y medicinales entre las cuales hay dos maneras de yerba-mora muy fresca y muy linda”.

Mas, los estudios sobre fitoterapia se han abocado principalmente a la búsqueda de causas pretendidamente *más científicas*, es decir, inclinadas a ofrecer argumentos desde el discurso racionalista moderno. La explica-

ción de las propiedades curativas de esta herbolaria ha enfocado la identificación de los principios activos, en tanto propiedades bioquímicas que inciden fisiológicamente en el organismo enfermo. Entre tales estudios, citemos el dedicado a la flor de manita, especie que –en la obra *Plantas medicinales del herbario IMSS* (Aguilar *et al.*, 1996: 121)– es identificada como *Chiranthodendron pentadactylon*. En dicha obra se anotan otros nombres, generalmente en lengua náhuatl o derivados de ésta, con los cuales se conoce a la flor de manita en diversos lugares de la República Mexicana: camxóchitl, mapacxóchitl, mapasúchil, teyeque o *yoloxochitl*. En el mismo texto se le describe como un árbol de flor de pétalos color café y estambres rojos, que semejan una mano. Se le utiliza para la atención de padecimientos del aparato circulatorio.

Por su parte, Maximino Martínez (1979: 581, 1005) identifica el “mapasúchil” como el “árbol de las manitas” y le asigna el nombre científico de *Chiranthodendron pentadactylon*. En cambio, clasifica otro árbol –catalogado por el mismo autor con el nombre de *yoloxochil*– con el término *Talauma mexicana* y reporta que su corteza y sus flores poseen efectos medicinales contra males cardíacos.

En el estudio de Pastelín Hernández (1993: 203, 207) sobre el mismo *yoloxochitl* –y siguiendo el rastro de *Talauma mexicana*– se reconocen, con base en trabajos antecedentes, los beneficios de esta planta contra el “mal del corazón”, para lo cual se debe tomar como agua de tiempo el derivado de pétalos secos hervidos. Esta afirmación queda respalda por otros análisis, que menciona el mismo autor, en los que se llega a afirmaciones como la de que ciertos derivados de esta especie tienen principios activos de acción equivalente a la adrenalina.

Llama la atención el que dos especies pierdan su identidad botánica propia, al menos en cierta literatura que se ocupa de una flor de atribuidas cualidades contra males cardíacos que, en un caso se le asignan a *Chiranthodendron pentadactylon* y, en otros, a *Talauma mexicana*.

No obstante estas diferencias –sea *mapacxochitl*, *mapasúchil*, *yoloxochitl*, *Chiranthodendron* o *Talauma*–, el caso es que estamos ante una flor *mirada* –estos es, percibida y concebida– como una *mano*; de aquí su nombre en español: flor de manita. La forma de mano se alude en otros nombres de origen náhuatl.⁷ Así, la palabra *mapac-xochitl* se compone de *Maitl* (mano) y *xochitl* (flor). Algo parecido sucede, como veremos, con *yoloxochitl*, vocablo que se forma de *yollotli* (corazón) y *xochitl* (flor). El diccionario náhuatl de Rémi Siméon (1996) incluye dos términos asociados y especialmente relevantes para nuestra discusión. Uno es el de *macpalcomulli*: mano puesta en forma de copa, dado que *maitl* es mano, mientras que *comulli* podría derivar de *comitl*, olla. El segundo es *macpalyollotl* o *macpalyollotli*, traducido por Siméon como “centro hueco de la mano”, si bien sus raíces se hallan en *maitl*, mano, y *yollotli*, corazón.

⁷ El llamado *Código Badiano* (De la Cruz, 1991) describe una planta llamada *yoloxochitl*, de cuyas flores blanquecinas se extraía un jugo que participaba en el tratamiento, asociado con otros recursos curativos, “contra la mente de abdera”.

De manera que los significados lingüísticos en torno a la flor –que nos ocupan– implican una serie de *formas*: mano, corazón, copa, olla, flor; todas a propósito de diversas imágenes, factibles de ser trazadas con la mano, por lo que la *yolloxochitl* se convierte así en vehículo de elaboraciones significativas que evocan la cualidad cóncava de la mano, *concavidad* o *cavidad*. *Olla* o *vasija*, relativa a guardar o a ser depositaria de algo.

Es de esta cadena asociativa –integrada por *flor-mano-olla-corazón-cavidad*– que partiré para plantear una explicación del carácter semántico-terapéutico de la *mapacxóchitl*. Mi intención es destacar, trascendiendo lo bioquímico, la dimensión simbólica. Con ello, me parece, se resolvería la identificación *confusa* de esta planta, ya que pareciera ser que lo importante no son tanto sus principios activos⁸ sino la semántica construida a propósito de la *forma* de sus inflorescencias que enlazan el cáliz floral con la *mano* ahuecada y el *corazón*.

DE LA FLOR AL CÁLIZ: FORMA Y SIGNIFICADOS

Junto a la propiedad medicinal de la *yoloxochitl* es posible observar una *imagen* que enlaza, en sus nombres, una asociación simbólica entre *forma* y *cualidades* terapéuticas, dualidad que a su vez nos proyecta a otro binomio, conformado por la materialidad objetiva y la subjetividad, que la ciencia moderno-racionalista desecha en su porción subjetiva, quedándose sólo con la parte material, palpable, tangible; es decir, dable de ser medida o cuantificada. Tocante a ello, el constructivismo, en palabras de Heinz von Foerster (en Glasersfeld, 1994: 19), señala que “la objetividad es la ilusión de que las observaciones pueden hacerse sin un observador”. A lo que agrega Ernst von Glasersfeld (1996: 47) que todo “lo que llamamos ‘conocimiento’” constituye “el resultado de nuestra propia reflexión y abstracción a partir de lo que percibimos y concebimos”. De aquí que la mirada científica de la flor de manita ha sido mediada siempre por un observador, el cual efectúa una percepción que, a su vez, se filtra –a través de la lente de su marco socio-individual de experiencias– por la cultura de la que forma parte. Este hecho (que es inevitable) arroja, en la literatura referida, dos identificaciones botánicas en torno a una pretendida misma flor, que lo son –ambas especies– en la medida en que se les identifica como medicinales para iguales padecimientos del corazón.

Ante tal identidad difusa vuelven a ser pertinentes los referentes utilizados por el ya citado Glasersfeld (1996: 22), al retomar las palabras de Giambattista Vico, quien señaló que “el hombre construye su mundo sobre los conceptos del punto y de la unidad, pues con los puntos hace formas y con las unidades hace números”. Por lo tanto, es menester hacer partícipes de nuestra reflexión y análisis la observación y la interpretación cultural de la *forma física* poseída, en este caso, por la *mapacxochitl*, figura que no debe

⁸ Al respecto cabe la pregunta: ¿poseerán indistintamente ambas especies, *Chiranthodendron pentadactylon* y *Talauma mexicana*, los mismos principios activos?

ser disociada de las percepciones culturales, tanto de los sistemas populares como del científico. Se trata de una percepción visual que, en sus distintos nombres, implica el *corazón* y la *mano*. Respecto a lo anterior cabe recordar el simbolismo del corazón en la sociedad nahua antigua, sobre lo que Alfredo López Austin (1984: 208) dice que el

[...] corazón era concebido como un órgano alterable, para bien o para mal: del exterior lo modificaban el tiempo, las ofensas, los hechizos, la esclavitud; del interior, el ejercicio de las facultades mentales, la ira y los pecados. Los pecados, y con ellos el torcimiento del órgano provocaban sus enfermedades más notables: la locura y la maldad, unidas ambas indisolublemente. Sus daños conducían a la amnesia, a la rudeza de ingenio, a la fatiga, a la ira, a la turbación, a la inconciencia, a la insania, a la transgresión de las normas sociales.

López Austin (1984: 256-257) añade, al referirse a los padecimientos asociados a aquél, que “los daños al *teyolía* y al corazón pueden dividirse en: *a*, derivados de una conducta inmoral”, “*b*, ocasionados por” las “flemas”, y “*c*, producidos por los hechiceros”. Y que la “curación” era por “la confesión, la penitencia y la ofrenda a los dioses” y “con diversos medicamentos” como “el *yolloxochitl* y el *cacahuaxochitl*”.

Corazón y *flor* son coligados a un sistema que mezcla factores subjetivos (ofensas, facultades mentales, ira, locura, maldad), por lo que, a las propiedades terapéuticas bioquímicas, se suma un complejo simbólico no sólo subjetivo; también participativo de la significación de atributos de una planta medicinal igualmente curativa en lo físico y en lo simbólico, es decir, en los ámbitos somático y semántico. En este segundo plano, la explicación ha de considerar la flor dimensionada en su *forma*, en ese ámbito donde adquiere un sentido cultural, mas no por ello carente de una veracidad igualmente cultural y realizada en la praxis de sus actores sociales.

Ya Vico nos ha señalado que el hombre con los puntos hace formas, proceso cognitivo que aquí resulta de especial relevancia. En efecto, ya que estamos ante la figuración de *corazón-mano*, que por intermediación del proceso metafórico-metonímico construye un concepto que lleva a una práctica médica de reconocida eficacia terapéutica por parte de sus protagonistas. Edmund Leach (1981: 54-55) afirma que “dondequiera que la idea de divinidad es representada por un objeto material”, se encuentran “implicadas transformaciones metafóricas y metonímicas, y este tipo de condensación entra en juego en algún punto de la serie”.

Nuestro vínculo *corazón-mano* evidencia el proceso cognitivo donde la *forma* interpretada por las culturas que le han dado nombre a esta flor, la miran ya como corazón, ya como mano. Y en torno de estas partes del cuerpo humano, gira el atributo de curar padecimientos cardiacos. En este punto, seguir las conexiones del juego dual metonimia-metáfora resulta sustantivo, ya que en el caso de la flor de manita, sus otras denominaciones en náhuatl, *yoloxochitl* y *mapacxochitl*, implican el desencadenamiento de

un proceso metonímico-metafórico. Se trata de un proceso que es explicable gracias al vocablo *macpalyollotl*, que como se ha anotado antes, se compone de las palabras mano-corazón, y se traduce al español como *centro hueco de la mano*; imagen que, por similitud metonímica, alude a *macpalcomulli*: mano puesta en forma de copa, y cuya cavidad permite la representación metafórica del corazón y del cáliz florido.

LA FLOR CORAZÓN DE LA TIERRA: VASO DE AGUAS CURATIVAS Y FECUNDANTES

Lo anterior, en tanto que proceso cognitivo-cultural, nos permite rastrear la mecánica transformadora de una semántica donde la flor es significativa de otros significados a partir de su forma, que le otorga sentidos específicos. Tal es el caso de la rosa y la mariposa del Caballito chontal de Buenavista. En estos bordados se observan una rosa, que abarca buena parte del costado derecho, y una mariposa. Formas de *flores-mariposas* que nos remiten a la dimensión semántica del *corazón*, de ese *corazón de la tierra*, corazón uterino y, por ende, fecundable y materno.

Esa misma *flor-corazón* de las motas del jaguar, es ahora bordada en el Caballito. Heyden (1983: 101) nos hace notar que en “el *Códice Matritense Xochipilli* y *Macuilxóchitl* llevan bastones que en la parte superior ostentan una imagen que puede interpretarse como flor pero que el texto identifica como un corazón”. Estamos ante corazones floridos o la idea de una *flor-corazón*; unicidad de un concepto, pero también de una *forma* que se desdobra en juego de percepciones y significados, derivados de formas asociadas en ese proceso que ya nos ha indicado Leach, de metáforas y metonimias. Es decir, de semejanzas comunes que nos llevan a contextos diversos: de la flor pasamos a la mano, de la mano al corazón, del corazón a la cavidad, de la cavidad a la cueva, de la cueva al corazón, del corazón al jaguar, y del jaguar, vuelta otra vez, a la flor. Pero esta asociación no es forzosamente un círculo, ya que esta relación no hace una circunferencia sino una *esfera de multirrelaciones* semánticas, dado que del jaguar se puede pasar tanto a la flor como al corazón. Tal perspectiva, por supuesto, no encuentra correlato en la lógica racionalista de la modernidad, ya que rompe con la visión de ésta en su sentido lineal y nos proyecta, por el contrario, hacia una lógica multiforme y, por lo tanto, polisémica.

Precisamente por esta característica polisémica, la cadena asociativa alcanza las nociones de guerra, muerte y sangre: “El sol –señala Heyden (1983: 134)– era una flor, como lo era también la guerra, la sangre, el guerrero que muere en la guerra y el cautivo que da su vida en la piedra del sacrificio; la muerte también era una flor. La guerra florida era aquella en que se iba al combate para lograr «flores de la vida» para el dios”.

Las ideas de *guerra*, *muerte* y *sangre* nos dirigen al ámbito de la categoría *sacrificio*. Emile Durkheim (1982: 313 y ss.) ha apuntado que el sacrificio implica los actos de comunión y oblación, en tanto que el fiel comulga con

su dios ingiriendo alimento sagrado a la vez que realiza una ofrenda a ese mismo dios, con lo cual se busca mantener vivos a ambos. Por su parte, Marcel Mauss (1970: 144) agrega que el sacrificio es una ofrenda hecha a seres sobrenaturales en la que, por la consagración de una víctima, se modifica el estado de determinadas personas u objetos. Entonces, la flor por igual significa el sacrificio como idea que permite codificar una noción y una praxis respecto a la modificación de objetos y personas. Tal como podría ocurrir con la flora medicinal, vehículo terapéutico no sólo de propiedades bioquímicas, sino también de un asignado –es decir, significado culturalmente– *poder sagrado*. Símbolo éste de un procedimiento metonímico-metafórico que, hipotéticamente propongo, desencadena un proceso semántico-somático que en el plano fisiológico coadyuva en el restablecimiento del estado de salud. O, al menos, en el alivio de ciertos signos y síntomas de la enfermedad sufrida, cuya eficacia simbólica (Lévis-Strauss, 1977: 211-227) hunde sus profundas raíces en los procesos construidos históricamente en el imaginario colectivo mesoamericano que hoy pervive, al menos, entre su población indígena.

Lo anterior se sustenta, a su vez, en un mecanismo cognitivo desencadenado a partir de los significados culturales disparados desde la *forma* de la flor, la que remite a la otra *forma* del corazón. Estos aspectos plásticos nos invitan a encontrar como punto común, en tanto que volúmenes y representaciones gráficas, que la *forma* compartida entre una y otro es su propiedad de ser *receptáculos*. En una, como cáliz sobre el cual se depositan pétalos y estambres; en el otro, como vaso que contiene la sangre que da vida física al hombre. Así, la flor transformada en vaso deviene cáliz: depósito de un agua sagrada y, por ende, curativa de las enfermedades del cuerpo humano a la vez que fecundadora de las sementeras.

UN GRIAL DEL CRISTIANISMO POPULAR

Esta mecánica objetivo-subjetiva de los usos fitoterapéuticos se extiende hasta nuestros días. Continuando con Doris Heyden (1983: 108), encontramos que en la mitología huichola se concibe al Santo Cristo nacido de flores que hubieron antes embarazado milagrosamente a Guadalupe, la Diosa Madre. En el mismo mito de la aparición de la Virgen de Guadalupe, las flores juegan un protagónico papel germinativo, en este caso de la imagen *milagrosamente* aparecida: “Juan Diego... admiró cuantas había, florecidas..., flores las más variadas, bellas y hermosas... Luego comenzó a cortarlas, todas las juntó, las puso en el hueco de su tilma [...] Y luego extendió su blanca tilma... Y así como cayeron al suelo todas las variadas flores preciosas, luego allí se convirtió en señal, se apareció de repente la Amada Imagen de la Perfecta Virgen Santa María, Madre de Dios” (Valeriano, 1978: 29 y 35).

En ambos casos, la flor es fuente germinativa que, si retomamos su otra asociación con la cueva, nos permite interpretar la flor en una connotación uterina: vientre sagrado. En textiles realizados en la región de Tila, Chiapas,



Foto 3. Cruz bordada en estola sacerdotal católica.

del sureste mexicano, se bordan flores de vivos colores sobre un fondo negro; esta conjugación cromática se ha aplicado a estolas⁹ utilizadas por sacerdotes de la iglesia católica en las que el estilo de bordado de flores se transfiere a una figura que manteniéndose floral, enmarca una cruz cristiana (Foto 3). Esta composición gráfica la entiendo como una flor uterina, de donde nace el hijo-dios sacrificado, de la tradición cristiana.¹⁰

Ya ubicados en el ámbito católico-popular,¹¹ implicado en la influencia cristiana recibida por Mesoamérica, y patentizado por los ejemplos del Guadalupanismo y de Tila antes citados, hallamos otras asociaciones específicas, pero que también sostienen cadenas ya vistas para la época prehispánica. En el “Evangelio según

San Mateo” (*La Biblia de Jerusalén*, Mt., 26: 26-29) se lee: “Mientras estaban comiendo, tomó Jesús pan y lo bendijo, lo partió y, dándoselo a sus discípulos, dijo: ‘tomad, comed, éste es mi cuerpo’. Tomó luego una copa y, dadas las gracias, se la dio diciendo: ‘Bebed de ella todos, porque ésta es mi sangre de la Alianza, que es derramada por muchos para perdón de los pecados’”.



Foto 4. Sagrado Corazón de Jesús.

Me resulta evidente, observando este pasaje bíblico, el paralelismo de asociaciones simbólicas entre escritos de origen Mediterráneo, el catolicismo popular y el simbolismo mesoamericano. Esto, en la medida en que la cadena *flor-vaso-corazón-sacrificio-flor* –derivada del análisis de la danza de *El Caballito* y la flor de manita– encuentra similitudes con las flores engendradoras de tilmas milagrosas o hijos sagrados, y para las cuales, en las palabras del evangelista Mateo, se asocian la *copa* y la *sangre* que *derramada* nos lleva a la noción de *sacrificio*. Esta cadena, *copa-sangre-sacrificio*, me lleva a pensar en la imagen católica del Sagrado Corazón de Jesús (Foto 4), y me sugiere que, en la dualidad *copa-sangre*, está implícitamente la figura del *corazón*.

En esta perspectiva es pertinente tener en cuenta que las flores suelen acumular el rocío o las gotas caídas después de la lluvia, por lo que se convierten en pequeños

⁹ Lienzo que cuelga desde el cuello del sacerdote y que forma parte de su atuendo ceremonial.

¹⁰ Por supuesto, no hemos de olvidar las alianzas entre la cruz y el simbolismo acuático de divinidades como Tláloc y Chac para Mesoamérica, pero que rebasan los límites del presente escrito.

¹¹ La “religiosidad popular son las creencias subjetivas populares, símbolos y ritos, junto a comportamientos o prácticas objetivas con sentido, producto de historia centenaria –que no puede confundirse con la religión oficial sacerdotal–. Es un ‘campo religioso’ propio, con autonomía relativa, que tiene por sujeto al pueblo, aunque inciden sobre él sacerdotes, shamanes y profetas” (Dussel, 1986: 105).

vasos o *cáliz*, sobre los cuales los pétalos son mano que atrapa el agua del rocío nocturno o de la lluvia derramada por el cielo. Metáfora de la aprehensión por la flor terrenal del agua celeste sagrada, que en otro proceso de transformaciones simbólicas, hace del mismo cáliz, corazón que guarda la sangre del sacrificio para la regeneración de la vida, ya sea la vida de los hombres que labran la tierra o aquella vida restituida en los enfermos que sanan.

CONCLUSIONES

La flor –en general– o las flores –ya curativas o ya relativas a ritos de fecundación– cognitivamente parten de su *forma* que evoca la noción de receptáculo, elaboración semántica que sirve para las simbolizaciones de la cueva y la flor uterinas, así como del *corazón-grial*, depósito éste de una sangre sacrificada y por ello, vivificadora de los hombres. Sobre tales significados, se sustenta la construcción simbólica de la flor como reconstituyente de la salud. El motivo de esto es un doble juego entre las esferas objetiva y subjetiva. La primera descansa en los principios activos de cada planta medicinal; la segunda, en un efecto, presumiblemente placebo, que desencadenaría, por eficacia simbólica, un proceso psicosomático que terminaría o en la restitución de la salud, o en el alivio del padecimiento sufrido.

Evitando comprometer una explicación biomédica, para la cual no estoy capacitado, me limito a sugerir que el mecanismo perteneciente a la esfera semántica, que colabora en el proceso terapéutico, deriva de la metáfora de la forma de la flor en tanto que *recipiente* de líquidos sacrificiales, la sangre, y sagrado-purificadores, como el agua celeste, que en esta combinación responden a la comunión del rito sacrificial –ya sea el ofrendado por la máscara chontal o por el Cristo de los catolicismos populares mesoamericanos– que renueva el pacto entre los hombres y sus dioses, para la preservación de ambos. Es este simbolismo –que por su amplitud, común a las culturas humanas, considero arquetípico–, el que incide *subjetivamente* sobre lo *objetivo*, es decir, de la *psiqué* al *soma* y de aquí a la *polis*, o, en otras palabras, del imaginario colectivo a la fisiología de los individuos y después a la praxis de la vida. Por lo tanto, la *forma* de la flor da pie a un constructo simbólico que descansa en la unicidad semántica de la flor como símbolo del útero gestativo y del sacrificio humano por la vida.

BIBLIOGRAFÍA

Aguilar, Abigail, Juan Raúl Camacho, Soledad Chino, Patricia Jacquez y Ma. Edith López
1996 *Plantas medicinales del herbario IMSS. Cuadros básicos por aparatos y sistemas del cuerpo humano*, México, Instituto Mexicano del Seguro Social.

Álvarez, José Rogelio

1994 *Diccionario Enciclopédico de Tabasco*, 2 ts., Villahermosa, Tabasco, Gobierno del Estado de Tabasco.

Broda, Johanna

- 1997 "El culto mexica de los cerros de la Cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros", en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 49-90.

Brotherston, Gordon

- 1997 "Los cerros Tlaloc: su representación en los códices", en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 25-48.

Charbonneau-Lassay, Louis

- 1997 *El bestiario de Cristo. El simbolismo animal en la Antigüedad y la Edad Media*, vol. I, Barcelona, Sophia Perennis.

Chevalier, Jean y Alain Gheerbrant

- 1986 *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Editorial Herder.

De la Cruz, Martín

- 1991 *Libellus de medicinalibus indorum herbis*, 2 vols., México Fondo de Cultura Económica-Instituto Mexicano del Seguro Social.

Durkheim, Émile

- 1982 *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*, Madrid, Akal Universitaria.

Dussel, Enrique

- 1986 "Religiosidad popular latinoamericana (hipótesis fundamentales)", *Cristianismo y Sociedad*, núm. 88, México, pp. 103-112.

Glaserfeld, Ernst von

- 1994 "Despedida de la objetividad", en Paul Watzlawick y Peter Krieg (comps.), *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo*, Barcelona, Gedisa, pp. 19-31.
1966 "Aspecto del constructivismo radical", en Marcelo Packman (comp.), *Construcciones de la experiencia humana*, vol. I, Barcelona, Gedisa, pp. 23-49.

Heyden, Doris

- 1983 *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

La Biblia de Jerusalén

- 1976 *La Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer.

Landa, Fray Diego de

1959 *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Editorial Porrúa.

Leach, Edmund

1981 *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos. Una introducción al uso del análisis estructuralista en la antropología social*, Madrid, Siglo XXI Editores.

Lévi-Strauss, Claude

1977 *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba.

1982 *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*, México, Fondo de Cultura Económica.

López Austin, Alfredo

1984 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Martínez, Maximino

1979 *Catálogo de nombres vulgares y científicos de plantas mexicanas*, México, Fondo de Cultura Económica.

Mauss, Marcel

1970 *Lo sagrado y lo profano. Obras I*, Barcelona, Barral.

Medellín, Rodrigo A. *et al.*

2002 *El jaguar en el nuevo milenio*, México, Fondo de Cultura Económica-Universidad Nacional Autónoma de México-Wildlife Conservation Society.

Navarrete, Carlos

1971 "Prohibición de la danza del Tigre en Tamulté, Tabasco en 1631", *Tlalocan*, México, vol. VI, núm. 4, pp. 374-377.

Pastelín Hernández, Gustavo

1993 "Yoloxóchitl", en Mercedes Juan, Augusto Bondani, José Sanfilippo y Edna Berumen, *La investigación científica de la herbolaria medicinal mexicana*, México, Secretaría de Salud, pp. 203-208.

Rubio, Miguel Ángel

1996 "El caballito blanco: una interpretación no-verbal de la victoria española", en Jesús Jáuregui y Carlo Bonfiglioli (coords.), *Las danzas de conquista, México contemporáneo I*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica, pp. 229-253.

Ruz Lhuillier, Alberto

1995 *Los antiguos mayas*, México, Fondo de Cultura Económica.

Sahagún, Fray Bernardino de

1975 *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa.

Siméon, Rémi

1996 *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI Editores.

Valeriano, Dn. Antonio

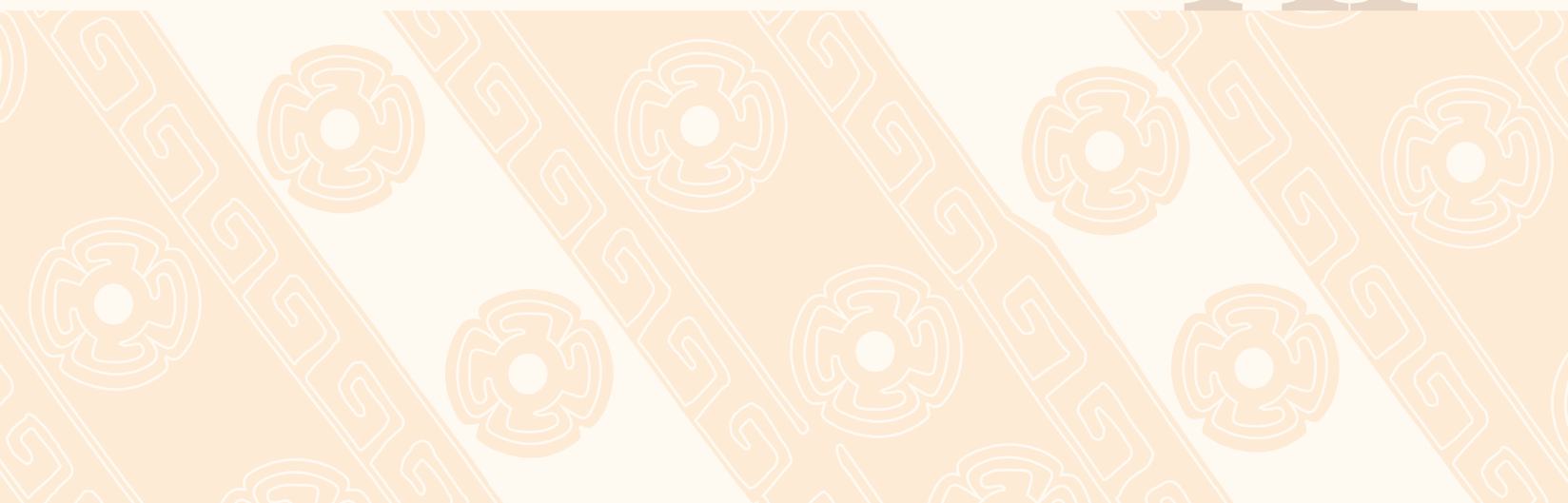
1978 *Nican Mopohua*, traducción del náhuatl al castellano del presbítero Mario Rojas Sánchez, México, s./e.

Flores y mediaciones de género en un ritual zoque de Chiapas

Miguel Lisbona Guillén

*Programa de Investigaciones Multidisciplinarias
sobre Mesoamérica y el Sureste,
Instituto de Investigaciones Antropológicas,
Universidad Nacional Autónoma de México*

XI



INTRODUCCIÓN

LOS ZOQUES SON UNO DE LOS GRUPOS HABLANTES de una lengua no mayance en el estado de Chiapas.¹ Los estudios históricos o antropológicos respecto a ellos son escasos en comparación con el interés y la producción académica existente sobre mayas de la región Altos, en los alrededores de la ciudad de San Cristóbal de las Casas. En la actualidad las investigaciones se han decantado hacia los grupos –también mayances– de la región selvática porque aglutina, en mayor número, a miembros o simpatizantes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

Lo anterior no es óbice para que en los últimos años hayan aparecido tesis doctorales, libros o artículos que se acercan a los zoques desde diversas perspectivas, algunas de las cuales utilizaremos en este trabajo.²

Si se retoma la dispar bibliografía sobre los zoques, es entendible que sean pocas las referencias al papel ritual de flores y plantas.³ Sin embargo, si las existentes se aúnan a otras donde se presenta la diferenciación sexual del ciclo vital y la cosmovisión, o se complementan con datos etnográficos específicos, el resultado muestra cómo la comprensión de la naturaleza –en especial de la relación de los seres humanos con ella– construye una visión del mundo donde el género de los participantes define las características de las mediaciones rituales.

El uso que hacen los zoques de las flores o las plantas –ya sea para la alimentación, el tratamiento de enfermedades o como parte de rituales religiosos– implica una nítida diferenciación sexual, que pasa, en el caso ritual, por la mediación de lo sagrado. Este último punto es el que centrará nuestra atención, al destacar el carácter analógico de la relación entre el

¹ Durante la primera mitad del siglo xx, el chiapaneca, de filiación otomangue, era otro idioma ajeno al tronco lingüístico mayance, en esta entidad federativa.

² Véanse, por ejemplo, las tesis doctorales de L. Reyes (1999), S. Villasana (1999) y M. Lisbona (2000).

³ Una excepción la constituye el trabajo de M.-M. Tercelj, 1998.

género de los participantes en ceremonias religiosas –recolectores o manipuladores de flores y plantas– y la comprensión del mundo de los zoques.

Para ejemplificarlo tomaremos ciertas actividades llevadas a cabo durante la Semana Santa en Tapilula, aunque antes de iniciar nos acercaremos a aspectos analizados por algunos autores respecto a los ámbitos de diferenciación sexual entre los zoques. Después se hará referencia al sistema religioso de cargos, institución que enmarca los espacios rituales donde se realizan la recolección y el uso de las flores –tareas que abren un universo de comprensión más amplio del que ellas por sí solas ofrecen. Los datos de campo (Lisbona, 1996) proceden de la cabecera municipal de Tapilula, histórico pueblo de indios –como era mencionado en el periodo colonial– que en el siglo pasado se transformó con el arribo de hablantes de castellano, convertidos en propietarios de tierra. Estos cambios dieron al lugar un perfil de centro urbano, desindianizado por la pérdida del idioma zoque, pero en cuyos rituales religiosos aparecen exégesis de lo sagrado, ajenas a las dictadas por la Iglesia católica.

DICOTOMÍA SEXUAL DEL ORDEN CÓSMICO

De los temas tratados en los estudios sobre los zoques, la cosmovisión ha tenido un interés relevante, expresado en las ideas sobre el origen del mundo, el ciclo vital y agrario —unido este último a fenómenos climáticos— o la existencia de seres sobrenaturales y naturales, como las serpientes, figuras míticas con diversas representaciones.⁴

Si el interés es la observación de las diferencias sexuales en la concepción del mundo, Félix Báez-Jorge tiene una larga trayectoria de estudios, iniciada con los zoques-popolucas del estado de Veracruz. En su investigación sobre Sotepan contempla la relación entre tierra-mujer-serpiente, complejo unido tanto a la muerte como al nacimiento (Báez-Jorge, 1970).⁵ A éste le siguen una serie de trabajos donde la mujer y sus representaciones son definidas en términos de vida-muerte/prohibición-impureza (Báez-Jorge, 1990: 253); observación relevante porque indica cómo la división sexual en el mundo mítico se entrelaza con la vida en sociedad, mediante diversas prohibiciones o castigos –si se desacatan las normas.

Dos figuras surgidas de esta construcción cosmovisional zoque han sido analizadas por Báez-Jorge y por autores posteriores. Nos referimos a *Nawayomo* y *Piowacwe*. Ambas adquieren el papel de entes singulares y polisémicos. La primera como serpiente-mujer que, en las afueras de los pueblos o a orillas de ríos y lagos, llama a los hombres provocando su infidelidad, con la agravante de tener la vagina dentada. La segunda es una mujer vieja que puede modificar su aspecto físico, y cuya principal expresión telúrica se relaciona con el volcán Chichonal, donde se cree que habita. Para Báez-

⁴ Véase M. Lisbona, 2000, para ampliar las descripciones sobre el papel de las serpientes en los estudios sobre los zoques.

⁵ “Es interesante recordar que la vulva recibe el nombre de *Kan*; como se ha dicho ya, la misma nominación recibe el tigre, y es el hocico de este animal una de las representaciones escultóricas de la entrada al inframundo, para la cultura olmeca” (Báez-Jorge, 1970: 59).

Jorge (1979: 15-16), en tanto construcciones míticas, ejercen un papel de intermediarias entre la naturaleza y la cultura.⁶ Son arquetipos que sancionan las relaciones sexuales ilícitas y cuyo complejo de creencias está conectado a la fertilidad (Báez-Jorge, Rivera y Arrieta, 1985: 83).

La explicación de estos seres míticos no está completa si no los ubicamos respecto al ciclo vital de los zoques. Aparecen entonces las relaciones de las fases de la luna con las categorías de edad de los seres humanos (Báez-Jorge, 1976). La luna es considerada madre ancestral; sus fases se conectan con las categorías de edad, del sexo y de la concepción del tiempo. Asimismo, son imprescindibles estas relaciones a la hora de efectuar la siembra de los productos básicos del campo.⁷ La luna es considerada *mama cwe* (madre vieja), mientras el sol es *hara gomi* (padre dios).⁸

El sol (*hama*) también da nombre a los días, y la luna (*po.ya*) es referencia para nombrar los meses. Se establece así una interconexión entre las fases lunares y las edades de las personas:

Luna: tierna, creciente, llena y menguante.

Gente: tierna, verde, madura y vieja (Báez-Jorge, 1983: 389).

Este calendario vital no puede desligarse de los complejos míticos, por lo que Báez-Jorge (1988: 317-318) sitúa cuatro dimensiones para la comprensión del mundo a partir de las divisiones temporales y los complejos míticos:

1. morfológica: mujer volcán, mujer pez, mujer serpiente
2. ecológica: cuevas, agua terrestre, volcán
3. temporal: día-joven/tarde-recia/ noche-vieja
4. fisiológica: deglución y castración.

El mito –en concreto, el de *Piowacwe*– se muestra para Báez-Jorge (1988: 321) como reorganizador y explicativo de la cosmovisión contemporánea, articulador e instrumento cultural de la relación hombre-naturaleza y de la diferenciación sexual de la sociedad.

En esa misma línea de trabajo, Dolores Aramoni (1992: 315-320) relaciona a las deidades o figuras míticas telúricas, hasta ahora mencionadas, con la imagen histórica de la diosa zoque de la tierra, a quien por distintos

⁶ La presencia de *Piowacwe* fue notoria en la erupción del volcán Chichonal en marzo de 1982: “para la mayoría de los zoques la erupción trascendió la dimensión de la naturaleza, constituyéndose en dramática presencia del tiempo mítico”. “Desde una aproximación inicial, se advierte que *Piowacwe* –‘la vieja que se quemó’–, el volcán mismo, es la imagen de la Tierra-Madre, de la Madre-Telúrica; ser sobrenatural (mujer/monstruo) que integra la vida y la muerte simbólicamente en su vagina dentada” (Báez-Jorge, Rivera y Arrieta, 1985: 70). Este trabajo le permitirá escribir a F. Báez-Jorge (1988, 1992) otros posteriores sobre figuras míticas y deidades femeninas.

⁷ Sigue a G.M. Foster y relaciona las creencias comunes de los campesinos españoles y los zoques, ejemplificadas en el libro *Tesoro del Agricultor Cubano* (1885). También cree F. Báez-Jorge (1976) que la vigencia entre las fases de la luna, la siembra y el capado de ciertos animales está en relación con la marginalidad tecnológica de los zoques.

⁸ Jesucristo es considerado *Hara* o *hama* (sol) o *hara dios* (padre dios), mientras que la Virgen de la Concepción es *mama cwe* (madre vieja), como se considera a la luna (Báez-Jorge, 1979: 3). Pero en sus notas de campo de Chapultenango, en noviembre de 1973, registró lo siguiente: “Se acabó la creencia de que la luna era la Virgen cuando se oyó por el radio que los americanos habían llegado allá. Una señora dice que no han llegado a la luna porque es la Virgen pero yo no creo” (Báez-Jorge, 1983: 408).

documentos podrá llamar *Jantepusi Llama*. En sociedades agrícolas mesoamericanas esta divinidad tiene disímiles advocaciones, por representar estaciones o etapas del ciclo agrícola. Así, *Jantepusi Llama* no dejaría de estar presente en la actualidad de los zoques a través de las tres vírgenes de Copoya, advocaciones de una misma figura sagrada. La figura de la serpiente –interior de las montañas– estaría relacionada, en este caso, con las deidades femeninas constituyentes del cosmos.⁹

El aporte más reciente, en cuanto a la relación entre el ciclo vital y la naturaleza, la ofrece Laureano Reyes en su tesis doctoral (Reyes, 1999) y en un libro resultado de aquélla (Reyes, 2002). La investigación sobre el papel de la vejez entre los zoques le permite mostrar “la percepción indígena cosmocéntrica del ciclo de vida individual y su relación con el ciclo solar diurno” (Reyes, 1999: ix). De esta manera, “establece una analogía de las diferentes fases solares, con la gradación de la edad, haciendo distinciones entre la nomenclatura zoque de las edades por línea masculina, como femenina” (Reyes, 1999: ix). Estas diferencias lingüísticas en la apreciación de género se prolongan a través de los respectivos roles jugados por los sexos, por lo que las etapas del ciclo vital diferencian a hombres y mujeres en su papel dentro de la sociedad que comparten.¹⁰

Este breve repaso a estudios sobre los zoques muestra de manera concisa cómo la naturaleza es contemplada a través de la división sexual entre masculino y femenino, división que se prolonga en la asignación de roles para la vida en sociedad.

EL SISTEMA RELIGIOSO DE CARGOS

El actual funcionamiento del sistema de cargos de Tapilula no implica que todas las familias del municipio deban asumir un cargo, ni siquiera en su cabecera, donde se concentra la actividad ritual. Tampoco existe ningún tipo de obligación o presión social visible o expresa para ejercerlo,¹¹ aunque deben mantenerse ciertas prohibiciones sexuales y laborales cuando se asume el cargo.¹² Durante el año, se puede recibir cuatro veces el encargo religioso, en coincidencia con las celebraciones patronales (véase Cuadro 1).

⁹ La incorporación del toro a esta cosmovisión la conecta D. Aramoni (1992: 339) con la posible sustitución del venado, animal que los mayas relacionaban con la diosa lunar *Ix Chel* y que era una manifestación de las fuerzas femeninas.

¹⁰ Una aproximación previa sobre el mismo tema puede consultarse en F. Córdoba Olivares, 1990.

¹¹ Una de las quejas de los antiguos cargueros de Pantepec es la obligatoriedad del reemplazo; así, un carguero no podía dejar su compromiso sin conseguir un sustituto.

¹² Don Pantaleón relata estas prohibiciones laborales durante la Semana Santa: “No se podía agarrar ni una escoba; las señoras limpiaban el lunes hasta el otro domingo, o el otro lunes es que trapeaban, si había algún papelito lo levantaban con la mano..., menos agarrar machete o bañarse en algún lugar. Es que como el Señor está en cuerpo presente, ausente, el mal anda donde quiera” (Lisbona, 1996). La dedicación a la festividad está vigente, pero la solución de cuestiones prácticas, como el cuidado de la cosecha en previsión de los robos, hizo que uno de los mayordomos, don José Gómez, permaneciera en su milpa durante la Semana Santa de 1996.

CUADRO 1. PRINCIPALES FESTIVIDADES RELIGIOSAS EN LA CABECERA MUNICIPAL DE TAPILULA*

Enero	15. Señor de Esquipulas 17. San Antonio (Abad) del Monte	Cambio de “alféreces”** Sentada de Niño Dios
Febrero	02. Virgen de la Candelaria (Coapilla)	Sentada de Niño Dios
Marzo	07. Santo Tomás 20. Señor del Pozo (Chicoasén)	Cambio de alféreces
Abril	05. Domingo de Ramos 09. Jueves Santo 10. Viernes Santo 11. Sábado Santo y de Gloria 12. Pascua de Resurrección	Semana Grande (Santa)
Mayo	03. Santa Cruz (Ixhucatán) 15. San Isidro	
Junio	07. Santísima Trinidad (Ixtacomitán) 11. Corpus Christi 13. San Antonio de Padua 19. Sagrado Corazón 29. San Pedro (Rincón Chamula)	
Julio	25. Señor Santiago o Santiaguito	Cambio de alféreces
Agosto	20. San Bernardo 24. San Bartolomé (Rayón)	Cambio de alféreces
Septiembre	14. Santa Cruz de Lluvia 27. Sangre de Cristo	
Octubre	04. San Francisco (San Francisco Jaconá) 07. Virgen del Rosario	
Noviembre	01. Todos los Santos 02. Día de Muertos	
Diciembre	12. Virgen de Guadalupe 24. Nacida de Niño	Nacida de Niño Dios

* Aparecen entre paréntesis los lugares donde la celebración también es patronal y existen visitas de los tapilultecos en dicha ocasión. Para las fechas movibles utilizamos el calendario festivo de 1998.
** El término alféreces es el utilizado por los habitantes de Tapilula, por eso aparece entrecomillado en la primera referencia. Más adelante ocurre lo mismo con el concepto “Nuestro Señor”.
Fuente: Trabajo de campo (Lisbona, 1996).

En la parte superior de la jerarquía se encuentran los mayordomos del Señor de Esquipulas,¹³ con predominio de la gerontocracia en la cúspide. El primer mayordomo, en casa de quien se guardan las imágenes durante el año¹⁴ y los implementos¹⁵ para las actividades rituales, es la figura principal. Cuenta con el reconocimiento de los cargueros por ser considerado “santo” (*Komiachpo* o anciano de respeto con don). Junto al primer mayordomo, el segundo asume en muchos casos el papel determinante en la dirección ritual, por la avanzada edad del primero y por haber sido elegido por los otros mayordomos como el sucesor natural en la escala jerárquica. Le siguen un número indefinido de mayordomos que participan esporádicamente en las

¹³ La relación de los mayordomos con el Señor de Esquipulas creemos que está relacionada con su antigua responsabilidad en el calpul y actual ermita del mismo nombre. Esto nos hace pensar que sí es posible que con anterioridad existieran otras ermitas donde otros mayordomos se encargaran de las imágenes.
¹⁴ Más de treinta imágenes en forma de bulto o estampa permanecen en el amplio altar de la casa, imágenes que serán ocupadas en las actividades propias del sistema de cargos. Dichas imágenes son de distinta factura y época. No existe una selección preconcebida de por qué ellas se encuentran en el altar; así, se encuentran algunas repetidas y hay permisividad para admitir las que por obsequio puedan incorporarse.
¹⁵ Además de las imágenes, se guarda parte de las reliquias de los santos, las banderas, los nichos donde viajan las imágenes cuando salen de la localidad, tambores, los cuerpos de los toritos quemados en fiestas religiosas, así como manteles, velas o cohetes que son requeridos para las fiestas locales o en los desplazamientos de las compañías de Tapilula a otros municipios.

actividades ceremoniales. Normalmente son ancianos y el cargo es vitalicio a pesar de su ausentismo ritual. El más joven de los mayordomos actúa, con frecuencia, como alférez o músico. Es decir, no existe incompatibilidad a la hora de ocupar cargos alejados en una supuesta escala jerárquica. Uno de los cargueros que ocupa la parte superior de la jerarquía simbólica dentro del sistema puede optar también a los puestos inferiores, siempre que se piense esta escala ritual a través de las ideas de jerarquización y prestigio establecidas en la clásica literatura sobre sistema de cargos.¹⁶

La figura de enlace o intermedia de esta escala es el albacea, persona de edad avanzada y mediador a través de las palabras que conoce los requerimientos rituales –rezos, principalmente– para la solicitud de los cargos y el contacto con las reliquias de las imágenes. Sin su presencia no podrían llevarse a cabo las peticiones de cargo, por lo que la desaparición de hombres que pueden efectuar esta labor en Tapilula es suplida por la acción de rezadores del vecino municipio de Rayón, quienes actúan como miembros del sistema de cargos tapilulteco en calidad de “rezadores prestados”.

Los alféreces son las personas responsables de recibir una imagen durante un año y se identifican por el nombre del santo en cuyo periodo decidieron tener la responsabilidad. Así, existen alféreces del Señor de Esquipulas, de Santo Tomás, del Señor Santiaguito y de San Bernardo. Entre los lugareños que optan a tal cargo sobresalen dos o tres responsables, dependiendo del número total. Normalmente el primer y el segundo alféreces están obligados a coadyuvar en el cumplimiento ritual y a administrar los gastos de la fiesta principal y los que se derivan de su cargo durante el año que dura su compromiso. Tienen, a la vez, otras obligaciones relacionadas con los intercambios rituales de imágenes sagradas con cabeceras municipales o localidades vecinas, conocidos como visitas de compañías.¹⁷

Por otro lado, las priostas son un reducido número de mujeres viudas que secundan las actividades de la repartición de imágenes durante las fiestas patronales, y es su actividad principal la que se realiza en la Semana Santa. Por último, los músicos prácticamente han desaparecido en Tapilula; sólo un anciano y el mayordomo-alférez asumen dicho papel, por lo que cuando se trata de las cuatro fiestas donde se reciben cargos se contrata a músicos de Rayón (dos tamboreros y un carricero).

Una vez conocidos los participantes en el sistema de cargos religioso, nos centraremos en ciertas mediaciones utilizadas para relacionarse con lo sagrado y en las diferenciaciones sexuales que implican.

¹⁶ Véanse como síntesis los trabajos de L. Korsback, 1987, 1992, y A. Medina, 1987.

¹⁷ K. Ochiai (1985: 69) considera que “(compañía) es la categoría de los santos que se visitan entre sí con motivo de las fiestas”, y es “la suma del total de las relaciones diádicas del intercambio que una comunidad mantiene con cada una de sus vecinas”. Desde nuestra perspectiva, coincidimos con Ochiai (1985: 69) en que la compañía “no significa una red de relaciones entre las comunidades que envían y reciben a los santos visitantes”; sin embargo, creemos que la compañía, tal como es considerada en las localidades zoques visitadas, no puede aislarse del grupo de cargueros que intervienen en dicho intercambio. En este caso, un santo sin cargueros puede tener relaciones de hermandad con otro santo vecino, pero no posee compañía.

LAS MEDIACIONES CON LO SAGRADO

La ofrenda y la promesa son acciones conocidas para establecer nexos de unión con las figuras sagradas; en nuestro caso estas figuras se concretan en “Nuestro Señor” y en los santos. Estos últimos son mediadores durante todo el año, abogados como también se les conoce en la literatura antropológica (Foster, 1976). A ellos se les celebra y ofrecen oraciones, se les dan palabras.¹⁸ Sin embargo, durante los periodos de ritualidad intensa concentrada en los cambios de cargueros o en las visitas a santos vecinos, su papel adquiere otra peculiaridad, ya que la entrada de los santos a las casas no implica la entrada de un santo determinado sino la entrada de “Nuestro Señor”, y en ambos momentos los santos son conceptualizados de forma analógica con los hombres:¹⁹ “Las imágenes son como las personas. Si estamos limpios, bien presentados, bañaditos, estamos contentos, más contentos que los que llevan la misma ropa siempre... Igual son los santos, se les mira bien con su ensarta, enrame, es bonito...” (Francisca López, en Lisbona, 1996).

Lo mismo ocurre con “Nuestro Señor”, porque “Dios debe ser ansina, como nosotros, pero más grande porque tiene más poder” (José Gómez, en Lisbona, 1996).²⁰ De todas maneras, la promesa que es vivida como contraprestación sin una entrega sacrificial implica un intercambio fallido entre las partes. La exégesis de estos intercambios fallidos, observada a través del concepto de castigo, remite a la idea de interés, ya sea simulado o expresado oralmente, pero siempre explícito en la promesa fallida.

Las acciones señaladas, sin embargo, no son las únicas que permiten una relación entre los hombres y la contraparte sagrada; existen otros intercambios con distintos niveles de lectura. Estos son los que nos interesa destacar en el presente texto, ciertas mediaciones y su relación con la diferenciación sexual. Ante la escasez de alusiones actuales a estos temas entre los zoques, proponemos un acercamiento a alguno de estos elementos. La comida es, posiblemente, el primordial de tales mediadores.

Por ejemplo, para Mauss (1972: 92, 173, 209) los hombres “compran” la comida, los productos de la tierra, a los dioses porque ellos son “los auténticos propietarios de las cosas y los bienes de este mundo. Es con ellos con quien es más necesario cambiar y más peligroso no llevar a cabo los cambios”. Pero esto implica, siguiendo al mismo autor, que al aceptar los alimentos queda uno obligado, se “recibe el don ‘sobre la espalda’ (como una carga)”.

La peligrosidad de los intercambios, de esta carga, tiene entre los hablantes de zoque una referencia en la relación con *nasakobajk* (*nas*, tierra; *ko-bajk*, cabeza), que puede ser traducido como cabeza de la tierra o dueño de

¹⁸ P. Pitarch (1996: 170) distingue las “palabras dichas” de una conversación, de las “palabras dadas”, las cuales por ser dones tienen una mayor autoridad que las primeras.

¹⁹ En palabras de J. Galinier (1990: 175), “el mundo de las divinidades es una duplicación de la sociedad de los hombres”.

²⁰ Como expresa M. Augé (1996: 77), “Nuestros símbolos, así como nuestros dioses, están hechos a nuestra imagen, la imagen de nuestro cuerpo, por más que en virtud de una extraña mezcla de humildad y de orgullo algunos de nosotros piensen (lo que tal vez equivale a decir lo mismo) que han sido modelados a imagen de Dios”.

la tierra. Las explicaciones para referirnos a *nasakobajk* provienen de un ejidatario de San Francisco Jaconá, municipio de Tapilula; para él:

Abajo está el mar y encima la tierra cargada en cuatro esquinas, pero no sabemos qué santos [la cargan]. La tierra está como el atol que tiene encima pepita molida, la tierra es la pepita. Los 4 que cargan la tierra se cansan porque el pecado pesa, cuanto más pecado y *kojaböt* (“pecador”) más pesa la carga para los que están cargando... *Nasakobajk* es el mero patrón de la tierra. Antes había que pedir permiso con *nasakobajk* antes de sembrar o construir casa. Hay que ponerle vela, darle de comer... sembrar gallina negra en la casa... El dueño está dentro de la tierra y madre tierra está encima... Muchos dicen que no da la tierra porque no le damos de comer, no le damos su parte.

Carga y alimento están conectados y muestran el predominio del intercambio a la hora de establecer relaciones con cualquier elemento que haga comprensible la estadía de los hombres sobre la tierra. La comida juega un papel y es referencia obligada en las relaciones con lo sagrado y entre los mismos hombres. No parece que estemos frente a un ofrecimiento de primicias por parte de los hombres; más bien es su contraparte, la dueña de las mismas, con quien ellos adquieren una relación de intercambio: mientras “Nuestro Señor” alimenta a sus criaturas, los hombres estarán en deuda con él.²¹ Deuda que no logran solventar nunca (López Austin, 1995: 157-158).²²

Sin embargo, en la presentación y el ofrecimiento de alimentos, éstos tienen la peculiaridad de estar cocidos, nunca crudos. El alimento cosechado por los hombres y obtenido gracias a su esfuerzo y trabajo, no se convierte en “santo” hasta que no ha pasado por las manos de las mujeres. Ellas no sólo lo cuecen, sino que lo ofrecen en el altar para solicitar “pueblo” (la adjudicación de los cargos religiosos) y lo reparten entre los hombres.²³ Esta idea de mediadoras entre la naturaleza y el mundo de los hombres es perceptible a través no sólo de la transformación de los alimentos sino también de los sueños que anuncian esa misión, vista como necesaria por “Nuestro Señor”. La esposa del primer mayordomo se refiere a sueños que anuncian el papel de los alimentos, de los productos de la tierra cocidos frente a los productos industrializados sustitutos:²⁴

²¹ E. Boege (1988: 127) añade a esta idea la relación establecida con la tierra: “Cuando la tierra se pone dura y acepta que se le maltrate, se le quite algo o se le queme, lo aceptará siempre y cuando se le dé un pago a cambio. Producir es entonces una actividad de contenido sagrado y de intercambio simbólico entre los humanos y la naturaleza”.

²² Deuda no solventada, posiblemente, porque como afirma A. López Austin (1989: 82-83), “los dioses fueron concebidos como seres participantes en el proceso de intercambio; o, más allá, como expoliadores de los humanos sorprendidos en desventaja”.

²³ Esta misma idea del papel de las mujeres como las que “cocinan” alimentos, pero también la cultura, es expresada por R. Jaulin (1985: 54-55) tanto para los alimentos como para la procreación: “El rito parecía construido para que los hombres tuviesen la certeza –o la ilusión– de que las mujeres no dejarían de devolverles, transformado, lo que ellos les debían en bruto: alimento cocido en vez de alimento crudo; niño en vez de esperma”.

²⁴ Los que abandonan el sistema de cargos repiten con insistencia la diferencia entre productos manufacturados y productos cultivados: “ahora nos engañan con barquillitos..., pero antes tenías tus tamalitos de frijol y tu coquito”.

[...] yo ya no quería hacerle su café y su tamal al “Señor”. Dije que ya estaba cansada, sin ayuda... Por la noche soñé que el Señor de Esquipulas me daba unos pedacitos de piloncillo para hacer café. Yo me decía que no tenía suficiente para mi café, pero él me dijo que sí. Por la mañana fui a buscar a las prioras. Ya me estaban esperando porque, si no, no venían. Les dije que fuéramos a hacer café para el “Señor” porque es lo que él quería. La fiesta pasó contenta, alegre. El “Señor” siente el aroma, el aroma de su café. No quiere agua, culei (*kool-aid*)²⁵ con color, quiere su café, siente su aroma... (Tía Chenta, en Lisboa, 1996).

En cierta manera hay una similitud con lo expuesto por Jaulin (1985: 54-55) sobre el pueblo sara de África, donde “el alimento cosechado por los hombres les sería devuelto una vez condimentado por las mujeres”. Pero en el caso de los participantes en el sistema de cargos de Tapilula la mediación no se inserta en los ritos de paso estudiados por el autor francés, sino en la acción sacrificial relacionada con “Nuestro Señor”. Los hombres reciben el alimento de los dioses gracias a su trabajo y compromiso ritual, mientras que el alimento no se convierte en tal sin la intervención de las mujeres.

La ingestión de la comida es, pues, facilitada por los santos a través de la entrega de palabras de los hombres –en forma de oraciones petitorias– durante la solicitud de “pueblo”. Ello permite a los humanos acceder a la comida, no sólo facilitada por “Nuestro Señor”, sino ingerida por él a través de los hombres, durante el periodo festivo. “Nuestro Señor” y los hombres, iguales gracias a la manducación festiva, se equiparan analógicamente en dicho momento, pero, a la vez, comprueban su diferenciación jerárquica establecida por la ofrenda sacrificial.²⁶ Sólo la mediación de las mujeres posibilita, al cocinar los productos, evitar la peligrosidad de la relación directa de los hombres con los objetos propiciados por la contraparte sagrada.²⁷ Igualmente “Nuestro Señor” recibe otro tipo de alimentos, aquellos que sólo él por su condición necesita, como son el humo del copal (*pomo*), el olor de las flores de sus enrames y ensartas, o los alabados en forma de música.²⁸

El papel de las mujeres parece estar relacionado con la transformación de la naturaleza, pero también mantienen contacto analógico con las fuerzas telúricas en forma de figuras punitivas,²⁹ algunas ya mencionadas en párrafos anteriores.

Por nuestra parte, afirmamos que los ejemplos de figuras míticas o encantos se repiten también en Tapilula, a pesar de haber sido considerados “ladinos” la mayoría de sus habitantes (Thomas, 1974). Son comunes las referencias a la “señora del volcán”, al “salvaje”, al “sombbrero”, a la “mala

²⁵ Marca de refresco manufacturado para disolver en agua.

²⁶ G. Aguirre Beltrán (1986: 113), al igual que otros autores que han trabajado entre pueblos mesoamericanos, señala la relación de los nahuas con sus dioses, los cuales son equiparados a “seres racionales a semejanza del hombre”.

²⁷ Para J. Galinier (1990: 228), “La lección no puede ser más clara: es imperativo atraer la benevolencia de los ancestros, compartiendo con ellos una alimentación femenina, de acuerdo con el principio de la circulación de las substancias: de lo femenino a lo masculino, por una comida cocinada, de lo masculino a lo femenino, por el esperma”.

²⁸ Véanse E. Z. Vogt, 1988, para el caso de los tzotziles de Zinacantan, y M. Alonso, 1997, para la música entre los zoques.

²⁹ Para un desarrollo más amplio del tema, véase M. Lisboa, 2000 y 2001.

mujer” (*onvayomo*)³⁰ y a *or-chan*, la serpiente voladora, en ocasiones unida a la mencionada mala mujer.

Las referencias bibliográficas que se pueden consultar y los aspectos etnográficos del presente dan muestra de la intercambiabilidad polisémica de estas figuras míticas, relacionadas con las fuerzas desencadenadas de la naturaleza y del orden social, con otros elementos sagrados representados a través de los santos y “Nuestro Señor”. Es decir, a pesar de que fenoménicamente ostenten diferencias, tienen en la punición similitudes que facilitan un acercamiento analógico.³¹

En cierta manera, parece como si el mundo pensable fuera concebido a partir de una dicotomía sexual entre elementos masculinos y femeninos.³² Los primeros, dadores de orden, mientras los segundos, peligrosos por su ambivalente condición de creadores y destructores, por ello el papel de las mujeres en los rituales no deja de ser un punto de interrogación.

LA SEMANA SANTA: RITUALIDAD Y MANIPULACIÓN DE LA NATURALEZA

Dentro del calendario festivo, la Semana Santa o Semana Mayor juega un papel relevante en la diferenciación sexual a través de los roles asignados en la actividad ritual.

Antes de iniciar las festividades litúrgicas de la iglesia local –o las que involucran, en muchas ocasiones de manera conjunta,³³ a los miembros del sistema de cargos y a los designados por la jerarquía católica municipal–, las priostas recorren durante más de diez días la cabecera y las colonias del municipio portando la “Corona del Señor”,³⁴ reliquia que las acompaña en su obtención de limosna para la celebración.

Del grupo de hombres de la Acción Católica –forma de participación laica todavía presente en la región zoque de Chiapas– y de la Antorcha Guadalupana salen los encargados de organizar las actividades rituales a través de una Junta de Festejos, nombrada por los sacerdotes. Para ello cuentan con dos espacios claramente identificados, la iglesia y la ermita del Señor de Esquipulas, antiguo calpul (puesto que así es denominado) de los miembros del sistema de cargos, ahora custodiado tras su acondicionamiento por los sacerdotes de la parroquia.

³⁰ Un ex presidente municipal y comerciante puede hacer referencia a esta figura comentando que “eso me contaba mi papá que a un su amigo se lo llevó hasta el río y que se paraba para que el hombre no se perdiera, hasta que amaneció la siguió y lo dejó en pleno montazal... pero no le miró los pies porque dicen que los tiene al revés, como guajolota...” (Efraín González, en Lisbona, 1996). En otra ocasión volvimos a conversar sobre el mismo tema y su interpretación de la mala mujer estuvo relacionada con su carácter de miembro del grupo de Alcohólicos Anónimos, sin que negara su existencia: “anda por Tapilula y se lleva a los jóvenes, sobre todo los mujerigos, hacia el río. Allá amanecen sin saber cómo han llegado hasta ahí, o amanecen en un lugar lleno de monte..., claro que los que siguen a esa mujer son los que han estado tomando, los bolos...” (Lisbona, 1996).

³¹ Similar a la abducción entendida como “La forma de razonamiento en que una similitud reconocible entre A y B propone la posibilidad de ulteriores similitudes” (Bateson y Bateson, 1989: 203).

³² Para una explicación más amplia y desarrollada sobre la división dual del cosmos entre los pueblos prehispánicos, véase el trabajo de A. López Austin, 1989.

³³ Algunos albaceas pueden formar parte, también, del sistema religioso de cargos ajeno a la parroquia local.

³⁴ Las priostas, algunas de ellas también rezadoras, suelen ser intermediarias entre los miembros del sistema de cargos y los participantes en las actividades de la iglesia local a través de los grupos de Acción Católica.

El día anterior al Domingo de Ramos, los albaceas –“siervos de Dios”, elegidos entre los católicos de la localidad por los sacerdotes– se reúnen en la ermita de Esquipulas para realizar un enrame que custodie a San Ramito:³⁵ una imagen de Jesucristo que montan en un burro sobre andas y que será trasladada en procesión a la iglesia.

Además, los albaceas son los encargados de cuidar el Santo Entierro y de enramar los altares de la iglesia, y, a la vez, guardan, al igual que los miembros del sistema de cargos, ciertas prohibiciones y obligaciones durante el periodo de servicio, en especial la de mantener relaciones con su esposa, trabajar o bañarse.

Para realizar el enrame los albaceas colocan, sobre tres troncos en forma de umbral, previamente preparados para la ocasión, las hojas y las flores recolectadas por ellos mismos al amanecer, concretamente, y en dicho orden: hojas de laurel, flor de tigre y ramos de cocoyol.³⁶ Sin embargo, mientras se efectúa dicha actividad, diversos jóvenes de la localidad siguen aportando hojas de laurel y flores de tigre que son incorporadas al enrame. Las hojas de laurel sobrantes se esparcen frente a San Ramito y en el piso de la ermita, o sirven para que los albaceas realicen “barridas” (rameen) a las personas que lo solicitan.³⁷

Cuando dicha actividad está por finalizarse arriban un tamborero, que inicia sus alabados, y algunas priostas que se han dedicado a recolectar flor de sampual (flor de muertos) que se ensarta, en forma de collar, en la ermita. Finalizada la laboriosa actividad, los collares se colocan sobre la imagen de San Ramito.

La comida, compuesta de atol agrio con pepita de calabaza y tamal de frijol, es repartida por las mujeres de los albaceas y las priostas.

Las barridas y el velorio hasta la medianoche ponen punto final a este primer día de actividad en la ermita del Señor de Esquipulas, sólo abierta en ciertas festividades, puesto que como se indicó arriba, los miembros del sistema de cargos perdieron hace algunos años el control de dicho espacio ritual.³⁸

Al día siguiente, Domingo de Ramos, la ermita cuenta con un sinnúmero de visitantes que solicitan de los albaceas barridas, ramos de cocoyol y ramilletes de laurel, actividad previa al traslado de San Ramito a la iglesia.³⁹ Incluso antes de empezar esta procesión, el enrame es prácticamente desbaratado por los participantes. Alrededor del mediodía llega a la ermita uno de los sacerdotes acompañado de varios “alcolitos” (acólitos) y por los denominados “apóstoles”, elegidos también por los sacerdotes y que antaño eran representados por ancianos del lugar. Este grupo, junto a los albaceas, y el resto de los creyentes se dirigen a la iglesia custodiados por un cordón

³⁵ En el altar de la ermita se encuentran las imágenes del Señor de Esquipulas y el Señor Santiaguito.

³⁶ La esposa de un mayordomo nos indicó que si no hay cocoyol se puede suplir con suyacal.

³⁷ Las rameadas no son bien vistas por los sacerdotes. Sin embargo, es una práctica común tanto entre los participantes del sistema de cargos como entre los católicos alejados del mismo.

³⁸ Cuando los miembros del sistema de cargos controlaban el espacio ritual, los fiscales (rezadores) prolongaban la actividad en el calpul de Esquipulas durante toda la noche, velando a San Ramito; actividad que puede ser observada en las celebraciones religiosas del vecino pueblo de Rayón.

³⁹ M.-M. Tercelj (1998: 131) ilustra cómo flores, hojas y ramilletes sobrantes de las celebraciones religiosas son tomados como reliquias en Copoya, municipio de Tuxtla Gutiérrez.

humano establecido por miembros de las distintas agrupaciones de Acción Católica y, también, de la Antorcha Guadalupana.

El mismo Domingo de Ramos el enrame, ya prácticamente inexistente, es desmontado por los albaceas, que dejan la ermita limpia y ordenada antes de que ésta cierre y reciba, al día siguiente, la imagen de San Ramito.

Hasta ahora hemos señalado ciertas actividades que involucran a algunos miembros del sistema de cargos, como las priostas, y a ciertos hombres, mayordomos o alféreces, a través del puesto de albaceas. Sin embargo, los cargueros realizan sin contar con el respaldo de la institución eclesiástica otras acciones de carácter ritual. Éstas comienzan el Martes Santo con la llegada, a la casa que sirve de ermita “costumbrera”, de diversas imágenes ubicadas en casas particulares.⁴⁰ En el caso de Tapilula es difícil discernir si las imágenes, no todas originalmente custodiadas por las personas que lo hacen en la actualidad, pueden considerarse recuerdos de antiguos calpules o *cowinás*.⁴¹

Al siguiente día, el miércoles, y también dentro de las actividades costumbreras, se efectúa un lavado de ropas y reliquias. Concretamente las de San Bernardo y Santo Tomás, así como la Corona del Señor y las banderas que acompañan las actividades rituales de la localidad.⁴² Lo anterior se lleva a cabo en un ojo de agua situado en una de las colinas que circundan la cabecera municipal, donde el padre Juanito, sacerdote que controló la parroquia durante más de treinta años, instaló cruces católicas y construyó un pequeño altar. El mencionado lugar es enramado, con un día de anticipación, por los mayordomos del sistema de cargos.

De nuevo esta acción ritual es llevada a cabo, conjuntamente, por miembros del sistema de cargos: priostas, alféreces y mayordomos, y los hombres elegidos por la Iglesia para ser albaceas. Los alabados rituales, efectuados por dos tamboreros y un carricero, acompañan a los participantes en el desplazamiento de las ropas hacia el lugar del lavado. Además de la ropa, se trasladan al lugar jabón, velas y copal –para prenderlos donde se ubican las cruces–, así como las bateas y los trastes que se necesitan en la preparación de los refrescos y el café, acompañados de aguardiente y miel.

Antes de iniciar el lavado de las santas ropas, las priostas efectúan varios rezos en castellano, al pie de las cruces, y posteriormente se dividen el trabajo. Unas lavan las bateas, mientras que otras preparan el café en un fuego hecho por los hombres. La división del trabajo continúa durante el lavado de las reliquias. Algunos hombres cuelgan los mecates para tender, mientras que otros preparan la mezcla de aguardiente con miel, que es repartida posteriormente a los asistentes.

⁴⁰ En concreto se trata de un Sagrado Corazón, una Santa Cruz, un San Isidro y un Señor Sacramento. Con anterioridad también llegaba la Santísima Trinidad. Dichas imágenes regresan el sábado en la tarde a los domicilios donde las custodian.

⁴¹ Para mayor información sobre estas ermitas particulares entre los zoques, véanse los trabajos de D. Aramoni (1998, 2000), C. Rivera (1991, 1998) y N. D. Thomas (1973, 1986).

⁴² Con anterioridad se lavaban las ropas que las imágenes de San Bernardo y Santo Tomás, situadas en la iglesia, llevaban puestas. Sin embargo, los sacerdotes eliminaron dicha práctica.

Los atados que contienen la ropa son destapados por la priosta principal, aunque recibe ayuda de las otras mujeres encargadas. Durante el ritual, los asistentes, que han ido aumentando en número, solicitan el agua proveniente del lavado, ya sea para guardarla, para beberla en el lugar o para remojar la cabeza, acción esta última que es efectuada por las priostas. Esta misma operación se repite con el líquido procedente del ojo de agua, puesto que es considerado santo por haber sido bendecido por el sacerdote antes mencionado, aunque debe haber sido tocado por alguna de las ropas.

Una vez efectuado el lavado, las reliquias limpias se reparten a albaceas y mayordomos para colgarlas en los tendedores improvisados. Los primeros reciben la procedente de la Corona del Señor, mientras que los segundos el resto. Durante las aproximadamente cinco horas que dura el ritual, las esposas de los albaceas reparten refrescos, café, galletas y tamales de frijol, mientras los hombres hacen lo propio con el aguardiente mezclado con miel.

Cuando las reliquias están secas, son guardadas por albaceas y mayordomos de la misma forma en la que llegaron. El enrame es deshecho y las priostas aprovechan las hojas de laurel para barrer a las personas que lo soliciten, especialmente mujeres y niñas.

El camino de regreso a la casa particular del primer mayordomo, que es utilizada, como ya se mencionó, como ermita de los costumbreros, se realiza con la música de alabados y los cánticos de las mujeres, mientras se carga el agua bendita –surgida del lavado de la ropa–, así como las reliquias dispuestas a guardarse durante un año en la casa de los primeros alféreces de San Bernardo y Santo Tomás.⁴³

Las actividades rituales no cesan durante la Semana Santa, no obstante, la somera descripción etnográfica hasta ahora expuesta debe permitir algunas reflexiones sobre el papel de las flores y las mediaciones de género.

“ES QUE ÉSTE ES EL TIEMPO DE LAS FLORES SILVESTRES; HAY ALGUNAS QUE TRASCIENDEN BONITO”

La frase con la que iniciamos este apartado fue dicha por José Gómez, mayordomo recientemente fallecido e infatigable conversador sobre la vida religiosa de Tapilula. Para él, la fragancia de las flores era un elemento imprescindible para la buena realización de los rituales relacionados con las imágenes, al igual que lo era su presencia en los enrames y los altares. Sin embargo, nos interesa aquí resaltar la peculiar relación de los géneros con su recolección y manipulación, así como lanzar algunas interrogantes sobre la conexión de esta separación con el orden del mundo todavía pensado por hablantes de zoque, o por sus descendientes castellanoparlantes.

Si nos centramos en la labor de las mujeres en Tapilula, no sólo las esposas de los alféreces mantienen relaciones de intermediación a través de la comida, como ya se indicó, sino también las priostas. Estas últimas recolec-

⁴³ La ropa de la Corona del Señor se guarda en la casa-ermita del primer mayordomo.

tan las flores que adornan a los santos y sus nichos en las fiestas religiosas.⁴⁴ En las actividades de Semana Santa reseñadas, su misión, además de efectuar los recorridos previos a la celebración y el lavado de las ropas santas, consiste en recoger ciertas flores: la flor de sampual (flor de muertos). Ésta se encuentra a ras de suelo, como ocurre con la Carolina, que puede ser cultivada (controlada).

Por su parte, los hombres, alféreces, mayordomos o albaceas, hacen lo propio con las plantas u hojas situadas en lugares elevados (véase Cuadro 2). Por ello, mientras los hombres salen al bosque, o a los alrededores de la población, en busca de las hojas y las ramas que servirán para adornar altares y urnas donde se instalan los santos (lo alto), o para realizar los enramas, las mujeres hacen lo propio pero con flores silvestres o cultivadas más accesibles para la recolección (lo bajo).⁴⁵ Estas flores, ensartadas en forma de collares, se sitúan encima de los enramas o alrededor del cuello de las imágenes de santos o vírgenes.

Tanto las hojas de pimienta como las de laurel, recolectadas por los hombres, son consideradas de efecto “caliente” por los cargueros, es decir, peligrosas, ya que lo caliente suele relacionarse con la causa más importante de enfermedad o de estados modificados del orden del cuerpo, situación que entraña “cargar” daños. Nos referimos sobre todo a la menstruación, el embarazo, el parto y el acto sexual (Tercelj, 1995: 212).

Lo caliente es peligroso y contagioso y se refleja en fatigas, dolores de cabeza, diarreas o vómitos, así como en cambios emocionales tales como el nerviosismo, la inquietud, la apatía (Tercelj, 1995: 212) y, podríamos añadir, el aburrimiento.⁴⁶ Esta enfermedad, conocida como “carga”, debe ser atendida con remedios frescos por no peligrosos. Si los hombres cargan tales hojas para situarlas en el altar, no hay mejor remedio para esa especie de intromisión del calor, o vacuna controlada del desorden, que la mediación de las mujeres ajenas a los problemas de acumulación de calor. Es decir, las priestas –que son viudas– o mujeres de edad que ya no presentan dicha sintomatología, además del consumo de bebidas frías como el atol con pepita de calabaza (Reyes, 1995; véase también Tercelj, 1995: 213), como ocurre en las celebraciones de la Semana Santa tapilulteca. Ante esta situación, no es extraño entonces que los cargueros eviten el contacto sexual durante las fechas en que están comprometidos con el santo y la actividad ritual, o siempre que estén más cercanos a las “cargas” peligrosas como las significadas por el alcohol o las relaciones sexuales extramaritales.

⁴⁴ M.-M. Tercelj (1998: 134), en sus referencias al papel de las flores en las festividades de las vírgenes de Copoyá, señala que los sentidos, en este caso el olfato necesario para oler las flores ofrendadas, están conectados con la transición o el cambio, y, por ello, “Los zoques dicen que las almas de los difuntos vienen a oler las flores, la comida, el alcohol e incienso y que así consumen las ofrendas. El hombre puede comunicarse con los muertos y con los dioses (con todo lo trascendental) no solamente a través de sus sueños, sino también de los olores y los cantos”.

⁴⁵ Lógica vertical que remite a la pureza y el orden de lo alto, y a la impureza y el desorden de lo bajo (Galinier, 1990: 665).

⁴⁶ Aunque los argumentos presentados son posibilidades para la interpretación de los pares de opuestos que se establecen entre los zoques, hay que ser cautelosos con las clasificaciones, porque, como afirma L. Reyes (1995: 300): “El problema de clasificar la propiedad térmica de los alimentos es que no existe una uniformidad de criterios para ello, pues lo que para algunos es un producto ‘frío’, para otros lo es ‘caliente’, o en el mejor de los casos resulta ‘fresco’ (templado)”.

CUADRO 2. FLORES Y PLANTAS UTILIZADAS EN ACTIVIDADES RITUALES

Nombre común (Tapilula)	Otros nombres comunes en Chiapas	Familia botánica	Nombre científico	Lugar donde crecen o se cultivan y tamaño	Uso atribuido	Encargados de la recolección
Flor de tigre	Chorizo con huevo	Orchidaceae	<i>Oncidium</i> spp.	Género de orquídeas, generalmente epífitas,* de flores muy vistosas y abundantes en climas cálidos de Chiapas	Ornamental	Hombres
Cocoyol	Coyol	Areaceae	<i>Acrocomia mexicana</i> Karw.	Palma de hasta 20 m de alto abundan- te en sabanas y vegetación secundaria de las selvas altas. Frutos esféricos de unos 4-5 cm.	Comestible	Hombres
Suyacal	Guano	Ciclantaceae	<i>Carludovica palmata</i> Ruiz. et Pav.	Planta de apariencia de palma. Hojas abanicadas de hasta 1 m de diámetro. Frecuente en las selvas altas siempre verdes	Ornamental	Hombres
Pimienta		Mirtaceae	<i>Pimenta dioica</i> Merr.	Árbol de hasta de 15 m de alto. Fre- cuente en las selvas altas subdeciduas	Comestible	Hombres
Laurel		Lauraceae	<i>Nectandra</i> spp.	Árbol de hasta de 30 m de alto. Frecuente en las selvas siempre verdes o subdeciduas	Comestible	Hombres
Sampual**	Cempoal	Compositae	<i>Tagetes erecta</i> L.	Se cultiva en jardines y huertas de las tierras calientes y templadas	Ornamental	Mujeres
Carolina		Compositae	<i>Zinnia elegans</i> Jacq.	Cultivada en jardines. Puede alcanzar 1 m de altura	Ornamental	Mujeres

* Plantas que viven sobre otras sin causarles daño.
** Es el cempoalxóchitl o flor de muertos del centro de México.
Fuente: Trabajo de campo (Lisbona, 1996), M. Martínez (1991), F. Miranda (1975) y F. Bolom Ton (comunicación personal).

José Mariano Hernández, originario de San Francisco Jaconá, nos ayudó en la comprensión y traducción de conceptos expresados en lengua zoque. La palabra carga (*tzomi*) estaría relacionada con el coito (*chomu*), que podría traducirse como “lo cargó”. Esta conexión puede extenderse a la idea de esperma, que es traducida por José Mariano con el mismo término que miel (*tzinu*). El papel de la miel nos llamó la atención durante la celebración de la Semana Santa, cuando por primera vez observamos cómo la miel era mezclada con aguardiente para ser tomada por hombres y mujeres, aunque principalmente por los primeros,⁴⁷ mientras se efectuaba el lavado de las ropas santas.⁴⁸

El papel de la miel también fue referido por Muñoz (1977: 196) durante su estancia entre los zoques de Santa María Chimalapa (Oaxaca): “Dos informantes me platican que antes los mayordomos de las fiestas comían huevos fritos con miel virgen. Que mandaban a cuatro comisionados a buscar la miel que traían en cántaros. Que en las mayordomías no se usaba azúcar ni panela, sino la miel virgen de las abejas que hacen la cera negra”.

Otra información respecto a la miel entre los zoques la ofrece Jiménez (1991: 24), quien afirma que durante el Domingo de Ramos “Los que poseen bestias, dan limosna y un litro de miel virgen para implorar bendiciones para sus animales. A esta miel le agregan trago, mezcla que en zoque se llama ‘cupsi’ y la reparten entre toda la gente”.⁴⁹

Por lo tanto, esta relación entre la carga, las mujeres, el alimento y lo sexual, que hemos mencionado de diversa manera en estas páginas, puede entenderse en comparación con otros casos referidos al medio mesoamericano, o con la dimensión fisiológica apuntada por Báez-Jorge (1988: 317-318) respecto a la deglución-castración, y que extendemos a las diadas orden-desorden o vida-muerte. Metáforas de la vida social y del cuerpo que sólo logran entenderse en el intercambio:

En un primer tiempo, el hombre ‘da’, la mujer ‘recibe’, retomando la terminología otomí [...]. En un segundo tiempo, interviene la restitución del alimento por la mujer, que proporciona su leche/esperma, y el alimento ‘cocinado’. En efecto, si el hombre que toma una mujer ‘planta’, ‘labra’, ‘siembra’; la mujer por su parte cocina un alimento, cuyo producto es un objeto simbólico: la tortilla. Comer se dice *sihme* (tomar tortilla), el término *hme* recubre un campo semántico similar al de *mbe*, ‘la mujer’. Comer sería entonces ‘tomar la mujer’, como lo confirman innumerables juegos de palabras (Galinier, 1990: 652-653).

⁴⁷ Lo expuesto para los otomíes por J. Galinier (1990: 579), respecto al papel de la caña de azúcar, es equiparado por él mismo al papel de la miel: “El azúcar (al igual que la miel) evoca el erotismo femenino, los pérfidos encantos del demonio”. “La intensa sexualización del universo de las abejas presenta interesantes prolongaciones en el simbolismo de la miel, identificada más o menos conscientemente con el esperma” (Galinier, 1990: 608).

⁴⁸ J. Galinier (1990: 226-227) otorga un papel fecundador a los difuntos, o ancestros otomíes, que retornan cada año. Así, los huesos generan el líquido seminal y propician, a través de la devoción llamada “llorada del hueso”, una metáfora de la eyaculación, “puesto que *yo* es uno de los nombres del pene y que *sóni*, ‘llorar’, significa en lenguaje esotérico masturbarse o hacer brotar” (Galinier, 1990: 226).

⁴⁹ M.-M. Tercelj (1998: 132-133), al repasar el papel de las flores en la tradición maya y azteca, muestra la presencia de la miel como elemento de relevancia simbólica.

La ruptura del orden, del papel de lo social en la jerarquía del mundo, que para nuestro caso de estudio se refiere a los rituales propios del sistema de cargos, extensibles en la actualidad a los permitidos por la Iglesia durante la Semana Santa, propicia el desorden y, por ende, la castración llevada a cabo por figuras telúricas que entre los zoques tienen, en las representaciones acuáticas, sus principales referentes.⁵⁰ Pero, también, trae como consecuencia el castigo de las representaciones sagradas, en este caso concretadas en “Nuestro Señor” y los santos.

Por lo tanto, esta división sexual del trabajo en la recolección de las plantas y las flores no es ajena a la concepción que tienen los zoques del orden social y, por derivación, de las consecuencias a través de castigos y enfermedades que acciones inadecuadas en el ritual conllevan.⁵¹ De tal suerte que la ambivalente posición de la mujer, dadora de vida a la vez que represora, sólo puede ser compensada en ciertas actividades por la irrupción de mujeres que, por su condición de priostas, están exentas de las cargas de males e, igualmente, por la ingestión de alimentos que a manera de vacunas previenen cualquier posible enfermedad por calor.

En este sentido, el papel de las plantas y las flores se sitúa más allá del propio simbolismo que ellas puedan tener (aspecto que no hemos tratado en estas páginas) para establecer en la forma de recolección una especie de analogía entre el comportamiento social y el orden dicotómico del mundo a través de los papeles otorgados a hombres y mujeres.

Si la división por géneros en la recolección es fiel reflejo de la separación sexual en la forma de observar el mundo natural y social, no debería sorprendernos que ciertas actividades, como algunas de las contempladas durante la Semana Santa, puedan, de forma ritual, realizar una manducación simbólica del espacio concebido como habitable, especialmente si tomamos en cuenta la cuarta dimensión –la fisiológica– apreciada por Báez-Jorge (1988): deglución-castración. Recordar la interpretación de la creación del mundo entre los zoques, realizada por un ejidatario de San Francisco Jaconá, y expuesta en el primer apartado de este trabajo: “La tierra está como el atol que tiene encima pepita molida, la tierra es la pepita”, posibilita apreciar la analogía entre la ingestión del atol con pepita de calabaza. Es ésta una bebida fría, preventiva de los males propiciados por las cargas, con la observación del cansancio, de la carga de pecados, que los encargados de sostener la tierra demuestran si no se cumplen los requisitos establecidos por *nasakobajk*, “el mero patrón de la tierra”. Es decir, para que los zoques puedan vivir en sociedad, la tensión constante entre géneros sólo es aminorada a través del respeto de las reglas establecidas en todo tipo de intercambios.

⁵⁰ La castración es equiparada por los otomíes, según J. Galinier (1990: 661), con el sacrificio: “La castración, prueba del dominio de la mujer y de su poder sobre los hombres, es sinónimo de muerte, es decir, de génesis. Al intervenir en el ‘lugar de la verdad’, la castración permite al hombre alcanzar por fin esa ‘visión clara’ [...] en el punto culminante del orgasmo.

Especie de término medio, de operador lógico que permite a las características del ‘arriba’ transfigurarse en las del ‘abajo’, la castración es el punto crítico en el cual la unidad engendra la dualidad. La muerte del hombre en su compañera da lugar a un nuevo nacimiento, pues dos seres van a cohabitar en el cuerpo femenino”.

⁵¹ En Copoya, M.-M. Tercelj (1998: 130) también observó cómo ciertas labores relacionadas con las flores, concretamente la realización de ramilletes, sólo podía ser efectuada por hombres.

Mientras las mujeres, al menos en el aspecto ritual, son ajenas a la recolección de hojas y flores con algún tipo de uso dietético, sólo factible para los hombres, sí deben ser las que transformen el alimento. Ellas disminuyen o erradican la peligrosidad relacionada con la naturaleza proveedora. De ahí que la invasión del desorden, mediante ciertas plantas calientes, sólo pueda ser controlada por las priostas, ajenas a cargas sexuales procreadoras.

Si a ello le aunamos esta especie de manducación cósmica, con indudables referencias sexuales, parece evidente que, en la recolección y la manipulación de flores y la plantas, así como en las actividades rituales que las rodean, estamos ante la representación, en cierta manera alegórica, de un orden social regido a imagen y semejanza del que sustenta el cosmos.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1986 *Zongolica: encuentro de dioses y santos patronos*, Xalapa, Veracruz, Universidad Veracruzana.

Alonso, Marina

1997 *El don de la música: la práctica musical en el sistema ceremonial religioso de los zoques. El caso de los costumbristas de Ocoatepec, Chiapas*, tesis de licenciatura, ENAH, México.

Aramoni, Dolores

1992 *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

1998 "La cowiná zoque, nuevos enfoques de análisis", en D. Aramoni, T. A. Lee y M. Lisbona (coords.), *Cultura y etnicidad zoque. Nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas-Universidad Autónoma de Chiapas, pp. 97-103.

2000 "Guachibales y cowinás: culto a los ancestros, devoción a los santos", *Anuario IEL*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, vol. 8, pp. 347-361.

Augé, Marc

1996 *Dios como objeto. Símbolos-cuerpos-materias-palabras*, Barcelona, Paidós.

Báez-Jorge, Félix

1970 "La vida sexual entre los zoque-popolucos de Sotepan, Veracruz", *Anuario de la Escuela de Antropología*, Xalapa, Veracruz, pp. 48-64.

1976 "Influjos y fases lunares desde la perspectiva zoque", *Información Indigenista*, México, núm. 2, pp. 39-48.

1979 "Elementos prehispánicos en la etnometeorología de los zoques de Chiapas", *México Indígena*, suplemento núm. 11, pp. 1-8.

1983 "La cosmovisión de los zoques de Chiapas (reflexiones sobre su pasado y su presente)", en Lorenzo Ochoa y Thomas A. Lee (eds.), *Antropología e historia de los mixes-zoques y mayas (homenaje a Frans Blom)*, México, UNAM, pp. 383-412.

- 1988 *Los oficios de las diosas (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, Xalapa, Veracruz, Universidad Veracruzana.
- 1990 “La mujer zoque: pasado y presente”, en Alfonso Villa Rojas, José M. Velasco Toro, Félix Báez-Jorge, Francisco Córdoba y Norman Dwight Thomas (eds.), *Los zoques de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista-Consejo Nacional para la cultura y las Artes, pp. 239-259.
- 1992 *Las voces del agua. El simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas*, Xalapa, Veracruz, Universidad Veracruzana.

Báez-Jorge, Félix, A. Rivera y P. Arrieta

- 1985 *Cuando ardió el cielo y se quemó la tierra*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Bateson, Gregory y M. C. Bateson

- 1989 *El temor de los ángeles (epistemología de lo sagrado)*, Barcelona, Gedisa.

Boege, Eckart

- 1988 *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, México, Siglo XXI Editores.

Córdoba Olivares, Francisco

- 1990 “Ciclo de vida y cambio social entre los zoques de Ocotepec y Chapultenango, Chiapas”, en Alfonso Villa Rojas, José M. Velasco Toro, Félix Báez-Jorge, Francisco Córdoba y Norman Dwight Thomas (eds.), *Los zoques de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 189-216.

Foster, George M.

- 1976 *Tzintzuntzan. Los campesinos mexicanos en un mundo en cambio*, México, Fondo de Cultura Económica.

Galinier, Jacques

- 1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Instituto Nacional Indigenista.

Jaulin, Robert

- 1985 *La muerte en los Sara*, Barcelona, Mitre.

Jiménez, Atilano

- 1991 *Narración de los tiempos idos*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Gobierno del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura.

Korsback, Leif

- 1987 “El desarrollo del sistema de cargos de San Juan Chamula: el modelo teórico de Gonzalo Aguirre Beltrán y los datos empíricos”, *Anales de Antropología*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, vol. 24, pp. 215-242.

- 1992 *El sistema de cargos en la antropología chiapaneca: de la antropología tradicional a la moderna*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Gobierno del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura.
- 1996 *Notas de campo*, marzo, manuscrito.

Lisbona Guillén, Miguel

- 2000 *Sacrificio y castigo. Cargos, intercambios y enredos étnicos entre los zoques de Chiapas*, tesis de doctorado, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.
- 2001 “Visión del mundo e intercambios sagrados en Chiapas. El ejemplo de los zoques”, *Pueblos y Fronteras*, México, núm. 2, pp. 109-125.

López Austin, Alfredo

- 1989 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM.
- 1995 *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica.

Martínez, Maximino

- 1991 *Catálogo de nombres vulgares y científicos de plantas mexicanas*, México, Fondo de Cultura Económica.

Mauss, Marcel

- 1972 *Sociedad y ciencias sociales*, vol. 3, Barcelona, Barral.
- 1979 *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos.

Medina, Andrés

- 1987 “Los que tienen el don de ver: los sistemas de cargos y los hombres de conocimiento en los Altos de Chiapas”, en Barbro Dahlgren (ed.), *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/UNAM, pp. 153-175.

Miranda, Faustino

- 1975 *La vegetación en Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Gobierno del Estado de Chiapas.

Muñoz, Carlos

- 1977 *Crónica de Santa María Chimalapa. En las selvas del Istmo de Tehuantepec*, San Luis Potosí, México, Editorial Molina.

Ochiai, Kazuyasu

- 1985 “Cuando los santos vienen marchando. Rituales públicos intercomunitarios tzotziles”, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, CEI/Universidad Autónoma de Chiapas.

Pitarch, Pedro

- 1996 *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, México, Fondo de Cultura Económica.

Reyes Gómez, Laureano

- 1995 “Costumbres alimentarias entre los zoques”, *Anuario IEI*, Instituto de Estudios Indígenas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, vol. 5, pp. 293-306.

- 1999 *Los zoques de Chiapas: salud, enfermedad y atención en la vejez*, tesis de doctorado, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, BC.
- 2002 *Envejecer en Chiapas. Etnogerontología zoque*, México, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste/UNAM-Universidad Autónoma de Chiapas.

Rivera Farfán, Carolina

- 1991 “El carnaval de Ocozocoautla”, *Revista del Consejo*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, núm. 5, pp. 27-32.
- 1998 “La organización ceremonial en San Fernando y Ocozocoautla”, en Dolores Aramoni, Thomas A. Lee y Miguel Lisbona (coords.), *Cultura y etnicidad zoque. Nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas-Universidad Autónoma de Chiapas, pp. 117-128.

Tercelj, Marija-Mojca

- 1995 “Magia de la sangre. Del simbolismo a la terapéutica”, *Anuario IEI*, Instituto de Estudios Indígenas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, vol. 5, pp. 209-221.
- 1998 “Joyo naque, joyo soc toc-flor costurada, flor amarrada”, en Dolores Aramoni, Thomas.A. Lee y Miguel Lisbona (coords.), *Cultura y etnicidad zoque. Nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas-Universidad Autónoma de Chiapas, pp. 129-136.

Thomas, Norman D.

- 1973 “Un estudio comparativo de la estructura de las asociaciones ermita de los indios zoques en dos comunidades”, *Revista ICACH*, 2ª época, núm. 7-8, pp. 19-27.
- 1974 *Envidia, brujería y organización ceremonial. Un pueblo zoque*, México, Secretaría de Educación Pública.
- 1986 “Estancamiento en el desarrollo de los barrios de los zoques de Rayón”, *Anuario del Centro de Estudios Indígenas*, Centro de Estudios Indígenas, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, vol. 1, pp. 253-257.

Villasana, Susana

- 1999 *Cambio y continuidad en la composición sociodemográfica de las familias indígenas y adscripción religiosa. Estudio de caso de los zoques de Tapalapa, Chiapas, 1985-1997*, tesis de doctorado, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, BC.

Vogt, Evon Z.

- 1988), *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*, México, Fondo de Cultura Económica.

Flores ensartadas.
Los arcos para el Señor
del Pozo en Venustiano
Carranza, Chiapas

Orquídea Moreno
Consejo Estatal para la Cultura y las Artes, Chiapas

XII



LOS “ARCOS”¹ PARA EL SEÑOR DEL POZO

HOY ES MIÉRCOLES 7 DE MARZO, es la tercera semana de Cuaresma. Sentado sobre dos troncos de madera en el interior de la iglesia de San Pedro, de la cabecera del municipio chiapaneco de Venustiano Carranza, el “maestro florero” don Pedro –de aproximadamente setenta y ocho años de edad– dirige a los 42 aprendices que en esta ocasión elaboran el “arco de ruedas de flor” para el “Señor del Pocito” (véanse fotos 1 y 2).²

Se trata de un oficio milenario –que sus abuelos les han heredado–, cuyo aprendizaje se lleva a cabo en tsotsil, su lengua materna. El trabajo ha empezado desde muy temprano –seis o siete de la mañana del miércoles de la tercera semana de cuaresma–, ya que durante todo este día harán el arco que corresponde donar a los habitantes del barrio de San Pedro. Ayer, los vecinos del barrio del Convento confeccionaron su arco de flores en los pasillos de una casa del mismo barrio, el cual fue colocado el día de hoy, hacia las siete de la mañana. El que hoy elabora la gente de San Pedro será colocado mañana, a la misma hora, en compañía de tambor y flauta y de una comparsa compuesta por los señores y los jóvenes, que están haciendo las ruedas de flor para el arco, y sus respectivas esposas, que les llevarán de desayunar al término de sus labores. Lo ensamblarán arriba del arco que ya ha sido colocado.



Foto 1. Arco de ruedas de flor *Chul vini chim*, flores ensartadas.

¹ La información entrecomillada y sin referencia bibliográfica, proviene de los vecinos del municipio chiapaneco de Venustiano Carranza.

² Todas las fotos son de la autora de este trabajo.



Foto 2. Maestro florero.

Formalmente los barrios incluyen, en la actualidad, divisiones territoriales que se marcaron a partir de la década de 1950, como los barrios de la Virgen de Guadalupe y de San Francisco. No obstante, los habitantes más viejos reconocen tres áreas de la ciudad:³ la del lado Poniente, que es identificada como el barrio del Convento –que incluye los barrios de San Sebastián y del Arco–; la del lado Oriente, llamada barrio de San Pedro –que comprende también los barrios de la Virgen de Guadalupe, de la Zona y de San Francisco–, y el

área del Norte, que se agrupa en torno al barrio del Calvario. Los vecinos ubican sus respectivos hogares en relación con las tres áreas mencionadas; así, dicen, por ejemplo, que su domicilio se encuentra en San Francisco, si bien pertenecen al barrio de San Pedro. Lo anterior explica por qué encontramos la elaboración sólo de dos arcos de flores para el Señor del Pozo, aun cuando éste se sitúe en el lado oriente de la ciudad de Venustiano Carranza.

LOS ARCOS FLORIDOS

Los arcos de flores, hechos con una estructura de carrizo verde, están compuestos por 12 pares de arreglos que los zoques llaman “joyonaqués” y los tsotsiles del municipio de Venustiano Carranza, “chul vini chim” o, genéricamente, “pokó nichím”. Representan figuras de la Cruz, en la *traducción* que ellos mismos hacen al español sobre los significados de cada par de ruedas. Sin embargo, en la lengua materna de los autores que producen las hermosas ruedas de flor, éstas son *leídas* como los nombres de los meses que conformaban al antiguo calendario maya mesoamericano o como parte de un mensaje a quien se dedicaba la ofrenda. Tal es la interpretación que algunos floreros hacen de la delicada labor de orígenes prehispánicos. Los arcos se colocan en el nicho interior del Cristo Negro, dos días previos al tercer viernes de Cuaresma, que es cuando se efectúa su celebración.

En la elaboración de estos adornos tan especiales se emplean materiales que provienen de la flora local. Así, el manejo ceremonial de estas flores, hojas, carrizos y follaje, implica un conocimiento muy antiguo, que forma parte de un cúmulo de saberes más amplios de los vecinos sobre su entorno natural. Los materiales que emplean son la perfumada flor de Mayo (preferentemente la de color amarillo), ixtle que han puesto a secar y que hilan

³ Mismas que también se reconocen para fines de la organización religiosa tradicional indígena.

los mismos floreros, carrizo –verde, para poder moldearlo–, hojas de *chobok* –que son llevadas desde “un árbol que es generoso, cercano a Laja Tendida”– (véase Foto 3), aguja “capotera” e hilo “industrial” para hacer las ensartas o collares de flores de mayo que, en algunos casos, rematarán el adorno de los arcos.

Se trata de un oficio masculino, para el cual los floreros más viejos usan su traje tradicional, tanto en la elaboración de los arcos como en su colocación. Los aprendices van desde los siete años hasta la edad en que se desee participar. En esta ocasión son jóvenes –de entre 20 y 30 años– y señores que ya conocen el oficio –de entre 40 y 50 años. El cargo de maestro florero, que es vitalicio, confiere mucho prestigio ante la propia comunidad y las otras comunidades de la Depresión Central de Chiapas donde también se elaboran arreglos con *ruedas de flor* para el ceremonial (véase Foto 4).

Además, puede reconocerse como un oficio de hombres generosos, ya que no depende de aportaciones voluntarias de dinero ni de ningún otro incentivo económico. El maestro Pedro nos dice que él empezó a ayudar en la preparación de flores desde los siete años de edad, hace 70 años.

Los floreros del barrio del Convento se organizan de manera similar a como lo narró Marcelo Díaz de Salas (1995: 275) en su diario de campo de 1961:

28 de febrero de 1961... hoy harán ruedas de flores. Estas ruedas servirán para formar un arco y llevarlo al altar mayor de la iglesia del señor del Pozo... como a las nueve de la mañana se encuentran en la casa de Don Bartolo unos veinte hombres reunidos bajo el corredor de la construcción que sirve de cuarto principal, recámara y donde está el altar familiar. En un rincón se encuentran apiñadas cientos de hojas verdes del árbol conocido como Chovok (momol-Chovok). Es una hoja de unos siete centímetros, ondulada y muy brillante (fig. 1). Están un joven de quince o dieciséis años y un anciano torciendo pita (Chojóm). Estos hombres juntan hojas de Chovok en grupos de veinticinco a treinta y luego las amarran con mecatitos de la pita que tuercen el joven y el anciano...



Foto 3. Cortando hojas de *chobok*.



Foto 4. Ruedas de flor para el arco.

Adentro de la casa han quitado todos los muebles y utensilios que ahí se guardan para dejar más espacio, sólo el altar permanece intacto con flores de buganvilia frescas. En el suelo se hallan extendidos tres petates (Poʔp) a lo largo de la habitación. Encima de ellos se han depositado las flores de Pujul-Nichim, las hay de color blanco, rojo, amarillas, rosadas y rojo con vetas blancas.

Este mismo procedimiento –en torno a la elaboración y la colocación de los “arcos de flor”, en la víspera de cada ceremonia en la que son ofrendados– se repite a lo largo del primer semestre del año, durante la temporada en que se obtienen de manera silvestre las flores de mayo o *chul nejel nichim*, con las que se elaboran los complejos arreglos. Éstos son requeridos en diversas celebraciones –para los altares de las iglesias o las cruces donde son colocados–, mismas que forman parte de la configuración sagrada de la tradición de la cultura local: *totique*, y que se mencionan en el Cuadro 1.

CUADRO 1. ELABORACIÓN DE ARCOS DE FLOR DURANTE EL AÑO

Fecha de la ceremonia	Nombre de la ceremonia	Barrio que elabora	Lugar de elaboración
2 de febrero	A la Virgen de la Candelaria en la iglesia de San Pedro	San Pedro	Interior de la iglesia de San Pedro
1er. viernes de Cuaresma	Jesús de Nazareno en la iglesia del Señor del Pozo	El Convento	Casa particular
3era. semana de Cuaresma	Al Señor del Pozo: Fiesta del Señor del Pozo	El Convento San Pedro (un arco cada barrio)	Interior de la iglesia de San Pedro Interior de la iglesia de San Sebastián
Quinto viernes de Cuaresma,	Para el Cristo del Calvario: Fiesta del Calvario	El Calvario	En la iglesia del Calvario
Para la Cruz de Semana Santa	Crucifixión de Jesús: Semana Santa	El Convento, San Pedro, San Sebastián	En el interior de la iglesia de San Sebastián
24 abril	Encuentro de ramilleteros en San Marcos, Tuxtla Gutiérrez	El Convento y San Pedro	En el atrio de San Marcos
3 de mayo la Santa Cruz	Santa Cruz	Cada barrio	En el interior de una casa del barrio
Mayo, los viernes de mayo Subir al Al Chul wits. 1er. semana El convento 2da. semana San Pedro 3era. semana El Calvario	Rituales de Mayo	Cada barrio	En el interior de una casa o iglesia del barrio
Mayo, los sábados de mayo. Visitar al Chul wits de laja tendida	Rituales de Mayo	Cada barrio	En una casa del barrio que visita

ELABORACIÓN DEL ARCO PARA LA CRUZ DE JESÚS EN SEMANA SANTA

En la octava semana de Cuaresma, en plena Semana Santa, entre de las múltiples ceremonias que se llevan a cabo en el marco de esta conmemoración religiosa, destaca la organización para la elaboración del arco de ruedas de flor (véase Foto 5).

En el interior del ahora viejo templo de San Sebastián (construido en 1902), sentados en pequeños bancos individuales que les permiten trabajar cómodamente a nivel de piso –en donde se encuentran las fragantes flores de diversos colores–, jóvenes de diferentes edades enrollan con las manos las hojas de *chobok*. En su interior colocan delicadamente las flores y, afuera, el “corazón de azucena”, que se asemeja a una cebolla por su blancura y sus capas, con las que envuelven aquellas hojas, o, en su defecto, las envuelven con la *tzema*, la que les da la tonalidad morada. En la banqueta lateral del templo, algunos señores tuercen ixtle para que pueda ser utilizado en la elaboración de las ruedas de flor y en el amarre de carrizos para el arco, el cual es elaborado por otro grupo de hombres, situado en un extremo de la plaza del mismo templo (véanse fotos 6, 7 y 8).

Resaltaremos que para la elaboración de éste, que es el arco más grande –de 45 ruedas– que se realiza durante todo el ciclo de ceremonias del calendario ritual *totique*, participan hombres de diferentes barrios. En efecto, aunque se trate de una responsabilidad del barrio del Convento, encontramos a los de San Pedro, San Sebastián y a los del Calvario trabajando para la elaboración del arco. Los más viejos saben cómo enrollar el *chôjom* (ixtle) para que sirva como hilo al amarrar y coser los arreglos, mientras los más jóvenes enrollan las hojas con flores. Los conocimientos, en tanto habilidades manuales que se adquieren con la práctica, así como los signos y los significados que dentro de un panorama más amplio explican la vida cotidiana y la religiosidad, se van transmitiendo de generación en generación a través de estas ceremonias.

Don Bartolo Gómez, que es el principal del barrio del Convento y quien a su vez tiene la responsabilidad de dirigir las actividades de la elaboración del arco para la cruz de Jesús del Viernes Santo, nos narra el significado de las ruedas de flor. Son 22 pares, más una en la cúspide, con la cual



Foto 5. Costura de las ruedas de flor, 2007.



Foto 6. Al ras del piso trabajando, 2007.



Foto 7. Armazón del arco, 2007.



Foto 8. Costura de ruedas de flor, 2007.

suman 45 ruedas de flor que conforman el arco. Así, nos dice, en orden descendente, cómo se llama cada par:

Desde allá de la cabeza... aquí nosotros le llamamos la Santa Cruz, pero es el Sol. Lo que sigue el *chul uh'* es el mes, lo más dibujado que va hasta allá arriba; de ahí sigue el *canan*, lucero o sea las estrellas; de ahí sigue la potencia del señor que ése es blanco, con sus cuatro cruces, lleva la potencia. De de ahí va el morado, que es el vestido de Jesús; de ahí entra el martillo y de ahí siguen ya los clavos; el que sigue le decimos que es la urraca [lo dice en tsotsil], de ahí sigue el que representa otro clavo; de ahí sigue cuatro platos; después empieza el empate, ya hay otra cruz (abril, 2007).

Don Bartolo nos habló también de la importancia que tiene conservar, junto con los elementos locales de la flora, el colorido de ésta, que es único en los arreglos, ya que si se emplean otros elementos darán otras tonalidades.

Las ruedas de flor se terminan de hacer alrededor de las cinco de la tarde del Jueves Santo, y al siguiente día se ensamblan a la armazón de carrizo –que ha quedado lista– y que constituye el arco. Esto será como a las siete de la mañana (véanse fotos 9, 10).

Las ruedas descansan arriba de las flores de Mayo y de las hojas de *chobok* que han quedado sobre el plástico que fue puesto en el piso para trabajar; sobre aquéllas y rociadas con agua, pasarán la noche lo más frescas posible. Al respecto, los señores “floreros” opinan que hay que procurar con mucho cuidado que las flores permanezcan vivas para que conserven sus colores y olor original (véase Foto 11).



Foto 9. Al armar el arco, 2007.



Foto 10. Colocación de las ruedas de flor, 2007.

De la flora endémica que se usa en las ceremonias del ciclo festivo, seis son las especies básicas (véase Cuadro 2). Nos parece asombroso que, a partir de estas seis especies, con ayuda de una aguja “capotera” e hilo, se lleve a cabo todo ese complejo andamiaje que implican las ruedas de flor.

Marcelo Díaz, el antropólogo que a principios de la década de 1960 trabajó en Venustiano Carranza, se ganó el cariño y la confianza de una sociedad que se encontraba en vísperas de una de sus etapas políticas más difíciles. Gracias a él conocemos mucho de lo que en la memoria de sus habitantes aún prevalecía sobre la *cultura tsotsil* y sus interacciones regionales, así como el enorme valor que nos brinda el conocimiento de la vida cotidiana. Así, en su diario de campo (Díaz, 1995: 276) hizo esquemas de la elaboración de las ruedas, sobre la cual anota que don



Foto 11. Las flores descansan, 2007.

Bartolo para hacer una figura procede de la siguiente manera: La hoja verde de Chovok se toma con todo y tallo, luego la tuerce un poco por el extremo más próximo al tallo (Fig. 2), en el pequeño hueco que se forma introduce una flor, en este caso roja (fig. 3) se termina de enrollar con las palmas de la mano, se le ponen luego tres hojas de Tzeman. (Fig. 4) Estas hojas servirán para formar un dibujo en forma de cruz morada, a otras se les pone las capas blancas del “corazón” de azucena (Fig. 5) a otras se les pone encima de la hoja ya torcida y con flor tres pétalos de otra flor, en este caso amarilla para así ir formando el diseño final de la rueda. Para terminar la rueda se van uniando los “cartuchos” por medio de un hilo de pita torcida ensartada a una aguja grande para que una vez terminado el dibujo se amarre con el mecate [...].

CUADRO 2. FLORA EMPLEADA EN LOS ARCOS DE RUEDAS DE FLOR

Nombre común en español para el centro del estado	En tsotsil	Nombre científico
Flor de mayo (Cajalosúchilt o cacaluche)	Chul nejel nichim Pujul nichim	Plumeria rubra (Apocináceas)
Hojas de chobok	Momol chovok	Bumelia laetevirens Hemsl (Sapotáceas)
Regalada o Sin vergüenza	Tzeman	Mirabilis jalapa L. (Nictagináceas)
Corazón de azucena (rojas)	Azucena	Hippeastrum puniceum Urb. (Amarilidáceas)
Ixtle	Chojom	Agave sisalana Perr. (Amaridiláceas)
Carrizo	Carrizó	Arthrostylidium pittieri Hack. (Gramíneas)

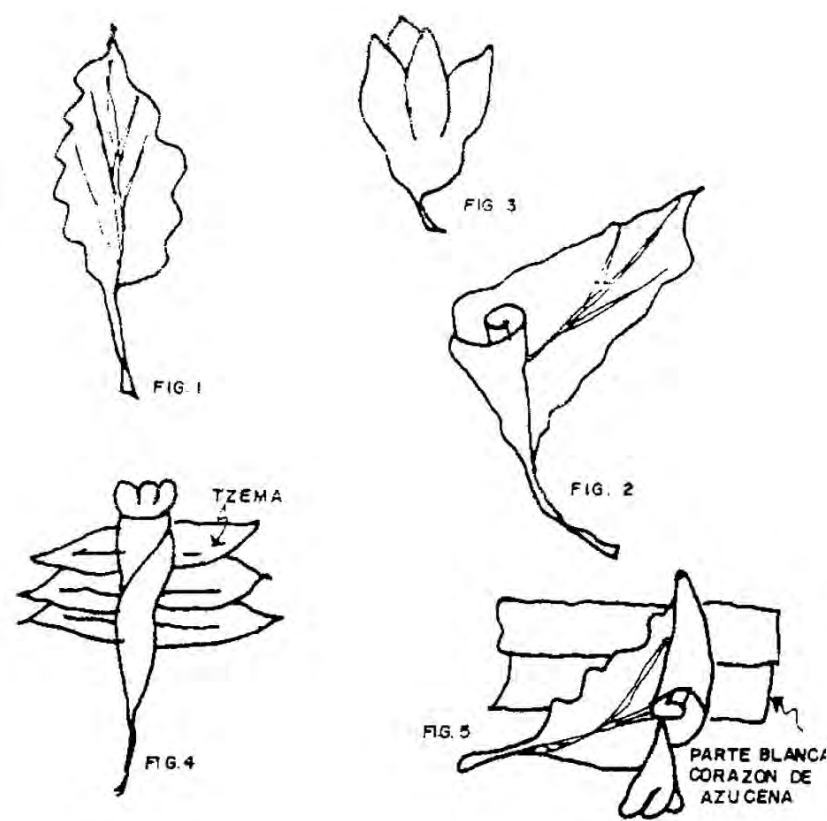


Figura 1. Dibujos 1-5 de Díaz (1995: 276)

Díaz (1995: 276) continúa su descripción sobre el arco para la Fiesta del Señor del Pozo, el cual lleva 10 pares de ruedas de flor y una más en su cúspide, mencionando los distintos diseños de éstas (Figura 2):

1. *Chopol-Tzsil* que quiere decir “Figura de par”, se hace un cartucho morado, otro amarillo, otro morado, otro amarillo, otro rojo, amarillo, rojo, amarillo, morado, amarillo, morado, amarillo, rojo, amarillo, rojo, etcétera, la punta es de flor blanca veteada de rojo.
2. *Chul-Kanan* “Estrella” de ésta hay de dos clases, una que es “invento” de Tuxtla y otra de aquí, la de Tuxtla lleva seis puntas, tres de ellas moradas y tres rojas, la punta es de flores rojas.
3. *Chul-On* “Corazón”, se hace la punta de flores amarillas, el cuerpo es blanco y tiene, cada nueve cartuchos, dos pétalos rojos, luego otros nueve cartuchos blancos y dos rojos, así hasta cuatro veces.
4. “*Potencia*” Es una rueda con flor amarilla en la punta y cartuchos blancos, cada ocho cartuchos comienza el dibujo de una cruz morada. Para hacer el dibujo de la cruz se usan cinco cartuchos, cuatro de ellos para la parte horizontal y uno totalmente morado para la vertical, en la punta del cartucho vertical de la cruz se pone una flor roja, tiene cuatro cruces.
5. *Chul-Uh* “Mes”.
6. *Chak-Pulan* “Amanecer”.
7. *Chul-Canan* “Estrella” de aquí.
8. *Chul-Martirio* “Martillo”.
9. *Chabal-Chul-Cruz*
10. *Tzahal-Chul-Cruz*

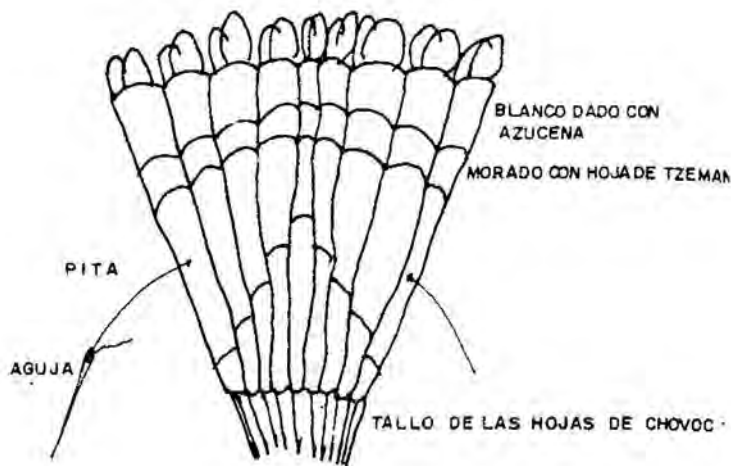


Figura 2. Confección de la rueda de flor. Dibujo de Díaz (1995: 276).

Conviene hacer énfasis en que el maguey, del que se obtiene ixtle –con el que se hilvanan los carrizos y las partes menos delicadas del arco–, era cosechado, hasta mediados del siglo xx, en los solares de cada familia; es decir, los vecinos sembraban maguey (*Agave sisalana* Perr.), porque usaban el ixtle en la elaboración de mecates, costales, sombreros, petates, morrales

o hamacas. El proceso de extracción de la fibra –que al parecer era común en la Depresión Central de la entidad– es narrado por Faustino Miranda (1998: 352) de la siguiente manera: “La extracción de la fibra en Chiapas se hace a mano, por medio de un tallador de hierro con mango de madera y cuchilla sin filo”; en muchos lugares lo hacen con la parte metálica de un machete sin filo al que han adicionado dos cachas de madera en los extremos. “La extracción debe hacerse a las 24 horas de haberse cortado las hojas, pues si las hojas se secan la extracción es muy difícil”. El trabajo de torción, que es cuando las hebras de ixtle van convirtiéndose en lazos para amarrar o hilos para hilvanar, puede verse en las fotos 12 y 13.



Foto 12. Torcedura del chojom.



Foto 13. Separación del ixtle, 2007.

Este trabajo nos lo explica Díaz (1995: 185) en los términos siguientes:

Francisco sigue torciendo pita, esto lo hace de la siguiente manera: coloca sobre su rodilla derecha la suela derecha de un huarache [caite], luego toma varios hilos de pita dividiéndolos en dos manojos y con el dedo de en medio de la mano izquierda los mantiene separados entre sí, por el extremo donde ya hay tejido (Fig. 1), con la palma de la mano derecha, les imprime a los hilos un movimiento rotatorio, deslizándola hacia adelante (Fig. 2) manteniendo separados, por pocos centímetros, los dos manojos, cuando la mano se ha deslizado totalmente y los hilos se encuentran torcidos sobre sí mismos, les imprime un nuevo movimiento a su mano derecha pero en sentido contrario, esto es, la regresa. Los hilos que ya están torcidos en un sentido, con este nuevo movimiento se tuercen entre sí (Fig. 3). Para que se deslicen con mayor facilidad, de cuando en cuando se empolva la palma de la mano derecha con ceniza.

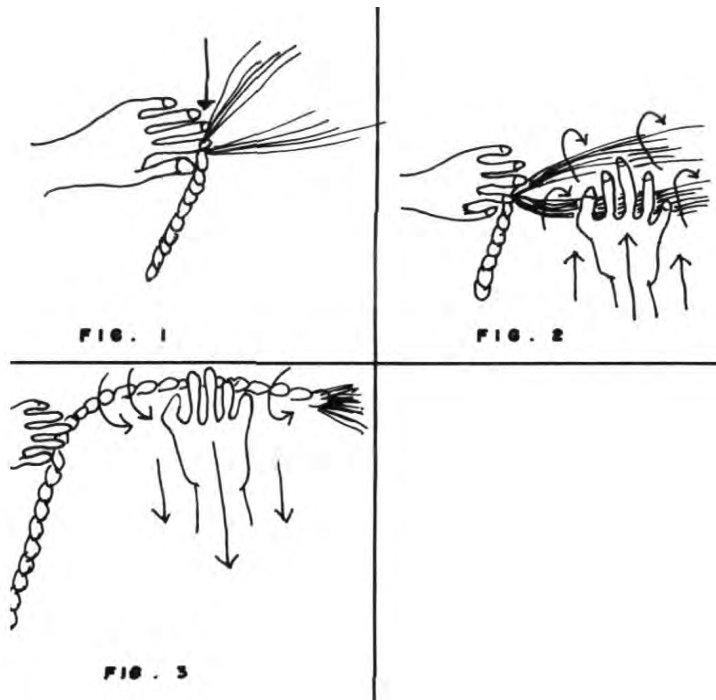


Figura 3. Confección de hilos con ixtle. Dibujo de Díaz (1995: 185).

Desde hace décadas, los magueyes ya no están en los solares que se encontraban junto a las casas; la configuración del espacio ha cambiado adentro de las unidades domésticas y mucha de la flora que se obtenía de ese espacio hoy es colectada en los alrededores del pueblo o cultivada en las parcelas de los señores que confeccionan las ruedas de flor, por lo que éstas no han dejado de hacerse con los mismos elementos que se han empleado desde hace siglos. Otra dificultad causada por los cambios espaciales es la siguiente: al no haber un patio para cultivar la *tzema* –esa hoja de color morado en el reverso, en su interior acuosa y de líneas verdes y blancas en el anverso, que da la tonalidad morada a los arreglos–, ésta es difícil de conseguir en la actualidad. Ello se debe a que la planta necesita bastante

riego durante todo el año para producir una cantidad generosa de follaje a lo largo del ciclo ceremonial (véase Foto 14).

Por último, me gustaría agregar que la recolección de la flora, así como la elaboración, el ensamble y la ofrenda de estas hermosas ruedas –con las que se conforman los arcos de flores–, se efectúa en un marco de completo respeto y amor hacia lo que se realiza. Esto sólo puede explicarse o comprenderse mejor si se le entiende como parte de un apartado más amplio de la tradición que es la *cosmovisión*, desde la que se elaboran. Es decir, que detrás de todo este proceso hay una forma diferente de observar el paso del tiempo y de explicar el acontecer diario.



Foto 14. Colocación de los arcos, 2007.

Persona entrevistada:

Don Bartolo Gómez, principal del barrio del Convento, Venustiano Carranza, Chiapas, abril del 2007.

BIBLIOGRAFÍA

Catálogo Nacional de Monumentos Inmuebles del Estado de Chiapas

1999 *Catálogo Nacional de Monumentos Inmuebles del Estado de Chiapas*, Chiapas, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Gobierno del Estado de Chiapas.

Díaz de Salas, Marcelo

1995 *San Bartolomé de los Llanos en la escritura de un etnógrafo*, Chiapas, Gobierno del Estado de Chiapas-Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas.

Miranda, Fautino

1998 *La vegetación de Chiapas*, 3ª ed., Chiapas, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas.

Fragmentos de un
complejo chamánico-
enteogénico entre
los nahuas de Guerrero.
A propósito de las
especies en uso actual
y sus antecedentes

Lilián González Chévez
*Universidad Autónoma del Estado de Morelos,
Departamento de Antropología*

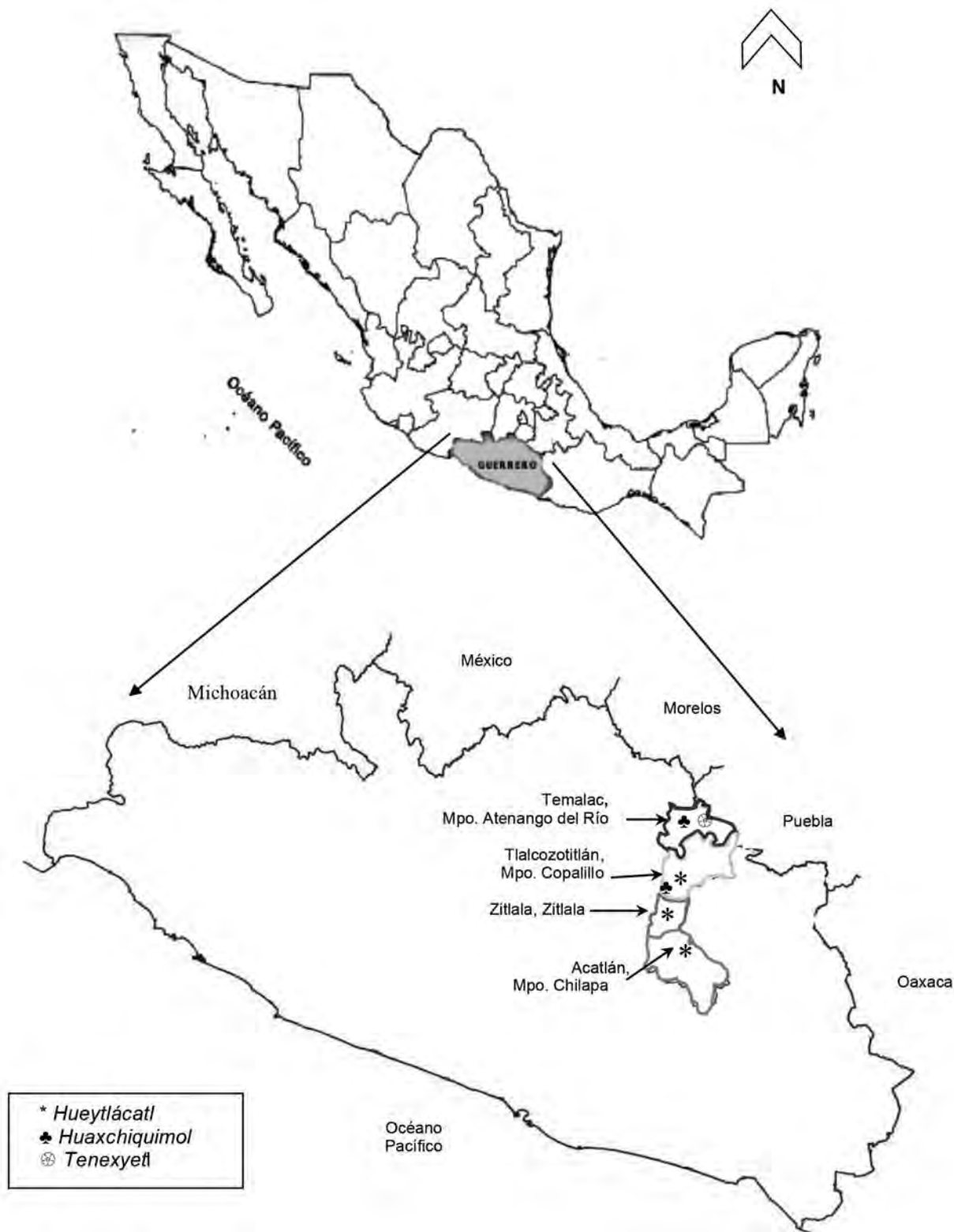
XIII



INTRODUCCIÓN

UN ASPECTO QUE HA PASADO INADVERTIDO en los estudios sobre la cultura indígena contemporánea del actual estado de Guerrero es la utilización de poderosos enteógenos, escasamente descritos hasta hoy. En este marco, Dehouve (1994: 144) anota que el uso ritual de drogas fue uno de los rasgos culturales que desapareció en aquella entidad a raíz de la Conquista; sin embargo, la falta de referencias etnográficas no implica necesariamente que dicha práctica haya caído en desuso. Actualmente, curanderos nahuas de los municipios de Atenango del Río, Copalillo, Chilapa y Zitlala (Mapa 1) aún mantienen en la clandestinidad el sustrato vital de su actividad terapéutica: los enteógenos, cuya utilización sigue siendo palpable en los rituales terapéuticos en la región Norte –Alto Balsas– y Montaña Baja del estado.

Se denomina enteógenos (del griego *entheos*, dentro de dios, y *genus*, ser) a las sustancias vegetales que al ser ingeridas proporcionan una experiencia divina; son simplemente “Dios dentro de nosotros”, concepto que reemplaza otras denominaciones como alucinógenos, psicotomiméticos o psicodélicos (Wasson, 1998: 8) y precisa los vínculos ancestrales de estas plantas con el ámbito de lo sagrado. La percepción de que “la divinidad se infunde en todos los seres, incluyendo a la planta enteogénica y a su consumidor” (Ott, 2000: 97), tiene un paralelismo en el término nahua *itech quinehua* –“toma posesión de él”– señalado por Ortiz de Montellano (1997: 89) y refiere a la creencia azteca de que la posesión por parte de las deidades contenidas en estas plantas eran las que causaban los efectos. Aguirre Beltrán (1980: 123) afirma que este legado fue heredado a los curanderos coloniales, para quienes “estas yerbas sagradas, deidades en sí, actúan en virtud de sus propiedades místicas; esto es, no es la yerba propiamente la que cura sino la divinidad, parte de la divinidad o poder mágico en ella imbuido”.



Mapa 1. Enteógenos en el estado de Guerrero, con las localidades donde se recabó información primaria. Elaboración de Lilián González.

Entre los nahuas de la región Norte del estado, hemos detectado el uso contemporáneo de tres plantas sagradas con poderes enteogénicos: *hueytlacatzintli* (*Solandra guerrerensis*), *huaxchiquimolin* (*Leucaena matudae* [S. Zárate] C.E. Hughes) y *tenexyetl* (*Nicotiana tabacum*). Las dos primeras son utilizadas por los especialistas rituales como embriagantes chamánicos con fines oraculares y terapéuticos, fundamentalmente para identificar a los

causantes de una brujería o un “daño”¹ y combatir tanto a sus promotores como sus efectos. La tercera planta, el *tenexyetl*, se emplea como vehículo de lo sagrado, como contraparte de las plantas anteriores y en la profilaxis o tratamiento para casos de brujería, si bien sus usos son más amplios y diversificados e incluyen un papel protector contra el “mal aire”.² Una cuarta planta, el *cecectzin*, purísima u *ololiuhqui* en las fuentes históricas (*Turbina corymbosa*), es empleada también con fines oraculares y terapéuticos en el municipio de Tepecoacuilco, al norte del estado de Guerrero (veáanse Sergio Villaseñor, 2001: 166, y Ramírez, 1991: 228), pero no obtuvimos datos etnográficos que confirmen su uso enteogénico en los municipios en los que se realizó el presente estudio.

La escasez de referencias sobre el uso de enteógenos en el estado de Guerrero no sólo se debe a la necesaria clandestinidad y automarginación de los sacerdotes y los especialistas rituales de las religiones derrotadas o sojuzgadas desde los primeros tiempos de evangelización³ o a la falta de estudios etnográficos suficientes sobre los rituales terapéuticos realizados en esta región. Según se informa en algunos testimonios locales, hubo una indicación categórica, un mandato explícito por parte del emperador “Motecuhzoma” para que cierta planta de carácter sacro fuese resguardada de la mirada de los extraños y sus usos se mantuviesen en secreto. De acuerdo con el testimonio del señor Teófilo Salmerón, originario de Temalac –en el noreste del estado de Guerrero–, “el espíritu” de la planta de *hueytlacatzintli* era utilizado en el pasado por los soberanos y gobernantes como vehículo para obtener información sobre el estado de su reino. Al respecto, indica Salmerón:

De esa planta el gobierno no está enterado, el rey Juan Motecuhzoma mandó esconderla a los de Acatlán y Zitlala. Antes cada rey tenía su modo de gobernar, cada rey tenía su lenguaje, no podía hablar con los de otro reinado porque no se entendían. De comer, comían lo mismo: elotes, maíz, frijol, todo, pero sus tradiciones eran otras: el huichol hace sus tradiciones con peyote⁴ y el nahua hacía sus tradiciones con *hueytlacatl*. El rey le decía a su enviado: me van a traer información de cómo está mi reinado lo que es Guerrero. Entonces aquel enviado iba con *hueytlacatl*, le hacía su ceremonia, su tradición. Lo iba a traer con ofrenda a donde estaba: le mataba un guajolote, le hacía tamalitos, le llevaba mezcal, sus cigarros y cuando ya le entregaba las ofrendas ya lo cortaba, le hablaba, porque para ellos es

¹ Brujería, maleficio o “daño” es la acción de perjudicar al prójimo quebrantando su mundo vital (su salud, sus afectos, sus capacidades o sus posesiones). A menudo, esta capacidad es un don o facultad que tiene el brujo a través de su nahual, álter ego o animal compañero. La información entrecomillada sin referencia bibliográfica procede textualmente de los vecinos de la región de estudio.

² “Mal aire” es un complejo mórbido cuyo origen es atribuido a alguna de las fuerzas, entidades o potencias comúnmente llamadas “aires” que circundan los diferentes planos del cosmos y que pueden actuar de manera autónoma o por voluntad de otros, en detrimento de la salud de las personas.

³ Como refiere M. Alberto Bartolomé (1997: 118): “la discreción y el secreto que rodean las prácticas de la gente de conocimiento hacen que su presencia no sea percibida por extraños. Se trata de instituciones sociales que han encontrado en la clandestinidad parte de las condiciones que les permiten sobrevivir, reforzando su carácter oculto, misterioso y sacralizado”.

⁴ El señor Teófilo Salmerón, como muchos nahuas del norte de Guerrero, trabajó como jornalero agrícola en los distritos de riego del estado de Nayarit y posteriormente se asentó definitivamente en un poblado cercano al polo turístico de Puerto Vallarta. Ambos circuitos migratorios son comunes a los huicholes, por lo que don Teófilo estaba familiarizado con sus costumbres y con el uso ritual del peyote.

un hombre vivo que tiene espíritu. Entonces el enviado ya va, lo agarra y lo toma –sale como aire el espíritu– y lo que resultaba, el enviado lo entregaba al rey o a los que mandaban. Con ese daba vuelta el reinado, el país. Pero todas esas costumbres se perdieron; nada más quedó la costumbre en el indígena de Guerrero, por ejemplo en Chilapa, Zitlala, Acatlán y Tlatempanapa. En Tlapa todo eso se acabó, lo tradicional de la ceremonia de *hueytlacatl*, pero en Zitlala todavía queda.

Actualmente, el uso del *hueytlacatl* sigue vigente, en particular para que el enteógeno revele quién es el causante de una brujería, de qué “encantamiento”⁵ se valió y cómo se le ha de combatir. En esta zona, toda enfermedad que se presente de manera abrupta, que sea muy intensa en sus síntomas o que no ceda en un lapso razonable, implica la necesidad de descartar un “daño” o una brujería, especialmente en aquellas enfermedades con dolencias crónicas, falta de apetito, cólicos intensos o la sensación de que “algo te roe por dentro”.⁶ Las fuentes históricas han consignado la importancia que, entre los nahuas de esta zona, tenían los enteógenos como oráculo que revelaba el origen de una enfermedad y la frecuente atribución causal de las enfermedades a la brujería. En tal sentido, Ruiz de Alarcón (1988: 57), refiriéndose al *ololiuhqui*, anota que: “es de maravillar la fe que estos desdichados naturales tienen con esta semilla, pues bebiendo, como a oráculo la consultan, para todas cuantas cosas desean saber la causa de las enfermedades, porque casi cuantos entre ellos están éticos, tísicos, con cámaras o con cualquier otra enfermedad de las prolijas, luego lo atribuyen a hechizo, y para salir de esta duda o semejantes, como de cosas hurtadas y de los agresores, consultan esta semilla”.

El diagnóstico de brujería lo efectúan los curanderos al observar la disposición de 12 granos de maíz, luego de aventarlos en una jícara con agua. Así determinan si el problema por el cual se les consulta es un enfado,⁷ una pérdida de la sombra o una brujería. En este último caso, el especialista ritual discierne si el paciente “encontró” la enfermedad por un “mal aire” o si es un nahual quien lo hizo víctima de un hechizo.⁸ Si la causa de la enfermedad es un hechizo, el curandero propondrá una ceremonia ritual donde el paciente ingerirá el enteógeno para que “el remedio hable con el enfermo”, le diga qué es lo que tiene, quién lo embrujó y de qué medios se valió, y le muestre además con qué se va a curar.

El complejo chamánico-enteogénico⁹ relacionado con la brujería y sus usos rituales tiene una circunscripción geográfica, delimitada en parte por el restringido hábitat de las plantas enteogénicas. Así, por ejemplo, Juanita

⁵ Proceso mágico.

⁶ “Titichar”, del náhuatl *titichoa*, roer, estrechar, disminuir una cosa (Siméon, 1994: 548).

⁷ “Enfado” es un estado anímico en que el malestar o el enojo pueden provocar la pérdida del *tonalli*, también llamado “sombra”, proceso similar al que ocurre con otras enfermedades vinculadas a las emociones, como el espanto o la vergüenza.

⁸ El hechizo es el vehículo, acción o entidad material a través del cual el brujo hace llegar el maleficio, brujería o “daño” a las personas, frecuentemente al transformarse en su nahual o animal compañero.

⁹ Madsen (1955: 48) define chamán como un individuo que ha recibido el poder de cura directamente de una existencia sobrenatural por medio de sueños, visiones o posesión de espíritus. En este ensayo, “complejo chamánico-enteogénico” hace referencia, entonces, a los individuos que, durante su viaje extático o durante el sueño, han recibido el poder de cura directamente de la entidad divina presente en las plantas enteogénicas.

Hernández Mendoza, curandera del municipio de Jolalpan en el estado de Puebla, limítrofe con la región enteogénica del norte del estado de Guerrero, señala que: “allá en Tenango [Atenango del Río] curan de todo, se curan los que están enfermos, que les dan comida, ¡cochinadas pues! Acá en mi tierra nadie puede sanarlo, nadie puede curar de eso. La señora de Tenango cura bien, los purga. Yo le llevé una muchacha y la muchacha pobrecita, bien que grita: ‘¡Tengo gusanos, me están comiendo!’ La señora le decía: ‘No, no tienes gusanos, ahorita te compones, muchacha’”.

La demarcación aproximada de esta zona enteogénica la hemos determinado confrontando la información proporcionada por los terapeutas tradicionales y los escasos yerbateros que comercializan estas plantas, e identificando las localidades señaladas en los ejemplares registrados en el Herbario Nacional Mexu-UNAM de *Solandra guerrerensis* y *Leucaena matudae*.

El *hueytlacatzintli* (*Solandra guerrerensis*) se localiza en el estado de Guerrero, en montes y peñascos escarpados de la Sierra Madre del Sur, desde Omitemi –al oeste de Chilpancingo hasta las serranías de Malinaltepec–, entre los meridianos 99° 30’ y 98° 30’ W y los paralelos 17° 00’ y 18° 40’ N. Tenemos referencias de su utilización como enteógeno en los poblados de Chichihualco, Huilziltepec, Xochipala, Tlacotepec y Tixtla, pero sólo hemos constatado su uso en Acatlán, Zitlala y Tlalcozotitlán. También hay ejemplares del herbario que localizan la planta en la Sierra de Taxco en su colindancia con el Estado de México, pero no tenemos referencias de su uso enteogénico actual en esta región. El *huaxchiquimolin* (*L. matudae*), por su parte, es una endemita de la parte central de la depresión del Balsas (Zárate, 1994: 136), donde se le encuentra en laderas y pendientes pronunciadas de selva baja caducifolia cercanas a la corriente principal o a los afluentes del río Balsas, entre los paralelos 17.5° y 18.5° N. Se le ha colectado en parajes de los poblados de Xochipala, Maxela, Milpillas, Xalitla, Mezcala, Temalac y Tlalcozotitlán, y se ha constatado su uso enteogénico actual en los dos últimos poblados.

Cabe preguntarse: ¿por qué este reducto enteogénico ha quedado casi limitado al ámbito de la brujería, cuando en el pasado, según ha quedado consignado en la tradición oral, era el principal vehículo oracular, el propio de los soberanos?

En el pueblo de Acatlán, municipio de Chilapa, algunos de los habitantes que no son partidarios de las ceremonias enteógeno-terapéuticas, narran que los usos rituales de *hueytlacatzintli* fueron prohibidos por los sacerdotes y atribuyen a la planta poderes demoníacos y pecaminosos. Tal prohibición no pudo ser determinada en términos cronológicos, si bien es de suponer que desde los inicios de la evangelización, los monjes agustinos de la doctrina de Chilapa –que con tanto celo habían perseguido idolatrías en esta región¹⁰ y que hacia 1600 tenían un beneficio en este pueblo– hubiesen

¹⁰ Juan de Grijalva (1985: 52-62) refiere que en la sola provincia de Chilapa y Tlapa había seis monasterios de la orden, y en el pueblo de Acatlán existía un beneficio agustino. El mismo Grijalva relata que el padre Coruña, al enterarse de que en el pueblo de Olinalá –entonces Doctrina de Chilapa– aún se adoraba a un ídolo a quien llamaban Tlacatecolotl, partió a Olinalá “y mandando hacer una hoguera grande en la plaza amenazó primero al gobernador, y luego a todos los del pueblo, de que los había de quemar allí vivos por relajos e impenitentes”.

denostado la utilización de una planta enteogénica claramente vinculada a los gobernantes y los sacerdotes de la antigua tradición religiosa mesoamericana. La demonización de todos los dioses del antiguo orden y el acorralamiento ideológico de los especialistas rituales y su parafernalia al campo de la brujería, fue una de las principales estrategias fiscalizadoras de los evangelizadores para asegurar que su nuevo rebaño no se saliera del redil y retornara a sus antiguas costumbres religiosas.

Pero el campo de la brujería como resguardo último de ciertos enteógenos, no sólo es producto del celo estigmatizador de los extirpadores de idolatrías; los alucinógenos son también “desencadenadores y amplificadores de un discurso latente que cada cultura tiene en reserva” (Lévi-Strauss, 2001: 220). En ciertos segmentos de la población nahua del norte de Guerrero, aún se mantiene la creencia en la capacidad sobrenatural de los brujos de transformarse en un animal o *nahual* y de que aquéllos pueden enviar un maleficio a su víctima en forma de encantamientos¹¹ o “cochinadas”.¹² La ingesta de *hueytlacatzintli* –como embriagante chamánico– refuerza la creencia en la brujería, pues le causa al enfermo una visión del hechizo del que se ha valido el brujo o nahual para victimarlo: gusanos que corroen sus entrañas, hormigas coloradas que trepan hasta su cabeza y van carcomiendo su cuerpo, tigres que lo persiguen e intentan devorarlo.¹³ Tales visiones confirman al enfermo los nefastos efectos del hechizo y afianzan sus creencias en la brujería.

ANTECEDENTES

En junio de 1996, al término de un encuentro de terapeutas tradicionales en el pueblo nahua de Tlalcozotitlán, Guerrero,¹⁴ uno de los viejos curanderos, que escasamente hablaba español, don Cirilo Soriano Juan, nos presentó algunas de las plantas con las que, aseguraba, podía “sacar la brujería”, lo cual constituía su especialidad. Su repertorio era escaso pero singular, ya que incluía dos recursos de los que hasta entonces no teníamos referencia en la región: *huaxchiquimolin* y *hueytlacatl*.

Hueytlacatl, refería don Cirilo, era un bejuco de flores amarillentas que no se daba en su tierra sino en una región montañosa cercana a Chilapa. Suponíamos entonces que se trataba del famoso *ololiuhqui* (*Turbina corymbosa*), ya que las fuentes históricas documentaban el uso intensivo de esta planta con fines rituales y religiosos en la región (Ruiz de Alarcón, 1988: 57). Para nuestra sorpresa, al mostrarnos el señor Cirilo unos fragmentos de la parte activa de la planta de *hueytlacatl*, vimos que se trataba de una corteza o raíz y no de la famosa semilla redonda y negra propia del *ololiuhqui*.

¹¹ En náhuatl, *tlachiuhtli*.

¹² Cochizada: porquería o suciedad, acción baja producto de la brujería.

¹³ El género *Solandra* puede suministrar visiones terroríficas: serpientes, lobos y criaturas venenosas (Knab, 1977: 84).

¹⁴ El encuentro fue organizado por el proyecto “Actores sociales de la flora medicinal en México”, del Instituto Nacional de Antropología e Historia conjuntamente con el gobierno municipal de Copalillo.

A partir de esta primera referencia sobre el *hueytlacatl*, la información sobre el extraño bejuco se fue desdibujando en nuestro horizonte debido a que la atención etnográfica se centró en los especialistas rituales del pueblo de Temalac, en el municipio de Atenango del Río,¹⁵ y en dicha comunidad los curanderos aseguraban que *hueytlacatl* no era un bejuco sino un árbol que daba guajes y que también llamaban *huaxchiquimolin*. Entonces no imaginamos que para los nahuas en la región Norte del estado de Guerrero, el término *hueytlacatl* es una denominación genérica que aplican a una serie de plantas enteogénicas como el *tenexyatl*: *Nicotiana tabacum* (en el poblado de Oztutla, municipio de Copalillo), el *huaxchiquimolin*: *Leucaena matudae* (en el poblado de Temalac, municipio de Atenango del Río) y el mismo *hueytlacatzintli*: *Solandra guerrerensis* (en Tlalcozotitlán, municipio de Copalillo, y en Acatlán, Atzacualoya, y Tixtla en el municipio de Chilapa).

En enero de 1999, un viejo y desdentado yerbatero –cuya presencia era habitual en las ferias de las fiestas patronales de los pueblos de la región–, don José García, a pregunta expresa sobre su conocimiento de la planta de *hueytlacatl*, señaló con solemnidad y sigilo que ésta no se encontraba a la venta, si bien crecía en un cerro cercano a su pueblo. Ante nuestro interés por conocerla sugirió que asistiéramos a una fiesta que habría de celebrarse en su pueblo el día 2 de mayo, fecha en la que él ascendería al cerro donde se encontraba la planta.

El 1 de mayo por la tarde acudimos a la modesta casa de don José en el pueblo nahua de Acatlán, cercano a la ciudad de Chilapa. Él, por supuesto, en su calidad de vendedor itinerante, no recordaba el compromiso adquirido meses atrás. A pesar de ello, se mostró dispuesto a que en la madrugada del día siguiente subiéramos el cerro para buscar la planta. Con asombro, colegimos que la fiesta a la que se refería don José era el “*Atltzatzilistli*”, ceremonia ritual de petición de lluvias que se celebra en el cerro del Cruzco y que es famosa en la región por sus vistosas danzas y “peleas de tigres”.¹⁶

El 2 de mayo en la madrugada acompañamos a don José a dejar su ofrenda, consistente en velas y cadenas de flores, en las diversas cruces localizadas en el camino de ascenso al Cruzco. La primera cruz estaba situada en las inmediaciones del pueblo; la segunda se encontraba cerca de los campos de riego; la tercera, en una cueva con agua; la cuarta, en un lugar del cerro donde sus padres sembraban y donde se había ahorcado su hermano; la quinta estaba montada sobre un peñasco de las faldas del cerro en el paraje de Tecalizco... Y, mientras seguíamos “encumbrando” y dejando ofrendas, se fue difuminando la esperanza de conocer la planta de *hueytlacatl*, ya que don José se mostraba cada vez más reticente a abordar el tema y a localizar la planta. En efecto, recién “encumbramos”, don José se “perdió” entre los cientos de acatecos que se dan cita en las cruces ubicadas en la cumbre del Cruzco.

¹⁵ Precisamente en esta región, Hernando Ruiz de Alarcón, párroco de Atenango del Río, escribió hacia 1629 *El tratado sobre las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*, en el que consignaba el uso ritual de plantas a las cuales los indígenas atribuían divinidad.

¹⁶ Sobre esta ceremonia de petición de lluvias, véanse los trabajos de Marcos Matías (1982: 91) y Ramón Calles Travieso (1994: 99).

Hecha trizas la razón de nuestra visita al Cruzco, sólo restaba disfrutar de la intensidad estética del ritual de petición de lluvias. Para esa hora, las tres cruces de madera que se encuentran en la cumbre del cerro otrora desnudas, desbordaban exuberantes con cientos de cadenas de flores y pequeños paños bordados que los acatecos devotamente ofrendaban colocando unos encima de otros hasta el punto en que la cruces ahora “vestidas”, parecían deformes ante su “excesiva” carga. Al pie de las cruces, como si estuviera cercándolas, ardía el fuego provocado por cientos de velas apiladas a su alrededor. Los hombres de morral, huarache y sombrero –campesinos en activo– y las mujeres de rebozo y huaraches de plástico con sahumerio en mano, iniciaron una cadena de rosarios al pie de cada cruz; mientras, el contingente de acatecos proveniente principalmente del Distrito Federal, aparentemente se interesaban más por las “peleas de tigres” y los chicotazos al suelo ardiente que lanzaban los danzantes “tlacololeros”. En medio de la algarabía, entablamos conversación con otro acateco: Juan García, y logramos comprometerlo para conocer la planta de *hueytlacatl* al día siguiente.

Muy temprano en la mañana acudimos a la cita con nuestro nuevo guía. Pero este hombre ya entrado en años, salió de su casa muy aturrido por los efectos de la borrachera del día anterior y porque, emulando su juventud cuando participaba como “tecuaní” en las peleas de tigres, se había liado a golpes con otro paisano de su generación, lo que le dejó como trofeo un ojo morado. Su lamentable condición física le impedía hacer la travesía y ante nuestra insistencia por concertar una nueva cita, llamó a su vecino, el señor Ponciano Sánchez, con el cual entabló una breve conversación en náhuatl; luego se dirigió a nosotros asegurando que don Ponciano nos acompañaría a buscar la planta. Así, su vecino nos condujo hasta los límites del pueblo donde se encontraba una cruz. “¡Ahí está!”, nos dijo señalando la cruz. Por un instante escudriñamos la vegetación circundante sin poder identificar la novedosa planta. Después de un momento de confusión, le recordamos el objeto de nuestra búsqueda y en respuesta nos refirió que su vecino le había pedido que nos llevase a una de las estaciones rituales donde se ubica la cruz. Nuestro nuevo guía se oponía a conducirnos a donde se localizaba la planta argumentando su lejanía y la inconveniencia de llevar a una mujer de la ciudad “que no sabe andar en el campo”. Finalmente accedió a nuestra petición y nos dirigimos nuevamente a las faldas del Cruzco. Caminamos cerca de una hora en ascenso por la vereda rumbo a Tula; en ésta, como en todos los senderos que suben al cerro del Cruzco, los espacios sagrados están señalados por cruces de madera. Entonces, exactamente en la segunda cruz –en el paraje de *Tecalizco*–, encima de un peñasco o montículo denominado *Icuatipantenantli* (a 1 612 metros de altitud),¹⁷ don Ponciano señaló sin aspavientos una planta y discretamente se quedó en la orilla del camino. Era asombroso reparar que entre las piedras, sin que se observase un resquicio de tierra, emergieran por doquier las ramas de un bejuco de

¹⁷ En dicho montículo, el Dr. Paul Schmidt encontró recientemente vestigios arqueológicos (véase: <www.famsi.org/reports/02009>. No podemos descartar que su actual delimitación como espacio sagrado tenga alguna relación con estos vestigios arqueológicos y con la presencia también de la planta sagrada.

hasta quince metros de largo en plena floración: ¡por fin estábamos ante el famoso *hueytlacatl*! (Foto 1).¹⁸



Foto 1. *Hueytlacatl* o *hueytlacatzintli* (*Solandra guerrerensis*). Foto: Lilián González.

HUEYTLACATZINTLI

Identificación botánica

La planta colectada en las inmediaciones del Cruzco fue identificada en los herbarios Mexu-UNAM e IMSS como *Solandra guerrerensis*, familia de las Solanáceas, una de las cuatro especies de *Solandra* observadas en México que fuera catalogada como especie nueva por Maximino Martínez en 1966. Éste ilustre botánico, además de identificar una nueva especie, hizo un hallazgo que pasó casi inadvertido para la comunidad científica. Con base en ciertas referencias históricas y contemporáneas, reparó en que el jugo de las ramas de la planta recién catalogada –el *hueipahtli*– era un narcótico utilizado por los indígenas de Guerrero para provocar un estado alucinatorio que, según ellos, les permitía adivinar el paradero de objetos perdidos, diagnosticar las enfermedades y curar muchas dolencias. Martínez asoció, entonces, esas cualidades a un conjunto de plantas sagradas reverenciadas por los indígenas, como son el *ololiuhqui* (*Turbina corymbosa*), el *peyotl* (*Lophophora williamsii*) y el *nanacatl* (*Psilosibe zapotecorum*), y se dio a la tarea de buscar entre los cronistas coloniales las referencias históricas que permitiesen sustentar su afirmación.

En este contexto, Martínez (1966: 105) anota que “Sahagún trata de dos Hueipahtlis, pero ninguno de ellos corresponde con esa descripción, ni se alude a sus propiedades narcóticas. En el Thesaurus no hay la palabra Hueipahtli; en la edición Matritense hay noticia de dos plantas con ese nombre, pero tienen flores blancas y tampoco se alude a propiedades narcóticas. En

¹⁸ Que la época de floración de la planta de *hueytlacatl* coincida con la ceremonia de petición de lluvias no debe ser casual.

las obras de autores posteriores a la época colonial no he encontrado ninguna noticia”.

Luego, al buscar en la obra del protomédico Francisco Hernández alguna referencia sobre esta planta –ya que le parecía imposible que éste no hubiera visto algún ejemplar durante su expedición botánica en el que luego sería el estado de Guerrero–, encontró que Hernández ciertamente la menciona con el nombre de *tecomaxochitl*. Así, Martínez (1966: 106), citando a Hernández, anota –en referencia al “*tecomaxochitl*” o flor de *Tecomatl*– que: “Las flores huelen a azucena y son tenidas en gran precio por los príncipes indios, en cuyos huertos se siembran y cultivan con muchos cuidados. Nace en lugares regados, cálidos y templados”.

Extrañamente, aunque Martínez localiza la referencia del *tecomaxochitl* en la obra de Francisco Hernández y la asocia con el *hueipahtli*, no aprovecha del todo la cita de éste, pues el protomédico incluye, además, una variedad de esta planta que crece entre las peñas y que correspondería con más precisión al *hueipahtli* de Guerrero: el *texcaltecomaxochitl*. Sobre éste, Hernández (1959, t. II, vol. 1: 141) indica que hay “entre los acuitlapanenses¹⁹ otro género de este árbol que llaman Texcaltecomaxochitl porque nace entre las peñas, de forma casi igual, y cuya corteza, que es amarga y de naturaleza caliente y salivosa, dicen que cura el asma aplicada en el pecho”.

Respecto al uso al que Hernández hace referencia, Martínez (1966: 106) sugiere que es probable que los indígenas le ocultaran al protomédico las propiedades narcóticas de esta planta. Con posterioridad, al continuar por nuestra cuenta la búsqueda en fuentes históricas iniciada por Martínez, encontramos que Sahagún (1989: 788), en su libro undécimo, se refiere al *tecomaxochitl* en los siguientes términos: “Hay unas flores que se llaman *tecomaxúchitl*. Son amarillas y son hinchadas como vejigas que está hinchadas. Son olorosas y hermosas. Y bébenlas con *cacáhuatl*. Y si enechan mucho dellas, causan gran sed. También la yerba en que se hacen se llama *tecomaxúchitl*. Encarámase esta yerba por los árboles y por las paredes. También esta flor se llama *chichihualxúchitl*, porque es a manera de teta de mujer”.

Sobre la flor de *chichihualxochitl*, Reko (1919: 123) ofrece la siguiente etimología e identificación botánica: “*chichi-hual-xochitl* (*chi-chi-hualli*, vejiga gigantesca, mama, chiche: flor de chiche), copa de oro (*Solandra grandiflora*). La flor, antes de abrirse, imita la forma de una teta de mujer”. La descripción de Sahagún y la etimología y la caracterización de Reko, coinciden con la identificación del *tecomaxochitl-chichihualxochitl* con las especies del género *Solandra*, en particular con *grandiflora*, conocida vulgarmente como “copa de oro”: una enredadera de flores amarillas, olorosas, hermosas y justamente hinchadas como vejigas antes de que abran sus capullos. La referencia de que estas flores se bebían con *cacahuatl*, es decir, con cacao (*Theobroma cacao* L.), nos plantea un nuevo reto: buscar los an-

¹⁹ Gerhard (1986: 259) refiere que Acuitlapan era una estancia del pueblo de Coatlán en la provincia de Tasco, al norte del estado de Guerrero (paralelo 18° 40' N y 99° 30' W).

tededentes históricos que hagan alusión a flores que los nobles y los príncipes tenían en alta estima, que cultivaban y que se bebían con cacao.

Wasson (1998: 97, 136) realizó esta búsqueda con la hipótesis de que las flores (*xochitl*) de los nahuas, que tan insistentemente se encuentran en sus poemas, eran una figura metafórica para todos los enteógenos: “símbolo del brebaje divino entre los príncipes y nobles nahuas”. En su revisión de los cuatro volúmenes de poesía náhuatl preparados por el padre Garibay, Wasson localiza todas las asociaciones posibles unidas al vocablo *xochitl*, y encuentra que varias de estas palabras compuestas aluden en efecto a ciertos enteógenos; sin embargo, la combinación verbal más frecuentemente encontrada es *cacahuaxochitl*. Dado que este vocablo había sido asociado con la especie *Quararibea funebris* (Llav.), Wasson (1998: 124) sostenía que ésta era la especie –que se agregaba a los enteógenos– bebida con cacao y que también se le consideraba alucinógeno. Sin descartar que esta planta también se adicionara al cacao, no existe registro de que por sí sea alucinógena, y en la descripción del *cacahuaxochitl* en el *Códice Florentino*, Sahagún (1989: 786) indica que estas flores: “son pequeñas y a manera de jazmines. Tienen muy suave olor y, muy intenso”. Al respecto, en la lámina del *cacahuaxochitl* que aparece en el *Códice Florentino* (Figura 1), se reproduce un árbol cuyas flores son monopétalas, de corola acampanado-infundibuliforme, miden proporcionalmente lo correspondiente a dos palmos de sus manos o más, y de su corola sobresalen sus estambres. El tamaño de estas flores no corresponde a las flores de *Quararibea funebris* y sí, en cambio, a las flores del género *Solandra*, en especial a *grandiflora*. La única salvedad es que en la lámina aparece como un árbol y no como un bejuco o enredadera, pero no es raro que las especies cultivadas de *Solandra* se poden de manera tal que adoptan forma arbolada.

En síntesis, con la información suministrada por Maximino Martínez, sabemos que *hueytlacatl* es una planta del género *Solandra* y que, en las referencias históricas, ciertas especies de este género recibieron también los nombres de *hueipahtli*, *tecomaxochitl*, *texcaltecomaxochitl* y *chichihualxuchitl*; que el género era tenido en gran aprecio por los príncipes indios y que se cultivaba y bebía con cacao. Precisamente, su asociación con el cacao permite conjeturar que, siendo éste su principal vehículo enteogénico, tenía también por sobrenombre: *cacahuaxochitl*.



Figura 1. *Cacahuaxochitl*. Ilustración del *Códice Florentino*, tomada de Wasson (1998: 103).

El vocablo *hueytlacatl* y otras inferencias

La palabra *hueytlacatl* no aparece en el *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* de fray Alonso de Molina (1944) ni en el de su traducción y adecuación por Rémi Siméon. Nahuas originarios de Temalac y Acatlán traducen actualmente el término como “hombre grande”. Sin embargo, ateniéndonos a su significado etimológico, *huey* significa “grande, alto, supremo”, y *tlacatl*, “digna de reyes y señores” (Garibay, 1991: 223 y 235), por lo que la traducción del vocablo *hueytlacatl* sería: planta “suprema, digna de reyes y señores”. El sufijo reverencial *-tzin*, que agregan actualmente los habitantes de los poblados de Acatlán y Zitlala a *hueytlacatl*, lo encontramos también registrado en el diccionario de Rémi Siméon (1994: 561 y 746) en *tlacatzintli*, “persona distinguida, noble señor”, por lo que otra acepción del término *hueytlacatzintli* sería: “gran noble señor”.

La traducción de *hueytlacatl* como “planta suprema digna de reyes y señores” resulta consistente con los usos consignados por Hernández para el *tecomaxochitl* –otra especie del mismo género que *hueytlacatl*–, a cuyas flores ya nos referimos: “son tenidas en gran precio por los príncipes indios”. La única fuente impresa donde hemos encontrado el vocablo compuesto, es decir, *huey tlacatzintle*, es el *Vocabulario náhuatl-español de Acatlán, Guerrero*, en el que el término es definido como “arbusto alucinógeno” (Matías y Constantino, 1995: 69).

En la bibliografía antropológica, Weitlaner, Velásquez y Carrasco (1947: 47, cursivas: L. González), en una breve visita al poblado de Huitziltepec, Guerrero, consignan una bebida –que no pudieron identificar y que utilizan “los que quieren hacerse brujos”– en la siguiente historia:

Una vez había un cantor (murió hace 12 años). Dijo que para aprender a leer en latín había que tomar cierta planta que había en el campo en que se sembraba: *era como bejuco*. Un día, al acabar el trabajo, después de desuncir los bueyes, mascó y chupó de ese palo (algunos se mueren de chuparlo). A poco quedó sin sentido, empezó a andar y se fue hacia la barranca por donde pasa la carretera. Entonces el río estaba crecido y se metió en él sin sentir. Unos milperos lo vieron y lo sacaron. Si no es por ellos se ahoga... Dicen que para hacer cualquier cosa hay que beber de esa planta. Por ejemplo, se puede adivinar el paradero de una cosa perdida: un brujo se convierte en animal y demás.

Al parecer, se trataba del bejuco de *hueytlacatl*, ya que el dato concuerda con la información etnográfica registrada en este trabajo, en el sentido de que a través de la mediación enteogénica de esta planta, indígenas monolingües han aprendido a hablar castellano, a iniciarse como curanderos y a localizar objetos perdidos.

En “La leyenda de la migración de Tlacotepec”, Robert H. Barlow (1995: 93) hace referencia a un personaje llamado Hueytlacatl que aparece, junto con su compañero Ixquitotzin, como fundadores de Tlacotepec. Ambos

personajes suben a la cima de un cerro, Hueytlacatl devora un huevo que encuentra en la cima de una roca y duerme; al despertar encuentra que su cuerpo está cubierto de erupciones, y más tarde se transforma en un monstruo escamoso y alado. Mientras tanto, Ixquitzin trae a su gente y la conduce al cerro, en donde se topan con el monstruo alado (Hueytlacatl), el cual les informa que al fin han encontrado su hogar.

Aunque en la leyenda registrada por Barlow en ningún momento se hace referencia a Hueytlacatl como una planta, una posible interpretación del mito de origen es que los dirigentes responsables de localizar el lugar de fundación del pueblo ingirieran *hueytlacatl*, y que en el éxtasis alucinatorio apareciera la visión de la serpiente alada, con lo que identifican el lugar de fundación del actual Tlacotepec.

Después del importante descubrimiento que hiciera Maximino Martínez en 1966, las referencias a *hueipahltli* en el estado de Guerrero no aparecen sino hasta 1995, en el ya referido *Vocabulario nahuatl-español de Acatlán, Guerrero* (Matías y Constantino, 1995: 69) y en una monografía de Xochipala. En ésta se menciona, entre las plantas medicinales de la región, un “bejuco que contiene sustancias alucinógenas” llamado “Guayipaxtli” (Barrera y Chino, 2001: 65).

Otra referencia que podríamos asociar con la planta que nos ocupa, procede de la materia indiana registrada por Aguirre Beltrán en su libro *Medicina y magia* (1980: 138), donde alude a una serie de procesos inquisitoriales, provenientes de los archivos de la Inquisición hacia 1698, contra sujetos que tomaban para usos ocultos una planta llamada *pipiltzintli*:

El nombre náhuatl correcto parece ser *Pipiltzintzintli*, y de los cronistas novohispanos Betancourt es el único que la menciona, bien es cierto que omitiendo el morfema demostrativo *tli* y confundiendo su descripción con la del peyote. El propio autor anota sus aplicaciones terapéuticas conjuntamente con las del cactus de Zacatecas. De la descripción que antecede parece desprenderse que el *Pipiltzintzintli* tiene propiedades semejantes a las del peyote y el *Ololiuhqui*, y que la parte del vegetal usado es la raíz. No hemos encontrado investigador que haya identificado la droga en la literatura reciente.

Aguirre Beltrán (1980: 139) identifica una red de causación entre la planta denominada *pipiltzintzintli* y el famoso *ololiuhqui*: “*Pipiltzintzintli*, ‘El nobilísimo infante’, no es sino una reduplicación de *Piltzintli*, nombre del joven dios del Maíz Tierno, de los Alimentos, de la Procreación y del Placer; compañero de Xochiquetzal, la diosa de las Flores y del Amor; y padres ambos de Cinteotl Itztlacoliuhqui, el dios del Maíz Maduro, nombre mágico del *Ololiuhqui*”.

Esta misma conexión semántica podríamos sugerir entre los vocablos *pipiltzintzintli*, “el nobilísimo infante”, y *hueytlacatl*, “gran noble señor”, en el sentido de que ambos términos están implicados en una secuencia temporal que da curso a un cambio de las propiedades del sujeto. Por otra

parte, resulta significativo que la descripción que a grandes rasgos hace Aguirre Beltrán (1980: 138) de la planta de *pipiltzintzintli* coincida con la caracterización y usos del *hueytlacatl*:

Los escasos datos que suministra el archivo inquisitorial la hacen aparecer como una planta herbácea, cultivable, que se emplea previa desecación y que bebida provoca alucinaciones: “veían malas cosas y hablaban con ella disparates”. Además, da flores conocidas como rosas: “rosas de pepetichinque”. El Santo Oficio prohibió su uso y persiguió a sus adeptos. Éstos cargaban la planta como amuleto. No era éste sin embargo, su exclusivo uso místico; más comúnmente fue empleado como medio diagnóstico y por vía de terapéutica.

Otro dato significativo aportado por Aguirre Beltrán (1980: 138), que nos hace asociar la planta de *pipiltzintzintli* con *hueytlacatl*, es que el *pipiltzintzintli* procede de la misma área cultural que el *ololiuhqui*. Esta área –siguiendo la localización de las poblaciones mencionadas por Ruiz de Alarcón (1988) en el *Tratado de las supersticiones...* (véase la introducción de De la Garza)– abarca una región que incluía desde Cuernavaca por el norte –en el actual estado de Morelos– hasta Chilpancingo por el sur, Chilapa y Tlapa por el oriente, y Taxco, Tepecoacuilco e Iguala por el noroeste, en el actual estado de Guerrero.

Recapitulando, es muy probable que la planta de *pipiltzintzintli* –a la que se refieren los archivos inquisitoriales y que Aguirre Beltrán consigna como procedente de la misma área cultural que el *ololiuhqui*, a cuya propiedad enteogénica se le asemeja– equivalga a *Solandra guerrensis* y que su nombre actual, entre los nahuas del estado de Guerrero, sea el de *hueytlacatl*.

Chamanismo y usos actuales del *hueytlacatl* entre los nahuas de Guerrero

Actualmente, el bejuco de *hueytlacatzintli* es empleado por los curanderos nahuas de Acatlán, Zitlala y Tlalcozotitlán como recurso enteogénico para identificar a los causantes de una brujería y para liberar del hechizo; así como para localizar objetos perdidos o solicitar para su cliente un don o atributo que previamente no se tenía. Sin embargo, *hueytlacatzintli* tiene otra particularidad: forma parte del ineludible proceso de iniciación chamánica de los curanderos adscritos a su ritual. En este caso, es la entidad anímica de la planta la que elige a sus seguidores y representantes.

Don Cirilo describe de la siguiente manera el proceso de iniciación chamánica de *hueytlacatl*: “*Hueytlacatl* es como nosotros, como el amor entre hombres y mujeres; si alguien nos gusta la empezamos a enamorar. *Hueytlacatl* es igual, puede buscar a un hombre o una mujer que le guste para que se quede con él, alguien que le tenga fe para que pueda hacer esas curas, entonces él mismo se le puede presentar”.

Este último efecto es circunstancial; si al ingerir una de las nueve tomas consecutivas de *hueytlacatl*, rutina necesaria para establecer el proceso ritual de cura en caso de una presunta brujería, el enfermo en sus sueños o visiones acepta recibir de *hueytlacatl* o Bartolito²⁰ –entidad anímica de la planta–²¹ una jícara roja que en apariencia tiene comida, pero que en realidad contiene “cochinadas” –en náhuatl *tlachiuhltli*, encantamientos– como hormigas, gusanos o lombrices, y la recibe con su mano izquierda, es señal de que el iniciado será un nuevo hechicero o brujo, ya que este material es arsenal para efectuar hechizos. Si, por el contrario, el iniciado acepta recibir de *hueytlacatl* la jícara blanca, la fruta y la servilleta para ofrendar, y le recibe estos dones con la mano derecha, es señal de que este paciente será un nuevo curandero y contrarrestará los efectos de la brujería, ya que lo que ha recibido de manos de *hueytlacatl* son las herramientas del curandero indispensables en su mesa ritual: en primer lugar, la jícara de tecomate, instrumento imprescindible para formular el diagnóstico y aun el pronóstico,²² ya que en su interior el curandero efectuará los sortilegios o “rifas” atisbando en los granos de maíz si se trata de una brujería o un enfado o si es necesario levantar la sombra y, también, si el enfermo sanará o morirá; y en segundo lugar, la fruta y las flores, que son parte de la “paga” u ofrenda que se le ofrecerá a *hueytlacatl* en retribución una vez concluidos sus servicios; y la servilleta, que es un auxiliar en la ofrenda, parte de la elegancia de una buena mesa ritual, ya que envueltos en ella se le presentarán los alimentos ofrendados, especialmente las tortillas de maíz.

Iniciación con hueytlacatl y entrega del don

Don Cirilo Soriano† era un chamán de sesenta y siete años de edad que hablaba náhuatl y escasamente entendía el castellano. Cuando don Cirilo tenía 42 años, fue aquejado por una enfermedad, por lo que acudió con una curandera del pueblo nahua de Zitlala, la señora Teodora Petlatekatl. La curandera efectuó una “rifa” vertiendo 12 granos de maíz en una jícara con agua, a partir de lo cual le diagnosticó que le habían hecho brujería. Para curarse, el enfermo tenía que quedarse dos o tres meses en su casa, por lo que don Cirilo le aseguró que regresaría después del periodo de lluvias, una vez que hubiera levantado su cosecha. De vuelta en Zitlala, Teodora lo llevó a una casa aparte con su mujer, y cerró perfectamente todas las puertas y los ventaneros. La curandera ayunó todo el día hasta que oscureció, y preparó la primera toma de *hueytlacatl*. Le dio de tomar muy poco en un vaso y salió de la casa; don Cirilo y su esposa se quedaron solos, y “Cuando ‘se le subió’ el remedio [relata doña Cástula] quedó como borracho, empezó a ver

²⁰ Apelativo en castellano de la entidad anímica de la planta.

²¹ Bartolito, la personificación de *hueytlacatl*, es descrito por don Cirilo como un hombre alto y delgado que se encuentra en el centro de un salón tocando un instrumento musical, cantando y creando un ambiente de gran regocijo.

²² Un indicio de la importancia de la jícara en la parafernalia ritual nos es proporcionada por Ruiz de Alarcón (1988: 46): “La superstición de los tecomates, que son los vasos en que ellos beben de ordinario, tiene su principio y fundamento en usar dellos como de cosa que está consagrada y dedicada para sus ofrendas y sacrificios idólatricos”.

visiones, se aventaba, le pegaba a la puerta o tiraba patadas. Decía muchas cosas que ella no entendía y estaba muy asustada, hasta que casi al amanecer se durmió”.

Continúa el relato don Cirilo:

Cuando me dieron la primera toma se me presentó el espíritu de *hueytlacatl*, vi que tenía una mesa al centro de su casa y que él estaba tocando una armónica. Él me decía: “Estás viendo que aquí hay muchos pacientes, ¿por qué no los curas? hay niños enfermos, hay muchachas enfermas, hay señoras enfermas, hay muchachos enfermos ¿por qué no los curas? Yo aquí estoy tocando”. Entonces contesté: “¿Y yo?, ¿cómo los voy a curar? Yo no tengo con qué curar, yo no puedo con qué curarlos”. Me dice el remedio: “Tienes ese remedio para curarlo rápido”.

“¿Y cómo?”, le digo. Entonces me mostró cómo curar. Me dice: “Vas a curar de este modo, saca la saliva con el dedo, úntale y con ese remedio se van a curar”. Entonces yo inmediatamente hice lo mismo. Empecé a atajar la saliva y le empecé a untar a la señora, a las señoritas, a los niños que estaban enfermos. Cuando iba yo pasando como que se alborotaban los niños, se empezaban a reír, las muchachas también ya estaban sanas. Por eso yo casi no ocupo muchos remedios. Agarro la saliva y con eso los curo ya que en mis sueños eso me dieron de remedio.

Movimiento dual en giro

Cuando me mandaron a que curara a los pacientes que estaban ahí encerrados [prosigue don Cirilo], alcancé a ver una persona que reconocí en esos sueños, un señor de Zicapa, el mentado Juan Meza. A mí me ordenaron que curara a los pacientes que estaban a la derecha y a Juan le ordenaron que se diera la vuelta, que se pasara para allá y que curara a los de la izquierda. Y a donde yo iba curando escuché que los enfermos ya estaban buenos y sanos, que se empezaban a reír y a carcajear, y los que venían llegando por la otra parte, también escuchaba que se iban curando igualmente, que se reían, se carcajeaban y que ya estaban sanos. Ya al tiempo de toparme con Juan, ya no vi para dónde agarró el mentado Juan Meza.

Ser curandero o brujo: una elección

Cuando terminé [añade don Cirilo] me fui a sentar otra vez, *hueytlacatl* estaba con su armónica tocando, cantando, tenía mucha alegría. De un de repente vi que se fue para la cocina; cuando regresó, traía una tortilla con un montón de carne de puerco, la tortilla la puso boca abajo dentro de una jícara. Y entonces *hueytlacatl* me dijo: “¡Ándale, ya te traje este taco, cómetelo!”. Me lo ofreció con todo y jícara; entonces, yo recibí la jícara con la mano izquierda, y cuando *hueytlacatl* se fue, abrí la tortilla para comerla y vi un montón de gusanos. No me la comí, la arrojé al fondo, por allá la tiré.

Entonces *hueytlacatl* se fue a traer otro taco, lo traía otra vez en una jícara tapada con la tortilla, y cuando vino me dijo: “¡Ándale, cómete este taco!”. Lo volví a recibir con la mano izquierda y cuando él se regresó otra vuelta pa’ la cocina, yo

abrí ese taco y vi que esta vez tenía puras hormigas, otra vuelta lo tiré. Cuando arrojé este taco trajo otro taco, y cuando lo vi, eran puras panocheras [*tlachinasmi*] y otra vuelta lo arrojé por allá, no me lo comí. En seguida, vi que venía otra vez de la cocina, traía otro platillo con otros cuatro tacos para comer; me dijo que tenían chiles gordos y jitomates grandes, yo lo recibí con la mano izquierda y cuando ya se fue, otra vez descubrí la tortilla y vi que traía puros gusanos grandes, de vuelta los arrojé, no me los comí.

Cuando vi, otra vuelta volvió *hueytlacatl* con otro platillo, éste era otro taco, y cuando llegó me dice: “¡Ándale, tómate este taco, es carne de res!”. Lo recibí con la mano izquierda otra vez, y cuando se volvió a ir, lo volví a descubrir, eran puros gusanos gordos y rallados, de esos que crecen en el *cacaloxuchitl*. Inmediatamente lo volví a aventar. Entonces me trajo otra comida, esta vez dijo que me traía carne de res y cuando descubrí el platillo fueron puros gusanos, lo volví a aventar.

Cuando regresó, me dijo: “Ya que no te gustó ninguna comida de la que yo te traje, recibe esta servilleta”. ¡Me traía una servilleta toda rotita! Entonces yo la recibí con la mano derecha y cuando me la entregó, la dobé y me la puse de cabecera. Entonces vi que ya venía otra vez, me traía una jícara ¡toda rota, toda quebrada!, ¡hasta venía amarrada!, y entonces cuando llegó que me dice: “Ya que no te gustó ninguna comida de las que yo te ofrecí, te traigo ahora esto: una jícara”. La agarré con la mano derecha y cuando se dio la vuelta me la puse de cabecera otra vez como almohada.

Al poco rato vi que ya venía, traía un racimo de plátanos. Me dijo: “¡Ándale!, tómate estos plátanos ya que no quisiste comer ninguna comida”. Vino a dejar los plátanos, los recibí con la mano izquierda y entonces se fue y ya no regresó. Entonces vi que en el otro cuarto había varios niños que estaban jugando, gritando. Un niño salió y vi que era mi hijo. Entonces le digo: “¿Tú que haces aquí? “Yo estoy jugando con mis amigos”. Y le digo: “¡No te vayas, aquí hay plátanos, come un plátano!”, y me dice: “¿Cómo?, si aquí no hay nada”. Entonces agarré un plátano y se lo di. Me dijo el niño: “Ya lo terminé, ya me voy a jugar con mis amigos allá”. Entonces le dije: “No te vayas, ¿quieres otro plátano?”. Jalé otro plátano y se lo volví a dar, se lo comió y se volvió a ir.

Y entonces cuando se fue el niño, al poco rato vi a la señora que me estaba dando el remedio y me dice: “A ver, levántate vamos pa’ fuera”. Cuando salí me dijo: “Fíjate qué es lo que hay aquí”. Entonces alcancé a ver una imagen de la Guadalupe que estaba enfrente de mí. También estaba la imagen del Señor Santiago y la Virgen de la Natividad con sus veladoras y muchos jarrones llenos de flores. Entonces me dijo: “Como lo que estás viendo, así vas a curar, así vas a trabajar. Ahorita –dice– ya eres un buen curandero, todos los que están afuera ya los curaste. Ahora ya paseaste, ya viste todo cómo vas a hacer, tú ya viste en tu sueño cuál es el remedio. Ya te mostré, ya te enseñé todos los tipos de trabajo que vas a realizar. Ya puedes curar a todas las personas”. Por la tarde, me volví a dormir y vi a mi enemigo. Yo estaba armado y lo quería tirar. Mis amigos me daban de tomar mezcal para que no le hiciera nada; me decían: “¡Déjalo en paz!”.

La interpretación de los sueños y visiones de don Cirilo por la chamana Teodora

Al tercer día ya desperté [indica don Cirilo], se metió la señora adentro, puso agua a entibiar y me bañó. Entonces empecé a recuperar, ya no estaba atarantado vagando en mi mente nada más, ¡volví a la vida otra vez! La señora me empezó a preguntar qué es lo que había visto, qué es lo que había sentido. Yo le conté lo que vi. Le dije que no le recibí ninguna comida de las que me había dado *hueytlacatl*, ningún taco de lo que me había dado; que solamente acepté la servilleta rotita, la jícara y esos platanitos que me regalaron, y que de esos plátanos, le había dado dos a mi niño.

Inmediatamente me dijo que yo iba a aprender a curar. Me dijo: “¡Tú vas a ser muy buen curandero!, ¡más que yo! Las tortillas con hormigas en medio –me dijo– significa brujería, si lo hubieras recibido, éste sería tu trabajo; el plato lleno de lombrices significa magia, entonces, si lo recibes, la magia sería tu trabajo. La jícara de tecomate significa ser curandero, por eso, tú serás curandero, porque recibiste la jícara que sólo sirve para levantar la sombra y para hacer las ‘rifas’. La servilleta es para dar ofrenda a *hueytlacatl*. Ese niño que fue a comer no es tu niño, es *hueytlacatl*, te hubieras comido tan siquiera algo para que con eso te defendieras, se limpiara tu espíritu.

De la visión de mi enemigo, dijo que si las personas que me acompañaban en mi sueño me hubieran dado permiso de tirarle, entonces cuando llegara a mi casa, esa persona ya habría muerto, estaría sepultada. Me dijo: “Hicieron bien que no te dejaron”. También me dijo que cuando me caí en el terreno de labor,²³ no había llegado mi tiempo para que me muriera, que Santiago andaba ahí cuidándome, echando los malos espíritus a un lado para que no se me arrimara nada, que si él no hubiera estado conmigo, me hubieran levantado muerto. “Por esa razón –dice–, el santo al que vas a trabajar para que te ayude es Santiago, a él le toca cuidarte, él va a estar batallando contigo para que las personas te vengan a dejar tus frutas, tus alimentos. ¿Por qué? porque vas a estar trabajando bienamente”.

Después de esa primera toma, duré muchos meses ahí con ella, febrero, marzo, abril, mayo, junio hasta pa’l 15 de julio. Me dio nueve tomas y de esas nueve tomas aprendí todo lo que sé. Haz de cuenta, me dieron ese don y me dijeron qué es lo que iba a ocupar para curar. Cuando tomé la última dosis ya no vi nada. Ella me dijo: “Entonces, ésta es tu última toma”, y me dio de alta.

Cástula se niega a recibir los dones que le ofrece hueytlacatl

Cuando me terminó de curar [señala don Cirilo], la señora me dijo que para que a mi esposa no le pasara nada en el trayecto, para que no encontrara los malos espíritus en el camino, también ella debía tomar un poquito de remedio. *Hueytlacatl* le enseñó lo mismo, pero ella no quiso aceptar ninguna cosa, aunque le rogaron que recibiera la jícara nueva. Entonces le dijo la curandera: “Si hubieras recibido,

²³ Fue a consecuencia de las secuelas de esta caída que consultó a Teodora.

serías mejor que tu esposo, porque su jícara estaba vieja y rota y a ti te ofrecieron una nueva”.

Últimos preparativos, despedida y paga

Cuando iba a regresar a mi pueblo [concluye don Cirirlo], me preparó [la señora] una bolsa con un polvo: *tenexyetl*. Me dijo: “Ahora sí va un hombre hecho y derecho, nadie te puede atacar, si de repente por ahí sientes algo de dolor en la espalda, tú nada más agarra el polvo y échatelo en la boca y no te va a pasar nada, y para curar sé el mejor”. Desde entonces me despedí de ella y no la volví a ver. ¡Le pagué 400 pesos curándome y comiendo en su casa!

Del relato del señor Cirilo se desprende que la iniciación para ser chamán sobreviene en el transcurso del ritual de cura y que es durante este proceso que el enfermo ingiere una pócima o más con esta planta. La entidad anímica presente en la planta de *hueytlacatl* –ahora antropomorfizada– ofrece a algunos su don: la jícara del curandero o la jícara del brujo, que los convoca a ser chamanes blancos o negros, como en las mitologías dualistas referidas por Eliade (2001: 156). Toca al iniciado recibir o no ese don (ser curandero) e inclinarse por una u otra opción. Con la entrega del don, el nuevo curandero es instruido a través de sus sueños o visiones sobre las herramientas diagnósticas –la jícara– y terapéuticas –la saliva y el “santo remedio”: *hueytlacatl*–, así como sobre la parafernalia necesaria en torno al ritual. También le son adjudicados sus espíritus auxiliares: en este caso, representados por la Virgen de la Natividad, la Guadalupana y el Señor Santiago.

Colecta y preparación de *hueytlacatl*

Es prerrogativa de la divinidad presente en la planta actuar en forma efectiva en el contexto de la ceremonia propiciada por “su compañero”: el curandero. En concordancia, el curandero prodigará a la planta especiales cuidados durante su colecta y preparación, tal como refiriera Aguirre Beltrán (1980: 123): “El poder mágico puede estar latente en un árbol o planta, mas es el hombre, al manufacturar el medicamento, el que emplea ese poder como un instrumento en el ritual [...] de no llevarse a efecto resulta completamente ineficaz su empleo, ya que no curan las propiedades farmacológicas de las yerbas, sino sus propiedades místicas”.

Juan Mezquiteco, indígena nahua originario de Acatlán, nos contó la forma en que su suegro, un famoso curandero del pueblo, colectaba *hueytlacatl* en el cerro, con fines rituales. Por tratarse de una planta de “mucho respeto”, su suegro ayunaba antes de ir a recogerla hasta un lugar apartado, “donde nadie la mire porque si no, no sirve”. Antes de cortarla, limpiaba el lugar y le ofrecía a la planta un *huentli* consistente en flores de cempasuchil, cigarros, velas, pan, galletas de animalitos y mezcal, y le dejaba además un centavo. Le rezaba el Credo o el Padre Nuestro y le hablaba a la planta, debido a que

“los que saben curar le platican a la planta para que se quiera venir con uno, así te lo vas trayendo, le dices que la quieres para que cure, que se venga con uno para que le ayude a levantar el enfermo. Sólo los curanderos saben cómo se usa, porque si lo usa alguien que no sabe o no le habla bien, no sirve para curar o te vuelves loco”.

Don Cirilo Soriano –curandero de Tlalcozotitlán– utilizó la planta de *hueytlacatl* durante 24 años. No obstante, él nunca conoció la planta viva,²⁴ porque cada dos o tres años se dirigía al pueblo de Tlatempanapa donde un paisano del lugar amigo suyo, cortaba en un paraje montañoso cercano al pueblo dos o tres kilos del bejuco, al que le quitaba la corteza exterior para ofrecerle a su cliente exclusivamente “el corazón”.²⁵ De retorno a Tlalcozotitlán con su preciada carga, don Cirilo ponía a secar los bejucos al sol, y una vez deshidratados, eran molidos por su esposa. Doña Cástula molía el *hueytlacatl* el viernes; ese día ayunaba hasta las 12:00, aun cuando hubiese molido la planta desde las siete de la mañana. Guardaba el polvo de la planta en una bolsa de plástico y lo presentaba en el altar doméstico, donde le rezaba un Credo, un Señor Mío Jesucristo y un Ave María. Al terminar, guardaba el recurso enteogénico detrás de la imagen del Señor de Chalma o de la Virgen de la Candelaria o de la Natividad, vírgenes con las que “más trabajaba” su esposo don Cirilo.

El ritual de cura con *hueytlacatl*

Previo a la ingesta ritual del enteógeno, tanto el curandero como el paciente se han purificado a través de la abstinencia sexual, el ayuno, el baño y el cambio de ropa, recursos con los que evitan traer consigo los “malos aires”. El ritual debe dar inicio en días considerados grandes: lunes, jueves o viernes, y verificarse antes de que aparezcan los primeros rayos del sol. El paciente está obligado a permanecer en el espacio ritual por lo menos durante cuatro días. En ese lapso, es indispensable que su parentela lo acompañe manteniéndose recluida también en la casa donde se celebrará la ceremonia a fin de protegerlo ante la eventual presencia de personas o animales directamente interesados en impedir la cura –nahuales– o de un *mal aire*. Ellos también propician el ritual manteniéndose en ayuno junto a su enfermo y el curandero, mientras actúa la entidad anímica de la planta. Por último, apoyan al curandero encargándose de los desechos del paciente, pues durante esos días, éste no puede salir de la habitación, así que efectúa sus necesidades adentro de la misma.

Antes de fijar el día en que se celebrará el ritual, el curandero ha establecido el diagnóstico mediante una “rifa” con maíz, por lo que el día señalado, el curandero recibe al paciente y a sus familiares sin entablar conversación

²⁴ Don Cirilo se inició como chamán en el transcurso de una curación con *hueytlacatl* en el pueblo de Zitlala y nunca conoció la planta en su estado natural. En su comunidad de origen, Tlalcozotitlán, no existen las condiciones fisiográficas para el crecimiento de esta especie, por lo que obtenía la planta para efectuar sus curaciones, con un vecino del pueblo de Tlatempanapa.

²⁵ Desconocemos si el colector ofrecía a su cliente el bejuco descortezado con el propósito de impedir que el curandero identificara la planta o si ésta es la forma habitual de utilización.

más que para lo mínimo indispensable. Toma el material que previamente ha solicitado para realizar la cura y lo ofrenda en el altar doméstico –ceras, copal, flores de cempaxúchitl, cigarros y mezcal–; luego, entrega a su mujer los alimentos que los familiares llevan consigo para su estancia; la mujer del curandero se retira discretamente a la cocina y no vuelve a aparecerse en el transcurso de la ceremonia más que para auxiliar a su marido en tareas puntuales.²⁶

El curandero inicia los preparativos del ritual clausurando todo resquicio o fisura de las paredes de otate de su casa para evitar que entre un “aire” o algún animal (nahual) que “malee” al enfermo. Luego de terminar de taponar con papel todas las rendijas, pregunta si alguien quiere salir (se entiende que para orinar); ante la negativa de los presentes, atranca la puerta por dentro con un horcón, con lo que delimita simbólicamente el espacio ritual del exterior. Continuando con los preparativos, su atención se centra ahora en el altar. Retira de la superficie restos de una ofrenda del día anterior, reordena los cuadros de los santos, enciende las velas y el incensario con copal, y coloca en el centro del altar una jícara adornada con un ramillete de flores. En el centro de la jícara coloca un viejo frasco de plástico en cuyo interior guarda el “santo remedio”.²⁷

El chamán Cirilo inicia el ritual sacralizando el altar donde reposa el “santo remedio”; para ello, santigua la jícara y sahúma en dirección de los cuatro rumbos mientras pronuncia una serie de oraciones –entre las que se distingue el Padre Nuestro–, dirigidas al Señor Santiago, a San Felipe, a Santa Ana, a San Cuate, al Señor Santuario de Chalma, a María Candelaria y a la Purísima Concepción. En seguida, prepara para el enfermo una toma del “santo remedio” utilizando como medida la tapa de la botella de plástico, de aproximadamente un centímetro y medio de profundidad. El polvo enteogénico contenido en la tapa es vertido en un recipiente del tamaño de una copa de mezcal; entonces pregunta Cirilo al enfermo si prefiere que el vehículo sea agua o mezcal, y asegura que este último proporciona mejores resultados. El paciente opta por el mezcal y Cirilo invierte unos minutos en disolver el polvo acuciosamente en este líquido.

Una vez preparada la toma, eleva el “santo remedio” mientras pronuncia la siguiente rogativa en náhuatl [fragmento]:

Nan ti mixnostla San Bartolito (ueytlakatl). Xpatli in totatsin iconeu maca. Sa ma nokocotia. Tlica yaxa naxmana tlin on cocoa, taxa tik chipauas ixtic tla tik chipaua mixmaktilis mo xochitlauil, mo xochitlamanal, panpa tla o ticpaxtli mix makas mo refresco, tlin yaxa kinequis, tlin yaxa kuelitas, i ka sa pakis yas ichan kuali xokitla kocos, no mixmakas itlamanal ti tlakuaxs, sa mix pachiuitis, niman tla oxapa teman cocoa itla, oxapa ualaxs mixnostecos.

²⁶ Doña Cástula intervino en los preparativos trayendo a su marido los carbones encendidos (para el sahumero), la bacinica y las flores para adornar la jícara.

²⁷ El “santo remedio” es un compuesto que contiene el bejuco molido de *hueytlacatl* (*Solandra guerrerensis*), la corteza de *huaxchiquimolin* (*Leucaena matudae*) hecha polvo y, en ocasiones, marihuana. En otra entrevista, don Cirilo me comunicó que el compuesto tenía una mayor proporción de *hueytlacatl* que de *chiquimolux*, y refirió que estos remedios “trabajan juntos”, “son hermanos”.

Aquí te llamo San Bartolito (*hueytlacatl*). Cura este hijo de dios. Que no esté con dolor porque él se pone triste de que le duele. Tú le limpiarás dentro de él. Si lo limpias te daré tu flor de encender: “xochicandelas”, tu flor de ofrenda. Porque si lo sanas te dará tu refresco, lo que tú quieras, lo que te guste, porque él irá contento a su casa, bien sano, ya sin dolor. También te va a dar comida de ofrenda. Comerás. Luego se va a despedir. Luego, si algún día le duele algo, él regresará hablándote.²⁸

El paciente, de pie frente al altar, es exhortado por el curandero para que apure el contenido del “santo remedio” de una sola vez. En seguida, don Cirilo traslada al enfermo para que se recueste en un lecho cubierto por unas sábanas y plásticos desgastados en contraesquina del altar. Allí instruye al enfermo: “vas a ir al baño muchas veces, no te dé pena”.²⁹ Lo recuesta en la cama de otate, lo cubre con una sábana hasta la cabeza y acomoda la bacinica debajo de la cama conminando al enfermo a descansar. El curandero sahúma repetidamente en dirección de los cuatro rumbos y se sienta al lado de su paciente colocando entre ambos la jícara que contiene el “santo remedio”, las flores, una vela, los cigarros, los cerillos y el copal; al lado de la jícara deposita una botella de mezcal y su sahumerio.

Cuando *hueytlacatl* “se le presenta al enfermo” –cuando éste “ha entrado”–, algunos pacientes pueden tener reacciones violentas –dependiendo de las visiones que provea *hueytlacatl*–, mientras que otros mantienen un sueño letárgico o un estado extático. Entre tanto, el curandero fuma profusamente³⁰ y toma mezcal, e invita un trago a la parentela, que en ese momento rodea el lecho del paciente. A poco tiempo de que el enfermo despierte, el curandero se acuesta en una hamaca en donde aparentemente duerme.³¹ Cuando el paciente recupera la conciencia (de cinco a doce horas después), el curandero le pregunta: “¿Qué es lo que viste?, ¿qué es lo que sentiste?, ¿en dónde andabas?”. Interpretar estos sueños o visiones es una de las principales actividades del chamán.

Con la vigilia, sobreviene un periodo de enorme vulnerabilidad para el convaleciente: *hueytlacatl* es extremadamente “caliente”, por lo que el “mal viento” aprovechará cualquier resquicio para introducirse y enloquecerlo. Toca al curandero “retirar” en su totalidad la actividad del enteógeno depurándolo mediante la purificación y la lustración del enfermo. Así, las horas que restan del día y los días subsecuentes, don Cirilo purificará al paciente sahumándolo con copal por enfrente, por detrás y a sus costados; luego, lo “limpiará” con hojas de *ahuexotl*; por último, exhalará el humo del tabaco y le esparcirá mezcal repitiendo la maniobra en los “cuatro costados”. La lustración se realizará hasta cuatro veces al día mediante el baño ritual. En cada ocasión, el curandero sahumará con copal la ropa del enfermo y con-

²⁸ Transcripción y traducción de Emiliano Soriano (nieto del señor Cirilo).

²⁹ Las propiedades laxantes o eméticas de las plantas son de particular importancia en la parafernalia simbólica y terapéutica contra la brujería, ya que los residuos expulsados por el enfermo se admiten como pruebas irrefutables de la expulsión del embrujo y la consecuente purificación del enfermo.

³⁰ Cuando el tabaco se ha consumido, el curandero ingiere sus cenizas.

³¹ Posteriormente, don Cirilo explicó que esto lo hacía para “acompañar” la ensoñación del enfermo.

sagrará la jícara que contiene el agua con que bañará al paciente en dirección de los cuatro rumbos, orando para que ésta salvaguarde al enfermo de los malos aires.

Cuatro días después, al cierre del ritual, se le ofrendará a *hueytlacatl* un banquete que tenga por alimento principal una gallina. Con esmero, doña Cástula y don Cirilo pondrán unos costales de plástico sobre el piso de tierra como mantel. Los convidados al banquete serán: el paciente, sus familiares, el curandero y *hueytlacatl*. Doña Cástula servirá en la cocina el alimento para cada uno de los comensales, pero antes de que el curandero disponga la ubicación de los platos en la improvisada mesa, su esposa los ofrecerá ante el altar doméstico sahumándolos mientras don Cirilo inicia una serie de rogativas y rezos.

El lugar asignado a *hueytlacatl* será a la derecha del curandero, y el entéogeno estará representado por la jícara que contiene el “santo remedio” y una vela. El primer plato será dispuesto para él, y por tratarse del invitado principal, las tortillas envueltas en la servilleta, la sal, el mezcal, el refresco, el agua y los cigarros se depositarán muy próximos a su sitio. A la derecha de *hueytlacatl* se colocará al enfermo, y su parentela ocupará los lugares dispuestos para ellos entre el curandero y el enfermo. Antes de probar los alimentos, toca al convaleciente dirigir unas sencillas palabras a *hueytlacatl* agradeciéndole que le haya sanado y ofreciéndole en reciprocidad el banquete:

Aman yo ti nesh pajtli. ¡Skua! Se tlashcajle. Cuan oksapa ti nesh pajtis oksapa ti mis tlakehuas. Ora pues ma titlakuakan.³²

Ahora ya me curastes. ¡Ven!, ¡Cóme una tortilla! La otra vez que tenga esta enfermedad de vuelta te pediré el favor. Ahora pues, comamos.

Fuentes históricas y contemporáneas alusivas a las *Solandras*

La importancia de *Solandra guerrerensis* como embriagante chamánico entre los nahuas de Guerrero, nos llevó a indagar otros referentes que permitieran desentrañar el significado simbólico de esta planta.

Kieri entre los huicholes

Entre los huicholes del noroccidente de México, dos especies de *Solandra*, *S. guerrerensis* y *S. brevicalyx Standl.* (Yasumoto, 1996: 235; Knab, 1977: 84), forman parte del complejo enteogénico *kieri* –o *kieli*– junto con las *kieri-xra* –similares al real *kieri*–: *Datura inoxia* y *Brugmansia* (Yasumoto, 1996: 235; Furst, 1995: 1; Aedo, 2003: 222). El uso de estas solanáceas es excluyente³³

³² Transcripción y traducción de Emiliano Soriano.

³³ “[...] el chamán malo –*Datura*– comió un poco de la hoja, por lo que no podía tocar el peyote” (Zingg, 1998: 50).

(Zingg, 1998: 50) u opera en antagonismo o contraste con el *hikuli* o peyote, *Lophophora williamsii* (Furst, 1995: 7; Jáuregui, 2003: 368).

Así, Furst y Myerhoff (1972: 87), a partir de un drama mítico –que fue registrado en un principio por Zingg (1998) y relatado con posterioridad a aquéllos por el chamán huichol Ramón Medina–, plantearon la existencia, en este grupo étnico, de dos formas de chamanismo: una es realizada colectivamente e involucra el uso religioso del siempre benéfico *hikuli* o peyote (*Lophophora williamsii*). La otra forma es desarrollada de manera individual e implica el uso del *kieri*, planta identificada originalmente con *Datura* y vinculada con la brujería (Zingg, 1998: 50; Furst y Myerhoff, 1972: 87).

En años recientes, el *kieri* se ha asociado además con otras solanáceas como *Solandra* y *Brugmansia*, y la suposición de que los usos del “complejo *kieri*” refieren sólo a la brujería se ha modificado considerablemente a la luz de un número cada vez mayor de reportes etnográficos. Éstos muestran que los huicholes mantienen, hasta hoy, la creencia en los poderes benéficos al igual que peligrosos del *kieri*, en el cual buscan ciertos favores. Por ejemplo, obtener una habilidad (como ser buenas tejedoras o buenos músicos); ayuda en la jornada a wilikuta, donde es recolectado el peyote; más niños para una mujer; hechizos amorosos, etc. (Jáuregui, 2003: 345; Furst, 1995: 3; Schaefer, 2003: 155; Knab, 1977: 84; Benítez, 1968: 280). Susan Eger (citada por Jáuregui, 2003: 376) agrega un dato por demás significativo: “diferentes plantas de *Kiéli* rigen sobre estos distintos tipos de poder y los *maráakate* sueñan qué planta está relacionada con los deseos de cada individuo”. Para corresponder a sus favores, los huicholes entregan a la planta-dios ofrendas tales como: velas, pequeños platos de comida, bules repletos de alcohol o pequeñas jícara votivas con agua proveniente de algún manantial sagrado (Knab, 1977; Benítez, 1968; Yasumoto, 1996).

El *Kieri* –personificado como *Kieri Téwiyári* en la mitología huichol– es considerado el jefe sobrenatural de los brujos (Furst & Myerhoff, 1972: 61). En 1938, Zingg reunió fragmentos de un mito que narra los esfuerzos de *kieri* –también conocido como el árbol del viento– por sustraer a los huicholes del empleo del peyote para atraerlos al uso de las solanáceas. Finalmente, *Kieri Téwiyári* es vencido por el héroe cultural *Káuyúmari* (en su forma antropomorfizada), el venado sagrado, con la ayuda del peyote. Pero, aun después de su destrucción física, sigue siendo una amenaza para la integridad psíquica de la comunidad. Asimismo, cabe suponer alguna rivalidad histórica entre los dos cultos o, cuando menos, entre los sacerdotes –chamanes– que se adhirieron a uno u otro ritual en algún tiempo, como lo indican Furst y Myerhoff (1972: 61).

Este *Kieri*, nació lejos, muy lejos, donde sólo está el viento, donde habla el viento [...] Cuando murió, no murió. Sólo su alma regresó al viento, donde nació. Cuando murió, cuando las flechas de *Káuyúmari* lo mataron, se transformó. Viajó a un risco para crecer allí, para ser transformado en árbol. Porque Nuestro Abuelo y Nuestro Padre no lo admitirían en ninguna parte: ‘Eres malo. ¡Por eso te quedarás aquí en este

mundo!’ Llegó al risco y allí cayó su alma, cayó como una piedra. Allí se transformó en Árbol, que empezó a crecer, a crecer para arriba, hasta llegar al quinto nivel; un árbol con cinco ramas. Entonces el viento sintió compasión; le sopló por acá y por allá, en los cinco lados. Le dijo: ‘Allá, en esos campos; allá esta verde, allá puedes crecer.’

El entorno mítico y ritual del *kieri* entre los huicholes tiene amplias conexiones con el ámbito cultural y biológico del *hueytlacatl* entre los nahuas de Guerrero; por ejemplo:

1°. En el mito referente a *kieri*, éste viaja a un risco para ser transformado en árbol y crecer allí (Furst y Myerhoff, 1972: 81), mismo entorno fisiográfico de *hueytlacatl* en la Sierra Madre del Sur, donde crece precisamente en los altos peñascos de las montañas.

2°. El mito asocia al *kieri* con el viento; *kieri* es el árbol del viento: “Se volvió aire. Se volvió viento. Sopló como un viento fuerte, sopló de todos lados” (Furst y Myerhoff, 1972: 73). *Hueytlacatl* tiene en el viento su potencial aliado, aun cuando un “mal viento” puede penetrar y quebrantar la salud de quien lo ha ingerido.³⁴

3°. Relacionado íntimamente con el punto anterior, *hueytlacatl* es considerado de calidad muy caliente, por lo que puede comprometer seriamente la salud de quien lo ingiera si no es protegido del “mal viento”. De la misma manera, el mito sobre el *kieri* refiere que este árbol del viento “hace salir al aire caliente, enferma: al frío de afuera” (Furst y Myerhoff, 1972: 68).

4°. La iniciación chamánica con *hueytlacatl* entre los nahuas, permite al receptor optar por la jícara roja asociada con la magia negra, en tanto que la ingesta primaria del *kieri* se vincula también con la magia negra y los hechiceros (Knab, 1977: 85); a su vez, la jícara blanca que ofrece *hueytlacatl* al iniciado y que éste toma con la mano derecha, lo coloca en una corriente de fuerzas benéficas asociadas con la magia blanca y con la posibilidad de ser curandero o de recibir otros dones, como hablar español o ser buen rezandero. Por su parte, el *kieri* también tiene el poder de otorgar ciertos favores que podemos vincular con la magia blanca, como ser buen músico, buen tejedor, buen cazador, sobresalir en las artes chamánicas, etc. (Eger, citado por Jáuregui: 2003: 376; Jáuregui, 2003: 345; Furst, 1995: 3; Schaefer, 2003: 155; Knab, 1977: 84; Benítez, 1968: 280).

5°. De acuerdo con el relato mítico recogido por Zingg (1998: 50) y por Furst y Myerhoff, *Kieli Tewiali* –la visión antropomorfa del *kieri*– es del género masculino, al igual que *hueytlacatl* o Bartolito nahua.³⁵

6°. *Kieri*, en el mito relatado por Ramón Medina, utiliza el tambor chamánico y canta (Furst y Myerhoff, 1972: 65) y en el relato de Zingg (1998: 51) toca el violín; por su parte, *hueytlacatl* utiliza como instrumento musical una armónica o un violín, y también canta.

³⁴ Podemos recordar la obsesión del chamán Cirilo por proteger al enfermo tapando todas las rendijas de su casa para que durante su enclaustramiento terapéutico no penetrara el mal viento.

³⁵ Aquí cabe una salvedad sobre el género de *kieri*; al final de su relato, Ramón Medina sugiere que *kieri* a veces es hombre y a veces es mujer: es hombre cuando la persona que va a ser embrujada es mujer; es mujer cuando la persona objeto del embrujo es hombre (Furst y Myerhoff, 1972: 86).

7°. Ambos utilizan alimañas para iniciar en las artes de la brujería; en el mito, *kieri* se armó de víboras y de cosas que se arrastran (Furst y Myerhoff, 1972: 64), en tanto que *hueytlacatl* integra a su parafernalia gusanos, lombrices y hormigas.

8° *Kieri* y *hueytlacatl* pueden enloquecer a la gente.

9° En el mito, los dioses del mar le dan un manantial a *kieri* en el cual él ha de bañarse para cambiar su color “(¿su naturaleza?)”³⁶ (Zingg, 1998: 52); mientras que los enfermos que han ingerido *hueytlacatl* tienen que ser bañados ritualmente para sustraerse de su naturaleza caliente.

10°. La ingesta de enteógenos como el *hueytlacatl* puede suministrar visiones aterradoras: gusanos que corroen las entrañas, hormigas coloradas que trepan hasta la cabeza y van carcomiendo el cuerpo; tigres que persiguen a la víctima e intentan devorarla. También el *kieri* puede provocar visiones espantosas: “Esa persona enferma. Comienza a tener visiones, ve cosas. ‘¡Oh! –dice–, aquí viene eso, ahí va aquello; ah, llévatelo, quítalo” (Furst y Myerhoff, 1972: 68).

11°. Según el mito, cuando *kieri* atrapa a los débiles, se encuentran en un estado de semilocura, “caminan solos, solos en las barrancas” (Furst y Myerhoff, 1972: 63). Recordemos que en el relato de Weitlaner, Velásquez y Carrasco (1947: 47), después de que un campesino abrevó del jugo de la flor de un bejuco,³⁷ “A poco quedó sin sentido, empezó a andar y se fue hacia la barranca por donde pasa la carretera. Entonces el río estaba crecido y se metió en él sin sentir. Unos milperos lo vieron y lo sacaron. Si no es por ellos se ahoga”.

12°. Para corresponder a los favores de *kieri*, los huicholes entregan a la planta-dios ofrendas (Knab, 1977; Benítez, 1968; Yasumoto, 1996) muy similares a las que los nahuas ofrecen a *hueytlacatl*: velas, comida, alcohol, agua.

Hueytlacatl en la iconografía prehispánica

La similitud de datos etnográficos relativos a *kieri* y a *hueytlacatl*, nos llevó a buscar apoyo en la iconografía y el simbolismo mesoamericanos. Durante el análisis de figuras fitomorfas de la pintura mural prehispánica, volvimos a revisar uno de los más relevantes asentamientos de la cultura mesoamericana: Teotihuacán.

Como sucede a menudo, Teotihuacán sigue reservándonos incomparables sorpresas. Así, en un mural de la Zona 3 (Plataforma 14, Cuarto 1, murales 1-5), donde se ha identificado una procesión de sacerdotes, descubrimos que la rama floreada que emerge de la bolsa del sacerdote 4 (Figura 2) –de acuerdo con la descripción de Beatriz de la Fuente (2001: 88), probablemente es una *Solandra*, tal vez de la especie *brevicalyx* o *guerrerensis*. El sacerdote –inferimos– sería entonces un especialista ritual de la escuela chamánica afiliada a *hueytlacatl*.

³⁶ El paréntesis y los signos de interrogación provienen del texto de Zingg.

³⁷ Deducimos que se trata del bejuco de *hueytlacatl*.

Por otra parte, en los murales de Teopancaxco y Tepantitla, Wasson (1998: 164) ya había rastreado posibles referentes enteogénicos identificando los famosos sombreretes de los hongos.³⁸ Asimismo, entre las numerosas interpretaciones que ha recibido el mural ubicado en el edificio de Tepantitla, en especial la planta que se yergue encima de la deidad, dos propuestas resultan las más significativas: la de Furst (1974: 187), que distingue en el árbol una planta específica: “dondiego de día” u *ololiuhqui* (*Turbina corymbosa*),³⁹ y la de Pasztory (1976), que sugiere que este diseño floral es un patrón generalizado usado para árboles y enredaderas (Heyden, 1983: 29; Luna, 2001: 381). Un vistazo al famoso mural de Tepantitla nos permite sugerir una nueva interpretación de esta planta. Para ello, tomaremos como referente la descripción que hace Uriarte (2001: 251) sobre esta planta: “Sobre ella nace una planta de doble tronco entrelazado, los troncos y ramas son muy gruesos, uno es amarillo y el otro rojo, en el cuerpo de los troncos se ven mariposas de diversos colores. Alrededor de la planta hay varias figuras de aves y en el centro, pendiente de un hilo, tal vez una araña”.

La planta con doble tronco entrelazado cuyas ramas gruesas son una amarilla y la otra roja puede ser la representación fitomorfa de *hueytlacatl*. Las especies de *Solandra* son bejucos semileñosos de tronco robusto y serpenteante, pero cuando sus ramas son tiernas, aún se pueden entretrejer para que al madurar mantengan una apariencia arbórea en espiral.

La insistencia por modelar un árbol entrelazando las ramas de dos bejucos distinguiéndolos entre sí con dos colores, tiene que ver con su alusión al sentido metafórico, a la figurativa de “las dos corrientes de fuerzas opuestas que en su lucha producen el tiempo”, señalada por López Austin (1994: 225) en su reconstrucción simbólica del árbol cósmico de Tamoanchán y al hacer referencia al mismo tronco de este mural. Pero la complementariedad estructural de esta lógica binaria que reconstituye el tiempo, es activada en una variedad de situaciones de la realidad operante; un ejemplo más de ello es precisamente el proceso de iniciación chamánica tal como se registra hoy entre los nahuas de Zitlala y Acatlán en el estado de Guerrero.

En su iniciación como chamán, el señor Cirilo recordó que *hueytlacatl* le ordenó –mientras se encontraba bajo los efectos de la planta– que curara



Figura 2. Rama floreada que se asoma de la bolsa del sacerdote 4, según De la Fuente (2001: 88). ¿*Solandra brevicalyx* o *guerrerensis*?

³⁸ Sobre las representaciones de hongos en los murales de Teotihuacán, existen discrepancias y desacuerdos con la opinión de Wasson (Luna, 2001: 386).

³⁹ Xavier Lozoya (1994: 26; 1999: 20), partidario de que la planta representada en el mural es una especie particular, sugiere que se trata de *Ipomoea arborea* o cazahuate.

a una serie de pacientes que estaban a su derecha, mientras que a un conocido suyo le ordenó que se diera la vuelta y que curara a los de la izquierda. Las trayectorias en giro que describen ambos, pueden representar entonces el inicio de esta lógica binaria, que se constituye en el origen del movimiento en espiral del tronco del árbol, en la cual don Cirilo opta por el camino del chamán blanco y, al parecer, en este caso, su compañero también. La oposición-complementariedad de estas dos fuerzas prolonga su sentido en la dádiva que *hueytlacatl* ofrece al iniciado: una jícara blanca o roja⁴⁰ –homóloga al tronco rojo u amarillo del árbol– cuya recepción por parte del chamán, lo adscribe a una de las dos escuelas que mantiene *hueytlacatl*: la de curandero o la de brujo. La lógica de correspondencias continúa entre la jícara –roja– del brujo que contiene “cochinadas” –como hormigas y gusanos– y la rama roja por la que ascienden o descienden otras alimañas –en este caso arañas–, mientras que la presencia de mariposas, caracoles y peces, símbolos que remiten al placer estético y a la bonanza acuática (Uriarte, 2001: 251), es un lenguaje iconográfico que objetiviza la sensación de dicha y bienestar, sensación que experimentó don Cirilo ante la presencia de *hueytlacatl* y que podemos asociar con el tronco amarillo, la jícara blanca y la función del chamán curandero que practica la magia blanca.

La estatua de Xochipilli

También Gordon Wasson reparó en que algunos de los relieves floridos de la estatua de Xochipilli –famosa escultura prehispánica que se exhibe en el Museo Nacional de Antropología e Historia– representaban plantas alucinógenas. El autor hizo hincapié en la presencia de los sombreretes de los hongos *Psilocybe aztecorum* en los realces de los cuatro flancos del pedestal de la estatua y pidió apoyo al botánico Evans Schultes para identificar los demás relieves. El botánico reconoció otras especies enteogénicas: *Nicotiana tabacum*, *Turbina corymbosa* (L.) y *Heimia salicifolia*. Wasson le sugirió a Schultes que el relieve floral que se encuentra en el lado izquierdo del torso de Xochipilli podría ser la flor del *cacahuaxochitl*, la cual había sido identificada para entonces con la especie *Quararibea funebris*. Aparentemente, Schultes ni confirmó ni negó tal posibilidad (Wasson, 1998: 101). Si confrontamos este relieve en particular –según reproducción de Wasson, 1998: 104– con una fotografía del capullo de *Solandra grandiflora* (Figura 3 y Foto 2), se hace evidente la exactitud con que el escultor recogió las sinuosidades de la planta al natural, por lo que proponemos que esta talla en efecto es el famoso *cacahuaxochitl*, pero su identificación, podemos colegir, no corresponde a *Quararibea funebris* sino a *Solandra grandiflora*. Este dato es muy significativo, pues corrobora la relevancia de este género como enteógeno en la cultura nahua.

⁴⁰ Debo hacer aquí una precisión: en la iniciación del señor Cirilo, al ofrecerle *hueytlacatl* (entidad anímica de la planta) la parafernalia propia del chamán, lo que distinguía al curandero del hechicero no era el color de la jícara sino su contenido. La información sobre el color de las jícaras y sus implicaciones, me fue proporcionada por otros vecinos del pueblo de Acatlán.

HUAXCHIQIMOL: EL GUAJE BRUJO⁴¹

En los poblados nahuas de Temalac, Tlalcozotitlán y Copalillo en el norte de Guerrero, los curanderos utilizan un guaje⁴² como embriagante chamánico con fines oraculares y para tratar casos de brujería. Este guaje crece en los alrededores de los pueblos y es conocido en castellano como “guaje brujo”, “guaje colorado” u “hombre grande”, y en náhuatl como *hueytlacatl*,⁴³ *huaxchiquimolin* o –invirtiendo las raíces de este vocablo– *chiquimolhuaxin*. A este último término algunos agregan al final el sufijo *tzin*: *chiquimolhuaxtzin*.

Las propiedades adivinatorias y terapéuticas de esta planta son conocidas por los lugareños; sin embargo, desconocen su forma de preparación. Pasó algún tiempo para que la curandera Juana González, indígena nahua originaria de Temalac, nos permitiera acompañarla en una colecta. Ésta fue realizada un día viernes,⁴⁴ previo “ayuno”,⁴⁵ en un paraje de Temalac

que se localiza a 895 msnm, en una ladera poco inclinada ubicada entre un macizo montañoso y una barranca afluente del río Balsas.

En su encuentro con la planta sagrada, Juana se acercó solemnemente al pie del árbol, se hincó y se persignó; efectuó unas rogaciones, rezó un Padre Nuestro y ofrendó una moneda de cincuenta centavos enterrándola superficialmente en una zona limítrofe al tronco. Con el auxilio de su machete, procedió a descortezar las capas superficiales del tronco siguiendo un orden preciso: primero cortó un segmento de la parte del tronco dirigida hacia el oriente, luego efectuó los cortes subsecuentes en las caras poniente, norte y sur del árbol, formando así una cruz. De retorno al pueblo, Juana ofrendó la corteza obtenida de *huaxchiquimol* en su altar doméstico frente a la imagen del Santo Niño Cristo, sahumó con copal el altar y rezó. Dispuso los cortes en forma de cruz y los dejó secar al sol durante siete días, y nueva-

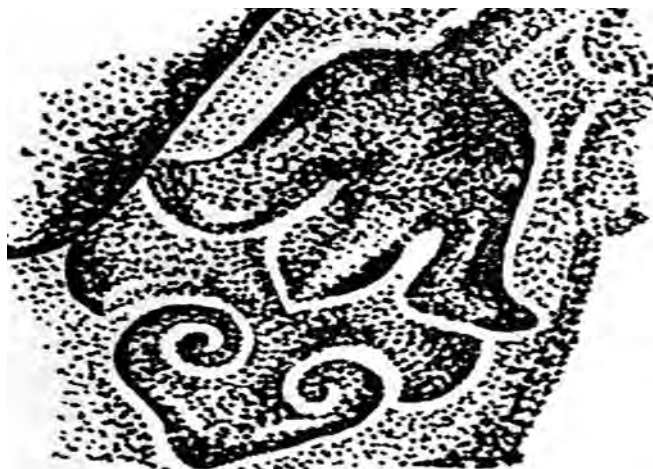


Figura 3. Relieve floral en la escultura de Xochipilli (wasson, 1998, 104).



Foto 2. Capullo floral de *Solanda grandiflora*. Foto: Lilián González.

⁴¹ Una versión preliminar de este ensayo en lo que refiere a esta planta, aparece publicada en la revista: *Eleusis* (núm. 6-7/2002-2003).

⁴² La palabra “guaje” es una deformación del náhuatl *oaxin*, nombre de un árbol nativo cuyo fruto son unas vainas comestibles a las que también se les denomina “guajes”, leguminosa muy apreciada por los indígenas nahuas de Guerrero.

⁴³ Podemos observar que el término *hueytlacatl* es una denominación genérica aplicada a varios enteógenos en la zona.

⁴⁴ *Huaxchiquimol* sólo puede cortarse en “días grandes”, principalmente el viernes.

⁴⁵ El ayuno implica abstenerse del consumo de alimentos y de cualquier tipo de trato carnal.

mente en día viernes ayunó para moler la planta con su metate. Juana nos comentó que después de utilizar el remedio (la corteza), iría a restituirla al árbol “su carnecita” llevando nuevamente su corteza al pie del mismo.

La actividad ritual en torno a la recolección de esta planta entre diferentes terapeutas tradicionales ofrece variantes; transcribimos aquí el testimonio del curandero Cirilo Soriano:

Chiquimolhuaxtzin lo vamos a traer del campo [...] Llegamos ahí donde está parado y lo limpiamos, le llevamos su fruta, su mezcalito, un cigarrito, pan, galleta, una velita, sus florecitas, dos pesos, todo. Si no jallamos, nomás sus velitas y un centavo. Si compramos medicina quiere centavos, igual eso. Entonces le vamos platicando: “Tú eres una medicina, yo te voy a cortar para que vayas a la casa para que cures. Allá vas a curar. Allá te vas a sentar, allá en tu casa. Cualquiera va a ir de Zicapa, Yohuala, Copalillo, donde quiera va a ir gente, allá vas a curar bien. Bueno, ándale pues”. Y le quitamos de este lado, al otro lado, al otro lado, en forma de cruz.

Llegando a su casa, don Cirilo ofrenda la corteza ante el altar y le habla a *huaxchiquimol*: “Ya llegaste a tu casa, aquí vas a vivir, aquí vas a estar conmigo. toda la gente que venga de los pueblos, la persona que venga a curarse, tú por eso estás aquí para curar’. Entonces le pongo en el altar su café con su pieza de pan”.

Los testimonios aportados por los especialistas rituales permiten de entrada reconocer ciertos criterios ordenadores inherentes a su colecta: la búsqueda de los días y lugares propicios, la purificación y la penitencia mediante el ayuno y la abstinencia, la ofrenda en dinero o en especie, las rogaciones o palabras rituales de petición a la entidad anímica presente en la planta, y el procedimiento de colecta siguiendo una disposición precisa.

Estos criterios ordenadores vinculan al *huaxchiquimol* con la antigua tradición religiosa mesoamericana, y sella este vínculo la representación ritual de uno de sus símbolos sagrados: el quincunce.⁴⁶ Esta imagen iconográfica de cuatro puntos unificados por un centro, representa específicamente un espacio: el plano terrestre o ámbito horizontal del mundo, y simboliza el movimiento del sol hacia los puntos solsticiales desde un punto central –representado por el cenit o quinta dirección del universo– cuya disposición como eje vertical, es una bisagra que permite la comunicación con el plano celeste y con el inframundo (Tibón, 1981: 192-224). La activación del quincunce como principal operador simbólico del ritual, queda explícita cuando Juana enlaza en un todo simbólico los cuatro puntos cardinales con una región central, en este caso representada por el árbol mismo como *axis mundi*. La sacralización del espacio mediante la penitencia, la purificación, la ofrenda, la súplica y su articulación a un orden sagrado mediante el símbolo del quincunce, impregna de poder, fuerza y eficacia al ritual⁴⁷ y pone en evidencia sus vínculos ancestrales con la tradición religio-

⁴⁶ Esta imagen iconográfica opera en una variedad de contextos rituales. Véase Andrés Medina, 2001: 133-152.

⁴⁷ El énfasis en que lo sagrado se manifiesta como poder, fuerza y eficacia es una proposición de Rudolf Otto (Ricoeur, 1995: 73).

sa mesoamericana, en donde, para que las plantas sagradas –deidades en sí– actuasen, era indispensable su ritualización tanto en el proceso de colecta, como en su preparación y uso (Aguirre Beltrán, 1980: 123). De acuerdo con los informantes, la transgresión de la normativa ritual en el proceso de colecta, preparación y utilización puede tener consecuencias nefastas; por ejemplo, si el curandero no guardase el ayuno ritual, enfermaría y moriría de la misma enfermedad que está curando. Por otra parte, si el paciente no respeta el periodo de abstinencia sexual durante la cura, puede llegar a “enloquecer”.

La planta y su hábitat

Huaxchiquimol es un árbol nativo con una distribución fisiográfica muy restringida; es endémico de la parte central de la depresión del río Balsas en el estado de Guerrero (Zárate, 1994; Hughes, 1998).⁴⁸ Esta región es reconocida justamente por ser un centro de máxima diversidad del género *Leucaena* y por la presencia de otras especies de leguminosas con similares distribuciones restringidas (Hughes, 1998; Sousa y Delgado, 1998: 450).

Los parajes donde los curanderos colectan *huaxchiquimol* son manchones de bosque nativo situados entre terrenos agrícolas en donde se observa tala y extracción de diversas especies para la construcción, para su uso como combustible y para la venta de plantas medicinales a pequeña escala. Los árboles de *huaxchiquimol* se encuentran en asociación con comunidades de pochotes (*Ceiba parvifolia*), copales (*Burseras*), rabo de iguana (*Pithecellobium acatense*), palo brasil (*Haematoxylon brasiletto*) y cubatas (*Acacia cochliacantha*) formando parte del bosque tropical caducifolio.

El *huaxchiquimol* es un árbol pequeño de seis a 12 metros de largo, de tronco delgado y recto. Su corteza es gris con brillo metálico y textura lisa. Pierde su follaje en la temporada seca y florece al final de la misma o recién concluidas las lluvias. Sus hojas se encuentran compuestas de numerosas hojuelas pequeñas. Sus flores son amarillas, globosas. En Temalac florece en mayo y fructifica en agosto, mientras que en Tlalcozotitlán lo hace en septiembre y diciembre respectivamente. Sus frutos son unas vainas comestibles planas y de color rojo escarlata que los campesinos de Temalac y Copalillo consumen y comercializan en la región y que no tienen ningún efecto alucinógeno.⁴⁹ Una peculiaridad de este árbol es que tiene en el tronco y en las ramas gruesas muescas o zonas descortezadas de color amarillo (lenticelas).⁵⁰ El biólogo Sergio Zárate (1982: 101), primero en efectuar la identificación taxonómica de este árbol y en registrar su uso como adivinatorio, atribuyó estas muescas a la colecta local de la corteza para su uso

⁴⁸ La depresión del Balsas es una provincia fisiográfica de la Sierra Madre del Sur que forma las tierras bajas (entre 200 y 1 000 msnm) de la cuenca hidrográfica del río Balsas (Ferrusquía, 1998: 60).

⁴⁹ Cleofas Ramírez (1991: 93) reporta el uso comestible del “chikimolin” en la región del Balsas Medio sin consignar su uso enteogénico.

⁵⁰ Lenticela: protuberancia pequeña, frecuentemente corchosa, de contorno circular o lenticular, relacionada con el intercambio de gases; se presenta tanto en la corteza externa del tronco, como en las ramas y ramillas. Constituye una característica prominente de los árboles de corteza lisa (Guízar y Sánchez, 1991: 191).

medicinal. En ese sentido, justamente resulta notoria la cantidad de muescas que presentan poblaciones enteras de árboles de *huaxchiquimol* en los parajes de Temalac; si la cantidad de incisiones pudiera ser un indicio de la actividad ritual relacionada con la brujería, tendríamos que señalar que ésta es definitivamente intensa. Sin embargo, Hughes (1998) considera que este patrón inusual en la superficie de tronco y ramas constituye su estado natural, ya que, sugiere, los árboles presentan esta característica aun en zonas donde no hay evidencia de colecta, y se encuentre presente aun en ramas inaccesibles y partes altas del tronco. Al respecto, doña Juana refiere que estas muescas (lenticelas) son “ojos” y forman parte de la naturaleza del árbol, lo cual no excluye que, adicionalmente, la corteza de este árbol se encuentra expuesta a reiterados procesos de corte con fines medicinales, efectuados principalmente por los curanderos en algunos parajes de Temalac y Tlalcozotitlán.

Por otra parte, cabe hacer notar que la misma denominación náhuatl del árbol deja implícito como recurso descriptivo su forma de recolección. Así, *huaxchiquimol* es una palabra compuesta por dos radicales: *huax/huaxi* refiere a un árbol de la familia de las leguminosas que produce unas vainas cuyas semillas son comestibles (Cabrera, 1992: 81), y *chiquimol* significa justamente hacer incisiones o muescas en la madera o en la piedra, raspar, ahondar una cosa (Siméon, 1994: 105); el sufijo reverencial *-tzin* que algunos agregan, indica respeto, afecto, protección (Siméon, 1994: 728). Así, el sentido textual de *chiquimolhuaxtzin* sería: “el respetable (gentil) guaje al que se le hacen incisiones o muescas en la madera”.

El encuentro entre la entidad anímica de la planta y el enfermo es mediado por el curandero; él tiene a su cargo la comunicación y negociación con el “otro mundo”. En la conducción de la ceremonia ritual, se replican gran parte de los criterios ordenadores señalados para la recolección de la planta: búsqueda de los días y las horas propicios; purificación mediante el ayuno, el baño y la abstinencia tanto del curandero como del paciente; sacralización del espacio ritual mediante el símbolo del quince, en este caso, sahumando con copal el recipiente que contiene la planta en dirección de los puntos cardinales y persignando ese recipiente en cuatro puntos (los cuatro rumbos), con alabanzas, rogativas y rezos, y ofreciendo en retribución una ofrenda en especie (dinero, galletas, flores, mezcal, chocolate, etc.) a la entidad anímica presente en la planta.

La ceremonia ritual se verifica en los días considerados “grandes”, como son los jueves o los viernes. El curandero se enclaustra junto con el enfermo y sus familiares más cercanos en su casa o en la del paciente. Los familiares, al igual que cuando se utiliza el *hueytlacatl*, tienen la misión de salvaguardar la privacidad, proteger el espacio ritual de los brujos o nahuales y dar testimonio de las palabras emitidas por la deidad corporeizada en el paciente. Dado que *huaxchiquimol* o Manuelito –como también se le denomina– es “muy asustadizo y miedoso”, el encuentro debe ocurrir a media noche para que los ruidos no lo amedrenten; consigna al respecto doña Juana: “Ése no se

da luego, ése se da a media noche, cuando ya durmieron los gallos, los burros, los marranos, ya está todo en silencio, nada de ruido, nada. Porque ése de veras es miedoso”.

La curandera pone a hervir en el fogón cuatro “cáscaras” (pedazos de corteza) del árbol (de aproximadamente dos dedos de ancho por uno de largo) hasta que quede el cocimiento “como sangre”. Antes de dar el cocimiento al paciente, sacraliza el recipiente o pocillo donde hirvió el brebaje persignándolo hacia los cuatro rumbos, sahumándolo con copal y colocando alrededor una ofrenda consistente en cadenas de flores de cempasuchil, galletas, cigarros, chocolate y pan. Inicia entonces un ciclo de 10 oraciones (cinco “Magníficas” y cinco “Credos”) y al comenzar cada oración vuelve a persignar el pocillo contenedor del enteógeno. Inmediatamente después de que el enfermo ingirió el brebaje, la curandera acuesta al paciente y coloca en su cabecera las hojas de *temoixitl* (*Piper amalago* L.) o *ahuexotl* (*Salix bonplandiana*) que utilizará posteriormente para purificar o “retirar” los efectos de *huaxchiquimol*. La curandera se mantiene al lado del enfermo rezando incesantemente el Padre Nuestro y el Ave María; cuando el remedio ha hecho efecto, el paciente pregunta a Manuelito (entidad anímica de *huaxchiquimol*) lo que quiere saber.

Juana González nos narra con particular dramatismo el evento culminante posterior a la ingesta:

Cuando ves que ya le entró se queda como borracho [el paciente], entonces comienza a platicar. Una señora dijo: “¡Ay! ¿Tú eres? ¿Pus qué tú me distes abuelita? ¡Y yo con confianza que me regalates frijol, pero le echastes tus cochinadas!”. Cuando esté platicando tú no le chistes nada, no le respondas, él sabe cómo va a decir. Dice: “Porque a mi mamá ¡Tú la matastes!, mi mamá le regalaste atole y ahí le echastes tus cochinadas”. Su suegro, su suegra, su marido, todos están sentados alrededor, la están cuidando. “¡Hasta me voy a sentar!”. Se levantó, yo estoy rezando, estoy rezando. “¡Qué bueno!... ¿no tienes vergüenza?, también ahí vienes: ¿qué haces hijo?, ¿qué haces hija?, ¿no tienes vergüenza!, ¡tú quieres que me muera, me distes tus cochinadas!, ¿que digas que me voy a morir?, ¿no me voy a morir!, ¡orita –dice– me lo van a quitar!... ya está diciendo todo... ¡mmm, que mi casa... qué chulo, nada más está brillando, puro oro mi casa! –está platicando– ¡Qué bueno, gracias!, ¡me distes qué cosa para que yo me muera pero no me muero!, ¿a ver, dame qué cosa?, ¡No. no nos vamos a morir!, ¡vamos a sanar!, ¡queremos una gallina ponedora y la vamos a comer!”.

En esta narrativa, la curandera ha invocado a “su compañero” Manuelito, proyección humano-divina de la planta, para que al ser ingerido por la paciente, funja como bisagra en el tiempo e identifique y proyecte la escena precisa en que fue realizado el hechizo, en particular la persona que lo hizo y los recursos de los que se valió. Su carácter oracular, propiedad esencial atribuida a la planta, se hace patente cuando la paciente, posterior a la ingesta, habla con la “voz de dios”, y, por tanto, lo que llegue a exponer o decir

ante los testigos presenciales en la ceremonia ritual, se considera como respuesta divina, verídica e incontrovertible. Esta acepción puede estar implícita en otra posible traducción de las raíces nahuas de la palabra: *huax/huaxi*, ya hemos señalado que refiere al árbol de la familia de las leguminosas cuyo fruto es una vaina comestible (Cabrera, 1992: 81), y *chiquimolin*, jilguerillo, y en sentido figurado, chismoso, enredador, calumniador (Siméon, 1994: 105), por lo que *huaxchiquimolin* significa también: “guaje chismoso, enredador, calumniador”. Un informante refirió: “Se llama así porque este guaje es muy platicador”.

ETIMOLOGÍA NAHUA DEL GUAJE BRUJO

1°) En las acepciones *huaxchiquimol/chiquimolhuaxtzin*:

- *huax/huaxin* = árbol de la familia de las leguminosas que produce unas vainas cuyas semillas son comestibles (Cabrera, 1992: 81).
- *chiquimol* = hacer incisiones o muescas en la madera o en la piedra, raspar, ahondar una cosa (Siméon, 1994: 105).
- *-tzin* = sufijo reverencial que indica respeto, afecto, protección (Siméon, 1994: 728).

Huaxchiquimol: “guaje al que se le hacen incisiones o muescas en la madera”
o

Chiquimolhuaxtzin: “el respetable (gentil) guaje al que se le hacen incisiones o muescas en la madera”.

2°) En la acepción *huaxchiquimolin*:

- *huax/huaxi* = árbol de la familia de las leguminosas que produce unas vainas cuyo fruto es una semilla comestible (Cabrera, 1992: 81).
- *chiquimolin* = jilguerillo, y en sentido figurado, chismoso, enredador, calumniador (Siméon, 1994: 105).

Huaxchiquimolin: “guaje chismoso, enredador, calumniador”.

La embriaguez que produce el enteógeno confiere al paciente la propiedad de hablar con la voz de dios; esta cualidad tiene como propósito clarificar el diagnóstico de brujería; no obstante, la materialización de la cura se debe a las propiedades eméticas de la planta, ya que es su condición purgante la que permite expulsar el “daño” o la “porquería” mediante el vómito o la evacuación. Juana González narra:

Mi compadre Cleto le dolía mucho la barriga, le di nomás cuatro pedazos. Se puso bien, bien colorado, se encogió en cuclillas y dijo: ‘¡Ay de veras en un pedazo de carne me dio!, yo... ¡pues me la comí!, ¡me la comí! Ahora... ¿Qué me está pasando?, ¡Ahorita lo voy a sacar!’, y en la ahorita lo sacó. Empezó a vomitar, sacó un cacho de carne como de tres centímetros de grueso, lo echó en un pocito y luego mandaron escarbar y lo taparon.

Una vez que la entidad anímica presente en la planta “ha platicado con el enfermo” y le ha proporcionado el diagnóstico y el tratamiento, lo que resta es que *huaxchiquimol* “se retire”, es decir, que cese su actividad embriagante y tóxica. Es entonces cuando el papel protagónico de la curandera se hace explícito, pues es ella quien tiene a su cargo persuadir a “su compañe-

ro” –la entidad anímica de la planta– para que “suelte”, desaloje o se retire del enfermo. Continúa el relato de doña Juana:

Si ya acabó de platicar, tú te arrimas y entonces lo vas a sahumar y ya le hablas a Manuelito, le llevas su silleta: “¡Ahora sí Manuelito descansa!, Manuelito, Manuelito descansaremos... ¡Manuel!, Manuelito, Manuelito descansa...”. Tú lo limpias y lo limpias para que se quede como estaba.

Ahora lo limpias con *tenexyetl* revuelto con ceniza, le untas en la nuca y en los brazos. “Manuelito, Manuelito descansa... ¡Pedro!, ¡Pedro! [entidad anímica de *tenexyetl*], ¡Que descanse Manuel! –le untas en el pecho y en la espalda–, ¡Pedro!, ¡Pedro! ¡Que descanse Manuel! –le echas *tenexyetl* en la cara– Que descanse Manuelito, Pedro...”.

Si ya lo limpiates bien, ya llevas el sahumario, vas sahumando... “Manuelito, Manuelito descansaremos compañero, descansaremos compañero, ¡Manuel!, ¡Manuel!, ¡Manuelito!, ¡Manuelito!, descansaremos compañero...”. Y ya lo vas a ir a dejar a la silleta a que descansa Manuel. Y él como ya entiende que lo fuiste a dejar ahí, ya ahí se queda. Entonces agarras las hojas de *temoixitl* [*Piper amalago*] y lo empiezas a limpiar y a limpiar. Agarras un cigarro, lo fumas, ya le echas humo. “Vete pa’llá”, ya le echas pa’llá. En su cabeza por delante y luego de atrás para adelante en cruz y ya lo limpias. Y cuando Manuelito ya la dejó [se refiere a la paciente], ahí se queda como atarantada. Ya le dijiste “¡Déjala!”, y ya la dejó, ahora ya se va a descansar [Manuelito], pero ya dijo todo. Todo dice, dice lo que tiene, quién le dio, qué cosa le dieron, todo dice. Manuelito sólo se usa para cochinada.

Para *contrarrestar* los efectos del enteógeno, el curandero utiliza en primera instancia la fuerza persuasiva de su palabra. Sus rogativas son indispensables para paliar los efectos embriagantes y tóxicos de “Manuelito”, la entidad anímica de *huaxchiquimol*. Esta súplica se acompaña de fricciones en el cuerpo con *tenexyetl* (*Nicotiana tabacum*) preparado con cal; mezcla a la que denominan “San Pedrito”. Con el mismo propósito, el curandero purifica al paciente efectuando una “limpia”: primero, sahumando con copal por enfrente, por detrás y a los costados del enfermo; luego, con hojas de *temoixitl*, *ahuexotl* o paraíso; por último, con humo de tabaco que el curandero exhalará en los “cuatro costados” del enfermo. La lustración con baños repetidos durante la estadía del enfermo se considera un requisito indispensable para protegerlo de la locura, dado que la planta es considerada “muy caliente”.

El material con que cuenta el curandero para neutralizar los efectos de *huaxchiquimol* (el fuego –presente en el sahumario–, el copal, el agua, las ramas de *ahuexotl* o *temoixitl* y el tabaco –preparado como “San Pedrito” o a través del humo del cigarro–) tiene profundas implicaciones simbólicas en la antigua tradición religiosa mesoamericana, ya que estos elementos eran venerados como vehículos purificadores que contenían las esencias de ciertas deidades (López-Austin, 1994), y que tenían entre otros efectos –hasta hoy–, el de contrarrestar el poder de la deidad presente en *huaxchiquimol*.

Cuando el curandero no logra anular los efectos tóxicos de la planta en un lapso razonable, refiere que los “malos aires” o los malos espíritus no quieren soltar al enfermo. Ello se atribuye a que éste recibió una dosis excesiva: “no fue a la medida del paciente”, a que se le dio la planta “viva” –es decir fresca– o porque se transgredió el ayuno sexual, el baño ritual o la orden de enclaustramiento dentro de la casa. Entonces, el paciente tiene cólicos intensos, jadea, saca la lengua, presenta insomnio por varios días y reacciona de manera agresiva o violenta, pues como afirma doña Juana, “*Huaxchiquimol* vuelve loca a la gente”:

Este remedio si lo das fresco lo estás dando vivo, le agarra mucho, si lo das hervido no le pasa nada. Una muchacha estaba como medio entumida, le dolía su cabeza, tenía sus patas encogidas. Me dice su marido Goyo, “Dale”. Le eché tres pizcas de polvo fresco dentro del agua. “¡Ay manita!, ¡Jijo de... enton’s hay la vide!, ¡Ahora sí soy pendeja!”. Estuvo tres días y dos noches. La limpiaba yo, la bañaba yo y le hablaba, y le hablaba y le hablaba, hasta con trabajos Manuelito la dejó, pero cuando la dejó ella me dijo: “Creo que me quedé como loca”.

Cuando *huaxchiquimol* se suministra en un macerado que contiene la corteza molida, los límites entre una dosis tóxica –que produce síntomas como ansiedad, agresión, compulsión e insomnio– y una dosis terapéutica (embriagante) pueden no ser tan claros. Juana González afirma: “Ese guaje brujo hay que tenerle miedo, nomás como quiera no, porque enloquece. Si sabes, nomás vas a agarrar tantito. Lo vas a traer viernes, lo secas y ora para moler también en viernes... Para tomar nomás con dos deditos se agarra y se toma, no te va a hacer nada”.

Por la experiencia de diversos especialistas rituales podemos inferir que el macerado con tres pizcas de polvo de *huaxchiquimol* diluidas en agua produce efectos psicotóxicos en una mujer de complexión media y 1.50 m de estatura, mientras que una sola pizca apenas le provoca una embriaguez soporífera. Aparte de consumir la planta por vía oral, el polvo de la corteza de *huaxchiquimol* se aplica en fricciones, unturas y polvos sobre las partes del cuerpo adoloridas y en los granos y heridas atribuidos a un hechizo o brujería, con sorprendente mejoría. Ello nos recuerda las propiedades de un pariente lejano de esta planta, el tepezcohuite, *Mimosa tenuiflora*. Este productor de triptaminas es un reputado antibiótico y cicatrizante (Meckes *et al.*, 1990: 175; Anton *et al.*, 1993: 153-157).

TENEXYETL O “SAN PEDRITO”

La contraparte de “Manuel” (*Leucaena matudae*) es “Pedro” (*Nicotiana tabacum*), denominado “San Pedrito” y también *hueytlacatl*. Los “San Pedritos” son remedios que confeccionan las mujeres de Temalac moliendo en el metate las hojas de un tabaco rústico: *tenexyetl* (*Nicotiana tabacum*), mezcladas con cal o ceniza. Cuando dicha mezcla adquiere una consistencia

similar a la de la masa de maíz, ellas forman con sus manos unos “metlapilitos”⁵¹ que al dejarse secar al sol, adquieren su dureza y color característicos hasta quedar constituidos como una piedra. Las curanderas todavía muelen el San Pedrito en día viernes, previo ayuno, pero las mujeres que utilizan los San Pedritos en medicina doméstica para curar el *tlazol* o “daño” ya no ayunan; en cambio, sacralizan la planta enviando los San Pedritos confeccionados al curandero, para que éste se “los prepare” con rezos y súplicas en días jueves o viernes, especialmente el jueves o viernes de la Semana Santa.

La denominación náhuatl de la planta alude a la confección y los ingredientes de este “santo remedio”. *Tenexyetl* o su castellanización “tenejete”, proviene de las raíces *te-tetl*, piedra; *nextli*, ceniza, y *yetl*, tabaco; *tenexyetl* quiere decir entonces “tabaco de piedra ceniza”. Hacia 1629, Hernando Ruiz de Alarcón (1988: 51) consignó que los indígenas de esta región “tienen abusión de esta hierba, atribuyéndole divinidad”. Aguirre-Beltrán (1980: 128) sugiere que en el viejo México precortesiano el *tenex yyetl* era una forma particular de uso del tabaco al parecer desconocido por otros pueblos del continente, integrando un complejo cultural extrañamente semejante al complejo cultural de la coca *Erithroxylon coca* Lam., en el lejano Perú. La mezcla de tabaco con bases alcalinas como la ceniza o la cal, permitía una rápida liberación del principio activo del tabaco, la nicotina. Este alcaloide de acción tóxica manifiesta y cualidades narcóticas y excitantes, tenía entre sus principales razones de uso la intoxicación ritual, el alivio de la fatiga, el hambre y la sed (Furst, 1994: 64), y como profiláctico frente a las condiciones maléficas de los seres y las cosas (Aguirre Beltrán, 1980: 128). Ahora bien, según Furst (1976: 60):

Durante la época de Colón, virtualmente no había población indígena, desde Canadá hasta la punta de América del Sur, que no considerara sagrada una u otra de las especies principales de tabaco [...] La *Nicotiana* no sólo disfrutaba de una distribución cultural y geográfica más amplia que cualquier otro alucinógeno vegetal, sino que también se consumía de muchas maneras y con muy diversos propósitos: desde la intoxicación chamánica hasta la alimentación de los dioses y la curación.

En lo que hoy es el estado de Guerrero y sus colindancias, la planta del tabaco sola *-piciétl-* o preparada con cal *-tenexyetl-* se utilizaba en tantos contextos rituales que Ruiz de Alarcón (1988: 86 y 99) le llamó: “el perrito de todas las bodas” y también “levadura general de estos amasijos” (Tavárez, 2003). Por su parte, Francisco Hernández *-protomédico de Felipe II-* refiere que: “este medicamento era de tal suerte apetecido por los indios, que los mercados estaban llenos de él” (Hernández, 1959: 82).

⁵¹ “Metlapilito” proviene del náhuatl *metlapilli*: hijo o apéndice del metate. Piedra rolliza un tanto adelgazada en los extremos que sirve para moler sobre el metate el maíz, el cacao, el chile, etcétera.

Esos usos continúan vigentes en Temalac, pero con actores sociales bien diferenciados: las mujeres utilizan los “San Pedritos” en la medicina doméstica para “limpiar” a los niños que tienen “daño” o *tlatlazolhuía*, enfermedad consignada por Hernando Ruiz de Alarcón para la misma región en 1627 y que se caracteriza por llantos nocturnos, sobresalto e irritabilidad (Hersch, 1995). En estos casos, los “San Pedritos” son molidos en el metate y su polvo se frota en el cuerpo para mitigar el llanto y la fatiga de los pequeños. Por su parte, los especialistas rituales incluyen dentro de su parafernalia a los “San Pedritos” por su articulación con lo sagrado, su papel protector contra los malos aires, para curar de *mopatisnequi*⁵² y por su acción como contraparte de otros enteógenos como *hueytlacatl* (*Solandra guerrerensis*) y *huaxchiquimol* (*Leucaena matudae*).⁵³

Los datos etnográficos e históricos confirman su carácter sacro y su poder para repeler a los hechiceros y entes maléficos en sus intervenciones cerca de los enfermos (Aguirre Beltrán, 1980: 123). Por otra parte, debemos suponer que para los antiguos nahuas, no pasó desapercibido el hecho de que el *tenexytl* absorbido por vía transcutánea verificaba una interacción medicamentosa con enteógenos tales como el *hueytlacatl* y el *huaxchiquimol*, y esta actividad de una u otra manera contribuía a neutralizar las sustancias psicoactivas presentes en estos enteógenos. Cabe recordar que la famosa chamana mazateca María Sabina, rememorando la primera velada con los *niños santos* a la que asistió en su infancia, recordaba que posterior a la ingesta de los hongos, el sabio Juan Manuel empleaba el polvo de tabaco mezclado con cal y lo frotaba en el cuerpo del enfermo, y a este compues-to también se le denominaba “San Pedro” (Estrada, 1979: 43).

Los usos del *tenexytl* no se circunscriben a los “San Pedritos” preparados con cal; algunos curanderos efectúan una intoxicación ritual dando a ingerir a sus enfermos el jugo de las hojas frescas y molidas de “Pedro”. En el testimonio de Juana González:

Tenejete se llama Pedrito. Ése, antes que salga el sol, antes que sus rayos vengán, tú ya lo fuiste a traer, dos hojas de tenejete. Llegando se remuele en el metate, lo cueles y exprimes a que queden tres cuartos de taza. Entonces ya lo rezas, lo persignas y le dices:

¡Pedrito!, ¡Pedrito!,

Tú le vas a quitar lo que tiene esta persona en su cuerpo,

¡Pedro!, Tú lo dejas bien.

¡Pedro!, ¡Pedro!, ¡Pedro!, ¡ay Pedrito!

Pedro, ¡Pedro *xoxouhqui*!,⁵⁴

¡Pedro *xoxouhqui*!,

⁵² *Mopatisnequi* es traducido en Temalac como “se quiere curar”, una enfermedad común entre los niños “que vienen de lo alto”: *tlapacquinemiya* o “caballeritos”, los cuales son niños debilitados de su *tonalli*, debido a que los nagueles, en contienda ritual, buscan devorar su corazón.

⁵³ Cleofas Ramírez (1991: 241) consigna que en algunos poblados del Balsas Medio se hace un preparado con *tenexytl* similar a la preparación de los San Pedritos –salvo algunos ingredientes adicionales como el excremento humano.

⁵⁴ Verde (Siméon, 1994: 782).

¡Pedro *tlatepacholli*!,⁵⁵

¡Pedro *tlatetzotzontli*!,⁵⁶

¡Pedro *xoxouhqui*!

¡Pedro *tlatepacholli*!

¡Pedro!, tú vas a curar a esta persona

Le quitas lo que tiene

Va a vomitar lo que comió

¡Pedro!, tú lo vas a dejar bien.

Le rezas La Magnífica (en latín) y el Padre Nuestro y se lo das. Si le duele mucho la barriga y tiene alguna cosa, le entra y se ponen bien entumidos y ya lo saca todo.

Si le dieron maldad, vomita, va a sacar lo que le dieron.

Esta súplica nos recuerda vivamente las múltiples metáforas con que se hacía referencia al tabaco en el *nahuallatolli*⁵⁷ recogido por Hernando Ruiz de Alarcón en esta región: el “señor verde golpeado, verde aporreado”, la “verde deidad” (Ruiz de Alarcón, 1988: 88-112; Tavárez, 2003). En el pasado, el tabaco fue sin duda unidad básica del comportamiento ritual y poderoso aglutinador simbólico de la antigua tradición religiosa mesoamericana; su venta en los mercados con fines rituales, la diversidad de sus epítetos en los *nahuallatolli* y la cantidad de conjuros recogidos por Ruiz de Alarcón en que se hace alusión a esta planta así lo atestiguan. Entre los nahuas del norte de Guerrero, aún quedan trazos de la relevancia simbólica y ritual de *Nicotiana tabacum*, y se mantiene la creencia en su acción protectora contra los malos aires, los daños o la brujería y como contraparte de otros poderosos enteógenos como *chiquimolhuax* y *hueytlacatl*.

REFLEXIONES FINALES

Los enteógenos fueron componentes fundamentales de la antigua religión Mesoamericana. Su utilización era una bisagra que permitía a los especialistas rituales circular a través del tiempo para obtener una visión ampliada del presente, el pasado y el futuro. Entre los nahuas de Guerrero, su empleo sigue vigente, especialmente para que los enfermos transiten en el tiempo y descubran a los causantes de un hechizo y los medios de que éstos se valieron.

La función del curandero/chamán es conducir la ceremonia ritual en la cual el paciente consultará al enteógeno con fines oraculares o terapéuticos. El curandero media con las entidades sagradas e interpreta las imágenes que la jícara, como dispositivo ritual, le suministra durante el proceso de diagnóstico, así como las visiones proporcionadas por el enteógeno durante el proceso terapéutico.

Dado que la iniciación para ser curandero sobreviene en el transcurso de un ritual de cura donde el enfermo –futuro curandero– ingiere la planta enteogénica, este proceso de transmisión del conocimiento asegura que

⁵⁵ Que ha recibido pedradas (Siméon, 1994: 654).

⁵⁶ Batido, golpeado (Siméon, 1994: 658).

⁵⁷ Lenguaje náhuatl esotérico.

quienes dan continuidad a esta tradición, sean miembros del grupo que suscribe esas creencias culturales. En este contexto, una de las imágenes de iniciación alude a una visión, mediante el éxtasis alucinatorio, de la entidad anímica presente en la planta, la cual ofrece a algunos su don: la jícara del curandero o la jícara del brujo –como en las mitologías dualistas referidas por Eliade (2001: 156)–, y los insta a suscribirse a su ritual como una función cuasisacerdotal. Toca al iniciado recibir o no ese don (ser curandero) e inclinarse por una u otra opción –brujo o curandero. Con la entrega del don, el nuevo curandero es instruido a través de sus sueños o visiones sobre las herramientas diagnósticas y terapéuticas, la parafernalia ritual y sus espíritus auxiliares. Asimismo, el curandero a quien se acudió como enfermo, entrena al iniciado durante los varios meses que dura su convalecencia.

Las tres especies que se han reseñado en este trabajo: *hueytlacatl*, *tenexyatl* y *chiquimolhuaxtzin* constituyen sólo una parte de la flora enteogénica de los nahuas de Guerrero. Estas plantas sagradas siguen siendo los dispositivos primordiales de un chamanismo arcaico que, podemos consignar, se mantiene aún arraigado y herméticamente resguardado por algunos especialistas rituales de los municipios de Copalillo, Atenango del Río, Zitlala y Chilapa. Los enteógenos no sólo constituyen el sustrato vital de este chamanismo, también articulan vasos comunicantes que integran diversos aspectos esenciales de la tradición religiosa mesoamericana y nos proporcionan una perspectiva holista de la cosmovisión indígena.

El consumo de estos enteógenos se lleva a cabo en el contexto de un proceso ritual profundamente dotado de sentido y arraigo entre los nahuas de Guerrero; su uso contrasta con el creciente consumo de narcóticos motivado por fines meramente comerciales o hedonistas de una sociedad en globalización subordinada. Por su carácter sacro, la información consignada en este trabajo forma parte del patrimonio cultural de los nahuas de Guerrero y no debe ser susceptible de apropiación mercantil o de privatización mediante registros o patentes.

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo no hubiera sido posible sin el financiamiento del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, proyectos 30489-S y 34581-S. Agradezco a los curanderos Modesto Julián, Juana González, Vences González, Rosa Tecolapa y Cirilo Soriano su amistad y su confianza para mostrarme los senderos de su saber. A Lorenzo Flores, Teófilo Salmerón, Serafina Crespo, Epifanio Rufino, Oliva Morales, Fidelia Apolinar, Francisca Reyes y Cástula Vicente, su permanente apoyo. A Raymundo Rufino y Emiliano Soriano, por su papel como traductores nahuas; al Dr. Juan Cajas, colega del Departamento de Antropología de la UAEM, por aceptar fungir como paciente de don Cirilo e ingerir el *hueytlacatl*; al equipo del proyecto: “Actores sociales de la flora medicinal” del Instituto Nacional de Antropología e Historia

(INAH), por su apoyo técnico, en especial a Paul Hersch, coordinador del proyecto, por impulsar este trabajo de muchas maneras y hacer la revisión final; a Ana Pérez por montar los ejemplares de herbario; a Abigail Téllez por la elaboración del mapa y a Francisco García por acompañarme en más de una de estas peripecias en el trabajo de campo. Al lingüista Alfredo Ramírez, del INAH, por revisar el texto en su versión final; al Dr. Mario Sousa y al experto Francisco Ramos del Herbario Mexu por su interés en identificar los ejemplares, y, por último, a la Mtra. Abigail Aguilar del Herbario del IMSS por incentivar en todo momento la publicación de este trabajo e identificar también los ejemplares de herbario.

BIBLIOGRAFÍA

Aedo, Angel

- 2003 “La región más oscura del universo: el complejo mítico asociado al *kieri* de los huicholes y al toloatzin de los antiguos nahuas”, en J. Jáuregui y J. Neurath (coords.), *Flechadores de estrellas. Etnografía de los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad de Guadalajara, pp. 221-250.

Aguirre Beltrán, Gonzalo

- 1980 *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Antón, Y. Jiang, B. Weniger, J. P. Beck y L. Rivier

- 1993 “Pharmacognosy of *Mimosa tenuiflora* (Willd.) Poirét”, *Journal of Ethnopharmacology*, vol. 38, núm. 213, pp. 153-157.

Barlow, Robert H.

- 1995 “La leyenda de la migración de Tlacotepec”, en Jesús Monjarás-Ruiz, Elena Limón y Ma. de la Cruz Paillés (eds.), *Obras de Robert H. Barlow. Fuentes y estudios sobre el México indígena*, vol. 6, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad de las Américas, pp. 91-95.

Barrera Diego, Roberto y Armando Chino Hernández

- 2001 *Monografía de Xochipala. Legado artístico y cultural*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Municipio de Eduardo Neri-Consejo Supremo de los Pueblos de Filo Mayor-Secretaría de Educación de Guerrero.

Bartolomé, Miguel Ángel

- 1997 *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México, Siglo XXI-Instituto Nacional Indigenista.

Benítez, Fernando

- 1968 *Los indios de México*, vol. 2, México, Era.

Cabrera, Luis

1992 *Diccionario de aztequismos*, México, Colofón.

Calles Travieso, Ramón

1994 “*Atlzatzilistli*. Las ceremonias de petición de agua en Acatlán de Álvarez, Guerrero”, en M. Matías (comp.), *Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses (siglos XVI-XX)*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, pp. 99-108.

Dehouve Danièle

1994 *Historia de los pueblos indígenas de México. Entre el caimán y el jaguar. Los pueblos indios de Guerrero*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

De Grijalva, Juan

1985 *Crónica de la orden de N.P.S. Agustín en las provincias de la Nueva España. En cuatros edades desde el año 1533 hasta el de 1592*, México, Editorial Porrúa.

De la Fuente, Beatriz

2001 “Zona 3. Plataformas 14, 15 y 15.A”, en B. de la Fuente (coord.), *La pintura mural prehispánica en México*, vol. I: *Teotihuacan*, t. I, *Catálogo*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas/Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 87-92.

Eliade, Mircea

2001 *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, Fondo de Cultura Económica. [1960]

Estrada, Álvaro

1979 *Vida de María Sabina la sabia de los hongos*, México, Siglo XXI.

Ferrusquía, Ismael

1998 “Geología de México: una sinopsis”, en T. P. Ramamoorthy, R. Bye, A. Lot y J. Fa (comps.), *Diversidad biológica de México: orígenes y distribución*, México, Instituto de Biología/Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 3-108.

Furst, Peter T.

1976 “Morning Glory and Mother Goddess at Tepantitla, Teotihuacan: Iconography and Analogy in Pre-Columbian Art”, en Norman Hammond (ed.), *Mesoamerican Archaeology. New Approaches*, Austin, University of Texas Press, pp. 187-215.

1994 *Alucinógenos y cultura*, México, Fondo de Cultura Económica.

Furst, Peter T. y Barbara Myerhoff

1972 “El mito como historia: El ciclo de peyote y la datura entre los huicholes”, en S. Nahmad, O. Klineberg, P. T. Furst y B. G. Myerhoff (comps.), *El peyote y los huicholes*, México, Secretaría de Educación Pública (SepSetentas, 24), pp. 55-108.

Garibay Ángel Ma.

- 1991 “Nombres nahuas en el código de la Cruz-Badiano. Sentido etimológico”, en M. de la Cruz, *Libellus de medicinalibus indorum herbis Manuscrito azteca de 1552, Según traducción latina de Juan Badiano*, versión española con estudios y comentarios por diversos autores, apéndice B, México, Fondo de Cultura Económica-Instituto Mexicano del Seguro Social, pp. 223-233.
- 1991 “Vocabulario de términos nahuas en el manuscrito”, en M. de la Cruz, *Libellus de medicinalibus indorum herbis Manuscrito azteca de 1552, Según traducción latina de Juan Badiano*, versión española con estudios y comentarios por diversos autores, apéndice C, México, Fondo de Cultura Económica-Instituto Mexicano del Seguro Social, pp. 235-238.

Gerhard, Peter

- 1986 *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, México, Instituto de Investigaciones Históricas e Instituto de Geografía/Universidad Nacional Autónoma de México.

González, Lilián

- 2002 “Enteógenos entre los nahuas de Guerrero (México). I. Huaxchiquimol (*Leucaena* 2003 *matudae*) y tenexytl (*Nicotiana tabacum*)”, *Eleusis*, núm. 6-7, pp. 83-102.

Guizar, Enrique y Alejandro Sánchez

- 1991 *Guía para el reconocimiento de los principales árboles del Alto Balsas*, México, Universidad Autónoma de Chapingo.

Hernández, Francisco

- 1959 *Obras completas: Historia Natural de Nueva España*, t. II, vol. I, México, Universidad Nacional de México.

Hersch, Paul

- 1995 “Tlazol, ixtlazol y tzipinación de heridas: implicaciones actuales de un complejo patológico prehispánico”, *Dimensión Antropológica*, vol. 2, núm. 3, pp. 27-61.

Heyden, Doris

- 1983 *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Hughes, C. E.

- 1998 “Monograph of *Leucaena* (Leguminosae: Mimosoideae)”, *Systematic Botany Monographs*, vol. 55, pp. 1-244.

Jáuregui, Jesús

- 2003 “Cómo los huicholes se hicieron mariacheros: el mito y la historia”, en J. Jáuregui y J. Neurath (coords.), *Flechadores de estrellas. Etnografía de los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad de Guadalajara, pp. 341-386.

Knab, Tim

1977 "Notes Concerning use of Solandra among the Huichol", *Economic Botany*, vol. 31, pp. 80-86.

Lévi-Strauss, Claude

2001 *Antropología estructural*, México, Siglo XXI Editores.
[1973]

López-Austin Alfredo

1994 *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica.

Lozoya Xavier

1994 *Plantas, medicina y poder. Breve historia de la herbolaria mexicana*, México, Editorial Pax México.

1999 "Un paraíso de plantas medicinales", *Arqueología Mexicana*, vol. 7, núm. 39, pp. 14-21.

Luna, Albino

2001 "La flora representada en la iconografía pictórica", en B. de la Fuente (coord.), *La pintura mural prehispánica en México*, vol. I: Teotihuacan, t. II: Estudios, México, Instituto de Investigaciones Estéticas/Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 369-390.

Madsen, William

1955 "Shamanism in México", *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 11, pp. 48-57.

Martínez, Maximino

1966 "Las solandras de México, con una especie nueva", *Anales del Instituto de Biología*, vol. 37, núms. 1 y 2, pp. 97-106.

Matías, Marcos

1982 "Tlayolli: el pan de los indios en Acatlán, Chilapan de Álvarez, Guerrero", en *Nuestro maíz: treinta monografías populares*, t. 1, México, Museo Nacional de Culturas Populares-Consejo Nacional de Fomento Educativo-Secretaría de Educación Pública, pp. 91-118.

Matías, Marcos y Constantino Medina

1995 *Vocabulario náhuatl-español de Acatlán, Guerrero*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Plaza y Valdés Editores.

Meckes-Lozoya, Mariana et al.

1990 "N,N-Dimethyltryptamine alkaloid in *Mimosa tenuiflora* bark (tepescohuite)", *Archivos de Investigación Médica*, vol. 21, núm. 2, pp. 175-177.

Medina, Andrés

- 2001 “La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía”, en J. Broda y F. Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica, pp. 133-152.

Molina, Fray Alonso de

- 1944 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica [1571] nica (Incunables Americanos, 4).

Ortiz de Montellano, Bernard R.

- 1981 “Entheogens: the interaction of biology and culture”, *Reviews in Anthropology*, vol. 8, pp. 339-363.

Ortiz de Montellano, Bernardo

- 1997 *Medicina, salud y nutrición*, México, siglo XXI.

Ott, Jonathan

- 2000 *Pharmacothoon: drogas enteogénicas, sus fuentes vegetales y su historia*, Barcelona, Los Libros de la Liebre de Marzo.

Pasztory, Esther

- 1976 *The Murals of Tepantitla, Teotihuacan*, 2 vols., Nueva York, Garland Publishing.

Ramírez, Cleofas

- 1991 *Plantas de la región náhuatl del centro de Guerrero*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Reko, Blas Pablo

- 1919 “De los nombres botánicos aztecas”, *El México Antiguo*, México, ed. Hernann Beyer, vol. 1, núm. 5, pp. 113-157.

Ricoeur, Paul

- 1995 *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México, Siglo XXI Editores-Universidad Iberoamericana.

Ruiz de Alarcón, Hernando

- 1988 *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*, introd. Ma. Elena de la Garza, México, Secretaría de Educación Pública (col. Cien de México).

Rzedowski, Jerzy

- 1978 *Vegetación de México*, México, Editorial Limusa.

Sahagún, fray Bernardino de

- 1989 *Historia general de las cosas de Nueva España*, Introducción, paleografía, glosario y notas de Alfredo López-Austin y Josefina García Quintana, t. II, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Alianza Editorial Mexicana.

Schaefer, Stacy B.

- 2003 “El telar como objeto de poder sagrado en la cultura huichola”, en J. Jáuregui y J. Neurath (coords.), *Flechadores de estrellas. Etnografía de los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad de Guadalajara, pp. 143-160.

Siméon, Rémi

- 1994 *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI Editores.
[1885]

Sousa, Mario y Alfonso Delgado

- 1998 “Leguminosas mexicanas: fitogeografía, endemismo y orígenes”, en T. P. Ramamoorthy, R. Bye, A. Lot y J. Fa (comps.), *Diversidad biológica de México: orígenes y distribución*, México, Instituto de Biología/Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 449-500.

Tibón, Gutierre

- 1981 *El ombligo como centro cósmico. Una contribución a la historia de las religiones*, México, Fondo de Cultura Económica.

Toledo, Victor M. y María de Jesús Ordóñez

- 1998 “El panorama de la biodiversidad de México: una revisión de los hábitats terrestres”, en T. P. Ramamoorthy, R. Bye, A. Lot y J. Fa (comps.), *Diversidad biológica de México: orígenes y distribución*, México, Instituto de Biología/Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 739-757.

Uriarte, Ma. Teresa

- 2001 “Tepantitla, el juego de pelota”, en B. de la Fuente (coord.), *La pintura mural prehispánica en México*, vol. I: Teotihuacan, t. II: Estudios, México, Instituto de Investigaciones Estéticas/Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 227-290.

Villaseñor, Sergio J.

- 2001 “Los rituales terapéuticos con plantas psicotrópicas. El caso del *cecectzin*”, *Investigación en Salud*, vol. III, núm. 3, diciembre, pp. 166-176.

Wasson, R. Gordon

- 1998 *El hongo maravilloso: Teonanácatl Micolatría en Mesoamérica*, México, Fondo de [1980] Cultura Económica.

Weitlaner, Roberto, Pablo Velásquez y Pedro Carrasco

- 1947 “Huitziltepec, Gro.”, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, t. 9, núms. 1, 2, 3, pp. 47-77.

Yasumoto, Masaya

- 1996 “The Psychotropic Kiéri in Huichol Culture”, en S. B. Schaefer y P. T. Furst (*eds.*), *People of the Peyote: Huichol Indian History, Religion, and Survival*, Albuquerque, NM, University of the New México Press, pp. 253-263.

Zárate, Sergio

- 1982 *Las especies de Leucaena Benth. de Oaxaca con notas sobre la sistemática del género para México*, tesis profesional para obtener el título de licenciado en Biología, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- 1994 “Revisión del género *Leucaena* en México”, *Anales del Instituto de Biología*, vol. 65, núm. 2, pp. 83-162.
- 1997 “Domestication of Cultivated *Leucaena* (Leguminosae) in Mexico: The Sixteenth Century Documents”, *Economic Botany*, vol. 51, núm. 3, pp. 238-250.

Zingg, Robert M.

- 1998 *La mitología de los huicholes*, ed. J. Fikes, P. Weiggand y A. García, Zamora, Michoacán, El Colegio de Jalisco-El Colegio de Michoacán-Secretaría de Cultura de Jalisco.

Recursos electrónicos

Furst, Peter

- 1995 “Kiéri and the Solanaceae: Nature and Culture in Huichol Mythology”, *Acta Americana*, Special Issue: American Psychotropic Plants, vol. 3, núm. 22, documento html disponible en: <http://www.antro.uu.se/acta/sample_kieri.html> (consulta: 15/I/2003).

Schmidt, Paul

- 2003 *Surface Archaeology in the Chilapa-Zitlala Area of Guerrero, México*, Reports submitted to FAMSI, documento disponible en: <www.famsi.org/reports/02009> (consulta: 30/I/2003).

Tavárez, Luis Eduardo

- 2003 “Reproducción social de las prácticas rituales del Posclásico tardío en la época colonial temprana del Centro de México”, Reports submitted to FAMSI, documento disponible en: <<http://www.famsi.org/reports/96039es/section03.htm>> (consulta: 25/II/2003).

Enteógenos y cristianismo^{*}

Julio Glockner
*Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades,
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla*

XIV



* Una versión del presente trabajo se publicó originalmente con el título “Hongos sagrados y cristianismo”, en la revista *Generación*, año xx, núm. 79, s.f., pp. 5-9.

A la memoria de mi querido amigo Álvaro Estrada

Lo que de Dios proviene es Dios.

Johann Eckhart.

AL MEDIAR EL SIGLO XX, más de cuatrocientos años después de iniciada la “conquista espiritual” de los indios mesoamericanos con la predicación del cristianismo, una pareja de evangelizadoras protestantes de origen estadounidense, pertenecientes al Instituto Lingüístico de Verano, se internaron en la Sierra Mazateca¹ para iniciar una labor misionera y, entre otras actividades, traducir y publicar en mazateco el Nuevo Testamento. Los editores de la revista *Practical Anthropology*, donde publicaron algunos avances de su trabajo, se hacían la siguiente pregunta: “¿Cómo se puede presentar con eficacia el mensaje de la revelación divina a personas que realmente tienen, de acuerdo con sus creencias, un medio por el cual quien lo desee puede obtener mensajes directamente del mundo sobrenatural, vía un camino más espectacular e inmediatamente satisfactorio que aquel que el cristianismo puede ofrecer?” (Pike y Cowan, 1959: 45). La “vía espectacular” a la que se referían los editores es, desde luego, la de los hongos sagrados (varias especies de *psilocibe*) que se consumen ritualmente en la sierra mazateca con fines curativos o adivinatorios y que los indígenas llaman *nti xi tho*, que significa “El pequeño que brota”. He utilizado el neologismo enteógeno (del griego: *en theos genos*), que significa “engendrar dentro de sí a dios” o “generar lo divino”, para designar más apropiadamente las plantas que antes se llamaban alucinógenas.

Cuando una de las misioneras, de nombre Eunice Pike, describía el Cielo ante un grupo de mazatecos, diciendo que era un lugar muy hermoso, donde no había dolor ni lágrimas, un indígena le preguntó si ella lo había visto; al responder negativamente, decayó la credibilidad en sus palabras y el interés por lo que estaba diciendo, pues el indígena se dio cuenta de que muchos de ellos aseguraban haber visto el Cielo durante los rituales enteogénicos. Ésta y

¹ La región mazateca abarca un área aproximada de dos mil cuatrocientos kilómetros cuadrados. Se compone por tres grandes variedades ecológicas: la tierra caliente (a 800 msnm); la tierra templada (800-1 800 msnm) y la tierra fría (1 800-3 200 msnm). A esta última pertenece la Sierra Mazateca y se encuentra principalmente en el estado de Oaxaca, y una pequeña porción en Puebla.

otras experiencias similares hicieron que las misioneras comenzaran a tener una extrema precaución con lo que hacían y decían, pues sus esfuerzos podían ser totalmente contraproducentes, tal y como les sucedía a los religiosos del periodo virreinal, cuyas enseñanzas eran rebatidas por los indios o aprendidas para luego ser reutilizadas en cultos no cristianos.

Si en el periodo colonial el principal adversario de la palabra de Dios fue el Diablo, que mantenía bajo su poder a naciones enteras, valiéndose de hábiles artificios para engañar a la gente y distanciarla del “verdadero camino” que conduce al Dios cristiano, al mediar el siglo xx el enemigo a vencer era un hongo deificado que satisfacía bastante bien tres necesidades íntimamente asociadas: religiosas, psicoterapéuticas y medicinales. “Jesucristo mismo nos dio el hongo porque nosotros somos gente pobre y no tenemos doctores o medicina para curarnos”, les dijo un joven en alguna ocasión a las misioneras.

Los mitos mazatecos que refieren el origen de los hongos dicen que los “pequeños que brotan” nacen en el lugar donde cayó la sangre de Cristo, de modo que al ingerirlos ritualmente se consuma un sacramento similar a la eucaristía cristiana. Una variante de este mito menciona no la sangre sino la saliva de Jesús, lo que explica por qué, al consumirlos, la voz que escuchan el chamán o su paciente en el silencio de la noche no es sólo la del hongo, sino la de Cristo mismo, es decir, la de una dualidad fundida en un solo ser. Sabemos que los seres divinos que tienen una estancia en el mundo profano, contagian con su sacralidad aquello con lo que entran en contacto. De este modo, la saliva de Cristo, como parte integral de su ser, es sagrada en sí misma y en consecuencia tiene la facultad de sacralizar aquello que toca y aquello en lo que se convierte. El hongo que surge de tal acontecimiento mítico es un ser sagrado por el hecho de compartir la condición divina de la deidad que lo generó, lo cual le otorga a los hongos poderes y cualidades semejantes a las de su progenitor. Entre estas propiedades destaca, significativamente, el don del lenguaje. Pero no de cualquier lenguaje, sino de un tipo particular que se hace patente en el estado de gracia que acontece en el momento en que el chamán ha comulgado con el hongo-saliva-de-dios, mezclándolo con su propia saliva, ingiriéndolo para que forme parte de su propio ser y pueda expresarse a través de su boca y su voz. La transubstanciación de la saliva de Cristo en hongo, explica por qué los mazatecos piensan que quien habla en la voz del chamán no es el chamán mismo, sino el Hongo-Jesús que se expresa a través de él.

Este sincretismo, desde luego, resultó absolutamente inadmisibles para las misioneras, empeñadas en instaurar lo que concibieron como La Única Verdad posible, tal como lo exponen en el texto que lleva por título: “Ritual de los hongos versus cristianismo”. El título de su trabajo revela la persistente intención del pensamiento cristiano, una de las formas del Logos occidental, de extirpar todo pensamiento y práctica que se desvíe de sus postulados, aunque estén incluidos algunos de sus elementos sustanciales, como ocurre con la presencia de Jesucristo en los mitos y revelaciones enteogénicas. Pero

la aparición de imágenes cristianas en los rituales chamánicos es un fenómeno que comenzó a ser frecuente desde el siglo XVI. En 1569 el clérigo Pedro Ponce (1987: 11) ya denunciaba, alarmado, la presencia de las deidades cristianas en las visiones de los curanderos del centro de México:

Beben el ololiuhque y el peyote, una semilla que llaman tlitlitzin, son tan fuertes que los priva de sentido y dicen se les aparece uno como negrito que les dice todo lo que quieren. Otros dicen se les aparece Nuestro Señor, otros los ángeles. Y cuando hacen esto se meten en un aposento y se encierran y ponen un guarda para que les oiga lo que dicen, y no les han de hablar hasta que se les ha quitado el desvarío, porque se hacen como locos. Y luego preguntan qué han dicho, y aquello es lo cierto.

Otros frailes franciscanos, como Sahagún y Motolinía, se refieren a los hongos que se consumen en el Altiplano Central, denominados por los indios nahuas Teonanácatl, que significa “Carne de Dios”, y resaltan sus cualidades para curar enfermedades como la calentura y la gota, pero sobre todo destacan la temible, por diabólica, embriaguez que pierde a los indios en la mentira y los engaños del enemigo de Dios. Este criterio se extiende al siglo XVII en autores como Jacinto de la Serna y Hernando Ruiz de Alarcón, y prácticamente se pierde, salvo algunas referencias aisladas, en las primeras décadas del siglo XVIII, como la carta que el arzobispo de México, José Lanciego, manda a su clero deplorando las prácticas paganas:

Mis hijos, con lágrimas en el corazón les escribo esto, informando a todos los misioneros, curas y Ministros de la Doctrina, cuanto, en estas regiones de la Sierra Alta y de la Sierra baja y en la Huasteca, persiste el paganismo entre los indios mis hijos: la idolatría y la adoración del demonio al cual dan el nombre de dios de las cosechas, al cual tienen la costumbre de hacer cada año, en el mes de agosto, la abominable celebración, desde alrededor de la puesta del sol hasta el alba, sobre ciertos pedazos de madera, de entre los cuales uno en forma de diadema sobre el que hay un tambor, y con los pedazos de madera se hace una pequeña cama y en lo alto *se pone una vasija de miel virgen y jadeítas en todo el rededor, con hongos e incienso y granos de maíz tierno, galletas de maíz nuevo, y diversas figuras de bestias pintadas*, y alrededor danzan todos los hombres y mujeres vestidas de blanco, cantando al Diablo y cumpliendo otras ceremonias que tienen todas por objeto procurar visiones, supercherías e invenciones del demonio, esta danza no tiene por objetivo otra cosa que agradecer al dios de las cosechas y esperar el bienestar de sus cultivos, y con el deseo de hacerse ellos mismos brujos, magos, adivinos, curanderos, toda esta danza y el banquete terminan en una embriaguez lamentable (Wasson, 1996: 38, 39; cursivas: J. Glockner).

Lo que el arzobispo está reportando es un ritual de primicias en el que se ofrendan los primeros frutos de la tierra a las deidades de la fertilidad. Como esto ocurre en agosto, ya bien entrada la temporada de lluvias, en el campo

se encuentran los hongos sagrados que desde tiempos remotos se consumen asociados a estos rituales. No en vano el dios de las flores, la danza y el canto, Xochipilli, está íntimamente asociado con Centéotl, dios del maíz, y Piltzintecuhtli, descendiente de la primera pareja de magos y adivinos: Oxomoco y Cipactonal.

La reaparición de la flora psicoactiva en el discurso antropológico del siglo xx y en particular los hongos, ocurrirá en un contexto espiritual muy diferente, como objeto de análisis y reflexión de la etnografía, la botánica y la farmacología. En los linderos de esa transformación se produce el discurso religioso de las misioneras estadounidenses.

A mediados del siglo xx el creador de la etnomicología, Gordon Wasson, recibió una carta de la señorita Eunice Pike y consideró este documento como superior a cualquier otra información proporcionada sobre los hongos sagrados por los cronistas españoles. La misionera sintetiza en esa carta los conocimientos adquiridos durante 15 largos años entre los mazatecos. Habla de los mitos que relacionan a los hongos con la sangre de Cristo, de los tabúes sexuales que rigen su consumo ritual, de su uso medicinal y adivinatorio, de su carácter predictivo sobre el futuro de los enfermos y de la firme convicción de los mazatecos de que es Jesucristo mismo quien les habla durante el éxtasis enteogénico (Wasson, 1996: 38). Es este último aspecto el que resulta absolutamente inadmisibile para la religiosa protestante, mientras que al investigador le atrae poderosamente como una forma genuina de vivir la sacralidad. Mientras ella intenta extirpar este culto apóstata, él lo aprecia como una de las formas arcaicas que originaron el pensamiento religioso de la humanidad.

Lamentablemente, las misioneras no se atrevieron a probar nunca los hongos, es decir, al igual que los clérigos del virreinato, no se atrevieron a combatir en su propio terreno a quien se consideraba Enemigo de Dios. El investigador neoyorquino, en cambio, fue el primer occidental que los probó, al menos desde el siglo xvii, y buena parte de su obra es una exaltación de las cualidades místicas de estos hongos. “Aunque no hemos asistido jamás a esas ceremonias donde se comen los hongos –le escribió Pike a Wasson (1996: 45)– podemos observar su influencia en la población [...] Yo lamento la sobre vivencia del uso del hongo porque no conocemos casos en los que haya dado resultados benéficos. Desearía que mejor consultaran la Biblia cuando tratan de penetrar en los deseos de Cristo, antes que ser engañados por un curandero y los hongos”.

Cuando las misioneras protestantes llegaron a Huautla de Jiménez, capital del mundo mazateco, encontraron un trabajo de evangelización previo realizado por la Iglesia católica, que en cierto sentido se había rendido ya a la evidencia de un sincretismo bien consolidado, procurando, más que combatirlo, adaptarse a él, y desde ese acoplamiento, digámoslo así, realizar una pequeña labor de “corrección”, intentando trabajar más en la intimidad del confesionario que en el discurso público del púlpito. Me parece que el catolicismo había acabado, si no por comprender y aceptar, al menos por

tolerar la conformación de un pensamiento y una práctica religiosos, que han sabido nutrirse de elementos cristianos y que cumplen una función social irrenunciable. Esa función social tiene que ver, ni más ni menos, con la procuración del bienestar y la salud de las personas, con la actividad productiva a través de un complejo ceremonial que acompaña el ciclo agrícola y lo ordena ritualmente, y, en general, con el mantenimiento de relaciones equilibradas y armónicas con el mundo natural, sobrenatural y social.

Las veladas con los hongos sagrados son pues una parte constitutiva del ser mazateco, son el resultado de una milenaria tradición sustentada en la transmisión oral y vivencial de sus conocimientos y experiencias. Atentar contra ellas en pleno siglo xx, procurando imponer, mediante la lectura de la Biblia, la mitología judeocristiana, resultó poco aceptable para los mazatecos. El paso de la palabra hablada a la palabra escrita en la conformación de su pensamiento religioso no logró los resultados que las misioneras esperaban. La palabra escrita es definitiva, tajante, estricta, está dicha de una vez y para siempre, mientras que la palabra hablada es efímera, dúctil, holgada, más propicia para adaptarse a diversas circunstancias. Pero no sólo la oralidad es importante, también lo es el contexto ritual en el que se manifiesta la voz del hongo a través del chamán o en el pensamiento del consultante. Ese contexto, conformado por visiones maravillosas, es lo sagrado mismo, es una hierofanía. Ante ella, una página de cualquier texto religioso es realmente poca cosa.

La hipótesis más aceptada entre los estudiosos plantea que los mazatecos pertenecieron al grupo olmeca-xicalanca, y los pocos datos arqueológicos que existen informan que se encontraron en la mazateca baja (tierra caliente) restos de cerámica de procedencia olmeca muy semejantes a los de la costa de Veracruz y Tres Zapotes, correspondientes al Preclásico Medio (500 a.C.). Durante los periodos Clásico y Posclásico se organizaron dos dinastías, la primera integrada por nueve reyes pertenecientes a la misma familia (800-1200 d.C.), y otra que se inicia con la invasión nahua de la región y termina con la llegada de los españoles. Con la invasión nonoalca los mazatecos se dividen en dos señoríos, el del sur en Mazatlán y el del norte en Huautla (López y Pérez, 1995). Se sabe muy poco de la historia prehispánica de la región, pero la ausencia de grandes centros ceremoniales que propiciaran el surgimiento de una casta sacerdotal, y las prácticas de los actuales *shinahé* (hombres de conocimiento), nos hacen pensar que las formas mágico-religiosas que predominaron en el largo periodo precristiano estuvieron estrechamente relacionadas con el chamanismo. Dice Mircea Eliade (1992) que el chamanismo no es, propiamente hablando, una religión, sino un conjunto de métodos extáticos y terapéuticos ordenados para obtener el contacto con el universo paralelo, aunque invisible, de los espíritus, y el apoyo de éstos últimos en la gestión de los asuntos humanos. Esto es justamente lo que ha ocurrido en la historia espiritual del pueblo mazateco, que ha preservado estos métodos tanto en la religiosidad politeísta mesoamericana, como en la religiosidad monoteísta cristiana.

El universo espiritual que existe paralela o simultáneamente con el mundo material está integrado, entre los mazatecos, por los dueños de la naturaleza, por esos entes invisibles en la vida cotidiana pero que se revelan en sueños o durante las veladas enteogénicas. Esos espíritus, llamados *chicones* o *chiconindú*, habitan y gobiernan el mundo material con la posibilidad de beneficiar o perjudicar a los humanos; por esta razón los mazatecos les ofrendan y mantienen un vínculo ritual con ellos. Debo recordar que estamos ante una sociedad en la cual la enfermedad o la calamidad, la infracción a las normas o el pecado no están disociados de las deidades, sino íntimamente relacionados con ellas. Los hongos se consultan no sólo para tener una experiencia extática, sino también para enfrentar problemas específicos, algo que no sucede en el discurso bíblico, el cual, en el mejor de los casos, alude en forma distante a los problemas que se padecen mediante el sermón y la parábola.

Los mitos mazatecos que han incorporado personajes e imágenes cristianos en sus relatos resultan extravagantes para quien no admite la lógica de la reelaboración simbólica. Relatar, por ejemplo, que hubo un tiempo de tinieblas en el que no había gente y dominaba “Poncho Pilatos”, hasta que se creó la luz por obra de Jesucristo y El Padre Eterno. Decir que en aquel tiempo dos pequeños gemelos le robaron un par de bolas luminosas a una bruja a la que llamaban mamá, y después de una serie de aventuras, en las que no está exenta la zoofilia, se transformaron en el Sol y la Luna (Incháustegui, 1977), es totalmente inaceptable para quien lee El Génesis bíblico como una verdad. La secta protestante del Evangelio Completo –dice Eckart Boege (1988: 92)– prohíbe que se narren los cuentos tradicionales como una estrategia para infundir “otra moral” de trabajo. Pero lo que aquí me interesa resaltar es la correspondencia entre mito y ritual. Los mitos de origen –prosigue Boege– colocan al hombre en el centro del universo, y en los ritos de curación se evoca el origen del mundo y se señala que la medicina viene desde el tiempo de las tinieblas y que por eso es buena. También se nombran todos los lugares importantes que aparecen en la creación: las montañas, los ríos, las entradas del pueblo hasta llegar a las cuatro esquinas de la casa en cuyo centro se halla el enfermo. Ser centro del universo y de la creación es parte del proceso de curación, pues se evoca la fuerza del equilibrio original para resolver aquello que ha desequilibrado al cuerpo y lo ha enfermado.

Un interesante canto chamánico con fines curativos fue recogido por Álvaro Estrada (2001: 10) del señor Román Estrada; en este canto ritual se hacen evidentes las características señaladas:

Yerba medicina / yerba remedio / Yerba fría / Cristo señor Liberemos a esta persona de su enfermedad
 ¿Dónde está atrapado su espíritu? / ¿Está atrapado en la montaña? / ¿Está encantado en algún arroyo? / ¿Esta atrapado en alguna cascada? Buscaré y encontraré al espíritu perdido

¡Ave María Santísima! / Seguiré sus huellas
 Soy el hombre importante / Soy el hombre madrugador / Soy quien hace sonar las
 montañas / Soy quien hace sonar sus laderas / Soy quien hace sonar el espíritu /
 Soy el que hago sonar mis huellas / Soy el que hago sonar mis uñas
 Cristo nuestro señor / Está el señor san Martín / Está el señor del árbol seco / Está
 el señor de la laguna / Santa María Zoquiapan
 Soy el amanecer / Soy quien habla con las montañas / Soy quien habla con el eco
 / Allí entre la atmósfera / Allí entre la flora / Haré sentir mi sonido
 Padre san Juan Evangelista
 Miremos cómo las muñecas y las águilas ya juegan en el aire / Ya juegan sobre las
 montañas / Ya juegan entre las nubes
 No hará daño quien nos maldice / Porque soy el espíritu y la imagen / Soy Cristo
 señor / Soy el espíritu
 Está la serpiente / Está enrollada / Está viva
 Yo alivio / Yo doy la vida / Soy el altivo y el guapo / Soy Jesucristo / Soy el señor
 San Martín / Soy el señor San Marcos / En cuyos dominios hay tigres
 Sobre nosotros no hay influencia del que maldice / Yo doy fuerza al enfermo / Soy
 la medicina / Soy la yerba húmeda
 Regresa espíritu perdido
 Silbaré para guiarte... (silba)
 ¡Vuelve!
 Que contigo vengan trece venados / Trece águilas / Trece caballos blancos / Trece
 arco iris / A tu paso mueve Trece montañas
 Te llama el payaso grande / Te llama el payaso maestro
 Sonaré las montañas / Sonaré sus abismos / Sonaré la aurora / Sonaré el día / So-
 naré el cerro cántaro / Sonaré el cerro Rabón / Sonaré el cerro de piedra / Sonaré
 el cerro padre
 Soy el hombre grande / El hombre alivio / El hombre día
 Es tiempo que el enfermo se recupere / Es tiempo de que suceda el milagro / El
 milagro de la Santísima Trinidad
 Así como el milagro de la Creación / Como el milagro de la luz lunar / Como el
 milagro de la luz de la estrella / De la estrella de la mañana / De la estrella cruz
 Ya viene la aurora / Ya enrojece el horizonte / Nada malo hay afuera / Porque soy
 el que da el alivio / Soy quien da el amanecer
 Habla santa María Ixtepec / Habla santa María Ixcatlán / Allí está la sequía y la
 espina.

Este pequeño fragmento de un canto chamánico muestra con claridad el
 estado consagrado, el estado de gracia que ha alcanzado el *shinahé* duran-
 te la velada. Esta inmersión en lo sagrado implica la apertura y expansión
 de la conciencia en nuevas formas de percibir y entender lo real. Una de
 esas formas modifica la idea de sí mismo, la expande más allá de la indi-
 vidualidad para abrirla al mundo natural y de los espíritus, al cosmos y a
 los seres divinos.

El caso de María Sabina, la sabia mazateca que ofreció los hongos a Gordon Wasson, es también ejemplar. Éstas son algunas de sus palabras pronunciadas en una velada:

Soy mujer de luz / Soy mujer espíritu / Soy mujer día / Soy mujer sagrada / Soy mujer importante / Soy mujer altiva / Soy mujer remolino / Soy mujer de pensamiento / Soy mujer que mira hacia adentro / Soy mujer que examina / Soy mujer que llora / Soy mujer que chifla / Soy mujer que truenas / Soy mujer sabia en medicina / Soy mujer sabia en hierbas... / El Corazón de Cristo traigo yo / El corazón de nuestra virgen traigo yo / El corazón de nuestro padre traigo yo / El corazón del tata traigo yo / Es por eso que digo que traigo ese corazón / Santo traigo yo / Santa traigo yo... (Estrada, 2001: 10).

El esfuerzo misionero por convencer a los mazatecos de que la voz que escuchan no es, no puede ser la de Dios, es un esfuerzo infructuoso que se rinde ante la evidencia del discurso clarividente que emerge con la ingestión de los hongos. Tal vez a ello se deba que hayan sido científicos y humanistas, y no clérigos o pastores, quienes supieron apreciar el profundo valor espiritual de estas prácticas chamánicas. Es curioso y explicable que hayan sido algunas de las mentes más brillantes del siglo xx las que han experimentado con diversas plantas sagradas, y no los representantes de las diversas iglesias cristianas, que continúan sin comprender un fenómeno con el que han convivido durante siglos enteros.

En su magnífico libro *Plantas de los dioses*, Albert Hofmann y Richard Evan Schultes (1993: 20) declaran que la ciencia actual desconoce la función que en las plantas tienen las sustancias que producen efectos psicoactivos en los humanos: “El problema permanece sin ser resuelto. Sigue siendo un acertijo de la naturaleza el porqué ciertas plantas producen sustancias con efectos específicos en las funciones mentales y emocionales del hombre, en el sentido de su percepción e incluso en su estado de conciencia”. Pero, además, resulta que la estructura química de los principios activos de estas plantas (psilocibina, psilocina, mescalina, tetrahidrocanabinol, morfina, etc.) está estrechamente relacionada con la estructura química de las hormonas que existen en el cerebro y que actúan como neurotransmisores. Me tomo la libertad de pensar que esto no es una simple coincidencia sino una afortunada confluencia del azar y la necesidad. La naturaleza dispuso semejanzas químicas en ciertas plantas y en el cerebro humano y un buen día se encontraron. Si partimos de la idea de que la conciencia humana es una de las formas que la naturaleza tiene para pensarse a sí misma, no debe desconcertarnos la idea de que ciertas sustancias existan en las plantas y los hongos con el propósito de que el hombre las descubra consumiéndolas, y en esta comunión, la naturaleza se regale a sí misma no sólo un mundo sublimado por deidades, sino una conciencia más profunda de su ser.

Sin comprender que dios es una forma de la espiritualidad humana, las modernas iglesias cristianas insisten en imponer *su* concepción de dios. Un

tal coronel Zanders, funcionario del Instituto Lingüístico de Verano, escribió lo siguiente: “Nosotros solamente llevamos la palabra de Dios. Si hay un proceso de desculturización entre los mazatecos es cosa de Dios. Nosotros no transformamos a nadie, el único que tiene esa capacidad de transformar a los humanos es Dios” (Boege, 1988: 268). Como en tiempos de la conquista, estos nuevos evangelizadores se sienten predestinados: creen que su presencia en tierra de indios es una prueba de la voluntad divina. Pero el persistente fracaso de las nuevas iglesias en la región y los signos de vitalidad de las siempre cambiantes tradiciones mazatecas, parecen indicar que, en este caso, Dios está procurando preservar las costumbres religiosas de los indios.

CARTA (Wasson, 1996:43-45):

Huautla de Jiménez, Oaxaca, México

Estimado señor Wasson:

Estoy muy contenta de poder decirle lo que conozco acerca del hongo de los mazatecos, llamado *si to*, o familiarmente *nti si tho*. Un día, probablemente, transcribiré mis observaciones para una publicación, pero en tanto, usted puede utilizarlas como mejor le parezca.

Los mazatecos hablan raramente a los extranjeros sobre su hongo, pero la creencia sobre su poder se encuentra ampliamente extendida. Un joven de 21 años me ha dicho: “Yo sé que los extranjeros no usan de ese hongo, pero Jesús nos lo ha dado porque somos pobres y no podemos pagar un doctor y medicamentos costosos”.

En ocasiones lo llaman “sangre de Cristo” porque suponen que solamente crece ahí en donde ha caído una gota de la sangre de Jesucristo. Dicen que ese país está “vivo” porque produce el hongo, en tanto que la región seca en la que no se desarrolla es calificada como “muerta”.

Pretenden que el hongo ayuda a “aquellos que son puros”, pero que si alguien impuro lo come “lo mata o lo enloquece”. Cuando hablan de “impureza”, entienden por ello “ritualmente impuro”. (Un asesino, si se encuentra preparado para la ceremonia puede comer el hongo sin daño.) Una persona es considerada fuera de riesgo si evita toda relación sexual cinco días antes y cinco días después de la ceremonia. Un zapatero de nuestro barrio enloqueció hace cinco años; según los vecinos, fue porque después de haber comido el hongo tuvo relaciones con su mujer. Dicen que un hombre puede introducir un pedazo de hongo en la bebida de un enemigo mientras éste se encuentra en el cabaret. Si éste bebe estando en estado impuro, corre el riesgo de enloquecer. Se puede también perder la razón porque el que lo colecta se encuentra en estado impuro.

Cuando una familia decide utilizar el hongo pide a sus amigos que aporten tantos como encuentren; pero solamente se dirigen a aquellos que están seguros de que sabrán evitar toda relación sexual: porque si la persona que ha colectado el hongo ha tenido relaciones, aquel que lo coma enloquecerá.

En general, no es ni el enfermo, ni su familia quienes consumen el hongo. Ellos pagan a un “curandero”, quien es el que lo come y les dice lo que el hongo le ha enseñado. (Lo hace por medio de un canto rítmico en voz alta). El curandero absorbe el hongo siempre de noche porque “prefiere actuar sin ser visto”. Habitualmente, come hacia las nueve, y comienza a hablar una media hora o una hora más tarde. Los mazatecos se expresan sobre el hongo como si tuviera una personalidad. No dicen nunca “el curandero ha dicho que el hongo le ha dicho”, sino que citan directamente al hongo.

El curandero siempre come crudo el hongo. “Si alguien cuece o quema el hongo, éste le provocará úlceras.” No existe regla general en cuanto a la cantidad a ingerir; ciertos curanderos consumen más que otros; en promedio ingieren cuatro o cinco. Si uno de ellos come demasiado, “el hongo tratará de matarlo”. En ese caso, el curandero se desvanece y vuelve a recuperar los sentidos poco a poco, mientras que las personas presentes “rezan por él”. Esto puede también suceder “si ha tenido relaciones sexuales muy poco tiempo antes”.

Cuando todo va bien, el curandero tiene visiones y el hongo habla durante dos o tres horas. “Es el mismo Jesucristo quien nos habla.” El hongo les enseña lo que ha hecho que la persona enferme. Puede decir que el enfermo ha sido embrujado y, entonces, comunica quién lo ha hecho, cuando y el porqué; o que está “enfermo de susto”; o bien que se trata de una enfermedad curable por medio de medicamentos, y sugiere que se llame a un médico.

Y lo que es más importante, dirá si la persona vivirá o morirá. Si dice que vivirá, entonces el enfermo “irá mejor aunque haya estado muy mal”. Si dice que morirá, los parientes preparan los funerales; indica igualmente quién heredará los bienes. Uno de mis informantes admitió sin embargo que en ocasiones el hongo se equivocaba.

Una de las “pruebas” de que efectivamente es “el mismo Jesucristo” quien les habla, reside en el hecho de que quienquiera que ingiera el hongo experimenta visiones. Todos aquellos a quienes hemos interrogado nos dijeron que veían el mismo cielo. Sin embargo, no insisten en este punto, e insinúan igualmente que han visto una película de los Estados Unidos.

La mayor parte de ellos está de acuerdo en decir que los curanderos ven frecuentemente el mar y, para esta gente de la montaña, el hecho es sensacional.

He preguntado qué aspecto presentaba el curandero cuando se encontraba bajo la influencia del hongo. Se me ha respondido que no dormía, que estaba sentado, con los ojos abiertos, “despierto”. En ese momento no bebe alcohol, pero puede hacerlo en la mañana. Algunos se levantan en la mañana y retoman su trabajo, pero otros permanecen en la casa para dormir porque han “velado toda la noche”.

Aunque no hemos asistido jamás a esas ceremonias donde se comen los hongos, podemos observar su influencia en la población. Uno de nuestros vecinos estaba enfermo de tuberculosis y venía con nosotros para curarse. Una noche, llamó al curandero con el fin de que este último comiera los hongos para él. El curandero declaró que iba a morir. Al día siguiente, el enfermo no prestó ningún interés a nuestros medicamentos y comenzó a poner orden en sus asuntos en previsión de su muerte. Dejó además de comer alimentos sólidos, nutriéndose únicamente con

atole de maíz. Alrededor de dos semanas después, rechazó incluso este alimento, aceptando solamente algunos tragos de agua de tiempo en tiempo. Algunos días más tarde rechazó hasta los sorbos de agua. Antes de que se cumpliera el mes después de haber consultado los hongos, estaba muerto.

Otra familia vecina había sufrido toda una serie de enfermedades. Se consultó entonces el hongo para su hijo de 22 años. El hongo respondió que mejoraría, y mejoró. Cuando su hija de 18 años cayó enferma, consultaron nuevamente al hongo quien les dijo que mejoraría, tal y como sucedió. Después le tocó el turno a una hija de 10 años. El hongo dijo que moriría. La familia estaba sorprendida porque su mal no parecía ser serio. Evidentemente, estaban muy apenados, pero el hongo les dijo: “No se inquieten, tomaré su alma conmigo”. Igualmente, según las instrucciones de su madre, la pequeña se puso a rezar diciendo: “Si tú no deseas curarme, toma mi alma”. Uno o dos días más tarde, había muerto.

No todos los mazatecos creen que los mensajes del hongo vienen de Jesucristo. Aquellos que hablan español y tienen contactos con el mundo exterior se inclinan a declarar: “No son sino mentiras”. Pero muchos que no conocen sino su lengua, o bien afirman que es Jesucristo quien les ha hablado, o bien preguntan un tanto dudosos “¿Qué piensa usted?, ¿es cierto que es la sangre de Cristo?”.

Yo lamento la sobre vivencia del uso del hongo porque no conocemos casos en los que hayan dado resultados benéficos. Desearía que mejor consultaran la Biblia cuando tratan de penetrar en los deseos de Cristo, antes que ser engañados por un curandero y los hongos.

Deseándole éxito en sus investigaciones, sinceramente suya,

Eunice V. Pike

BIBLIOGRAFÍA

Boege, Eckhart

1988 *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, México, Siglo XXI Editores.

Eliade, Mircea y Ioan P. Couliano

1992 *Diccionario de las religiones*, Barcelona, Ediciones Paidós Iberoamérica.

Estrada, Álvaro

2001 *Vida de María Sabina, la sabia de los hongos*, México, Siglo XXI Editores.

Hofmann, Albert y Richard Evan Schultes

1993 *Plantas de los dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos*, México, Fondo de Cultura Económica.

Incháustegui, Carlos

1977 *Relatos del mundo mazateco*, México, Secretaría de Educación Pública-Instituto Nacional de Antropología e Historia.

López Cortés, Eliseo y Juan Pérez Quijada

- 1995 “Mazatecos”, en *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México: Región Valles Centrales*, México, Instituto Nacional Indigenista, pp. 135-174.

Pike, Eunice y Florence Cowan

- 1959 “Mushroom Ritual versus Christianity”, *Practical Anthropology*, vol. 6, núm. 4, pp. 145-150.

Ponce, Pedro

- 1987 “Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad”, en *El alma encantada: Anales del Museo Nacional de México*, México, Instituto Nacional Indigenista-Fondo de Cultura Económica (serie de Obras de Historia).

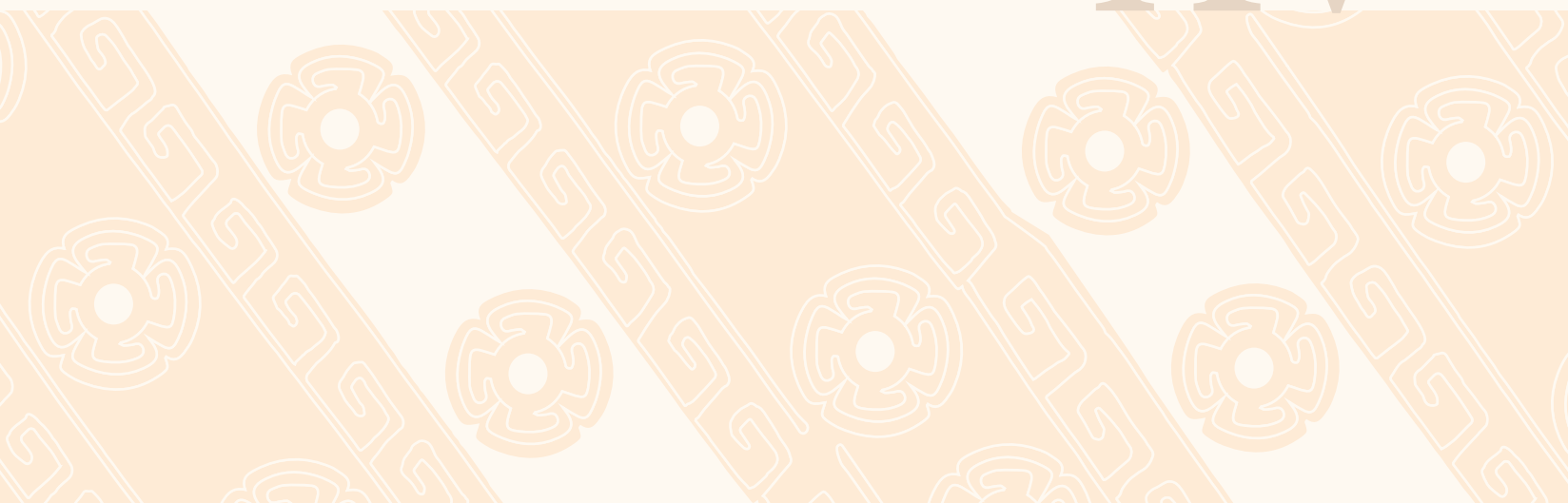
Wasson, R. Gordon

- 1996 “El hongo sagrado en el México contemporáneo”, trad. Ricardo Téllez Girón, *Espacios*, número coordinado por Julio Glockner y Jorge Olmos: *Enteógenos y cultura*, núm. 20, año xiv, pp. 43-45 [1958, IEM, Roger, *Les champignons hallucinogènes du Mexique*. Edición del Muséum d’Histoire Naturelle, serie 7, tomo vi, París].

El pueblo de fiesta y en flor. Una mirada a la vida ritual de los nahuas de Pahuatlán, Puebla

Eliana Acosta Márquez
*Instituto Nacional de Antropología e Historia,
Dirección de Etnografía y Antropología Social*

XV



INTRODUCCIÓN

ENTRE LOS PUEBLOS INDÍGENAS de México, la flor tiene una especial relevancia en la vida ritual y en su visión del mundo que se constata tanto en las narraciones y en los mitos como en el simbolismo de sus fiestas. Al respecto, Doris Heyden (1983: 9) dejó ver esa importancia desde la época prehispánica, en su libro ya clásico sobre el tema, *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico* (1983), que arranca con esta afirmación:

En el México antiguo, la flora representaba la vida, la muerte, los dioses, la creación, el hombre, el lenguaje, el canto, el arte, la amistad, el cautivo en la guerra, la misma guerra, el cielo, la tierra, y un signo calendárico. Acompañaba al hombre desde su concepción y nacimiento hasta su entierro. Evidentemente, la flor fue uno de los elementos básicos de la comunicación simbólica prehispánica. Igual que la pluma de quetzal y la cuenta de jade, era sinónimo de lo “precioso”.

A lo largo del trabajo de Heyden es posible observar, en efecto, que la flor está presente en los momentos más significativos de la vida del hombre prehispánico: desde la representación misma de los dioses hasta en las prácticas rituales. La flor, en ese sentido, puede ser signo del dios Xochipilli y, a su vez, simbolizar la jerarquía de los nobles o las hazañas de la guerra.

Por su parte, Jane H. Hill (1992), con la categoría de “mundo flor” (*flower world*), ha designado un sistema de metáforas en torno a la flor que se encuentra particularmente en pueblos de lengua yutoazteca. Más allá del posible origen oasisamericano, mesoamericano e incluso cristiano, la autora resalta la presencia de la flor como símbolo dominante, del cual se deriva un repertorio cultural expresado, entre otras cosas, en la tradición oral. El sistema de metáforas –además de sugerir un mundo sagrado que remite a una región florida, plena de color y brillo– alude al “camino de la flor” como

la ruta del sol y el pasaje entre la vida y la muerte. La idea subyacente en este sistema es que la flor contiene el poder generativo de las plantas, así como la potencia vital del hombre.

Entre los nahuas de Pahuatlán –ubicados en la zona noroccidental de la Sierra Norte de Puebla–, si bien no encontramos la categoría de “mundo flor”, es posible constatar la preeminencia de la flor en su tradición religiosa a partir de una distinción local entre lo *kuale* (bueno) y lo *amo kuale* (no bueno).¹ En sí, para los nahuas de esta zona de la sierra, la flor es un símbolo distintivo de lo *kuale*, ya que contiene una potencialidad única que protege y alivia del *amo kuale yeyekatl* (mal aire), el cual se considera una entidad nefasta que además de tener la fuerza para enfermar y matar a los hombres y los animales, es capaz de perjudicar a los dueños o *itekome*, como afectar el maíz, sustento alimenticio por excelencia.²

Entre las distintas flores que se emplean ritualmente, la *kakaloxochitl* o “flor de mayo”³ (*plumeria rubra*) es la especie que concentra un mayor número de atributos *kuale*, ya que cuenta con una fuerza o un poder especial, conocido localmente como *chikawak*, que es característico de la época del año en la que florece. El nombre en náhuatl de esta flor comúnmente se traduce como “flor de cuervo”; no obstante, se verá en el presente trabajo otra significación a partir de la perspectiva nativa que se asocia con “lo que brota” o “lo que revienta”. Si bien esta flor se encuentra en el monte, en cada casa se procura tener un árbol por ser una especie particularmente preciosa entre los nahuas.

Al florecer durante el mes de mayo –cuyo periodo previo se concibe como el momento más crítico de la estación de secas–, su presencia coincide con el tránsito de la época estival a la pluvial, e indica, también, el inicio de la siembra del maíz de temporal. La flor representa, así, un marcador múltiple, en la medida en que su brote es el indicador natural no sólo del comienzo de las lluvias, sino además, de la celebración religiosa más importante del ciclo anual: la “fiesta del pueblo” o *altepeilwitl* (Foto 1). Concebida como el principal elemento de la ofrenda durante el *altepeilwitl* –al grado de afirmarse que “sin la *kakaloxochitl* no hay fiesta”–, la flor y la celebración demarcan, al confluir, un periodo singular, puesto que la “fiesta del pueblo” tiene la particularidad de recrear un momento de transición en que se enfrenta lo *kuale* (bueno) y lo *amo kuale* (no bueno), que anteriormente daba lugar, a su vez, a innumerables ritos de bautismo, que se efectuaban durante aquel periodo.

Durante el mes de mayo y los primeros días de junio, los mayordomos y las autoridades de los cuatro pueblos nahuas de Pahuatlán –Atla, Xolotla,

¹ En el contexto de la Sierra Norte de Puebla, los nahuas de Pahuatlán se ubican en la parte occidental, de manera que se distinguen geográfica e históricamente por su cercanía con el centro de México. Pahuatlán es así uno de los 15 municipios del distrito de Huauchinango; de las 25 localidades que constituyen el municipio, cuatro están constituidas predominantemente por población nahua y albergan a cerca de cinco mil hablantes de lengua indígena que se distribuyen, en su mayoría, en Xolotla y Atla, y en menor medida en Atlantongo y Mamiquetla.

² La preeminencia de la flor se encuentra también en los antiguos locativos de los pueblos de Atla y Mamiquetla, conocidos respectivamente como Santa María Huey Atla Xochimilco y San Pedro Xochimilco, términos que se podrían traducir como “Santa María la Gran Atla del lugar de las flores” y “San Pedro del lugar de las flores”.

³ Las palabras o frases entrecorridas sin referencia bibliográfica provienen de pobladores de Atla.



Foto 1. Procesoión durante el *altepeilwitl*, Xolotla. Foto: Eliana Acosta

Mamiquetla y Atlantongo– se reúnen para llevar a cabo el *altepeilwitl*. Aunque esta fiesta no corresponde a la fecha del santo patrono de cada pueblo, se honra a todos los santos de la iglesia y, en particular, a la imagen del Santísimo Sacramento, que los nahuas nombran *Tlanextli* (luz), la cual consideran una expresión del Espíritu Santo y del Sol. En sí, el *altepeilwitl*, además de ser un ritual que demarca un momento de transición en los ciclos meteorológico y agrícola, es la “fiesta del pueblo”, en la que se expresa una visión del mundo que gira en torno a los aires, dueños y santos, y se articula a partir de un principio ordenador que tiene como símbolo la flor.

LA FLOR ENTRE LOS NAHUAS DE PAHUATLÁN

Los nahuas de Pahuatlán consideran que el universo de las flores es un medio por el cual se establece un equilibrio entre dos fuerzas, lo *kuale* y lo *amo kuale*, mientras que el *altepeilwitl* se articula a partir de un sistema de clasificación que configura una visión del mundo de carácter dual que gira en torno a estas categorías. La fiesta, en sí, puede interpretarse, entre otras cosas, como la recreación del triunfo de lo fasto sobre lo nefasto. Desde el ámbito religioso hasta las actividades productivas, los nahuas de Pahuatlán ordenan su vida con base en un principio dual, característico de los pueblos serranos, que, en cuanto al grupo que nos ocupa, adquiere una especial relevancia en la visión del mundo en relación con los aires (López Austin 1994: 126). Para una mejor comprensión de este principio, es necesario ahondar en las acepciones de tales categorías cuya distinción configura un sistema de clasificación que incluye no sólo los aires, sino también a los dueños y los santos, y se extiende a las creencias acerca de la agricultura, la curación y el ciclo humano de vida.⁴

⁴ Las distinciones entre *kuale* (lo bueno) y *amo kuale* (lo no bueno) atraviesan diferentes ámbitos de la vida cotidiana y ritual: tenemos así, al *kuale yeyekatl* (buen aire) y al *amo kuale yeyekatl* (mal aire), lo derecho y lo

En particular, tanto en los procesos de curación como en la “fiesta del pueblo”, los nahuas pretenden lograr un equilibrio entre lo bueno y lo no bueno, que tiene su mejor expresión en las fuerzas que representan el *amo kuale yeyekatl* (mal aire) y el *kuale yeyekatl* (buen aire), actualmente identificado con Cristo-Sol, las vírgenes y los santos. Una de las expresiones de este principio son las propiedades que se atribuyen a los aires buenos y a los malos, cuyas representaciones conforman “un sistema único de creencias en torno a los aires, único debido a su riqueza y complejidad”, como lo indicara Montoya Briones (1981: 12) desde la década de los sesenta. Este autor ha propuesto, en efecto, que los aires se encuentran relacionados no sólo con la suerte y la salud del individuo, sino también con el ciclo agrícola, “ya que en la Sierra Norte de Puebla son los que provocan la lluvia en forma parecida a como lo hacían los ‘pequeños ministros de Tláloc’”. A diferencia de sus efectos, que suelen estar clasificados de acuerdo con la dualidad que caracteriza al pensamiento nahua, el origen y la naturaleza de los aires suelen ser polivalentes, ya que, prosigue Montoya (1981: 12), los aires pueden

[...] ser simplemente corrientes naturales, en cuyo caso tenemos los aires fríos y calientes que al entrar al cuerpo pueden enfermar al individuo; en otras ocasiones se considera que son emanaciones asociadas a lo fétido u otras cualidades similares, como en el caso de las “quemadas” de mujer o de perra en el momento de dar a luz; a veces los aires tienen voluntad propia y se activan por sí mismos, o bien son vectores lanzados por un brujo o un espíritu maligno con objeto de provocar enfermedad y muerte; en fin, pueden ser entidades malévolas, o presentar por separado características de maldad y bondad, siendo capaces, por ejemplo, de golpear al individuo, provocarle susto o incluso robarle el alma.

La acción de un aire nefasto implica la intervención de su contraparte, pensada como un aire benéfico que tiende a contrarrestar el mal. De ahí que las acciones de la brujería, destinadas a “ensuciar el nombre” de alguien o a causar una enfermedad, se contrarresten con la ofrenda de un pollo al *kuale yeyekatl* o “aire bueno”, el cual aminora los efectos de la ofrenda que el brujo ha donado, consistente por lo general en un gallo negro. En tanto se considera que la acción de este último distorsiona y “enchueca”, las ofrendas al aire bueno procuran “limpiar un nombre”, curar y “poner derecho”. La calidad de las ofrendas alimenticias muestra, a su vez, este antagonismo, de tal manera que, mientras al *amo kuale* se le ofrecen hojas de naranjo en razón de su gusto por lo amargo, al *kuale* se le entregan flores porque le gusta lo dulce. En la misma medida, y dado que el papel de china “viste a los aires”, la ofrenda al *Moxikoali* (aire malo) está conformada por papeles de china negro y morado; en cambio, la ofrenda al *Nexwakame* (aire bueno) se compone con la pareja de colores blanco y rosa. Como complemento de

chueco, la curación y la brujería, el sahumerio y el copal, el maíz y la caña, la luz y la oscuridad, el pollo y el gallo negro, lo dulce y lo amargo, el número 6 y el 7, la pareja de colores blanco-rosa y negro-morado.

la ofrenda, al “malo” se le pone una escoba y al “bueno”, un arreglo con flores que se conoce como *xochimakpali* o flor de mano.⁵

Las distinciones entre los principios de *kuale* y *amo kuale* se expresan en un código que emplea generalmente las reglas numéricas como elementos de una oposición invariable. El código numérico manifiesta de esta forma una serie de distinciones que, para los nahuas, resultan particularmente significativas: si el 7 es el número del *amo kuale yeyekatl*, el 6 lo es del *kuale yeyekatl*. Los nahuas señalan que los números pares son buenos y que los impares son malos, debido a que los primeros forman parejas, mientras que los segundos están incompletos. Al brujo, que tiene como “patrón” al “malo”, se le hacen siete flores en el cabello; en cambio, a quien honra al “bueno”, se le forman seis. Cuando alguien se enferma del “mal aire” se utiliza la fórmula *ome chikome* (dos veces siete) o *nawi chikome* (cuatro veces siete); por ejemplo, durante el proceso de curación se pasan por todo el cuerpo hierbas y veladoras, siete veces arriba y siete abajo. De manera que la cura implica convertir un número impar (7) a uno par (14 o 28).⁶

Al respecto, Montoya Briones (1963: 30) planteó una “polaridad axiológica” para referirse a una visión dualista del mundo, de la cual resalta los procesos de curación y de brujería. Así, distingue una oposición entre lo “bueno y lo malo” en las figuras y en las prácticas del brujo (*tlachihke*) y del curandero (*tlamatki*): “La polaridad axiológica que gira en torno a la brujería y a sus aplicaciones se encuentra en el valor positivo de la salud, con valores derivados como son curar y beneficiar, así como el valor negativo enfermedad, cuyos valores derivados son embrujar y dañar. Polaridad que en sentido lato subordina a la de los valores bondad-maldad, ya que el brujo o hechicero es ‘malo’, en tanto que el curandero o adivino es ‘bueno’”.

La identificación de *kuale* con lo “bueno” y de *amo kuale* con lo “malo” –sobre todo en relación con los aires y el poder de estas entidades para curar y enfermar a través de la figura del curandero y del brujo, respectivamente– sugiere la presencia de dos valores que, desde la perspectiva nativa, adquieren un carácter positivo y negativo en función del conjunto de relaciones que se establecen con otros valores.⁷ Es decir, no es que el *amo kuale yeyekatl* sea “malo” en sí mismo: bien se puede acudir a este aire –como no hace mucho lo hacían los nahuas de Pahuatlán, para protegerse de los nahuales de otros pueblos– o invocar a esta entidad para “hacer un daño” y provocar la enfermedad o muerte a un enemigo. Como sugiere Sybille de Pury-Toumi (1997: 94-95, 117-120), la equivalencia entre lo *amo kuale* y lo “malo”, y su relación con el Diablo, no remite necesariamente a un contexto moral, sino que connota “lo que está fuera o no pertenece” a determina-

⁵ Se hacen arreglos de *xochimakpali* con flor de mayo, bugambilia y *sempoaxochitl*, entre otras flores, pero se prefiere que esté compuesto de *kakaloxochitl*.

⁶ Alain Ichon (1973: 39-42) encuentra entre los totonacos la representación del 7 junto con el 17 como números nefastos, los cuales asocia a los maleficios, a los muertos y a los vientos que traen las enfermedades. El 12 es el número de la mujer y el 13 del hombre, en tanto que el 25 es la conjunción y la plenitud. El 20 tiene un valor esotérico que se utiliza en los rituales contra los maleficios y para sanar.

⁷ Como propone el lingüista danés Louis Hjelmslev (1984: 68-70), para quien un principio metodológico imprescindible es el estudio de las relaciones, “toda entidad, y por tanto todo signo, se define con carácter relativo no absoluto, y solo por el lugar que ocupa en el contexto”. Así, “Totalmente aislado ningún signo tiene significación”.

do grupo u orden de cosas. No obstante, como la misma autora destaca, durante la evangelización, los misioneros escogieron la expresión “*amo cualli*” para denominar al Diablo y, sin tener esta palabra en su raíz léxica una significación de lo “malo”, dicha elección le asignó un giro negativo. De tal modo que lo que encontramos, a partir de la acción evangelizadora, es una cristianización de lo *kuale* y lo *amo kuale*, así como una creciente escisión entre estas dos categorías, que expresa no sólo la transformación de los valores de las palabras y el desplazamiento de determinadas connotaciones, sino también un cambio en la actitud ante una realidad que se nombra e interpreta, dotando de sentido al mundo a partir de otro marco de referencia, derivado de la religión católica.⁸

Efectivamente, en la actualidad, los dueños y los aires que pueblan la concepción del mundo de los nahuas de Pahuatlán difícilmente pueden ser concebidos sin la influencia del culto católico. En este sentido, el caso más representativo es la imagen del Santísimo Sacramento. Conocida con el nombre de *Tlanextli*, la custodia y la hostia (que dan forma al Santísimo Sacramento) se tornan en el pensamiento nahua en la imagen del Sol, asimilado regionalmente a la figura de Cristo (véanse: Ichon, 1973, y Stresser-Péan, 2005). Estas identificaciones, en efecto, no son ajenas a los nahuas de Pahuatlán y han provocado que los sacerdotes locales, a través de los catequistas, se empeñen en lograr que los nahuas dejen de considerar al Santísimo Sacramento como una imagen del Sol y lo tomen por el “cuerpo de Cristo”. La insistencia parece justificada si se considera que, a partir de las representaciones de la hostia y de la custodia que la resguarda, los nahuas han interpretado y nombrado el “cuerpo de Cristo” como *teotl* (dios), lo cual se ha prestado a nuevas interpretaciones, en el sentido de que ingerir la hostia equivale a “comer” la fuerza o *chikawak* de Cristo-Sol.

EL TIEMPO DE LA KAKALOXOCHITL

Para una mejor comprensión del simbolismo de la flor, y en particular de la *kakaloxochitl* en el contexto del *altepeilwitl*, es necesario hacer referencia a los ciclos agrícola y festivo, ya que sólo a partir de este marco es posible distinguir su significación y relevancia en la vida ritual de los nahuas de Pahuatlán. Y más aún, ante la evidencia de la relación del ámbito festivo con los tiempos del agua y del maíz.

Dado que el *altepeilwitl* se ubica en el quinto mes,⁹ en una fecha cercana a la mitad del año, su celebración coincide con el número 5, asociado a la *kakaloxochitl* y al *tlaoli* o maíz. Los nahuas indican que, en razón de los pétalos que

⁸ Esta transformación es patente en los cuatro pueblos nahuas de Pahuatlán, y especialmente en Atla y Xolotla, a partir de la mayor presencia de los sacerdotes de la Parroquia de Pahuatlán, que se han propuesto “acabar con la brujería y los ritos en cuevas y cerros”. Al inicio de lo que los sacerdotes de Pahuatlán denominaron “programa de evangelización” en la década de 1970, se llevó a cabo la quema de instrumentos de los “brujos” en las cuevas, como en el Cerro de la Mujer o *Sowapiltepetl* y fuera de la iglesia. Hubo quienes se retractaron de su “hechicería” y se “evangelizaron”.

⁹ En este sentido, el *altepeilwitl* coincidiría con la quinta veintena del calendario mexica: *toxcatl*, que comprende las fechas gregorianas del 3 al 22 de mayo (con base en la correlación fija de Sahagún, 2000, t. I: 133-169, Libro Segundo).

la componen, el 5 es el número de la “flor de mayo” y también la cifra que caracteriza al maíz en virtud de la cantidad de semillas que se emplean para su siembra.¹⁰ En relación con el ciclo agrícola en general, el 5 da cuenta de una etapa inicial del crecimiento del maíz, que se conoce con el nombre de *kakalototo*, palabra que tiene la misma raíz que *kakaloxochitl* o “flor de mayo” (*kakalo-*). Entre los ocho y los diez días de haberse sembrado el maíz, se dice que se dio un segundo nacimiento de la semilla y que, por lo tanto, la planta ha entrado en su fase de *kakalototo* o de brote. De hecho, un sentido adicional de la “flor de mayo” es justamente el de “flor que brota” o “flor que revienta”. De ahí que exista una analogía entre ciertas fases del maíz, cuando éste se encuentra en la etapa de brote o de *kakalototo*, y la flor ritual que conserva la misma raíz. Dado que la “flor de mayo” está conformada por cinco pétalos, la correspondencia se establece con las semillas del maíz, cuya siembra se realiza depositando cinco semillas en cada orificio de la milpa, como se indicó. En este sentido, el 5 alude más que al maíz en sí, a su semilla, la cual brota, crece y se completa en el momento que madura y gana fuerza (*chikawak*), es decir, cuando ya es mazorca (*sentli*) (Foto 2).

Me parece que esta alusión es clave para situar el *altepeilwitl*. La “fiesta del pueblo” está en el paso de lo que brota y “florece” (*xochiwatika*) al demarcar la difícil transición de la estación de secas a la de lluvias y del tiempo del mal aire al del buen aire, el cual se procura y se espera para la siembra y el crecimiento del maíz. Pasado el quinto mes e iniciando junio (el sexto mes y la mitad del año),¹¹ los nahuas empiezan a sembrar gracias a la “bendición del agua”. Paradójicamente, la presencia de la *kakaloxochitl* corresponde al mes de mayo, el tiempo más crítico por la temporada de secas, en tanto su ausencia, es decir, cuando deja de brotar, marca el inicio de las lluvias y de la siembra.

Desde esta perspectiva, centrándome en el caso de Atla, el *altepeilwitl* se ubica en un periodo de pago (*tlaxtlawili*) que va del Carnaval, al comienzo de febrero, y culmina hacia finales de mayo y principios de junio, dando lugar a las celebraciones de San Antonio y Corpus Christi, que abren el tiempo propicio para la siembra. Una parte de este periodo, marcado por la esta-



Foto 2. Elaboración de arreglos con *kakaloxochitl*, Atlantongo. Foto: Eliana Acosta.

¹⁰ Me han comentado en Atla que algunos agrónomos les han hecho la observación a los vecinos de que cinco son muchas semillas, ya que al momento de crecer se agolpan. No obstante, aquéllos han hecho caso omiso porque el 5 es el “número del maíz”. Siempre se siembran las cinco semillas de maíz con una o dos de frijol, que es su “compañero”.

¹¹ El comienzo del sexto mes, junio, coincide con la sexta veintena mexicana, *Etzalcualiztli*, que, en términos gregorianos, va del 23 de mayo al 11 de junio (con base en la correlación fija de Sahagún, 2000, t. 1: 133-169, Libro Segundo).

ción más intensa de la sequía, se distingue claramente del periodo de agradecimiento (*tlasokamatilistli*), que se sitúa de Todos Santos a la Virgen de la Candelaria. Entre uno y otro se encuentra una etapa intermedia –que dura poco menos de cinco meses, de junio a noviembre–, tiempo en que crece el maíz y que alberga a la Virgen de la Asunción y a San Miguel, así como los rituales asociados a la milpa y a los muertos. La organización del ciclo anual en tres etapas sucesivas permite reconocer tres momentos de transición, el primero de los cuales se ubica durante las celebraciones del Carnaval, en las que se abre el tiempo de pago o *tlaxtlawili*, en el que predomina el *amo kuale yeyekatl* (“mal aire”). Dado que esta etapa se prolonga hasta el inicio del mes de junio, el *altepeilwitl* se sitúa en los límites del periodo de pago y marca a su vez la transición entre la estación estival y la pluvial, la cual termina durante las jornadas dedicadas a Todos Santos y los Fieles Difuntos. La fiesta de los muertos es, por lo tanto, un momento vinculado a la culminación del ciclo agrícola, ya que corresponde a la cosecha del maíz e inaugura un periodo de agradecimiento o *tlasokamatilistli*.

La organización festiva de este ciclo se demarca también por la presencia de las flores, ya que cada una de las fiestas principales cuenta con una flor correspondiente. En el periodo que corre entre la conmemoración a la Virgen de Guadalupe y la fiesta de la Candelaria, predomina la *paskuaxochitl* o flor de Noche Buena, que más tarde, durante las celebraciones de Semana Santa, será sustituida por la *sapoxochitl* o “flor de zapoté”. De igual forma, la *kakaloxochitl* o “flor de mayo” será empleada durante el periodo que transcurre entre la fiesta de la Santa Cruz y Corpus Christi, cuya presencia ceremonial antecede a las tradicionales flores de *sempoaxochitl* que adornan los altares de Todos Santos y los Fieles Difuntos. El tiempo ceremonial podrá de esta manera ser concebido como una sucesión de distintas especies florales, vinculadas a determinadas épocas del año, que marcarán la transición entre los diferentes periodos del ciclo ritual.

A su vez, cada uno de los periodos ceremoniales contiene subdivisiones que se establecen en función de las distintas fechas del calendario litúrgico que coinciden con las distintas responsabilidades de los mayordomos. En la medida en que el Carnaval da inicio al ciclo ceremonial, las autoridades eligen durante este momento a los mayordomos, entregándoles el *xinachtome* (el dinero en semilla), que simboliza el compromiso de los nuevos “encargados”. Pero el Carnaval es también la fiesta de los *iweleros*, “de los fiesteros” y “de los locos”, un grupo de humor ritual que se compone predominantemente de jóvenes y, en menor medida, de niños. Disfrazados de distintos personajes burlescos, los jóvenes bailan de solar en solar y piden en cada casa un pago por su presencia. Durante el tiempo que dura el Carnaval, beben sin medida y desafían a las autoridades, ya que existe la idea generalizada de que se les mete “el malo” (*amo kuale yeyekatl*), al grado que antiguamente, destacan los nahuas, llegaban a matar cuando se les permitía bailar de noche. La fiesta termina con la descabezada de un gallo negro que se entierra despedazado en 14 partes (*ome chikome*, “dos veces siete”) en un

lugar que se conoce como el *chikomeohtli*, “siete caminos”, el cual se distingue por ser un cruce de caminos y por ser uno de los lugares donde reside “el malo”. Hay la creencia de que en febrero, mes que *coincide* con el Carnaval, se desata el mal aire, que también nombran *loko yeyekatl* (aire loco).

Los “malos aires”, que en las representaciones locales empiezan durante el Carnaval, se prolongan hasta las celebraciones de Semana Santa, ya que la crucifixión de Cristo recrea para los nahuas el momento en que aparecieron los *amo kuale yeyekame* (malos aires), convertidos en fariseos que “mataron a Jesús”. De ahí que la Semana Santa pueda ser entendida como una celebración que se divide en dos etapas claramente diferenciadas, una de las cuales supone la presencia de los malos aires y otra que implica la presencia de los mayordomos, concebidos como los representantes de su contraparte o *kuele yeyekatl*. A causa de esta distinción, marcada por la muerte y la resurrección de Cristo, los mayordomos se reúnen el Sábado de Gloria con el fin de reconocerse como compañeros de compromiso y de “pagar a los santitos para que Dios dé más”.

Vinculados con la época seca, los malos aires o *amo kuale yeyekame* encuentran su máxima expresión en el periodo más intenso de la estación estival, que en la Sierra Norte de Puebla se produce durante el mes de mayo. En la época de sequía –cuando se vuelve más crítica la escasez generalizada– los nahuas acuden a los distintos manantiales, durante la fiesta de la Santa Cruz, ya que se tiene la creencia de que en los manantiales habita la Sirena o *Atlanchane*, quien, durante la temporada de secas, se dirige al mar, rumbo a *tlatsintla* (abajo). La escasez de agua, motivada en principio por la ausencia de *Atlanchane*, da lugar a un conjunto de ofrendas que se distribuyen entre la Sirena y los aires, a fin de que la primera abandone el mar y retorne a los manantiales. La fiesta de la Santa Cruz es la que inaugura el tiempo de la *kakaloxochitl*, cuya “fuerza” o *chikawak* encierra la virtud de hacer frente a los malos aires, como se dejó anotado (Foto 3).



Foto 3. Fiesta de la Santa Cruz, Atla. Foto: Eliana Acosta.

Ante la ausencia de la Sirena y de su elemento asociado, el agua, la *kakaloxochitl* representa uno de los pocos factores benéficos durante la sequía que se prolonga en el mes de mayo, época de su aparición. De ahí que, una vez transcurrida la fiesta del *altepeilwitl*, destinada en parte a “enflorar” a los santos, los nahuas de Atla procedan a cubrir con las ya escasas flores de mayo la imagen de San Antonio, que se conmemora el 13 de junio y que, por lo general, antecede a la celebración de Corpus Christi. Ambas fechas son significativas por razones que resultan complementarias. Si Corpus Christi es la celebración que se ubica a la mitad del año y se encuentra vinculada en el pensamiento nahua a *Tlanextli* –representación solar, como se mencionó–, a San Antonio se le conoce en correspondencia como el santo tutelar de la siembra y, según algunos, como la figura patronal de Atla. La fiesta de San Antonio es en efecto el momento propicio para bendecir las semillas –como acostumbran los atecos– y también el momento que algunos aprovechan para “pagar” a la tierra o *Tlaltipaktli*, con el fin de que crezca el maíz.

Entonces, muy cerca de la fiesta de San Antonio se ubica Corpus Christi, celebración que marca la mitad del año (*in tlako xihpa*), en la cual se honra a *Tlanextli* (imagen del Sol), categoría local del Santísimo Sacramento. Si el *altepeilwitl* señala el tránsito a la temporada de lluvias y de siembra, la fiesta del *Tlanextli* la inaugura. En esta celebración los “mayordomos grandes” son los responsables de entregar la *kakaloxochitl*, pagar la misa y encabezar la procesión (*tlayewalolistli*). Justo, la parte culminante de la fiesta es la procesión, momento en el que los mayordomos enfloran con *kakaloxochitl* el camino que recorre la imagen, incluidas las estaciones donde se detiene la congregación, mientras que las mayordomas sahúman al Santísimo Sacramento.

Durante el crecimiento del maíz –periodo en el que los nahuas de Pahuatlán efectúan el trabajo agrícola más intenso– no se efectúan grandes fiestas comunitarias, ni siquiera –como se hacía antaño– en la fecha de la santa patrona de Atla, la Virgen de la Asunción. No obstante, se llevan a cabo rituales domésticos, y en especial el que se conoce como *kisa ikal*, “su casa sale”. Este ritual se realiza con motivo de los difuntos que “andan sueltos o sin casa”; de hecho se tiene la creencia de que San Miguel, quien tiene las llaves del lugar de los muertos, deja salir a los difuntos a partir del 29 de septiembre a fin de que convivan con los vivos hasta el mes de noviembre. Hay quienes sueñan que algunos de sus difuntos andan perdidos, deambulando, razón por la cual requieren que se lleve a cabo una *kisa ikal*, que consiste en la elaboración de la réplica de una casa con zacate llamada “jacalito” –que hace el encargado del campo santo–, en la que por cuatro días se ofrece al difunto mole en cajetes, así como atole de elote y cacahuete en hojas de maíz.

Al pasar los cuatro días, la familia del difunto solicita al encargado del campo santo que lleve y coloque la casa de zacate en la tumba en la que aquél está enterrado, donde también se deja una cabeza de guajolote y se pone una coa o machete si era hombre, o instrumentos para bordar si era mujer.

Para terminar el ritual, en la casa de la familia, se introduce una escoba en el interior de una bandeja con agua y se sacude 14 veces (dos veces siete u *ome chikome*) en el recipiente y, al concluir, se lanza el agua rumbo al este, donde sale el sol (*pankixowa*). El hecho de que este ritual se lleve a cabo a lo largo del mes de octubre está vinculado a la idea de un periodo especialmente crítico para los nahuas de Pahuatlán, no sólo porque se concibe como un mes en el que se desatan enfermedades de animales y personas, sino también porque el maíz ingresa en una etapa en la que necesita secarse para alcanzar su condición de mazorca, lo cual se pone en riesgo por la abundancia de las lluvias que predominan para entonces. Las exégesis locales arguyen que los difuntos sin hogar, liberados durante la fiesta de San Miguel, son en buena medida los causantes de estos factores nocivos, especialmente los antiguos *mihkime* (muertos) que andan particularmente “hambrientos” debido a la ausencia de hogares y familias que los alimenten.

El tema de la muerte y de la vida está presente durante el ciclo agrícola. Así, una vez que éste se ha iniciado, entre finales de julio y principios de agosto se efectúa una resiembra del maíz con objeto de que se puedan cosechar elotes tiernos, destinados a preparar el atole y los tamales que servirán de alimento a los difuntos que aún tienen un hogar, durante la fiesta de Todos Santos. Con la resiembra del maíz, se emprende por una parte la crianza de pequeños guajolotes, llamados *konitos*, que también se usarán para dar de comer a las ánimas de los difuntos, luego de sacrificarlos en los primeros días de noviembre. Por otra parte, se siembran de semillas de *sempoaxochitl* (veinte flor) e *imamixtli* (mano de león) para que florezcan en Todos Santos. La concepción vigesimal involucrada en la designación de las flores de *sempoaxochitl*, remite entre los nahuas a una entidad que expresa algo completo, en cierta forma acabado. De ahí que su nexo con el crecimiento del maíz no sea azaroso y esté relacionado con la mazorca, la cual recibe en náhuatl el nombre de *sentli*, cuya raíz (*sen-*) se vincula con otros términos que corroboran el sentido de un elemento completo, como *sentetl*, que significa “entero”, y *sentetiya*, “terminar de desarrollar”. La flor de *sempoaxochitl* se asocia de esta forma a la mazorca como la flor de mayo se asocia a la semilla, en virtud de que estas últimas involucran invariablemente la cifra de cinco unidades. Más que al maíz en general, el cinco alude específicamente a su semilla, la cual, como habíamos señalado, brota, crece y se completa en el momento que madura y gana fuerza, es decir, cuando ya es mazorca.

La coincidencia del fin del ciclo agrícola con la fiesta de Todos Santos y los Fieles Difuntos, conocida con el nombre de *Mihkailwitl* o “fiesta de los muertos”, permite que se abra un periodo de relativa abundancia, cuya aparición inaugura una época de agradecimiento, conocida en náhuatl como *tlasokamatlistli*. El agradecimiento va en primer término dirigido hacia los difuntos –de quienes depende en buena medida el éxito o el fracaso de las cosechas–, y se extiende hacia la Virgen de Guadalupe y el Niño Dios. En el periodo de Pascua, nombre que para los atecos alude al nacimiento del

Niño Dios, encontramos de hecho un simbolismo constante que vincula a la madre y al hijo. La Virgen es en este caso representada como la madre que alimenta al Niño Dios con el atole –que los nahuas conocen como “la lechita del maíz”, identificada con la leche materna– que se distribuye entre los asistentes a la iglesia durante la fiesta de Navidad. En los días que transcurren entre esta fecha y el Año Nuevo, dos mayordomos y sus esposas se encargan de llevar la ofrenda al “recién nacido”, la cual consiste en *paskua-xochitl*, pan, caldo de pollo y, especialmente, atole o la “lechita de la virgen”. A la par del Niño Dios se le ofrenda a la “mazorquita” –“que también está recién nacida”– 14 (dos veces siete) “panes de vida”, atole de chocolate, caldo de pollo y tamales, así como a *Tlaltipaktli* o dueño de la tierra, como agradecimiento (*tlasokamatilistli*) por la cosecha del maíz. El periodo de Pascua termina con el “bautizo del Niño Dios” y la bendición de las mazorcas durante la celebración de la Virgen de la Candelaria.

LA “FIESTA DE LA FLOR”

El *altepeilwitl* se sitúa en el periodo más crítico del año –por el influjo del mal aire y las disputas entre los atecos debidas a la escasez de agua–, razón por la cual se echan a andar mecanismos de la organización social y de la actividad ritual para enfrentarlo. Ante el predominio del *amo kuale yeyekatl* cuentan con la *kakaloxochitl*, que protege y cura de su mala influencia; “donde se encuentra la flor está Dios”, manifiestan los nahuas. Frente a la escasez de recursos, los mayordomos hacen un derroche de comida durante su compromiso, y en el marco de las disputas y de la escisión por el uso del agua, se tejen lazos de solidaridad y de cohesión social durante “la fiesta del pueblo”.¹² A la vez que se busca dar solución a este momento crítico, durante la fiesta se confiere un orden al mundo natural y social, dando la apariencia de estabilidad y regularidad. El ritual, que tiene como trasfondo un sistema de clasificación que da orden y articula, crea un entorno que separa y delimita un momento de transición, en la medida en que pone en juego y en confrontación lo *kuale* (lo bueno) y lo *amo kuale* (lo malo), acaso como en ningún otro momento del ciclo festivo. Durante el *altepeilwitl* se manipulan ambas fuerzas y se delimita así una frontera que procure un estado de cosas deseable.¹³

¹² Cohesión social que no siempre se logra. Por ejemplo, en el año de 1999 en plena “fiesta del pueblo”, por una disputa por el uso de los manantiales, se dio una trifulca afuera de la iglesia entre grupos contrarios, en la cual resultaron varios heridos, incluidos mujeres y niños, y muerto el juez de paz, autoridad de la presidencia auxiliar.

¹³ En el *altepeilwitl*, el buen aire (*kuale yeyekatl*) –simbolizado en la “flor de mayo”– triunfa sobre “el malo”. El combate entre *kuale* (lo bueno) y *amo kuale* (lo malo) es recreado en la Danza de Negritos, la cual sólo se baila en mayo y en junio. Esta danza, que alude al trabajo en el cañaveral, representa a su vez la muerte y el triunfo sobre la serpiente, símbolo del *amo kuale yeyekatl*. Significación de la danza que prácticamente se ha perdido en Atla, mas está presente en Atlantongo. En este pueblo, la *maringuilla* –personaje femenino de la danza– lleva todo el tiempo un canasto con la réplica de una serpiente, a la cual debe darle de comer hasta que los danzantes la maten. En Atla, los danzantes son portadores de la flor; el sombrero, elemento fundamental de su indumentaria, se distingue por contar con seis espejos junto con una o hasta dos docenas de flores (números del *kuale yeyekatl*, “buen aire”). La caña en la visión del mundo de los nahuas de Pahuatlán está asociada a lo *amo kuale*, dado que gran parte del trabajo del cañaveral se lleva a cabo de noche, momento en que domina el mal aire. Se cuenta que la vida de los cañeros pelagra mucho, entre otras cosas, porque pueden ser atacados por la serpiente.

Conocida como la “fiesta del pueblo”, el *altepeilwitl* presenta ciertos rasgos que lo caracterizan como un ritual distintivo de los nahuas de Pahuatlán. En primera instancia, habrá que mencionar que además de ubicarse en el tránsito del periodo seco al lluvioso y coincidir con el tiempo de la *kakaloxochitl*, esta fiesta se lleva a cabo de manera sucesiva entre los cuatro pueblos nahuas de Pahuatlán. Los mayordomos acostumbran acordar con los sacerdotes de la parroquia de la cabecera municipal la respectiva secuencia, contexto en el cual Atla y Xolotla se disputan generalmente ser los primeros en llevar a cabo su *altepeilwitl*, que suele efectuarse en la segunda semana del mes de mayo, mientras que Mamiquetla y Atlantongo pugnan por no quedarse al último. La variación entre las distintas fechas de celebración responde en buena medida al hecho de que la “fiesta del pueblo” no corresponde a las jornadas dedicadas a los santos patronales, como sucede con frecuencia en la mayoría de los pueblos indígenas, sino que está por el contrario programada dentro de los límites del mes de mayo.

La fiesta no supone, en efecto, la mayordomía de una imagen del santoral en específico, sino la reunión de todos los santos locales en una sola celebración, de tal manera que la fiesta del *altepeilwitl* termina por ser una representación del ciclo festivo en su conjunto. En Atla, por ejemplo, dos de las seis parejas de mayordomos se encargan de los gastos de la fiesta de Semana Santa, en tanto que dos parejas de mayordomos adicionales habrán de sufragar la fiesta de Corpus Christi y dos más, la celebración de Navidad. La lógica subyacente en este caso es que cada pareja de mayordomos paga una misa en la fecha correspondiente a la festividad y otra adicional, durante la semana del *altepeilwitl*, siguiendo el orden temporal de la secuencia que marca el ciclo festivo. De esta forma, mientras las autoridades se encargan durante el primer día de solventar una misa en honor a las ánimas,¹⁴ conocida como *mikamisa*, los seis mayordomos y sus esposas serán los responsables de cubrir las ceremonias eclesásticas de los días subsecuentes, cuya culminación marca el tránsito de las 24 horas que correrán bajo el auspicio del siguiente mayordomo.

La presencia de distintos mayordomos a lo largo del *altepeilwitl* posibilita clasificarlos en dos categorías: “mayordomos grandes” y “mayordomos chicos”. Los primeros aportan lo necesario para la imagen del Santísimo Sacramento, conocida como *Tlanextli*, y los segundos son los responsables del resto de las imágenes del santoral localizadas en las iglesias comunitarias. En algunos casos, como en el de Atla, esta distinción permite organizar la secuencia de la festividad, de modo que la jornada dedicada a *Tlanextli* debe situarse a la mitad de la semana que dura la celebración, aunque ésta puede prolongarse en los días adicionales. El Santísimo Sacramento, conmemorado el jueves, queda entonces ubicado entre dos series de tres días anteriores y posteriores a su celebración. El octavo día, que cierra el ciclo de los mayordomos salien-

¹⁴ Es importante advertir que la fiesta se abre con una misa dedicada a los muertos, aspecto que responde a la característica del *altepeilwitl* de condensar y reproducir el ciclo festivo –incluido Todos Santos– en la semana que dura la fiesta. Al igual que en esta celebración, durante el día de la “fiesta del pueblo”, se ofrenda fruta en la iglesia a la manera de un altar de muertos.

tes, se destina a distribuir las flores que se emplearon durante la festividad, en forma de collares, coronas y arreglos de *xochimakpali* o “flor de mano”.¹⁵

La elección de los mayordomos, responsables de la festividad, se organiza mediante dos modelos alternativos que difieren entre Atla y Atlatongo, por un lado, y entre Xolotla y Mamiquetla, por el otro. Así, estos últimos siguen un esquema de organización en el que los mayordomos son elegidos durante los días del *altepeilwitl*. En cambio, los pueblos anteriores identifican el Carnaval como la fecha propicia para designar a los nuevos funcionarios rituales, quienes reciben en ese momento el *xinachtome* o “dinero en semilla”, otorgado por las autoridades civiles como signo del compromiso que adquieren, como se indicó. El *xinachtome*, conocido también como *xochitome* (“dinero en flor”) por los habitantes de Xolotla, consiste esencialmente en una botella de refino adornada con flores, un billete monetario y una cajetilla de cigarros. El vínculo entre la flor y el dinero, recurrente en las narraciones mitológicas, se centra en una concepción que otorga a la primera la función de volver más abundante el segundo, siempre y cuando exista una relación equivalente entre el trabajo involucrado y el don recibido. Las labores

de los mayordomos son por lo tanto concebidas como un trabajo que será abundantemente remunerado y que ilustra los nexos existentes entre la noción de “pago” y “agradecimiento”. De ahí que, al asumir el compromiso durante la celebración del *altepeilwitl*, el ingreso de los mayordomos se designe con la voz *xochikalakilstli*, que literalmente significa “la entrada de la flor”. De la misma manera que los mayordomos han recibido las flores de manos de las autoridades, a través del *xinachtome*, aquéllos procederán a “enflorar” a los padrinos de las imágenes que han sido previamente elegidos, generalmente siguiendo el criterio de designar como padrinos a los compadres de bautizo de sus hijos (Foto 4).

La función de los padrinos será en este sentido semejante a la de autoridades y mayordomos, en la medida en que están encargados de enflorar a los santos de la celebración y conferirles así la capacidad de enfrentar las fuerzas del *amo kuale*. Como puede observarse, la flor recorre así



Foto 4. Enfloramiento de los padrinos de santo durante el *altepeilwitl*, Atlatongo. Foto: Eliana Acosta.

¹⁵ De las distinciones entre los cuatro pueblos observamos la correspondencia, en algunos casos, entre los mayordomos y los santos. En Atla y en Atlatongo, cada uno de los mayordomos que se encarga de las principales fiestas del año, tiene el compromiso de ofrecer una misa durante una jornada del *altepeilwitl*, sin que ésta corresponda a un santo en particular. En Xolotla, en cambio, como en Mamiquetla, cada uno de los mayordomos paga una misa en honor al santo que tiene en custodia. Atlatongo sigue un esquema semejante al de Atla, en el cual los mayordomos de las principales festividades del año adquieren el mismo compromiso.

un circuito que va de las autoridades hacia los santos, pasando por los mayordomos y los padrinos, y que se prolonga, a su vez, hacia los miembros de la comunidad, quienes asisten durante la “salida de la flor” (*xochikixtlistli*) a recibir las flores que han vestido a los santos y que, en virtud de la misa que las bendice, cuentan con propiedades medicinales para afrontar los influjos de los malos aires.

Concebida como un proceso que va de la “entrada” a la “salida” de la flor, la fiesta del *altepeilwitl* transcurre en una secuencia ritual que empieza con un pago y culmina con un agradecimiento. En la primera etapa, relativa al *tlaxtlawili*, se efectúa una misa –para “pagar” al sacerdote sus servicios, mediante un recipiente que alberga a la “flor de mayo”, símbolo de ofrenda y de pago– que constituye uno de los lapsos más solemnes de la celebración. Las imágenes, previamente cubiertas de flor de mayo, serán entonces trasladadas en procesión alrededor de la iglesia, siguiendo un circuito antihorario que es común a todas las procesiones. La segunda etapa, correspondiente al *tlasokamatilistli* o “agradecimiento”, se inicia en cambio con la comida ceremonial que los mayordomos ofrecen principalmente a padrinos y autoridades, a los que les dan las mejores partes de los guajolotes destinados para la ocasión. Cuando se lleva a cabo el agradecimiento o *tlasokamatilistli* –momento del ritual en el que se lleva a cabo el baile (*mitotia*) con “sones de flor”–, se pone, en el centro, una mesa y sobre ésta, un plato con dinero y *kakaloxochitl*, con lo que se agradece a la banda de música que acompañó al mayordomo a lo largo de todo su compromiso. La centralidad de la “flor de mayo” es en particular relevante durante la “salida de la flor”, ya que esta fase consiste, como declaran los propios nahuas, “en la reventada y repartición de la *kakaloxochitl*”, cuya distribución colectiva se destinará a enfrentar la influencia de los *amo kuale yeyekame* o “aires malos”, particularmente nocivos durante el mes de mayo.

La comunicación de los principios de lo *kuale* y lo *amo kuale* se efectúa en la “fiesta del pueblo” mediante distintos códigos que se manifiestan en los ámbitos numéricos y cromáticos que se ponen en escena durante su celebración. Dado que la “flor de mayo” se da en diferentes colores (rojo, amarillo, rosa o blanco), su gama cromática hace posible emplearla como un elemento que expresa contrastes y oposiciones para definir su naturaleza esencialmente benéfica, asociada al principio de lo *kuale*. En el contexto ritual se privilegian aquellas flores de mayo con tonalidades de rosa y blanco, si bien existe una preferencia por emplear flores de “color pinto” en las que predominan ambas. De ahí que la combinación de las dos tonalidades, la más propicia para adornar el altar mayor de la iglesia, se utilice durante los días de la celebración en razón de distintas cualidades, entre las cuales destaca el aroma penetrante de las flores. Esta pareja de colores corresponde a lo que los nahuas, en otro plano de significación, identifican con el *kuale yeyekatl* o “buen aire”. Así como se viste al aire o a los dueños con papel de china rosa y blanco, a los padrinos de santos y a las imágenes del santoral se les enflora con un tipo de *kakaloxochitl* que cuenta con la misma

pareja de colores. El rosa y el blanco, al igual que la flor en sí misma, contienen lo *kuale* (lo bueno), es decir, lo sagrado que hace posible la protección y purificación del *amo kuale* (lo no bueno).

En virtud de sus propiedades, la “flor de mayo” es un elemento ritual de empleo delicado que implica la presencia de ciertos especialistas rituales, conocidos como *xochichikime* (“los que hacen la flor”), quienes tienen por función elaborar los arreglos florales destinados a los padrinos y a los santos. Con la flor de mayo, en efecto, los *xochichikime* fabrican collares, coronas y *xochimakpali* o “flor de mano”. Elaborados con diversas varas dispuestas como los dedos de una mano –que en náhuatl se denominan *ipilwan*–, las flores de mano se cubren con hojas de maíz alrededor de un palo central donde se encuentra *iyolo* (“su corazón”) e *inantsi* o su mamá. Sobre las varas recubiertas se coloca la flor y como remate se dispone una granada, mientras en la parte inferior se cuelga un rosario de *kakaloxochitl*. En estos arreglos, elaborados con una enorme precisión en cuanto a los elementos que los componen, está presente un marco de significación que se expresa en el número y la suma de varas o “hijos”. En su composición –que consta de una parte superior y otra inferior, asociadas, respectivamente, a lo masculino y a lo femenino, así como a la figura del padrino y de la madrina– encontramos distintas combinaciones de números: dos veces siete (*ome chikome*), dos veces seis (*ome chikuase*), dos veces cinco (*ome makuili*) o siete y cinco (*chikome iwan makuili*). En Atla, por ejemplo, son recurrentes las composiciones de 10 o de dos veces cinco, mientras en Xolotla predominan las correspondencias entre el siete y el cinco. En ambos casos, sin embargo, el día dedicado al Santísimo Sacramento se adorna el altar mayor de la iglesia con dos arreglos cuya unión forma una estrella con veinte varas o hijos.¹⁶

Especialmente, en el contexto ritual, es posible observar que el *xochimakpali* se porta a manera de escudo y que en su composición no sólo está la suma de números pares, sino también está representada una modalidad muy particular de la cruz. Entendida como la imagen del sacrificio de Jesucristo, pero sobre todo como un cruce de caminos: la cruz representa lugares que se encuentran en los cerros donde residen los *yeyekame* (aires), sitios también de encuentro y combate entre los aires. De ahí que, a manera de réplica, los arreglos de *xochimakpali* reproduzcan el cruce de caminos de los aires en la conjunción de varas o *ipilwan*, que se encuentran y se cruzan en su corazón (*iyolo*). Este sentido se corrobora, también, por el hecho de que a los cerros pequeños, al igual que a las varas que componen los arreglos de flor de mano, se les nombra *ipilwan* o “sus hijos”. Además, la conjunción entre la flor y el cruce de caminos también aparece en las representaciones iconográficas de los cerros en los bordados tradicionales, en los que encontramos un diseño llamado *tepetl* (cerro), en el cual las mujeres nahuas confeccionan una figura que reúne la cruz y la flor. En este sentido, así como

¹⁶ Es significativo el uso de números en lengua náhuatl, ya que en la vida cotidiana el castellano prácticamente la ha reemplazado. Sólo en ciertos contextos rituales, como de curación o de fiestas, se utilizan los números en náhuatl.

en los cruces de caminos de los cerros se enfrentan el *kuale yeyekatl* y el *amo kuale yeyekatl*, en los *xochimakpali* se representa el mismo punto en el centro o corazón del arreglo, lugar donde también se cruzan los aires.

En la suma de varas de estos arreglos se combinan cuatro números que tienen una especial connotación entre los nahuas de Pahuatlán: 7, 6, 5 y 20. Mientras el 7 se vincula con lo *amo kuale* (no bueno) y el 6 con lo *kuale* (bueno), el 5 se relaciona con la semilla del maíz y el 20 con el sol y la mazorca. La suma de las varas que se ubican en la parte superior y en la inferior del arreglo floral, da invariablemente como resultado números pares, ya sea 10 o 12, 14 o 20; así, el empleo de estas cantidades en la fiesta no es azaroso, al igual que su uso en los ritos de curación. De modo tal que en los *xochimakpali* encontramos la misma fórmula, es decir, la suma de los números pares que, en la perspectiva de los nahuas, son cantidades asociadas a lo *kuale* (bueno) porque tienen su pareja y están completos. En el ámbito ritual, los números pares responden a la misma finalidad que la pareja formada por los colores rosa y blanco, destinados a proteger y purificar del *amo kuale* (malo); sin embargo, de manera adicional connotan el principio de que lo incompleto debe completarse de una manera semejante a la semilla de maíz que se convierte en mazorca.

Encontramos el mismo principio en las procesiones que encabezan los mayordomos durante la fiesta. Dado que en cada procesión se efectúan cinco estaciones, su número total equivale a 20 paradas que representan los múltiplos de un número central como es el 5. Al ser un número impar, y por lo tanto *amo kuale* o “no bueno”, esencialmente incompleto ante la ausencia de su pareja, requiere ser completado por otra serie que dé lugar a un número par, entendido en este caso como bueno (*kuale*) y completo. En el contexto del *altepeilwitl*, la suma de 20 unidades representa al *Tlanextli*, la imagen del sol, que se recrea en la composición de un arreglo de *xochimakpali* o flor de mano, en la medida en que ésta incluye 20 varas, llamadas *ipilwan* o, literalmente, “sus hijos”.

CONSIDERACIONES FINALES

Siguiendo la ruta de la *kakaloxochitl* es posible distinguir el carácter distintivo del *altepeilwitl* como un tiempo de transición en el marco del ciclo agrícola y festivo. Esta fiesta, por un lado, demarca el paso de la estación seca a la de lluvias, y, por el otro, inaugura el tiempo de la siembra. En su simbolismo y en su relación con otros ámbitos de la vida ritual, observamos que se simboliza tanto el inicio de la lluvia como el brote de la semilla del maíz. Desde esta perspectiva, la “fiesta del pueblo” tiene la propiedad de ser un ritual propiciatorio, especialmente del maíz para que crezca, florezca (*xochiwatika*) y se haga mazorca. Asimismo, al ubicar un sistema de clasificación en torno a dos fuerzas, se observa que en el tiempo de la *kakaloxochitl*, y en particular durante el *altepeilwitl*, se recrea el triunfo de lo *kuale* sobre lo *amo kuale*, y se restablece, así, un equilibrio deseable.

El tránsito a la estación de lluvias requiere de la actividad ritual más intensa del ciclo festivo, de tal modo que el pueblo al estar de fiesta y en flor, garantiza, en términos nativos, la “bendición del agua” y el “florecimiento del maíz”. Para hacerlo posible, la *kakaloxochitl* es de los principales recursos, sobre todo, al hacer uso de la práctica ritual a partir del principio ordenador que va del pago (*tlaxtlawili*) al agradecimiento (*tlasokamatilistli*), lógica que se encuentra más allá de la “fiesta del pueblo”, de modo tal que tanto en el *altepeilwitl* como en el brote del maíz y en el bautismo, estamos ante estados de transición que exigen tanto de un pago y un agradecimiento, como de una relación de reciprocidad para asegurar la preservación de la vida.

BIBLIOGRAFÍA

Báez Cubero, María de Lourdes

1999 *El juego de las alternancias: la vida y la muerte. Rituales del ciclo vital entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, tesis de Maestría en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

2004 *Nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Pueblos indígenas del México Contemporáneo*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo.

Brockway, Earl, Trudy Hershey y Leodegario Santos

2000 *Diccionario náhuatl del norte del estado de Puebla*, México, Instituto Lingüístico de Verano-Universidad Madero.

Heyden, Doris

1983 *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (serie Antropológica, 44).

Hill, Jane H.

1992 “The Flower World of Old Uto-Aztecan”, *Journal of Anthropological Research*, vol. 48, núm. 2, pp. 117-144.

Hjelmslev, Louis

1984 *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, Madrid, Editorial Gredos.

Ichon, Alain

1973 *La religión de los totonacas de la sierra*, México, Instituto Nacional Indigenista-Secretaría de Educación Pública.

López Austin, Alfredo

1994 *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica (sección de obras de Antropología).

Molina, Alonso de

- 2001 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Editorial Porrúa.

Montoya Briones, José de Jesús

- 1963 *Atla: estudio sobre los valores*, tesis para optar al título de Etnólogo y al grado de Maestro en Ciencias Antropológicas, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- 1964 *Atla. Etnografía de un pueblo nahuatl*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- 1981 *Significados de los aires en la cultura indígena*, México, Secretaría de Educación Pública-Instituto Nacional de Antropología e Historia (Cuadernos del Museo Nacional de Antropología).

Pury-Toumi, Sybille de

- 199 *De palabras y maravillas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Sahagún, fray Bernardino de

- 2000 *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Stresser-Péan, Guy

- 2005 *Le Soleil-Dieu et le Christ. La christianisation des indiens du Mexique*, París, L'Harmattan.

“¡...y aquí celebramos
juntos con la flor!”.

Importancia de la flor en el contexto ritual de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla

Lourdes Baez
*Museo Nacional de Antropología,
Instituto Nacional de Antropología e Historia*

XVI



*Aquí que se haga el trabajo compadrito,
 aquí se lo damos,
 aquí en esta convivencia que le lave las manos,
 ¡y aquí celebramos juntos con la flor porque ya hizo un gran favor!
 E hicimos padres para este niño,
 y ahora también con la flor de Dios,
 Porque aquí al alzarlo
 ¡con qué alegría!
 Y con ¡qué agradecimiento!,
 Y aquí le agradecemos
 Y esto se lo [he] hecho desde nuestros antepasados
 Y esto que hicimos ahora
 ¡no sabe cuanto le agradecemos!,
 gracias, muchas gracias.*

CON ESTAS PALABRAS la partera agradece a la pareja que ha aceptado apadrinar a la criatura, durante un ritual llamado “Lavado de manos”,¹ que tiene la finalidad de eliminar, con agua y jabón, las impurezas contraídas por ambos cuando contrajeron el compromiso. Impurezas que les fueron transmitidas por los padres del niño y por éste y que se originaron cuando el niño fue engendrado.² Al recitar: “celebrar con la flor”, la *tocitzin* (abuelita) enfatiza con esta metáfora la ocasión tan relevante y de gran regocijo que reúne a los más allegados de los compadres y padrinos. En este contexto, la palabra flor expresa en lenguaje simbólico gozo, alegría, convivencia; es el más bello regalo que se puede ofrecer a una persona, y, además, es uno de los dones más preciados que las divinidades han otorgado a los hombres.

LA FLOR. SU SIGNIFICADO Y USO RITUAL

No es gratuito que el arte de la poesía haya sido designado por los antiguos mexicanos del Altiplano Central como “flor y canto”.³ Nociones que eran consideradas como la expresión más sublime, en clave metafórica, sobre la tierra, porque a través de ellas se “intenta superar la transitoriedad” que atañe a la vida en el mundo. Esta poesía, la “flor y el canto”, tiene un origen divino ya que proviene “de lo que está por encima de nosotros”, por ello es considerada como “lo único verdadero de este mundo” (León Portilla, 1997: 145).

Esta importancia de la flor aparece documentada en las fuentes posteriores a la conquista; me refiero de manera particular a las proporcionadas por Sahagún y Durán, quienes, al detallar el calendario mexica, aluden al papel re-

¹ Las palabras o frases entrecomilladas sin referencia bibliográfica proceden textualmente de los vecinos de la región estudiada.

² El vínculo creado por el compadrazgo de bautismo es el más importante; es considerado de “grado” para reiterar su sacralidad.

³ Se enmarcan en el procedimiento estilístico del náhuatl definido por Garibay (en León Portilla, 1997: 143) como *difrasismo*, que “consiste en expresar una misma idea por medio de dos vocablos que se completan en el sentido, ya por ser sinónimos, ya por ser adyacentes”.

levante de las flores como elementos centrales en el contexto ritual. No sólo como parte constitutiva de la ofrenda a divinidades, sino también poseedoras de un estatus propio, lo cual resulta lógico dada su procedencia divina.

Sahagún (1985) describe una de las celebraciones importantes dedicada a las primicias de las flores, misma que tenía lugar durante el último día del mes *Tlacaxipehualiztli* o primero del mes *Tozoztli*. Entonces se llevaba a cabo la fiesta llamada “*Ayacachpixolo*”; estaba a cargo de los *xochimanque* u “oficiales de las flores” en honor a su diosa *Coatlicue*, quienes le ofrecían las primeras flores del año. Cabe aclarar que en tales ocasiones, en las que se recogían las primicias de las flores para ser ofrecidas a los dioses, éstas no podían siquiera olerse “toda vez que el centro de la flor pertenecía a Tezcatlipoca, el dios supremo”, como lo ha expresado Heyden (1979: 60).

Sahagún (1985, l. I, cap. XIV: 40-41) se refiere al dios *Macuilxochitl*, cinco flores, también conocido como *Xochipilli*, “que quiere decir el principal que da flores o que tiene cargo de dar flores”. Se le reconoce además como dios del fuego. La fiesta en su honor se llamaba *xochilhuatl* y se enmarcaba dentro del calendario movable. La imagen del dios *Macuilxochitl*⁴ era la de un hombre desnudo que está desollado. En esta celebración ayunaban todos cuatro días, acción que era llamada “ayuno de las flores”.

En el primer día del noveno mes –llamado *Tlaxochimaco*, que significa “ofrenda de flores”– se realizaba una fiesta en honor a *Huitzilopochtli*, el dios de la guerra. Se le ofrecían las primeras flores del año. Además de ofrendarle flores a la imagen de este dios, se enfloraban con guirnaldas, sartaes y collares de flores otras imágenes en templos y casas de todos: desde los calpixques, los principales, hasta los macehuales. Su importancia no se circunscribe a las grandes festividades; también se extiende a las prácticas cotidianas, puesto que el signo flor era parte del *Tonalpoualli* –la “cuenta de los días”– o calendario de 260 días, que regía la vida de los individuos. El cuarto de los 18 días del mes se designaba con el nombre de *ce xochitl*, uno flor. Sahagún (1985: l. IV, cap. VII: 230) menciona que los nacidos en ese día eran considerados “alegres, ingeniosos e inclinados a la música y a placeres, y decidores, y las mujeres grandes labranderas y liberales de su cuerpo. Si se descuidaban, decían este signo ser indiferente a bien y a mal”.

Por su parte Durán (1995), en su tratado segundo, se refiere a la fiesta en honor a la diosa *Xochiquetzal*, durante la cual tenía lugar el “despedimento de las rosas”, pues era el tiempo en que aparecían las heladas, y, por tanto, las rosas y otras clases de flores se secarían. En su recuento el autor señala que la gente mostraba “mucho regocijo y contento”. Se debilitaban por oler rosas de cualquier género, lo que los hacía sentir “los más contentos” del mundo, debido a su afición por esta práctica. Afirmo Durán (1995: 155) que todas sus acciones las demuestran ofreciendo flores; es tal el agrado, dice, que hasta “el hambre alivian y pasa con olellas y así se les pasaba la vida con

⁴ Graulich (1999: 318) se refiere al dios *Macuilxochitl* también como *Macuilli*, el dios Cinco que no era sino *Xipe*, deidad que representa el ciclo completo, ya que era el dios de la mañana, de la tarde y de la noche. Era un guerrero que a través de “su muerte heroica se deshacía de la suciedad y se aseguraba el pasaje del Mictlan a la Casa del Sol y luego al Tlalocan”. Por ello *Xipe*, que aparece precisamente desollado, representa la primera víctima, es el maíz, es la semilla y el que fecunda.

flores con tanta ceguedad y tiniebla”. Ello fundamenta el carácter de alimento divino de las flores, que también es accesible a los hombres para su disfrute, a través del olfato y la vista

La flor también era considerada símbolo de la creación, del útero. Al *temazcalli*, lugar donde las mujeres eran bañadas después de dar a luz, se le llamaba *xochicalli*, la casa de las flores (Heyden, 1979: 60). Un aspecto en el que la flor se asocia con la idea de fertilidad, se encuentra vigente entre los totonacas. Lo sintetiza Ichon (1990: 108) en un mito totonaca que trata sobre la lucha que la Luna libraba contra el Sol: antes de que éste ascendiera hacia el cielo, añade, “la Luna se apoderaba de las flores que el Sol depositaba sobre su altar como ofrenda, y las arrojaba al suelo: esas flores son la regla de las mujeres”, por eso se dice que es la Luna “la que hace florecer a las muchachas, a las mujeres”. Aquí queda clara la idea de la flor como símbolo de sangre, de vida, de fertilidad.

Estos breves ejemplos apuntan a enfatizar el relevante papel de la flor en Mesoamérica, no sólo dentro del contexto ritual y calendárico sino también en la vida cotidiana. En la actualidad, para muchos grupos como el nahua, el gusto y el culto hacia las flores como un elemento decorativo, de uso ritual y terapéutico, se han mantenido como parte viva y dinámica de la cultura de estas sociedades.

En algunas poblaciones, como la estudiada, la flor mantiene un simbolismo de primer orden que guarda ciertas similitudes con las descripciones que los primeros frailes realizaron acerca del ciclo ritual y calendárico mesoamericanos, en los cuales las flores tuvieron una presencia importante. Sin que esto implique que se pretenda ver en sus diversas formas de uso, por las sociedades indígenas hoy día, la presencia de arcaísmos. Lo que se muestra ante nuestros ojos son acciones resultantes de largos procesos de reacomodos, transformaciones, innovaciones, reconfiguraciones de las “antiguas estructuras y creencias” que “se han articulado de manera dinámica y creativa”, dando paso a “nuevas formas y contenidos” (Broda, 2001: 168). Nuevas resultantes, siempre fundamentadas en la tradición mesoamericana, que se sustenta sobre la preeminencia de la tierra como elemento medular dentro de sus formas de organización social. Porque, además de que la tierra da origen a la vida del hombre y a la naturaleza que lo rodea, es fuente inagotable de todo lo necesario para su mantenimiento. Esto obliga a que entre el hombre y la tierra deba existir, de manera permanente, un intercambio recíproco.

Acercamiento conceptual a la noción de símbolo en el contexto ritual

Para entender el simbolismo de la flor en el contexto ritual haremos un breve repaso teórico de algunos problemas conceptuales en torno a la noción de símbolo, lo cual nos servirá para fundamentar nuestro análisis en el contexto del rito, que es en donde adquiere su más importante valor.

Partimos del hecho de que en toda acción ritual siempre hay un elemento u objetivo central en torno al cual se encuentra organizado el rito, o el sistema ritual en su conjunto.⁵ Es lo que Smith (1989: 148) llama elemento “focalizador”⁶ ya que es el que motiva la ejecución de un rito que se encuentra determinado por las necesidades comunitarias. Necesidades que responden tanto a un orden social, producto de las relaciones entre los hombres, como a un orden cósmico que remite al mantenimiento del equilibrio del universo; porque a través de ambos órdenes se crea “un universo único y simbólicamente coherente” (Douglas, 1991: 75). Para Smith (1989: 148), este elemento sólo tiene pertinencia en el contexto del rito; por lo tanto, no posee un significado intrínseco sino el que obtiene al insertarse en el contexto ritual. Sin embargo, una vez dentro aporta sus características propias. El elemento “focalizador” y el sistema ritual se encuentran interrelacionados, y de ambos va a depender la manera en que se organizan los ritos.

Turner (1980: 30-31) llama a ese elemento central de los rituales “símbolo dominante”,⁷ el cual va a actuar en dos polos: un polo ideológico, con un agregado de *significata* ligado a los componentes de los órdenes moral y social, conformando el elemento que va a regular las normas y los valores comunitarios, y un polo sensorial, cuyos componentes de *significata* responden a fenómenos y procesos de orden natural y fisiológico como son las emociones y los sentimientos. Ambos polos, el ideológico y el sensorial, van a actuar de manera conjunta y se van a interrelacionar durante la ejecución de un rito, lo que implica que los *significata* del polo sensorial van a provocar en los individuos deseos y sentimientos. Al mismo tiempo, el polo ideológico se presenta con una ordenación de normas y valores que guiarán y controlarán a los individuos participantes de un acto ritual. Es precisamente el símbolo ritual el que llega a ser factor de acción social, pues gracias a la conjunción de ambos polos se convierte en una fuerza positiva.

El símbolo se asocia entonces a los intereses de la sociedad, a sus propósitos, a sus fines, tanto los que formula explícitamente, como los que no se expresan verbalmente pero que les son inherentes. Estos símbolos dominantes en unas ocasiones presiden el ritual; en cambio, en otras aparecen sólo en determinadas fases. Una cualidad de estos símbolos es su alto grado de consistencia y constancia a través del sistema simbólico. Otra de las características señaladas por Turner (1980: 34) a propósito de estos símbolos dominantes es su autonomía respecto a las finalidades de los rituales en los que aparecen.⁸ Ello los hace ser considerados como “objetos eternos”, porque

⁵ Porque un rito siempre está vinculado a un sistema que agrupa generalmente a más de un rito.

⁶ Pierre Smith (1989: 148) se refiere a los elementos “focalizadores” del rito como “los actos en torno a los cuales giran y se organizan las diferentes secuencias”.

⁷ Victor Turner (1980: 21) define el símbolo “como la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual; es la unidad última de estructura específica en un contexto ritual”.

⁸ Si bien el elemento focalizador, del que habla Smith, y el símbolo dominante propuesto por Turner son similares, ambos se diferencian. Para Turner el “símbolo dominante” no debe tomarse en cuenta únicamente en el contexto del ritual, sino en otros rituales y en el contexto general. Smith, en cambio, señala que el elemento focalizador no siempre posee las mismas características, por lo que propone analizarlo en el contexto ritual. Coincido con la propuesta de Turner de considerar que el símbolo puede tener pertinencia no sólo dentro del contexto ritual, sino también fuera de éste. Aquí se centra la principal discrepancia con Smith cuando además agrega que el elemento focalizador sólo aporta sus propios valores en el contexto de una acción ritual.

son representativos de los valores axiomáticos de la sociedad. Estos mismos factores llevaron a Turner a llamarlos también “símbolos instrumentales”, y pueden ser considerados como los medios necesarios para la consecución de fines.

“Símbolo” es el concepto clave que utiliza Vogt (1983: 22) como punto de partida para interpretar los rituales. Es la “unidad básica” de comportamiento ritual y donde se almacena la información que se comunica durante estos actos rituales. Por lo tanto, es también un “depósito” de saber, ya que lleva implícito un conjunto de mensajes de la sociedad. Estos mensajes son de dos tipos: uno que Vogt llama simplemente “mensajes”, que emergen del “contexto explícito”, por lo cual son los mensajes que otorgan validez social al ritual. El segundo tipo de mensajes lo llama “metamensaje”, y es el que se relaciona con los símbolos a partir de dos tipos de asociación, una es la paradigmática, es decir, mediante una metáfora basada en el reconocimiento a una semejanza, y otra es la sintagmática, referida a una secuencia dialéctica o a través de una metonimia basada en el reconocimiento de una contigüidad. El “metamensaje” surge a partir de “la comprensión de la estructura lógica de materiales y actos simbólicos” puestos en acción a través de los rituales (Vogt, 1983: 22-23). Durante la acción ritual los mensajes transmitidos corresponden a dos tipos de órdenes: uno que revela los hechos directos del ritual en el contexto, y otro que contiene mensajes “cargados de eficacia mágica porque proceden de los dioses”. Entre las características que observa Vogt (1983: 28) en los símbolos rituales está además la de “enmarcamiento”, que tiene como función enfocar la atención hacia un punto específico durante un acto o fase de un ritual.

Para Mary Douglas (1988: 13, 14) los símbolos son creaciones de la mente humana porque se basan en la experiencia, y sólo adquieren su verdadero sentido en relación con otros símbolos que se encuentren enmarcados en un sistema simbólico común. Además, señala que son las relaciones sociales las que ofrecen el prototipo para que se establezcan “relaciones lógicas entre los objetos”. Y añade, “mientras ese prototipo forme parte de un esquema común, debe existir algo también común en el sistema de símbolos que utiliza”. Es decir, se encontrarán correlaciones entre los sistemas sociales y los sistemas simbólicos.

Sapir (en Turner, 1980: 32-33) se refiere a dos clases de símbolos. Una primera es la de los símbolos “referenciales”, como la lengua oral, la escritura, la bandera nacional, etc. Este símbolo referencial es particularmente cognitivo y se refiere a hechos conocidos. Una segunda clase de símbolos son los de “condensación”, porque se encuentran saturados de cualidades emocionales. Si bien coincide con Sapir, para Turner los símbolos rituales son al mismo tiempo referenciales y de condensación, aunque también llama a los primeros “multirreferenciales” debido a la cualidad de yuxtaposición de la parte física con la estructuralmente normativa.

Estos elementos centrales se presentan en el contexto ritual bien como objetos, como actos o cualidades; es decir, son “símbolos” en el sentido que

Geertz (1987: 90) otorga a este término “para designar cualquier objeto, acto, hecho, cualidad o relación que sirva como vehículo de una concepción –la concepción es el ‘significado’ del símbolo”.

El elemento central del ritual o los símbolos rituales, al entrar en juego durante un rito, apuntan a dos direcciones de la realidad social: por un lado, los símbolos “expresan la atmósfera del mundo”, y, por el otro, “la modelan” (Geertz, 1987: 93), ya que constituyen medios de expresión y acción. Lo que significa que además de que los ritos proporcionan una imagen de la realidad social y a través de cada acción ritual esa realidad se va reconstruyendo y reformulando, las experiencias de la sociedad se enriquecen. Esto se verá reflejado en el contexto social en el mismo sentido: como una expresión social para inducir a la acción y a través de la configuración simbólica para reconstruir su imagen del mundo. Por lo anterior, Mary Douglas (1991: 150) señala enfática que los “ritos representan la forma de las relaciones sociales y al darle a estas relaciones expresión visible permiten que la gente conozca su propia sociedad”.

Ahora bien, el elemento central no siempre es uno solo en una acción ritual y con un solo valor; puede representar o significar varias cosas a la vez. Ya Turner (1980: 55) había considerado esta propiedad en los símbolos rituales, su polisemia o multivocidad, ya que se aprecia en ellos un “abanico” de referentes vinculados entre sí, lo cual no sólo es característico de los símbolos, sino que esta propiedad la tiene también “el ritual considerado como un todo, porque unos pocos símbolos han de representar la totalidad de la cultura y su entorno material. El ritual puede describirse, desde esta perspectiva, como quintaesencia de la costumbre, en la medida en que representa la destilación o la condensación de muchas costumbres” (Turner, 1980: 55).

Leach (1978: 22, 57) sostiene que “todos los tipos de acción humana, y no sólo el habla sirven para transmitir información”, por lo que los rituales y los símbolos expresados en éstos son también canales de información. La comunicación que tiene lugar en el ámbito ritual se da a través de “acciones expresivas que funcionan como señales, signos y símbolos”. Son acciones que encuentran dos vías de comunicación: una directa, en la cual la conducta es fácilmente observable, y otra indirecta, en la que la conducta se interpreta, ya que la información que se envía se hace de manera indirecta.⁹ De esta manera, los participantes de un ritual “comparten simultáneamente experiencias comunicativas” a través de distintos canales sensoriales que representan “una secuencia ordenada de sucesos metafóricos en un espacio territorial que ha sido ordenado para proporcionar un contexto metafórico a la representación”.

Para llegar a encontrar los diversos significados de los elementos centrales, Turner (1980: 56) distingue “tres niveles o campos de sentido” de los símbolos, que se deben considerar para su interpretación. El primero es el

⁹ Estas vías de comunicación que encuentra Leach en los rituales y en los símbolos pueden corresponder al tipo de mensajes que señala Vogt (1983), y que se envían a través del ritual; la vía directa es la que lleva el mensaje observable directamente; la vía indirecta corresponde al metamensaje relacionado directamente con los símbolos.

nivel “exegético”, que es el proporcionado directamente por el informante, ya que es lo que él dice acerca del símbolo o símbolos rituales. El segundo es el nivel “operacional” y se refiere no sólo a lo que se “dice”, sino también a lo que se “hace” con los símbolos rituales, y obviamente implica lo que es observable, como la conducta de los actores, sus sentimientos, emociones, lo que estos símbolos provocan. El tercer nivel es el “posicional” y se refiere a la relación de un símbolo ritual con otros; es decir, los símbolos rituales en su totalidad. Turner (1980: 56) se refiere a éstos como “una *Gestalt*, cuyos elementos adquieren su significación del sistema como un todo”. Esto lleva entonces a que en las ceremonias rituales sea visible, en parte, su “código interpretativo”, y a que en otras no aparezca ese código o parte de éste. Ello porque, como lo expresa Galinier (1990: 30), “el lazo de unión entre ritual y exégesis indígena es extremadamente tenue”, razón por la cual es posible que se presenten discrepancias entre los “órdenes concebidos”, es decir, la exégesis, y los “órdenes vividos”, que son las prácticas locales.

Lo esbozado anteriormente por los autores citados nos muestra que si bien cada uno presenta su propia postura teórica –con lo cual podemos vislumbrar diferencias conceptuales en torno al símbolo y su función en las acciones rituales–, hay coincidencias en el sentido de que los rituales contienen elementos centrales clave a los cuales se van a dirigir los objetivos en toda expresión ritual. Además, estos elementos centrales, los símbolos, cumplen funciones determinantes para alcanzar los objetivos deseados, funciones que no siempre son conscientes para los actores porque ya han sido interiorizadas.

Sobre la aplicación de estas nociones en el caso concreto del análisis simbólico de la flor entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla volveremos más adelante.

EL CONTEXTO: NAUPAN

El municipio de Naupan¹⁰ se encuentra en la parte noroccidental de la región conocida como Sierra Norte de Puebla, ubicada en una de las cadenas montañosas que recorren el territorio nacional de norte a sur, la llamada Sierra Madre Oriental. Durante siglos, esta región se ha caracterizado por albergar en fronteras muy cercanas y en ocasiones casi imperceptibles, a grupos nahuas, totonacas, otomíes y tepehuas, por lo que es la heterogeneidad étnica y lingüística uno de sus principales rasgos.

En Naupan la población es mayoritariamente indígena hablante del náhuatl o mexicano.¹¹ El municipio ocupa un espacio territorial en el que las diferencias de altura son muy marcadas: van desde los 560 msnm (metros sobre el nivel del mar) hasta los 2 240 msnm, lo que deriva en una diversidad ecológica que hace posible que sus pobladores tengan varios cultivos

¹⁰ En este municipio, particularmente en la cabecera llamada también Naupan, he venido realizando mis investigaciones sobre el sistema ritual desde 1985.

¹¹ Alrededor del noventa y siete por ciento de la población total del municipio es indígena nahua, según el Censo 2000 del INEGI.

simultáneos, en espacios relativamente cercanos pero con notoria diversidad altitudinal.¹² El paisaje que domina el municipio muestra un variado abanico de tonalidades en verde, resultado de las lluvias frecuentes que tienen lugar en el verano y, de forma intermitente, durante el resto del año. Este paisaje –conformado por bosque, ríos, cascadas, cerros y cuevas– es parte del espacio ritual al que los nahuas han conferido connotaciones sagradas, pues ha revelado durante largo tiempo su papel estratégico como “integrante e integrador de los hechos sociales” (Hoffmann y Salmerón, 1997: 17, 18), en el más amplio sentido, al participar activamente en la estructuración misma de la sociedad.

Es en este entorno natural donde los nahuas han encontrado las bases para elaborar y reelaborar un complejo sistema de creencias y visión del mundo, que los ha llevado a conformar un dinámico y persistente sistema de prácticas rituales vinculadas al ciclo vital del hombre, al ciclo agrícola y al mantenimiento de la salud, para las cuales el paisaje ha conservado un rol relevante. Las dificultades de acceso a este entorno lo convirtieron en una región de refugio durante largo tiempo, relativo aislamiento que conminó a sus habitantes a depender casi totalmente de su medio natural. Aun cuando en la actualidad ya no ocurre así, pues cada vez tienen más relación con el mundo exterior, en la mayoría de sus actividades dependen de la tierra, por lo que su cultivo es preeminente sobre otras actividades.

Además, el entorno natural y todo lo que contiene, constituye un espacio animado, antropomorfizado y cargado de distintas fuerzas, cuya potencialidad puede llegar a provocar desequilibrios, razón por la cual, de manera constante el hombre debe mantener el orden. El peligro que puede ocasionar el desorden, provocado sobre todo en los estados de transición, sólo puede ser controlado por el rito (Douglas, 1991: 108).

En este contexto las flores mantienen un estatus de primer orden, bien sea como elementos de ornamento en las viviendas, como parte de los regalos más preciados, como integrantes de las ofrendas a todos los entes que conforman su panteón y como elementos poseedores de eficacia simbólica autónoma en los rituales terapéuticos.

La flor, como se puede apreciar, ha sido un elemento que ha conservado durante siglos un alto valor simbólico. A las flores se las ha asociado a la parte celeste del cosmos y por tanto encarnan lo masculino, el calor, la luz. No es de sorprender que por estas cualidades se les incluya en todas las ofrendas a divinidades, y sean parte obligada de la parafernalia del ritual para fines terapéuticos. En su uso ritual sólo pueden ser manipuladas por los hombres, desde su recolección y posteriormente en la elaboración de rosarios, collares, coronas y las llamadas *xochimacpalle* o “mano de flores”. Esto concuerda con su significación simbólica.

Las características por las que son altamente apreciadas se centran en su apariencia estética, como son sus formas y colores, que las hacen agradables

¹² Durante la temporada más intensa del ciclo agrícola, que va de marzo a noviembre, se cultiva maíz, chile, frijol, calabaza, jicama y cacahuete, entre los más importantes, en distintos agroecosistemas.

a la vista y con un aroma perfumado. Son éstas las cualidades por las que son sumamente “valoradas” por entes y divinidades. Ya que, por lo general, muchos de los entes que pululan en el entorno del hombre –provocando daño– proceden de la parte fría del cosmos, del inframundo, como los “dueños” de lugares –los “aires” y otros entes–, a los cuales se les teme y respeta mucho porque son una amenaza real para los hombres. Esto se debe a que carecen de los elementos asociados a lo caliente¹³ –que es la sustancia vital–, característica que en cambio las flores sí poseen. Entonces, los elementos que conforman a las flores, de connotación calórica, lumínica, son idóneos para “alimentar” a estos entes porque les proporcionan la fuerza y el vigor que transmite el calor. También las divinidades que proceden de la parte superior, como los santos, Dios, las vírgenes y el mismo Sol, aprecian las cualidades que contienen las flores y que les sirven como goce estético y para “nutrirse”.

Cualquier hombre puede participar en el corte de flores y en el trabajo para hacer toda la variedad de guías floridas; de hecho, en las vísperas de alguna celebración se invita a los más allegados a quien la organiza para que colaboren en su elaboración. No obstante, hay un tipo de especialista ritual que tiene, entre sus actividades, el “trabajar con las flores”. Se trata de los *xochichihualo*, ancianos muy apreciados por su sensibilidad en el manejo de las flores. Conocen perfectamente la geografía del municipio y saben muy bien dónde existen abundantes y bellas flores, así como el mejor momento para cortarlas sin que se marchiten. Por lo general estos lugares se encuentran alejados de la parte habitada y, en su mayoría, son de acceso difícil, pues son espacios inhóspitos como barrancas y lechos de ríos. Son espacios naturales no transformados aún por la mano del hombre. Las mejores horas para ir a cortar flores son al declinar el día o muy temprano antes de la salida del Sol, cuando este astro todavía no está presente, para prevenir que se marchiten las flores y duren más tiempo frescas.

Estos especialistas rituales no pasan por un periodo de iniciación, como ocurre con otros ritualistas; simplemente se sienten atraídos por esta actividad y realizan el trabajo por “puro gusto”. Cuando alguien los invita a elaborar rosarios, collares, coronas y *xochimacpalle* para una ocasión especial, no reciben pago alguno; se sienten halagados de ser tomados en cuenta para realizar este tipo de trabajo, para el que siempre están dispuestos. Lo único que les dan en agradecimiento es la comida y el licor, “refino”, mientras ejecutan su labor sentados sobre un petate y auxiliados por hilo, agujas, tijeras, papel y palos, que después de unas horas se habrán transformado en toda una variedad de guías de flores, listas para la celebración ritual. Se requiere efectuar esta actividad con pocas horas de anticipación a su uso, por lo común en la noche, después del corte de las flores, ya que éstas deben mantenerse frescas hasta que tenga lugar la acción ritual. De lo contrario, estará en entredicho la capacidad del especialista.

¹³ Estas mismas cualidades térmicas las tienen las velas, las veladoras, el copal y el aguardiente; todos estos elementos también forman parte de la parafernalia ritual.

EL SIMBOLISMO DE LA FLOR

Retomando algunas de las nociones teóricas esbozadas antes en relación con la flor como símbolo ritual en Naupan, señalaremos algunas de las características que reconocemos en este elemento. En primer lugar, bien podemos referirnos a ella como un “símbolo referencial”, así como un “símbolo condensatorio”. Decimos que es “referencial” ya que, por su aspecto físico –esto es, como un elemento de la naturaleza observable–, se mueve y actúa en el dominio de lo consciente; por ejemplo, encontramos que siempre aparece como parte importante de una de las fases de la mayoría de los ritos: el enfloramiento, que equivale a la bienvenida.

En el lenguaje simbólico, la acción de enflorar indica que la ocasión es sumamente relevante, al igual que los participantes principales, y que éstos se relacionan con el objetivo final del ritual. Por citar un ejemplo, en el “Lavado de manos” son dos los protagonistas más importantes: el niño y sus padrinos de bautizo; el objetivo básico es “eliminar” de los padrinos la “suciedad” transmitida por el niño, el ahijado, cuando sus padrinos aceptaron el compromiso. La “suciedad” es resultado del “pecado original” que se ocasionó cuando los padres del niño lo engendraron. Por ello, esta ocasión ritual es de fundamental importancia, no sólo para el niño, ya que es su primer acto público después de su nacimiento, cuando la partera lo deja ya en manos de sus padrinos, también para los padrinos, a quienes se les “limpiará” de la “suciedad” transmitida involuntariamente. Por tanto, cuando ellos llegan al lugar del encuentro deben ser recibidos con las máximas atenciones que puedan ofrecerse a alguien: con flores.

Con flores se adornan, además, los lugares donde se realizan estos encuentros, lo que expresa que se trata de una ocasión especial; es decir, se enfoca la atención de los actores hacia las flores. Se trata de hacer visibles y accesibles, a la comunidad que asiste y participa, los propósitos concretos por los que están reunidos, con lo cual el nivel exegético del ritual queda al descubierto, y se otorga al espacio una connotación de sacralidad temporal en la que tendrán lugar los intercambios simbólicos para poder influir en las divinidades y entes y lograr los objetivos del ritual. Así, las flores que adornan el lugar actúan también como medios de comunicación, debido a que por su intermediación se crea un ambiente propicio para este encuentro. Esto es, si se considera que para poder influir sobre aquello que trasciende lo humano es necesario, a la par que el establecimiento de la comunicación, que se reconozca su trascendencia.

Por otra parte, consideramos la flor como “símbolo condensatorio” porque entre sus cualidades intrínsecas está la de ser poseedora de valores a través de los cuales induce a los individuos a asumir conductas y comportamientos con altas cargas emocionales. Esta cualidad se aplica para cualquier tipo de ocasión en que se la utilice.

La flor es también un “símbolo instrumental” en virtud de que, independientemente del lugar que ocupe en cada una de las acciones rituales en las

que está presente, siempre aparece de una manera consistente, pero con cierta autonomía y asumiendo distintas funciones. Incluso fuera del ámbito ritual posee un alto valor estimativo, lo que se corrobora en todas las viviendas, en las que siempre habrá una variedad de flores que se cultivan con esmero.

A la luz de lo anteriormente señalado, es pertinente la afirmación de que la flor representa los valores más profundos de la sociedad naupeña, y esta cualidad le permite ser uno de los medios para la consecución de determinados fines. Por ejemplo, es impensable que en Todos Santos no se coloquen flores en los altares y en las tumbas de los familiares difuntos. No hacerlo podría acarrear el castigo inmediato por parte del agredido, el difunto, quien “disfruta” de las flores a través del color y el olor. Tampoco podría concebirse que en un ritual como el “lavado de manos” no tuviera lugar la acción de “enflorar”, que equivale al saludo, a la bienvenida, ya que es el preámbulo del ritual mencionado.

En cuanto a la flor en tanto símbolo, concebido como uno de los medios para alcanzar diversas finalidades, su presencia es una de las características que atañen también a los rituales. Es decir, las acciones y los símbolos que se encuentran en aquéllos, son vehículos para transmitir información a los destinatarios del ritual: entes y divinidades, como fue señalado por Leach (1978). Estos mensajes, emitidos a través de las acciones y los elementos que conforman la parafernalia del ritual –como las flores, las velas, la música, la danza, por mencionar los que siempre están presentes–, llegan, por una parte, en forma directa. Al respecto, me remito nuevamente al ritual llamado lavado de manos: la acción purificadora que realiza la partera es inmediata, pues al terminar de lavarles las manos a los padrinos, con agua y jabón, las “impurezas” son eliminadas –indicó un informante– y “quedan limpios de toda suciedad”.

Por otra parte, los mensajes recorren vías distintas apelando a la eficacia mágica de las acciones mismas y de los elementos presentes. Son lo que Vogt (1983: 22-23) llama “metamensajes”. Tomando el mismo ejemplo del lavado de manos, el agua y el jabón en ese contexto ritual adquieren cualidades mágicas, gracias a las acciones realizadas por la intermediación de la *tocitzin*,¹⁴ pues sirven para “limpiar” las “impurezas” que no son observables y que permanecen en estado latente desde que los padrinos aceptan apadrinar al niño. La acción mágica tiene lugar por similitud; es decir, si el agua sirve para eliminar lo sucio mediante ciertas acciones enmarcadas dentro del ritual, también adquiere eficacia para hacer que la divinidad elimine la “suciedad” transmitida por el pecado sexual, “suciedad” que no es visible. Desde que los padrinos la “adquieren” permanece en su cuerpo en estado latente, hasta que es eliminada definitivamente mediante el lavado de manos. La eliminación de la “suciedad” obedece, sobre todo, a un intento de organizar el entorno. De lo contrario se manifestará en el momento en que los

¹⁴ Es la “abuelita” de la criatura, la partera.

padrinos se encuentren a punto de morir; las palabras de una informante acerca de este ritual son muy claras:

El *moma'tequilo* [lavado de manos] es la costumbre; se hace para que los padrinos de la criatura puedan cargarla y queden libres de toda suciedad. Fíjese, si no lo hacen, sufren un castigo cuando mueren. Sí, esa es la costumbre porque, ¿sabe?, cuando muere uno..., ya ve las creencias de acá. Cuando se muere una persona, es que empieza a aventar las manos, que así va a estar haciendo. Unas personas hasta calientan tantita agua para que le laven las manos antes que se mueran, porque dicen que le arden las manos. Por eso es necesario que se lave las manos el padrino para que no le ardan las manos.

La amenaza de estos elementos contaminantes, como esta “suciedad”, se convierte en un factor importante de persuasión (Douglas, 1991: XI, XXVIII), ya que impone una serie de normatividades para que exista un orden social. Entonces, el rito cumple este objetivo. Así lo expresa Douglas: “la suciedad ofende el orden”. De manera que, el tratar de eliminarla, debe entenderse como “un esfuerzo positivo para organizar el entorno”, pues todo desorden implica desequilibrio.

Las ofrendas, como el resto de las acciones simbólicas, destinadas a un propósito específico, son medios de expresión y comunicación con aquello que trasciende la dimensión humana. Para las antiguas sociedades mesoamericanas la ofrenda tenía una naturaleza contractual entre el ofrendante y la divinidad, y el mismo don era el puente entre ambos: el que daba y el receptor (López Austin, 1997: 218, 111). Esto implicaba que el receptor –la divinidad– tenía la obligación de corresponder de acuerdo con sus dimensiones, y “dar algo grande a cambio de los pequeños dones de los hombres”. Actualmente la noción de ofrenda como pago mantiene un sentido similar. Los dones que los hombres entregan a las divinidades les sirven para que éstas se nutran; pero no sólo son el alimento, sino que se convierten en los canales a través de los cuales entablarán la comunicación adecuada (López Austin, 1997: 213, 111). En este sentido, la ofrenda tiene un carácter comunicador, mas, también el dar es un acto útil, así como una obligación.

Cada elemento ofrendado “llegará” a su destino llevando el mensaje preciso al destinatario, de acuerdo con sus características intrínsecas. En la flor las vías son el aroma que despiden y el color. Esto se evidencia de manera notoria en Todos Santos, cuando se señala el camino de la entrada de la casa al altar con pétalos de *cempaxochitl* (*Tagetes erecta*), la flor de muertos. También se cubren cruces grandes con esta flor y se colocan a un lado de las viviendas. En ambos ejemplos, las flores sirven para señalar el camino correcto, “para que los difuntos sepan cómo llegar a su casa”. El color de esta flor es inconfundible, tiene vida y fuerza; cualidades intrínsecas que la convierten en un elemento óptimo como ofrenda. Pues los dones, como las flores, que se entregan a las divinidades y a los entes sagrados, son bienes “estrictamente prescritos” (López Austin, 1997: 213).

Otra de las características señaladas en torno a los símbolos, puede también adjudicarse a la flor en Naupan: la de aparecer como símbolo “dominante” en una de las más importantes acciones rituales comunitarias. Es lo que ocurre en un ritual que tiene lugar al finalizar la fiesta patronal en honor a San Marcos, durante la última semana de abril, llamado “salida de las flores”. Esta festividad es la más importante en el marco de toda la celebración pública mencionada. La relevancia de la flor queda de manifiesto con el término para designar, en náhuatl, a los mayordomos: “*xochitequitl*” –es decir, el que trabaja con las flores–, que son algunos de los principales protagonistas de esta celebración, después de la *tlatmatque*.

La fiesta da inicio con la llegada de las imágenes de María Magdalena el domingo previo a la fiesta. Estas imágenes pertenecen a una pequeña capilla situada en uno de los barrios de Naupan, el de HueyNaupan. De acá salen como invitadas de San Marcos, porque para la gente María Magdalena y San Marcos son compadres, y los compadres siempre comparten los buenos y los malos momentos. A su llegada a la parroquia de San Marcos son enfloradas junto con el resto de imágenes; es la forma de respeto para dar la bienvenida, y es el padrino de las imágenes el que patrocina estas acciones. El resto de la semana, de lunes a viernes, los mayordomos y el padrino de San Marcos enfloran todas las imágenes con rosarios, coronas, collares y *xochimacpalle*. También con ramos de flores que colocan en cubetas, a los pies de las tres imágenes de San Marcos y de las dos de María Magdalena.

Al término de la fiesta, la cantidad de flores que adornan todas las imágenes es impresionante. Algunas imágenes, las más pequeñas, apenas logran asomar su cabeza. Todas estas flores son retiradas el sábado por la tarde al término de la mayordomía, en el marco de la celebración llamada “salida de las flores”, como se anotó, que tiene lugar en la parroquia del santo. Durante el desarrollo del ritual, las flores aparecen como el “símbolo dominante”, en el sentido dado por Turner (1980). En efecto, ya que constituyen el elemento central de esta acción ritual que “hace visibles y accesibles a una acción pública movida por propósitos concretos” a “ciertos elementos de la cultura y la sociedad” (Turner, 1980: 55). Hasta aquí observamos que las flores encarnan varias cualidades a la vez, por lo que se podría señalar como otra de sus características la polisemia.

En la “salida de las flores”, la flor, como “símbolo dominante” hace posible que los valores y las normas de la sociedad sean accesibles a través de las acciones realizadas por los actores directamente involucrados: la *tlatmatque*,¹⁵ los mayordomos, los padrinos, los danzantes, los “especialistas de las flores”, los tocadores¹⁶ y los cambreros.¹⁷ Siempre se deben seguir de manera rigurosa las mismas acciones,¹⁸ dirigidas y supervisados por la *tlatmatque*. Con ello, estas experiencias comunitarias se convierten en verda-

¹⁵ Es “la que sabe”: una especialista ritual, mujer que desempeña diversas funciones rituales; entre las más importantes, la de ser partera, curandera y adivina.

¹⁶ Así les llaman a los músicos de “costumbre”.

¹⁷ Los que hacen tronar los cohetes.

¹⁸ La repetición es una de las características de los rituales.

deros reductos de conocimiento, depósitos de “saber”, ya que la presencia de niños, jóvenes y adultos, aun como meros espectadores, es suficiente para que se impregnen del conocimiento transmitido a través de los códigos simbólicos que se expresan durante tales prácticas (Baez Cubero, 2005).

Todo debe ejecutarse conforme a lo establecido; de no ser así, se corre el riesgo de que San Marcos envíe un castigo. Lo primero que se realiza corre a cargo de los padrinos del santo, quienes retiran las flores de las tres imágenes de éste, mismas que la *tlamatque* previamente sahumó, en señal de respeto, como despedida. Aunque la acción de sahumar –que se repite constantemente durante todo el desarrollo de la fiesta– tiene como otra de sus finalidades la comunicativa, es también una forma de dar, pues el copal es un alimento para las divinidades. Estas flores son las más codiciadas por estar en contacto con el santo, ya que adquieren carácter sacro y eficacia mágica para la cura de los males más frecuentes en los niños, como el “mal de ojo” y el “aire”.

Las flores se convierten en el vehículo a través del cual San Marcos envía el alivio a la enfermedad. Es decir, adquieren un poder curativo por estar en contacto con el santo. Aunque no sólo por lo anterior, sino también como resultado del conjunto de acciones que deben realizarse desde antes del inicio de la fiesta, cuando los mayordomos y los padrinos llevan a la *tlamatque* los regalos –entre éstos, flores– para San Marcos, 15 días antes de la mera fecha, el 25 de abril. Posteriormente, con la asistencia de la población tienen lugar los festejos, que consisten en celebración de misas, danzas, música, cohetes, la quema de castillos en la víspera de cada mayordomía, el banquete que los mayordomos dan a sus invitados y, por supuesto, las muestras de respeto al sahumar las imágenes.

Debo señalar que otro de los momentos importantes, que también ayudan a la buena marcha de la celebración comunitaria, lo constituyen los preparativos, en los que las flores ocupan un lugar preeminente. Acciones en honor al santo patrón, que además hacen que “esté contento”, pues es otro de los objetivos al preparar y realizar la fiesta con mucho esmero y cuidado. Después las “flores de los santos”, como las nombran, quedan impregnadas de ese poder que emana de las mismas imágenes, por lo que son portadoras de la eficacia necesaria para contrarrestar cualquier eventualidad coyuntural que llegue en forma de una enfermedad, particularmente a los niños, aunque cualquier adulto puede utilizarlas con fines terapéuticos.¹⁹

Otras circunstancias en las que la flor cumple un papel relevante como parte de la ofrenda, atañen al ciclo vital del hombre, de las plantas y en los ritos terapéuticos. Esto es, en cuanto a las etapas en las que tiene lugar algún cambio o transición. Se trata de periodos en los que se enfatiza el lapso de margen o liminal, el de mayor peligro para los hombres. Son circunstancias que abarcan todo el sistema ritual nahua.

¹⁹ Las “flores del santo” se deben colgar en alguna parte alta de la vivienda y se dejan secar. Cuando alguien de la familia –sobre todo los niños– enferma porque alguien les hizo “mal de ojo” o por “aire”, entonces se utilizan las flores para preparar una infusión de la manera siguiente: se pone agua al fuego, cuando empieza a hervir se retira y se agregan algunos pétalos de flores, después se le da a beber al enfermo.

En los rituales asociados a estos eventos, como se ha señalado, hay un grupo de elementos que siempre forman parte de lo que se obsequia a entes y divinidades, entre los cuales las flores tienen un lugar de primer orden.

La reproducción humana y la producción agrícola son las dos grandes tareas de los hombres en el mundo. Por ello, ambos aspectos en Naupan son objeto de cuidadosas y complejas acciones simbólicas, en las que una parte importante y determinante la conforman las ofrendas. Así, antes del primer baño de la madre y su hijo en el temazcal, dado por la partera, ésta debe colocar una ofrenda con flores, refino y cigarros, junto con súplicas que servirán para reforzar el mensaje y que serán dirigidas a la dueña del temazcal, Santa Marta, solicitándole protección para el niño:

Aquí te doy Santa Marta
recíbelo, *tu regalo*,
[para] que no le pase nada a la criatura,
yo soy su abuela de la criatura.

Esto es sumamente importante, pues el temazcal es uno de los espacios neurálgicos de la vivienda, considerado como un lugar genésico por excelencia. En términos metafóricos representa el útero de la tierra donde se genera la vida. Allí tienen lugar los baños rituales que la partera da al recién nacido y a su madre durante los primeros 15 días después del parto. La finalidad de esta serie de baños es hacer que ambos se incorporen al mundo terrenal.²⁰ Pero las acciones estarían incompletas sin los regalos a la divinidad, que, como ya se dijo, deben ser elementos que contengan la fuerza vital para que las divinidades puedan nutrirse. Es a través del principio de reciprocidad, dar y recibir, como puede establecerse una comunicación con entes y divinidades.

Otro de los eventos que forman parte del ciclo ritual agrícola es el que se realiza el 3 de mayo, fecha que en el calendario litúrgico católico se celebra la Santa Cruz. En Naupan le llaman “Fiesta del Agua” y tiene como escenarios los manantiales y los depósitos de agua que surten a los distintos barrios de la comunidad. Desde muy temprano, antes de que el sol aparezca en el horizonte, una comitiva del barrio conformada por algunos vecinos, una especialista ritual, una partera –que sea también *tlamatque*– y el padrino del agua –que no siempre es vecino del barrio que celebra–, se dirigen al cerro donde se encuentra uno de los manantiales que surten de agua al barrio. Van en compañía de los músicos, del enflorador y del cohetero. A uno de los manantiales le llaman *tepemaxaq* o “vagina del cerro”. Al llegar, todos los participantes son enflorados por el padrino y, a su vez, aquéllos lo enfloran. Colocan una cruz que obsequia el padrino, a la que adornan con flores, y dejan junto a ella la ofrenda de flores, copal, refino, tamales y chocolate. Después de bailar cuatro sones en el lugar, regresan al tanque de agua

²⁰ Se tiene la creencia de que el hombre cuando nace llega del mundo de los muertos, su origen es la tierra y cuando muera será también su destino. El lugar de donde procede es de naturaleza fría; por ello son necesarios los baños en el temazcal para “calentar su cuerpo” y para que pueda vivir en el mundo.

del pueblo y lo enfloran con guías de flores; en el centro colocan otra cruz –como la que se dejó en el cerro–, que también adornan con flores, y le colocan una ofrenda. Después todos bailan cuatro sones, se reparte comida a los otros asistentes y, al terminar, todos se dirigen a la casa donde se hará la comida para celebrar la fiesta en honor al agua.

En este ritual las flores asumen dos roles: son el medio para dar la bienvenida, el saludo; pero también forman parte importante de la ofrenda. Si bien en Naupan no hay escasez de agua, ya que hay innumerables saltos, manantiales, ríos y pozos, la gente está consciente de que es importante para su vida; por ello remarcan: “Sin agua no viviríamos. El agua es vida”. Así que lo que ellos piden es que no falte; que el agua de lluvia que les llega en abundancia, lo haga en la justa medida y en el tiempo preciso. Su relevancia en el seno de estas sociedades se encuentra determinada por las condiciones a las que éstas han estado expuestas a lo largo de varios siglos, condiciones que no han tenido variaciones significativas, pues se mantiene, básicamente, la actividad agrícola de temporal, con lo cual la dependencia del medio natural obliga a establecer con éste una relación permanente de intercambio y reciprocidad, y es la ofrenda el vehículo óptimo entre los hombres y su entorno natural.

Durante los ritos funerarios que ponen fin al ciclo vital del hombre, la abundancia de flores que se le llevan al difunto reitera el valor que éstas poseen como ofrenda. El destinatario es el recién fallecido y antes de emprender el largo viaje, que lo llevará hacia su destino final, debe ser prodigado por familiares y amigos con los mejores obsequios y las mejores viandas. Cada elemento tiene una intencionalidad precisa: todas sus pertenencias personales como ropa y cobijas son para que tenga con que cubrirse en su nueva condición, siete monedas por si necesita comprar algo en su camino, siete tortillas para satisfacer su apetito durante el viaje, sus instrumentos de trabajo en miniatura para que pueda trabajar en el otro mundo, y agua para saciar su sed durante el trayecto. Flores, velas, refino y cigarros son también parte de su “alimento”, el que le corresponderá a partir de este momento por su nueva situación.

Durante el recorrido, que se realiza con el difunto desde su casa hasta el campo santo, al frente del cortejo va una mujer, generalmente pariente del recién fallecido, con una canasta llena de pétalos de flores que riega por el camino. Para la gente de Naupan estos pétalos de flores tienen la finalidad de “avisar que va pasando un santo”. Evidentemente, las flores sirven como vehículos de información; a través de ellas se hará llegar el mensaje a los entes que se encuentran en el entorno, como los “aires”. El propósito es comunicar a estos entes la “nueva condición” del que va a pasar por el camino: el difunto, que a partir de que ya no pertenece al mundo de los hombres se convertirá en ancestro. En cada cruce de caminos el cortejo fúnebre detiene su marcha para que el muerto repose unos minutos, antes de lo cual se sahúma el suelo, se riegan pétalos de flores y se rocía refino hacia los cuatro puntos cardinales. Con ello se solicita permiso a los “aires” para que

el difunto pueda pasar y que estos entes no causen daño a ninguno de los presentes. El resto del cortejo se acompaña de velas encendidas que alumbrarán el camino hasta el campo santo, donde el cuerpo del difunto será despedido con una gran cantidad de flores.

Uno de los ritos funerarios donde la flor participa como símbolo “dominante” es el que tiene lugar después del entierro. Al regreso, los parientes invitan a su casa a los padrinos del recién fallecido para agradecerles por haber aceptado el compromiso. El sepulturero –llamado en náhuatl *tlagapanoltia*, “el que hace pasar [el río] a los hombres”– espera en la casa del difunto, donde ha preparado el lugar donde permanece el alma de éste. Antes de pasar a la casa, cada uno de los que llega debe “cruzar” el umbral ayudado por el sepulturero de la siguiente forma: a ambos lados del umbral –el marco de la puerta– coloca una piedra plana donde pisarán los que ingresen a la vivienda. Junto a la entrada el sepulturero preparó antes una jícara con agua, en la que moja flores blancas para pasarlas por el cuerpo de cada persona, una a la vez, para que pueda entrar en la casa. Este rito tiene la finalidad de “limpiar” a los que llegan, pues estuvieron en contacto con el cuerpo del recién fallecido. Posteriormente, les da la mano para ayudarlos a “cruzar el río”,²¹ que consiste en pisar las dos piedras para introducirse en la vivienda donde ya no está el cuerpo del difunto, pero sí su alma.

Otro escenario de la flor es el que corresponde a la esfera terapéutica. En Naupan, las prácticas terapéuticas y adivinatorias están en manos de un grupo de especialistas rituales dotados de un cúmulo de conocimientos estructurados sobre la base de un complejo saber cosmológico, que se encuentra presente en todos los actos y actividades cotidianas y ceremoniales del grupo. Ellos, poseedores de este patrimonio, lo han acumulado a través de su experiencia y relación con entes y divinidades, y modelado con base en la lógica simbólica que subyace en su pensamiento. Para los nahuas la mayor parte de los males que los aquejan tienen un origen sobrenatural, por lo cual atribuyen mayor capacidad para solucionar sus problemas de salud a los especialistas locales, quienes tienen a su favor el que comparten sus valores y su cultura, en oposición a los médicos llegados de fuera, quienes, además, en términos identitarios representan la “otredad”.

La enfermedad es entendida como un desequilibrio del organismo.²² Constituye una condición anómala que no encaja en el orden ideal de la realidad (Douglas, 1991: 37). Cualquier desequilibrio es adjudicado en primera instancia a alguna transgresión provocada, en la mayor parte de las veces, de manera involuntaria, y cuya consecuencia se concreta en la forma de una enfermedad para quien cometió la transgresión.²³ El cuerpo del hombre es una combinación de la parte física: el envoltorio corpóreo, y otra

²¹ Esta acción, junto con el resto que se realizan durante el periodo de duelo, tiene la intención de ayudar a despedir el alma del difunto y facilitar su llegada al mundo de los muertos, ya que entre los obstáculos que los recién fallecidos deben sortear está el de “cruzar el río de los difuntos”.

²² Igualmente el desequilibrio en el entorno provoca anomalías.

²³ Es decir, al ocurrir la infracción, por ejemplo invadir un espacio prohibido para el hombre como un pozo de agua, el dueño del lugar, en este ejemplo el del agua, arrebató al organismo del trasgresor alguna de sus entidades anímicas que conserva en el lugar donde ocurrió el percance. También un individuo puede enfermar si alguien por encargo, como un brujo, provoca la captura de una de sus entidades anímicas.

parte etérea, sutil, casi imperceptible: la espiritual, conformada por lo que López Austin (1984) ha llamado con certeza entidades anímicas. Ambas partes, la física y la espiritual, deben mantener un equilibrio en términos de cualidades térmicas. Por ello la terapia curativa debe acentuar su acción, dependiendo del daño, con elementos que posean algunas de estas cualidades; es decir que contengan sustancias de connotación “caliente” o bien “fría”.

Por lo general este tipo de males ocurre por la “salida” intempestiva del organismo de alguna entidad anímica, lo que provoca el “enfriamiento” del cuerpo. Pero en la terapia no sólo se destinan las acciones hacia el organismo enfermo, sino también para resarcir a las “entidades agredidas” por el daño ocasionado por el hombre mediante el pago de ofrendas, con las que tratará de “convencer” a estos seres a “devolver” la entidad arrebatada. Estas ofrendas –conformadas generalmente por flores, refino, cigarros, velas y huevos de ave–,²⁴ que se envuelven en papel de china de colores,²⁵ serán dejadas en dos sitios: un cruce de caminos y en el cerro “patrón”²⁶ del ritualista. A partir de esta acción se podrán sentir los efectos del “pago” al ente causante del mal, esto es, el enfermo irá recuperando su salud, porque cuando ocurre un desequilibrio la condición humana se ve amenazada. El pago mediante una ofrenda puede repetirse cuantas veces sea necesario; el curandero es el que decidirá, dependiendo de la gravedad del mal, cuántas veces más se deberá entregar la ofrenda al ente causante del daño. Ésta siempre va a contener los mismos elementos y quizá se le agreguen algunos más –comida o animales vivos, como pollos– que son entregados como “cambio” de la entidad atrapada. La ofrenda se sustenta en un principio de interacción entre dos partes para entablar la comunicación con los entes y las divinidades por medio de una dádiva.

CONCLUSIONES

Como se pudo apreciar, con lo señalado acerca del papel que ocupa la flor en el escenario ritual de Naupan, es evidente la multifuncionalidad que refleja. Así, en ocasiones la flor aparece como símbolo “dominante” o motivo principal de la ejecución ritual, actuando como el elemento “focalizador” que, al entrar en juego durante la acción ritual, apunta a la consecución de dos objetivos. Éstos se centrarán en dos dimensiones: una social y otra simbólica que se reflejarán en el contexto social en el mismo sentido: como una forma de expresión social para motivar la acción y a través de la configuración simbólica para reconstruir su imagen del mundo.

²⁴ Pueden ser de gallina o guajolota. Incluso en ocasiones se solicitan huevos de gallina negra. Todo dependerá de la gravedad del mal y de lo que “solicita” el ente agredido al ritualista a través de los sueños de éste.

²⁵ Los colores del papel de china dependerán del tipo de mal y del tipo de ente al que van dirigidas las ofrendas.

²⁶ Cada ritualista debe sus saberes a su cerro “patrón”. En el caso de Naupan existen dos cerros a los que los ritualistas tienen como cerro patrón: el *citlalla*, de género masculino, y el *tonalle*, de género femenino. De estos cerros los ritualistas reciben sus conocimientos para ejercer su profesión. Cuando llega alguna persona enferma, después de hacer un primer diagnóstico el ritualista solicita al enfermo una primera ofrenda, y después de algunos días de que ésta es dejada en el sitio por él indicado, el ritualista empieza a soñar con la enfermedad del paciente.

En el resto de acciones –donde juega un rol como “símbolo instrumental”, pues se inserta en distintos contextos rituales asumiendo en cada uno un papel distinto–, la flor mantiene siempre la relevancia como elemento insustituible en cada una de las celebraciones rituales que tienen lugar entre los nahuas de Naupan. Ya sea como símbolo de hospitalidad al ser el elemento con el que se “saluda” en todos los eventos rituales, también como parte integrante de la ofrenda a entes y divinidades, con las más diversas finalidades, o bien como el principal motivo de la ejecución ritual.

El valor de la flor, en el sentido de ofrenda, estriba en que junto a los otros elementos del rito ayuda a trabajar para el orden, pues los actos rituales descritos se generan en estados de transición, liminales, de margen. Constituyen una verdadera amenaza para el orden, ya que una característica de estos estados es que no se ubican en un punto fijo. Es decir, no pertenecen a un estado específico, son indefinibles. Por lo tanto, los rituales ayudan a los hombres a realizar “reclasificaciones periódicas de la realidad” (Turner, 1988: 134). Y la flor, con todas sus cualidades, posee la eficacia necesaria para actuar favorablemente en la consecución de los más diversos fines, todos ellos, vinculados al desarrollo del hombre en todas sus fases.

Los ritos y los símbolos presentes en los eventos descritos de los nahuas, no solamente exteriorizan su experiencia, sino que también la modifican al expresarla (Douglas, 1991: 69). Lo que caracteriza a los elementos que recurrentemente aparecen en las acciones rituales, es el vínculo que estos símbolos, como la flor, tienen con lo sagrado y que se define con base en su uso esencial dentro del contexto ritual; es decir, quién los manipula, en sus cualidades térmicas y genéricas, en el efecto que se logra cuando se utilizan, en la forma en que llegan a su destino y en el tipo de “receptor”.

Si bien hemos reiterado el alto valor estimativo que las flores poseen en Naupan, es posible afirmar que es en el contexto del ritual donde se hacen visibles sus verdaderas cualidades, así como los principales aspectos de las concepciones indígenas en torno a las relaciones existentes entre los hombres y las fuerzas de la naturaleza, que están presentes en su entorno, y que subrayan su integración profunda en la tradición indígena, la cual se expresa en la cosmovisión.

Se puede concluir entonces que durante la ejecución de las diversas acciones rituales que tienen lugar en Naupan, junto con los símbolos que forman parte de éstas, se crea y recrea “una realidad que no puede subsistir sin ellos”, a menos que ya no cumplan con las expectativas de la sociedad (Douglas, 1991: 69).

BIBLIOGRAFÍA

Baez Cubero, Lourdes

- 2005 *El juego de las alternancias: la vida y la muerte. Rituales del ciclo de vida entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla*, México, Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Broda, Johanna

- 2001 "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz. Una perspectiva histórica", en J. Broda y F. Báez-Jorge (comps.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 165-238.

Douglas, Mary

- 1991 *Pureza y peligro: Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Siglo XXI Editores.
- 1988 *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*, Madrid, Alianza Universidad.

Durán, fray Diego

- 1995 *Historia de las indias de Nueva España e islas de tierra firme*, 2 vols., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Galinier, Jacques

- 1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, Instituto Nacional Indigenista-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Universidad Nacional Autónoma de México.

Geertz, Clifford

- 1987 *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa.

Graulich, Michel

- 1999 *Fiestas de los pueblos indígenas. Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Heyden, Doris

- 1979 *La comunicación no verbal en el ritual prehispánico*, México, Dirección de Etnología y Antropología Social/Instituto Nacional de Antropología e Historia (Cuadernos núm. 25).

Hoffmann, Odile y Fernando I. Salmerón Castro

- 1997 "Introducción. Entre representación y apropiación, las formas de ver y hablar del espacio", en O. Hoffmann y F. I. Salmerón Castro (coords.), *Nueve estudios sobre el espacio. Representación y formas de apropiación*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Office de la Recherche Scientifique et Technique d'Outre-Mer, pp. 13-30.

Ichon, Alain

- 1990 *La religión de los totonacas de la Sierra*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática

- 2000 Censos, México, INEGI.

Leach, Edmund

- 1978 *Cultura y comunicación. La lógica de la interconexión de los símbolos*, Madrid, Siglo xxi Editores.

López Austin, Alfredo

- 1984 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- 1997 “Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana”, en X. Noguez y A. López Austin (coords.), *De hombres y dioses*, México, El Colegio de Michoacán-El Colegio Mexiquense, pp. 209-227.

León Portilla, Miguel

- 1997 *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Sahagún, fray Bernardino de

- 1985 *Historia general de las cosas de la Nueva España*, numeración, anotación y apéndices de Ángel María Garibay K., México, Porrúa.

Smith, Pierre

- 1989 “Aspectos de la organización de los ritos”, en M. Izard y P. Smith (coords.), *La función simbólica*, Madrid, Universidad Jucar, pp. 147-180.

Turner, Victor

- 1980 *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, Madrid, Siglo xxi Editores.
- 1988 *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Barcelona, Taurus.

Vogt, Evon Z.

- 1983 *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*, México, Fondo de Cultura Económica.
- [1976] do de Cultura Económica.

El tabaco en el ritual de recuperación del “espíritu”

Antonella Fagetti
*Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades,
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla*

XVII



DESDE QUE ERA PEQUEÑA, para doña Carmen los sueños constituyen momentos de aprendizaje, de revelación, de experiencias profundas y vívidas que han marcado día con día el rumbo de su vida. Tenía apenas cinco años cuando soñaba que volaba y se iba a sentar encima de una gran piedra. Hasta allí llegaba el sonido de las campanas y de los cohetes que surcaban el cielo. Fue así que conoció “el centro”,¹ el pueblo de Tlacotepec, que sobrevolaba en las noches mientras estaba dormida, pues vivía con sus padres en Xochica, un rancho ubicado en las pendientes de un cerro. Su madre conocía el significado de sus sueños y se lo explicó así: “No seas tonta –le dijo–, allá naciste, allá cayó tu placenta, por eso sueñas allá”. Ella regresaba al lugar donde la placenta había sido enterrada; la placenta ataba a doña Carmen a su pueblo natal: San Sebastián Tlacotepec, ubicado en el extremo sur oriental del estado de Puebla, en medio de cerros cubiertos por una vegetación exuberante que crece en un clima cálido, con abundantes lluvias durante casi todo el año (Fagetti, 2003a: 215).

A los treinta años, doña Carmen supo también por medio de un sueño que sería partera. Caminaba por una calle cuando dos mujeres le hicieron señas para que se acercara a su casa que se encontraba debajo de una gran cruz de madera. Una de ellas le pidió que pusiera las manos encima del vientre de la otra, quien estaba próxima a parir. Carmen se rehusaba a ayudar; les explicaba que ella no sabía atender partos, pero la “Señora” –que para ella es la Virgen María– la exhortó a no despreciar a los niños diciéndole: “A ti ya te escogieron allá arriba porque tú eres buena persona”. La iniciación como partera ocurrió en un momento de su vida en el que se sentía muy triste; sufría por su pobreza, porque no tenía qué darles de comer a sus hijos. La Virgen le prometió que se mantendría con su trabajo, y, en efecto, en el sueño atendió el parto de otra muchacha, quien en

¹ Las palabras o frases entrecomilladas sin referencia bibliográfica proceden de doña Carmen Castro Montalvo.

agradecimiento le regaló una canasta llena de cosas: sal, azúcar, pan, aguardiente y jabón.

El sueño de Carmen en realidad no era más que la realización de algo que había sido señalado desde su nacimiento. Carmen nació con el don, que en náhuatl se conoce como *ixtlamachillis*. Al nacer era demasiado pequeña, tenía los ojos cerrados y los abrió varios días después; su cabeza estaba “blandita como la masa” y cubierta de “sebo”, como “algodón”. Traía las manos cruzadas sobre el pecho, no lloraba ni comía. Sus padres pensaron que se iba a morir. Estas características del recién nacido: los ojos cerrados, el “gorrito” en la cabeza, la “ropita” blanca que recubre el cuerpo,² la cabe-cita blanda, revelan que ha nacido con el don. Denotan no solamente que el niño es muy “listo e inteligente”, sino también que de grande será curandero, y, si se trata de una niña, curandera y partera.

La iniciación de curanderos y parteras a través del sueño está presente en los testimonios recopilados en las primeras décadas del periodo colonial en la Nueva España, como en el *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas...*, de Ruiz de Alarcón (1987), en el *Manual de Ministros de Indios*, de Serna (1987), y en los numerosos registros de procesos llevados a cabo por la Santa Inquisición (véanse Quezada, 1989, y Aguirre Beltrán, 1987). Asimismo, la muerte iniciática era una prueba irrefutable de que la persona que la había sufrido recibía el don de curar, había sido elegida por las divinidades para sanar a los enfermos. Es el caso de Francisca, quien –siendo niña– estuvo por tres días debajo del agua, junto a un sabino, donde sus parientes le entregaron los instrumentos que usaría para curar: una aguja para picar las partes afectadas y una jícara para pronosticar las enfermedades. Igualmente, a Domingo –estando gravemente enfermo– se le aparecieron dos personas vestidas con túnicas blancas que lo llevaron consigo en varias ocasiones para enseñarle cómo curar, y cuando volvió en sí vio a sus parientes llorando porque lo habían dado por muerto (Serna, 1987: 295, 302).

Como Francisca y Domingo, indios cuya historia fue narrada en el siglo xvii, doña Carmen también fue dada por muerta: “murió un día y una noche”. La muerte temporal de Carmen fue provocada por un curandero a quien no le pareció que ella sanara a un niño que él no había podido curar, y que, además, no cobrara por su trabajo. Utilizó sus conocimientos mágicos para quitarle la vida. No lo logró, pero Carmen quedó inconsciente. En ese lapso, un día y una noche, durante el cual su esposo la creyó muerta, vio muchas cosas. Tomó un camino angosto y abrupto y subió al Cielo, donde fue recibida por la Virgen, la cual le enseñó al curandero que la había atacado, le explicó cómo curar a los pequeños, la exhortó a que creyera en ella y le encargó que trabajara con el don que le había dado. Antes de despedirse, la Virgen le dio a oler el contenido de un “jarrito finito”, entonces comenzó a moverse “aquí en la tierra” y despertó.

² Se trata del amnios, la membrana que envuelve al feto durante la gestación.

Podemos decir que doña Carmen tuvo una doble iniciación: como partera y como curandera. En náhuatl, el idioma que ella comúnmente habla, pues conoce poco el español, partera se dice *tepacho*, “la que aprieta”, “apachurra”, o *temaquixti*, “la que atiende el parto”, mientras que curandero o curandera se designa con la palabra *tlachixqui* o *tlamatqui*, es decir, “el/la que sabe curar”.

Lo vivido a través de los sueños surge –según la concepción del cuerpo y de la persona de los nahuas de Tlacotepec– de la facultad propia del ser humano de externar voluntaria e involuntariamente el *tonal*. Éste, llamado también “espíritu”, es la entidad anímica que –como el alma– le infunde vitalidad al cuerpo y era conocido por los antiguos nahuas –como bien apunta Alfredo López Austin (1984: 210 y ss.)– como *tonalli*.

Las experiencias oníricas eran para doña Carmen, sobre todo hace algunos años, cuando todavía no conocía todas las plantas que actualmente utiliza, una continua fuente de información y de aprendizaje. Constituían el medio que le posibilitaba comunicarse con la Virgen o con otras entidades sobrenaturales que le transmitían siempre nuevos conocimientos. Si la Virgen le mostraba una hierba y le decía para qué le serviría, al día siguiente la reconocía entre las plantas que encontraba en el camino.

Una noche, en sueños, doña Carmen recibió la visita de dos niñas que llegaron hasta su casa volando entre los cerros, desde donde sale el sol. Le entregaron un envoltorio hecho con papel blanco y le dijeron: “Éste lo vas a usar, lo vas a trabajar y si alguien te lo pide, tú se lo vas a dar”. Lo tomó en la mano y, cuando las niñas se fueron, lo abrió y vio que era un polvo, era *picietl*, es decir, tabaco preparado con cal.³ En otra ocasión, las mismas niñas le enseñaron cómo usarlo. Le pidieron que las curara porque tenían dolor de cabeza. Dijeron que las había enviado su madre y le preguntaron si tenía tabaco. Ella les contestó que no sabía cómo se usaba, pero ante su insistencia fue a buscar un poco del que estaba guardado. Se los puso en la cabeza, en la frente, en el pecho y en los pies y, cuando terminó, la niñas se fueron satisfechas volando.

Desde los tiempos antiguos –desde que lo bendijeron, como a todas las hierbas medicinales, el Domingo de Ramos–, el *picietl* ha sido utilizado en los rituales curativos cuando se requiere alejar la “maldad” producto de la envidia. Pero también en esos casos en que el especialista ritual, para lograr el restablecimiento del enfermo, debe recuperar su espíritu extraviado. Untado en las coyunturas, el *picietl* protege a quien sale de noche, camina por lugares solitarios y puede ser víctima del “mal aire”.

La pérdida del *tonal*, del espíritu, es la consecuencia inevitable de un “espanto”, llamado *nemouhtil*, es decir, de una súbita impresión provocada por la aparición repentina de algún ser o por una caída que causa su salida. El *tonal* se separa del cuerpo y se queda en el lugar donde aconteció el hecho, atrapado por la tierra o por alguno de los “dueños” que habitan los parajes solitarios: los cerros, las barrancas y las cuevas, donde moran los *xantilme*,

³ *Nicotiana tabacum* o *Nicotiana rustica*.

los “gentiles”, los antiguos habitantes del pueblo que fueron convertidos en piedra cuando Dios creó el mundo e hizo la luz. También puede quedar prisionero de la dueña del agua, la *Achane*, que para algunas personas es la “Sirena” y que doña Carmen identifica con la Llorona. Ésta es una mujer que anda penando en busca de sus hijos recién nacidos a quienes ahogó. La *Achane* es un ser que posee una doble naturaleza, masculina y femenina, que se aparece ante las mujeres como hombre y ante los hombres como mujer. Para adueñarse del espíritu, estos seres aprovechan un descuido o la debilidad intrínseca de quienes poseen sangre y corazón dulces –en lugar de sangre y corazón amargos–, por lo cual sucumben fácilmente ante ellos, siempre al acecho y, por su naturaleza fría, siempre ávidos –como lo señala López Austin (1984: 247-248)– del calor humano.

La persona que sufrió un “espanto” manifiesta los síntomas inconfundibles que delatan este peligroso padecimiento, pues nadie puede vivir durante mucho tiempo privado de su espíritu. Si el *tonal* provee de calor y vida al cuerpo, su ausencia se refleja en la falta de vitalidad. De hecho, el afectado pierde paulatinamente las ganas de comer, de trabajar; tiene mucho sueño entre las once y las doce del día, sufre insomnio en la noche y hasta puede presentar claras señales de locura.

Cuando una persona solicita su ayuda, doña Carmen puede detectar la enfermedad por medio de la limpia, con la cual siempre da inicio a las sesiones de curación. Al diagnosticar un susto (véase Romero López, 2006), puede saber dónde se cayó el espíritu del paciente y quién lo tiene prisionero. Con el huevo, preferiblemente de rancho, limpia el cuerpo de aquél, desde la cabeza hasta los pies, y luego lo vacía en un vaso con agua y lo observa cuidadosamente a contraluz.

Es curioso, pero a través del huevo, de la disposición de la clara y la yema, de las figuras que se forman en el agua, doña Carmen sabe lo que sucedió. Ella puede interpretar ese intrincado código de figuras otorgándole un significado a las burbujas, los filamentos, la espuma, el ojo de la yema, los grumos, las líneas que, bajo su mirada, se transforman en diferentes historias: el camino por el que transitó una incauta muchacha, una víbora que se insinuó en el cuerpo de una mujer, el animal que provocó un “espanto”, la tierra de panteón portadora del “mal aire”, la maldad de un brujo, el terreno que motivó el pleito entre dos hermanos y, por supuesto, la representación del enfermo amarrado en el fondo de un manantial, prisionero del *Achane*. Los ejemplos son innumerables...

La limpia con el huevo le permite a la curandera saber qué enfermedad aqueja al paciente y emitir un pronóstico, es decir, saber si recobrará la salud. El susto de agua, por ejemplo, es particularmente peligroso. Al estar sumergido en el agua el *tonal* del enfermo, éste se enfría, tiene escalofríos y se hincha a medida que crece el río. El estado del paciente también se puede valorar por medio de la auscultación de los pulsos, que en total son 12 y se ubican en los siguientes puntos: en la mollera (*toatsin*), en la frente (*toixcuac*), en la nuca (*toexcochco*), en la sien (*tonacaztla*), en el pecho (*toelpa*), de-

bajo de las costillas (*toyollixco*), en el ombligo (*toxic*), en la coyuntura del brazo (*tomasaliya*), en la muñeca (*tomaquechtla*), en la corva (*totlancua*), en el tobillo (*toqxiquechtla*) y en la planta del pie (*toxitlampá*). Generalmente, el “espanto” hace que los pulsos se desplacen de su lugar, que latan débilmente o, por el contrario, que “brinquen mucho”.

Tratar a quien se ha asustado implica la realización de un ritual curativo conocido como *tetsatsilia*, “gritada”, en el que se les *grita* a los pulsos para que regresen a su lugar, y al *tonal* perdido o atrapado para que se integre nuevamente a la persona. Doña Carmen unta en todos los pulsos aguardiente –donde ha puesto a macerar *tonalxivitl*, la hierba del *tonal*– o toma un sorbo en su boca y lo asperge sobre cada uno de ellos, soplando con fuerza. Este preparado tiene el efecto de despertar al espíritu del enfermo (que está tirado en el suelo, dormido), para que oiga el llamado y, aunque esté perdido, regrese a su lugar.

Invocando a la Virgen de Guadalupe y a la de Juquila, así como a diversos santos, la curandera procede a llamar al *tonal*, dirigiéndose a éste por su nombre, porque “nuestro espíritu es nosotros”. El *tonal* es el álgter ego de la persona, es su parte invisible, espiritual, por ello escucha su nombre y se levanta de donde está:

María, ¡Qué venga tu sangre!

¡Qué venga tu color!

¡Levántate, ve, recuerda!

Que vengan tus doce estrellas

y tus doce espíritus.

Yo te estoy hablando aquí

¡Ven por un solo camino!

¡No te pierdas!

María, ¡Ma viqui moesso!

¡Ma viqui motlapalo!

¡Ximeva, xitlachia, xitlalnamiqui!

Ma viqui matlahtli ivan ome

mocitlalli ivan motonale

Ne nican nimitsnotoc

Tsontse ohtli xiviqui

¡Amo ximixpollo!

Sus abuelos le enseñaron que cuando el *tonal* del enfermo está perdido (no se sabe dónde está), tiene uno que dirigirse a los cerros y preguntárselo a ellos. Los cerros son nuestros padres, dice doña Carmen, son dioses y nunca se van a morir. En los cerros se refugiaron los *xantilme*, los “gentiles”, seres que no se alimentaban de maíz, sino de *xolochi*, un fruto silvestre semejante a una mazorca que crecía en los árboles. Al ver que los *xantilme* se comían a sus hijos, que no había respeto, Dios decidió acabar con ellos y envió el diluvio. Entonces bendijo la Tierra, disipó las tinieblas e hizo la luz. Cuando “amaneció” y la luz inundó el mundo, los *xantilme* quedaron sepultados debajo de la tierra y se convirtieron en piedra (Fagetti, 2003b: 215). Ahora viven en los cerros y se apropian del *tonal* de la persona que se aventura en sus dominios.

Cuando doña Carmen procede al ritual de la “gritada”, llama al espíritu del enfermo “arriba y abajo en el aire” (*tlacpac ehecatl* y *tlalchi ehecatl*), es decir, en el cielo y en la tierra, y al tabaco le encomienda la ardua tarea de

ir en su búsqueda, enviándolo a cada cerro, soplándolo hacia donde sale y se oculta el sol y hacia el norte y hacia el sur.

Los cerros, la dueña del agua o la Tierra, liberan al “espíritu” a cambio de la entrega de “el costumbre” (*tlapatcayotl*): dos huevos que ella prepara como lo hacían sus abuelos, porque “el costumbre” también es muy viejo. Le reza a uno de los huevos, recordándole que es un presente para la Tierra, para que ésta se alimente y devuelva, a cambio, al espíritu del enfermo. Con un alfiler le hace un agujero, lo cierra con resina de copal y lo coloca en la cabeza de la persona. Después enciende la resina y “le grita” al *tonal* en el pulso de la cabeza, y si el huevo se derrama es señal de que la persona sufre un espanto fuerte. Enseguida pone *picietl* en los pulsos, donde ya ha embarrado un poco de yema, marcando una cruz.

Por lo general, un pariente del enfermo, provisto de un espíritu fuerte, se encarga de enterrar “el costumbre” en el lugar donde la persona sufrió el espanto, para lo cual lleva consigo una prenda del enfermo que se utiliza como vehículo para traer de vuelta el *tonal*. Una vez allí, tiene que gritarle nuevamente al *tonal* y pedirle a la Tierra o al *Achane* que lo deje libre porque ya le entregaron el pago. Después sopla un poco de tabaco en la dirección en que se encuentra el enfermo para que sea el tabaco el que lleve de regreso su espíritu. Al untar el tabaco en los pulsos del enfermo, doña Carmen le dirige una oración semejante a los conjuros que todavía se escuchaban en el siglo XVII:

Hasta aquí te pongo,	<i>Hasta nican nimitstlalia,</i>
tú, tabaco, siete veces cortado.	<i>te, evasvatl, chicome tlacotonale,</i>
A ti te bendijo Nuestro Padre San Rafael.	<i>Teomits matiochi Totahsin San Rafael.</i>
Tú vas a curar,	<i>Nic te tipahtli timochivas,</i>
porque tú no embaucas, tú no te burlas.	<i>te machtiavili nion ticamanali.</i>
A donde te enviaremos	<i>Canin ti mitstilanisque</i>
tú bajarás su estrella y su espíritu. ⁴	<i>te tictemos icitlal ivan itonal.</i>
Tú, que es tu Madre la piedra de la cal y	<i>Te, tenextetl Monantsin</i>
es tu Padre la piedra de la cal.	<i>ivan tenextetl Motahtsin.</i>
Mi hijo de esta tierra ya verá y recordará.	<i>Notlalticpac conetl ye tlachias</i>
	<i>ivan tlnamiquis,</i>
Le quitarán el mal aire de la envidia.	<i>Tiquixtillisque tlen ehecatl nexicole.</i>
Que no te canses,	<i>Amo ma quisotlava,</i>
porque tú, tabaco,	<i>porque te, ticostumbre,</i>
te bendijeron aquel día cuando amaneció.	<i>te omitsmatiochihque neca tonalle</i>
	<i>ihcuac notlatlanesque.</i>
Se hablaron los profetas San Miguel	<i>Omotlapovihque profetas San Miguel</i>
Arcángel, Santiago Caballero, San Martín	<i>Arcángel, Santiago Caballero, San</i>
Caballero, San Pedro y San Antonio.	<i>Martín Caballero, San Pedro ivan</i>
	<i>San Antonio.⁵</i>

⁴ La expresión *icitlal ivan itonal* puede significar también “su hado y su espíritu”.

⁵ Para la traducción y la transcripción conté con la ayuda de Andrés Flores, hijo de doña Carmen.

Para cumplir con su misión, el *picietl* se dirige hacia donde se encuentra el *tonal*, se prende como si fuera lumbre; con ella envuelve al espíritu y así, con ese escudo protector, se lo regresa a la persona, impidiendo que algún envidioso o un “mal aire” lo intercepte y le cierre el camino. El *picietl* se prepara con tabaco y cal y es esta última la que le confiere a la mezcla la fuerza del fuego. En efecto, antiguamente la cal se extraía de las piedras calizas que se quemaban en el fuego y que, una vez frías, eran deshechas con agua. Los abuelos llamaban a las piedras de la cal *Tenextetl Totahtsin* y *Tenextetl Tonantsin*, “las piedras de la cal nuestro padre y nuestra madre”, como se menciona en la oración, es decir que en ellas mora la pareja de los dioses creadores, que le transfiere a la cal el poder del fuego. La cal, que acompaña al tabaco en su misión, se mezcla con el tabaco molido en el metate, pero éste tiene que ser usado al revés, pues la planta no puede estar en contacto con la superficie que se utiliza comúnmente para la molienda del maíz, del chile o de otros alimentos, porque se contaminaría.

Si cuando regresa la persona encargada de llevar “el costumbre” el enfermo está dormido, es una buena señal; significa que éste sanará, porque el *tonal* aprovecha el sueño para volver. No hay que despertar a la persona, sino colocarle la prenda cerca de la cabeza para facilitar que la entidad anímica entre nuevamente al cuerpo. Cerca de la cabeza porque, probablemente, la cabeza –como pensaban los antiguos nahuas– es el lugar por el cual el *tonal* entra y sale del cuerpo. Una vez que despierta la persona, se repite la “gritada”; en total, se realizan cuatro en un día.

Los textos de Ruiz de Alarcón y De la Serna nos ayudan a comprender el significado simbólico del tabaco y su empleo, tan extendido, no sólo en rituales sino también en la vida diaria del México prehispánico y colonial. El tabaco (*yetl*) –con el *ololiuhqui*, el peyote, los hongos, el estafiate, el toloache y el pericón, entre otros– se consideraba una planta sagrada (consultese Garza, 1990). Además de curar enfermedades, el tabaco daba energía, quitaba el dolor y el cansancio, pero sobre todo el que se mezclaba con cal, llamado *tenex yyetl*, brindaba protección a quienes se aventuraban por los caminos, pues fungía –a decir de Ruiz de Alarcón (1987: 139)– de “Ángel de guarda”, al mantener alejados los “malos aires”. Los curanderos empleaban el tabaco no sólo por sus propiedades curativas, sino también porque los hacía invulnerables a los ataques de hechiceros y otros entes maléficos (Aguirre Beltrán, 1987: 128). Toda la gente lo llevaba consigo, guardado en un calabazo (*itlapial*) colgado de la cintura, donde también iban otras plantas sagradas que se utilizaban con fines adivinatorios y curativos. De acuerdo con Ruiz de Alarcón (1987: 195, 157, 201-203, 173), el *ticitl* –el curandero– preparaba una bebida a base de peyote, tabaco u *ololiuhqui*; cada uno de éstos albergaba una divinidad que se le manifestaba para revelar el paradero de una persona, la ubicación de un objeto perdido o la cura de una enfermedad. Al momento de moler el tabaco, el curandero se dirigía a éste, llamándolo: “Señor verde golpeado, verde aporreado. [...] Ven aca, tú el de las ojos como alas”.

Por otra parte, había conjuros que se dirigían al tabaco para propiciar actividades como la pesca y la caza, para ahuyentar animales perniciosos que destruían las siembras o para curar afecciones de ojos, oídos y muelas. Incluso, muchos se encomendaban al tabaco antes de iniciar cualquier trabajo, pronunciando estas palabras: “Ea, el nueve veces golpeado, el nueve veces aporreado, acude con diligencia en mi favor que tu eres la guía y el dueño de toda esta obra que se ha de hacer en el agua, que son mis palacios, para lo cual te llebo conmigo al lado del coraçon”. La importancia del conjuro nos la explica el mismo Ruiz de Alarcón: “la suerte echada sin invocación no surte, ni tiene su debido effecto”; son las palabras las que dotan a los instrumentos del poder de cumplir con cada uno de los propósitos que les son encomendados.

En todos los conjuros recopilados por Ruiz de Alarcón, el tabaco tiene un nombre esotérico; se nombraba “el sacerdote (*tlamacazqui*) nueve veces aporreado, nueve veces golpeado”. En otros conjuros, en lugar del nueve aparece el número siete, como en el que doña Carmen recita al embadurnar con tabaco los pulsos, en el ritual que acabo de describir. La importancia del siete remite, por ejemplo, al nombre esotérico del maíz, llamado “Siete serpiente”, y está relacionado también con la hechicería. Representa –según Soustelle (citado por Ichon, 1990: 39-40)– el medio de la serie numérica del uno al trece.

Asimismo, quienes se encargaban de quemar la cal recitaban un conjuro que acompañaba la fabricación de los hornos, la colocación de la leña y de la piedra, que tenía que morir y revivir transformada en la “mujer blanca”, la cal, por obra del fuego. Éste era nombrado “la madre y el padre de los dioses”, al que también dirigían la plegaria, además del viento para que acelerara la labor del fuego. Finalmente, la danza alrededor del horno y la ingestión de bebidas que dejaban a todos los participantes –borrachos y cansados– tendidos en el suelo, daba por terminada la tarea (Ruiz de Alarcón, 1987: 158-159).

En el conjuro antiguo, el fuego es llamado “madre y padre de los dioses”, mientras que en la plegaria de doña Carmen es la cal la que representa la pareja creadora, es decir que en el proceso de preparación de la cal mediante el fuego, ésta adquiere las características del fuego y se convierte también en “Nuestro Padre” y “Nuestra Madre”.

La pervivencia de un conjuro dirigido al tabaco, de su uso en rituales curativos para la recuperación del *tonal*, para alejar los malos espíritus y el daño causado por la envidia, así como se hacía en los tiempos prehispánicos y en las primeras décadas de la Colonia, indica que existe una continuidad entre el pasado y el presente, continuidad que se pone de manifiesto –como lo indica Alfredo López Austin (1994)– en la “tradición religiosa mesoamericana”. Ésta se expresa en un conjunto de representaciones simbólicas que estructuran el pensamiento nahua en torno al ser humano, del cual se derivan los rituales curativos como el que se describió.

Los elementos sobresalientes del pensamiento nahua prehispánico están aquí, representados en el ritual de recuperación del *tonal*. Las múltiples

advocaciones de la Virgen María, Jesucristo y los santos tomaron el lugar de los dioses antiguos, y adquirieron al mismo tiempo sus propios atributos. Igualmente, existen en el imaginario nahua antiguas divinidades, los “dueños” de los lugares donde habitan: los ríos y los manantiales, la Tierra, los árboles, los cerros, las cuevas y las barrancas, que gobiernan y consideran como sus dominios. Sigue presente la idea según la cual algunas plantas tienen propiedades sobrenaturales porque moran en ellas entes que tienen el poder de curación y adivinación. El tabaco –“el de las ojas como alas”– tiene la facultad de aniquilar el poder maléfico de los *aires* y de los brujos que ponen en riesgo la integridad del ser humano. Puede volar, llegar hasta el lugar donde se encuentra el *tonal* del enfermo y llevarlo de regreso con bien. Se trata de un pensamiento simbólico, mítico y mágico que concibe la naturaleza como una “naturaleza animada”, llena de vida y vitalidad, que le otorga a las palabras, a los gestos, a las invocaciones, a las divinidades, a las plantas –a través del ritual realizado por el especialista–, el poder de restablecer la salud, de aliviar a todo ser humano de la pesada carga que la vida misma le inflige.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1987 *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Secretaría de Educación Pública-Instituto Nacional Indigenista.

Fagetti, Antonella

2003a “Carmen Castro Montalvo”, en Antonella Fagetti (comp.), *Los que saben. Testimonios de vida de los médicos tradicionales de la región de Tehuacán*, México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, pp. 53-83.

2003b “El bien y el mal en la creación del mundo. Pensamiento mítico en los nahuas de Tlacotepec de Díaz”, en Elio Masferrer Kan *et al.*, *Etnografía del estado de Puebla. Puebla Sur*, Puebla, Gobierno del Estado de Puebla-Secretaría de Cultura, pp. 212-221.

Garza, Mercedes de la

1990 *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas/Universidad Nacional Autónoma de México.

Ichon, Alain

1990 *La religión de los totonacas de la sierra*, México, Instituto Nacional Indigenista-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (col. Presencias, 24).

López Austin, Alfredo

1984 *Cuerpo humano e ideología*, 2 ts., México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/Universidad Nacional Autónoma de México.

1994 *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica.

Quezada, Noemí

1989 *Enfermedad y maleficio. El curandero en el México colonial*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/Universidad Nacional Autónoma de México.

Romero López, Laura E.

2006 *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Ruiz de Alarcón, Hernando

1987 “Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viven entre los indios [1629] naturales desta nueva España”, en Pedro Ponce, Pedro Sánchez de Aguilar *et al.*, *El alma encantada*, México, Instituto Nacional Indigenista-Fondo de Cultura Económica, pp. 125-223.

Serna, Jacinto de la

1987 “Manual de ministros de indios”, en Pedro Ponce, Pedro Sánchez de Aguilar *et al.*, *El alma encantada*, México, Instituto Nacional Indigenista-Fondo de Cultura Económica, pp. 261-480.

Flores solares, flores y hojas de lluvia

Françoise Neff Nuixa
Escuela Nacional de Antropología e Historia

XVIII



*Axcan, naman, teotlaquilti ipan nonemilis. Noxochi pilini, huaqui.
Seyoc cualtsin xochitl cueponi noyoltipa, noyolihtic.**

INTRODUCCIÓN

EN LA TRADICIÓN MESOAMERICANA las referencias a la flor se encuentran en múltiples contextos. Se usa tanto en los rituales, en las ofrendas, como para hablar metafóricamente del canto, de la mujer, del sacrificio. La flor está asociada a la sangre menstrual o sacrificial, a la muerte: los flujos de sangre floridos se escapan del pecho de los sacrificados en el *Códice Borgia* (Duverger, 1979: 225).

Hoy, en la cultura mexicana el verbo “florear” se utiliza para referirse a procesos de expansión, de apertura. En la región triqui se baila la flor de nube. La nube se despliega en el espacio, crece. También se dice que el mole florea. La flor del mole muestra el grado de dilución de la pasta en el caldo. Aparece cuando la grasa de las semillas molidas (cacao, pepitas de calabaza, ajonjolí...) y de la manteca sube a la superficie del guiso, donde se extiende. El maíz del pozole y el arroz deben florear para estar en su justo punto de cocción. El florecimiento es el momento que se encuentra en el límite de la cohesión y de la disgregación.

La flor es una etapa en el crecimiento y la reproducción de las plantas. El agua hace germinar la semilla. La planta sale de la tierra como una serpiente; crece expandiéndose en el espacio hasta, con la forma de flor, abrirse al sol. La flor es el hito de llegada del recorrido de la savia. La flor en náhuatl es *xochitl*.¹ Para designar el fruto se utiliza la palabra *xocotl* o también *xochicuali*, literalmente, la flor que se come, lo cual indica ese punto de llegada de un proceso de crecimiento hasta su asimilación por otro cuerpo que a su vez crece. La flor es la apertura de la planta, es el desenvolvimiento en el espacio de un pequeño captador de sol colorado, en medio del cual

* “Ahora, atardece en mi existencia. Se marchitan mis flores. Otra nueva flor brota en mi interior, en lo más profundo de mi corazón”. Poema *Teotlacxochitl*, Flor de atardecer (Xokoyotsij, 1993).

¹ *Xotl* significa un pie (Siméon, 1994: 781).

se concentran las semillas, nacen las generaciones siguientes. El florecimiento es el momento de acaloramiento, de iluminación de lo vegetal.

FLORES Y HOJAS

Las flores alejan los malos aires, la envidia. En Zitlala se colocan flores en las asas de las ollas, donde se va a preparar comida ritual, para propiciar el buen cocimiento. Con flores también se coronan los elotes, los niños y los danzantes. Se ponen collares de flores a los invitados, a las cruces; es una marca de distinción, de buen recibimiento. Cortar la flor para la ofrenda es una forma de sacrificio. La flor depositada en los altares debe marchitarse para que sea visible que ha sido bien recibida por sus destinatarios.²

La flor se utiliza en oposición a las hojas o como su complemento, conformando sistemas complejos que marcan las transiciones entre las distintas épocas del año.

Hojas y flores cubren los altares durante los rituales del ciclo agrícola de la región de la Montaña (estado de Guerrero). Se colocan en arcos, en ramas; se trenzan para elaborar coronas, se ensartan para collares, se diseminan sus pétalos para trazar caminos, se tiran en el aire en forma de cruz junto con el mezcal, se queman como incienso, se emplean para cocinar. Todas las especies silvestres que se encuentran en los altares tienen usos medicinales. Se utilizan para proteger la milpa de las plagas y también para curar enfermedades provocadas por los malos aires y el espanto,³ entre otras.

Las hojas se usan durante los periodos de sequía, para atraer las lluvias. Así, las “hojas del borracho”⁴ se utilizan en la región tlapaneca (*me'phaa*) en la Semana Santa. Las ramas de “ahuehuete”⁵ en mayo, los manojos de “ocosúchil”⁶ en la época de la canícula, durante las fiestas de Santiago u otras fiestas de este mismo periodo. Emana de las hojas del borracho y del ocosúchil un aroma mentolado que se acentúa cuando se secan. El ahuehuete forma parte de la familia de los pinos y posee una resina odorífera.

La flor del cuervo, *cacaloxochitl*, se utiliza en las fiestas de mayo-junio cuando se efectúa la siembra, al inicio de la época de lluvias, y flores de “cempasúchil” y panes alternan en los collares que se ponen en las cruces, durante la fiesta de la Santa Cruz, en Zitlala. Las flores silvestres amarillas

² Comunicación personal de Norma Barranco Torres, quien investiga en la mixteca poblana (véase su tesis de maestría en Antropología).

³ Los “malos aires” que rondan en las barrancas o salen de las cuevas producen enfermedades que se manifiestan en dolor de estómago, dolor de cabeza. El “espanto” que se produce al atravesar un río o al andar por lugares apartados del pueblo, provoca una disociación de la identidad; la sombra sale del cuerpo, que pierde entonces su energía vital.

⁴ Maximino Martínez (1979: 417) describe así “la hierba del borracho”: “Planta arbustiva hasta de 1.5 m de hojas lanceolado-oblongas u ovado-oblongas, opuestas, de 2.8 cm, de olor a menta; flores tubulosas, anaranjadas bilabiales. *Clinopodium laevigatum* (Satureja) Stand Labiadas”.

⁵ Las palabras o frases entrecomilladas sin referencia bibliográfica provienen de los vecinos del área estudiada.

⁶ La pronunciación en náhuatl clásico de *xochitl* ha derivado en la actualidad, entre otras formas, en las siguientes: sóchil u súchil. Así *cacaloxochitl*, *tempoaxochitl*, *ocoxochitl* se pronuncian cacalosúchil, cempasúchil y ocosúchil. Se entrecomilla al utilizar el término por primera vez.

El ocosúchil se define como: “Planta herbácea de 20-30 cm que se ve con frecuencia al pie de los pinos. Hojas opuestas, elípticas o lanceolado-agudas, de unos 2 cm, flores axilares pequeñas de 4 pétalos y frutito doble, oscuro. Toda la planta es muy olorosa. *Didymaea mexicana*. Hook Rubiaceae” (Martínez, 1979: 633).

están asociadas con el fin de las lluvias: la flor de “pericón” –que se corta en septiembre– y la flor de “tecaya”, llamada en el estado de Morelos “cocoscato”⁷ –que se corta en septiembre-octubre. El cempasúchil se cultiva y crece al mismo tiempo que el maíz y se corta al momento de la cosecha de éste, en octubre.

La fiesta del ocosúchil sucede a la fiesta de Santiago y a la fiesta de Santa Ana en los pueblos del valle del río Azul. Los peregrinos que acuden a la iglesia de Quechultenango vienen de lejos para bailar al son del “teponaztle” con manojos de ocosúchil en cada mano. En este periodo del año, el maíz ya “jiloteó”, pero la escasez de lluvias, debido a la canícula, pone en riesgo su buen crecimiento.

EL AHUEHUETE

El ahuehuete (*Taxodium mucronatum* Tenore; Baytelman, s.a.: 63) –árbol de la familia de los sabinos– se queda verde todo el año. Como lo indica su nombre náhuatl, vive muchos años y logra alcanzar gran tamaño, lo que le vale para ser considerado como un ancestro que protege a la comunidad. Su tronco se eleva fuerte y derecho a la orilla de los ríos. Puede alcanzar 40 m de altura; entre sus raíces, que se extienden a su alrededor serpenteando, surgen manantiales. Se cuenta que al pie de algunos ahuehuetes se puede ver el inicio de canales que emergen desde inmensas reservas de agua subterránea. El *ahuehuete* guarda entre sus ramas las neblinas de las barrancas; quedan atrapadas en su ramaje miles de gotas de rocío. Este árbol tiene gran importancia en los mitos de la región. Es considerado como “la mamá de los angelitos”, seres míticos nacidos de unos huevos que albergó entre sus ramas y que se elevan en el cielo para verter el agua sobre las milpas. Junta las aguas del cielo con las aguas subterráneas.⁸ Su corteza tiene múltiples usos curativos, entre otros para los reumas. Se elaboran coronas entrelazando sus ramas y manojos que utilizan mujeres, niños y niñas, sobre todo para bailar. En Temalacatzingo, se efectúa la danza del teponaztle. Santiago (al que nombran “hijo del rayo” en Quechultenango) cabalga en su caballito de madera acompañado de muchos niños y niñas que bailan coronados de ramas de ahuehuete al son de una banda.

Un ritual no se puede entender sino adentro del conjunto de rituales del ciclo anual donde aparecen los mismos elementos con variaciones que resultan del contexto temporal. Los rituales que abren el periodo de lluvias en abril-mayo se persiguen y reactivan la última semana de julio en el periodo de la canícula, cuando disminuye la intensidad de las precipitaciones, y se cierran a mediados de septiembre con la fiesta de “Xilocruz”, que pertenece a un segundo conjunto ritual septiembre-octubre en que prima la incertidumbre. Los rituales manifiestan los riesgos que podrían provocar

⁷ *Tagetes lunulata*. Martínez (1979: 194, 1188) reporta también en el estado de Morelos los términos “cocozatona” y “cocoyaton”.

⁸ En unos mitos algonquinos, es un árbol de la familia de los pinos el que sirve para bajar del cielo hacia la tierra. Lévi-Strauss (1971: 372) también se refiere al hecho de agitar ramas de sabino en ciertos rituales.

los retrasos en el advenimiento o el cese de las lluvias del temporal y expresan, a través de exhortaciones a todos los elementos que contribuyen con su trabajo al flujo del tiempo, la necesidad del combate o del sacrificio para regular su aparición o su desaparición de la escena del mundo. Es a través de un complejo dispositivo de ofrendas en el cual las flores y las hojas ocupan un lugar prominente que vemos los desplazamientos requeridos para que se instauren nuevas energías apropiadas a cada periodo. Así, las flores amarillas acompañan el crecimiento de las semillas hasta que sus frutos sean ofrecidos a los antepasados de septiembre a noviembre, momento en el cual las ramas del ahuehuete empiezan a ser utilizadas hasta la siguiente llegada de las lluvias.

EL CACALOXOCHITL

El “cacalosúchil”⁹ se utiliza con el ahuehuete pero en un periodo más corto. Es un árbol cuyas flores se usan para hacer cadenas que se cuelgan en las cruces de los altares, durante abril y mayo. Se llama también “flor de mayo”. Las flores están compuestas por una corola que se divide en cinco pétalos. Son blancas, rosas o rojas con el corazón amarillo. Se caracterizan por el sutil aroma que exhalan (parecido al del jazmín o al del floripondio). Su florecimiento precede a la aparición de las hojas, que se agrupan en la extremidad de las ramas, de las que, al romperlas, emana una savia lechosa. Se utiliza con la corteza para curar infecciones vaginales o para remediar la infertilidad (Ramírez, 1991: 121).

Cacaloxochitl significa flor del cuervo. Los cuervos son personajes importantes de las danzas que se llevan a cabo el 25 de abril en la región. Están asociados al rayo. Los cuervos ponen fin a la sequía matando a *cocosemalotl*, la serpiente-arco-iris que, se considera, ataja las lluvias.

Se encuentran referencias a la flor de *cacaloxochitl* en el *Códice Badiano*. Entra en una compleja composición con cortezas, frutos, otras “flores del tiempo de verano que huelan bien”, con hojas de árboles, hierbas de estío, sangre de fieras, un palo de color rojo, agua de manantial para preparar un ungüento que le dé robustez al cuerpo, fuerza y ánimo a quien “administra la república y desempeña un cargo público” (De la Cruz, 1991: 57).

FLORES AMARILLAS

Algunas flores amarillas tienen un uso ritual en una amplia zona que rebasa el estado de Guerrero. Es el caso del “pericón” –que se considera como la flor de San Miguel– y de la flor de *tecaya* –que es destinada, como el cempasúchil, a los muertos. Esta última flor,¹⁰ contrariamente a las dos primeras, que son silvestres, se siembra al principio de las lluvias, en junio; se tras-

⁹ “Arbusto o árbol de jugo lechoso, de 3-9 m, hojas oblongas o elípticas de 15-30 cm agudas o largamente acuminadas, con numerosas nervaduras paralelas; flores monopétalas, blancas, aromáticas; fruto folículo de 10-25 cm de largo por 3-4 de ancho. *Plumeria acutifolia*, *Plumeria rubra*, *L. Apocineas*” (Martínez, 1979: 125).

¹⁰ “Planta herbácea de hojas recortadas, de olor penetrante; flores grandes amarillas, en cabezuelas, *Tagetes erecta*, *L. Compuestas*” (Martínez, 1979: 179).

planta “a la orilla o en medio de alguna siembra o en un lugar donde esté sola” y florece cuando ya están por recogerse los primeros elotes, los frijoles tiernos, en septiembre. Una de las propiedades del cempasúchil radica en alejar a los insectos o plagas que pueden dañar a la milpa (Good, 2003), con lo que la protege de sus posibles predadores, hasta mediados de noviembre. El cempasúchil se usa en todo el país en los altares familiares para la fiesta de los muertos. Se hacen cadenas como con el cacalosúchil. “Las cadenas de flor sirven” como adorno “en los altares o para vestir los toritos de madera y las garrochas de otate cuando hay fiesta de san Lucas. O también sirve la cadena de flor para adornar los chiquiuites llenos de pan y de chocolate, cuando se da agradecimiento o *xochipitsawac*¹¹ de alguna muchacha que se casa; a la muchacha y al muchacho se les ponen estas cadenas en la cabeza y en el cuello” (Ramírez, 1991: 227). Las flores se atan a cada elote durante la fiesta de “Xilocrúz” a mediados de septiembre. Sus pétalos esparcidos en el suelo trazan caminos, guían con su olor el regreso de los muertos para que encuentren el camino de su casa. Las fiestas de siembra y de cosecha están asociadas al cempasúchil.

En uno de los últimos testimonios de la cultura cuitlateca, cuya lengua se extinguió (1960), se describe el “Plante de la Rosa” y el “Corte de la Rosa” como dos de las seis fiestas importantes del ciclo anual. Se trataba del “cempasúchil” y, aunque las fechas no estén indicadas, parecen corresponder al mes de junio, “cuando llueve”, y a mediados de septiembre, cuando la fiesta culminaba con el intercambio, entre los “oficiales”, de sus canastas llenas de frutas y de panes. “Se cortan las flores y se llevan en costales al templo, donde se guardan al día siguiente cuando se hacen cadenas interminables, se levantan arcos y se llenan de sartos los altares de la Cruz que es el centro de devoción” (Dondé y López (1941: 236).

El “pericón” o *yauhtli* —“flor de ofrenda” (*Tagetes fililiola*, L. *Compuestas*), especie cercana al “cempasúchil”— es también considerado como la flor de San Miguel, cuya festividad es los días 28 y 29 de septiembre, fecha en la cual se recoge en la orilla de las milpas, donde crece, para festejar la cosecha de los primeros elotes. En Temalacatzingo son los *tigres*¹² los que intentan trocar flores de pericón por elotes hervidos que se depositan sobre las tumbas del campo santo. Cerca de Olinalá, el pericón se utiliza para confeccionar los “masúchiles”, que son ramas cubiertas con hojas de zapote, alrededor de las cuales se fijan progresivamente ramilletes de flores con un lazo que se enrolla de arriba hacia abajo dando vueltas al palo principal. En los masúchiles¹³ se amarran también chiles verdes y jitomates. El chile (*Capsicum annuum* L.) se encuentra en las composiciones del

¹¹ Xochipitzauatl es el nombre náhuatl que se da al canto y al baile con el cual se festeja el noviazgo en Guerrero. Significa “flor delgada” y se refiere a la belleza de la novia. La flor de cempasúchil esta asociada en general, a lo que llegó a maduración, a lo que se puede consumir.

¹² Para la fiesta de San Miguel algunos hombres se disfrazan de tigres o tecuanes con máscaras de madera laqueada y túnicas amarillas o naranjadas, cargan ramas decoradas con pericón e intentan guardar para ellos parte de las ofrendas destinadas a los muertos.

¹³ *Masuchil*, de *maittl*, mano, y *xochitl*, flor; se refiere a los manojos de flores o ramas que agitan los danzantes al bailar. también se usa la palabra para referirse a ramas decoradas que se confeccionan para las procesiones (véase Long, 1993)

“masúchil” y en las cadenas para adornar la cruz. Se le utiliza como el pericón, para proteger de los malos aires. Se ponen sus semillas y venas sobre el tambo de los tamales para preservarlos de aquellos que tienen los ojos calientes y permitir su buen cocimiento. También entra en los compuestos para sahumar las casas.

El pericón seco, al quemarse, desprende un espeso humo blanco parecido al copal. Como el cempasúchil, protege las milpas de las plagas. En el estado de Morelos, se hacen pequeñas cruces para resguardar la entrada de las casas. Esta flor, en su mayoría, tiene los cuatro brazos de igual tamaño, no obstante lo cual, se ha asimilado a la cruz cristiana.

Esta planta se utiliza en infusión, para curar los cólicos, los dolores de estomago. Tiene un sabor dulce perfumado. Sirve también para volver más digerible el maíz. Se pone en el agua del cocimiento del elote y le da un bello color amarillo.

En la época prehispánica se le conferían virtudes anestésicas o euforizantes, cuya función consistía en tranquilizar a quienes eran destinados al sacrificio. En el *Códice Badiano*, aparece el *yauhtli* que se utiliza con el *tepepapaloquitl* para ayudar a pasar un río o agua (De la Cruz, 1991: 79), como si protegiera de la humedad fría.

El tabaco, *picietl*,¹⁴ (*Nicotiana tabacum* o *Nicotiana rustica*) sigue presente, en la forma de cigarros, en las ofrendas que se depositan para la llegada de las lluvias. Se colocan –al pie de piedras veneradas o cerca de los manantiales– series de cigarros encendidos para que, con el humo que desprenden, se formen las nubes. Las mujeres fuman en *yeyecacihuatl*, la cima del cerro de la mujer-viento en Petlacala, para hacer nubes.

SISTEMAS COMPLEJOS, EL ENTRETEJIDO DEL SENTIDO

Ahuehuete y tecaya

El 17 de octubre –día de San Lucas– y el 25 de abril –día de San Marcos– se realizan en la Libertad (municipio de Olinala) dos fiestas que se responden una a otra, con lo que entretejen relaciones de complementariedad. La organización de cada ritual es similar; sin embargo, un cierto número de elementos varía. Entre ellos, las plantas utilizadas en la confección de las ofrendas y la danza. En octubre los hombres recogen una gran cantidad de flores de tecaya que suben a la cima del cerro que domina el pueblo. Elaboran con ramas flexibles dos arcos cuyas extremidades aseguran sobre cuatro palos cortos clavados en la tierra. Fijan en los arcos ramilletes de flores, que han colectado, hasta recubrirlos completamente. Con las pequeñas flores amarillas se hacen coronas, “tecolpetes”¹⁵ y masúchiles, que se distribuyen

¹⁴ En el *Tratado de las supersticiones...*, de Ruiz de Alarcón (1888), se encuentran varias referencias al tabaco –considerado como divinidad (capítulo II)– y a sus usos, en las adivinaciones o curaciones. *Nicotiana tabacum* o *Nicotiana rustica* “desprende un espeso humo blanco parecido al copal”. La función del humo varía seguramente según la planta incinerada; contribuye a la formación de nubes o a parar las tempestades.

¹⁵ El “tecolpete” es formado con una horca cuyas extremidades están atadas para formar un aro que se pone en diagonal en el busto.

a los danzantes y se depositan sobre los conjuntos de siete elotes, guardados en canastas o bolsas de plástico, así como al lado de las ofrendas de platos que contienen caldo de res, pollos y tortillas. Los mayordomos preparan en una gran olla de barro un atole hecho de semillas de amaranto –tostadas y molidas–, agua y azúcar. Esta bebida ritual se deposita entre los dos arcos de flor de tecaya, delante del altar donde han sido alineados los platos con la comida ritual. El atole se toma frío al día siguiente.

El 25 de abril (fiesta de San Marcos) los mayordomos recogen ramas de ahuehuete con las cuales se hacen dos arcos que se erigen delante de un pequeño altar de piedras amontonadas. También se elaboran coronas, tecolpetes y masúchiles de ahuehuete para cada danzante, para los miembros de la mayordomía y para las mujeres y los niños y las niñas, y se depositan al lado de cada uno de los platos de ofrenda que se encuentran en el espacio delimitado por los arcos. En esta ocasión se modelan con una masa dulce de amaranto pequeños seres, hombres y mujeres, que tienen ojos de frijolitos negros y boca de maíz arrocero, así como una culebra con siete guardianes, cerritos, granizos y estrellitas. En un primer tiempo, estas figuras de amaranto se depositan en platos y ollas que están, frente al altar, entre los dos arcos. Al lado de cada plato de comida se coloca también un personaje de masa de amaranto. Y cada plato recibe el conjunto vegetal de una corona, un “tecolpete” y dos “masuchiles”. Y se distribuyen entre todos los participantes al finalizar el ritual.

Podemos ver que se opone una bebida endulzada –el atole de amaranto, hecho a partir de la semilla de amaranto– en octubre, momento en el cual se utilizan flores amarillas, a una comida seca –unos pastelitos *tzoalli* con formas diferenciadas– en abril, cuando en lugar de flores de *tecaya* se utilizaron ramas de ahuehuete. En octubre, dos parejas de jóvenes bailan la danza de los cuervos, *cacalome*. En un momento de la danza los dos hombres se quedan uno frente al otro, pasando horizontalmente la mano derecha a la altura de su rostro, en un movimiento de vaivén como preparándose para un combate. Esta danza se repite en mayo, cuando los hombres realizan el mismo gesto, aunque teniendo en el puño un palo afilado, que es el pico de los cuervos. En el último episodio de la danza matan a la culebra-*tzoalli* y a todos sus acompañantes o guardianes, representados por los otros pastelitos de amaranto. La danza se ha vuelto enfrentamiento, los cuervos persiguen a los danzantes –que cargan las figuras– hasta alcanzarlos y picar a uno tras otro con su palo de madera, con lo que los dejan inofensivos. A seis meses de intervalo, se presenta la misma danza pero con cambios fundamentales. En octubre los cuervos están desprovistos de sus atributos combativos y en mayo, asociados al rayo, regresan dotados de un pico afilado con el cual sacrifican a la culebra de cascabel que obstaculiza la llegada de las lluvias.

Se entiende, a través de esta breve descripción, la importancia del *cacalo-súchil* o “flor del cuervo”, que se asocia a las ramas del ahuehuete para señalar el cambio de estación y la necesidad de prepararse a sembrar para

recibir con honores las lluvias por venir. Esta combinación de ramas y de cadenas de flores se encuentra en numerosos rituales de la región en abril-mayo. Así, en Petlacala se tapiza el suelo delante de los altares (en la casa del comisario o en la cima de los cerros) con ramas de ahuehuete, para depositar las ofrendas, y se cuelgan cadenas de cacalosúchil delante del lienzo que relata la migración y la fundación del pueblo o sobre las piedras importantes de las plataformas ceremoniales. Las danzas se realizan con coronas y ramitas de ahuehuete. Las flores de cacalosúchil son utilizadas también para coronar a los niños y las niñas, sobre todo el día de la fiesta de San Marcos en la cima del Cruzco (Zitlala).

Cempasúchil y cacalosúchil

Las flores de cempasúchil y de cacalosúchil tienen un uso ritual significativo que corresponde a dos periodos del año. Se ensartan en cadenas que se colocan sobre los brazos de las cruces o alrededor del cuello de los invitados, de los mayordomos o de quienes tienen un cargo ritual importante, como reconocimiento de su honorabilidad y como un pacto de reciprocidad.

Sin embargo, los dos tipos de flores coexisten un tiempo, como se puede ver en la fiesta de San Pedro y San Pablo, que se desarrolla el 29 de junio en Petlacala, ocho días después de la fiesta de San Juan, fiesta del solsticio de verano. Los dos santos, de bulto, salen de la iglesia en procesión, cargados por los hombres. Dan vuelta al pueblo haciendo paradas en los cruces de camino. San Pedro, envuelto en una capa roja, enarbola una cadena de cempasúchil, y San Pablo, con un atuendo azul, una de cacalosúchil.¹⁶ Las condiciones climatológicas que prevalecen en estas fechas son determinantes para las semillas de maíz, calabaza y frijol que han sido sembradas pocos días antes (mediados de junio). El conjunto de los atavíos (azul y rojo) y de las flores (blancas y amarillas) parece aludir a la acción conjugada de la lluvia y del sol, que deben asegurar no solamente una buena germinación de las semillas, sino también su buen crecimiento hasta la maduración. El 29 de septiembre, San Miguel, a quien se le ofrecen los primeros elotes, viste como San Pedro una túnica roja y porta una cadena de cempasúchil. El color rojo y el cempasúchil se pueden asociar al proceso de maduración, desde la formación del elote hasta la cosecha del grano maduro, y, en contraparte, el azul y el cacalosúchil remiten al rayo, a las primeras lluvias, a la germinación de las semillas y a los primeros brotes verdes que salen de la tierra.

Encontramos el mismo tipo de oposiciones en las ofrendas que se elaboran el 2 de mayo para la fiesta del *atzatzilistli*, “el grito al agua” (Flores Limón, 2002: 25), que tiene lugar en la cima del cerro *Telolotsin*, cercano al pueblo de Atliaca. Las ofrendas, *chitatli*,¹⁷ que se arrojan en las profundidades del pozo de Oztotempa, están hechas a partir de grandes aros de una madera

¹⁶ Las flores han sido sustituidas, en la actualidad, por flores artificiales parecidas al cacalosúchil.

¹⁷ Rémi Siméon (1994: 105) define el *chitatli* como “redecilla para llevar comida en un viaje o para pescar”.

flexible, en el centro de los cuales se colocan corazones de maguey, en forma de conos, que se ahuecan para servir de contenedores de las velas, flores y comidas, destinadas a los gigantes que viven en el fondo del pozo. Según Felix Flores Limón (2002: 174) –que describió detalladamente todo el proceso de elaboración de la ofrenda–, para el primer *chitatli* el cono del maguey se llena de brasa. Se amarran a los lados una ofrenda de pan y una de copal, que es guardado en una servilleta como si fuera una reserva para quemarse posteriormente. Tanto el pan como el copal, quemados en las brasas, constituyen un alimento para los aires. El ritual llamado “quemar copal” se realiza, en otros pueblos de la Montaña, el 25 de abril para “vestir los angelitos”, a fin de contribuir a la formación de las nubes. “Queda claro que este *chitátli* es utilizado como incensario”. El primer *chitatli* se adorna con cadenas de cacalosúchil. Tiene la función de generar nubes para vestir los aires. Esta asociado al relámpago.

El segundo *chitatli* lleva, siguiendo al mismo autor, una ofrenda de gran cantidad de manjares, como para alimentar a numerosos invitados. Se “le coloca a un lado un tamal gigante (*mactli*) hecho de masa de maíz y frijol, que va asegurado mediante una servilleta de algodón, nueva, color blanco con franjas rojas, luego se le acomoda en el interior del cono invertido de la yema apical del maguey, una guajolota entera y hervida; después se le llena con 2 litros de caldo verde de aves”. Los tamales de frijol y maíz acompañan las comidas rituales, a manera de tortillas. En Zitlala, el día de la fiesta de la Santa Cruz también se depositan en la cima del Cruzco, delante de las cruces grandes, tamales de masa de maíz y frijol. Esta segunda envoltura ritual recibe cadenas de cempasúchil, flor que está asociada al proceso de maduración de las plantas y, de ahí, a su consumo. Las flores de cempasúchil protegen la milpa de los depredadores y de las plagas, como vimos. El momento de la separación de las flores y de los panes que componen las “*xochicadenas*” en Zitlala es importante. Las flores ya no acompañarán la comida (podemos pensar que anteriormente eran panes de maíz). Este momento ritual podría marcar el fin de un crecimiento paralelo de las flores y del maíz y el principio del consumo comunitario, la distribución entre todos los que participaron en el trabajo colectivo.

El tercer *chitatli* se llena con chocolate caliente y se le cuelgan, en el centro y a los lados, piezas de pan de almendra. Este tercer *chitatli* es adornado con cualquiera de las dos flores, preferentemente cempasúchil. El pocillo de chocolate, tapado con un pan dulce, está presente en todas las ofrendas. La sucesión de los tres magueyes, contenedores de abundancia, parece reproducir el curso de la producción agrícola y de los cambios estacionales. Las flores se suceden según la época del año o conviven un tiempo en un mismo espacio ritual marcando los pasos del crecimiento, de la maduración y del consumo. Preservan de los riesgos de la infertilidad de las plagas o de las enfermedades que ponen en riesgo tanto el buen desarrollo de las plantas como la salud humana.

CONCLUSIÓN

Existen flores que dan sueño, que hacen entrar en ese periodo oscuro donde las nubes tapan el sol. Flores de verano, blancas como el cacalosúchil, perfumadas, embriagantes. Semillas que estimulan, que despiertan, como el *cacao*; flores que protegen de la humedad, que cuidan las cosechas, como las especies amarillas, anaranjadas, solares (*Tagetes*). Ramas resinosas y hojas mentoladas que desprenden sus aromas al secarse, ahuehuete, ocosúchil, hojas del borracho. Flores y hojas están asociadas a la alimentación. Coronan ollas, platos y tazas, aseguran la buena cocción y permiten al organismo asimilar lo que lo sustenta, curan de los malos aires, de la infertilidad. Resinas, flores y hojas se queman para formar espesos humos, como el copal o el tabaco que visten a los angelitos, o el pericón que controla las tempestades.

Se ensartan para confeccionar largas cadenas olorosas que se cuelgan en la cruz o al cuello de los invitados visibles e invisibles, en signo de reconocimiento y de buen recibimiento recíproco. Cempasúchil y cacalosúchil, o flores de tecaya y ahuehuete alternan para abrir los periodos de sequía y de lluvia, equilibrando lo seco y lo húmedo a todo lo largo del año. Marcan la variación de las intensidades, como se puede escuchar en esta fórmula que ritma la plegaria para los muertos en el pueblo mixteco Tepecocatlan (García Leyva, 2003: 118). De lo más intenso y caliente a lo más apagado y frío –como son las velas, cuya luminosidad se vuelve metáfora de la vitalidad humana–, hojas, ramas y flores se suceden en las ofrendas, siguiendo el ciclo de vida y muerte, de lluvia y de sol, de crecimiento, de maduración y de promesa de vida, presente en toda muerte:

Aquí está la luz roja (la vela)
 Aquí está la luz gris (la vela)
 Aquí está la hoja verde (hojas y ramas)
 Aquí está la hoja frondosa (flores frondosas).

BIBLIOGRAFÍA

Barranco Torres Norma

2004 *Santuario del señor de la paz: una perspectiva del ritual*, tesis de maestría en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Baytelman, Bernardo

s.a. *Etnobotánica en el Estado de Morelos*, México, Secretaría de Educación Pública-Instituto Nacional de Antropología e Historia.

De la Cruz, Martín

1991 *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis, Manuscrito azteca de 1552*, México, Fondo de Cultura Económica-Instituto Mexicano del Seguro Social.

Dondé y López, Teófilo

1941 “Costumbres cuiclatecas”, *El México Antiguo*, t. v, núm. 7-10, pp. 233-238.

Duverger, Christian

1979 *La fleur létale. Economie du sacrifice aztèque*, París, Seuil.

Flores Limón, Félix

2002 *El mito y la realidad del Atzatzilistli en Oztotempa*, Chilpancingo, Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Centro de Acciones Comunitarias.

García Leyva, Jaime

2003 *Ritual y oralidad en la fiesta de los muertos en Tepecocatlan, Guerrero*, tesis de maestría, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

Good Eschelman, Catherine

2003 “Biodiversidad y diversidad cultural en Guerrero”, ponencia presentada en el Seminario Permanente de Estudios sobre Guerrero, Coordinación Nacional de Antropología, INAH, México, D.F., 3 de junio.

Lévi-Strauss, Claude

1971 *L'homme nu*, París, Plon.

Martínez, Maximino

1979 *Catálogo de nombres vulgares y científicos de plantas mexicanas*, México, Fondo de Cultura Económica.

Long, Janet

1993 “Los masúchiles” en Barbro Dahlgren Jordan (comp.), *III Coloquio de Historia de la Religión en Mesoamérica y Áreas afines*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/UNAM, pp. 253-259

Ramírez, Cleofás

1991 *Plantas de la región náhuatl del centro de Guerrero*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Ruíz de Alarcón, Hernando

1888 *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*, México, Secretaría de Educación Pública.

Siméon, Rémi

1994 *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI Editores.

Xokoyotsij, José Antonio

1993 “*Teotlacxochitl... Flor de atardecer*”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 23, pp. 361-363.

Anisado aroma
y amarillo color.
Los poderes de la flor
de pericón

Dora Sierra Carrillo
*Dirección de Etnohistoria,
Instituto Nacional de Antropología e Historia*

XIX



INTRODUCCIÓN

CUANDO LAS FUERZAS DEL MAL AMENAZAN las cosechas de los campesinos del Centro de México, principalmente en el estado de Morelos, sólo el poder de la flor de pericón, unida a la espada de San Miguel, podrá enfrentarlas y vencerlas.

El pericón, o *yauhtli* en náhuatl, hierba silvestre erecta, perenne, de 30 cm a 1 m de altura, de anisado aroma y flores de color amarillo, es una planta con una larga historia en México. Su uso ritual y medicinal se remonta a los antiguos pobladores de Mesoamérica, quienes le confirieron atributos mágicos y protectores y tuvieron un profundo conocimiento de sus propiedades curativas.

El fuerte vínculo de esta flor con las deidades acuáticas nos habla de su importancia en el mundo prehispánico: está presente en sus altares, aromatizando los espacios sagrados, como incienso en las fiestas dedicadas a Tláloc y a los *tlaloqu*; asimismo, en las ofrendas a estos dioses, formando parte de sus atuendos y en diversas ceremonias de peticiones de lluvias.

Los poderes de la flor de pericón han trascendido en el tiempo; han hecho un largo recorrido hasta nuestros días y siguen actuando en favor de los agricultores, que han integrado una dualidad divina: pericón-San Miguel Arcángel. Ambos forman una barrera defensora contra “el maligno”,¹ el Diablo, quien a través de los fuertes vientos o “malos aires” y tormentas que desata el 28 de septiembre, puede destruir sus cosechas, sus casas y todo lo que constituye su patrimonio familiar.

Por esta razón, ese día por la mañana los cultivadores colocan en las cuatro esquinas de sus siembras, en las puertas y las ventanas de sus hogares, en el cruce de caminos, en los comercios y en los medios de transporte, una

¹ Las palabras o frases entrecomilladas sin referencia bibliográfica corresponden a información textual de los vecinos de Morelos.

cruz hecha con la flor de pericón. Este símbolo sacro los protegerá del “chamuco”, quien se aleja al percibir el fuerte olor a anís que despiden la flor y al ver su amarillo color, signo de la luz.

Al amanecer del día 29, San Miguel viene a enfrentarse con el Demonio, a defender todo lo que está en flor con la cruz de pericón, y, una vez que lo vence y gana la eterna batalla del bien contra el mal, bendice la primera cosecha ritual que se lleva a cabo en esa fecha, cuando los agricultores comen los primeros elotes y los comparten con familiares y amigos.

Los campesinos tienen fuertemente arraigada la creencia de que santo y flor los protegen. Por ello, después de esta ceremonia agrícola –que han llamado “la enflorada” o “la periconeada”– renuevan la confianza en que, en ese año, no tendrán carencia de alimentos. No pasarán “más hambres”, porque el Diablo también representa la hambruna, pero una vez derrotado por el arcángel, el “maligno” ya no los dañará más.

En este trabajo analizaré, en primer lugar, la importancia que se le ha conferido a la flora en la cosmovisión mesoamericana y, en este contexto, observaré la dualidad, el mundo de oposiciones en el que el *yauhtli* y sus poderes están ubicados para destruir a los seres agresores del ser humano y de sus cultivos.

Además, con la finalidad de comprender cómo una planta considerada sagrada en la época prehispánica se integra a la cruz, símbolo cristiano por excelencia, explicaré algunos puntos de interés sobre la función mágico-religiosa de la vegetación en España, para así entretener las dos tradiciones culturales que constituyen el tema de este trabajo.

Para la época actual expondré algunas ideas y creencias en torno a la fuerza protectora que se le confiere al pericón, así como sus usos medicinales y rituales en ceremonias agrícolas contemporáneas del centro de México.

LA FLORA EN MESOAMÉRICA

En todo lo que germina, crece y florece se puede observar no sólo la regularidad que existe en la naturaleza, sino también el prodigio de la vida vegetal. Al brotar de la tierra oscura y abrirse por completo a la luz celeste, la planta penetra en la realidad cósmica y se convierte en imagen del universo (Lurker, 1992: 179).

Dentro de la cosmovisión mesoamericana, los dioses y los seres que poblaban el cielo, la tierra y el inframundo participaban de la misma naturaleza divina. La religión fue la base de un sistema taxonómico que englobaba todo lo existente; los dioses estaban sujetos a las leyes del universo. Por lo tanto, la divinidad era plural, heterogénea y dinámica, y era también un juego de oposiciones (López Austin, 1995: 219).

En este contexto, la flora fue objeto de especial atención; las plantas se consideraban mucho más que una especie botánica ya que, al compartir la esencia divina, tenían la fuerza de un ser sobrenatural que moraba en su

interior y eran la manifestación particular de un orden cósmico y la expresión de la energía universal.

El reino vegetal poseía un profundo contenido simbólico: representaba la vida, la muerte, los dioses, la creación, el hombre, el lenguaje, el canto y el arte, el señorío, la guerra, el cielo, la tierra y el tiempo, a través de un signo calendárico. La flor fue uno de los elementos básicos en la comunicación simbólica (Heyden, 1983: 9).

El ordenamiento sacro del mundo se orientó por la polaridad inserta en la propia naturaleza: la división del año en época de lluvias y de secas constituyó el eje rector de la vida de los pueblos mesoamericanos. Y generó un mundo de dualidades que fue plasmado, de manera significativa, en la concepción del universo, en los dioses y en el quehacer cotidiano de los hombres. Las fuerzas opuestas del cosmos se manifestaban en el ciclo anual fragmentándolo en la estación de secas –*tonalco*–, que correspondía al lado masculino, luminoso, seco, celeste, y la temporada de lluvias –*xopan*–, que se asociaba a lo femenino, lo oscuro, húmedo, terrestre.

En este mundo de dualidades es importante destacar que las tinieblas y la luz representan el cambio más elemental que el hombre vive cada día, cada estación, cada año y cada ciclo a lo largo de su vida. El contraste entre oscuridad y luz y el significado que se le otorga a este hecho natural ha influido en las concepciones religiosas de todas las culturas.

Entre los pobladores del México antiguo el *yauhtli* se consideró una planta de naturaleza caliente; pertenecía a la parte ígnea del cosmos. Su esencia y sus flores amarillas representaban el símbolo de la luz en lucha contra las tinieblas, contra los seres que poblaban el lado oscuro del universo. Al secarse, se quemaba como incienso y era el medio de comunicación entre hombres y dioses. Había todo un lenguaje simbólico en el acto de sahumar a las deidades y a los fenómenos meteorológicos.²

En el mundo mesoamericano las formas más importantes de culto se manifestaron en las fiestas religiosas, tanto las que promovía el gobierno central para toda la población, como las que se llevaban a cabo en las unidades sociales menores. Para estos pueblos la cuenta del tiempo tenía su aplicación práctica en las actividades agrícolas y económicas, que se entrelazaban abrumadoramente con la magia y el ritual. De esta manera se establecía el puente entre el tiempo mítico y su presente.

Los elementos participantes en todas las ceremonias religiosas eran la palabra, el canto, el baile, los atavíos de dioses y sacerdotes, los objetos litúrgicos, las ofrendas y, sobre todo, los sacrificios humanos.

El *yauhtli* se usó como incienso y para aromatizar los espacios sagrados en las fiestas consagradas a los *tlaloque*. Una festividad especialmente dedicada a Tláloc era Etzalcualiztli, la cual se realizaba en el sexto mes. En ella se hacían diversos rituales: el sacerdote, al llegar al “Cu” de este dios, le

² La función del incienso ha tenido diversos significados; en algunas culturas ayudaba a expulsar a los demonios y era agradable a los dioses. Para los egipcios el incienso quemado servía de purificación y aseguraba las fuerzas vivificadoras; se consideraba como el aromático “sudor de los dioses, que caía sobre la tierra”, y también el humo señalaba el camino celeste donde reinaban las deidades. Entre los budistas el aroma que expande el incienso representa simbólicamente el mundo *dharma* de la realidad absoluta, que todo lo penetra (Lurker, 1992: 69).

tendía esteras de juncos y también hojas de juncias empolvorizadas con incienso... luego, este sacerdote “sembraba incienso sobre las esteras, de aquello que llaman *yauhtli*” (Sahagún, 1969, I: 169).

En el décimo sexto mes se llevaba a cabo otra celebración vinculada con las deidades acuáticas, Atemoztli, “cuando descendía el agua”. Por este tiempo empezaban a escucharse los truenos; la gente al oírlos creía que anunciaban la llegada de los *tlaloque*. Entonces, los sacerdotes tomaban sus incensarios en forma de grandes cucharas perforadas, los llenaban de brasas y sobre éstas echaban el incienso de *yauhtli* y comenzaban a hacer ruido con ellas (Sahagún, 1980: 144).

Sólo en la “gran fiesta de los muertos” llamada Xócotl Huetzi o Huei Miccailhuitl, realizada en el décimo mes, se hace alusión a la propiedad de esta planta para “adormecer” a los que iban a sacrificar. A los esclavos que se ofrecían a Xiuhtecuhtli –dios del fuego– se les adornaba con plumajes y ricos atavíos y su cuerpo se pintaba de amarillo, que representaba el fuego. Después de las ceremonias previas al sacrificio, “empolvorizábanlos las caras con unos polvos que llaman *yiauhthli*, para que perdiesen el sentido y no sintieran tanto la muerte” (Sahagún, 1969, I: 121).

En las fuentes documentales esta planta silvestre es descrita con frecuencia como hierba olorosa. Si consideramos que el humo y el olor se elevaban como mensajeros para llegar a la divinidad, seguramente el aroma de las flores y, en especial, el fuerte olor a anís del *yauhtli* fueron algunos de los elementos que hacían posible la relación hombre-dios.

Como veremos adelante, los atributos conferidos a la flor de pericón por su naturaleza caliente, su amarillo color y su anisado aroma, siguen conservándose entre los campesinos del centro de México. La ceremonia agrícola de la “enflorada” es una manifestación religiosa profundamente vinculada a su sistema de ideas y creencias. En el presente trabajo explicaré la manera en que se encuentran, en dicha festividad, los dos sustratos que la conforman: el mesoamericano y el hispano.

EL YAUHTLI O PERICÓN

Empezaré por hacer una presentación del ser botánico para identificar sus características físicas, sus componentes químicos y sus propiedades medicinales a fin de establecer una posible línea divisoria entre las propiedades reales de este vegetal y los poderes atribuidos por el imaginario colectivo a través del tiempo.

El pericón, partiendo de su base, tiene numerosos tallos muy ramificados con hojas de bordes dentados y color verde oscuro, de olor y de sabor a anís. Sus flores son simpétalas de color amarillo y están agrupadas en las partes terminales de la planta. Se considera una planta de naturaleza caliente que crece silvestre en clima semicálido y templado. Sus primeros brotes aparecen en el mes de junio, y en septiembre alcanza su máximo desarrollo. Se le encuentra en terrenos de cultivo abandonados o cerca de milpas, y, en oca-

siones, prospera en partes altas de ladera y de montañas (Argueta y Cano, 1994, II: 1141). Es originaria de México, Guatemala y Honduras. Perteneció al género *Tagetes lucida* o *Tagetes florida*, de la familia de las Compuestas o Asteracea. Químicamente está formada por grasa, tres resinas ácidas, esencia y clorofila, entre otros componentes. En el involucro –hojas y tallos– se localizan los aceites esenciales que tienen una alta concentración de esdrágol y metil eugenol (Martínez, 1969: 248-249), sustancias que dan el aroma y poseen diferentes propiedades medicinales. Al secarse la planta, algunos de los aceites se liberan y otros se concentran deshidratados en las diferentes partes del vegetal. Son precisamente sus aceites volátiles los que, al quemarse, sirven como incienso; la combustión de la materia orgánica –la celulosa– es la que produce el olor característico que emanan determinadas plantas como el pericón (Montúfar, comunicación personal, 1998).

El profundo conocimiento que tuvieron los pueblos prehispánicos sobre las propiedades curativas de la flora, se manifiesta en los diversos tratamientos registrados en algunos manuscritos. En el *Códice Badiano*,³ entre las plantas que más se mencionan está el *yauhtli*, recomendado para varios tipos de padecimientos como hipo, dolor de pecho, pies lastimados, herida de rayo y fatiga, entre otros.

Por otra parte, Sahagún (1969, I: 72) destaca su empleo para curar enfermedades causadas por el frío como la gota, el tullimiento, los “tocados” por el rayo y otras enfermedades vinculadas o causadas por los dioses de la lluvia y del aire.

Los tratados de herbolario escritos por españoles en la época colonial dan cuenta de esta “hierba olorosa que conforta el corazón”. Entre ellos destaca el estudio realizado por Nicolás Monardes (1990: 122) y el de Francisco Hernández, protomédico de Felipe II que viajó a las tierras conquistadas para obtener información sobre la historia natural mexicana. En su obra *Historia natural de la Nueva España*, Hernández (1959: 324) describe en forma detallada las características del *yauhtli* o “hierba de nubes”, así como su prescripción medicinal.

Las investigaciones científicas actuales han confirmado muchas de las propiedades terapéuticas de un gran número de plantas registradas en las fuentes documentales, entre las que se encuentra el *yauhtli*. La herbolario medicinal, resultado del inmenso conocimiento y la enorme experiencia de los antiguos médicos indígenas, es un valioso legado que sigue siendo celosamente guardado por los curanderos actuales, sobre todo en el México rural. Al respecto, cuando llevé a cabo el estudio del uso medicinal y ritual de esta planta, pude constatar que la mayor parte de las prescripciones recomendadas por los curanderos prehispánicos para aliviar determinadas enfermedades, aún siguen vigentes.

Al *yauhtli* también se le han atribuido funciones anestésicas y psicotrópicas y se usaba en algunos rituales curativos en los que, a través de conju-

³ El nombre original es *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis*, escrito en náhuatl en 1552 por Martín De la Cruz y traducido al latín por Juan Badiano.

ros, se hacía alusión a su esencia divina. Estos discursos revelan los atributos y los poderes que se le conferían; al pronunciarse esos discursos, los espíritus, los seres invisibles que moraban en su interior cobraban sentido y se constituían en los principios activos del vegetal (Ruiz de Alarcón, 1987: 196-221).

En cuanto a su función protectora, sólo en el *Códice Badiano* (De la Cruz, 1991: 79) encontré registro de su poder para vencer las corrientes fluviales; cito: “El que quiera pasar con seguridad un río, o agua, ha de humedecerse el pecho con un líquido de las plantas *yauhtli* y *tepepapaloquilitl* molidas en agua”.

En la creencia actual sobre los poderes mágicos del *yauhtli* o pericón para vencer a las fuerzas destructoras de la naturaleza y proteger el patrimonio de los agricultores del centro de México, se observan sus antecedentes prehispánicos y la evidente influencia de la tradición religiosa europea, cuyos símbolos viajaron a las nuevas tierras y se integraron a la cosmovisión campesina contemporánea.

EL USO MÁGICO DE LA VEGETACIÓN EN ESPAÑA

En la lucha del bien contra el mal, los poderes de las plantas han desempeñado un papel protagónico en el Viejo Mundo. El uso de la flora en el terreno terapéutico y ceremonial en Europa nos remite a creencias ancestrales. Árboles, arbustos, hierbas y toda clase de plantas constituyen un mundo denso y complejo en el que el saber antiguo ha penetrado profundamente desde los tiempos más remotos.

La magia ha estado estrechamente vinculada a las plantas, y las ideas sobre su función protectora se han expresado a través del tiempo en distintas maneras. Algunos vegetales eran usados para alejar a los “malos espíritus” y a las brujas de las casas, y los ramitos –colgados en la ventana o en el balcón, clavados en la puerta de la casa o del establo– nos hablan de antiguas tradiciones paganas.

Los pobladores de la España del siglo xvi suponían que había espíritus malignos que se posesionaban de las casas y, por medio de ruidos y molestias, ahuyentaban a sus habitantes. Para sacarlos, se recomendaba que un cura las exorcizara y que siempre se tuvieran cruces, ramos de flores y agua bendita para resguardarse de todo mal.

Era común en esa época el uso de determinados objetos para obtener amor, salud, riqueza, honra y triunfo en las batallas, y, para protegerse de las plagas dañinas, se colocaban en los quicios de las puertas, en viñedos, tierras, huertas y arboledas.

Muchas de estas creencias aparecen en la religiosidad popular actual. En la mayoría de los pueblos españoles la tradición cristiana se entremezcla con pensamientos y mitos muy antiguos: una ramita de romero en el sombrero protege al caminante de todos los peligros; el espino, el albar, el cardo, el muérdago y el ramo de helechos colocados en la puerta en la madrugada del día de San Juan, alejan los peligros del rayo y los conjuros de las brujas.

Estrechamente ligada al mundo de la hechicería está la hierba de San Juan o hipericón, conocida en la Edad Media como *Fuga daemonum*, porque decían que ahuyentaba a los demonios y obligaba a las brujas a confesarse culpables. Los inquisidores, para confirmar si una persona practicaba la brujería, introducían las hojas de esta planta en la boca de la acusada, quien, por las propiedades tóxicas del vegetal, en poco tiempo se declaraba transgresora.

Para alejar al Diablo de las casas se quemaban manojos secos de hipericón, porque los demonios odiaban esta planta y no soportaban la presencia ni de una ramita, por eso la llamaban espantadiablillos (Mulet, citado por Gómez Fernández, 1999: 62-65).

Actualmente, en varias poblaciones del estado de Morelos se tiene la creencia de que cuando hay problemas familiares en los hogares, se deben a que el “chamuco” se metió a su casa. Para sacarlo, suelen quemar pericón seco e incensar las cuatro esquinas de la vivienda para limpiarla, purificarla y alejar de ella a los espíritus malignos.

Los pobladores también consideran que quienes “invaden” los sitios habitados por los aires sin pedirles permiso, les causan una grave ofensa y provocan su enojo. Por ello, los aires pueden ocasionar serios daños en la salud de las personas trasgresoras o de sus familiares, por lo que, para protegerlas, las sahumán con pericón. Cuando las mujeres van a lavar al río y pasan por una barranca de regreso a su casa, antes de amamantar a sus hijos, deben ser ahumadas con esta planta para que los “malos aires” no perjudiquen a los niños.

Después de analizar algunas de estas creencias empezó mi labor de “atar cabos”: las características físicas del hipericón son muy semejantes a las del *yauhtli*, seguramente por eso los hispanos le llamaron pericón y le confirieron los mismos atributos protectores contra las fuerzas malignas. De ahí que también se use como incienso para sahumar los hogares. Y, como lo mencioné al inicio de este trabajo, el pericón –junto con San Miguel– se enfrenta a los poderes del Demonio para alejarlo y salvaguardar las cosechas y las casas de los campesinos (Sierra, 2000: 159).

Actualmente, en España, la cruz ha sustituido los antiguos árboles sagrados en plazas y caminos. En Andalucía se usan cruces de palma para defenderse de brujas y hechiceras. Los vascos acostumbran poner en la puerta de su casa una cruz de perpetua, planta de flores pequeñas de color morado o amarillo: la de color amarillo está relacionada con la fiesta de San Juan, la vida eterna y los muertos (Kuoni, 1981: 62-65).

Nuevamente surgieron las semejanzas: la flor de perpetua y la de pericón son plantas perennes. Por venturosa coincidencia, sus flores son de color amarillo, y la forma en que está hecha la cruz de perpetua, de simetría axial, es igual a la del pericón. La primera se coloca en la fiesta de San Juan; la segunda, en la de San Miguel. Los dos santos están vinculados con las labores agrícolas y ambas cruces tienen una función protectora contra las fuer-

zas maléficas del Demonio que son vencidas por los mágicos poderes de estas plantas.

En cuanto al origen de la asociación del pericón con el arcángel, no se sabe mucho. Las fuentes documentales producidas un siglo después de la conquista hispana, en la mayoría de los casos, sólo hacen referencia a las “virtudes curativas” de este vegetal. Sin embargo, existen testimonios, en esta época, de la sobrevivencia de prácticas religiosas indígenas en sitios considerados ancestralmente sagrados. De la Serna (1892: 92) registró el caso de ofrendas encontradas en montes y cerros “el día de San Miguel del año veintiseis” (1626), y señaló que contenían copal, madejas de hilo, paños de algodón y unos ramilletes secos y frescos. Aunque no menciona qué clase de flores tenían esos ramos, ¿podría haber sido flor de pericón y un antecedente del vínculo entre ésta y San Miguel?

EL PERICÓN Y EL CICLO AGRÍCOLA

La vida que se inicia en el interior de la tierra, la semilla que germina, la planta que empieza a asomar su verde figura y luego se yergue prometedoramente para brindar los esperados frutos, es el proceso que constituye el eje existencial de los campesinos. Toda su vida diaria y ceremonial se establece en función del ciclo agrícola, y los mitos y los rituales agrarios que llevan a cabo expresan su particular sistema de ideas y creencias, profundamente arraigado en “su vivir y en su sentir”.

Estos mitos y ritos sirven para ordenar simbólicamente las relaciones que se establecen en la actividad agrícola entre el ser humano y las fuerzas sobrenaturales. Los rituales son momentos culminantes en esta interrelación, en donde, por medio del intercambio simbólico, se construye la pequeña utopía anual del agricultor: sobrevivir (Boege, 1988: 156).

Las festividades religiosas y los rituales que realizan los campesinos del centro de México están enmarcados en el ciclo anual; la cuenta del tiempo se efectúa partir de la siembra del maíz y su crecimiento. En torno a este hecho se llevan a cabo las distintas fiestas dedicadas a santos y vírgenes del santoral católico. En el estado de Morelos se inician prácticamente con la festividad de la Santa Cruz, entre el 2 y el 3 de mayo, con los rituales de petición de lluvias, y concluyen a principios de noviembre, con las ceremonias dedicadas a los difuntos. Dentro de este ciclo mencionaré las fiestas en las que los poderes del pericón “trabajan” para el bienestar de los agricultores.

Los diversos actos que realizan los agricultores para invocar un buen temporal fortalecen los vínculos de amistad y fraternidad entre los participantes. Las ceremonias son encabezadas por los graniceros.⁴ Los del pueblo de Tlayacapan tienen como santo patrono a San Miguel Arcángel y el 3 de mayo llevan a cabo una peregrinación a una cueva donde renuevan su poder a través de un rito en el cual usan la planta de pericón seca.

⁴ Albores (2006: 73) señala que “graniceros” es el nombre “genérico” de “un tipo” de “especialistas rituales del tiempo”, de origen mesoamericano. Éstos, “como parte de sus obligaciones principales, anualmente se dedican a propiciar condiciones meteorológicas favorables para que el ciclo del maíz de temporal llegue a buen término”.

Por el mes de agosto, cuando las “aguas amainan”, se festeja la Asunción de la Virgen María. En los campos ya se observa el amarillo color de las flores de pericón y en diversas comunidades se hacen los primeros ramos para llevarlos como ofrenda y agradecimiento a la Virgen de la Asunción, porque “es la repartidora de lo que le toca a cada familia”. El amarillo color y el anisado aroma de esta flor se consagran a la Virgen porque son agradables a los númenes bienhechores como ella.

En septiembre se marca el final de las lluvias fuertes. El día 28 de este mes adquiere un significado especial en el territorio morelense y en lugares próximos a la entidad. Se tiene la creencia de que en esa fecha el Demonio “anda suelto” y puede destruir las cosechas, los hogares, los caminos y hasta la “paz de los sepulcros”. Su poder maléfico se manifiesta en “los malos aires” que soplan fuertemente esa noche para infundir temor entre las personas por los destrozos y “los males” que pueden causar.

Sólo el bien puede combatir el mal, a Lucifer, que reside en las tinieblas, en la oscuridad a donde fue enviado por Dios junto con sus secuaces, por su rebeldía y su soberbia. Por ello, Cristo eligió a San Miguel, centinela del umbral entre la luz y las tinieblas, y espíritu bello y radiante, rayo de la guerra que luchó y venció a los espíritus de las sombras.

En la cosmovisión de los campesinos del centro de México, el poder de la luz, del calor, de la vida, de la fuerza del bien evita que el maligno se meta a los cultivos y se “revuelque en ellos”, quitándoles el alimento; se esconda en las tumbas y altere la tranquilidad de sus muertos; penetre en sus casas y provoque problemas entre los miembros de la familia; se lleve la “sombra” de algún niño o destruya su precario patrimonio familiar.

La dualidad San Miguel-flor de pericón tiene integrados los símbolos de la parte celeste, luminosa, caliente y protectora del universo. Por ello, el día 28 de septiembre los agricultores llevan a cabo la ceremonia agrícola llamada: “periconeada”, “elotada” o “enflorada”, que en esencia consiste en cortar manojos de flor de pericón y elaborar cruces que colocan en las cuatro esquinas de sus milpas, en las ventanas y puertas de sus casas, en los caminos, en los “coscomates” o graneros, en los comercios y hasta en los vehículos de transporte, como se mencionó.

En Coatetelco y Xoxocotla, Morelos, los habitantes acostumbran acudir a los panteones para adornar las tumbas de sus difuntos con coronas y manojos de flores de pericón para resguardar el reposo de sus seres queridos.

Los morelenses tienen la creencia de que el olor, el anisado aroma del pericón, es la fuerza de la espada de San Miguel que “repele al mal”. Así, cuando el Arcángel “llega” el día 29 a luchar contra el Diablo, sólo defenderá todo lo que esté enflorado con la sagrada planta. En esta ceremonia se lleva a cabo la primera cosecha ritual; antes de esta fecha no se pueden cortar los elotes, sólo hasta que reciben la protección del pericón y la bendición de San Miguel empiezan a comerlos.

También las iglesias católicas se adornan con grandes arcos cubiertos con pericón que son colocados a la entrada, como defensa del templo. A veces

se pone esta flor en el altar y suele usarse para forrar las columnas y las cruces de los atrios. En torno a este acto existe en diversas poblaciones toda una organización religiosa basada en el sistema de cargos.

Arcángel y planta son los símbolos protectores y benefactores para los campesinos. Si se ha llevado a cabo todo el ritual, el maíz les rendirá más y tendrán comida suficiente hasta el siguiente temporal.

Las cruces se dejan durante todo el año, como “barrera protectora contra el maligno”. Cuando amenazan fuertes lluvias, tormentas u otros fenómenos atmosféricos, se queman las cruces de pericón secas para que su poder detenga esas fuerzas dañinas y destructoras.

El día de San Lucas, 18 de octubre, en poblados como San Andrés de la Cal –del municipio de Tepoztlán– y Tejalpa –perteneciente al municipio de Jiutepec– celebran la segunda cosecha ritual llamada la “despachada” o el “despacho”. Con misas de acción de gracias, que realizan en los “ojos de agua” que existen en esas comunidades, los campesinos agradecen el temporal benigno y el buen logro de sus cultivos. En los altares y en los arreglos que se colocan en estos lugares, el dorado color y el penetrante aroma del pericón acompañan las ceremonias religiosas como fieles colaboradores de principio a fin en el ciclo agrícola.

La cruz de *yauhtli* o pericón es un símbolo sacro en la vida ritual de los agricultores del centro de México. La tradición de colocarla en sus cosechas como aliada de San Miguel, es una creencia que establece fuertes lazos ceremoniales entre los pueblos y representa un factor de identidad entre sus habitantes, pues les otorga un sentido de pertenencia a un sistema de pensamiento que brinda seguridad al campesino, a su familia y a su comunidad.

Es importante destacar, además, que la flor de pericón, en sí, constituye un elemento de intercambio regional. Crece en ciertas áreas del estado de Morelos, la mayor parte de ellas de libre acceso, de modo que se corta no sólo para uso personal, sino también para comercializarlo. Muchas familias de todo el estado se dedican a esta actividad y se encargan de distribuirla en una amplia red de mercados de la entidad y de otras poblaciones próximas a ésta, incluyendo el mercado de Sonora de la ciudad de México.

En el trabajo de campo he observado la gran cantidad de gente, familias completas, que acuden a las zonas donde los “mantos de pericón” son muy extensos, para cortarlo, llevarlo a sus hogares, compartirlo con parientes y amigos y, en la mayoría de los casos, obtener algún dinero extra por su venta.

CONCLUSIÓN

La religión es la llave que nos abre la puerta para adentrarnos en la cosmovisión de los pueblos. El hombre religioso de todas las épocas y de todas las culturas, a través de diversas manifestaciones –como la peregrinación, la procesión, la ofrenda, la llama de los cirios, el ayuno, la oración, el canto, la fiesta y otras–, ha integrado una serie de rituales y liturgias que

constituyen el universo vital que el ser humano necesita para entrar en contacto con la divinidad.

En el ámbito de lo sagrado, astros y fenómenos atmosféricos, plantas y animales, personas y objetos de culto, palabras y silencios adquieren un significado simbólico. Cada imagen y estructura, al vincularse con la materia y hacerse perceptible a los sentidos, se convierte en una imagen con sentido, cuya manifestación externa nos remite a una realidad que está más allá del tiempo y del espacio.

La religión mesoamericana creó un mundo de dualidades que estaba contenido en el ciclo de la naturaleza y de todos los seres que eran parte de ella. En los dioses se manifestó en los componentes duales de sus atributos que representaban lo benévolo y lo malévolo, lo creativo y lo destructivo, la vida y la muerte. Todo esto constituyó el eje del equilibrio del cosmos y originó la esencia de la cosmovisión mesoamericana.

Las plantas consideradas sagradas, como el *yauhtli* o pericón, formaron parte de esa dualidad. El color amarillo de esta flor seguramente estuvo asociado con la luz; el amarillo se ha considerado un color cálido y seco. No debemos olvidar que los colores son portadores de significado: según el color es el sentido que se confiere a un objeto (Lurker, 1992: 153).⁵ Su asociación con las deidades acuáticas posiblemente se estableció por su naturaleza caliente, ígnea; como la parte opuesta, complementaria de ellas. En el terreno medicinal se le otorgó el poder de atacar las enfermedades ocasionadas por el agua, el frío y el rayo.

El fuerte aroma del pericón, derivado de sus aceites esenciales, ha tenido un profundo significado a través del tiempo; en el México antiguo el humo del pericón establecía el nexo entre los hombres y los dioses. Actualmente, asociado a San Miguel, el anisado olor cumple una nueva función: repeler a las fuerzas del mal representadas por el Demonio. Antiguamente estuvo vinculado a Tláloc y a Xiuhtecuhtli, ahora está unido a San Miguel; pero en ambos casos mantiene una relación simbólica con el ciclo agrícola.

Finalmente expondré algunas reflexiones sobre el porqué una planta considerada sagrada en la época prehispánica se integró a la cruz cristiana y vino a formar parte fundamental de los rituales agrícolas del centro de México.

El simbolismo de la cruz nos remite a distintas épocas y diversas culturas, algunas incluso precristianas. Sin embargo, en la religión cristiana la cruz adquiere un significado trascendente por obra del crucificado. En ella se plasma el misterio donde se unen la vida y la muerte, el cielo y la tierra, y, al transformarse en un símbolo protector contra su mayor enemigo: el Demonio y las fuerzas del mal que éste representa, va a manifestarse de diversas maneras.

En la religiosidad popular española y en la mexicana, las plantas constituyen, desde tiempos ancestrales, un elemento mágico en el sistema de ideas y creencias. Los poderes atribuidos a determinados vegetales, en el campo

⁵ Para los egipcios antiguos, la palabra color equivalía a esencia. Al decir, refiriéndose a los dioses, que no se conoce su color, se está señalando el carácter insondable de su ser.

terapéutico y en el ritual, se van a amalgamar con la cruz para fortalecer su esencia y transformarla en un objeto sacro capaz de vencer todos los males de la parte oscura del universo.

La tradición hispana de poner en las casas cruces de diferentes vegetales para defenderse de las brujas y los espíritus malignos, hizo un largo viaje en el espacio y en el tiempo y llegó a las tierras recién conquistadas en América. Los campesinos del centro de México, herederos de un sistema de pensamiento fuertemente vinculado a la tierra y conocedores de los atributos mágicos de algunas plantas, tomaron su planta nativa, el *yauhtli* o pericón, y elaboraron su propia cruz para salvaguardar sus cultivos, sus casas y todo lo que constituye su patrimonio familiar.

Los agricultores tienen depositadas la fe y la confianza en San Miguel Arcángel, quien con su espada flamígera “abrirá” el buen temporal para que ellos tengan una cosecha abundante. También los defenderá del Demonio (personificado en las tormentas, las granizadas y los “malos aires”) si, el día 29 de septiembre –“que baja enviado por Dios”–, ve todo enflorado: sembrados, casas, iglesias, caminos y transportes, con el anisado aroma y el amarillo color de la flor de pericón.

BIBLIOGRAFÍA

Albores, Beatriz

2006 “Los graniceros y el tiempo cósmico en la región que ocupó el Matlatzincó”, *Estudios de Cultura Otopame*, vol. 5, pp. 71-117.

Argueta, Arturo y Leticia Cano (coords.)

1994 *ATLAS de las plantas de la medicina tradicional mexicana*, 3 vols., México, Instituto Nacional Indigenista (Biblioteca de la medicina tradicional mexicana).

Boege, Eckart

1988 *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en México*, México, Siglo XXI Editores.

De la Cruz, Martín

1991 *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis. Manuscrito azteca de 1552*, trad. Juan Badiano, versión española con estudios y comentarios de diversos autores, México, Fondo de Cultura Económica-Instituto Mexicano del Seguro Social.

De la Serna, Jacinto

1892 *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, México, Imprenta del Museo Nacional.

Gómez Fernández, J. Ramón

1999 *Las plantas en la brujería medieval. (Propiedades y creencias)*, Madrid, Celeste (col. Divulgadores Científicos Españoles).

Hernández, Francisco

1959 *Historia natural de Nueva España*, 2 vols., México, Universidad Nacional Autónoma [1790] de México.

Heyden, Doris

1983 *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/Universidad Nacional Autónoma de México (serie Antropológica, 44).

Kuoni, Bignia

1981 *Cestería tradicional ibérica*, Barcelona, Ediciones del Serbal.

López Austin, Alfredo

1995 “Las formas del saber: aproximación científica al pensamiento mesoamericano”, *Coloquio Cantos de Mesoamérica. Metodologías científicas en la búsqueda del conocimiento prehispánico*, México, Instituto de Astronomía/Facultad de Ciencias/Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 215-222.

Lurker, Manfred

1992 *El mensaje de los símbolos. Mitos, culturas y religiones*, Barcelona, Editorial Herder.

Martínez, Maximino

1969 *Plantas medicinales de México*, México, Ediciones Botas.

Monardes, Nicolás

1990 *Herbolaria de Indias*, México, Instituto Mexicano del Seguro Social.
[1574]

Ruiz de Alarcón, Hernando

1987 “Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México”, en Pedro Ponce, Pedro Sánchez de Aguilar *et al.*, *El alma encantada*, México, Instituto Nacional Indigenista-Fondo de Cultura Económica, pp. 125-221.

Sahagún, fray Bernardino de

1969 *Historia de las cosas de Nueva España*, 4 vols., México, Porrúa (Biblioteca Porrúa).
1980 *Códice Florentino*, México, Archivo General de la Nación.

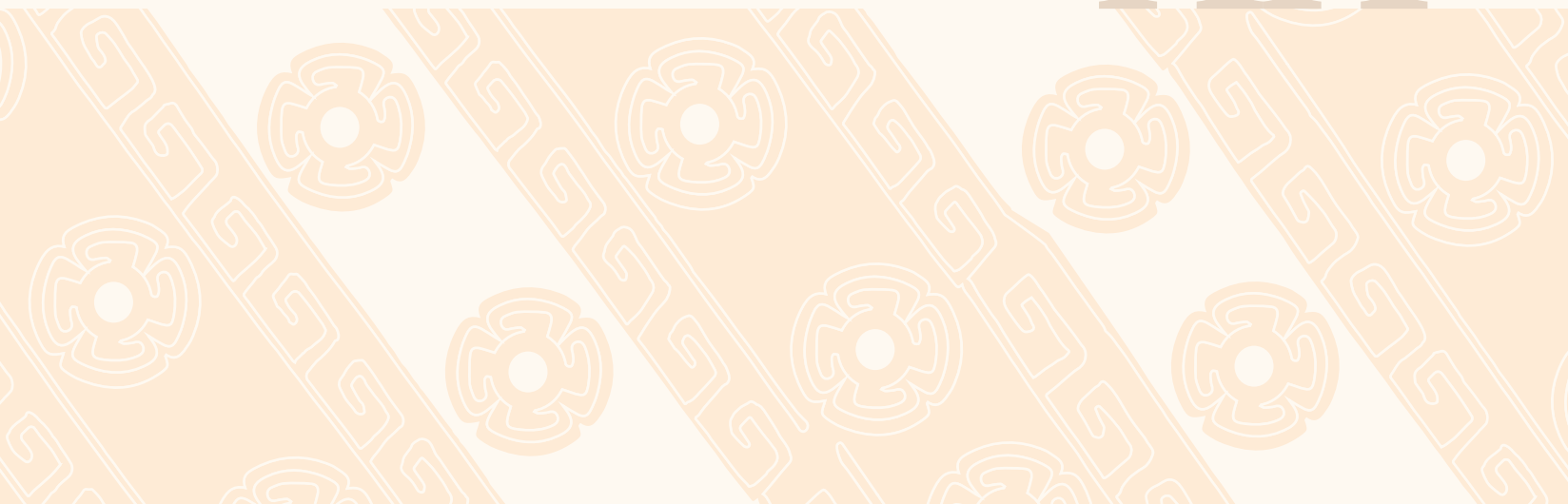
Sierra Carrillo, Dora

2000 *El yauhtli o pericón, planta curativa y protectora. Su importancia mágico-religiosa en el presente y en el pasado*, tesis, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Ofrendas y reliquias. Las flores y su asociación ritual con las fiestas religiosas en el Valle del Mezquital, Hidalgo, México

Angélica Galicia Gordillo
*Instituto de Investigaciones Antropológicas,
Universidad Nacional Autónoma de México*

XX



INTRODUCCIÓN

ESTE TRABAJO SE CENTRA en el uso, la representación y la interpretación de las flores por parte de las comunidades otomíes del Valle del Mezquital, como uno de los elementos principales de las ofrendas utilizadas dentro de los rituales que se realizan en las fiestas patronales y en las principales celebraciones religiosas que en conjunto conforman un modelo festivo relacionado con el tiempo y el calendario agrícola.

EL RITUAL EN LAS FIESTAS

De acuerdo con la lógica de que el orden y el equilibrio del cosmos permiten el cumplimiento del ciclo vital y la supervivencia cultural de los grupos sociales, los rituales adquieren suma importancia sobre todo en las manifestaciones festivas, a fin de posibilitar dicho equilibrio. Además, sirven como catalizador social al permitir almacenar y transmitir información, liberar la emotividad del grupo, y poner al descubierto, principalmente a través de las ofrendas, la sensibilidad estética de la comunidad.

La realización de los rituales garantiza el funcionamiento armónico de los principios vitales del universo, evitando situaciones caóticas que puedan desencadenarse si aquél se llega a romper. En la cosmovisión otomí, la acción simbólica que efectúan los miembros de la comunidad durante el ritual, dirigido principalmente a la serie de santos católicos introducidos en sus creencias, forma parte de esas fuerzas místicas (Turner, 1980:21) sobrenaturales que mueven al mundo. Los rituales se convierten en un nexo –entre estas fuerzas o seres místicos y los hombres– que se manifiesta, dentro de la religiosidad, a través de las ofrendas, y se traduce en relaciones contractuales entre hombres y dioses (López Austin, 1997) para, como señala Evon

Z. Vogt (1983: 13, 22), expresar y regenerar los principios básicos del universo natural y social.

Específicamente en la zona otomí de Ixmiquilpan, perteneciente al Valle del Mezquital, los ritos presentan profundas raíces históricas que, junto con el sincretismo dinámico de sus expresiones religiosas, hacen posible la presencia de rituales dirigidos a una serie de númenes a quienes los otomíes les atribuyen –semejante a lo que Galinier (1987: 112) expresa para los otomíes de la región de Tenango del propio estado de Hidalgo– un vínculo agrícola similar al de sus ancestros con los antiguos dioses. Mas, lo que da particularidad a la región del Mezquital es la creencia en una pareja de dioses primigenios denominados *Zi dada Zi nana*: nuestro padre, nuestra madre respectivamente.¹ De éstos, suponen también los otomíes que desciende la serie de dioses² y santos (asociados con la vegetación y la naturaleza) que forman el panteón católico y son el origen de los propios otomíes.

El ciclo ritual entre los otomíes de Ixmiquilpan tiene un estrecho nexo con el ciclo agrícola que se desarrolla en la región. Para este grupo, existe una asociación directa entre los dioses, los santos, las vírgenes, el proceso agrícola del maíz, y el tipo de ofrenda que se dedica a estos númenes; esta relación se expresa en dos ciclos calendáricos bien definidos: el primero vinculado con el periodo de siembra y el de cosecha, cuando se desarrollan las fiestas dedicadas a las deidades principales, y el segundo relacionado con el ciclo de crecimiento del maíz y desgrane de la mazorca, dedicado al culto de diversas deidades secundarias.

EL AÑO AGRÍCOLA Y EL AÑO RITUAL

Como sabemos, desde la época novohispana el aspecto básico de la economía indígena era la agricultura y principalmente el cultivo del maíz (Arellano, 1996: 625). El ciclo de vida de esta planta se mitificó desde los orígenes mismos de su domesticación. Para Enrique Florescano (1995: 17-18), la etapa que transcurre entre la cosecha de la mazorca del maíz, la siembra de la semilla en la tierra y el renacimiento de la planta, se convirtió en una metáfora del ciclo de marchitamiento y resurrección de la naturaleza, en donde las fuerzas creadoras y destructivas del mundo natural fueron transformadas en potencias sobrenaturales, en númenes y deidades a los que había que propiciar a través de ceremonias y cultos religiosos.

Las ofrendas en el ritual, como ya se mencionó, representan la acción contractual que enlaza a dioses, hombres y naturaleza. Es decir, las ofrendas utilizadas en los diferentes momentos festivos implican una correspondencia entre los oferentes (la comunidad otomí en este caso) y quienes reciben la ofrenda (sus dioses, santos o algún elemento de la naturaleza). Ambos adquieren compromisos y responsabilidades; sin embargo, en la necesidad

¹ Para el caso de los otomíes orientales, Galinier (1990) señala a esta pareja primordial como “el padre viejo y la madre vieja”, de quienes desciende la serie de dioses que veneran.

² Llamamos dioses a las diferentes imágenes de cristos crucificados de las comunidades, a quienes se les llama “diositos”, para diferenciarlos del resto de las imágenes, que son denominados “santitos”, excepto, claro está, la serie de vírgenes.

que tienen hombres y dioses de comunicarse el compromiso es mayor por parte de los santos o de quienes reciben la ofrenda, pues, como señala López Austin (1997: 21), éstos *deben dar algo grande a cambio de los pequeños dones de los hombres*. En el acto de ofrendar, como acción ritual, el tiempo y el espacio son fundamentales: el tiempo determina la forma y el contenido de la ofrenda por estar realcionado con los diferentes momentos del proceso de crecimiento del maíz y de algunas plantas o frutos; el espacio es el lugar designado por la tradición para colocar la ofrenda, es el escenario sacralizado a través del ritual para comunicarse con los dioses o los santos. En la región otomí de Ixmiquilpan la relación del ritual entre los respectivos periodos de siembra y de cosecha con el ciclo agrícola, se manifiesta en tres momentos: 1) la semilla y la siembra; 2) las primicias, la planta adulta y la cosecha, y 3) el marchitamiento, el desgrane y la obtención de semilla. A cada una de estas etapas le corresponde una figura del santoral católico y un tipo de ofrenda específico: el Niño Jesús, Cristo y la Virgen y los Muertos respectivamente.

DIOSES Y MAÍZ

La serie de ritos producto de la fusión simbólica de representaciones de deidades católicas y el proceso de siembra y de cosecha, evidencian la raíz prehispánica *en el intento de fundir simbólicamente las fuerzas creadoras del cielo y la tierra en el acto de producir la renovación de la vegetación* (Florescano, 1995: 14).

Los tres momentos del ciclo agrícola y del ritual otomí corresponden a meses del año bien definidos: 1) la semilla y su bendición se realizan entre los meses de enero y febrero; 2) la siembra, el crecimiento de la planta y la cosecha en los meses de marzo a septiembre, y 3) el secamiento y el desgrane de la mazorca (la semilla) caen entre octubre y diciembre. Cada etapa está representada, como ya se mencionó, por una imagen del santoral católico, entre las que destacan: el Niño Jesús, la Cruz, los crucifijos, los difuntos, la Virgen de Guadalupe y la Navidad.³

EL NIÑO JESÚS Y LA SEMILLA

Los calendarios festivo y agrícola en la región de estudio comienzan el 2 de febrero con la bendición de la semilla destinada para la siembra. Aunque en ocasiones en los testimonios orales se indica el mes de marzo como inicio del periodo de siembra porque es el momento en que se prepara la tierra para recibir la semilla, la coincidencia ritual marca el inicio del calendario en este día de febrero.

³ Se mencionan aquí las imágenes más representativas en la región. Aunque existe el festejo a deidades (santos) menores o secundarias (San Andrés, San Pedro, la Virgen de los Remedios, San Juan, por mencionar algunos), son celebraciones locales que no tienen el mismo impacto ni congregan la cantidad de gente que las celebraciones principales. Esto es, se trata de una relación entre fiestas y santos principales y fiestas y santos patronales, que trato en un artículo publicado en 2009 por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Una vez desgranada la mazorca de maíz y seco el grano (situación que transcurre en los meses de noviembre y diciembre), se lleva la simiente en una canasta a la iglesia para su bendición. Según la Iglesia católica, el 2 de febrero corresponde a la celebración de la “Presentación del Señor” (Jesús) en el templo a los 40 días de nacido. La introducción de candelas⁴ en la celebración de esta fecha, sirvió de antecedente para denominarlo “Día de la Candelaria”.

En la zona de Ixmiquilpan, el 2 de febrero es en realidad el día para el festejo de familia de Cristo. Dentro de una canasta, se llevan a bendecir a la iglesia las imágenes del Niño Jesús (como figura principal), la Virgen María y San José como representación de una familia⁵ compuesta por el padre, la madre y el hijo; junto a las imágenes se colocan semillas de maíz, frijol, calabaza y arroz, acompañadas de veladoras y candelas, flores (como crisantemos, gladiolos o claveles, que pueden ser silvestres o cultivados), aceite y galletas.



Foto 1.⁶ Canasta con las imágenes del Niño Jesús, San José y la Virgen.

Los meses de marzo y abril corresponden a la preparación de la tierra para la siembra. Este proceso consiste en “voltear” y abonar el terreno que va a recibir la semilla y así esperar el anuncio de las lluvias.⁷

Anteriormente se realizaba la ceremonia de “entregaflor”,⁸ que consistía en un ritual y una ofrenda para “pedir permiso a la tierra para sembrarla”. En esta ceremonia se llevaban flores de cempasúchil, comida, bebida y cera al terreno de siembra para propiciar la consecución de la cosecha: “se lleva la ofrenda, se pone la ofrenda en un lado del terreno; se le pone, se ahuma

⁴ Las candelas son velas largas y delgadas que se elaboran de cera. Su utilización en la celebración de esta fecha es un aporte de la religión católica.

⁵ Las tres imágenes se utilizan también en la celebración de la Navidad, pero en esta ocasión van elegantemente vestidas: la Virgen lleva su ayate y San José, su sombrero y su ayate a la usanza otomí.

⁶ Todas las fotos son de la autora del presente trabajo.

⁷ Si se espera un buen periodo de lluvias, a finales de mes de marzo o principios del mes de abril éstas comenzarán; de lo contrario, si se retrasan, las fuertes heladas de los meses de octubre y noviembre pueden alcanzar la siembra y quemar las milpas.

⁸ Las palabras o frases entrecomilladas proceden de testimonios orales de los lugareños.

a los cuatro puntos [cardinales] y se entierra toda la ofrenda. Las flores se cuelgan en la milpa o se deja en el piso” (testimonio de Amalia Pedraza, comunidad de Orizabita).

En la actualidad, se lleva la imagen del Cristo por los terrenos de labranza durante alguna procesión que se realice entre los meses de marzo a mayo. El Cristo se adorna con cuelgas de flores;⁹ en una de las estaciones itinerantes, construida ex profeso, se sahúma hacia los cuatro puntos cardinales¹⁰ y se le entrega a la imagen una charola con más cuelgas de flores.

El día 3 de mayo, si acaso no ha llovido, se efectúan rituales propiciatorios dirigidos a los cerros mediante una procesión para pedir las lluvias,¹¹ o se llevan ofrendas de flores y cuelgas a las cruces que se encuentran sobre los cerros o se hallan en los cruceros, y también se ofrendan cuelgas a los Cristos dentro de las iglesias. Las flores de cempasúchil y los crisantemos son las más frecuentes para este tiempo. Cabe destacar que de abril a mayo es cuando más se solicita a los mayordomos las “limpias” con reliquias de flores.¹²

Una fiesta secundaria es en honor de San Isidro Labrador el 15 de mayo. En esta fecha se bendicen las vacas, los bueyes y otros animales útiles para el trabajo en el campo. Anteriormente se llevaban las bestias a la iglesia adornadas con listones de colores y flores silvestres; ahora sólo se llevan los listones y, una vez bendecidos, se los colocan a los animales. Resulta interesante resaltar que en ningún momento del día se hace evidente la figura del santo abogado.



Foto 2. Ofrenda que se entrega al Cristo de la comunidad de La Pechuga, en el camino hacia Orizabita (abril).



Foto 3. Limpias con reliquia en la iglesia de Ixmiquilpan.

⁹ Las cuelgas son un tipo de collares largos elaborados de cera o de hinojo o manzanilla, adornados con flores de cempasúchil. En este momento del año, el tipo de cuelga que se lleva como ofrenda es la elaborada de hinojo o manzanilla.

¹⁰ La forma de sahumar: un grupo de mujeres hincadas con un incensario en las manos, hacen el ofrecimiento a los cuatro rumbos con movimientos hacia arriba, hacia abajo y hacia el frente, cuatro veces.

¹¹ Al respecto, se han realizado ya algunos trabajos en torno a los rituales propiciatorios en la cima de los cerros; destacan los trabajos de la Dra. Johanna Broda (1991, 2001) y una interesante compilación de estudiosos del tema realizada por las doctoras Beatriz Albores y Johanna Broda (1997).

¹² Son atados de manzanilla, hinojo y una flor (que puede ser un clavel, un crisantemo o una flor de cempasúchil), algunas veces acompañados de una bolsita de cera, con los que se realizan las limpieas.



Foto 4. “Ejotes” impartidos con fines propiciatorios.



Foto 5. El “ejote” como elemento representativo de los Cristos, junto con su jícara y su guaje. Cristo pequeño de la comunidad de La Pechuga.

Destaquemos que, desde el 15 de mayo y hasta el mes de septiembre, tiene lugar un ritual propiciatorio al que llaman “ejotes”,¹³ para mejorar la conducta de los individuos o para ayudar a que los niños “crezcan” o dejen de comportarse mal.

De mayo a agosto, la planta del maíz crece y se obtienen las primeras cañuelas. En este periodo se realizan las festividades religiosas más importantes en la región, entre las que sobresale el festejo a los crucifijos. Es posible asociar la imagen de los Cristos con la celebración a las primicias debido a que las ofrendas se componen de mazorcas tiernas de maíz en sus cañuelas, acompañadas de calabazas, ejotes, galletas, pan, flores diversas (significativamente las de cempasúchil), fruta, cera y chocolate. Las imágenes son adornadas con cuelgas de cera y de hinojo decoradas con flor de cempasúchil; estas cuelgas se colocan en cada cruz y en cada imagen de los santos de la iglesia, y se dejan las más grandes y representativas para la imagen del Cristo principal. Se reciben en tal cantidad que, sobre todo en la festividad al Señor de Jalpan (14 de agosto), la imagen recibe más de siete cuelgas de flores de cera por día de fiesta.¹⁴ Las limpias en esta ocasión se

¹³ “Ejotes” son los golpes simbólicos en la espalda –con un chicote tejido de piel o de palma– que reciben como correctivos de una infracción, todas las personas que así lo soliciten. Las faltas pueden ser flojera, alcoholismo, irresponsabilidad e infidelidad, sólo por mencionar algunas. El “ejote” es parte de los elementos decorativos de los altares o nichos de los Cristos.

¹⁴ Cuando ha pasado la fiesta de agosto, todas las cuelgas de cera que se ofrecieron a los Cristos se parten en pequeños pedazos con los que se llenan bolsitas nailon, que se atan a ramas de manzanilla o hinojo. A este atado se

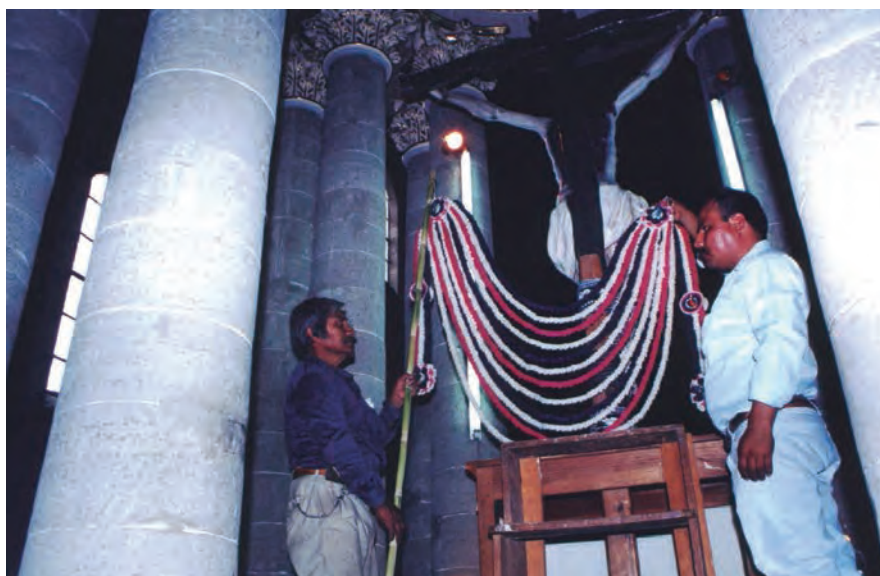


Foto 6. Cuelga de cera como ofrenda al Cristo de Jalpan. Comunidad de Panales, mes de agosto.

llevan a cabo en el interior de la iglesia y se componen de la cera de las cuelgas sujeta a un manojo de hojas de pino o de hinojo.

En septiembre y hasta principios de octubre, se obtiene la cosecha. A través de “convites”, se comparte a los familiares el producto del campo mediante “elotadas”. Amigos y parientes se dan cita en los terrenos de siembra para disfrutar los elotes hervidos y los esquites fritos. Ya “para finales de octubre, se acaba la siembra, se marchita, se seca” (Isabel Martínez, San Nicolás).

Sin embargo, en septiembre y octubre continúan las ofrendas de cuelgas de cera y flores de cempasúchil a las imágenes de santos menores como San Nicolás Tolentino, San Miguel Arcángel y San Francisco; las ofrendas van acompañadas de cañuelas de maíz o atados de alfalfa, hinojo o manzanilla.

Los meses de noviembre y diciembre, durante el marchitamiento de la planta de maíz y el secamiento de su fruto, “toda la mazorca se amarra en el mezquite o donde no lo alcancen los animales y ahí se deja onde le dé aigre [*sic*] y sol para que se seque” (Isabel Martínez, San Nicolás).

Las ofrendas en estos meses son diversas, pero tan abundantes como las de los meses anteriores. Noviembre está dedicado a los difuntos, quienes son ofrendados en el cementerio y en el interior de las casas. En el panteón las tumbas se adornan con flores de cempasúchil, crisantemos, gladiolos e hinojo. En la casa, en el altar dedicado a los difuntos se coloca comida, bebida, fruta, incienso y, desde luego, flores de cempasúchil, girasoles, crisantemos, nubes y manzanilla.

En diciembre, las ofrendas se realizan en tres ocasiones: 1) en la fiesta del 12 de diciembre, dedicada a la Virgen de Guadalupe, las niñas y las jovencitas (vírgenes) llevan flores blancas de cualquier tipo a la imagen; 2) durante el novenario que comprende las posadas se ofrecen tamales, atole, flores (cri-

le llama “reliquia”, como se mencionó, la cual es utilizada con fines terapéuticos o para ahuyentar truenos y granizo.

santemos, gladiolos, claveles), dulces y galletas, y 3) en Navidad, con motivo del arrullamiento del Niño Jesús, se ofrendan pozole, galletas y dulces.

Entre diciembre y enero se desgranar las mazorcas de maíz maduro y se deja secar la semilla que se sembrará en los meses de abril a mayo, luego de volver a iniciar el ciclo agrícola en marzo. El 31 de diciembre y el 1 y 6 de enero, la imagen del Niño Jesús se lleva desnuda y sin ofrenda a la iglesia, simulando tal vez la desnudez de la semilla.

En el cuadro 1 se puede apreciar la relación entre dioses, espacio, ciclo agrícola y ofrendas que se realizan durante las fiestas religiosas en la región.

Cabe destacar que dentro de la ofrenda del año hay elementos constantes –las veladoras, las flores y algún tipo de alimento– y elementos que se ofrecen a los santos sólo en un tiempo determinado, como las semillas o las mazorcas, las cuelgas, las galletas, los dulces, el pulque, algún tipo de tamales y las reliquias. Además, en las ofrendas un mismo elemento puede contener ciertas variantes, tal es el caso de los tamales, que en el mes de agosto son de color morado endulzados con piloncillo, mientras que para noviembre y diciembre son de chile verde y mole; el atole también tiene sus variantes: en septiembre (durante la fiesta de cierre del Señor de Jalpan y el inicio de la fiesta de San Nicolás Tolentino), es exclusivamente de masa con chocolate, mientras que para noviembre puede ser piloncillo y maíz morado. En diciembre, el atole que acompaña a los tamales verdes y de mole puede ser de sabores variados.

CUADRO 1. LAS OFRENDAS EN LA REGIÓN DE IXMIQUILPAN

<i>Tiempo en que se realiza</i>	<i>Momento correspondiente al ciclo agrícola</i>	<i>Tipo de ofrenda</i>	<i>A quién se ofrenda “alguien”</i>
Febrero	Se realiza la <i>bendición de las semillas</i> que se revolverán con el resto de las semillas que se sembrarán	Semillas de maíz, frijol, arroz, calabaza, galletas, veladoras, incienso, <i>flores del campo o flores blancas (como crisantemos, claveles, nubes)</i> , aceite, pan, galletas y ropa para vestir al santo	Al Niño Jesús 2 de febrero
Marzo	Corresponde a la <i>preparación de la tierra</i> para la siembra	Las flores de <i>cempasúchil</i> , o flores silvestres, cuelgas de manzanilla o de hinojo, junto con alimentos diversos e incienso	Esta ofrenda se dedicaba a la tierra “antes de molestarla con la siembra”. Ahora se ofrece a los Cristos en su paso por los terrenos de labranza
Abril-mayo:	Se realizan rituales <i>propiciatorios para la lluvias</i> y para el crecimiento de los niños o para provocar conductas adecuadas en la gente: los denominados “ejotes”	Flores de <i>cempasúchil</i> , veladoras, incienso, dulces, <i>cuelgas de flores</i> (en especial decoradas con cempasúchil) incienso y cohetes	Principalmente a las cruces que se encuentran en los cerros. A los Cristos y las cruces que se encuentran en las iglesias, las capillas y los cruceros por donde pasa alguna procesión. Los meses de mayo y junio

<i>Tiempo en que se realiza</i>	<i>Momento correspondiente al ciclo agrícola</i>	<i>Tipo de ofrenda</i>	<i>A quién se ofrenda “alguien”</i>
Agosto-septiembre	En el ciclo correspondiente a los meses de mayo a agosto, <i>la planta del maíz crece</i> Agosto es el tiempo en que la cañuela de maíz está a punto de llegar a su máximo crecimiento, y, por tanto, se realizan ceremonias de primicias de la cosecha	<i>Frutas, mazorcas de maíz, calabazas, frijol, arroz, flores de cempasúchil, veladoras, incienso, cuelgas de cera, de manzanilla, de hinojo y de romero decoradas con flores de cempasúchil, tamales, atole y pulque. En agosto se incluye el sendal para el Cristo y ropa para los santos, hachones,* cohetes y castillos pirotécnicos</i>	Al Cristo de Jalpan 14 de agosto A San Miguel Arcángel 29 de septiembre A San Nicolás Tolentino 11 de septiembre
Octubre	En el mes de septiembre y principios de octubre, se realiza la cosecha	Se convida a la gente parte del producto del campo mediante “elotadas”. Sin embargo, continúan las ofrendas de <i>cuelgas de cera y flores de cempasúchil</i>, acompañadas de cañuelas de maíz o <i>atados de alfalfa, hinojo o manzanilla</i>	A la familia, a los amigos y la gente de la comunidad
Noviembre	Los meses de noviembre y diciembre ocurre el marchitamiento de la planta de maíz y el secamiento de la mazorca, “la mazorca se amarra y ahí se deja onde le dé aigre y sol para que se seque”	<i>Flor de cempasúchil, girasoles, crisantemos, gladiolas e hinojo, o nube, veladoras, incienso, ropa para los difuntos y alimentos. Destacan los productos del campo transformados en alimentos: tamales, atole, comidas diversas, pan, bebidas alcohólicas y dulces variados</i>	A los difuntos y las “ánimas benditas”. Podría ser una analogía de la transformación de los muertos en ánimas, posible motivo por el que se ofrenden alimentos cocidos, transformados 29 de octubre a 2 de noviembre.
Diciembre	Entre los meses de diciembre y enero se desgranar las mazorcas de maíz para dejar secar la semilla que se sembrará entre abril y mayo, y volver con ello a iniciar el ciclo agrícola	Las niñas y las jovencitas (vírgenes) llevan <i>flores blancas</i> a la Virgen de Guadalupe Durante el novenario que comprende las posadas, se ofrendan tamales, atole, <i>flores (crisantemos, gladiolas, claveles)</i>, dulces y galletas En Navidad, durante el arrullamiento, se ofrendan dulces, galletas y comida, principalmente pozole, que es un alimento preparado con un tipo especial de maíz	A la Virgen de Guadalupe 12 de diciembre A la Virgen María y San José Del 16 al 24 de diciembre Al Niño Jesús, Navidad 24 de diciembre
Enero	Obtención de la <i>semilla de maíz</i>, que será sembrada en el mes de marzo	La imagen del niño Jesús desnuda se lleva en una canasta a la iglesia. Es posible una asociación con la desnudez de la semilla que se sembrará	Al Niño Jesús Diciembre 31 a enero 6

* Los hachones son atados de un tipo de agave de aproximadamente metro y medio de largo por treinta centímetros de diámetro que se queman durante las procesiones.

Respecto a las reliquias que se reparten desde finales del mes de abril hasta octubre, son elaboradas de pino, romero o hinojo y decoradas con flores; sin embargo, durante los meses de agosto a septiembre se acompañan con una bolsita que contiene trozos de cera obtenida de las cuelgas que se ofrecieron a las imágenes de los Cristos y los santos. Estas reliquias, de acuerdo con la creencia regional, tienen propiedades curativas y de control de las fuerzas naturales: “La manzanilla sirve para el dolor de estómago, el hinojo te lo tomas cuando tengas tos” (testimonio de Macaria García, de la comunidad de Arenalito, y de Isabel Martínez, de la de San Nicolás. “Cuando hay muchos truenos y granizo, quemamos la reliquia [de cera], y se van (Francisca Vázquez, comunidad del Espíritu). También se quema reliquia de cera cuando se ve un remolino, para “ahuyentar al diablo” (Macaria García).

CONCLUSIONES

A lo largo del trabajo se pudo apreciar cómo las formas rituales de los otomíes de Ixmiquilpan presentan un estrecho nexo entre ciclo agrícola y el ciclo de fiestas dedicadas a imágenes del panteón católico. Para este grupo, existe una asociación directa entre dioses, tipo de ofrenda y agricultura (principalmente maíz). Las ofrendas utilizadas en los diferentes momentos festivos presentan profundas raíces históricas que, junto con el sincretismo dinámico de sus expresiones religiosas, implican una correspondencia simbólica entre las representaciones de deidades católicas y el proceso de siembra y de cosecha.

El calendario festivo y el agrícola marcan etapas bien definidas para la acción ritual. Las ofrendas adquieren características específicas en cada momento. Así, tenemos que en el tiempo que corre entre la obtención de la semilla y su bendición, las ofrendas tienen relación con los productos que se sembrarán, con lo que la semilla se convierte en símbolo de la imagen del Niño Jesús. El momento que transcurre entre la siembra, el crecimiento de la planta y la cosecha se caracteriza por las ofrendas de flores y cuelgas de manzanilla e hinojo decoradas con flores de cempasúchil. Lo significativo en este periodo es la correspondencia de las primicias con la figura de los Cristos; la planta adulta es relacionada con la imagen de Jesucristo. El secamiento de los campos y el desgrane de la mazorca para obtener la semilla, se relaciona con la celebración de los difuntos, como si se tratara de una asociación entre la muerte humana y la de la naturaleza; la ofrenda aquí consiste en productos del campo transformados en alimentos. Por otro lado, si la ofrenda es en Navidad, cuando se obtiene la semilla después del desgrane de las mazorcas, el festejo del Niño Jesús es muy sugerente, y más aún si se considera que la comida ofrecida en ese día es pozole blanco.

A pesar de las variantes, las ofrendas se componen de cuatro productos principales: incienso, velas, flores y algún símbolo del maíz, lo que permite establecer que la planta de maíz es representada simbólicamente por una deidad del panteón católico. Así, encontramos que la semilla se asocia con

la imagen del Niño Jesús, y que la cruz representa el momento de germinación de la semilla, trascendiendo la asociación que Sergio Sánchez (2003) hace sobre la cruz, no sólo como elemento que permite el contacto de la tierra y el cielo, sino como forma de surgimiento de la deidad que en este caso permite la germinación de la semilla, la resurrección de la naturaleza. Destacan en esta etapa las ofrendas de flores de cempasúchil, considerando que este tipo de flor es representativo en las ofrendas a los difuntos. Continuando con los paralelismos, es posible asociar la imagen del Cristo de Jalpan con la cañuela de maíz que se lleva como ofrenda a esta imagen durante las procesiones. Los convites realizados durante los meses de septiembre a noviembre, permiten relacionar la acción de “compartir a la deidad”, primero con los vivos a través de las “elotadas”, después con los muertos (los transformados), a quienes se les brindan los días 1 y 2 de noviembre alimentos derivados del maíz transformado (tamales, atole). Con ello se marca el inicio del desecamiento de la cañuela, en espera del desgrane de la mazorca, para obtener la simiente. En este lapso el cuerpo del Cristo es simbólicamente desmembrado mediante el desgrane de la mazorca o tal vez partido en pedazos como las reliquias de cera, para repartirse entre los vivos y los muertos, o para mantener el orden de algunas fuerzas de la naturaleza que no tienen representación divina (los rayos, los tornados y los remolinos). Finalmente la deidad vuelve a nacer, vuelve a resurgir en el mes de diciembre como niño y como semilla, esperando su regreso a la tierra donde germinará.

Como es posible apreciar, el maíz, las divinidades y las ofrendas tienen una íntima relación con la forma y el contenido de los rituales, sean para propiciar el crecimiento de la planta y la deidad, o bien, para obtener un buen éxito en la reproducción de la planta a través del resurgimiento del maíz, y el dios, asociación necesaria para garantizar el equilibrio del universo y la existencia ritual y cultural de los otomíes. Las flores aparecen en todo momento como parte de la ofrenda o en forma de collares para los dioses, y es evidente la presencia del cempasúchil y los crisantemos entre las preferencias de la gente de Ixmiquilpan para acompañar el maíz y a sus dioses.

BIBLIOGRAFÍA

Albores, Beatriz y Johanna Broda (*coords.*)

1997 *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamerica*, México, El Colegio Mexiquense-Universidad Autónoma del Estado de México.

Arellano Zavaleta, Manuel

1996 “Síntesis de la situación económica, política y social de la zona árida del Valle del Mezquital, durante la primera mitad del siglo xx”, en *Suma Anthropologica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 30-45.

Broda Prucha, Johanna

- 1991 “Cosmovisión y observación de la naturaleza. El ejemplo del culto de los cerros”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupome (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 461-500.
- 2001 *La fiesta de la Santa Cruz entre los nahuas de México: préstamo intercultural y tradición mesoamericana*, ponencia presentada en las Jornadas Internacionales Garcilaso de la Vega, Montilla, Córdoba.

Florescano, Enrique

- 1995 *El mito de Quetzalcóatl*, México, Fondo de Cultura Económica.

Galinier, Jacques

- 1987 *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- 1990 *La mitad del mundo, cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Instituto Nacional Indigenista.

López Austin, Alfredo

- 1997a “Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana”, en Xavier Noguez y Alfredo López-Austin (coords.), *De hombres y dioses*, México, El Colegio de Michoacán-El Colegio Mexiquense, pp. 209-228.
- 1997b “Cuando Cristo andaba de milagros: la innovación del mito colonial”, en Xavier Noguez y Alfredo López-Austin (coords.), *De hombres y dioses*, México, El Colegio de Michoacán-El Colegio Mexiquense, pp. 229-254.

Sánchez Vázquez, Sergio

- 2003 *Los elementos rituales del paisaje cultural en Ixmiquilpan*, Hidalgo, tesis de doctorado, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Turner, Victor

- 1980 *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, México, Siglo XXI Editores.

Vogt, Evon Z.

- 1983 *Los zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los altos de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista.

El uso ritual de la cucharilla como sustituto de la flor en los adornos otomíes del Valle del Mezquital

Sergio Sánchez Vázquez
*Área Académica de Historia y Antropología,
Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo*

XXI



La cucharilla es lo más elegante, es el adorno más elegante y bonito con que adornamos en nuestras fiestas, es blanca, aunque se puede pintar de muchos colores, pero lo principal, lo más importante para nosotros, es la elegancia de la cucharilla.

Don Juan Vázquez
Comunidad del Arenalito, Ixmiquilpan.

INTRODUCCIÓN

EL CLIMA DE IXMIQUILPAN –el corazón de la región conocida como Valle del Mezquital– es seco-semicálido con escasas lluvias en verano. Esto da como resultado un paisaje semidesértico, con vegetación característica de un medio con poca precipitación pluvial. La flora de la región es en general la xerofítica de las regiones desérticas de México, y es escasa en la zona de Ixmiquilpan. Salinas (1987: 18-22), como habitante de esa región, menciona que sólo hay mezquites y rocas en la comunidad del Maye, la cual se ubica al pie de una montaña que mide cerca de quinientos metros de altura, llamada Sauzal (Nxits'o). Aquí también se encuentran garambullos, garras de gato y un tipo de biznaga gigante que la gente utiliza para limpiar la fibra de maguey. San José Tepenené, otra localidad de la región, se sitúa donde arrancan algunas montañas erosionadas que tienen cerca de dos mil metros de altitud, de manera que los campos de labor son de tierra árida; lo único que crece son mezquites, pirules, nopales y otros arbustos. En esta región las pérdidas de humedad en el suelo debidas a la evaporación son significativas; se juzga que la mayor parte de la lluvia que cae en los planos se infiltra o se pierde posteriormente al evaporarse.

El vínculo de la precipitación pluvial con la cantidad de agua necesaria para los diferentes cultivos es de gran interés; es muy variable lo que cada uno de ellos requiere para prosperar. Al respecto, se conoce un valor o cifra mínima; se cree por lo general que una precipitación menor a 500 mm (milímetros anuales) es insuficiente para que los cultivos puedan lograrse con seguridad, a menos que se recurra al riego. La precipitación mínima que requiere el maíz es de 500 mm, con base en lo cual, la precipitación media anual que se tiene registrada para Actopan –que es de 446.5 mm– y para Ixmiquilpan –que apenas llega a los 276.9 mm– no alcanza el rango necesario.

De acuerdo con Salinas (1987: 9-13), el centro del Valle del Mezquital es variado; algunas partes –pocas– son muy húmedas y otras –que no cuentan con irrigación– sólo lo son cuando llueve, mas, cuando esto no ocurre, el polvo de la tierra domina el área porque es desértica. Durante los periodos de vientos fuertes el polvo en el aire parece neblina, y cuando hace mucho calor el polvo quema los pies de la gente que anda descalza. “Las lluvias vienen en su temporada” –prosigue aquel autor–, aun cuando el centro del valle es el más pobre en cuanto a la cantidad de la derrama pluvial que recibe. Todo lo que llega son relámpagos y truenos con fuertes vientos que forman “diablos de polvo” (remolinos) en todo el valle, y, cuando la lluvia se ausenta por completo, no hay cosechas.

En general, el centro del valle recibe la lluvia que viene del sur y sólo de vez en cuando la del norte. Cuando hay huracanes en el golfo de México o en el océano Pacífico parece que llueve desde el oriente o el poniente. Se trata de lloviznas que duran uno o dos días y a veces hasta una semana. Entonces hay cosechas en el Mezquital, pues aun cuando sólo se trata de lloviznas, son suficientes para el cultivo de la lechuguilla, el maguey y el pasto para los animales.

Ixmiquilpan es un valle que representa 15.2% del área superficial de la región del Mezquital, con una extensa llanura. En ésta destacan una que otra especie de islotes de rocas compactas eruptivas –El Tetzá, El Bagandhó y El Orizabita– y de rocas calizas, como El Tepé y El Mundo.

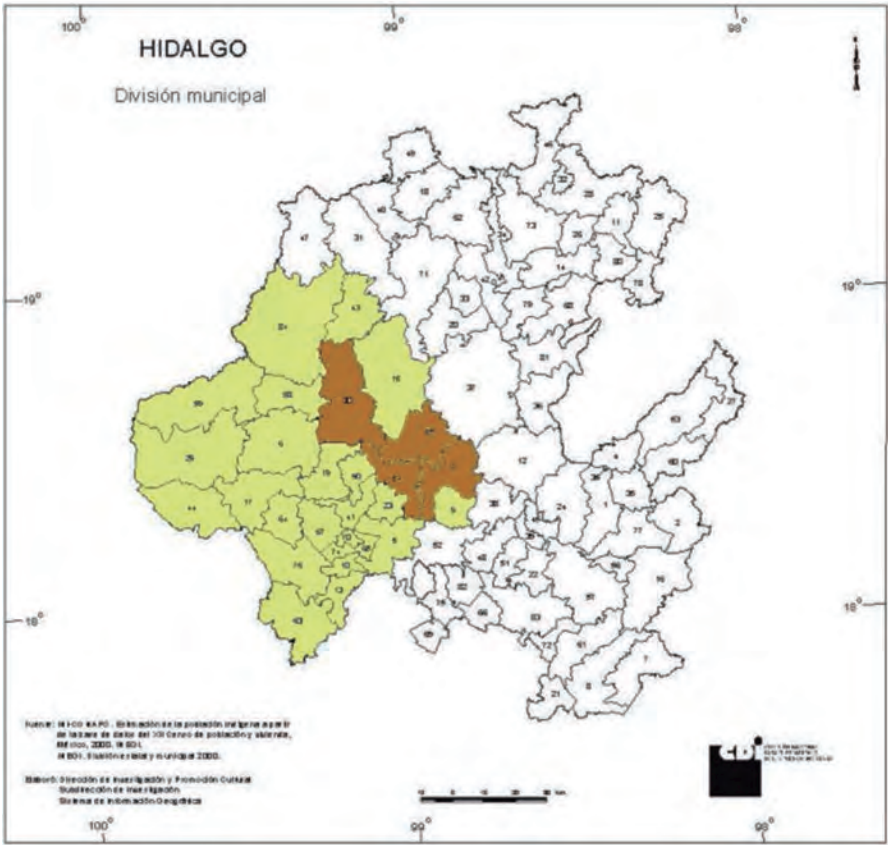
EL VALLE DEL MEZQUITAL

Se mencionó que en el Valle del Mezquital crecen abundantemente cactus y mezquites y que las montañas que lo circundan son áridas y estériles, lo que conforma el paisaje de un semidesierto. De las montañas bajan cursos de agua en barrancos –que en la llanura se ven como ondulaciones– que van a dar al río Tula, el único surco estrecho donde la vegetación crece exuberante, mas en una buena porción de la planicie los suelos tienen carácter residual. Es la región más árida del estado de Hidalgo, y contrasta violentamente con las regiones de mayor vegetación en la entidad: la Huasteca y la sierra Otomí-Tepehua (Mapa 1).

En Ixmiquilpan hay una relación bastante estrecha entre la topografía del terreno y los suelos. Éstos son aluviales, gruesos por lo general y se derivan –como en Actopan– no sólo de los transportes y la erosión de las partes altas, sino también de los mismos suelos residuales circundantes. Como resultado de la ablación, grandes zonas de dichos suelos han sido convertidas en “tepetatales”.¹

Las condiciones generales de los suelos delgados en la porción central de la zona son bastante malas, y en la parte occidental de ésta –a la altura de San Nicolás–, aquéllos no son aprovechables. Los suelos aluviales en Ixmiquilpan se localizan sobre el río Tula (Foto 1).

¹ Las palabras y frases entrecomilladas sin referencia bibliográfica provienen de los vecinos de la región de estudio.



Mapa 1. El Valle del Mezquital, en el estado de Hidalgo.

Esta sección de la zona de Ixmiquilpan está muy habitada y ha sido sometida a un trabajo agrícola bastante intenso desde hace varios años; no se han abonado las tierras de labor, por lo que los suelos se han empobrecido en varios sitios. Las aguas subterráneas no se encuentran muy alejadas de la superficie y los suelos en general contienen “álcali negro”.² La falta de agua es el principal problema en Ixmiquilpan, pues en este pequeño valle es donde la precipitación pluvial tiene el valor mínimo de toda la región, además de que sus suelos son más arcillosos que los del resto de la entidad federativa. De lo anterior resulta, según vimos, que las escasas lluvias hu-



Foto 1. La cuenca del río Tula, en el Valle del Mezquital.

² Álcali, del árabe *Al-qaly*, “ceniza”, en referencia a óxidos, hidróxidos y carbonatos de metales alcalinos, destructivos para los tejidos humanos, como por ejemplo el amoníaco.

medecen el suelo, pero éste pronto se seca, con lo que los cultivos se hacen raquíticos y muy problemáticos, razón por la cual la mayor parte de los cultivos de temporal se hace con pérdidas. En estas condiciones, se aprecia claramente que el factor primordial es el agua, necesaria para que dichos cultivos prosperen, como se mencionó. En todos los sitios en los que existe una cantidad de agua ligeramente mayor, la vegetación es más o menos abundante y los cultivos prosperan.

La agricultura es la actividad económica en la que se sustenta la vida de los pueblos otomíes del Valle del Mezquital. Lo mismo que la mayoría de los grupos étnicos de nuestro país, los otomíes dependen del cultivo del maíz, al que agregan de modo sustancial maguey, frijol, nopales y, en menor grado, mezquite. Sin embargo, la aridez del suelo, la escasez de lluvia, los “aíronazos” –que a veces se convierten en verdaderas tormentas de arena– y las heladas, hacen de esta actividad un verdadero “milagro” en caso de lograrse una cosecha, aunque la introducción del riego con aguas negras ha venido a modificar esta situación, no sólo en lo económico sino también en el aspecto cultural.

De este modo coexisten los dos sistemas de cultivo: el de riego y el de temporal, lo cual se refleja en los ciclos agrícolas que se pueden identificar en la región. Hay que aclarar que el sistema de riego, aunque en sus inicios se aplicó al cultivo del maíz, gradualmente está cambiando por la introducción de cultivos más recientes: avena, cebada y alfalfa, los cuales son más rentables, más fáciles de trabajar y ofrecen mejores posibilidades a los campesinos que el cultivo del maíz, ya que con éste “se trabaja mucho y a veces no se saca nada, a veces apenas pa’ comer”. Sin embargo, no todo el valle goza de los beneficios de la irrigación, y los sectores que no tienen riego basan sus esperanzas en el cultivo del maíz de temporal.

El cultivo que sigue en importancia al maíz es el del maguey. El tipo de maguey más extendido en la zona es fino y se denomina *Tatzwadá* (maguey blanco); hay otros de tipo fino como el mexicano (amarillo) y el manso, y entre los corrientes están el *Dammny*, *Kanguadá*, *Kostiadá* y San Antonio. El maguey se aprovecha íntegramente; es la planta característica de los otomíes, ya que utilizan sus pencas para la barbacoa, en la construcción y además como leña. Del maguey se obtiene el *xanthé* (fibra de ixtle), que se usa en la fabricación de ayates y otras prendas de vestir “típicas” de los otomíes.

Un factor importante para los habitantes de Ixmiquilpan y Actopan, es que el agua de los pozos no es potable por su contenido de bacterias, y hay numerosos casos en los que es evidente su contaminación; sin embargo, es el agua que se usa para consumo humano. Ello trae como consecuencia la grave proliferación de enfermedades gastrointestinales, que mantienen a la población en un estado permanente de riesgo sanitario.

El pulque es la bebida básica del otomí; como casi no hay agua, la gente se mantiene con pulque, el cual, además, es alimenticio. Mucha gente empieza a darle pulque a los niños cuando tienen de seis a siete años, si bien a otros se los dan casi desde recién nacidos: “la mamá se moja el dedo en el

pulque y se lo da a chupar al niño”. Los mestizos prefieren el aguamiel hervido, para no enfermarse; “es una bebida muy fresca y la prefieren al pulque”.

Los magueyes que producen más y mejor aguamiel se llaman *Guxmini*, “penca larga”, “oscuro”, “manso” y “sarabanda”. El maguey blanco es el que menos produce, “pero es el mejor para plantarlo como cerca y proteger otras plantas de los animales”. Se saca miel del maguey y el aguamiel se usa para hacer atole. Del maguey también se aprovecha el “quioté”, que se asa y se vende en trozos; su flor asimismo se utiliza como alimento. Además, del maguey se extraen los chinicuiles y los gusanos de maguey en tiempos de aguas (Foto 2).

El tercer cultivo en importancia es el frijol, que normalmente se siembra junto con el maíz y se cosecha inmediatamente antes que éste. El maíz ayuda al frijol a crecer porque éste se enreda en su tallo.

Después de los cultivos alimenticios o de utilización mixta, como es el caso del maguey, siguen en importancia los recursos naturales que ofrecen un beneficio económico o que se utilizan con fines rituales.

Tal es el caso de la lechuguilla, la huapilla y la cucharilla; es esta última la que se relaciona íntimamente con las actividades rituales, ceremoniales o festivas, que están, a su vez, estrechamente relacionadas con la agricultura.

En este medio las flores escasean; muy pocas son de utilidad para los otomíes, si acaso la flor de garambullo (cactus) y los gualumbos (flor del quioté del maguey), que son estacionales y se aprovechan para la alimentación. Para fines rituales, la flor característica es el *cempoalxochitl* (cempasúchil), que se produce poco en la región y últimamente se compra en lugares lejanos, como el estado de Guanajuato. Sin embargo, la creatividad de los otomíes, su habilidad para la elaboración de artesanías y su capacidad de aprovechamiento de los recursos que el medio natural les ofrece, los ha llevado a desarrollar una tradición que sustituye las flores naturales por la cucharilla (*rä bohái*) para realizar adornos que se utilizan con fines rituales. A continuación expondremos lo descrito por Salinas (1987: 159-174) sobre las características más sobresalientes de esta planta. El autor indica que la



Foto 2. Extracción de aguamiel de los magueyes para elaboración del pulque.

cucharilla habita en montañas húmedas, donde la gente la busca cuando la necesita. Su obtención es difícil debido a que la planta –que crece en laderas y riscos– se extrae entera.

La cucharilla alcanza una altura aproximada de cincuenta centímetros y se parece al junquillo en lo redondo. El color de la cucharilla es verde cenizo, como el de la huapilla, aunque sus hojas carecen del polvo que presentan las de esta última. La cucharilla tiene muchas hojas, rectas, uniformes, de la misma longitud –con la punta aguda como una aguja– y crecen desde la base hasta la parte superior de la planta formando una bola; se trata de hojas delgadas, de sólo 5 mm de ancho. Las raíces también se parecen a las de la huapilla y dondequiera que estén, el suelo se vuelve negro. El tallo central de la cucharilla es ligeramente más grande que el de la huapilla, cuyas hojas son muy codiciadas y cuando se necesitan hay que traerlas no importa la distancia.

La huapilla es otra planta que resiste bien la “sequedad” (aridez del suelo); su altura es de 1 m y produce un quiotte –de color cenizo– con pequeñas hojas pegadas y ramitas. Si uno quita el polvo blanco del quiotte, éste se hace muy brillante. Sus flores –en racimos– son de color gris y casi no se notan porque están cubiertas de un cáliz. Los pétalos son de un rojo muy hermoso y se abren lentamente durante tres días y después se secan. La chuparro-sa (colibrí) siempre va a esta flor, en busca de su néctar, tan dulce.

Las flores de la huapilla crecen volteadas, con los pétalos hacia abajo. Cuando aquélla termina de florecer, el quiotte se muere y la planta principal sigue creciendo. El quiotte es muy duro cuando está verde –lo que dificulta su corte para procurarse las flores–, mas, al secarse, se rompe fácilmente. Ello se debe a que, por dentro, la pulpa no es densa sino blanda y no llena la parte interior del quiotte.

Debido a que las flores son tan hermosas, la gente ha tratado de trasplantarlas a sus jardines. Allí, las flores duran una semana y luego se marchitan y se mueren. No se pueden trasplantar. Los niños adoran estas flores y las cortan sólo para acariciarlas cuando las ven. La planta se multiplica cuando crece en estado silvestre.

No tiene uso medicinal y por eso nadie la molesta. Es muy amarga y los animales no se acercan a comer sus hojas ni sus flores. Tampoco se acostumbra usar como fertilizante el suelo donde prospera esta planta, porque no crece mucho y sin una considerable cantidad de hojas, no se acumula buen abono (Foto 3).

Nuevamente tomamos como base el relato de Salinas (1987: 159-174) para describir la utilización de la cucharilla durante las festividades: “Como siempre –indica el autor–, la región aviva las cabezas de los hombres y van a buscar lo que necesitan para sus rituales, para adornar a los santos”.

En todas partes del Valle del Mezquital la gente celebra sus fiestas religiosas cada año. Muchas fiestas requieren gran inversión de trabajo y de dinero. No obstante, los vecinos llevan a cabo las celebraciones con gozo, tengan el dinero o no. Cuando se acerca una fiesta, la gente se reúne para

ponerse de acuerdo sobre quién va a hacer qué en la comunidad para que los festejos tengan éxito. A cada persona le asignan alguna tarea: unos van a limpiar la plaza, otros arreglarán el altar; otros excavarán las cepas donde se colocan los postes que se llaman “arcos”. Es la costumbre poner estos postes donde pasa la procesión. Se comisiona a algunos hombres para ir a las montañas a



Foto 3. La lechugilla y la cucharilla.

buscar cucharilla para hacer los arcos, y ellos les piden a sus esposas que les hagan tlacoyos para llevar y poder comer durante el trayecto. La búsqueda de la cucharilla es difícil, como se mencionó, porque las plantas crecen en riscos y laderas altas, debido a lo cual los hombres tienen que salir temprano. Aun así, regresan muy tarde. Cada uno traerá como seis plantas, que pesan mucho (Foto 4).

Cada año se contruyen los arcos. Cuando el santo de la fiesta y la imagen de la Virgen salen en procesión, entonces se usa la cucharilla. La colocan alrededor del arco, cubriendo todas las partes de los postes; de esta manera, adornan las imágenes. Los arcos se construyen de carrizo partido, sobre el cual se atan las hojas de la cucharilla traída de las montañas. Las



Foto 4. Un día antes de la fiesta la gente se reúne para construir los arcos.

hojas –que miden aproximadamente veinte centímetros de largo– se quitan una por una.

La cabeza de la hoja de la cucharilla es toda blanca y brillante; se ve muy bonita, a la gente le gusta mucho. A pesar de que llueva el día de la fiesta, no pierde su color ni se marchita. En cambio el papel, si llueve, se hace tri-
zas y pierde el color. Pero la cucharilla sólo se hace más brillante.

Cuando se han atado y construido los arcos, se colocan los postes en el suelo y el arco permanece arriba de éste. Al levantar la construcción, se ve lo hermoso que es este trabajo. La cucharilla es toda blanca y, aun cuando se seca y muere, permanece blanca. Después de que termina la procesión, a la gente le gusta quedarse con la planta porque se fija que las cosas hermosas sólo duran poco. Así es con los arcos de cucharilla, son hermosos y requiere mucho trabajo construirlos. El arco se utiliza en una única procesión, con la imagen de un santo para honrarlo. Luego de sólo unos pocos pasos de la procesión, ya deja de ser útil. Algunas comunidades hacen cinco o seis de ellos para sus fiestas. Ixmiquilpan pone ocho, mas, en este caso en particular, las pequeñas comunidades del municipio contribuyen con un arco cada una. Las comunidades que contribuyen a la fiesta son: San Nicolás, El Nith, El Carmen, El Maye, El Mandhó, Progreso, El Dextho, López Rayón y Dios Padre.

Se tejen coronas de flores de las hojas de la cucharilla para colocarlas en la puerta de la iglesia y para cubrir los arcos. Muy poca gente sabe tejer los diseños florales. Primero hacen los pétalos y luego hacen el centro de

la flor. Cuando terminan, la pieza parece una flor abierta. Los mestizos que asisten a la fiesta llevan las flores a sus casas como recuerdo (Foto 5).



Foto 5. Arcos adornados con “flores” de cucharilla.

Calendario festivo de Ixmiquilpan y la utilización de la cucharilla en las fiestas

Febrero 2. En esta fecha se bendicen las semillas. Se llevan a la iglesia, junto con veladoras, pan, galletas, el “niño dios” y las mazorcas más bonitas que se dieron en la cosecha anterior. Ya benditas, se regresan a la casa, donde se separan los granos para revolverlos con las semillas que habrán de sembrarse en la presente temporada. Las ceras, las velas y las reliquias que se bendicen ese día, se usan en caso de peligro de tempestad, viento, helada o granizo que amenace con destruir los cultivos, lo cual se hace prendiéndolas o mostrándolas al viento cuando se ven las nubes negras y truena el cielo.

Durante esta fiesta no se acostumbra utilizar adornos elaborados con cucharilla, aunque en algunos casos se emplean para elaborar “arcos”, en ofrendas dedicadas a la tierra a fin de pedirle “permiso” para sembrar.

Para esta ceremonia, que está perdiéndose, se prepara comida (arroz, mole con pollo o barbacoa y pulque) y se deposita en un hoyo en el centro de la milpa. Si no se celebra esta ceremonia, la tierra puede enojarse y enviar enfermedades a los pobladores, en cuyo caso habrá que llevar nuevamente ofrenda a la tierra, procurando remediar el descuido (Foto 6).

Mayo 3. Fecha en la que se realizan las ceremonias para pedir lluvia a la Santa Cruz. Para ello, se acude a los cerros a ofrecer misa y a compartir los alimentos entre sí. El cerro más importante de la región es el del *Dexitzo* (sauzal) o cerro de la cruz, cuya fiesta celebra la comunidad de El Maye, barrio de Ixmiquilpan, que se encuentra al pie del cerro, como se dejó anotado.



Foto 6. Arcos de cucharilla para ofrendas a los santos

Es una fiesta muy grande que agrupa a gran cantidad de comunidades, aunque muchas acuden a cerros cercanos donde tienen sus cruces. Algunas de estas cruces, que normalmente están encima de un montículo de piedras, son elaboradas con cucharilla, como es el caso de la cruz del cerro Boxthe, en el cual, sobre una base de carrizos, están montadas tres cruces adornadas con motivos florales, hechos en su totalidad con cucharilla.

El 3 de mayo todos en sus casas deben prender una lumbrada, para ahuyentar el mal tiempo y atraer el bueno. Los pastores suben a los cerros y prenden lumbradas en forma de cruz. Para hacer las cruces de fuego –que se encienden el 2 de mayo–, se utilizaban matas de cucharilla, costumbre que también se está perdiendo, desde que se introdujo el riego y con la modernización del trabajo agrícola. Asimismo, cada vez es más difícil encontrar las plantas de cucharilla, pues se están acabando, lo que ha propiciado que últimamente las cruces de fuego, que se encienden en los cerros, se hagan con llantas (neumáticos) de automóviles (Foto 7).

Agosto 15 a septiembre 10. Son fechas en las que se hacen ofrendas de primicias, que coinciden con las fiestas principales de Ixmiquilpan en honor del señor de Jalpa, las cuales comienzan en agosto y concluyen en septiem-



Foto 7. Cruces de cucharilla quemada en los cerros para peticiones de lluvia.

bre, en el barrio de San Nicolás. A la fiesta acuden todas las comunidades circunvecinas en tandas de procesiones que duran un mes completo. El sentido de estas fiestas, de acuerdo con Angélica Galicia (comunicación personal), es fundamentalmente “ofrendar y compartir”. Es en el desarrollo de esta celebración, como en las fiestas patronales de cada pueblo, cuando se realiza la mayor cantidad de adornos de cucharilla, ya que para las procesiones se elaboran arcos por donde habrá de pasar el santo patrono. Estos arcos, que originalmente eran de cucharilla y que actualmente son de diversos materiales, tienen una importancia fundamental en la ritualidad otomí. Funcionan, en primer lugar, como marcadores espaciales que delimitan un territorio simbólico, ya que cada arco es colocado por un barrio o comunidad y el Señor de Jalpa o el santo patrono de cada comunidad ratifica la pertenencia al territorio común cuando pasa por cada uno de estos arcos y hace una “parada”, en

la que es venerado. Mas, para los otomíes del Valle del Mezquital, los arcos no sólo son marcadores espaciales, también tienen un significado ritual, pues constituyen las “entradas” al espacio sagrado, sacralizan el espacio al que brindan acceso, separan el espacio profano del espacio sacralizado, por lo cual forman parte de múltiples espacios rituales: el atrio o la entrada de una iglesia, el camino de la procesión, un altar dedicado a los muertos o a un santo, una ofrenda para la tierra, etc. (Foto 8).

Noviembre 2. Un elemento sumamente importante se refiere al culto a “los ancestros” o a “los muertos”



Foto 8. Arcos de flores que se instalan para la procesión del Señor de Jalpa.

que se refleja en las ofrendas a los difuntos que se van a dejar a las tumbas de las iglesias, “donde están los muertos más viejos”. Igualmente se hacen cuando hay alguna enfermedad o cuando se ha molestado a la tierra para que los difuntos intercedan ante ella para obtener su perdón.

El mantenimiento de una ceremonia especial, que bien puede designarse de culto a los ancestros, es la que en otomí se llama *ndajaña*, que Medina y Quezada (1976: 87) describen en los términos siguientes: “Cuando un otomí se enferma y el curandero dice que es porque lo regaña un difunto, por tenerlo muy olvidado, el otomí debe ofrecer una ‘*ndajaña*’, o ceremonia de la recordación”. Para tal efecto recogen en el cerro flores de “huapilla” y de “cucharilla” y con ellas, “con mucha delicadeza”, hacen arcos para ofrecerlos a cada uno de los difuntos. Al día siguiente van al sitio donde éstos se tendieron, no donde actualmente están enterrados, y en compañía de los rezanderos y de los “tocadores” (músicos), que llevan flauta y violín, ofrecen sus arcos no sólo al muerto resentido causante de la enfermedad, sino a todos los muertos de la familia. Después del ofrecimiento y de los rezos, se sirve una comida al rezandero y a los asistentes, la cual debe ser espléndida, “de modo que ninguno de los que coman quede descontento, pues si queda alguien descontento no valió para nada lo que se ha hecho”. Los huesos y los restos de la comida no se tiran, sino que se guardan hasta el día siguiente o el tercer día, en que se llevan a enterrar. “El mal puede contraerse sobre todo los lunes y viernes, días nefastos porque son los días de los muertos”.

Cráneos en las plantas como protección contra el “mal de ojo”. El “mal de ojo” se debe a la influencia que ejerce alguien que tiene un poder especial en la vista. Puede ser por mirar con envidia a la persona que se le hace “daño”. Un preventivo para esta enfermedad es la colocación de cráneos de animales en nopaleras, magueyales y macetas. La curación para el “mal de ojo” y el de la “*ndajaña*” se efectúa por medio de limpias con ramas de pirú, huevos, velas y otros elementos (Foto 9).

Los otomíes hacen ofrendas a los “ídolos” que se encuentran en sus terrenos de labranza, a los cuales vuelven a enterrar en una esquina o al pie



Foto 9. Adorno de cucharilla de uso ritual para ofrenda o como protección.

de un árbol “para que se den mejor las cosechas”, o bien, los colocan en los árboles frutales de las huertas “para que den muchos frutos”. Cuando no disponen de “ídolos”, se busca propiciar la productividad de las huertas aventándoles piedritas recogidas en los hormigueros, lo que se tiene que realizar el Sábado de Gloria.

CONCLUSIÓN

Todas estas actividades rituales o festivas, en las que se utiliza la cucharilla, se efectúan en los distintos momentos del ciclo agrícola, y son tan importantes como las labores agrícolas propiamente dichas. Para los indígenas otomíes y campesinos del Valle del Mezquital, la agricultura no es sólo una actividad económica, es su modo de vida, la forma en que obtienen su sustento, y la realizan en íntima articulación con su calendario ceremonial. Su tiempo transcurre a partir del ciclo agrícola, en una concepción cíclica del tiempo que se repite año con año y está marcada por las fiestas, las celebraciones y los rituales, donde los adornos de cucharilla desempeñan un papel central.

Sin embargo, las transformaciones sufridas a partir de la introducción del riego, la tecnificación del trabajo del campo, la adopción de nuevos cultivos (forrajes principalmente) y la falta de productividad de las tierras de temporal han propiciado notablemente un cambio de el modo de percibir el mundo. Amén de la transformación de los medios de trabajo, el crecimiento urbano y otras circunstancias que influyen en la cosmovisión de estos grupos (gente que se ha ido a trabajar de braceros y que regresa con otras ideas, por ejemplo), la competencia con productos comerciales (la venta de ayates de costal o tela plástica de mosquitero, que hacen más baratos los productos y desplazan las posibilidades de otros ingresos complementarios a la agricultura de temporal), en fin, la influencia de la sociedad mayor en que está inserto este grupo étnico, causa una transformación general en su forma de vida y por lo tanto en su modo de ver el mundo. Esto ha llevado a que los adornos elaborados con cucharilla, que representan una tradición que había venido sustituyendo el uso de las flores naturales, se abandonen, pues ya casi no hay quién los sepa hacer; representan mucho trabajo, las matas de cucharilla están cada vez más escasas y ya hay materiales más económicos (como las flores de plástico) que los pueden sustituir.

A pesar de lo anterior, la cosmovisión otomí no se pierde cuando se abandonan las antiguas costumbres, sino que se adapta a las nuevas circunstancias e integra en forma más o menos coherente las nuevas experiencias y situaciones a las que tienen que enfrentarse los otomíes de las nuevas generaciones. Debe observarse que éste es un proceso gradual, que lleva mucho tiempo y que va dando como resultado una nueva cosmovisión que sigue siendo producto de la historia de estos grupos. En este caso, los adornos de cucharilla seguirán formando parte de la cultura otomí, ya sea de facto, o bien como parte de la memoria colectiva.

BIBLIOGRAFÍA

Galicia Gordillo, Angélica y Sergio Sánchez Vázquez

2002 *Cristos y cruces en la cosmovisión otomí de Ixmiquilpan, Hidalgo*, México, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

Medina, Andrés y Noemí Quezada

1976 *Panorama de las artesanías en el Valle del Mezquital*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Salinas Pedraza, Jesús

1987 *Etnografía del otomí*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Sánchez Vázquez, Sergio

2003 *Los elementos rituales del paisaje cultural en Ixmiquilpan, Hidalgo. Un estudio sobre la cosmovisión y ritualidad otomí en torno al culto en los cerros*, tesis de doctorado, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

El carácter nocturno de la flor entre los mexicaneros de Durango, México

Neyra Patricia Alvarado Solís
El Colegio de San Luis

XXII



INTRODUCCIÓN

LOS MEXICANEROS,¹ indígenas de la sierra Madre Occidental, otorgan una importancia mayor a la regeneración de la naturaleza, acentuando la parte oscura del inframundo, tiempo y espacio del cual nace la vida humana, y que conforma las fuerzas que dominan la vida de este pueblo. La flor tiene dos tipos de manifestaciones rituales, una asociada a la vida y otra a la muerte. Este último campo se extiende a la sexualidad, la enfermedad, el cuerpo humano y el sacrificio. A través de la presencia de la flor en los rituales mexicaneros, interesa ahondar en este carácter nocturno.

LAS FLORES Y SUS USOS

Los mexicaneros de San Pedro Jícoras habitan una barranca ubicada a 800 msnm (metros sobre el nivel del mar) y rodeada de cerros de una cadena montañosa que alcanza los 2 100 msnm. Por la barranca fluye el río Huazamota, localmente llamado río San Pedro ya que pasa por el territorio de la comunidad del mismo nombre. No se trata del río San Pedro que atraviesa las comunidades tepehuanas de la sierra, llamado Mezquital a esta altura, y San Pedro cuando pasa por la comunidad mexicanera de San Buenaventura.

En la barranca sampedreña existen arbustos, cactus y algunos árboles sobre la ribera. La flora abunda en las barrancas en temporada de lluvia (junio-septiembre/octubre), aunque existen algunas especies en temporada seca (octubre-mitad de junio) y en las partes más altas.

El nombre genérico de flor es *xochit* o “rosita”; en ocasiones estos nombres designan un ramo, aunque también existen nombres específicos. Las

¹ Población de habla náhuatl, cuya autodenominación es *mexicanos* o *mexicaneros*, que habitan una porción de la Sierra Madre Occidental, espacio compartido con *coras*, *huicholes* y *tepehuanos*.

flores tienen diversos usos. Sirven para alimentarse, como la flor del quiote, llamada localmente “júrica”² o “bayusa”, y la flor de “Xolo” (*xoloxochit*), que se dan en temporada seca. La “javielsa”, cuyo color amarillo –en sus pétalos y polen– permite obtener un tinte para teñir algodón o ixtle, utilizados para la elaboración de morrales. Esta flor se da en temporada de lluvias y se ofrenda en los ritos de los primeros frutos y de los difuntos. Otras flores son también de uso ritual, como la de “soral” y la “clavellina”, que se ofrendan en el “costumbre”,³ y la flor Madre del Cacao (*cacahuanantsi xochit*), que abunda en primavera y se utiliza en el carnaval.

Estas flores y sus plantas crecen en diferentes lugares. El maguey abunda en las laderas, la flor de Xolo cerca de las piedras, la javielsa en los campos y laderas, la de soral y clavellina en las partes más altas, y la flor Madre de Cacao en los árboles cercanos a la ribera.

Las flores son parte de las ofrendas en los ritos mexicaneros, que conforman un sistema dual compuesto por el costumbre y las fiestas patronales. Ambos tipos de ritos se efectúan durante la temporada seca, por lo que indican la necesidad del advenimiento de las lluvias para la regeneración y el paso a la temporada lluviosa.

FLORES PARA ISABEL

La flor es por excelencia una ofrenda exigida por el sol y el fuego. Los mexicaneros le dan a ambos el nombre de Isabel; uno alumbra durante el día y el otro durante la noche. ¿De dónde proviene el nombre de Isabel? Buscando pistas sobre este nombre (Alvarado, 2001: 51-53) intenté asociarlo al carácter femenino del fuego, ligado al sexo de la ogresa antropófaga (*Tepusilam*, “vieja de fierro”) del cual nace el mundo mexicanero, y encontré también su asociación con el mundo mestizo.

El sol y el fuego están ligados en los ritos del ciclo de vida, que se expresan en el costumbre de linaje, madurando el cuerpo y el aliento de los bebés hasta el momento en que éstos obtienen el estatus social de adultos. Se le da al bebé a ingerir por primera vez el elote, después el maíz de la cosecha y finalmente se marca el paso de la adolescencia a la edad adulta. Estos dos últimos ritos se clausuran con la ofrenda al fuego de puños de sal de todos los participantes reunidos en una jícara. Con estos rituales se obtiene el reconocimiento y pertenencia al linaje. La maduración del cuerpo y sus entidades anímicas tienen su contraparte en las enfermedades que aquejan a los bebés por tratarse de seres aún tiernos, pues pertenecen al mundo oscuro, todavía no maduro, al de la ogresa. Las enfermedades de estos individuos tiernos se deben a transgresiones rituales de sus padres.

En los sueños de los chamanes, durante las sesiones terapéuticas, aparecen soldados y judiciales que indican el tipo de transgresión y su procedencia, que

² Las palabras y frases entrecomilladas sin referencia bibliográfica provienen de la población local.

³ El *costumbre*, en masculino, es una ceremonia colectiva comunitaria y de patrilineaje ligada al ciclo estacional, a los ritos del ciclo de vida, a las epidemias, las sequías y las guerras. Se efectúa en el patio, espacio ritual en la cima de los cerros, a diferencia de las fiestas patronales, que se realizan en el centro político-religioso.

se evoca en un camino bifurcado: oriente/poniente. Son las direcciones de la vida y de la muerte respectivamente. Estos personajes exigen el reconocimiento de la transgresión, por parte del paciente, para lograr la curación de los padres y sus hijos. A *Tepusilam* se le asocia el mundo de la enfermedad y el lugar de los muertos. Este último es llamado Babilonia (*babilon*) en un mito (Preuss, 1982: 568). La ogresa recibe, en otro mito, el nombre de diputada que procreaba hijos colectivos para sacrificarlos en una poza de agua. También se le designa con el nombre de Diablo aludiendo a una imagen, existente en un paredón cercano al centro político-religioso, donde está un hombre con capa y bastón. Este ancestro recubre el campo de la enfermedad, las faltas sexuales, el mundo de los muertos y el Diablo.

Otra posibilidad es que el nombre de Isabel proceda de un préstamo hispanizado del cora-chol *betzaàbe*, “antorcha, alumbrar” (MacMahon, 1959), término que aparece como homófono en mis primeros registros de campo, aunque posteriormente registré la palabra Isabel. Puede tratarse de dos términos para designar el sol y el fuego, uno en cora-chol y otro en español. Esto se apoya, por un lado, en el hecho de que los mexicaneros poseen otro préstamo de estas lenguas que designa el baile alrededor del fuego (*xuravét*), y, por el otro, en la mención de una mujer llamada Isabel ante quien se efectuaban los bautizos coras (Coyle, 1997: 182, 1998), que se asemejan a los ritos del ciclo de vida antes aludidos. Esta última información indica la presencia del fuego en los ritos de maduración de los niños y los jóvenes. Así, el sol y el fuego expresan la dualidad del mundo, uno tierno y otro maduro.

En el costumbre, los participantes acuden al patio, ya sea comunitario o de linaje, y en el camino recolectan flores y leños para ofrendarlos. Al llegar al patio, depositan los leños en los lugares asignados para cada sexo. Con las flores dan cinco vueltas alrededor del fuego, en sentido antihorario, y depositan sobre el altar elevado, un racimo a la izquierda, otro a la derecha y uno más en el centro, en el suelo, bajo el altar. Efectúan esta acción cada mañana durante los días que dura el costumbre.

La separación izquierda/derecha en el altar expresa el polo femenino/masculino, ya que las acciones así lo indican. En la parte izquierda del altar se depositan flores y la espaldilla del venado cazado, y es la parte de la formación de las mujeres para iniciar el baile. En el lado derecho se colocan también flores y la cabeza del venado cazado, y es el lado donde se forman los hombres para iniciar el baile.

La espaldilla representa el cuerpo del ancestro y es una parte del cuerpo que posee el ser humano. Se trata de una parte del cuello, de los brazos y del pecho llamado *notakeketik*, “cosa que tiene mi cuerpo”. Es la imagen del cuerpo del ancestro gigante que se asemejaba a una víbora. Así pues, el ancestro poseía un cuerpo incompleto y es el cuerpo femenino durante los primeros tres meses de gestación. Con la formación del mundo humano se forma el cuerpo completo.

La cabeza del venado representa el sexo masculino; el término “cabeza”, *tsontek*, es el nombre dado a la autoridad civil, al gobernador. El hombre, a diferencia de la mujer, a los tres meses de gestación posee un cuerpo completo, y se distingue perfectamente la cabeza durante las sobadas de la partera. Aquí podemos entender la flor como ofrenda a Isabel, ya que es dada al sol y al fuego, pero la característica femenina del fuego, por ser el ancestro más antiguo, es fundamental, como lo veremos más adelante.

Encontramos la separación izquierda/derecha en otra información sobre el Señor de Huaynamota, entre los huicholes (Aedo, 2001: 187): la imagen posee un lado derecho mansito y el otro, el izquierdo, es más trabajoso porque es *kieri*.⁴ Esta información introduce la concepción del inframundo como poseedor de fuerzas indomables, las de la naturaleza, tal como sucede con el mundo de *Tepusilam* entre los mexicaneros. Un mexicanero expresa la necesidad de ofrendar leños y flores así:

[...] cuando no se le cumple varios años al fuego del patio, él ya va pidiendo lo que come, ya pide leña, flores, lo que se hace en el costumbre, entonces ya va cobrando [...] si no le hacemos caso se lleva uno (persona), entonces para eso estaremos cumpliendo el *costumbre* cada año porque el fuego está allí, se llama Isabel [...]

[...] yel texuxte pan patio, kwak yel amo kiumpliroske varios año, yel ya kiteneptias ten kikkwa, ya kineptía ya kwahuit, xochit, lo ke kichiwil pa nicostombre, entonces yel ya tacobrarotía si amo kichiwil caso, se kiwika ya, entonces yel para eso es todo los año tikumplirotiaske costumbres porque yel pa unka texuxte, yel itok Isabel [...]

Las ofrendas a Isabel permiten seguir viviendo, pues se considera que la vida se tiene prestada y no nos pertenece. Por ello, al cumplir la exigencia de Isabel, de flores y leños, se obtiene más vida porque se evitan las “señas”⁵ que envía por el incumplimiento ritual.

Otro mexicanero señala:

[...] los que nos acompañamos, los que venimos [...] a dejar flores, leña, siempre se dice que Dios nos está considerando, casi si, Dios tiene paciencia para todos los hijos del pueblo.

[...] los ke titacompañarol, los ke tiwalla [...] tikkawaske xochit, se kwahuit, siempre moitok que Dios techconsiderarotik, casi si, Dios kipi pacencia para todo hijo del pueblo.

Aquí ya se trata de Dios, a quien se le pide vida y a quien se le nombra también sol, Nuestro Padre o señor Jesucristo. Este último nombre introduce la importancia del ayuno, pues Jesucristo fue el primero en ayunar y en solicitar esta práctica. Por eso las flores dejadas en el costumbre deben ser to-

⁴ El *kieri* es una planta que pertenece a la familia de la Solanaceae. Se le adjudica el poder de volver loco al que lo consume; locura vinculada al desorden. Se establece una dualidad de esta planta con el peyote (Aedo, 2001).

⁵ El chamán otorga el nombre de “seña” a las enfermedades y es el término común empleado por la población.

cadadas y llevadas por aquellos que hayan ayunado. El ayuno implica abstinencia sexual, incluso del tacto con el sexo opuesto, de consumo de sal y del enojo. Este ayuno y su término se marcan con un baño en el río. Estas prescripciones alejan la suciedad y la contaminación para poder tocar las flores y ofrendarlas.

Un mito mexicanero expresa esta idea: dos hermanos son enviados a recoger leña y a cortar flores para llevarlas al costumbre, pero uno de ellos, el hermano mayor, sucumbe a la petición de una muchacha de darle la flor y se la entrega; después juegan y al regresar al patio con las flores el joven es reprendido porque están sucias. Esta trasgresión le hace perder el rango de hermano mayor y ser enviado al poniente. Aquí los dos hermanos son Venus en su calidad de estrella de la mañana y de la tarde. El que perdió el rango como compañero del sol fue el hermano mayor, fue enviado al poniente y se convirtió así en hermano menor.

El acto de entregar la flor a la muchacha y el de “jugar” marcan la suciedad de las flores, las cuales ya no pueden ser recibidas en el costumbre. “Ensuciar” es designado por la palabra *kakatsák*, “ennegrecer”, y en las sesiones terapéuticas se hace alusión a la tierra, cuando en los sueños del chamán, éste ve sucia la fruta, la que representa la enfermedad, y dice: ... *puro tal*, “[está como] pura tierra”. La acción de ennegrecer se aplica al aliento (*íhio*) debido a transgresiones rituales. La suciedad está ligada al mundo de *Tepusilam*, mundo femenino al que se le adjudican las enfermedades por trasgresión sexual en tiempo de ayuno.

En otra versión del mito se habla del engaño del que fue objeto el hermano mayor para poderle “sacar” la flor: “Ahora mi hermano [mayor] allá se quedó, allá lo engañaron, finalmente le sacaron la flor... *axka niermán ump omuká, umpa kikuamantinimil, al fin ukikixtilik in xochit...*” (Preuss, 1955: 382). El engaño que la mujer practica para seducir al hombre es común en la mitología mexicanera; el poder lo obtiene de su propia naturaleza, al metamorfosearse en hombre o en mujer para seducir al sexo opuesto.

Existen menciones de este poder femenino sobre el engaño. La saliva es el fluido que hace posible atraer a los hombres, pues en otro mito se dice que la mujer es como la víbora que atrae al hombre con el aliento para poderlo seducir, para comerlo. Este último verbo es designado con la palabra *pahpaloya*, “chupar”, y es también utilizado por el chamán en las sesiones terapéuticas cuando obtiene el permiso de “comer” la enfermedad, de extraerla del cuerpo humano mediante succión. Lemaistre (1997: 71) señala que entre los huicholes, la iniciación del chamán se indica con la apropiación del saber *maive*, momento en donde se dice “acaba de lamerte” y es cuando la persona puede saber, curar y cantar. Este poder de la saliva permite el engaño y es característico de seres bisexuados como parte de las potencias sobrenaturales generadoras de abundancia.

Pero también la idea de jugar (*mawilti*), cuando en el mito el hermano mayor da la flor, marca claramente el acoplamiento. Este término náhuatl es polisémico (Alvarado, 2001: 209-250), pues ritualmente refiere al acto

amoroso, a la risa y al sacrificio, si bien podemos definirlo metafóricamente como el juego del amor y de la muerte. Tal acción de jugar sería pues el acoplamiento.

Uno de los judíos, grupo de jóvenes que pintan su cuerpo de color negro durante la Semana Santa mexicanera de San Buenaventura, porta en sus manos un tejón disecado al que le dice: “¡Está bonita esta rosita!”. El tejón sería una flor. Con la captura de un segundo tejón al que no disecaron y al que le apestaban los intestinos, el judío comenta: “Que bien huele esta rosita”. El tejón posee también los dos sexos, ya que camina sobre las piernas de las mujeres y hacia el órgano sexual de los hombres, en las bromas que hacen los judíos a los asistentes.

En cuanto al aroma de las flores, Benítez (1995, t. v: 316) menciona un mito del *Códice Nuttall* donde Quetzalcóatl, jugando en el baño con su miembro viril, echa la simiente sobre una roca de donde nace un murciélago, al que los dioses ordenan cortar de un bocado la flor del órgano sexual de Xochiquetzal. El murciélago la cortó y la llevó a los dioses, que la lavaron, y del agua derramada brotaron rosas de mal olor; la llevó después al inframundo y brotaron rosas perfumadas. Este mito permite comprender la pestilencia y el perfume de la flor, como lo indica el judío con el tejón, con una inversión de la pestilencia al perfume, pero también señala la existencia de las flores como parte del inframundo.

En San Pedro Jícoras, el martes de Carnaval, un grupo de hombres acompañados de una niña, la Malinche, van cantando de casa en casa pidiendo pinole. En dos estrofas de los cantos dicen que Nuestra Madre la niña:

entonces admirarán lo que traerá el día martes,
entonces admirarán
[coro repite]
viene a traer las flores maravilla
viene a traer las flores clavellina
[coro repite]

Nuestra Madre es la niña, es decir la Malinche, y el martes llegará con la flor. La flor maravilla es “la flor madre del cacao”, *cacahuanantsin xochit*. Vemos pues que las flores le pertenecen.

La ofrenda de flores para Isabel, en el costumbre, debe estar alejada de la suciedad como lo marcan las prescripciones. La sexualidad vinculada a la flor puede ser comprendida si se establece la relación de la flor con el cuerpo humano.

FLOR Y CUERPO

Ya hablamos de la distinción femenina y masculina del cuerpo humano que radica en la cabeza, pues ambos sexos portan el cuerpo incompleto del ancestro y su cabalidad es el cuerpo del mundo humano. Este último es

identificado en un espacio de color verde, en una pintura de la Virgen del Refugio que se encuentra en la iglesia de San Pedro, y es designado como “lugar [que posee] cosas que tienen cuerpo”, *kaha takakeketik*. Pero la flor está asociada a una parte del cuerpo humano compartida por ambos sexos.

La flor ligada al sexo masculino indica, en un mito, la existencia del primer hombre: Nuestra Madre tenía en un cesto una flor, siempre lo llevaba con ella, pero un día se fue a bañar y lo dejó. Sus dos hijas se preguntaban sobre el contenido del cesto y encontraron algo hermoso; una de ellas lo introdujo por entre sus piernas y al sentir bien, le sugirió a su hermana hacer lo mismo. Nuestra Madre, al darse cuenta de ello, las reprendió y echó la flor al fuego, la cual se convirtió en lagartija. Para evitar que ésta se escapara, la cosió [¿en el cuerpo?] y la dejó allí para siempre. Su hija dio a luz a un niño. Vemos que Nuestra Madre posee la flor.

En otra versión del mito no se habla de la flor sino del chile (*chil*), nombre también dado al órgano sexual masculino. El contenido del cesto hizo posible la procreación, al igual que en el Carnaval, la flor cultivará el mundo pues es la temporada de preparación de la tierra para la siembra. Así pues, la flor pertenece a Nuestra Madre y la proporcionó al primer hombre.

El estudio del cuerpo humano indica la existencia de los dos órganos sexuales en el cuerpo femenino. Se trata del clítoris, al que se le da el nombre de *niburrit*, “burrito”. El asno es también el nagual de la virgen, Nuestra Madre, y le permite la metamorfosis, como sucedió con la flor al ser arrojada al fuego y convertirse en lagartija. Nuestra Madre posee el nagual masculino y el órgano sexual correspondiente, llamado en el cuerpo femenino “burrito”.

La lagartija introduce otro elemento de comprensión. Este animal recibe el nombre de *kochpalit*, al igual que la iguana recibe el nombre de *kochpal*. La diferencia radica en el diminutivo. En un mito, la iguana permite la existencia del mundo humano, la salida del sol, al enviar al mar con una patada a *Tepusilam*, con lo que evita que ésta reviva con la reunión de sus huesos después de su explosión y que continúe comiendo a su prójimo. Aquí la iguana es aliada del sol, pues permite su nacimiento. Pero también la lagartija es utilizada por las mujeres mexicaneras para evitar los dolores del parto, colocándola debajo de su ropa. Benítez (1995, t. v: 152) señala que en un mito tepehuano, San José abogaba por sus hijas para que Nuestra Madre no les diera tanto tiempo de menstruación, como ella lo pretendía. San José logró que solamente la tuvieran unos días, pero Nuestra Madre les dejó el dolor del parto. San José y la lagartija se encuentran vinculados como abogados ante el dolor del parto y ante una menstruación permanente.

A la menstruación se le llama luna, así que las mujeres mexicaneras dicen *nikpí meste*, “tengo la luna”, o *asik meste*, “llegó la luna”. La luna y Nuestra Madre también están ligadas. A la luna se le adjudica un gran poder; cuando es luna llena se dice “está vieja”, *chikák meste*. El poder de la luna llena puede dañar al feto si la madre no se protege. A las jovencitas se les recomienda, durante su menstruación, no ir a los campos de cultivo ya que la

sangre podría quemar las plantas. De la misma forma se les pide no ver su rostro reflejado en el agua, pues podrían obtener las manchas de la luna. La sangre nos ayuda a comprender su asociación con la sal; ambas poseen un carácter contaminante, por ello en los ayunos está prohibido consumir sal, así como a la joven en menstruación se le prohíbe acercarse a las plantas, para evitar que se quemen.

Nuestra Madre posee así la flor; dicho de otra forma, el sexo masculino, el que fue cosido al cuerpo humano. La imagen de coser y tejer es netamente femenina. Para los mexicaneros, las relaciones entre los individuos, el nexo que establecen con el territorio y los ancestros se presentan como hilos, es decir, el mundo en su concepción espacio-temporal está tejido con hilos femeninos cuyo movimiento evoca el término *malina*, “torcer, trenzar la cuerda” (Alvarado, 2001). Para los huicholes (Aedo, 2001: 162, 165) se menciona un lagarto *umukui* (escorpión) como el mejor aliado de las mujeres para el tejido, y se establece el vínculo de los hilos con los chamanes en el canto. Lemaistre (1997: 13) afirma que para los huicholes, el fuego es el chamán de chamanes y se le da el nombre de *urraimuta*, “lugar de mensajes, de diseños”, y el canto huichol son palabras que atan. En un canto de caza se mencionan la flor y el hilado (Aedo, 2001: 12):

Mis bisabuelos y viejos ancestros...
Allá donde se recolecta la flor...
allá donde se hila la flor
allá donde se hila el bordado del venado...
allá donde la montaña verdece
allá donde verdaderamente ustedes viven

En este canto vemos que la flor y el hilado pertenecen al mundo de los ancestros, al de la regeneración, tal como sucede entre los mexicaneros. El fuego como lugar de mensajes está ligado a otra característica de la flor vinculada al sacrificio y a la metamorfosis.

FLOR Y SACRIFICIO

En época de Carnaval, los mexicaneros expresan la importancia de la flor cuando la consumen, pues dicen: “Está buena esta carne”. La flor se guisa con frijoles, al igual que los nopales. El acto de comer *kikwa*, como mencionamos anteriormente, está ligado al acto de chupar, *pahpaloya*, en las sesiones terapéuticas. La flor de Xolo, utilizada en el carnaval, recuerda que entre los antiguos nahuas, Xolo fue la divinidad de doble naturaleza o el cautivo que con su sacrificio permitió el movimiento del sol (Sahagún, 1989, t. II: 482, 920).

Durante la Semana Santa, en el atrio de la iglesia, jóvenes arqueros (*timinani*) flechan dos pencas de nopal, una situada frente a otra a 20 m de distancia, en un eje norte-sur. Los mexicaneros indican que los arqueros son

los soldados de Cristo y que las pencas de nopal son el Diablo. Un mito confirma que Nuestra Madre proporciona al sol los soldados de Cristo para que lo protejan de los animales que quieren devorarlo. Así, los soldados de Cristo son los arqueros, la estrella de la mañana, como compañeros del sol.

En la gramática de Cortés y Zedeño (1765), el nombre de *xolopix* es traducido como “bellaco”, es decir, diablo. Así, las pencas de nopal son los diablos, los animales que quieren devorar al sol o a Cristo y que son matados por los arqueros para que el sol pueda seguir su curso. Esta información permite entender la relación de la flor con el diablo y la necesidad de su sacrificio, tal como sucedió con el sacrificio de la flor que fue echada al fuego y se transformó en lagartija.

La lógica mexicanera expresa el despliegue de las fuerzas del inframundo, del tiempo y el espacio de la ogresa antropófaga que debió ser sacrificada para hacer posible el nacimiento del mundo humano, sacrificio presente de forma insistente en la vida de los mexicaneros.

UN PROBLEMA DE GÉNERO

La flor como órgano de fertilidad y la necesidad de su sacrificio permite puntualizar un aspecto no resuelto en un trabajo anterior (Alvarado, 2001). En el sistema ritual mexicanero, aparecen personajes que poseen los dos órganos sexuales, lo que dificultó el discernimiento del sexo del ser sacrificatorio.

En las fiestas patronales existe una agrupación de danzantes bajo el cuidado de un personaje llamado Xayákat, “máscara”. Bailan en la iglesia, acompañan las procesiones y el cambio de mayordomos y participan en un “juego” que se efectúa en el cuartel –sede de las autoridades civiles–, espacio en el que se lleva a cabo un diálogo entre el Xayákat y las “autoridades civiles”. Estas últimas son denominadas *tahuelilom*, “locos, furiosos”, y tienen presas a las almas, a las que sueltan en calidad de rayos durante época de lluvias. Son pues las divinidades de la lluvia y su morada es también la de los muertos. Los *tahuelilom* solicitan un danzante al Xayákat, pues él es padre y madre de los primeros. En el diálogo se evoca el sacrificio del danzante y al concluir éste, el Xayákat recibe un pago (aguardiente) por haber mostrado a los *tahuelilom*, el arte de los danzantes en la música, el canto y la danza. Posteriormente la Malinche y el Monarca llevan bailando, uno por uno, a los danzantes hacia la capilla. Al tocarle su turno al Xayákat, éste se escapa y van en su captura. El sacrificio del danzante y la captura del Xayákat expresan la conclusión de la temporada seca y la necesidad de las lluvias, así como su advenimiento, ya que este “juego” se efectúa en las fiestas patronales de temporada seca.

En el costumbre se caza un venado y se representa una cacería de un personaje-venado. Los venados pertenecen a Nuestra Madre, al Diablo, y los otorga a sus hijos mediante un pacto mítico establecido con Dios en donde debe existir un pago de por medio. Así, los cazadores deben ofrendar monedas y pinole a un cerro para obtenerlos. La forma de la cacería es en

grupo, para espantar y acorralar al venado, siguiendo sus huellas y espiando los momentos en que baja a los arroyos a tomar agua. La del personaje-venado es semejante, pues éste, luego de una lucha constante con otro personaje-perro, es cercado en el alba dentro de un corral humano –delante del altar del costumbre– y luego “tumbado”, matado. Este sacrificio evoca el paso de la noche al día.

La forma de cazar al venado es la misma que efectúan los jóvenes para “robar” a la jovencita de su agrado, durante las fiestas patronales. La espían y en el momento adecuado, atacan. Para el matrimonio cora (Coyle, 1997: 164), el padre de la novia exige al novio un venado para poder otorgar a su hija en matrimonio.

En la fiesta de Santiago, dos jinetes que representan a Santiago y al Diablo corren a toda velocidad en la plaza, y cuando se encuentran tratan de quitarse uno a otro, el pollo que traen en sus manos. Esta ave termina siendo descuartizada, lo que evoca la preeminencia de la temporada de lluvias.

Los tres “juegos” donde el sacrificio está presente marcan, por un lado, la necesidad de las lluvias y, por el otro, su preeminencia.

La información anterior me hizo afirmar que los seres sacrificatorios, por tener ambos sexos podían ser tanto femeninos como masculinos, pero el análisis de la flor ya expuesto, indica que es el sexo masculino el que es sacrificado, que constituye una de las posesiones de Nuestra Madre y que fue dado al primer hombre. Así, la captura del Xayákat evoca la cacería del venado y el venado cazado representa al adversario capturado que se hace aliado. La alianza se establece mediante la ingestión colectiva de la comida ritual del costumbre, que contiene la carne del venado cazado, y mediante el intercambio del venado para el matrimonio. Galinier (1997: 251) señala que entre los otomíes, el “momento sacrificial” del contacto sexual transforma al hombre en víctima. Así pues, el componente masculino es sacrificado en el contacto con el femenino para el resurgimiento de la vida.

El sacrificio –también expresado con el término *tamikte*, “matar animales o seres sacrificatorios”– y el acto sexual forman parte del mismo campo semántico y han sido evocados ya por el término *mawilti* antes aludido, donde la flor representa el sexo masculino.

LA FLOR Y SU CARÁCTER NOCTURNO

En la bibliografía sobre Mesoamérica encontramos una asociación de la flor con el inframundo, a donde pertenece la fertilidad, la podredumbre creadora de vida y el poder de metamorfosis. Entre los antiguos nahuas (Quezada, 1996: 28, 91), Xochipilli era el dios de las flores y del amor, dios de la fertilidad, y Xochiquétzal era la diosa de las flores y del amor, creadora de la primera humanidad. Xochiquétzal fue quien realizó el primer acto sexual y tuvo el primer parto; ella provenía de Tamoanchan, lugar de donde se originó el mundo. La flor también era utilizada para provocar el deseo carnal de la persona añorada, como vimos en el mito mexicano. En un estu-

dio sobre el “Flower World” a través de la iconografía en el “Southwest” y Mesoamérica (Hill y Hays-Gilpin, 1999), las flores están asociadas con el espíritu de la tierra, con los colores, el fuego, la belleza femenina y la fertilidad, y son metáfora del alma y del corazón. Esta información no es diferente de la antes expuesta sobre los mexicaneros.

Hemos visto cómo la flor está relacionada con la estación de lluvias y cómo su presencia en la estación seca marca la necesidad de la regeneración en tanto órgano que cultiva el mundo. La cualidad de transformación y regeneración de las fuerzas y las entidades del inframundo expresa este carácter nocturno, que se vincula al reino de la vegetación, a la enfermedad, al deseo, a la sexualidad y al sacrificio, necesarios para el resurgimiento de la vida.

BIBLIOGRAFÍA

Aedo, Ángel

- 2001 *La región más oscura del universo: el complejo mítico de los huicholes asociados al kieri*, tesis de licenciatura en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Alvarado Solís, Neyra Patricia

- 2001 *Lier la vie, défaire la mort: le système rituel des Mexicanero (Mexique)*, tesis de doctorado en Etnología, Universidad de París x, Nanterre.

Benítez, Fernando

- 1995 *Los indios de México*, vol. v, México, Editorial Era.

Cortés y Zedeño, Gerónimo Tomás de Aquino

- 1765 *Arte, vocabulario y confesionario en el idioma mexicano: como se usa en el obispado de Guadalupe*, Puebla de los Ángeles, Imprenta del Colegio Real de San Ignacio.

Coyle, Philip

- 1997 *Hapwán Chánaka (“On Top of the Earth”): The Politics and History of Public Ceremonial Tradition in Santa Teresa, Nayarit, Mexico*, tesis de doctorado en Antropología, Graduate College, Universidad de Arizona, Tucson.
- 1998 *Mwaxárika (“What the Deer do”): Representations of Women in a Cora Ceremonial Dance*, ponencia presentada en la Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, San Luis Potosí, México, julio 14 (manuscrito).

Galinier, Jacques

- 1997 *La moitié du monde, corps et cosmos dans les rituels otomi*, París, Presses Universitaires Françaises.

Hill, Jane y Kelley Hays-Gilpin

- 1999 “The Flower World in Material Culture: An Iconographic Complex in the Southwest and Mesoamerica”, *Journal of Anthropological Research*, vol. 55, núm. 1, pp. 1-37.

Lemaistre, Denis

- 1997 *Le chant chamanique, la parole qui lie*, tesis de doctorado en Antropología, Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París.

MacMahon

- 1959 *Vocabulario cora de La Mesa del Nayar y de algunas familias de San Pedro Ixcatán* 2, México, Instituto Lingüístico del Verano-Dirección General de Asuntos Indígenas-Secretaría de Educación Pública (serie de Vocabularios Indígenas Mariano Silva y Aceves).

Preuss, Konrado-Theodore

- 1995 “El concepto de la estrella matutina según textos recogidos entre los mexicanos del [1925] estado de Durango, México”, *El Mexico Antiguo*, t. VIII, pp. 375-395.
1982 *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*, México, Instituto Nacional [1968] Indigenista (Clásicos de Antropología).

Quezada, Noemí

- 1996 *Amor y magia amorosa entre los aztecas, supervivencia en el México colonial*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/Universidad Nacional Autónoma de México.

Sahagún, fray Bernardino de

- 1989 *Historia general de las cosas de Nueva España*, ts. I y II, Introducción, paleografía, glosario y notas Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Alianza Editorial Mexicana.

Las flores del mal.
Orden taxonómico
y transgresión social
entre los wixaritari
(México)

Ángel Aedo Fajardo
Universidad de Chile

XXIII



INTRODUCCIÓN

“LAS FLORES DEL MAL” de los *wixaritari*¹ no comparten más que su enunciación retórica con *Las flores del mal* de Baudelaire, excepcional escrutinio literario que alude a un fenómeno cultural que difícilmente podría ser equiparado al que representan las flores “nocturnas” de los *wixaritari*. Pues bien, en primer lugar las “flores del mal” *wixaritari* abren en el plano ético una brecha enorme respecto a las flores de Baudelaire. Estamos lejos de conocer cabalmente la ética *wixaritari*; no obstante, la noción de *kieri* allana el camino para iniciar la comprensión de lo que tan apresuradamente se asocia con la idea occidental del mal, cuya fuente principal es el Antiguo Testamento. Ante todo, bajo la rúbrica del mal los *wixaritari* aglutinan una gran cantidad de fenómenos y seres diversos que poseen en común el estar animados por fuerzas “bravas”. De ahí que lo malo sea mejor comprendido como fenómenos naturales, psíquicos y sociales que provocan el desorden.

Cabe aquí preguntarse sobre la pertinencia de estudiar el papel que desempeña cierta flora de los *wixaritari* para comprender un aspecto del problema del desorden. La respuesta implica, necesariamente, develar algunas de las capas semánticas de lo que es el *kieri*. Ya sean los torbellinos de viento, la oscuridad de la noche, los eclipses, los desórdenes mentales, los sueños eróticos o las conductas desviadas, esta heterogeneidad de fenómenos encuentra un denominador común en la noción de *kieri*. El *kieri* constituye un principio anímico en que se manifiestan, en variados contextos, las fuerzas bravas (*muma*) que animan a los seres del cosmos. La exteriorización más nítida y radical de este principio se encuentra en un grupo de plantas de la familia Solanaceae, que poseen un conjunto de características fitoquímicas, morfológicas y ecológicas reconocidas por los *wixaritari*.

¹ El término *wixaritari* es la manera en que esta sociedad se autodenomina; su forma singular es *wixarika*. Popularamente los no *wixaritari* se refieren a esta sociedad con el nombre de huicholes.

Aunque los *kierite*² constituyen un firme referente del inframundo, las flores (*tu:turi*) en su conjunto evocan una pluralidad de aspectos, cuyo sentido se deriva no sólo de sus características morfológicas. En efecto, la significación general de las flores proviene del periodo de su aparición. Por ejemplo, en el carnaval *wixarika* de Naxiwiari (Pachitas) en Tateikie, Jalisco, tres tipos de flores se disputan la primacía en el ritual, *xamuakari*, *rawe* y *p+riki*; su empleo se enmarca en la fase del ciclo ecológico cuando muere la vieja vegetación. De esta manera, la consagración de la fértil renovación de la naturaleza emerge como el propósito común del empleo de las flores en dicha festividad carnavalesca. Las flores ante todo expresan el goce de la vida, mas tal sentimiento no es moralmente unívoco, ya que alude simultáneamente tanto a la alegría por las lluvias y el florecimiento de la vegetación, como a la caída del ser humano en las trampas de su deseo. En este marco, elementos taxonómicos y sociales se entremezclan en las flores *wixaritari*, que remiten a la noche. Veamos cómo.

Las plantas del inframundo salen a la escena etnográfica

Ya enunciada la idea de que el *kieri* vegetal alberga simbólicamente cualidades esencialmente caóticas, es menester ahora intentar precisar las identidades botánicas de aquellas plantas que los *wixaritari* llaman *kierite*. Para ello será necesario poner en relación analítica algunos datos clave que suministra la etnografía de los grupos indígenas cercanos geográfica y lingüísticamente a los *wixaritari*, y así procurar comprender algunos aspectos del proceso de conformación de la identidad simbólica y botánica del *kieri*.

En 1912 Preuss publicó el texto de un canto ritual cora –titulado “El Toloache”–, en el que dicho autor no se conformó con transcribir el nombre por medio del cual es conocida popularmente la *Datura*, pues lo relacionó con una especie, la *Datura meteloides*.³ Preuss no desconocía los efectos psicoactivos de este género, ni su relevante ritualidad entre los indígenas de California, por lo que en forma de nota al pie de página invita al lector a consultar la monografía de C. G. Dubois sobre la religión de los luisenos (Preuss, 1912a: 231). La brevedad de este canto permite que lo citemos íntegramente: “De nuevo aparece el toloache allí en la montaña. Allí, en la montaña, huele el aroma del toloache. Allí, en la montaña, apesta el toloache. Huele y provoca náuseas. De nuevo aparece el toloache allí en la montaña. Huele y provoca náuseas”.

El mensaje del canto es claro, puesto que domina la asociación entre el toloache y el hedor, cualidad, esta última, que entre los *wixaritari* remite al inframundo, reino de la lujuria y lugar de la putrefacción-germinación de las cosas. El toloache de los coras muestra cualidades comunes al *kieri* de los huicholes, afinidad que se estrecha tras constatar que el nombre cora para

² *Kierite* es el plural de *kieri*; el sufijo “te” es una de las formas más frecuentes –aunque no la única– de pluralizar en el idioma *wixarika*.

³ Bajo la denominación antigua de *D. meteloides* se conocen hoy en día cuatro especies de *Datura* que pueblan el noroeste de México, California y el suroeste de los Estados Unidos. Se trata de *D. innoxia*, *D. discolor*, *D. lanosa* y *D. wrightii*.

dicha planta, *tserisa* (Preuss, 1912b: 231), es casi idéntico al que los huicholes utilizan para designar a la *Datura, kierixa* (*Datura*), entidad que es vista como el hermano menor del *kieri* (*Solandra*).

Algunos años más tarde del trabajo de Preuss, aparecieron referencias a una entidad espiritual con el aspecto y las cualidades del *kieri*, que todavía no provenía de los huicholes, sino de sus “hermanos mayores” (*wak+li-xi*).⁴ En efecto, fueron los tepecanos los que primero dibujaron la fisonomía de lo que más tarde la etnografía de los huicholes conoció como *kieri*. Entre 1911 y 1913, Mason (1965) llevó a cabo un trabajo de campo intermitente entre los tepecanos de Azqueltán, donde registró un rico conjunto de plegarias o “perdones” proporcionados principalmente por Eleno Aguilar. En la plegaria titulada “Para pedir riquezas del toloache”, se marca cierta comunión con el *kieri* de los huicholes. En el orden biológico se demuestra que la planta llamada en tepecano *ko’t-rup* y por Mason toloache, no se trata realmente del toloache, al menos del género *Datura* con que usualmente se le relaciona, puesto que la plegaria enfatiza su estrecha asociación ecológica con terrenos en los que predominan grandes rocas; constante que, como veremos, es también inseparable de los *kierite* más venerados en la sierra. Asimismo, se le describe con un grueso tronco de nueve pulgadas de diámetro, característica un tanto rara en la *Datura*. Es posible que el “toloache” descrito por estas plegarias corresponda con mayor seguridad al género *Solandra* que también crece en la sierra. Por otra parte, los “perdones” dan cuenta de los atributos singulares de esta planta-espíritu y reconocido narcótico para suministrar poderes en conjuros amorosos y para obtener riquezas materiales. Cualidades positivas que por un tiempo la etnografía de la región ignoró en virtud de su comprensión del inframundo enclausurada en el purismo maniqueo de la naturaleza de las deidades indígenas.

Hubo que esperar al trabajo de campo del antropólogo norteamericano Zingg (1982, 1998 [circa 1937]) para que se registrara por vez primera entre los *wixaritari* la existencia de un enlace entre algunas concepciones que remiten al inframundo y a una planta psicoactiva. El trabajo de Zingg se llevó a cabo en la comunidad de Tuxpan de Bolaños, ubicada prácticamente en el límite suroriental del territorio huichol. Curiosamente una de las comunidades indígenas no huicholas más próximas a esta localidad era precisamente la tepecana Azqueltán. En vista de los frecuentes contactos entre los pueblos de la Sierra Madre Occidental, no parece descabellada la idea de que Zingg registrara –al menos en cuanto al *kieri*– fragmentos de un discurso mítico común para los pueblos de la porción meridional de dicha sierra.

La figura mítica que Zingg registró como *Kieli Tewíali* se caracteriza por actuar engañando a otros personajes míticos. Este autor identifica al *kieri* con la *Datura*. La “historia natural” de la identificación botánica del *kieri* es a todas luces modesta. A pesar de que la zona gozó –en especial a fines del siglo XIX y principios del XX– de etnografías de gran calidad para la época

⁴ Con el término *wak+lixi* los huicholes llaman a dos grupos étnicos estrechamente ligados lingüísticamente. Son los tepehuanes del sur y los tepecanos; los primeros ubicados al norponiente del territorio *wixarika* y los segundos, al oriente.

(Lumholtz, Diguët y Preuss, entre otros), el *kieri* ha morado en el silencio del recelo indígena. Tras la relación del *kieri* efectuada por Zingg transcurrirán alrededor de tres décadas para que se escuche hablar nuevamente sobre esta entidad (Furst y Myerhoff, 1966, 1972; Benítez, 1971, 1970, 1973; Benzi, 1972). Destaca el trabajo de Benítez, quien en 1967 recopiló una serie de mitos de considerable valor relacionados con el *kieri*. Sin embargo, dicho autor no escapó al constante defecto de la etnografía de la época, cuya notoria desatención a la taxonomía indígena, con frecuencia bastante precisa en sus identificaciones, redundó en el registro incompleto de las implicaciones del modo mítico de pensar la naturaleza. Al respecto, subsisten inquietantes incógnitas sin resolver: ¿cuál es en definitiva el referente botánico del *kieri*?, ¿se trata sólo de una especie o de un grupo de géneros? Si realmente el *kieri* designa un conjunto de especies ¿bajo qué principios el pensamiento de los *wixaritari* las agrupa?, ¿existe acaso un flujo de correspondencias entre el *kieri*, el cuerpo humano, determinadas zonas geográficas, aspectos meteorológicos y dinámicas sociales? Eludir estas preguntas significaría en parte desestimar una legítima aspiración etnológica y humanista; a saber, la indagación de las maneras en que los seres humanos anudan las redes de su entendimiento.

Finalmente, Benítez sólo aceptará la identificación que establecen Furst y Myerhoff (1966, 1972), quienes a la vez coincidirán con la identificación que Zingg ya había efectuado. Más tarde el mismo Furst (1994, 1989) reemplazará la antigua nomenclatura por todos consensuada, *D. meteloides*, por la de *Datura inoxia*.⁵ En un sintético informe, Knab (1977) pone al descubierto lo endeble de los supuestos botánicos anteriores, ya que el *kieri* no se trata de *Datura* para los habitantes de Las Latas de la comunidad de Santa Catarina Cuexcomatitán, sino que, por el contrario, corresponde al género *Solandra* y, en particular, a las especies *S. brevicalyx* y *S. guerrerensis*; identificación que hemos confirmado ampliamente en el territorio *wixarika* del poniente del río Chapalagana (Aedo, 2003).

Elementos taxonómicos de las flores nocturnas

La información que hemos recabado entre los *wixaritari* del poniente del Chapalagana, Jalisco, y del cañón del río Santiago, Nayarit, indica que se denomina *kierixa* a cuatro especies de *Datura*: *D. inoxia*, *D. discolor*, *D. stramonium* y *D. Lanosa*,⁶ comunes en los márgenes de los senderos que comunican las localidades huicholas. Nada hace pensar que el término *kierixa* exprese la idea de un *kieri* exclusivamente maligno; el vínculo existente entre *kierixa* y *kieri* procede de un orden jerárquico y parental. Frente

⁵ En su artículo de 1989, Furst reformula su comprensión del simbolismo del *kieri* y amplía la gama de especies identificadas con esta planta en función de los conocimientos y la bibliografía disponibles a la fecha.

⁶ En la región del cañón del río Santiago, Nayarit, a una altura aproximada de 250 msnm (metros sobre el nivel del mar) hemos colectado muestras de *Datura discolor*. En los alrededores del río Huaynamota, Nayarit, aproximadamente a 500 msnm hemos colectado ejemplares de *Datura lanosa*. En cuanto a la *Datura stramonium* e *inoxia*, las muestras han sido obtenidas en la región del cañón del río Chapalagana, en el lado occidental, Jalisco, a una altura aproximada de 1 450 msnm. Las identificaciones han sido realizadas por el Dr. Robert Bye, en noviembre de 1999 y mayo de 2000.

a la proyección del *kieri*, como el eje de las propiedades simbólicas de la noche, el *kierixa* se presenta como su hermano menor (*taru*); su región cosmológica es la del *kieri*, ya que evoca la locura, el inframundo y el desorden. No obstante, su fuerza y sus cualidades son inferiores, razón por la cual su veneración es mínima, y llega sólo a generar un simple respeto.

En la época de lluvias el *kierixa* (*Datura*) se reproduce mediante sus características flores acampanadas. Es por ello que, durante esta época, los ancianos previenen a los niños de jugar cerca de aquellas plantas y castigan a quien se atreva a tocarlas. Con ello procuran evitar que los niños lleguen a enfermarse al respirar su fuerte aroma o al consumirla accidentalmente. De modo que, más allá de estas actitudes, no parece existir un mayor cuidado de dichas especies, a menos que se les considere útiles para tratar problemas dermatológicos.⁷ De no ser así, con frecuencia se les corta y quema, al finalizar las lluvias, porque las consideran una maleza molesta. Muy distinto es el caso del *kieri*, en torno al cual existe un gran cuidado para no alterar su crecimiento natural, ya que, se dice, a quien se atreva a molestarlo, cortándolo o quemándolo, no tardará en llegarle la locura o la muerte.

Ramírez *et al.* (1982) dan a conocer un interesante mito sobre el *kieri*, y apuntan al pie de página que “Las flores del árbol del viento (*kieri*) son blancas, son los floripondios”; denominación esta última que, como sabemos, designa las especies comprendidas bajo el género *Brugmansia*. Más tarde Casillas Romo (1990) señala que al floripondio los huicholes de San Andrés Cohamiata (Tateikie) le llaman *kierinanari*, literalmente “raíz de *kieri*”. Por último, Yasumoto (1996) confirma la asociación entre el *kieri* y este género cuando sugiere que el ejemplar encontrado por él en la sierra pertenece posiblemente a la especie *Brugmansia aurea*, deducción planteada principalmente por el color amarillo de sus flores.

Una dificultad común para los etnógrafos que se han visto atraídos por el estudio del *kieri* consiste en las fuertes prohibiciones que hacen de la simple observación de esta planta una verdadera odisea. Lejos de estar exentas de confusiones, en un inicio nuestras erradas identificaciones eran prácticamente la norma, puesto que a pesar de la confianza que paulatinamente fuimos granjeando, este delicado tema en muchas familias nunca ha dejado de generar un inquietante silencio. Recuerdo que por varios meses los *wixaritari* de Tateikita con astucia me indujeron a creer que el *kieri* se trataba de un arbusto que crecía a pocos metros de un auténtico *kieri* que, por cierto, era el más venerado de la región. Mi convencimiento fue tan lejos que llegué a coleccionar en distintos periodos varias muestras de esta planta, mismas que más tarde fueron examinadas por especialistas del Jardín Botánico de la UNAM y del Missouri Botanical Garden, quienes concluyeron que se trataba de un ejemplar de la familia Apocynaceae y del género *Mandevilla*.

El interés por mencionar esta confusión no reside solamente en ejemplificar lo accidentado del trabajo etnobotánico sino, además, en mostrar que dicho error ilumina en parte el problema que nos ocupa. En efecto, en

⁷ Según algunos informantes, las hojas machacadas de *kierixa* son benéficas para eliminar los granos de la piel.

vista de mi inocultable interés por las cosas “bravas”, los huicholes me ofrecieron un sustituto tan “bravo” (*muma*) como el *kieri*, pero al que la mitología no le había proporcionado un valor de culto. Curiosamente, el *kieri* y varios géneros de la familia Apocynaceae poseen una alta toxicidad, por lo que algunas especies de esta familia son utilizadas como veneno entre los mixtecos (Casas, Viveros y Caballero, 1994), y como analgésico y contra la “tos ahogada” entre los nahuas del centro de Guerrero (Ramírez, 1991). Asimismo, entre varios pueblos de las regiones selváticas del norte de Sudamérica se utiliza el género arbustivo *Malouetia* (estrechamente relacionado al *Mandevilla*) como poción de amor y veneno para cazar y pescar (Bisset, 1992). También destaca el uso ritual, en el África centro occidental, del poderoso arbusto psicoactivo *Tabernanthe iboga*, que hace de esta familia una de las principales fuentes de narcóticos vegetales de dicho continente (cfr. Fernandez, 1982; Furst, 1994).

A este grupo de arbustos del género *Mandevilla* (Apocynaceae) los *wixaritari* le llaman *apenenuxi*. Dichas plantas, como otras apocynaceas, están provistas de una gama de alcaloides indólicos, lo que ha permitido su variada utilización como psicotrópicos, venenos y sedantes en distintas partes del mundo. Sorprendentemente, en el “delicado” espacio –que comprende el centro ceremonial *tukipa* de los huicholes de Tateikita– crecen varios ejemplares de dicha planta. Y fue precisamente uno de éstos el que confundimos en un inicio con el *kieri*. Las múltiples reservas que provoca dicha entidad espiritual y vegetal demandan la deferencia del silencio. Así, ante la imposibilidad de realizar preguntas directas sobre el *kieri*, los huicholes descubrieron nuestro propósito antes de que halláramos el ejemplar de *kieri* más importante de la región, cuya existencia otorga nada menos que el nombre al centro ceremonial (*tukipa*) del lugar.⁸

Sin embargo, cuando después de transcurrido un tiempo dimos con el auténtico *kieri*, no dejó de sorprendernos el extraño papel desempeñado por la *apenenuxi*, cuyo aparentemente escaso valor simbólico al ponerlo en relación con el *kieri* adquiriría inusitadas dimensiones. En principio, ambas entidades vegetales requieren condiciones naturales análogas –a saber, crecimiento estrechamente asociado con piedras y encinos (*Quercus*)– y están dotadas por igual de fuertes propiedades narcóticas; semejanzas que hacen a la *apenenuxi* fungir como una especie de doble del *kieri*.

Una de las principales diferencias entre dichas plantas reside en el uso de carácter más bien secular de la *apenenuxi*. Hemos constatado el empleo de la savia (*retsi*) que se desprende del interior del tallo de la *apenenuxi* como cosmético facial entre las adolescentes, actividad altamente peligrosa dada la probable narcosis a través del contacto de las sustancias tóxicas con la boca y los ojos. Este fenómeno podría ser el fundamento de los extraños casos de histeria y subsecuente pérdida de la conciencia en mujeres adolescentes (véanse, por ejemplo, Casillas Romo, 1990: 95, y Marmolejo y Mata, 1994: 518), trastorno de la conducta que, por lo demás, recibe el nombre de *kierixiya*.

⁸ El nombre de dicho centro ceremonial es Kieri-manawe (donde crece el bejuco *kieri*).

En el centro ceremonial *tukipa* de Tateikita se observa una posición espacial privilegiada de la *apenenuxi* en relación con el legítimo *kieri*, el cual ha sufrido un desplazamiento a las fronteras del espacio ceremonial. Esta ubicación privilegiada contrasta con la escasa atención ritual prestada a la *apenenuxi*, consistente sólo en eventuales ofrendas de huesos de venado.

Las abundantes referencias a los hongos con propiedades psicoactivas en los documentos coloniales y en los registros etnográficos, sobre los indígenas del centro y sur de México (véanse: *Códice Florentino*; Wasson, 1966; Emboden, 1982, y Lipp, 1990, entre otros), hacen que resalte la escasa información, al respecto, acerca de los pueblos del norte de México. Enigmática anomalía dada la presencia de una importante variedad de hongos que contienen psilocibina y otros compuestos neuroactivos en la Sierra Madre Occidental. Dentro de este marco general destaca un inusual estudio etnomicológico, efectuado en la Sierra Madre Occidental, que proporciona información no contemplada para la región, ya que revela que los tepehuanes del sur reconocen y clasifican dos especies de hongos neuroactivos; *Amanita muscaria* y *Amanita pantherina*, a los cuales denominan con el revelador termino de *maimda'kam*, “los hongos que hacen sentir a la gente mareada y borracha” (Elizondo, 1991: 172).

La etnografía de los *wixaritari* refleja una ausencia total de referencias que indiquen el uso de alguna especie de hongo como psicotrópico; no obstante, éstos sí constituyen un apetecible alimento cuyo consumo es exclusivo en la época de lluvias, cuando brotan por doquier en los bosques de coníferas. Los huicholes denominan genéricamente *yekwa-te*⁹ a varias especies de hongos y en algunos relatos aparecen referencias a los hongos, cuya presencia podría sugerir una conexión semántica con el *kieri*. Por ejemplo, son comunes en Tateikita las narraciones sobre niños que suelen ayudar a sus familias a buscar el ganado extraviado, como la que cuenta que uno de estos niños: mientras buscaba una vaca perdida, llegó hasta las inmediaciones de una barranca “donde canta el viento”. Allí, después de encontrar al animal, decidió dormir bajo unos árboles. Al despertar, descubrió algunos hongos a sus pies y quiso llevárselos a su familia. Se puso a recolectarlos “siguiendo el caminito” formado por los hongos, pero al final se encontró con un *kieri* del que salió un león (*maye*) que lo agarró y se lo llevó a una cueva. Ese niño se perdió para siempre.¹⁰

La recolección del hongo, a diferencia de la del peyote, no constituye por lo general un fin en sí mismo; consiste en una actividad oportunista derivada de los constantes desplazamientos por el bosque a los que obliga la ganadería serrana. Por estas razones el simbolismo *wixarika* de los hongos se encuentra acotado por dos grandes temas, las lluvias y la ganadería, puntales que constituyen figuras míticas constantes por medio de las cuales se empalman y comunican las múltiples piezas del enmarañado rompecabezas del lado oscuro del universo.

⁹ Nótese la similitud del termino *yek+ri*, utilizado para designar una clase particular de remolino formado con el cabello. Otro tipo de remolino de cabello es el que poseen los niños, se le denomina *muxanauye*.

¹⁰ Relato proporcionado por una *wixarika* de Haitek, en octubre de 1999.

Dentro de la constelación de plantas con propiedades psicoactivas, cuyo simbolismo las vincula con el inframundo, aparece también un grupo de enredaderas que pertenecen al género *Ipomea*. Hemos detectado su presencia en una amplia zona del territorio *wixarika*, que va desde la sierra de Jalisco hasta las tierras bajas de los márgenes del río Santiago en Nayarit. Según parece, esta planta, no utilizada en la actualidad como narcótico, funge como silenciosa compañera del nocturno *kieri*, lo que evidencia en el plano semántico cierta comunidad de sentido, pues su nombre *t+karixa* evoca la plena oscuridad de la medianoche, *t+kari*; asimismo, apunta al poniente, semillero de la vida y lugar de la muerte, *t+karipa*.¹¹

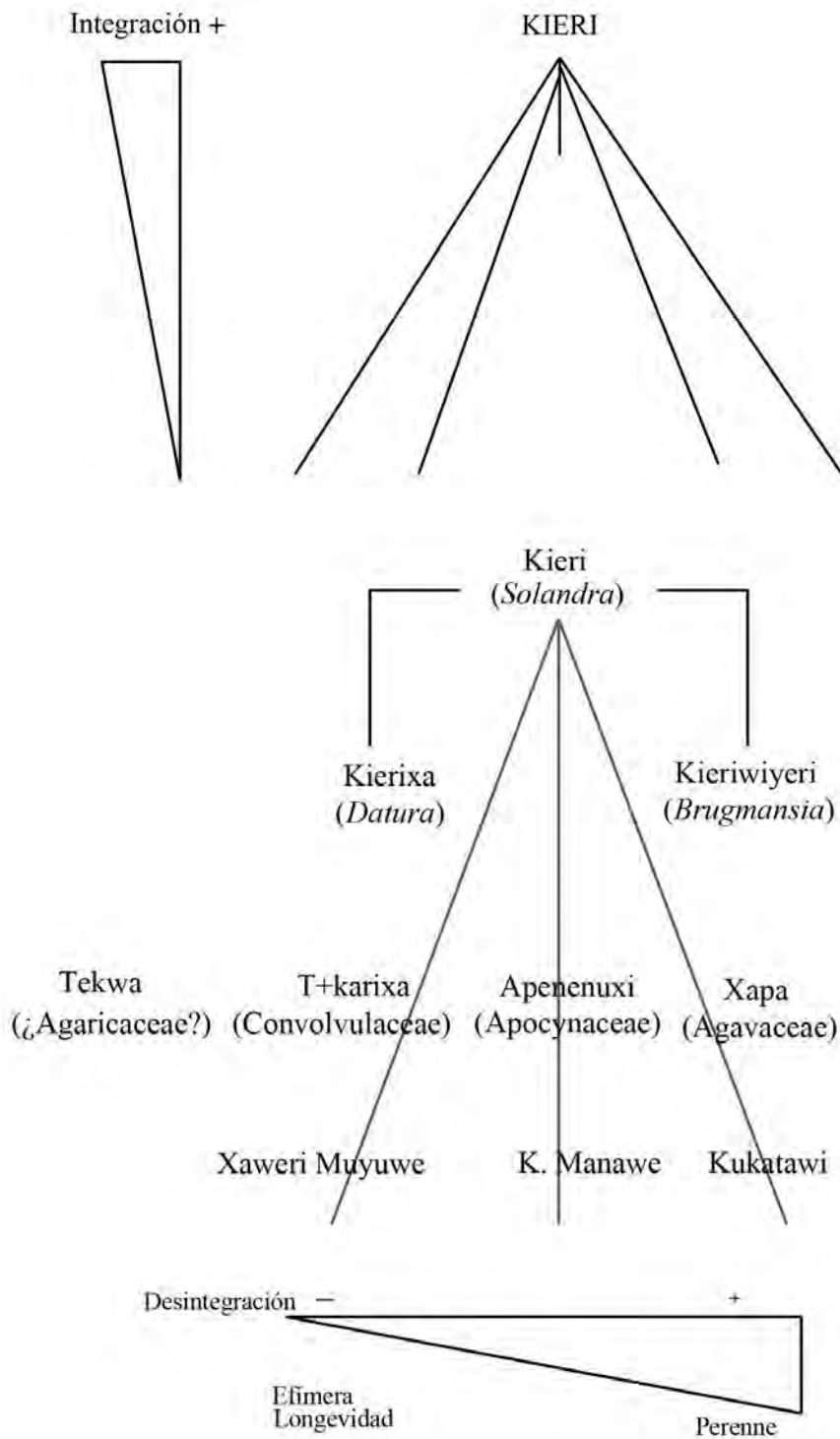
Por último, habiendo identificado al *kieri* vegetal como miembro de dos géneros botánicamente cercanos: *Solandra* y *Brugmansia*, quisiéramos precisar al respecto. Efectivamente, se ha constatado que ambos géneros se identifican en primera instancia con el *kieri*; no obstante, los *wixaritari* no se conforman con el estado de dicha clasificación. En el reconocimiento de que con la misma noción de *kieri* se designa un grupo de plantas con cualidades semánticas similares, pero que a la vez difieren morfológicamente, la taxonomía y la reflexión de los huicholes avanzan sobre dicha distinción observable para efectuar una delicada operación que deriva del *kieri* un segundo término, *kieriwiyeri*, de lo que se concluye una relación primordial entre *kieri* y *Solandra*, y una ramificación de ésta entre *kieriwiyeri* y *Brugmansia*.¹² Por cierto, la notable relación entre el *kieri* y el simbolismo de la temporada de lluvias (*wiye-ri-ta* o *t+kari-pa*) se hace patente en el *kieriwiyeri* (*wiye-ri* = lluvias). Sin embargo, resulta sintomático el hecho de que jamás se ha obtenido un indicio cierto de un culto al *kieriwiyeri* (*Brugmansia*) semejante al que hemos detectado hacia el *kieri* (*Solandra*). Podría apelarse al carácter aparentemente autóctono de *Solandra* en contraste con el de *Brugmansia*, cuyo origen sudamericano supone una introducción relativamente reciente en la región. Más allá de conjeturas, el énfasis del culto *wixarika* a la *Solandra* indica una importante distinción entre el *kieri* de lluvia (*Brugmansia*) y el auténtico *kieri* (*Solandra*), que finalmente parece fungir como el referente que domina y eslabona las variaciones sobre un mismo tema en que parece convertirse la etnotaxonomía de las plantas del inframundo.

Proponemos, por medio de un diagrama (véase Figura 1), que la clasificación *wixarika* de las plantas “nocturnas” se articula a partir de un eje vertical de contraste que va desde el polo de integración de los elementos hasta la desintegración máxima, la cual se expresa en los ejemplares dotados de personalidad individual. Así, se vislumbra el ir y venir de una taxonomía *wixarika* que opera descomponiendo la unidad en torno al ámbito nocturno de la vegetación, para ver proliferar una rica diversidad de entidades vegetales con cualidades propias y compartidas, pero que al mismo tiempo

¹¹ Preuss (1998a: 154-155) destaca la relación existente entre la época de lluvias y la noche de los dioses, *natikári* o *tikáripa*. Así, por ejemplo, escribe: “Es como si en esta época de los días más largos del año hubiera caído una noche invernal”. De igual forma, menciona la existencia de “otra noche”, situada en el poniente, considerado el país de los muertos por los huicholes.

¹² El término *kieriwiyeri* es equivalente a *kierimamateya*, otra forma que los *wixaritari* tienen para referirse al “*kieri* grande”, *Brugmansia*.

FIGURA 1
ELEMENTOS CLASIFICATORIOS DE LAS PLANTAS NOCTURNAS



actúa en otros campos recomponiendo la unidad perdida al hacer del *kieri* una categoría más vaga y abarcadora. No satisfecho con ello, el entendimiento *wixarika* abrigará una tercera dimensión en la comprensión de las cosas, de modo que en un mismo universo de *kierite*, los idénticos taxonómicamente no constituirán jamás una unidad homogénea, puesto que cada ejemplar puede ser pensado en su especificidad, con lo que emerge bajo la identidad botánica una pluralidad de actores, cuyos diferentes nombres

propios se evidencian por las características topográficas de su ubicación, por la edad del ejemplar, por sus especificidades morfológicas, entre otros factores. En consecuencia, es por ello que cada planta es una entidad particular con un nombre y personalidad propios, de allí que, en momentos, llegan a comunicarse entre ellas y a establecer alianzas con el fin de desorientar a los transeúntes poco cuidadosos.

Finalmente, al conferirles a las plantas motivaciones particulares, no sólo se les proporciona identidad; el pensamiento *wixarika* también impregnará sobre el reino vegetal la imagen de la vida social. En efecto, no será extraño que un *kieri* disponga en torno a sí discordias, pactos y simpatías. Asimismo, se comprende por qué ignorar, ofender o maltratar a algún *kieri* constituye una grave falta cuyo castigo puede demandar la acción coordinada de un conjunto de plantas, o bien la intervención del espíritu que mora dentro del individuo agraviado; de cualquier manera, la sanción impondrá al infractor confusión, locura o muerte.

Flores, placer y transgresión

La relación que los *wixaritari* establecen entre flores y placer sexual es sumamente compleja, y alto es el riesgo de convertir la riqueza de dicha relación en un juego de equivalencias demasiado simples que no haría justicia a la realidad del pensamiento *wixarika*. La mitología y el ritual revelan que la transgresión más grave, si no es que la única, siempre remite a una acción sexual. La abstinencia de relaciones sexuales fuera de la unidad conyugal constituye una acción virtuosa que aleja la contaminación. Las flores en la cosmografía *wixarika* ocupan los extremos verticales del espacio; se les reconoce creciendo en el cielo nocturno¹³ y sobre la faz de la tierra. De ahí su peligrosidad, pues nada de lo que ocupa los límites del universo ha sido completamente “domado” por los seres humanos.

Como aquellas famosas muñecas rusas –*matrushkas*– que contienen repetidamente en escala regresiva su propia imagen, el nacimiento y la muerte implican para el imaginario de los huicholes la idea de salir de un cuerpo para entrar en otro. El espacio se presenta –para las formas míticas de pensar– de forma finita e infinita a la vez, marco general que sustenta la visión del mundo como un cuerpo contenido y continente. De este modo, no es posible pensar las cosas y los seres del orbe estrictamente aislados; a fin de ganar en unidad, la cosmovisión debe reconocer los rasgos de un orden en la traza de otros órdenes. Los seres humanos nacen de un útero para entrar en otro, pero el seno de la diosa de la tierra (Takutsi) no sólo se proyecta en la figura de un cuenco que representa la superficie total de la tierra, ya que su matriz se cierra con el cielo nocturno, imagen duplicada de las fuerzas telúricas. Así, pues, se explica por qué la bóveda celeste puede ser vista y representada por los *wixaritari* en la forma de un jardín florido.

¹³ Con frecuencia en los bordados y los tejidos huicholes es posible observar representaciones de flores en forma de estrellas y viceversa.

El papel general de las flores que se expresa en el Carnaval huichol (Naxiwi-yari) no dista mucho del que se señala en los textos rituales de los coras. En dos cantos expresamente se refiere que la chicharra deja que los hombres le quiten sus adornos de flores, mismos que la diosa de la tierra recoge y pone dentro de su jícara, fertilizando en consecuencia al mundo.¹⁴ Igualmente, en el Carnaval de los mexicanos se reporta que las flores que trae Nuestra Madre la Niña cultivan el mundo (Alvarado, 2003). La simbiosis entre flores, lujuria y estrellas se hace especialmente patente en el lucero del atardecer de los coras, Hermano Menor incestuoso que, de forma análoga al *kieri* de los huicholes, es devaluado tras su derrota en una competencia.

En el mito cora de la carrera de los astros se refiere que Sautari, originalmente la Estrella del Amanecer, debido a su lujuria sucumbe ante el deseo, y pierde “sus flores” (la castidad), acción que en consecuencia lo degrada y lo lleva a perder también la ventaja de ser el Hermano Mayor y el derecho de ocupar tanto el espacio oriental como el privilegio de convertirse en un aliado y precursor del sol en su ascenso diurno (Preuss, 1912a: 163-166). Existe también una versión mexicana de la epopeya de estos hermanos que resulta similar en los aspectos básicos del relato cora; a saber, la aparición de una flor que instiga la transgresión y la consecuente devaluación (Preuss, 1998b: 280, y 1998c: 335-339). La disputa que el pensamiento mítico pone en juego entre el *kieri* (*Solandra brevicalyx*) y el *hikuli* (*Lophophora williamsii*) se concibe en analogía con las rivalidades que Venus desencadena en su forma de Estrella Matutina y Vespertina. Contiende cuya vastedad confirma la mitología amerindia y de la cual, la rivalidad entre las deidades de los antiguos nahuas, Quetzalcóatl y Tezcatlipoca, constituyó, tal vez, el paradigma general de los pueblos uto-aztecas centrales y meridionales.

Pero, más allá del consumo ritual preferente de una planta psicoactiva sobre otra, la trama del grupo de mitos al que pertenece la lucha entre el *kieri* y el *hikuli* transparente en parte su empeño por legitimar la acción de un sector de la sociedad. En este punto el mito no esconde su sentido, pues con la derrota de este antihéroe en una competencia se revela su propósito moralizante, ya que la conducta de quien ose desafiar el orden del mundo y se atreva a contradecir sus valores y su jerarquía, no tardará en ser condenada. Se advierte, entonces, por qué el pensamiento mítico hace intervenir en este tipo de contiendas a personajes con las características del *kieri* de los huicholes. En vista del fuerte influjo que provoca la manifestación matutina y vespertina de Venus sobre la comprensión del mundo en las sociedades indígenas de la Sierra Madre Occidental, no será insólito que también *kieri* y *hikuli* evoquen la idea de los Hermanos Astrales en conflicto, sobre todo cuando ellos evidencian simetrías y diferencias formales que los hacen desenvolverse en un mismo plano del entendimiento.

¹⁴ Véanse los cantos “La chicharra como mensajera de las flores” y “La diosa de la tierra recoge las ropas de la chicharra” (Preuss, 1912a: 65-69). En analogía con la participación de las flores en el Naxiwi-yari de los *wixaritari*, Preuss (1912b: 69) comenta que el adorno celeste de la chicharra son flores que brotan en el tiempo de secas.

El principio anímico que anida dentro del bejuco *kieri*, en ocasiones puede seducir y desquiciar el espíritu de los sujetos que han transgredido ciertas prescripciones rituales. El dominio que ejerce el *kieri* sobre una persona se expresa –entre otras formas– por medio de actitudes desvergonzadas. En una ocasión fuimos testigos de la sórdida representación que hiciera un *wixarika* completamente desnudo de una contienda futbolística, desde luego totalmente extraña al ritual en que todos en ese instante se encontraban inmersos. Aquel sujeto no ocupaba ningún cargo en la llamada fiesta de los esquites, que tenía lugar en el rancho de la familia Salvador, ya que según cuatro de sus miembros, “ese hombre era un extraño que lo trajo el viento del *kieri*, el *kieri* lo había perdido y vuelto loco por varios días”. El *kieri* constituye un subterfugio de las acciones transgresoras, de ahí que esta entidad anímica anide bajo toda conducta extravagante. A fin de cuentas, la locura se objetiva en los *kierite* vegetales (*Solandra*, *Brugmansia* y *Datura*) en tanto que estas plantas comprenden un conjunto de especies que constituyen un orden fotoquímico, compuesto por la presencia compartida de alcaloides tropánicos (principalmente atropina, hiosciamina y escopolamina) cuya ingestión puede producir un efecto excitante sobre el sistema nervioso, capaz de provocar en el sujeto desde un sueño profundo y la pérdida de la conciencia hasta un delirio prolongado o la muerte.

Las plantas “nocturnas” gozan de cualidades semánticas que las convierten en un ámbito óptimo en el que pueden pervivir ocultas las fuerzas salvajes del deseo y la locura. La desnudez de los cuerpos refleja la insensatez del hombre. Al respecto, las glosas *wixaritari* son tajantes:

En las piedras grandes de Las Blancas [Picachos de Aguamilpa] está un *kieri*. [Una mujer que lo visitaba] le cortó la hoja, le hizo un hoyo y dijo ‘quiero ver a los dioses de los cinco caminos y [de] abajo’. A los cuatro años andaba caliente con los hombres y era buena para jugar a la baraja, naípe español, ganaba siempre. Se quitaba la ropa para cruzar el río y buscar hombres, se volvió loca. ¡Es caliente el *kieri*!, si tú le pides algo está caramba. Muchos no se meten al *kieri* porque te agarra las patas bien, es caliente [...] (Kwaxumayeme, Nayarit, 1999).

Se vislumbra aquí una sugerente relación entre las “flores del mal”, la búsqueda de conocimiento y la ruina de la razón. El mensaje principal del relato enfatiza la transgresión como fundamento de la caída, y enlaza en una comunidad de sentido el embrujo subyacente en los juegos de azar y la lujuria desvergonzada. La manifestación personificada del *kieri* lo vuelve un infractor lujurioso y egoísta que, no obstante, castiga con severidad cualquier transgresión de sus deudos (Aedo, 2001). Toda sanción proveniente de este lado bravo del cosmos sitúa al devoto-infractor en las antípodas de la vida en sociedad; por consiguiente, el ser humano pierde parte de su condición y deviene en lo que los *wixaritari* refieren con el nombre de *tawet+*, un borracho del espíritu.

BIBLIOGRAFÍA

Aedo, Ángel

- 2001 *La región más oscura del universo: El complejo mítico de los huicholes asociado al Kieri*, tesis de licenciatura en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- 2003 “La región más oscura del universo. Un paralelo entre el complejo mítico asociado al Kieri de los huicholes y al Toloatzin de los antiguos nahuas”, en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (coords.), *Flechadores de estrellas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad de Guadalajara, pp. 221-249.

Alvarado Solís, Neyra

- 2003 *El carácter nocturno de la flor entre los mexicaneros de Durango, México*, ponencia presentada en el simposio A-15 del 51 Congreso Internacional de Americanistas. Santiago, Chile.

Benítez, Fernando

- 1970 “Nostalgia del paraíso”, en *Los indios de México*, vol. 3, México, Ediciones Era, pp. 283-655.
- 1971 *Los indios de México*, vol. 2, México, Ediciones Era.
- [1968]
- 1973 *Historia de un chamán cora*, México Ediciones Era (serie Popular, 24).

Benzi, Marino

- 1972 *Les derniers adorateurs du peyotl. Croyances, coutumes et mythes des indiens huichol*, París, Gallimard.

Bisset, Norman, G.

- 1992 “Uses, Chemistry and Pharmacology of Malouetia (Apocynaceae, subf. Apocynoidae)”, *Journal of Ethnopharmacology*, núm. 36, pp. 43-50.

Casas, Alejandro, Juan Luis Viveros y Javier Caballero

- 1994 *Etnobotánica mixteca. Sociedad, cultura y recursos naturales en la montaña de Guerrero*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional Indigenista.

Casillas Romo, Armando

- 1990 *Nosología mítica de un pueblo. Medicina tradicional Huichila*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara.

Códice Florentino

- 1979 *Códice Florentino*, México, Secretaría de Gobernación.

Elizondo, M. G.

- 1991 “Ethnobotany of the Southern Tepehuan of Durango, Mexico: I Edible Mushrooms”, *Journal of Ethnobiology*, vol. 11, núm. 2, pp. 165-173.

Embodem, W. A.

- 1982 "The Mushroom and the Water Lily: Literary and Pictorial Evidence for *Nymphaea* as a Ritual Psychotogen in Mesoamerica", *Journal of Ethnopharmacology*, núm. 5, pp. 139-148.

Fernandez, James W.

- 1982 *Bwiti. An Ethnography of the Religious Imagination in Africa*, Princeton, NJ, Princeton University Press.

Furst, Peter

- 1994 *Los alucinógenos y la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica.
[1976]
1989 "The Life and Dead of the Crazy Kieri: Natural and Cultural History of a Huichol Myth", *Journal of Latin American Lore*, núm. 15, pp. 155-177.

Furst, Peter y Barbara Myerhoff

- 1966 "Myth as History: The Jimson Weed Cycle of the Huichol of México", *Antropológica*, núm. 17, pp. 3-39.
1972 "El mito como historia: el ciclo del peyote y la datura entre los huicholes", en P. Furst y B. Myerhoff (eds.), *El peyote y los huicholes*, México, Secretaría de Educación Pública, pp. 53-108.

Knab, Timothy

- 1977 "Notes Concerning Use of *Solandra* among the Huichol", *Economic Botany*, núm. 31, pp. 80-86.

Lipp, Frank

- 1990 "Mixe Concepts and Uses of Entheogenic Mushrooms", en Thomas J. Riedlinger (ed.), *The Sacred Mushroom Seeker: Essays for R. Gordon Wasson*, Portland, Discorides Press, pp. 151-159.

Marmolejo, Miguel Ángel y Soledad Mata

- 1994 "Kieri", en *Diccionario enciclopédico de la medicina tradicional mexicana*, vol. 1, México, Instituto Nacional Indigenista, p. 518.

Mason, Alden J.

- 1965 "Tepecano Prayers", *International Journal of American Linguistics*, vol. 1, núm. 2, pp. [1918] 91-153.

Negrín, Juan

- 1977 *El arte contemporáneo de los huicholes*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara-Centro Regional de Occidente del Museo Regional de Guadalajara-Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Preuss, Konrad Theodor

- 1912a *La expedición al Nayarit. Registros de textos y observaciones entre los indios mexicanos*, t. 1: *La religión de los coras a través de textos junto con un diccionario cora-alemán*, traducción del alemán, Ingrid Geist; traducción del cora, Verónica Vázquez y Juventino Díaz Serrano, México, Siglo XXI Editores (en prensa).
- 1912b *Die Nayarit-Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter mexikanischen Indianern 1. Die Religion der Cora-Indianer in Texten nebst Wörterbuch Cora-Deutsch*, Leipzig, B.G. Teubner.
- 1998a “La boda del maíz y otros cuentos huicholes”, en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath [1907] (*comps.*), *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos*, México, Instituto Nacional Indigenista-Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, pp. 153-170.
- 1998b “Los cantos religiosos y los mitos de algunas tribus de la sierra Madre Occidental”, en [1908] Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (*comps.*), *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos*, México, Instituto Nacional Indigenista-Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, pp. 265-287.
- 1998c “El concepto de la Estrella de la Mañana según los textos recogidos entre los mexicanos del estado de Durango, México”, en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath [1924] (*comps.*), *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos*, México, Instituto Nacional Indigenista-Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, pp. 333-348.

Ramírez, Cleofas C.

- 1991 *Plantas de la región náhuatl del centro de Guerrero*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ediciones de la Casa Chata).

Ramírez, Elisa *et al.*

- 1982 *Wirrarika +rratsikayari. Canciones, mitos y fiestas huicholas. Tradición oral indígena*, México, Consejo Nacional de Fomento Educativo-Secretaría de Educación Pública.

Wasson, Gordon R.

- 1966 “Ololiuhqui and the other Hallucinogens of Mexico”, en Wigberto Jiménez Moreno [1963] (*comp.*), *Summa Antropológica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 329-348.

Yasumoto, Masaya

- 1996 “The Psychotropic Kiéri in Huichol Culture”, en Stacy B. Schaefer y Peter T. Furst (*eds.*), *People of the Peyote: Huichol Indian History, Religion, and Survival*, Albuquerque, Schaefer, NM, University of New Mexico Press, pp. 235-263.

Zingg, Robert

- 1982 *Los huicholes. Una tribu de artistas*, México, Instituto Nacional Indigenista. [1938]
- 1998 *La mitología de los huicholes*, ed. J. Fikes, P. Weigand y A. García de Weigand, Guadalajara, El Colegio de Jalisco-El Colegio de Michoacán-Secretaría de Cultura de [circa 1937] Jalisco.

Flores sagradas. Ciclo del maíz, rituales y ofrendas mazahuas

Rodolfo G. Oliveros Espinosa
Centro INAH-Michoacán

XXIV



*A las tierras sin nombres y sin números
bajaba el viento desde otros dominios,
traía la lluvia hilos celestes,
y el dios de los altares impregnados
devolvía las flores y las vidas.*

*En la fertilidad crecía el tiempo.
[...]
Germinaba la noche
en ciudades de cáscaras sagradas,
en sonoras maderas,
extensas hojas que cubrían
la piedra germinal, los nacimientos.
Útero verde, americana
sabana seminal, bodega espesa,
una rama nació como una isla,
una hoja fue forma de la espalda,
una flor fue relámpago y medusa,
un racimo redondeó su resumen,
una raíz descendió a las tinieblas.*

Canto General, "Vegetaciones". Pablo Neruda.

INTRODUCCIÓN

PARA HABLAR DE RITUALIDAD y cosmovisión indígena en México, en el siglo XXI, es necesario situarnos en el contexto global y llevar el análisis antropológico al ámbito local, en el que las culturas indígenas despliegan su ritualidad y construyen sus imaginarios sociales.

La actual fase del capitalismo neoliberal busca hegemonizar el pensamiento, la economía, la política y la cultura; desaparecer todo aquello que no esté orientado bajo la lógica del capital y sirva para su reproducción. El capitalismo neoliberal incrementa cada vez más el proceso de acumulación por medio del despojo de tierras a los campesinos, entre ellos los indígenas. Los pueblos resisten de muy diversas maneras, a veces a partir de posturas políticas expresas.¹ Otro aspecto de la resistencia vinculado con lo anterior es la actividad cultural en el ámbito ritual y mítico, es decir, la puesta en práctica de la cosmovisión, que se reactualiza en diferentes contextos histórico-sociales.²

Como parte de estas estrategias de resistencia cultural están los rituales que llevan a cabo los pueblos indígenas. En el presente ensayo mostraremos diferentes elementos que forman parte de la ritualidad y que nos permitirán acercarnos a la cosmovisión mazahua. El elemento que se va a analizar es la utilización de flores y vegetales en las ofrendas que se elaboran a lo largo del ciclo ritual en una comunidad mazahua del estado de Michoacán.

¹ Entre ellas podemos mencionar el movimiento indígena encabezado por el Congreso Nacional Indígena, del cual es miembro el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

² Es interesante la forma como Cristina Oehmichen (2002) nos presenta la reinterpretación de la cosmovisión de los mazahuas radicados en la ciudad de México; por ejemplo, cuando éstos son visitados por sus antepasados en sus experiencias oníricas.

Los mazahuas en el siglo XXI

Los mazahuas se asientan actualmente en los estados de México³ y Michoacán,⁴ en parte de sus territorios originarios. Sin embargo, debido al proceso migratorio en el que están insertos, también se encuentran en el Distrito Federal, Ciudad Juárez, San Luis Potosí y Chihuahua, además de tener presencia en las ciudades de Los Ángeles y Nueva York en Estados Unidos (Oehmichen, 2002: 123).

El mazahua –con los idiomas matlatzinca, ocuilteco y otomí– pertenece al grupo lingüístico otomiano. Éste y el grupo pameano –que comprende el pame y el chichimeco-jonaz– integran la familia otopame.

El territorio de los mazahuas de Michoacán está asentado en la cuenca del río Cutzamala, dentro de la región hidrológica del Balsas. Forma parte de la región de tierras frías (Soustelle, 1993: 24), que va desde la frontera de los estados de México, Morelos y Guerrero, al sur, y de oeste a norte, desde el Xinantécatl (nevado de Toluca) hasta la sierra boscosa que se encuentra en la frontera de los estados de México y Michoacán (Soustelle, 1993: 24), en la que hace su arribo la mariposa monarca cada año. La región cuenta con importantes recursos forestales, pequeñas corrientes y ojos de agua, así como cerros que casi alcanzan los 2 000 msnm (metros sobre el nivel del mar). La agricultura se basa en el sistema de milpa, donde siembran maíz, haba, trigo, frijol y calabaza, además de algunas variedades de flores como la cempoalxochitl (donxe)⁵ y algunos cultivos comerciales como el aguacate. La flora del oriente michoacano comprende pino, oyamel, encino, cedro, aile, ziranda, ceiba, cirán, guaje y zarza, y se cuenta con numerosas flores, las cuales también se cultivan en las casas mazahuas y varias de las cuales, como veremos más adelante, tienen un importante uso ritual.

La fauna está compuesta por conejo, ardilla, comadreja, cacomixtle, zorri-llo, tejón, pato, liebre, coyote, venado, gato montés y armadillo; destaca por su importancia ambiental, cultural y económica la mariposa monarca.

Este territorio –de cerros, peñascos, cuevas, ojos de agua, flora y fauna– conforma la *geografía sagrada* en la que tienen lugar los rituales de los mazahuas del oriente michoacano. Estos elementos del medio natural en el que se encuentran las comunidades indígenas son plasmados en los mitos y en los textiles y dotan de sentido los diferentes procesos rituales. Sin embargo, este territorio se ve amenazado por la tala del bosque, la introducción de monocultivos como el aguacate y el despojo de tierras.⁶

En medio de estas relaciones que van de lo local a lo global, pasando por la destrucción que realiza el sistema capitalista, la cultura de los mazahuas persiste en un continuo proceso de transformación y reafirmación por me-

³ En los municipios de Almoloya de Juárez, Atlacomulco, Donato Guerra, El Oro de Hidalgo, Ixtlahuaca, Joco-titlán, San Felipe del Progreso, Temascalcingo, Villa de Allende, Valle de Bravo y Villa Victoria (Sandoval, 2005).

⁴ Principalmente en ocho comunidades del municipio de Zitácuaro.

⁵ La grafía de las palabras mazahuas recopiladas en campo, además de las que provienen de fuentes bibliográficas, está basada, en su mayor parte, en el diccionario mazahua-español elaborado por Rufino Benítez (2002).

⁶ En este sentido ha sido realmente dañina en términos ambientales y humanos la construcción de la autopista que forma el nuevo acceso a la ciudad de Zitácuaro desde el Estado de México, llamada de manera grandilocuente *Autopista Centenario*.

dio de lo que Bartolomé y Barabás (1996) han llamado *articulación simbólica*, que les ha permitido a aquéllos mantener su propio universo simbólico en un contexto de relaciones de dominación.

El ciclo ritual y la organización social tradicional

En San Mateo (Crescencio Morales),⁷ perteneciente al municipio de Zitácuaro, se llevan a cabo una serie de fiestas (*mbaxua*) a lo largo del año que conforman el ciclo ritual de la comunidad. La forma como se organizan los rituales (Smith, 1989) se relaciona estrechamente con distintos tipos de ciclos mesoamericanos como el del maíz, el meteorológico, el humano, el mítico y el astronómico, así como el que Albores (2006: 101) ha llamado “calendárico”.

El ritual nos permite acercarnos a la cosmovisión de los mazahuas, pensamiento y acción social que comunica, y es uno de los procesos que permite la reproducción de la sociedad (Broda, 2001: 166). Los procesos rituales nos revelan parte de la cosmovisión de los grupos sociales, conformada a partir de las condiciones materiales de su existencia (Medina, 1990, 2001);⁸ en el caso de los mazahuas, centrada en el cultivo del maíz (*chjöö*). La cosmovisión, retomando a Johanna Broda (2001: 16), es la “visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de una manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre”. El objetivo del presente ensayo es acercarnos a una parte de la cosmovisión mazahua, centrándonos en el análisis de las ofrendas elaboradas a lo largo del ciclo ritual anual y la flora utilizada en ellas.

La organización social tradicional

En San Mateo todas las celebraciones y fiestas (*mbaxua*) son organizadas por la jerarquía religiosa tradicional de la comunidad, la cual está conformada por los siguientes especialistas rituales (véase figura 1):

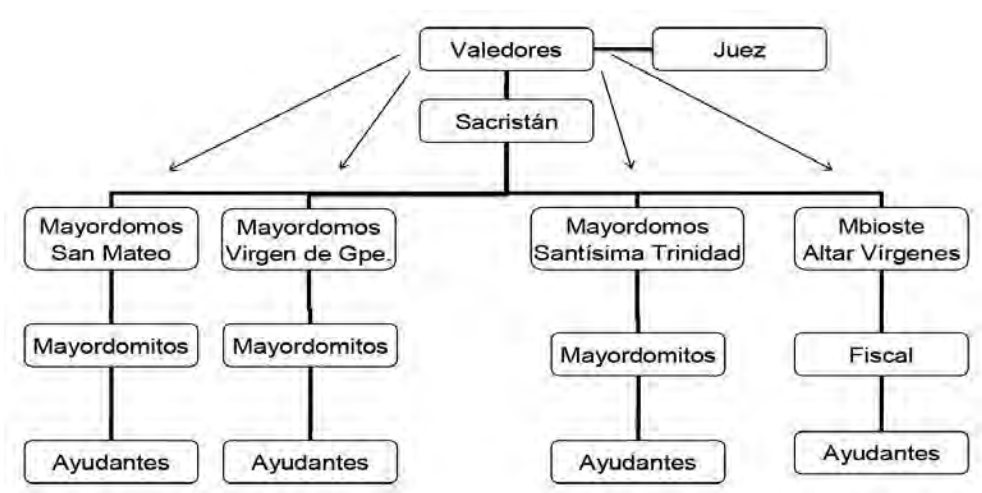
Valedores (ote). Son ancianos conocedores de la costumbre y las tradiciones; son los guardianes de la memoria colectiva (Le Goff, 1991: 173),⁹ los guías de los mayordomos (*b'echujnú*) en la ejecución de los rituales. Es un cargo que se adquiere con la experiencia y es vitalicio.

⁷ La *tenencia* de Crescencio Morales tiene más de mil quinientos habitantes y está dividida en seis manzanas.

⁸ El “trabajo agrícola desarrollado en torno al maíz como producto básico de la subsistencia, con el fin de entender los procesos de producción y reproducción de las identidades étnicas de los pueblos indios”. Así, en “la medida en que esta base productiva fue la misma, en términos generales, para las sociedades mesoamericanas tenemos la premisa para establecer comparaciones históricas y construir modelos etnográficos con una elevada probabilidad de reconocer los procesos históricos fundamentales” (Medina, 1990: 449).

⁹ “En estas sociedades sin escritura existen especialistas de la memoria, los hombres-memoria: ‘genealogistas’, custodios de códigos reales, historiadores de corte, ‘tradicionalistas’, de quienes Balandier (1974: 207) dice son ‘la memoria de la sociedad’ y que son al mismo tiempo los depositarios de la historia ‘objetiva’ y de la historia ‘ideológica’”. De manera que “estos personajes ‘en la humanidad tradicional, tienen la tarea fundamental’ ‘de mantener la cohesión del grupo’”.

FIGURA 1. JERARQUÍA RELIGIOSA.



Sacristán. Se encarga de dirigir los ceremoniales en distintos momentos del ciclo ritual y verifica, con los valedores, la entrega de las ofrendas de los mayordomos y los mayordomitos (Oliveros, 2006).¹⁰

Mayordomos. Deben cumplir la promesa hecha al santo o virgen respectivos, que consiste en el financiamiento de la fiesta y los gastos que se generan a lo largo del año, como la compra de flores cada ocho días, de ceras, copal y comida. El cargo de mayordomo dura un año, aunque es posible ser mayordomo en periodos consecutivos. Para poder ser mayordomo no es necesario que se haya pasado por otro cargo menor; sólo se requiere tener “voluntad”¹¹ y la certeza de poder cumplir con el gasto económico.

Los mayordomos se dividen en mayores y menores. Los primeros se encargan de la fiesta patronal de San Mateo el 21 de septiembre, y los últimos, de las festividades de la Asunción de la Virgen, la Virgen de Guadalupe (malesita Virgen María) y la Santísima Trinidad. Además, participan conjuntamente en la celebración de la Semana Santa y Todos los Santos.

Los mayordomos son auxiliados por los mayordomitos (*tsib'echujnú*) y las mayordomitas (*tsisub'echujnú*), quienes efectúan la mayor parte de las acciones rituales durante las ofrendas a las divinidades; florean y compran todos los objetos y los insumos necesarios en los rituales. Están separados en titular y suplentes y, junto con los ayudantes (que pueden ser voluntarios o a petición del mayordomo), se ubican en la posición más baja de la jerarquía, pero no por eso menos importante para la realización del ritual.

Mbioste. Es el encargado del altar de las vírgenes –que se festejan el 15 de agosto– o altar de San José, así llamado por las imágenes que ahí se encuentran. El ayudante del mbioste es el fiscalito (mbixcal), quien debe cuidar el templo, por lo que vive en el atrio de éste durante el ejercicio de su cargo.

¹⁰ Los datos acerca de la jerarquía cívico religiosa de San Mateo fueron presentados en el VIII Coloquio de Otopames, 2006.

¹¹ Las palabras y frases entrecomilladas sin referencia bibliográfica o nota aclaratoria provienen textualmente de los vecinos del área de estudio.

Juez de cargo. Articula la jerarquía civil y la religiosa; ocupa el lugar más alto en la jerarquía religiosa después de los valedores y al lado del sacristán. Comparte las funciones del sacristán y las de los dos juramentos santos (Santo Cristo), y cada uno acude a presidir los rituales; el juez lo hace con el mayordomo mayor y el sacristán, con el mayordomo mayor suplente. El juez participa, principalmente, en los rituales de San Mateo y Virgen de Guadalupe.

La insignia ritual que caracteriza al sacristán y a los mayordomitos son los llamados “juramentos”, un par de varas de carrizo. El sacristán porta una de madera y es llamada “Santo Cristo”. Las varas de los mayordomitos están labradas y contienen figuras humanas (esqueletos), animales, así como cañas de maíz y cerros.¹² En los momentos rituales los “juramentos” de los mayordomitos son adornados con flores, generalmente gladiolas (*radiolas*)¹³ que varían el color, dependiendo de la celebración o fiesta de que se trate, como veremos más adelante.

Además de los cargos de la jerarquía cívico-religiosa, se integra a la organización para el ceremonial el resto de la comunidad, ya sea por medio de lazos de parentesco consanguíneo o ritual, por amistad o bien por relaciones de deuda conformadas por el intercambio del *don*, principalmente a partir de la ayuda otorgada a otro mayordomo en algún momento del ciclo ritual.

La organización social indígena dentro de la que se enmarca la organización para el ceremonial es:

La integración de lo consensuado, de lo compartido, de lo aceptado; pero también es la convergencia de las contradicciones, de lo heterogéneo, de la diversidad interna de los indígenas en una constante adaptación a los nuevos contextos y resistencia a lo que el colectivo considera atentatorio contra su integridad, sin dejar de estar presente la negación de la cultura y la identidad por parte de los individuos, familias y microgrupos (Sandoval, 2005: 262).

La jerarquía religiosa y la mayordomía son el espejo de la identidad mazahua –imagen que el pueblo se va forjando de sí mismo (Villoro en Sandoval, 2005: 276)–, en el que se ven reflejadas “nuestras costumbres”, signo de identidad y pertenencia, elemento diferenciador de otras comunidades mazahuas, mas también de reconocimiento de lo compartido a través de visitas mutuas entre las comunidades, procesiones y experiencias colectivas.¹⁴

¹² El análisis de las varas de los mayordomitos queda fuera de este ensayo; sin embargo es interesante mencionar que las varas juegan un papel normativo para los cargueros, ya que si no cumplen de manera correcta sus funciones, los esqueletos llamados *sombras* que representan a los ancestros y los animales-nahuales, se les aparecen en el camino para asustarlos y así recordarles que deben cumplir bien su *juramento* con el santo.

¹³ Muchas palabras forman parte de los préstamos lingüísticos del español al mazahua, adaptados al propio sistema de la lengua indígena.

¹⁴ Por ejemplo, la peregrinación que realizan varias de las comunidades mazahuas a Valle de Bravo, en el Estado de México, con motivo de la celebración de la Santa Cruz el 3 de mayo, o la visita mutua de las comunidades mazahuas de Zitácuaro durante sus respectivas fiestas patronales.

Es por medio de la organización social tradicional y la jerarquía cívico-religiosa que se lleva a cabo el ciclo ritual característico de esta comunidad.

LAS CUATRO FIESTAS EN CRUZ EN SAN MATEO Y LAS OFRENDAS MAZAHUAS

El uso ritual de las flores

En la comunidad de San Mateo se lleva a cabo una serie de celebraciones y fiestas relacionadas entre sí que forman un ciclo ritual que empieza desde una fecha móvil en el calendario católico, como es la Semana Santa. Se trata de ceremonias católicas que los mazahuas han interpretado y a las cuales han asignado su propia particularidad simbólica. La Semana Santa se realiza de manera periódica, en relación con el ciclo del maíz, y corresponde, junto con la fiesta de la Santa Cruz, a la estación seca del año, al inicio de la siembra y a los rituales de petición de lluvias (Oliveros, 2006).

El proceso ritual que tiene lugar durante la semana mayor consiste en el *Domingo de Ramos*, seguido de la *Tapada de los Santos*, el *Lavado de Pies* y el *Viernes Santo* (muerte de Cristo) –que consiste en diferentes episodios que son el *Vía Crucis* y la *Crucifixión de Cristo*–, para cerrar con el *Sábado de Gloria* (resurrección de Cristo), compuesto por los episodios del *Encuentro del Cirio* y el *Fuego Nuevo*.

La segunda celebración es la Santa Cruz, que se desarrolla en el ámbito doméstico. La característica de esta fiesta es la colocación de pequeñas cruces –adornadas con gladiolas blancas– en el centro de las milpas o en los solares de las casas, como símbolo de petición de lluvias y de protección contra las inclemencias de la naturaleza, como los rayos.

La siguiente fiesta del ciclo es la Asunción de la Virgen María, de la cual es encargado el mbioste. El altar de las vírgenes contiene las imágenes¹⁵ de esta celebración y la de San José. Esta fiesta y la del 21 de septiembre (San Mateo) forman parte de los rituales de primicias: elotes y cañas dulces. Destacan en estas celebraciones las ofrendas elaboradas con panes de figuras antropomorfas,¹⁶ zoomorfas, fitomorfas y en rosca (este tipo de ofrendas es llamado *Tomeetchi teensi*), además de los costales de plátanos (*Danya teensi*). A partir de agosto y hasta septiembre el entorno adquiere una gama de tonos verdes debido a las lluvias; la milpa crece, el bosque reverdece y el pequeño río que atraviesa la comunidad aumenta su cauce. Ello permite ligar estas celebraciones de primicias con la abundancia otorgada por la divinidad.

La celebración que sigue es la de Todos los Santos (*mbaxua yo Santo*), correspondiente al momento en que los antepasados regresan, conviven con la comunidad y vigilan que las tradiciones continúen efectuándose. Se hacen

¹⁵ Las imágenes que se encuentran en el altar son: la Virgen María, la Virgen de la Soledad, la Virgen de la Magdalena, la Virgen de la Concepción y la Virgen de los Remedios, además del ya mencionado San José. Este altar se llama, además, “el hospital”.

¹⁶ También llamados *panes de mono*, representan a la jerarquía tradicional, incluso de manera explícita algunos mayordomos o mayordomas les colocan su nombre.

ofrendas donde los panes de mono vuelven a aparecer –en esta ocasión como representación de los antepasados–, además de frutas, flores, veladoras, comida, alcohol y alguna otra pertenencia que haya sido del agrado del difunto. Las ofrendas están dedicadas a los antepasados de la unidad doméstica, hasta dos generaciones anteriores.

El último festejo es el de la Virgen de Guadalupe (12 de diciembre), que por la estructura del proceso ritual, y retomando las consideraciones de Albores y de Broda, incluye los rituales de agradecimiento por la buena cosecha del maíz.

El modelo de *cuatro fiestas en cruz* propuesto por Albores para las comunidades otomianas del Alto Lerma está delimitado por dos grandes periodos vinculados con el ciclo del maíz: la siembra y la cosecha, que se relacionan con dos periodos meteorológicos: secas y lluvias.

Con base en el modelo de *cuatro fiestas en cruz* construido por Albores, expondré lo relativo a los rituales agrícolas del ciclo anual de fiestas de San Mateo (Crescencio Morales).

Siembra/Secas

A partir de la tradición marceña de siembra del maíz, el periodo comenzaría con las fiestas del 2 de febrero –la Candelaria– o desde el 19 de marzo –fiesta de San José. Es un periodo que también comprende el Carnaval y la Semana Santa; en “este lapso terminan de prepararse los elementos sagrados necesarios para combatir los meteoros dañinos” (Albores, 2003: 409).

En el caso de San Mateo, la Semana Santa corresponde a una fecha móvil del calendario católico entre marzo y abril, momento en el cual da inicio el ciclo ritual, la comunidad se prepara y comienza la siembra. Así se expresa a través de los relatos locales: “Cristo en esas fechas, en sus peregrinaciones, se encontró a un indio y le preguntó qué sembraba y el indio le dijo maíz y Cristo le respondió, entonces maíz cosecharás. A otro le preguntó lo mismo y le dijo, piedras, entonces piedras cosecharás, por eso sembramos en estas fechas”.

A diferencia de las otras fiestas a las que hemos hecho referencia, la Semana Santa no es considerada por los mazahuas como fiesta (*mbaxua*). Tiene lugar en una fecha móvil, entre los meses de marzo y abril. Ha sido resignificada por los mazahuas de San Mateo e incorporada al ciclo ritual agrícola.

Como mencionamos anteriormente, la Semana Santa comprende varias fases o momentos rituales que comienzan con lo que se conoce como el Domingo de Ramos, en el que se lleva a cabo una procesión, desde las orillas de la localidad hasta el atrio de la parroquia de San Mateo. En esta procesión participan las comunidades de San Mateo y San Francisco.¹⁷

En el templo los integrantes de la jerarquía religiosa arreglan los floreros y colocan en ellos palmas, hojas de laurel, espigas de trigo seco y racimos

¹⁷ San Mateo y San Francisco son los nombres que los mazahuas dan a sus comunidades y que oficialmente se denominan, de manera respectiva: Crescencio Morales y Donaciano Ojeda, ambas del municipio de Zitácuaro.

de uvas.¹⁸ Los floreros son cubiertos con papel de color morado. Lo anterior representa –aun el color morado de los floreros–, según dicen los mayordomos, la temporada de secas y la muerte de Cristo. Es decir, la naturaleza seca, que nos remite al momento climático en el que nos encontramos.

En la Tapada de los Santos, que corresponde al segundo momento ritual de la Semana Santa, los mayordomos junto con el resto de la jerarquía religiosa efectúan la limpieza del templo, la purificación y el cambio de ropa de vírgenes y santos¹⁹ con copal; el adorno de los floreros sigue siendo el mismo. Al finalizar todas las labores de limpieza y purificación, santos, vírgenes, cuadros del templo y la campana son cubiertos con tela de satín. Cristo está a punto de morir y “el Diablo anda suelto”,²⁰ los santos y las vírgenes estarán desprotegidos y no lo pueden ver.²¹

El Jueves Santo, por la noche, se efectúa la representación del lavado de los pies en el templo y en el atrio se lleva a cabo la aprehensión de Cristo, que está representado por un hombre de la comunidad.

El Viernes Santo, día en el que Cristo muere, tiene lugar el Vía Crucis. La comunidad participa de manera masiva en este evento; varios habitantes se visten de peregrinos y magdalenas y tres hombres representan a los crucificados: Cristo y los dos ladrones. En la Semana Santa, los migrantes regresan y participan activamente.

Durante el Vía Crucis se portan unas pequeñas cruces de madera adornadas con palma blanca (*siuari o ts' euari*), gladiolas rojas (*radiola*) y bugambilias que son colocadas en cada estación (caídas de Cristo). La procesión comienza en el templo y finaliza en el cerro del Calvario, que se ubica a un costado del campo santo (*b'atkjimi*). En la cúspide del cerro se encuentra una capilla y frente a ella serán clavadas las tres cruces donde permanecerán los “crucificados”.

Las cruces que se sacan este día tienen las mismas características que las que se colocarán en el centro de las milpas el 3 de mayo. Los mazahuas de San Mateo señalan que el tiempo de la siembra va, precisamente, de la Semana Santa al 3 de mayo –día de la Santa Cruz–, cuando “deberán” estar ya sembradas las milpas y colocadas las cruces.

El Viernes Santo por la noche se realiza la procesión del silencio, en la que se lleva al Santo Entierro y a la Virgen Dolorosa. Ambos permanecen tapados, y detrás de ellos son arrastradas las cadenas que simbolizan el dolor de la virgen. El recorrido comienza en el templo y llega hasta el panteón; la virgen ha enterrado a su hijo y se emprende el regreso al templo, donde el Santo Entierro se coloca frente al altar mayor y la comunidad pasa a rezarle.

El Sábado de Gloria tiene lugar uno de los pasajes más importantes del proceso ritual de la Semana Santa. Es el *Encuentro del Cirio*, que se lleva a

¹⁸ Los racimos de uvas son un elemento nuevo que ha sido introducido a petición del párroco de la comunidad.

¹⁹ Las vírgenes y los santos son vestidos con la ropa y tela de la indumentaria mazahua.

²⁰ Así explican los mayordomos la razón por la cual se realiza la tapada de los santos.

²¹ Galinier menciona que el Diablo, para los mazahuas del Estado de México, está vinculado al Nevado de Toluca, donde reina adentro de una cueva. En ocasiones se muestra en forma de serpiente. Para los mazahuas, dice Galinier (1990), el Diablo es el que rige la pulsión de vida y muerte.

cabo en la casa del mayordomo de San Mateo y que consiste en la entrega del cirio pascual por parte de los dos mayordomos mayores del San Mateo. Los floreros y los candelabros del templo son llevados hasta la casa del mayordomo para limpiarlos y florearlos. Las hojas de laureles, las espigas de trigo y las palmas serán cambiadas por flores de varios tipos y colores, que les toca aportar a las mayordomas y las mayordomitas, además de otras mujeres de la comunidad.

Las mujeres llevan canastas de flores cortadas en los campos o solares de la comunidad; otras se compran en la ciudad de Zitácuaro. Las flores se separan y acomodan en racimos para que todos los floreros tengan más o menos el mismo tipo de arreglo.

Las flores siempre se relacionan con las mujeres; son ellas las encargadas de llevarlas, elaborar los arreglos y acomodarlas en los floreros. Las nuevas flores, gladiolas rojas y blancas, que sustituyen la naturaleza seca, simbolizan el reverdecimiento del entorno, el paso de la muerte de Cristo a su resurrección.

En la noche se lleva a cabo la ceremonia del *Fuego Nuevo*. El cirio entregado por los mayordomos a la comunidad se lleva al templo que se encuentra con las luces apagadas. La Semana Santa y la fiesta patronal son los únicos acontecimientos donde los cargueros de todas las manzanas de la comunidad convergen en tiempo y espacio.

En el atrio de la iglesia, frente a una de las cruces atriales, se enciende la fogata del fuego nuevo, que el sacerdote convierte en fuego bendito. El cirio pascual se prende con el fuego nuevo y los demás cirios de los otros cargueros; las veladoras y las ceras del resto de la comunidad se encenderán con el cirio pascual. Las mayordomas, por su parte, acuden con su sahumerio a recoger el carbón de la fogata del fuego nuevo.

La jerarquía religiosa con el cirio, los sahumerios y los floreros reingresa al templo; las luces son encendidas y es anunciada la resurrección de Cristo. Los santos son destapados y la campana comienza a repicar. La Semana Santa indica el inicio de la siembra, así como de las ofrendas en petición de buen temporal y del reverdecimiento del entorno natural (a través de los arreglos florales); es pues el comienzo del ciclo ritual de la comunidad, representado en el primer fuego sagrado y el primer carbón de los sahumerios.

Los días 2-3 de mayo es la fiesta de la Santa Cruz. Para Beatriz Albores, en esta fecha se lleva a cabo la siembra ritual del árbol cósmico, centro del mundo y representación de la unión de los cuatro postes, que corresponde al acto de la colocación de la cruz en el centro de la milpa, celebrada de manera colectiva y doméstica. Otros elementos que forman parte de la fiesta de la Santa Cruz son las *lumbradas* y los *atoleros* (Albores, 2003: 410). Esta celebración, al estar ubicada al final de la parte más calurosa del año, adquiere relevancia por su carácter propiciatorio de las lluvias.

La Santa Cruz, en San Mateo, es una fiesta de petición de lluvias en la que se colocan cruces en el centro de la milpa. En ocasiones se colocan cruces en los cerros –y se llevan cabo misas– como elemento protector contra los *malos*

aires que afectan las milpas. Para el caso de los otomíes de San Felipe de los Alzati,²² las cruces grandes y de color azul se ponen en los cerros de cada manzana de la tenencia, mientras que las cruces pequeñas, también azules o verdes (en ocasiones blancas), se colocan en los ojos de agua.

Los rituales llevados a cabo con motivo de la Santa Cruz en San Mateo se desarrollan principalmente en el ámbito doméstico, si bien extendidos en toda la comunidad. Dos elementos son los fundamentales en esta fiesta del ciclo anual, la plantación de las cruces floreadas con gladiolas rojas (*radiolas*), palma blanca (*tseuari*) y bugambilias rosas en el centro de la milpa,²³ para que lleguen las lluvias. Las cruces también las plantan algunos mazahuas en los solares de las casas para evitar los meteoros dañinos como los rayos.

En la tarde del 2 de mayo se encienden las *lumbradas* o fogatas afuera de las casas, y se emplean como combustible los esquilmos de la cosecha anterior. De acuerdo con los mayordomos, las lumbradas se relacionan con el fuego nuevo de la Semana Santa y con el ciclo del maíz por medio de los restos secos del maíz, en el periodo Semana Santa-Santa Cruz. Su simbolismo es importante como marcador del inicio del tiempo ritual y de siembra; sin embargo, es un aspecto cuyo estudio hace falta ahondar para poder captar la profundidad de su significado en la cosmovisión mazahua.²⁴

Además, se realiza una peregrinación a la comunidad mazahua de Valle de Bravo, adonde se lleva, como ofrenda, la danza de santiagueros. En la peregrinación participa parte de la comunidad de San Mateo y los santiagueros mazahuas de la manzana del rincón y de los escobales, y dura aproximadamente tres días. Tanto la peregrinación como la danza forman parte de las ofrendas propiciatorias de las lluvias.

Cosecha/lluvias

Los días 14-15 de agosto se festeja la Asunción de la Virgen. En esta celebración se festeja la fructificación del trabajo representado por las primicias; los primeros elotes asoman por las cañas aún verdes. Esta fecha indica el inicio de la cosecha y la degustación del maíz tierno. Le siguen dos fechas, el 21 de septiembre (San Mateo) y el 29 del mismo mes (San Miguel), las cuales indican el paso de la cualidad tierna del maíz hacia su maduración.

Durante la fiesta del 15 de agosto, destacan las ofrendas elaboradas con plátanos y panes, así como el adorno de las cañas de maíz. Son los rituales de primicias en los cuales se comen los primeros elotes (*muxa*). Albores llama a esta fecha: fiesta de la fructificación del trabajo.

A partir del domingo anterior al 15 de agosto, comienzan los festejos de la Asunción de la Virgen, con la *lavada de la ropa* de las vírgenes, que se les cambia por ropa nueva, hecha por las mayordomas. La lavada de la ropa se

²² Tenencia municipal otomí perteneciente a Zitácuaro.

²³ “[...]siembra ritual del árbol cósmico, que se ubica en el centro del mundo y representa la unión de los cuatro postes o árboles que separan a la tierra del cielo” (Albores, 2003: 410).

²⁴ Recordemos que Soustelle (1937, 1993) vincula a Otontecutli –la mayor de las deidades de los otomíes prehispánicos– con el dios del fuego.

realiza en el ojo de agua de la comunidad, que se encuentra en el cerro. Al día siguiente las mujeres cuelgan la ropa en el atrio y la planchan. La ropa se guarda en el tapanco del atrio, para ocasiones posteriores.

En la víspera y el día de la fiesta de la Asunción son elaboradas dos ofrendas, que se repartirán en la fiesta de San Mateo. Se trata del cuadro de pan (*Tomeetxchsi teensi*) y del costal de plátanos (*Danya teensi*). El primero consiste en un marco de madera reticulado, en el cual colocan panes de mono –amarrados con tiras de palma blanca–, algunos de los cuales se visten como hombres y mujeres mazahuas. El atuendo de aquéllos es un gabán, hecho con la misma harina del pan, en tanto que los panes que representan a las mujeres están envueltos en “tela nueva” –el mismo tipo de satín utilizado en la indumentaria tradicional– y portan aretes. Los panes de mono que se encuentran en la parte inferior del cuadro no llevan adornos. El cuadro está rematado con paliacates rojos, puestos en las esquinas en forma de banderas.

En esta ofrenda están representados los mayordomos y el resto de la jerarquía religiosa (panes adornados) y la comunidad (panes de la parte inferior). Además se encuentra otro tipo de figuras, como corazones.

Otra ofrenda característica de esta celebración es el costal de plátanos, que consiste en un saco de rafia relleno con una penca de plátanos y adornado con una tira de *palma blanca* alrededor del costal. De éste cuelgan panes en forma de rosca y adornos de palma blanca con flores blancas, así como gladiolas rojas, entre otras.

Como parte de las ofrendas se encuentran dos “arcos” –rectangulares– de flores, uno en la cruz atrial y el segundo en la entrada del templo. Este último tiene en su base ocoxal, ramas de ocote que son recolectadas por los mayordomitos y sus ayudantes en el cerro. Sobre el ocoxal se colocan las flores que entregan las mayordomas y las mayordomitas al sacristán. La gama de colores de las flores la proveen margaritas blancas y moradas y flores rojas, todas recolectadas en la comunidad, además de otro tipo de flores, como dalias blancas y amarillas que se compran en la cabecera municipal. En la parte superior, el arco está rematado por tres cruces, en las esquinas y en el centro, a las que se les colocan manojos de gladiolas rojas y blancas en forma de cruz.

El segundo arco está formado por un cuadro de madera que se coloca frente a la cruz atrial y se adorna con manojos de palma blanca y gladiolas rojas, blancas y amarillas. Los amarres cuelgan del arco sostenidos por tiras de palma blanca, y, como el arco del templo, éste también tiene tres cruces en la parte superior, adornadas con cruces de flores.

El objeto ritual que portan los mayordomos durante las fiestas son las *varas*, elaboradas de madera y con un círculo del mismo material en la parte superior que se adorna con palma blanca como base, en forma de estrella. En el centro de ésta,²⁵ se coloca un círculo de flores de color blanco, rojo o amarillo y, en su interior, flores de diversos colores: blancas, moradas

²⁵ Las puntas de la estrella pueden dejarse puntiagudas o dobladas.

y amarillas. Sobre la estrella va una cruz adornada con palma y flores rojas, blancas y amarillas únicamente. Por último, la vara lleva otro manojo floral, debajo de la estrella.

Además de las varas, hechas por el mbioste y el sacristán, están las canastas con “amarres” de flores elaboradas por las mayordomas y las mayordomitas. De las flores que aportan la comunidad y la jerarquía religiosa, las mujeres confeccionan los ramilletes o amarres, que consisten en pequeñas varas de veinte centímetros, aproximadamente, en las que se colocan palma blanca y flores. En estos amarres comunmente se utilizan alcatraces, ya sea comprados en Zitácuaro o recolectados en el patio de las casas vecinales. Las canastas también llevan ceras que dan las mayordomitas y los juramentos de los mayordomitos, como parte de las ofrendas. Aparecen las primeras cañas de maíz con flores, que se sujetan en la propia caña y en los elotes. Las cañas son adornadas y portadas, principalmente, por los valedores y los mayordomos.

Las varas, las canastas de flores y las cañas forman parte de las ofrendas a las vírgenes; se ponen frente al altar mayor, desde la víspera hasta el día siguiente. Como parte de las ofrendas –que no son exclusivas de los actos rituales públicos–, las flores y las ceras o veladoras se dejan en los nichos de las tres cruces atriales. Las flores se colocan en pequeños manojos de dos a cinco flores y las ceras del nicho no son encendidas, a diferencia de las veladoras.

De los ceremoniales que se realizan en la época de secas/siembra, a partir de esta celebración comienza a observarse el colorido de las ofrendas y la abundancia de las mismas, que llega a su punto culminante en la fiesta mayor (*tambaxua*) en honor del patrón San Mateo.

En agosto comienzan a aparecer los primeros frutos, lo cual se refleja en las ofrendas que se elaboran para esta fiesta, como las cañas verdes con elotes adornadas y la abundancia de flores, así como el costal de plátanos. La fiesta de la Asunción de la Virgen marca el comienzo del ciclo ritual que corresponde al periodo lluvias/cosechas.

El 20-21 de septiembre es la fiesta patronal de la comunidad y el proceso ritual comienza alrededor del 20 de agosto. Entonces, reaparecen las ofrendas de frutas y de panes; las cañas con elotes adornadas se hacen más evidentes y en la víspera de la fiesta el templo está lleno de cañas y flores como parte de las ofrendas; las fechas de septiembre cierran la etapa del agradecimiento de las primicias. Son fechas que forman parte de un lapso que va del 8 de agosto al 22 de septiembre y en el cual se llevan a cabo actividades rituales, prácticamente, cada semana.

En lo específico, la fiesta de San Mateo comienza a finales de agosto; la primera fase ritual tiene lugar alrededor del 25 de agosto, con la entrega de la ropa del santo. A continuación se realiza el encuentro del cirio en la capilla del cerro del calvario. Le sigue el cocimiento del pulque zende,²⁶ a

²⁶ Bebida elaborada con maíz cocido de los cuatro tipos que se cultivan en San Mateo: blanco, rojo, negro y azul. Se recubre el interior de una caja de madera con hojas, sobre las cuales se coloca el maíz y, del diario, se le vierte agua; se comienza con agua caliente y, día a día, se disminuye la temperatura de aquella hasta concluir con

principios de septiembre, cuando los mayordomitos se van a vivir, hasta el día de la fiesta, a casa de su mayordomo para realizar el cocimiento del zende. La siguiente actividad, que se efectúa una semana antes del día del santo patrono, es la lavada de la ropa por las mujeres –quienes consumen zende– y, al día siguiente, la planchada de la ropa. En la víspera se lleva a cabo la *visita de los mayordomos* y, cerca de la media noche, la quema del castillo y los toritos. La fiesta patronal termina con el cambio de cargos, el día 21 de septiembre.

La fiesta patronal es la que más mayordomos tiene. En la celebración del 2006 había un total de 12 mayordomos de San Mateo, encabezados por dos mayordomos mayores. Durante las fases rituales de entrega de la ropa y visita a los mayordomos, la jerarquía católica se divide en dos grupos, uno acompaña al mayordomo mayor titular y otro al suplente. Con el primero va el juez y con el segundo el sacristán. Cabe mencionar que en el templo se encuentran dos imágenes de San Mateo que corresponden a cada mayordomo mayor.

En la *entrega de la ropa del santo*, que se realiza en la casa del mayordomo mayor, tanto la jerarquía religiosa tradicional como la comunidad que participa en la ceremonia ofrecen ropa que será utilizada para vestir al santo en años posteriores. La ropa –que es dada al sacristán o al juez y a los valedores– es la que utilizan los mismos mazahuas como parte de su indumentaria: gabán, sombrero, morral, paliacate y fondos de satín. Además se proporciona ropa para dos niños Jesús que se encuentran en el altar mayor a los pies de las imágenes de San Mateo. La ofrenda consiste en ropa de bebé que los mazahuas utilizan para sus hijos, como gorras, guantes y suéteres tejidos por las mujeres, así como morrales con el bordado tradicional y ropa de satín.

La ropa –cuya entrega tiene lugar en el solar de la casa del mayordomo– es depositada en una mesa cubierta por un mantel –con flores bordadas, ya sea con la puntada tradicional o con punto de cruz–, sobre el cual se confecciona una cruz de flores de bugambilias. La ropa va envuelta en tela de satín, en canastas o jícaras de madera.

Después del encuentro del cirio, así como de la planchada y lavada de la ropa, se realiza, días antes de la víspera, el floreado de los arcos del templo. La abundancia de los elementos florales destaca por encima de cualquier celebración del ciclo ritual de la comunidad. Durante la visita a la casa de los mayordomos, en la víspera de la fiesta, éstos y los mayordomitos elaboran las ofrendas del costal de plátanos. Si en la fiesta de la Asunción se ofrendaron sólo dos costales, en esta ocasión serán cuatro los costales para San Mateo.

agua fría, después de alrededor de dos semanas. Una vez que el grano ha germinado se deja secar, posteriormente se muele y se pone a cocer. Efraín Cortés (1990: 159-160) menciona que “es posible que el *sénde* tenga relación con los atoles agrios que menciona Carrasco (1950: 50-51) en su análisis de las fuentes donde transcribe de Seler: ‘Los tamales agrios (Xocotamalli) y el atole agrio (Xocoatolli) eran los platos favoritos de los otomíes’. Acerca de las comidas de los señores aztecas, el mismo autor transcribe de Sahagún: ‘otros tamales comían que son colorados y tienen su caracol encima; hácense colorados porque de hecha la masa la tienen dos días al sol o al fuego o la revuelven, y así es para colorada’. El propio Carrasco concluye diciendo: ‘Este procedimiento es el que se usa todavía en algunos lugares para agriar el atole’. Nosotros –continúa Cortés– podemos agregar que es posible que esos ‘atales agrios’ hayan tenido en parte de su proceso de preparación algo semejante a la manera seguida actualmente en la preparación del *sénde* en San Simón”, en el Estado de México.

En las casas de los mayordomos se flocean las varas y las cañas de elote y se armaran las canastas con manojos de flores, las cuales son las mismas que las utilizadas en la fiesta de la Asunción, aunque en mayor cantidad.

El recorrido a lo largo de toda la localidad se efectúa bajo un cielo nublado y lluvioso; en los campos de la comunidad se aprecian las milpas ya crecidas y una gama de tonos verdes en el cerro, característico de la época lluviosa. A cada grupo de mayordomos los acompaña una danza de Santiagueros, que bailan desde el inicio de la procesión hasta pasada la media noche. La música de banda, compuesta por trompeta, tambor, tarola y clarín, es otro de los elementos que acompaña la celebración y que a su vez forma parte de las ofrendas.

Cada mayordomo ofrecerá comida a los asistentes, en mesas cubiertas con manteles bordados con flores y animales. La comida destaca por su abundancia: mole, pollo, arroz, frijoles, tamales, pulque, zende, alcohol, refrescos, tortillas, etc. Todo realizado mediante la red de ayuda conformada, principalmente, por relaciones de parentesco.

Alrededor de las seis de la tarde los mayordomos se concentran en el atrio del templo para entrar juntos a éste y colocar las ofrendas florales, colgar los cuatro cuadros de pan y los cuatro costales de plátano. Todo el frente del altar se cubre de flores. Las mujeres portan vestidos tradicionales nuevos y los hombres, sombreros nuevos. Los santiagueros danzan en el interior del templo y los grupos musicales se van sucediendo en las melodías ofrecidas al santo. En el atrio las dos bandas de música tocan y la gente baila, en el marco de una tarde húmeda.

En la fiesta de San Mateo convergen además los rituales del ciclo de vida. A lo largo de la semana y principalmente durante la mañana de la víspera se realizan bautizos, celebraciones de 15 años y bodas.

Los elementos de las ofrendas que nos muestran la relación con la etapa de primicias son tanto los costales de pan y las abundantes flores, como la vegetación que se encuentra en los arcos, varas y canastas, además de las flores que entrega la comunidad, con las que se adorna el templo. Estos elementos nos muestran no sólo el agradecimiento por la fructificación del trabajo con respecto al maíz, sino también el reverdecimiento del bosque, que se expresa en la abundancia del uso del ocoxal: ramas con *agujas* de pino.

Por lo anterior, podríamos decir que ambas celebraciones, la Asunción de la Virgen y San Mateo, son rituales de fertilidad, en un sentido amplio –no únicamente referidos al ciclo del maíz y a la etapa de lluvias– que se refleja en la crecida del río y en el entorno natural.

Los días 2-3 de noviembre se festeja Todos los Santos o Día de Muertos. Esta conmemoración se puede iniciar desde el 30 de octubre y hace referencia al término del ciclo agrícola del maíz y al inicio de la cosecha del maíz maduro, por lo cual se agradece a los antepasados mediante las ofrendas. Esta fecha forma parte del momento de transición entre el fin de la época lluviosa y el comienzo de la temporada de secas.

En la comunidad de San Mateo la celebración se realiza en el ámbito doméstico; comienza el 1 de noviembre con la colocación de la ofrenda, que contiene productos del cerro, así como frutas, panes y veladoras. Ese día llegan los muertos chiquitos y es cuando los niños piden su “calaverita” con chilacayotes ahuecados, que llevan una cera adentro. En la actualidad, la mayoría de los niños pide dinero, aunque la tradición marca que deben darse productos de la ofrenda. El 2 de noviembre se presentan los antepasados adultos (*añima*) en forma de *palomitas*, la conocida mariposa monarca. Se realizan visitas mutuas entre mayordomos, mayordomitos y valedores, quienes en la mañana del día 2 intercambiarán ofrendas y conversarán acerca de los difuntos de la comunidad. Algunos vecinos señalan que los antepasados llegan para ver que no haya gente que esté haciendo algo “que no debe”.

A diferencia de las flores que se emplean en las fiestas previas, en Todos los Santos se ven los campos con cempoalxochitl (*donxe*) –que se siembra en junio y se cosecha desde fines de octubre y principios de noviembre–, así como con flores blancas y la márgara morada. En la ofrenda o altar de muertos (*Ri pesco ñi añima*), también se coloca flor de mante, flor morada –llamada “morenja”–, algodón y dalias, todas compradas en Zitácuaro. Una flor de suma importancia es la conocida como *donxicua*; es una flor morada que crece de manera silvestre en la comunidad y florea sólo en esta época del año. Así, a cada antepasado se le ofrendan, juntos, tres manojos de *donxicua* y tres de *donxe*.

En la calle principal se colocan puestos en los que se venden productos para la ofrenda: frutas –como ciruela, naranja, guayaba, mandarina, níspero–, algunas verduras –calabaza, etc.– y leña, además de las coronas para las tumbas que son traídas desde Zitácuaro, ya sea por otros comerciantes o por las mismas familias que ponen los puestos.

El altar de muertos se “debe” hacer sobre una tabla o en el piso. El día 1, mientras se pone el altar, en mazahua se reza y se invita a los difuntos a que lleguen; se les cuenta qué es lo que cada uno ha hecho. Luego, se les reza de nuevo, se toma café en familia, se platica y se come de la ofrenda. Cuando alguien va a visitar a otra familia, se le lleva parte de la ofrenda propia y, a cambio, recibe café. El altar debe contener pan de mono, que representa a los difuntos. Para algunos mazahuas debe haber un pan por cada difunto.

La ofrenda consta de tres planos, uno horizontal, otro vertical y un tercer plano vertical del lado izquierdo donde la ofrenda hace esquina con una de las paredes interiores de la casa. Primero se elabora una base –de ocoxal o *xiva ki* con hojas de aile (*xibeé*)– desde el suelo y sobre la pared, cubriéndola, en la que se fijan amarres –de cempoalxochitl y flor de muerto– que sostendrán el pan de mono. En el plano horizontal de la ofrenda se distribuye la fruta –a excepción de las cañas, que se paran verticalmente entre los panes– y, en la orilla del ocoxal, las veladoras, que deben permanecer encendidas toda la noche. El plato con guisado caldoso de res se santigua encima de la ofrenda a la vez que se le ofrece a los difuntos, antes de poner-

lo en el suelo. Lo mismo se hace después con las tortillas –envueltas en una servilleta de tela, adentro de un tascal–, así como con la sal y el agua. Por último, se sahúma la ofrenda con copal. Don Aurelio, un *valedor* de la comunidad, menciona que a cada difunto se le deben poner tres piezas de cada elemento de la ofrenda, aunque, si no se puede por falta de recursos, “pues aunque sea dos”.

Al ofrendarse los elementos del altar se nombra a cada difunto, como “pasándoles lista”. Aquéllos se colocan de izquierda a derecha, empezando por el del difunto más antiguo. En uno de los casos registrados, el altar estaba dedicado al padre de la jefa de familia, a su primer esposo, a sus suegros (padres de su actual esposo), a un hijo que murió a los 12 años y a tres hijos que perdió y que no fueron bautizados ni recibieron nombre, por lo que son “angelitos”, dice la señora. En este caso el primer pan de mono, que representaba al padre de la señora, se puso a la izquierda, en tanto que el pan que representaba a los *angelitos* estaba en el extremo derecho. En algunos altares se ofrendan elementos extras para los difuntos a quienes, por carecer de familia, nadie les coloca altar. Éste debe ser arreglado por la mujer mayor para los difuntos de la familia. Don Aurelio indica que a los difuntos se les ofrenda lo que en vida les gustaba y que, según se considera, después de muertos, les sigue gustando. El día 2 de noviembre deben estar arregladas todas las tumbas en el campo santo (*b'atkjimi*) y se realiza una misa. En la noche, los mayordomos visitan a sus valedores, quienes les ofrecen atole, café, pan y algo de la ofrenda.

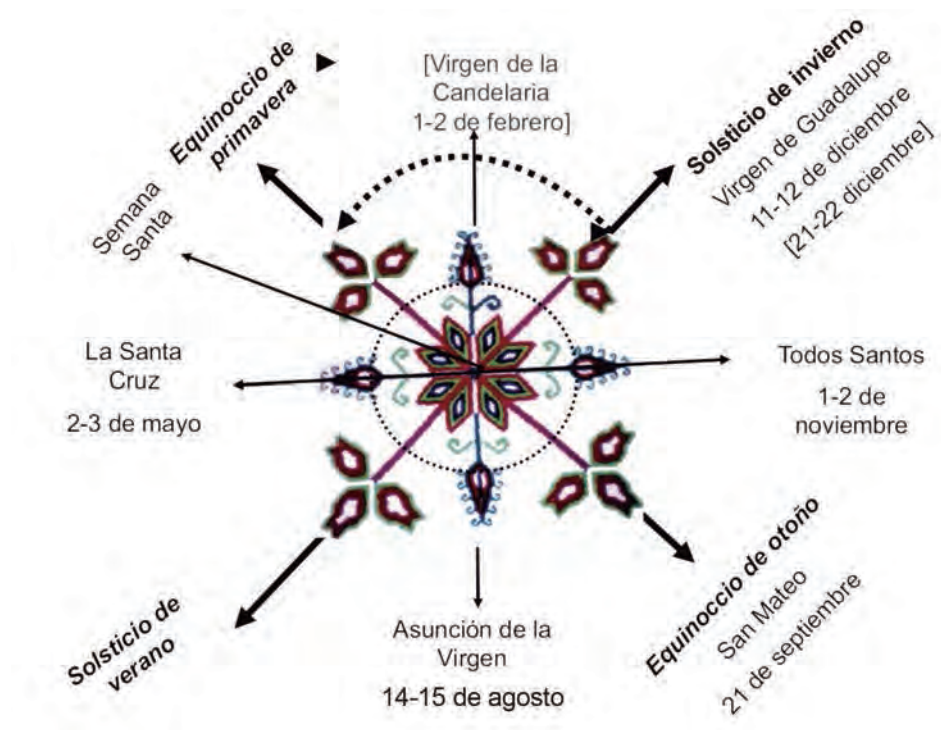
Todos los Santos marca el inicio de la etapa de cosecha del maíz maduro, el fin de la temporada lluviosa y el comienzo de las secas. El intercambio de la ofrenda es la representación de la cosecha del maíz, el alimento base de los mazahuas. En esta ocasión se muestra, además, la gran importancia de los antepasados que se representan en los panes de mono.

Retomando el esquema planteado por Albores y un elemento simbólico de los mazahuas, como la cruz mazahua²⁷ de sus bordados tradicionales, la representación de las cuatro fiestas en cruz –la Candelaria, la Santa Cruz, la Asunción de la Virgen y Todos Santos– quedaría como se muestra en la Figura 2. El bordado proviene de una artesana mazahua de San Mateo. El diseño que remata los cuatro ejes de la cruz, a manera de signo de sumar, es una representación del maíz en su faceta de primicia, en tanto que el que se encuentra en los otros cuatro ejes de la cruz, a manera de signo de multiplicar, simboliza las flores denominadas “jarritos”, las cuales están asociadas al agua y a la fertilidad.

De manera que las cuatro fiestas en cruz “delimitan la parte nuclear del culto a los cerros, la lluvia, la fecundidad y los mantenimientos, circunscri-

²⁷ Esta estrella o lucero (*tanseje*) contiene, gráficamente al menos, los elementos del quince analizados por Albores (2006). Carmona Romani (2005) menciona que esta estrella es “la que más relumbra en el cielo”, haciendo referencia a Venus, la estrella grande. Lo anterior podría tener gran relevancia de acuerdo con la propuesta analítica de Albores, quien considera que la representación de Venus vespertino está relacionada con diferentes temporalidades de la secuencia mesoamericana, en donde el quince expresa el tiempo cósmico de la cosmovisión indígena. Sin embargo, aún no cuento con los elementos para sostener de manera categórica esta afirmación para los mazahuas de Michoacán.

FIGURA 2. FIESTAS EN CRUZ



biendo, en términos estructurales, los bloques de la siembra y la cosecha del maíz [...]; en un sentido más amplio marcan la ubicación espacio-temporal de los árboles cósmicos y del ceremonial cuádruple concatenado para propiciar la continuidad del orden universal” (Albores: 2003: 406-407).

Este complejo ritual ha sido analizado etnohistórica y etnográficamente por Johanna Broda (2004: 59), para quien “estas cuatro fechas han sido fundamentales en términos de la estructura interna y simetría del calendario mesoamericano” y “se derivan de los ciclos climáticos y agrícolas”. Para esta autora, las cuatro fechas tienen una correspondencia con el calendario mesoamericano, tanto ritual como solar (véanse: Broda, 2001 y 2004, y Albores, 2006).

Flores, ofrendas y cosmovisión mazahua

El modelo de cuatro fiestas en cruz nos permite ligar los ciclos que convergen a lo largo del año en esta comunidad mazahua del oriente michoacano, tanto el ritual como el meteorológico, el de vida humana y el de crecimiento del maíz. A su vez, nos permite analizar los diferentes tipos de ofrendas que se van elaborando en cada una de las celebraciones y su relación con el ciclo del maíz. Dentro de las ofrendas habría que destacar dos elementos importantes, las flores y los panes.

Respecto a las primeras, vemos cómo van marcando la etapa en la que nos encontramos en el ciclo meteorológico y de crecimiento del maíz. Mientras en la Semana Santa y la Santa Cruz se observa poca variedad de flores, en la Asunción de la Virgen y San Mateo su diversidad y cantidad abundan en las ofrendas. Además, habría que prestar especial atención al hecho de que para Todos los Santos las flores principales de la ofrenda son la *donxe* (cempoa-

lxochitl) y la *donxicua* (flor de muerto); la primera cultivada para este propósito y la segunda de naturaleza silvestre, recolectada en el cerro. Dentro de la variedad de flores, frutos y vegetación cabe diferenciar tres tipos:

- Las cultivadas por los propios mazahuas, como la *donxe* y la márgara morada para Todos Santos. Las cañas de maíz tierno que se ofrendan en la Asunción y San Mateo.
- Las que son recolectadas en la comunidad y en el cerro, como la *donxicua*, el ocoxal –que proviene del pino u ocote– y la palma blanca, que podríamos llamar vegetación silvestre. En el caso de la palma blanca la tradición marca que debe ser recogida en el cerro; sin embargo, algunos acuden a la comunidad mazahua de San Bartolo, donde ahora también se siembra. La palma blanca es uno de los elementos siempre presentes en las ofrendas y su importancia es explicada así por los mayordomos: “la palma blanca se utiliza para el arco porque es blanca, la virgen es pura y el blanco es porque es puro”.
- Las flores y los frutos que se compran en el mercado: gladiolas de diferentes colores, dalias, plátanos y la fruta del altar de muertos.

Si bien los tres tipos aparecen en las dos etapas (secas/siembras, lluvias/cosecha), hay momentos en los que unos elementos se convierten en los referentes más importantes. Por ejemplo, la vegetación seca (comprada) de Semana Santa o las cañas de maíz (cultivada), palma blanca, ocoxal y flores silvestres en primicias; finalmente, *donxe* y *donxicua* en Todos Santos.

La Figura 3 nos muestra un panorama general de la diversidad de flores y vegetación utilizada en las ofrendas mazahuas a los santos y los antepasados.

CONCLUSIONES

Las flores y otros elementos del medio natural que rodea a los mazahuas están presentes en su vida cotidiana; se representan en los bordados tradicionales y en los que actualmente se elaboran en punto de cruz y en telar de pedal –como los gabanes de lana–, en los cuales se plasman diferentes tipos de flores, maíz, animales como aves, mariposas monarcas y venados o animales de corral, agua y estrellas, entre otros.

El ritual como vía de acceso a la cosmovisión –indica Castoriadis (1975: 217)– nos permite adentrarnos en el conocimiento de la sociedad mazahua. Las simbolizaciones que son mostradas en el ritual, los mitos, los bordados, se agarran a lo natural y se agarran de lo histórico. Así, cada “sociedad define y elabora una imagen del mundo natural, del universo en el que vive, intentando cada vez hacer de ella un conjunto significativo, en el cual deben ciertamente encontrar su lugar los objetos y los seres naturales que importan para la vida de la colectividad, pero también esta misma colectividad, y finalmente cierto ‘orden del mundo’” (Castoriadis, 1975: 258).

FIGURA 3. FLOR Y FLORA UTILIZADAS EN LAS FIESTAS RELIGIOSAS DEL CICLO ANUAL

Flores	Forma de adquisición	Celebración					
		Semana Santa	Santa Cruz	Virgen de la Asunción	San Mateo	Difuntos	Virgen de Guadalupe
		(móvil)	(3 de mayo)	(15 de agosto)	(21 de septiembre)	(2 de noviembre)	(12 de diciembre)
Español	Mazahua						
Palma Blanca		X	X	X	X		X
Palma o pasto silvestre						X	
Ocoxal	Xiva kí			X	X	X	X
Aile	Xibéé					X	
Flores de muerto	Donxikua					X	
Margarita morada o blanca		X		X	X		X
Gladiolas rojas, rosas, blancas, amarillas	Radiola	X	X	X	X		X
Bugambilia		X	X	X	X		X
Cempasúchitl	Donxe					X	X
Mante	Morenija					X	
Alcatrás		X		X	X		X
Dalias	Gombón	X		X	X	X	X

Las ofrendas florales se elaboran a partir de las lógicas ordenadoras y orientadoras de la acción colectiva. Son representaciones colectivas del mundo mazahua en las que se une el ámbito del cerro con el de la comunidad y se muestra que no existe en esta cultura la separación tajante cultura-naturaleza, pues ambas son parte de un universo simbólico y social. Lo anterior se ejemplifica más claramente en los manojos elaborados en la ofrenda a los antepasados con la *donxicua* (silvestre) y la *donxe* (cultivada).

El *xiva tí* u ocoxal representa la base terrenal de mundo mazahua; sobre él se colocan las ofrendas de flores cultivadas o compradas –en el caso del arco– y la fruta, la comida, los panes y las ceras en el caso de las ofrendas a los muertos.

El presente ensayo es apenas un acercamiento a esta visión del mundo mazahua, a partir del ritual y las relaciones con los diferentes ciclos que convergen con éste, cosmovisión que ha sido moldeada a lo largo de siglos y que como toda colectividad se va transformando, adaptando y resignificando de acuerdo con las condiciones materiales de su existencia y de su historia.

BIBLIOGRAFÍA

Albores, Beatriz

- 1998a “Rituales agrícolas y cosmovisión otomiana”, en Ángel Espina Barrio (*dir.*), *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica: aspectos generales y religiosidades populares*, Salamanca, Dirección General de Universidades e Investigación-Junta de Castilla y León, pp. 307-310.
- 1998b “Los otomianos del Alto Lerma mexiquense. Un enfoque etnológico”, *Estudios de Cultura Otopame*, núm. 1, pp. 187-214.
- 2001 “Ritual agrícola y cosmovisión: las fiestas en cruz del valle de Toluca, Estado de México”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (*coords.*), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Conaculta-Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 419-440.
- 2003 “Los quicazcles y el árbol cósmico del Olotepec, Estado de México”, en Beatriz Albores y Johanna Broda (*coords.*), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, Colegio Mexiquense-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 379-446.
- 2006 “Los graniceros y el tiempo cósmico en la región que ocupó el Matlatzincó”, *Estudios de Cultura Otopame*, núm. 5, pp. 71-117.

Bartolome, Miguel y Alicia Barabas

- 1996 *La tierra de la palabra: historia y etnografía de los chatinos de Oaxaca*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Instituto Oaxaqueño de Cultura.

Benítez Reyna, Rufino

- 2002 *Vocabulario práctico bilingüe mazahua-español*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Broda, Johanna

- 2001 "Introducción", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Centro Nacional de las Artes-Fondo de Cultura Económica, pp. 15-43.
- 2004 "Introducción", en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 15-32.

Broda Johanna y Catharine Good Eshelman (coords.)

- 2004 *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Carmona Romani, Celia

- 2005 *Bordado tradicional mazahua de Michoacán*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Secretaría de Desarrollo Agropecuario de Michoacán-Casa de las Artesanías del Estado de Michoacán.

Castoriadis, Cornelius

- 1975 *La Institución Imaginaria de la Sociedad*, t. 1, Barcelona, Tusquets.

Cortés, Efrain

- 1990 *San Simón de la Laguna*, México, Instituto Nacional Indigenista-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Galinier, Jaques

- 1990 "El depredador celeste. Notas acerca del sacrificio entre los mazahuas", *Anales de Antropología*, vol. 27, núm. 1, pp. 251-267.

Le Goff, Jacques

- 1991 *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Buenos Aires, Paidós.

Medina, Andrés

- 1990 "Arqueología y etnografía en el desarrollo histórico mesoamericano", en Yoko Sugiyara y Mari Carmen Serra (eds.), *Etnoarqueología. Primer Coloquio Bosch-Gimpera*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 447-482.
- 2001 "La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Centro Nacional de las Artes-Fondo de Cultura Económica, pp. 67-163.

Oehmichen, Cristina

- 2002 "Comunidad y cosmovisión entre los mazahuas radicados en la ciudad de México", *Estudios de Cultura Otopame*, núm. 3, pp. 123-148.

Oliveros Espinosa, Rodolfo

- 2006 “El ciclo ritual en San Mateo. Acercamiento etnográfico al ritual en una comunidad mazahua”, ponencia presentada en el VIII Coloquio Internacional sobre Otopames.

Sandoval Forero, Eduardo

- 2005 “La organización social indígena mazahua”, en Leif Korsbaek, Hilario Topete Lara y Manola Sepúlveda, *La organización social y el ceremonial*, México, MC Editores, pp. 261-280.

Smith, Pierre

- 1989 “Aspectos de la organización de los ritos”, en Michel Izard, Pierre Smith y Adolfo García Martínez (eds.), *La función simbólica*, Madrid, Júcar, pp. 147-181.

Soustelle, Jacques

- 1937 *La famille otomí-pame du Mexique central*, París, Institut D’Ethnologie.
1993 *La familia otomí-pame del México central*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Fondo de Cultura Económica.

El cazahuate y el acanto, plantas asociadas a las apariciones guadalupanas

Francisco Rivas Castro*
*Dirección de Estudios Arqueológicos,
Instituto Nacional de Antropología e Historia*

XXV



* Este trabajo constituye la versión escrita de la ponencia expuesta en el Primer Encuentro Internacional y Sexto Interdisciplinario de Antropología e Historia del Guadalupanismo, Escuela Nacional de Antropología e Historia, el 16 de agosto de 2007.

INTRODUCCIÓN

LOS LUGARES QUE SE ELIGIERON para construir santuarios¹ o sitios de veneración siempre reunieron ciertas características topográficas y geográficas, asociadas también con plantas y árboles sagrados o flores particulares. El caso del Tepeyacac no podía ser la excepción, pues dentro de las diferentes versiones del lugar de las apariciones de la Virgen de Guadalupe, se encuentra un pequeño árbol: el cazahuate, que figura como elemento sagrado en la cosmovisión indígena. La flor de esta *Ipomea* arbórea se relaciona con la creación de una laguna, en *Coatetelco*, vinculada con una antigua deidad llamada *Coatlilitzin* –venerable serpiente negra–, que tal vez aluda a un ancestral culto a *Cihuacoatl* (Maldonado, 2005: 44-49).

Cihuacoatl. Una deidad otomí

La imagen de *Cihuacoatl* ha sido plenamente identificada por Carmen Aguilera (*Códice de Huamantla*, 1984: 17-18), quien propuso, desde hace más de dos décadas, que se trataba de una deidad otomí, y en posteriores trabajos lo ha seguido sosteniendo (2000a: 41, figura 3; 2000b: 31-42) basada en el análisis de los contextos en que la ha estudiado. Estos trabajos reafirman las hipótesis que Carrasco (1986) publicara respecto a esta deidad de la región de Xaltocan desde 1950. Así, Aguilera (1984: 17) anotó, en su análisis de la deidad, que en

[...] el panteón mexica la divinidad nombrada y representada como una mujer serpiente es *Cihuacoatl*, gran diosa principal y cuyo nombre quiere decir “mujer

¹ Un santuario es por definición un lugar sagrado, lugar santo donde el hombre tiene un encuentro con lo numinoso, lo sobrenatural, la divinidad. Como lugar santo está separado, delimitado y guardado para evitar la profanación, una vez que la divinidad se ha manifestado en él. También son lugares donde se venera y adora a divinidades (Diez Taboada, 1989: 269).

serpiente”. El códice Huamantla hace claro que para los otomíes de esa región esa diosa era muy importante y, probablemente, tenía las mismas funciones que para los mexicas, como lo indica su gran tamaño y el ocupar un lugar en el documento: *en un contexto de guerra y sacrificio*. Se conoce otro nombre nahuatl de la diosa serpiente venerada por los otomíes de Xaltocan.²

Posteriormente cita el párrafo donde se menciona a la diosa Acpaxapo de los *Anales de Cuauhtitlan*. Para dar una explicación del significado del nombre, esta misma investigadora recurre a Lehmann (1974: 416), quien analiza el término Acpaxapo –como: *acpa* por *icpa*, “sobre”, y *xapo* por “pozo” o “laguna” –, y lo traduce como: “deidad sobre el agua del lago o pozo”.³

Respecto a la especie de serpiente que representa a la *Cihuacoatl*, pintada en el *Códice de Huamantla*, Aguilera (1984: 18) anota: “el tener crótalo la hace un crotálido, posiblemente *Crotalus horridus*”.

La serpiente de cascabel simboliza el maíz, ya que aquélla se esculpió en una lápida de la cultura mexicana de procedencia desconocida –ubicada en el Museo Staatliche Preussischer Kulturbesitz für Völkerkunde, con número de inventario: IV.Ca. 3771 (Gutiérrez Solana, 1983: 66)– representando a *Chicomecoatl* –“siete serpiente”–, nombre calendárico del maíz maduro. Así, esta serpiente tiene en lugar de su cascabel, una mazorca.

Por otra parte, existe una pequeña lápida –de 29 x 71 x 11 cm– con la representación de una serpiente de la cual emerge el rostro de un personaje, que puede ser femenino (García Cantú 1982:40, figura 23), y también tiene el numeral siete serpiente, lo cual vincularía a *Chicomecoatl* con *Cihuacoatl*, como diosa del maíz maduro.

El primer elemento geográfico relevante en las narraciones de las apariciones es el cerro, en este caso el del Tepeyacac, el cual fue representado de manera metafórica en hojas de *Izquioxochitl* –flor de maíz tostado–:⁴ Acanto, en la tilma de la virgen morena (Díaz Cántora, 1990: 63-64) (véanse figuras 1a y 1b). En la misma tilma vemos la flor de cazahuate, a la que nos referiremos más adelante.

En esta imagen se representó de manera sintética el difrasismo del pueblo: *in atl in tepetl*, agua, cerro: población, pueblo, ciudad (Ortiz de Montellano, 1990: 34) (véase Figura 2).

El cazahuate se relaciona con la cuarta aparición, que, de acuerdo con la tradición historiográfica religiosa, tuvo lugar en los siguientes términos. La madrugada del martes 12 de diciembre de 1531, al pie del Tepeyac –donde está ahora la capilla del Pocito–, y luego bajo un árbol llamado *cazahuate*, la virgen ofrece un mensaje de fe y esperanza a Juan Diego, repitiéndole que

² Las cursivas son nuestras, para resaltar la importancia del contexto de ambas deidades, una descrita en los *Anales de Cuauhtitlan* y la otra pintada en la foja 16 del *Códice de Huamantla*, analizado por Carmen Aguilera.

³ Aunque la traducción resulta poco convincente, pues el nombre Acpaxapo, tal vez se asocie más con la lengua otomí que con la náhuatl.

⁴ Si observamos la flor de esta planta, tiene parecido al maíz tostado (palomitas). Sabemos que este elemento, el maíz tostado, se le ponía al *ixiptla* de *Tezcatlipoca* negro en la fiesta prehispánica de *Toxcatl*, lo cual vincularía a la *Izquioxochitl* (flor del acanto) con el maíz reventado y por ende con *Tezcatlipoca* negro.



Figura 1a. Flores en el vestido de la Virgen de Guadalupe.



Figura 1b. Flor de cazahuate, pintura mural del monasterio de Malinalco. Foto del autor, 2007.



Figura 2. Hojas de acanto con la representación camuflada del glifo del Cerro Tepeyacac. El tallo es una metáfora del agua. A un lado aparece una hoja de acanto real.

quiere que se le contruya un templo. Le indica que suba al monte a recoger las rosas y él las pone en su tilma (véase Figura 1b).

Si analizamos la representación pictográfica de este elemento en el *Códice Aubin*, en el topónimo de Chapultepec vemos representado este concepto con un cerro bajo el cual se observa una cueva y saliendo de ella, una corriente de agua de un manantial. Respecto a este último elemento, existe una descripción detallada del manantial del cerro Tepeyacac, hecha por el padre Florencia (1995: 105-107), quien dice:

En medio del camino, que por la banda del oriente va a la ciudad de Puebla y a otras partes, y como a la falda del mismo cerro, está una fuente o manantial de cosa de vara y media de ancho en redondo y una de fondo. El origen de esta fuente lo refiere la relación antigua de las apariciones de Nuestra Señora a la cual han dado siempre entero crédito, por ser del autor que estaba en México cuando sucedió todo el milagroso suceso, lo refiere, digo, de esta suerte: que andando todos juntos con Juan Diego buscando el lugar fijo donde se le apareció la cuarta vez la santísima Virgen adónde iba por aquel camino; por que *absorto y como fuera de sí, Juan Diego* con las repetidas apariciones de la virgen, no atinaba señalarlo fijamente, brotó de repente delante de sus ojos el dicho manantial, con el ímpetu y plumaje que hasta hoy se ve: lo cual tuvieron como indicio manifiesto de que allí había sido la aparición, como si aquellas aguas con mudas voces les dijeran: hic est locus ubi steterunt pedes ejus.⁵

El autor también menciona que a

[...] esta fuente o manantial se le hizo después un recinto que lo ciñe en ámbito capaz de recibir y mantener el agua. Esta es algo gruesa, y su sabor, olor y color persuaden que pasa por minerales de piedra alumbre. Y no causa poca admiración que brota continuamente con un plumaje rizado, si no que lo que debería derramarse por el ejido se resuelve en un hilo de agua tan tenue, sutil y delgado, que apenas se percibe al deslizarse. La experiencia ha acreditado estas aguas como medicinales para diversas enfermedades, o por virtud natural defensiva o resolutive, que las comunica el alumbre, o como juzga la piedad, por virtud milagrosa comunicada de la Santísima Virgen, cuya milagrosa imagen es en su templo venerada. Aquí acuden de ordinario las indias a lavar a sus hijuelos en este manantial con grado de fe y devoción. Estuvo este manantial descubierto hasta el año de 1648 o 49 en el que siendo cura y vicario Luís Lasso de la Vega, lo cubrió y lo puso en forma decente para los que se bañaran en él por necesidad o devoción, pintando en las paredes que lo cercan, hermosas pinturas de las apariciones de la Virgen.

Hoy ya no podemos ver la cueva ni el manantial, si bien tenemos datos de la existencia del último y aún se encuentran sus restos. En efecto, en las excavaciones hechas por la arqueóloga María Rosa Avilez Moreno (1984)

⁵ Las cursivas son nuestras, para resaltar la importancia de este elemento geográfico vinculado con el concepto de *Altépetl* o *atl tepetl* (cerro y agua), metáfora de pueblo o cabecera.

para rescatar fauna pleistocénica en el cerro, se encontró cerca de la actual construcción del Pocito, un afloramiento rocoso que mostraba la ubicación del manantial. Sobre una roca de andesita se grabó un petrograbado con un motivo de una espiral (de unos cuarenta centímetros) que pudo representar el agua en movimiento (véase Figura 3). Cabe anotar, por su interés, que de este manantial se nutría el Pocito, el cual se resguardó con una construcción de principios del siglo XVIII (consultese la nota a pie de página 1 del informe de Avilez, 1984).



Figura 3. Petrograbado de una espiral en una roca cercana al manantial del cerro del Tepeyac. Foto de la arqueóloga María Rosa Avilez Moreno, 1984.

El sitio de una de las apariciones de la virgen se asoció con una *Ipomoea arborescens*: el cazahuate,⁶ árbol mencionado en las fuentes históricas. El topónimo correspondiente se conservó hasta el siglo XVIII, pues en el *Plan de los naturales de Santa Isabel Tola* de 1795 (“Plano de Santa Isabel...”, 1989: 125), estaba representado el lugar que se denominó *Cazahuatitlan* –donde abunda el cazahuate–, ubicado hacia el noreste del cerro *Zacahuizco* (véase Figura 4).

Es bastante probable que este lugar se eligiera para construir la primera ermita, conocida como la de Fray Juan de Zumárraga y, actualmente, como Capilla de los Naturales. Ahora bien, gracias a estudios muy minuciosos de iconografía y de fuentes históricas, hoy sabemos que en el lugar donde se ubicaba el templo de Teteo inan –la que, se menciona, era venerada en la falda del cerro– no se rendía culto a una sola deidad sino a varias advocaciones de la diosa madre de los mexicas (Aguilera 1998: 381-406).

Para fundamentar el significado que otorgamos al relato mariofánico como uno de los resultados del proceso de sincretismo religioso, en el cual se resignifican deidades, pero también espacios sagrados y tiempos calendáricos, nos referiremos en primer término a los símbolos pintados en la túnica de la imagen.

Respecto a la identificación de Juan Diego *Cuauhtlatoa*, existe una representación de su nombre en la *Tira de Tepechpan* (Noguez, 1978). Se trata de un águila de color blanco que tiene una voluta de color verde turquesa (hablar precioso). Sabemos que el nombre de *Cuauhtlatoa* –el que

⁶ El cazahuate es una especie arbórea del género *Ipomoea*, de la familia Convolvulaceae. Su nombre científico es *Ipomoea wolcottiana*, y se le conoce con el nombre común: *Micacuahuatl* –palo de muerto–, cazahuate; en purépecha, *cazahuate*: *arhó ch'kari* (*ipomoea arborescens*). Tiene uso medicinal; en una investigación breve se le atribuyen algunos efectos alucinógenos. Información tomada de: <http://www.cimat.mx:88/~gil/orito/diagnostico_manejo/vegetacion.doc>.

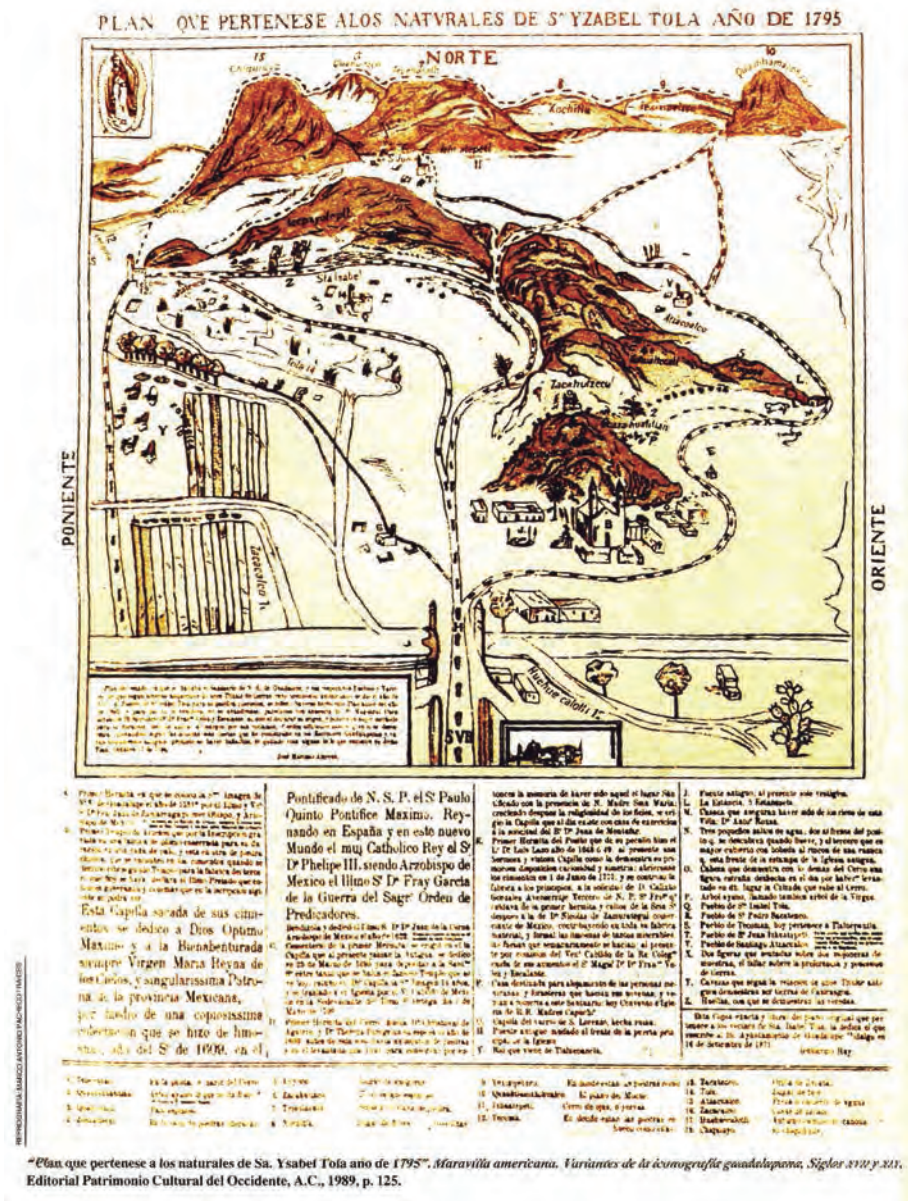


Figura 4. “Plano Santa Isabel Tola, año de 1795” (1989: 125), donde se representó el lugar de Quazahuatitlan.

abla como águila– designa a una persona con rango de linaje y que pertenecía muy probablemente al grupo de sacerdotes que tenían un conocimiento profundo de la naturaleza y de los hombres. El grado de *Cuauhtli* designaba los estatus adquiridos por méritos de guerra en el contexto mexicano (Noguez, 1989). Propongo que Juan Diego *Cuauhtlatōa* se refiere a un personaje de linaje y conocimiento que fue elegido por el arzobispo franciscano de Zumárraga para ser depositario del nuevo culto que sustituiría a la antigua Tonantzin (véase Figura 5).

SÍMBOLOS DE TRADICIÓN MESOAMERICANA EN EL MANTO DE LA VIRGEN DE GUADALUPE

Desde los inicios de su aparición, a la Virgen de Guadalupe se le reconoció un poder evocativo. La gracia de ese poder se puede entender más que por

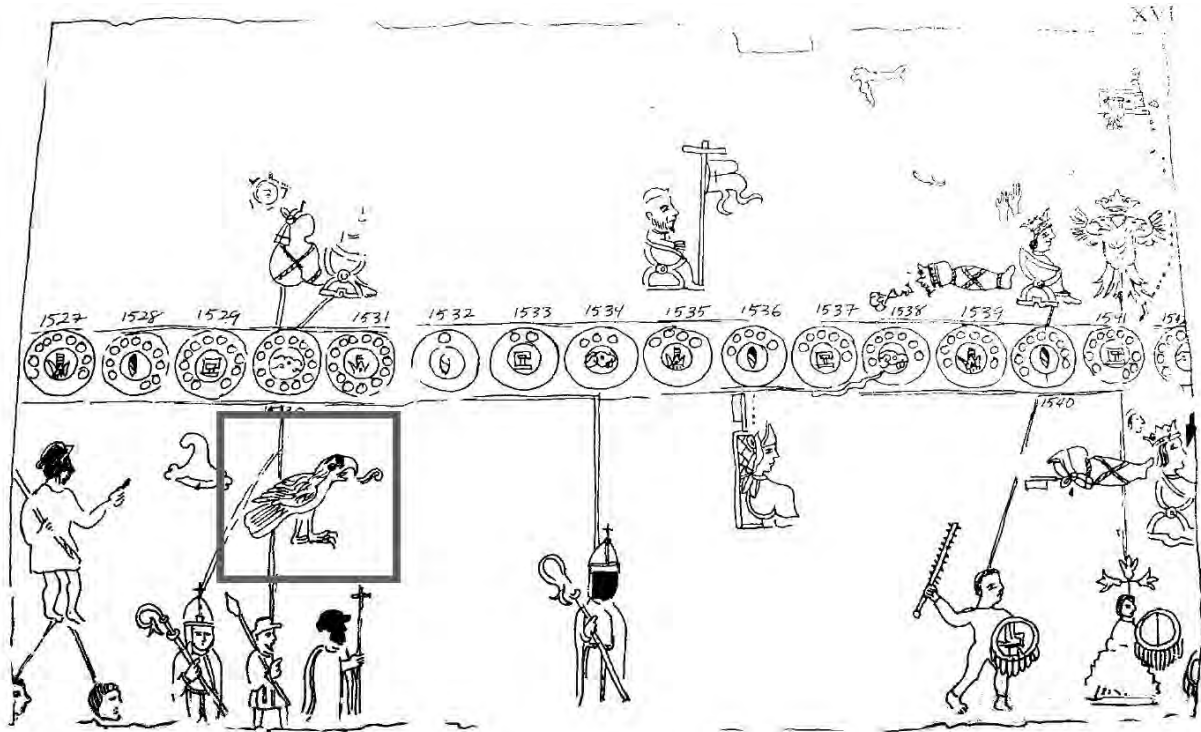


Figura 5. Cuauhtlatoa: “águila que habla”; *Tira de Tepechpan* (Noguez, 1978).

la aparición misma, por ser una imagen que penetra la mente de los seres humanos por su forma y su belleza. Se trata de una mujer morena muy joven –tal vez de 15 o 16 años–, *embarazada*, rodeada de rayos solares que la iluminan en su parte posterior. Bajo sus pies se pintó, de color negro, la luna en cuarto creciente. Frente a estos dos elementos, en un primer plano se plasmó la imagen femenina, sobre los rayos solares, y la luna. La virgen está vestida con un atuendo rosa con *flores de acanto doradas* y un manto azul lleno de estrellas, también doradas.

Bajo la luna se pintó un ángel sosteniéndola, con alas en colores verde, blanco y rojo. Cabe anotar que recientemente se permitió hacer estudios de la pintura plasmada en el lienzo de ixtle.⁷ Como resultado, se encontró que el resplandor o mandorla y el ángel son posteriores a la primera imagen.

Existen dos vertientes respecto a si fue pintada por manos humanas o por manos divinas. La primera alude a su creación por el tlacuilo Juan Cipac Aquino y que fue mandada pintar por el segundo obispo de México, Alonso de Montúfar, hacia el año de 1555. La segunda es la autorizada por el clero como un acto de fe que no admite discusión como dogma cristiano.

La Virgen de Guadalupe pasó de ser una imagen taumatúrgica (que hacía milagros) a ser una imagen milagrosa –*acheiropoietá*– (Sánchez, 1648; Lasso de la Vega, 1649), como ya lo ha anotado Alcalá (2000): “Las nuevas crónicas se basaban en parte en antiguas tradiciones, tanto orales como escritas que constataban que la virgen se le había aparecido varias veces a un indio llamado Juan Diego en 1531, y en la última aparición dejó su imagen impresa sobre la tilma del indio, la cual se transformó en objeto de culto”.

⁷ Tela hecha con los hilos más finos de penca de maguey, que se entregaban como tributo a los gobernantes. Existen ejemplos de estas telas; algunas no tenían ninguna decoración y otras llevaban emblemas de gobierno o sacerdocio, en la época prehispánica y en el temprano siglo xvi.

Si analizamos detenidamente la iconografía impresa en el vestido de la imagen, encontramos todo un programa en la tilma de ixtle de Juan Diego *Cuauhtlatoa*. En ésta se incluyeron símbolos de tradición prehispánica (sincretizados con flores y tallos de acanto) –que se ocultaron a los ojos que no los conocían– para seguir venerando y recordando hechos antiguos.

Salvador Díaz Cántora identificó en el manto rosa de la virgen que, en los adornos hechos con tallos, hojas y flores de acanto, fue sincretizado el topónimo del cerro Tepeyacac (como *altepetl*) y otros símbolos prehispánicos, *ocultos* a la vista del profano.⁸ Así, Díaz Cántora (1990: 64) anota que se muestra

[...] la cara de frente, ojos y boca cerrados, nariz prominente, abultados carrillos; y si los dos primeros rasgos me sugerían las sombras del Mictlán, la ayuda del ojo experto, penetrante, de Rubén Bonifaz Nuño me descubre la semejanza del contorno del misterioso objeto con el glifo de *tepetl*, monte; y aún me hace notar él mismo, que la nariz, puesta aquí tanto de relieve por el artista, nos sugiere la palabra *yacatl*, nombre náhuatl de ese órgano; estamos entonces ante el jeroglífico *Tepeyacac*, lugar sagrado de la adoración de la imagen.

Estoy de acuerdo con la identificación del glifo de cerro: *tepetl*. A su vez, también se observa camuflada en forma de tallo, una corriente acuática, surgiendo de la parte baja del glifo del cerro, que metafóricamente puede ser un manantial, en referencia quizá a la fuente de agua que nutría al Pocito, ubicado en la falda oriental del cerro de Tepeyac. La asociación del glifo *tepetl* y la corriente acuática permite, sin duda, la lectura: agua-cerro; es decir: *altepetl*, y, particularmente, *altepetl* del *Tepeyacac*.

Considerando que los glifos de *Tepeyacac* conocidos actualmente no contienen el elemento acuático, pues se reducen a la representación del cerro y la nariz, y dado que sabemos que en la época prehispánica *Tepeyacac* no fue un *altepetl*, podemos concluir que el glifo pintado en el manto de la imagen implica la resignificación del cerro *Tepeyacac* como nuevo centro religioso del mundo indígena.

En el manto de la virgen también observamos flores de ocho pétalos (que tal vez simbolicen la flor del cacahuete); las flores emergen o se ocultan en el glifo topónimo. Este mismo tipo de flores se representó en la escultura de *Xilonen*, la diosa joven del maíz encontrada en Xochicalco y que actualmente se ubica en el museo de Cuernavaca. Tales flores pueden verse en los dibujos, correspondientes a la Malinche de Xochicalco, de Peñafiel (1890) y de Seler (1960) (véase Figura 6).

Sabemos por experiencia propia que el cacahuete viste de blanco las faldas de los cerros en toda la región de Morelos, durante el otoño. Esta planta forma parte del imaginario contemporáneo, pues como ya lo comentamos, se incluye en un mito de creación de la laguna de Coatetelco donde se relaciona íntimamente con una deidad que personifica a Maguana: *Tlil-*

⁸ Consideramos como profanos a todos los que no conocían los símbolos de la cosmovisión prehispánica.

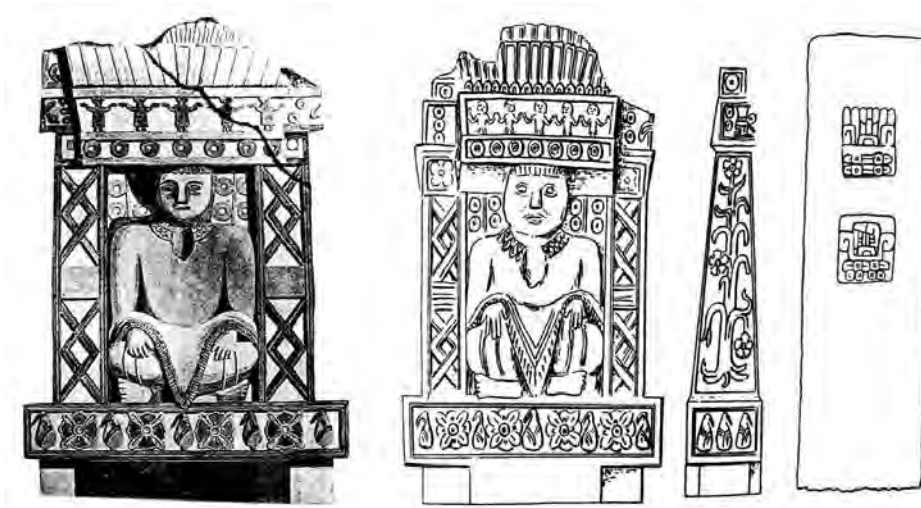


Figura 6. Escultura de la Malinche de Xochicalco. Dibujos de Peñafiel (1890) y de Eduard Seler (1960).

coatl, la serpiente negra que creó la laguna. Al respecto, Maldonado (2005: 44, 10) señala que

Cuauhtlilzin, “recordando que era la maga de su casa”, creó en el preciso momento de gran tensión bélica, con *su corona de flores blancas*, la laguna de Coatetelco: deshojó una corona de blancas flores alrededor de la estatua del dios [Quetzalcóatl] y al esparcir los pétalos de aquellas flores, formóse esta laguna, desapareciendo Coatlilzin [...] sus perseguidores no pudieron llegar hasta ella porque aquel valle se había convertido en inmensa laguna de cristalinas aguas [cursivas mías].

Como observamos, el cazahuate es un árbol que junto con sus flores evoca elementos de creación, en relación con antiguas formas de la cosmovisión mesoamericana resignificadas de acuerdo con las explicaciones de elementos sagrados de los lugares.

Dicho elemento floral asociaría a la Virgen de Guadalupe con una diosa joven del maíz, posiblemente con la misma *Xilonen*, cuyo nombre tuvo entre sus significados: “la que permaneció doncella y sin pecado”, recordando aquí la cita de Fray Diego Durán (1967). En su asociación con la diosa del maíz, el glifo de la flor de ocho pétalos puede ser una metáfora de las cuatro esquinas y los puntos intercardinales junto con el centro; imagen sintética del mundo horizontal y vertical del mundo mesoamericano que también tenía su referente en la milpa, donde se cultivaban los alimentos mesoamericanos. Por ello, aún son considerados de fundamental importancia por los grupos indígenas actuales.

Llama la atención que en el conjunto de flores, sólo una es de cuatro pétalos, con un centro, que se pintó sobre el vientre de la Virgen de Guadalupe. Formalmente es equiparable al *quincunce*, que es una síntesis del diagrama cósmico de los rumbos del universo. Reyes Valerio (1978: 247, figuras 22 y 23) la ha asociado con el glifo de *ollin*: movimiento, *nahui-ollin* (cuatro movimiento), es el nombre calendárico del sol actual, creado en Teotihuacan, según los *Anales de Cuauhtitlan* (1992). Esta flor podría equi-

pararse a la del cazahuate, que fue una planta que según las fuentes aparicionistas eligió la virgen como señal del lugar donde se le presentaría a Juan Diego. El topónimo de *Cazahuatitlan* persistió hasta finales del siglo XVIII, como se mencionó.

Es pertinente hacer énfasis en la flor de cazahuate, que es una *Ipomoea arborea* que crece en tierra caliente, principalmente en los estados de Morelos, Guerrero, Michoacán y Oaxaca. El árbol florea tan intensamente que en época de secas, que es todo flor, cuando no hay hierba para comer, los chivos se alimentan de su corteza, que contiene algunos nutrientes, pero también los embriaga, pues se desploman de las piedras donde andan, tal vez por las propiedades enteógenas del árbol. Cuando viaja uno hacia Morelos o Guerrero, los cerros se ven blancos por la cantidad de flores de cazahuate, que anuncian de alguna manera el advenimiento de las lluvias en el mes de junio. Respecto a las propiedades enteógenas de la planta del cazahuate, se ha descubierto recientemente que el árbol produce unos hongos llamados “orejas de cazahuate”, que frescos, tienen principios activos similares a los del ácido lisérgico, principio activo del LSD. A su vez, se ha descubierto que utilizado en cantidades controladas tiene la propiedad de dilatar las paredes del útero en el trabajo de parto.

Así, las experiencias de Juan Diego *Cuauhtlatoa* durante las apariciones en el cerro del Tepeyac se describen como si él hubiera tenido una visión bajo los efectos de algún enteógeno, según se anota en *Nican Mopohua* (Ortiz de Montellano, 1990: 76, cursivas nuestras):

Se detuvo Juan Diego a mirar; se dijo ¿Acaso soy merecedor, soy digno de lo que oigo? ¿O solamente lo sueño? ¿O solamente despierto de dormir? ¿En dónde estoy? ¿En dónde me miro? ¿Acaso allá donde dijeron los viejos nuestros antepasados? ¿En la tierra de las flores, en la tierra de la abundancia de los abuelos? ¿Acaso allá en la tierra celestial? [...] Y fue a subir al cerrito hacia allá para ver de dónde fue llamado y cuando va a alcanzar la parte superior del cerrito, vio a una noble señora que ahí estaba de pie, y lo llamó para que se acercara a ella. *Y cuando llegó a su presencia, mucho se maravilló, de cuanto sobrepasa de manera perfecta, en honra y respeto, su vestidura brilla y resplandece como rayos del sol. Y las piedras, en los riscos en los que se yergue, lanzan flechas resplandecientes como ajorcas de jade precioso; y se ve la tierra como resplandor de arco iris.*

Y los mezquites y los nopales y las otras hierbezuelas que allí se dan, parece que son hojas de esmeraldas, de turquesas divinas; y su ramaje, y sus espinas gruesas y delgadas brillan como el oro.

La descripción previa alude a una experiencia alucinante. Es probable que al dormirse Juan Diego bajo el árbol de cazahuate, el aroma de las múltiples flores haya embriagado al vidente, como suele embriagar con su aroma perfumado el floripondio que, puesta su flor bajo la almohada de los que no pueden dormir, les reconcilia el sueño, pero en mayores cantidades les provoca alucinaciones.

CONCLUSIONES

Tomando en consideración estos puntos, puede decirse que en el proceso de sincretismo religioso que nos ocupa, la Virgen de Guadalupe resignifica a las diosas jóvenes del maíz tierno y en flor, el jilote y el maíz maduro, *Chicomecoatl*. También existe una relación con el maíz tostado dentro del contexto de la *Ixquixochitl* pintado en el vestido de la virgen, que la vincularía con *Xochiquetzal*, consorte de *Tezcatlipoca*. Se relaciona, además, con *Teonantzin*, “La venerable madre de dios”, y con *Ilamatecuhtli* (Señora vieja, antigua deidad de la tierra).

Por otro lado, las plantas y las flores incluyen significados asociados al topónimo –el altepetl: “pueblo”– que pintó el tlacuilo Juan Cipac hacia 1555, por mandato del obispo Montúfar, para fortalecer el naciente culto guadalupano. El acanto fue pintado por el tlacuilo, sincretizando la forma prehispánica del cerro, su tallo simuló la salida de agua del manantial prodigioso del pocito, agua que, según la crónica del padre Florencia, tenía cualidades curativas y milagrosas. El cazahuate, *Ipomoea arborea* mexicana, poco se ha estudiado; actualmente sabemos de su uso para adivinación y para hacer diagnósticos de curación, pues las flores secas se fuman entre los curanderos nahuas de la sierra norte de Guerrero (comunicación personal de Francoise Neff, 2007). Falta conocer más los principios activos de la farmacología del cazahuate como potente narcótico que permitía seguramente a los videntes como Juan Diego *Cuauhtlatoa*, percibir más allá de lo que podían percibir los clérigos, que vivían enclaustrados y no tenían la oportunidad de tener contacto con la naturaleza. Así, se relacionaron las dos plantas, una europea –el acanto– y otra nativa –el cazahuate–, en su nexo con las apariciones guadalupanas. Éstas constituyen un hecho *ideológico de gran importancia para la consolidación de la hegemonía del culto guadalupano* en comparación con otras expresiones ideológicas de la propia tradición católica, si tenemos en cuenta que esas expresiones se vincularon con diferentes estratos sociales. En efecto, el culto a la Virgen de Guadalupe se orientó a los indígenas y ciertos grupos de criollos; por otro lado, el culto a la Virgen de los Remedios, como Virgen Conquistadora, se asoció a los españoles más acendrados.

BIBLIOGRAFÍA

Aguilera, Carmen

- 1998 “Las deidades prehispánicas en el Tepeyac: una hipótesis”, en Miguel Ángel Delgado Medina (coord.), *María. Modelo de evangelización de la cultura*, México, Centro Mariano, OSM, Actas del III Simposio Mariológico Internacional, pp. 381-406.
- 2000a “Cihuacoatl, diosa otomí”, *Estudios de Cultura Otomame*, núm. 2, pp. 29-43.
- 2000b “Las deidades prehispánicas en el Tepeyac”, en Carmen Aguilera e Ismael Arturo Montero García (coords.), *El Tepeyac. Estudios Históricos*, México, Universidad del Tepeyac, pp. 31-42.

Alcalá, Luisa Elena

- 2000 “Imagen e historia. La representación del milagro en la pintura colonial”, en *Los siglos de oro en los virreinos de América, 1550-1700*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V-Museo de América, pp. 107-125.

Anales de Cuauhtitlan

- 1992 *Anales de Cuauhtitlan*, en *Códice Chimalpopoca, Leyenda de los soles y Anales de Cuauhtitlan*, Traducción directa del nahuatl por Primo Feliciano Velásquez, México, Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad Nacional Autónoma de México.

Avilez Moreno, María Rosa

- 1984 *Informe del hallazgo de fauna Pleistocénica en el cerrito del Tepeyac, D.F.*, Informe del Departamento de Prehistoria/ Instituto Nacional de Antropología e Historia, abril.

Carrasco Pizana, Pedro

- 1986 *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, edición facsimilar de la de 1950, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.

Códice de Huamantla

- 1984 *Códice de Huamantla, Manuscrito de los siglos XVI y XVII, que se conserva en la sala de testimonios pictográficos de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia y en la Biblioteca Estatal de Berlín*, 1ª edición facsimilar, estudio iconográfico de Carmen Aguilera, Tlaxcala, Instituto Tlaxcalteca de Cultura.

Díaz Cántora, Salvador

- 1990 *Xochiquetzal: estudio de mitología náhuatl*, México, Coordinación de Humanidades/ Universidad Nacional Autónoma de México-Seminario de Estudios Prehispánicos para la Descolonización de México.

Diez Taboada, Juan María

- 1989 “La significación de los santuarios”, en C. Álvarez Santaló, María Jesús Buxó y S. Rodríguez Becerra (coords.), *La religiosidad popular. Hermandades, romerías y santuarios*, Barcelona, Fundación Machado-Anthropos, pp. 268-281.

Durán, fray Diego

- 1967 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, 2 ts., introd., notas y vocabulario de Ángel María Garibay, México, Porrúa (Biblioteca Porrúa, núm. 37).

Florencia, Francisco

- 1995 *Zodiaco Mariano*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

[1775]

García Cantú, Gastón (ed.)

1982 *La civilización azteca*, exposición realizada en Tokio, Japón.

Gutiérrez Solana

1983 *Objetos ceremoniales de la cultura mexicana*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas/Universidad Nacional Autónoma de México.

Lasso de la Vega, Luis

1649 *Huey Tlamahuizoltica omonexiti in Ilhuican tlatocihuapilli Santa María totlaconantzin Guadalupe in nican huey altepenahuac México iticayocan Tepeyac*, Ciudad de México, versión náhuatl.

Lehmann, Walter

1974 *Die Geschichte der Königreiche von Culhuacán und México*, Stuttgart, Berlín, Colonia y Maguncia, Verlag W. Kohlhammer.

Maldonado Jiménez, Druzo

2005 *Religiosidad indígena. Historia y etnografía. Coatetelco, Morelos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (col. Científica, serie Etnografía).

Noguez, Xavier

1978 *Tira de Tepechpan. Códice colonial procedente del valle de México*, edición y comentarios por Xavier Noguez, primera parte; estudio del códice, segunda parte, reproducción del códice y apéndices, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.

1989 “Cuáhuotl y Ocelóyotl. Un problema de status adscritos y adquiridos en la sociedad prehispánica”, *Historia Mexicana*, vol. xxxix, núm. 2, octubre-diciembre, pp. 255-386.

Ortiz de Montellano, Guillermo

1990 *Nican Mopohua*, México, Departamento de Ciencias Religiosas-Departamento de Historia/Universidad Iberoamericana.

Peñafiel, Antonio

1890 “Xochicalco”, en Antonio Peñafiel, *Monumentos del arte-mexicano antiguo. Ornamentación, mitología, tributos y monumentos*, vol. 1, Berlín, A. Ascher & Co, pp. 31-45.

“Plano de Santa Isabel Tola, año de 1795”

1989 “Plano de Santa Isabel Tola, año de 1795”, en *Maravilla americana. Variantes de la iconografía guadalupana, siglos xvii y xix*, México, Editorial Patrimonio Cultural de Occidente, AC.

Reyes Valerio, Constantino

1978 *El arte indiocristiano. Escultura del siglo xvi en México*, México, Secretaría de Educación Pública-Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Sánchez, Miguel

- 1648 *Imagen de la virgen María Madre de Dios de Guadalupe, milagrosamente aparecida en la ciudad de México, celebrado en su historia, con la profecía del capítulo doce del Apocalipsis*, México, Imprenta de la Viuda de Bernardo Calderón (reeditada en 1981; México, Tradición).

Seler, Eduard

- 1888 “Die Ruinen von Xochicalco”, en *Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*, vol. II, Graz, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, pp. 128-167.
- 1960 *Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*, vol. II, Graz, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, p. 86.

La hierba *malinalli* y su iconografía*

Xavier Noguez
El Colegio Mexiquense, AC.

XXVI



* Este texto corrige y aumenta el previamente publicado en: Rosaura Hernández Rodríguez (*coord.*), *Malinalco*, México, El Colegio Mexiquense, (Cuadernos Municipales, núm. 17), pp. 29-70. Las fotos fueron tomadas por el autor, excepto cuando se indique la referencia correspondiente.

INTRODUCCIÓN

DEDICAMOS ESTE TRABAJO a analizar algunas de las representaciones de una hierba conocida con el nombre náhuatl de *malinalli*, uno de los símbolos más sobresalientes en la cosmovisión de los pueblos del Altiplano central mesoamericano durante el periodo Posclásico (ca. 900-1519 d.C.). No cabe duda de que en etapas anteriores la *malinalli* fue representada entre los pueblos de esta área. Sin embargo, queda aún por investigar si en la iconografía del Clásico (ca. 250-750 d.C.), los elementos en forma de hojas, tallos, eflorescencias o torzales deben identificarse con la *malinalli* posclásica.

La *malinalli* es ahora conocida particularmente por su vínculo con la población mexiquense de Malinalco, pero su importancia, como veremos, rebasa este ámbito geográfico como parte de tradiciones más antiguas y muy extendidas. Aquí se harán particulares referencias a este lugar, donde existe uno de los más excepcionales ejemplos de arquitectura monolítica y lapidaria mexica-tenochca, y de donde proviene un tambor vertical de madera (*tlalpanhuéhuetl*) con una compleja iconografía. Es nuestro propósito que los datos que a continuación se presentan sean de utilidad para retomar problemas, aún no resueltos, en torno al significado de la *malinalli* y cómo fue expresada gráfica y plásticamente, antes y después de la conquista hispana. Aquí sólo se expondrán algunos de los más importantes ejemplos realizados en diversas *media*, con el objeto de dar información más puntual sobre los mismos, y también proponer una nueva identificación de la *malinalli* en una de las esculturas de la pirámide monolítica de Malinalco.

El tema, encuadrado en el amplio ámbito de la iconografía, ha despertado interés no solamente entre estudiosos del pensamiento prehispánico, sino también entre historiadores del arte y arqueólogos (Peterson, 1983, 1993; García Payón, 1947; López Austin, 1980, 1996a; Romero Quiroz, 1980).

La *malinalli* es una hierba de regular tamaño, una planta gramínea del género *Muhlenbergia* (Peterson, 1983) que crece, de manera particular, en los espacios abiertos en la parte superior de los cerros de las zonas altiplánicas semiáridas. Presenta hojas con el envés rasposo que se extienden ampliamente hacia los lados, así como tallos nudosos, largos y delgados en



Ilustración 1. La hierba *malinalli*.

cuya punta crecen eflorescencias en forma de espiguillas (Ilustración 1). Regularmente se le representó con tallos verdes, eflorescencias amarillas y, de vez en cuando, raíces de color rojo. Se le conoce también como “cola de zorro” y “hierba o zacate del carbonero”, por su uso en cuerdas y sacas para transportar carbón. Desde la época prehispánica se reporta como una planta de usos medicinales, rituales y prácticos (Noguez, 2008). El verbo náhuatl *malina* significa “torcer”, “enredar”, “torzar”, “enrollar”, y con el prefijo “*tla*” (pronombre relativo indefinido para objetos) quiere decir hacer cuerdas, enrollar fibras duras.

Encontramos la *malinalli* como uno de los 20 signos que se combinaban con 13 numerales para nombrar los 260 días del calendario adivinatorio mesoamericano. Como una variante, en los *Códices Azoyú* números 1 y 2 aparece Malinalli como cargador anual, junto con Mázatl (Venado), Ollin (Movimiento) y Ehécatl (Viento). También la encontramos en topónimos, nombres propios y como elemento dentro de contextos simbólicos más amplios. En ocasiones se le ha confundido con otras clases de hierbas (*xíhuatl*) o con el zacate (*zácatl*), quizá por una iconografía similar, por malas traducciones (donde no se puede cotejar el texto original en náhuatl) o porque, en ocasiones, se ha utilizado el término “zacate” o “zacatón” para describirla.

Las tres principales formas de representación de la hierba, antes y después de la conquista española, corresponden a: 1) una estilización gráfica de partes de un cráneo humano, acompañadas de diversos elementos adicionales; 2) un torzal a veces “adjetivado” con otros símbolos, y 3) una representación realista en la etapa colonial. Como se verá, también encontramos combinaciones entre las formas citadas.

LA MALINALLI COMO ELEMENTO ASOCIADO A LA COSMOVISIÓN

Con el objeto de ubicar mejor la iconografía de la *malinalli*, será necesario hacer referencia a las concepciones que se tuvieron en torno a esta planta. Poseemos información gráfica y escrita procedente tanto de los códices prehispánicos del grupo *Borgia*, como de las pictografías coloniales proce-

dentes del centro de México y los textos en náhuatl y español redactados principalmente en el siglo XVI.

Valiosa información nos proporciona la *Histoire du Mechiue*. Ahí se relata que Tezcatlipoca y Quetzalcóatl, convertidos en serpientes, bajan del cielo y desmembran a la diosa Tlaltecuhltli, ser primigenio caótico, para crear la tierra en un medio acuático que ya existía, y que serviría como habitáculo humano:

Dos dioses, Quetzalcóatl y Tezcatlipoca bajaron del cielo a la diosa Tlaltecuhltli, la cual estaba llena por todas las coyunturas de ojos y de bocas, con las que mordía, como bestia salvaje. Y antes de que fuese bajada, había ya agua, que no saben quién la creó, sobre la que esta diosa caminaba. Lo que viendo los dioses dijeron el uno al otro: “Es menester hacer la tierra”. Y esto diciendo, se cambiaron ambos en dos grandes sierpes, de los que uno asió a la diosa de junto a la mano derecha hasta el pie izquierdo, y el otro de la mano izquierda al pie derecho. Y la apretaron tanto, que la hicieron partirse por la mitad, y del medio de las espaldas hicieron la tierra y la otra mitad la subieron al cielo, de lo cual los otros dioses quedaron muy corridos. Luego hecho esto, para compensar a la dicha diosa de los daños que estos dos dioses la habían hecho, todos los dioses descendieron a consolarla y ordenaron que de ella saliese todo fruto necesario para la vida del hombre. Y para hacerlo, hicieron de sus cabellos, árboles y flores y yerbas; de su piel la yerba muy menuda y florecillas; de los ojos pozos y fuentes y pequeñas cuevas; de la boca ríos y cavernas grandes; de la nariz, valles y montañas. Esta diosa lloraba algunas veces por la noche, deseando comer corazones de hombres, y no se quería callar, en tanto que no se le daban, ni quería dar fruto, si no era regada con la sangre de hombres (*Teogonía*, 1996: 108).

Como un eco del mito citado, en la lapidaria mexica prehispánica la *malinalli* se agrega como cabellos de Tlaltecuhltli (masculina o femenina) u otras deidades, como se registra en nuestro cuadro. Consideremos también como otra variante telúrica los ejemplos donde la gramínea se asocia a uno o dos maxilares descarnados. Por esta circunstancia, creemos que en lenguas como la matlatzinca, la mixe y algunas del grupo maya el lugar del signo del día Malinalli está ocupado por la respectiva traducción de “diente” (Caso, 1967: 12). El vínculo estrecho con los dientes se aprecia en el *Códice Laud*, donde, en el glifo del día Malinalli, sólo se dibujó el maxilar inferior con su respectiva dentadura.

Se han detectado también otras asociaciones gráficas de la *malinalli* con los llamados “ojos estelares”, a veces acompañados de prominentes “cejas de Cipactli”, que nos remiten a uno de los más importantes símbolos del cielo nocturno. A la *malinalli* también se le ha relacionado con las deidades del pulque. Recordemos que Mayáhuel, la diosa de los magueyes, es la patrona de la trecena 1.Malinalli (Taube, 1997). También remitimos a la iconografía de la Ilustración 11, la “Vasija de pulque de Bilimek” y su relación con un personaje con cabellera de *malinalli* y maxilares descarnados. Existen,

además, vínculos con la parte meridional del universo, como se registra a propósito de Malinaltéotl en el *Códice Tudela* (1980, f. 118r). Ahí, una glosa anuncia: “Estos dos demonios [Malinaltéotl y Macuiltonal] abraçan cielo y tierra a la parte del sur o mediodía y quando havia tenpestades del sur ynvocaban estos dioses”.

En la dimensión de los mitos de origen de los mexicas, es importante mencionar que Malinalxóchitl (Flor de *malinalli*) –un personaje femenino– y el pueblo de Malinalco son nombrados particularmente en códices y textos coloniales tempranos que hacen referencia a la peregrinación mexicana. Malinalxóchitl se presenta como hermana de Huitzilopochtli; es la “comedora de corazones y pantorrillas” y “grandísima malvada” que intenta combatir el “destino manifiesto” que su hermano ha impuesto a su pueblo. Los relatos sobre su desempeño son contradictorios (*Tira de Tepechpan*, 1978, I: 38-39). Chimalpahin menciona que Malinalxóchitl partió de Aztlán junto con Huitzilopochtli. En cierto momento es abandonada en Michhuacan (Michoacán) y de allí parte a Malinalco, donde se establece con “todos sus macehuales [...] que [luego] se llamaron malinalcas” (Chimalpahin, 1998, I: 183). Carmen Aguilera (1985: 147-148) ha identificado una de las piezas de la Sala Mexica del Museo Nacional de Antropología (Ilustración 5) con Malinalxóchitl; la escultura presenta la hierba en la coronilla. Otro personaje importante en los relatos de la peregrinación es Cópil (de *copilli*, especie de gorro cónico), hijo de Malinalxóchitl. Cópil, cuyo padre resulta ser Chimalcuauhtli, señor de Malinalco, nace en el momento en que su madre se establece en un lugar llamado Texcaltépetl, “cerro de la gran Peña” (Tezozómoc, 1997: 72; 1992: 31). Como lo confirman varias fuentes icónicas y literarias, Huitzilopochtli sacrifica a su sobrino Cópil; de su corazón brota la piedra, y de ésta el nopal que, junto con el águila, servirán de anuncio portentoso o *tetzáhuil*, para ubicar el lugar de fundación de México-Tenochtitlan.

LA MALINALLI COMO TORZAL

Como se puede apreciar en la Ilustración 1, la *malinalli* no muestra en la realidad sus tallos u hojas en forma de torzal. Sin embargo, se le representó de esta manera con diversos tipos de elementos entrelazados. La explicación de esta iconografía –más simbólica que real– se encuentra en un texto de López Austin (1980, I: 228, II: 292) donde el autor propone una definición sintética: “Cada uno de los elementos cósmicos verticales servían para el ascenso y descenso de las fuerzas divinas. Se representaba como un par de bandas en forma de torzal; por una ascendían las fuerzas y por la otra descendían. También se les representaba como una gramínea con tallos en forma de torzal”.

López Austin (1980, I: 66) elabora sobre este asunto agregando que los dioses enviaban las fuerzas sobrenaturales a los hombres a través de un movimiento de giro, “mismo que se representaba con la figura de dos cintas en forma de torzal”. Estas bandas helicoidales, en perpetuo ascenso

y descenso, unían las fuerzas supramundanas, calientes, secas, masculinas y luminosas que bajaban del cielo, con las del inframundo que eran frías, húmedas, femeninas y nocturnas. Ambas fuerzas, opuestas y complementarias, se ubicaban en un “eje central”, pero también se encontraban, con la misma dinámica, en los cuatro puntos del universo. De acuerdo con el autor, las sustancias o símbolos que componían las bandas podían ser: obsidiana, chorros de agua con gotas y caracoles, pedernales, columna de viento y chorro nocturno para la sección fría. Para el segmento caliente: cuerdas que ligan plumones blancos o con flores, signos en forma de herradura, chorros de sangre o turquesa. El torzal puede estar compuesto de los elementos del *atl-tlachinolli* (agua-cosa quemada), o simplemente como una cuerda torcida o entrelaces, como se nota en las ilustraciones 3 y, posiblemente 2e.

Mencionamos previamente las tres importantes vertientes de representación, que se encuentran en ejemplos pre y poshispánicos. Un análisis de los más significativos podrá arrojar algunas pistas adicionales sobre la importante función de la *malinalli*. La información que a continuación se presenta ha sido dividida en dos secciones, tomando en consideración el momento de su elaboración.

ALGUNAS REPRESENTACIONES PREHISPÁNICAS

Ejemplos	Contexto	Representación de la malinalli	Características y elementos asociados
Tambor vertical o <i>tlalpanhuéhuatl</i> de Malinalco, Estado de México (Ils. 2a, 2b, 2c, 2d, 2e)	Posclásico tardío, mexica-tenochca (ca. fines del siglo xv-principios del xvi).	Torzal muy elaborado	Sin duda, el ejemplo prehispánico más completo de un torzal con cuerdas de elementos cósmicos opuestos. En la parte intermedia del tambor se labraron dos bandas continuas entrelazadas, acompañadas de escudos, con siete plumones, cuatro dardos, también con plumones, y banderas verticales. Una de las bandas es acuática con roleos; la otra muestra, a su vez, dos bandas secundarias: la primera, segmentada, tiene salientes y formas que asemejan herraduras; a su lado se representó otra con una cuerda torcida y plumones con aztaxellis. Por el resto de los motivos que se labraron en el tambor sabemos cómo son las terminaciones de este torzal: la acuática en caracoles y jades perforados-gotas de agua; la caliente segmentada con herraduras en una especie de ¿flor- mariposa? (il. 2c), y la ígnea de cuerda torcida con plumones (il. 2d). El tambor exhibe también un personaje masculino en posición ascendente, ataviado con un traje de faisán con plumas de quetzal (<i>quetzalcoxcotli</i>), en cuyo cuerpo se identifican tres cuerdas entrelazadas, sin adornos adicionales (il. 2e)
Tambor vertical o <i>tlalpanhuéhuatl</i> de Teotenanco (Tenango del Valle), Estado de México (il. 3)	Posclásico tardío, mexica-tenochca (ca. fines del siglo xv-principios del xvi)	Torzal y <i>atl-tlachinolli</i>	Como en el tambor de Malinalco, el torzal se labró en medio, alrededor del tambor, y no muestra ningún otro elemento adicional. Además se incluyeron un águila (<i>cuauhtli</i>) con el símbolo de <i>atl</i> (agua) y un aura (<i>cozcacuauhtli</i>) con el de <i>tlachinolli</i> (cosa quemada) que juntos forman el torzal en el ejemplo de Malinalco. Queda aún por aclarar el significado de los elementos labrados en los tres soportes; guardan cierta semejanza con la ¿mariposa-flor ígnea?, remate del <i>tlachinolli</i> del aura, y con el mismo segmento del ejemplo de Malinalco (il. 2c)

Ejemplos	Contexto	Representación de la malinalli	Características y elementos asociados
Tlaltecuhltli (Señor de la Tierra). Museo del Templo Mayor de México-Tenochtitlan (il. 4)	Posclásico tardío, mexica-tenochca (ca. fines del siglo xv-principios del xvi)	¿Hojas?, tallos y eflorescencias	Como en otros ejemplos, la <i>malinalli</i> se ubica en la cabellera –generalmente desarreglada– del Señor de la Tierra, a veces acompañada de otros elementos iconográficos como herraduras, plumones, zacate, insectos y arácnidos. Un buen número de estas tallas se esculpieron en las áreas de columnas de construcciones hispanas, que tenían contacto directo con el suelo
Coronilla de una deidad femenina descarnada (¿ <i>cihuatéotl</i> , <i>tzitzímitl</i> ?). Sala Mexica, Museo Nacional de Antropología (il. 5)	Posclásico tardío, mexica-tenochca (ca. fines del siglo xv-principios del xvi)	Tallos, eflorescencias ¿y hojas?	El <i>malinalli</i> parece crecer de un “ojo de Cipactli” con dientes. En la coronilla se esculpieron otros símbolos. Carmen Aguilera identifica esta pieza con Malinalxóchitl (véase texto)
Cabeza de Cipactli, Sala Mexica, Museo Nacional de Antropología (il. 6)	Posclásico tardío, mexica-tenochca (ca. fines del siglo xv-principios del xvi)	Tallos y eflorescencia	Ejemplo esculpido en la superficie de contacto con el suelo de una serpiente emplumada. Aparece como uno de los elementos de la cabellera. El Cipactli se ha representado con las mandíbulas abiertas y lengua de cuchillo de pedernal
Glifo del día 6.Malinalli, edificio “M” o calendárico, recinto ceremonial en México-Tlatelolco (il. 7)	Posclásico tardío, mexica-tlatelolca (ca. segunda mitad del siglo xv)	Tallos y eflorescencias	Se registró también un ojo estelar, ¿una especie de rectángulo? colocado en el lugar que correspondería a la nariz, y mandíbula con dientes. Similar colocación de los elementos se encuentra en otros glifos de día, año (en el caso de los <i>Códices Azoyú</i>) y topónimos (Malinalco). Compárese la representación de la hierba con la del ejemplo en ils. 13a y 13b
Signo de día Malinalli, <i>Códice Borgia</i> , lám. 18 (il. 8)	¿Posclásico temprano, siglos XII-XIII?, ¿sur de Puebla-norte de Oaxaca?	Hojas, tallos y eflorescencias	Conjunto más complejo que los anteriores. El manojo de <i>malinalli</i> se acompaña de “ojo estelar”, banderas blancas (<i>pantli</i>) con cabrios y líneas paralelas. En la parte inferior, mana sangre de un orificio elipsoide
Personaje femenino descarnado, <i>Códice Borgia</i> , lám. 45 (il. 9)	¿Posclásico temprano, siglos XII-XIII?, ¿sur de Puebla-norte de Oaxaca?	Torzal como tórax	Personaje femenino con cabellera desarreglada y cruces griegas de color blanco. Usa orejeras y falda con cabrios. Pies y manos muestran garras. Del torzal salen protuberancias rectangulares. Colores usados: negro, amarillo, ¿café? y blanco
Venado en posición extendida con signos de los días. <i>Códice Borgia</i> , lám. 53 (il. 10)	¿Posclásico temprano, siglos XII-XIII?, ¿sur de Puebla-norte de Oaxaca?	Mandíbula, dientes y ojo estelar	En esta inusual imagen frontal, el signo del día <i>malinalli</i> se colocó en la pata del venado
Vasija de pulque de Bilimek (il. 11)	Posclásico tardío, mexica-tenochca (ca. segunda mitad del siglo xv)	¿Hojas?, tallos y eflorescencias	Representación de parte de una cabeza humana que sobresale de una vasija lítica. Se muestran los maxilares descarnados y cabello de <i>malinalli</i> . Su identificación aún presenta problemas. Podría ser el signo del día 1.Malinalli
Malinalli como “Árbol cósmico”, <i>Códice Fejérvary-Mayer</i> , lám. 28 (il. 12)	¿Posclásico temprano, siglos XII-XIII?, ¿sur de Puebla-norte de Oaxaca?	Torzal con dobles protuberancias; en la parte superior se adicionaron eflorescencias y tallos	El torzal exhibe una cabeza de Cipactli en la parte inferior; en la superior se posa un jaguar. Se registran tallos con eflorescencias de la <i>malinalli</i> ; tres de ellos son jalados por un personaje ¿con atributos solares? que porta un hacha. Colores usados: azul, amarillo, blanco y rojo

Ejemplos	Contexto	Representación de la malinalli	Características y elementos asociados
Cipactli con lengua viperina en el lado oriental de la entrada a la capilla del templo monolítico de Malinalco (ils. 13a y 13b)	Posclásico tardío, mexica-tenochca (1502-1517)	Tallos y eflorescencias	El cuerpo, que sirve de base a una escultura antropomorfa, ahora destruida, se cubrió de <i>malinalli</i> . Restos de pintura indican que las eflorescencias se pintaron de color ocre. Al Cipactli se le agregó una lengua bífida, lo que denota una asociación serpentina
“Teocalli de la guerra sagrada” (ils. 14a y 14b)	Posclásico tardío, mexica-tenochca (principios del siglo xvi).	Corrientes de agua y tlachinolli en diversas secciones del monolito	Se registraron algunas variantes como un <i>tlachinolli</i> saliendo de una espina sacrificial (il. 14b). En este mismo ejemplo, a la “flor-mariposa ígnea” se le adicionó una saliente en forma de lengua bífida, como la que se registra en el glifo de Tlachinollan de los códices <i>Azoyú</i> . En il. 14a se nota la cabeza y parte del cuerpo de una serpiente junto al glifo de <i>tlachinolli</i> , ambos asociados al pico del águila
<i>Malinalli</i> sangrante con cabeza de Cipactli en la parte inferior. <i>Códice Borgia</i> , lám. 18 (il. 15)	¿Posclásico temprano, siglos XII-XIII?, ¿sur de Puebla- norte de Oaxaca?	Tallo y eflorescencias	El tallo se abre y salen dos chorros de sangre acompañados de círculos amarillos y azules
Malinalli como signo del día asociado al Yayauhqui Tezcatlipoca, <i>Códice Borgia</i> , lám. 20 (il. 16).	¿Posclásico temprano, siglos XII-XIII?, ¿sur de Puebla-norte de Oaxaca?	Tallos que salen de una mandíbula con dientes, representada de frente y con una voluta amarilla	El glifo, que en otros ejemplos en el código muestra un ojo estelar, se asocia al cabello de Yayauhqui Tezcatlipoca, junto con un <i>aztaxelli</i> con plumón, un torzal (amarillo y azul) y una cabeza de venado, denotando el día con este nombre



Ilustración 2a. *Tlalpanhuéhuetl* de Malinalco, Estado de México.
Dibujo a línea en Nicholson y Quiñones Keber, 1983, p. 146.



Ilustración 2b. Banda central en el *tlalpanhuéhuatl* de Malinalco. Museo de Antropología e Historia del Estado de México.



Ilustración 2c. Terminaciones del *atl-tlachinolli* en el *tlalpanhuéhuatl* de Malinalco. Museo de Antropología e Historia del Estado de México.



Ilustración 2d. Terminación del torzal que acompaña al *tlachinolli* del *tlalpanhuéhuatl* de Malinalco. Museo de Antropología e Historia del Estado de México.



Ilustración 2e. Torzal en el cuerpo del *quetzalcoxtli* en el *tlalpanhuéhuetl* de Malinalco. Museo de Antropología e Historia del Estado de México.



Ilustración 3. *Tlalpanhuéhuetl* procedente de Teotenanco, Tenango del Valle, Estado de México. Pintura en el museo de sitio.



Ilustración 4. Relieve de Tlaltecuhltli. Museo del Templo Mayor de México-Tenochtitlan.



Ilustración 5. Parte de la coronilla de un personaje femenino descarnado (*¿cihuatéotl?*, *¿tztizimtl?*). Sala Mexica, Museo Nacional de Antropología. Dibujo en Peterson, 1983, p. 29.



Ilustración 6. Cabeza de Cipactli, Sala Mexica, Museo Nacional de Antropología. Dibujo en Peterson, 1983, p. 27.



Ilustración 7. Signo del día 6.Malinalli. Templo Calendárico, México-Tlatelolco.



Ilustración 8. Signo del día Malinalli. *Códice Borgia*, lám. 18.

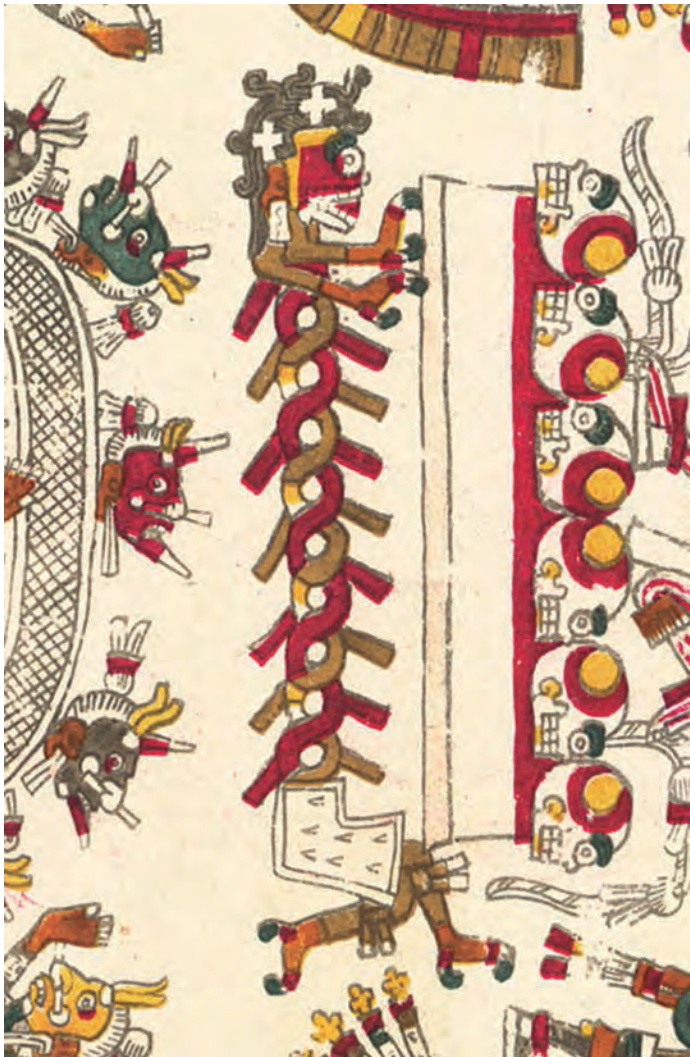


Ilustración 9. Personaje femenino descarnado. *Códice Borgia*, lám. 45.



Ilustración 10. El día Malinalli que acompaña a otros en el cuerpo de un venado. *Códice Borgia*, lám. 53.



Ilustración 11. Vasija de pulque de Bilimek. Museum für Völkerkunde, Viena, Austria. En Karl A. Taube, 1997, p. 112.

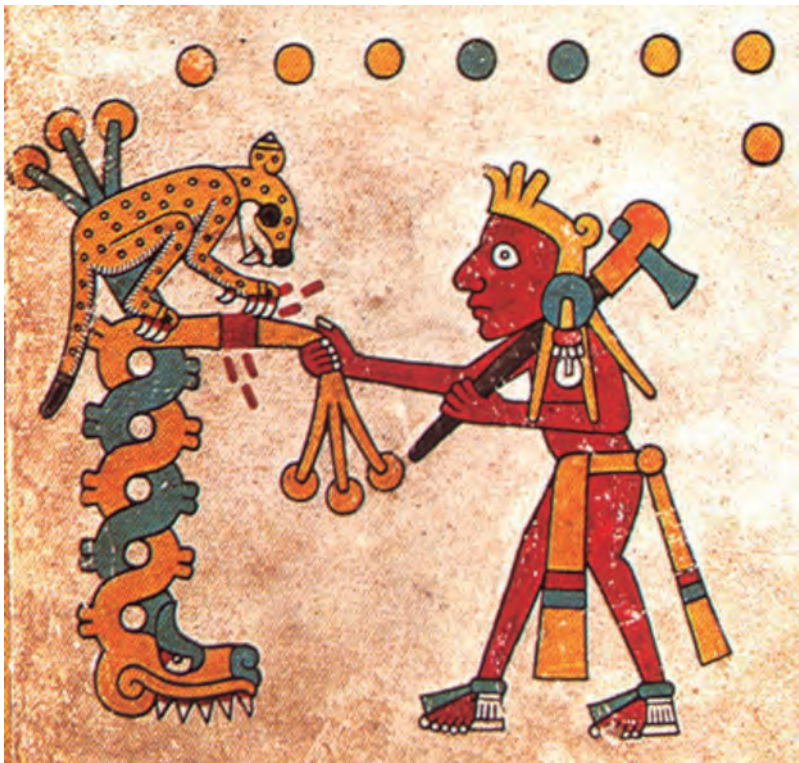


Ilustración 12. Árbol cósmico-malinalli. Códice Fejérváry-Mayer, lám. 28.



Ilustración 13a. Cipactli-serpiente, lado oriental, fachada de la capilla del templo monolítico de Malinalco.



Ilustración 13b. Cipactli-serpiente, lado oriental, fachada de la capilla del templo monolítico de Malinalco, detalle del lomo.



Ilustración 14a. Detalle en el dorso del “Teocalli de la Guerra Sagrada”. Sala Mexica, Museo Nacional de Antropología. Foto tomada de Matos y López, 2009.



Ilustración 14b. Detalle en la parte frontal, lado derecho superior, del “Teocalli de la Guerra Sagrada”. Sala Mexica, Museo Nacional de Antropología.



Ilustración 15. Cipactli-malinalli sangrante. *Códice Borgia*, lám. 18.



Ilustración 16. Signo del día Malinalli colocado en la cabeza del Yayauhqui Tezcatlipoca. *Código Borgia*, lám. 20.

ALGUNAS REPRESENTACIONES COLONIALES TEMPRANAS

Ejemplos	Contexto	Representacion del malinalli	Características y elementos asociados
Medallón esculpido en el pórtico del convento agustino de Malinalco (il. 17)	Fines del siglo XVI, centro de México	Hojas, tallos, eflorescencias y raíz	Representación naturalista de la <i>malinalli</i> . El perímetro del medallón está compuesto de elementos que forman una guirnalda. El medallón forma parte de una sucesión de monogramas de Jesucristo, la Virgen María y la orden agustina
Pintura en el techo del cubo de la escalera del convento agustino de Malinalco (ils. 18a y 18b)	Fines del siglo XVI, centro de México	Tallos y eflorescencias en forma de torzal	La <i>malinalli</i> aparece como una de las dos guirnaldas que circundan la representación de un águila-pelicano en el acto de alimentar a sus crías con la sangre que sale de su pecho
Glifo de día en el <i>Código Telleriano-Remensis</i> , <i>passim</i> (il. 19)	Etapla colonial temprana, centro de México	Tallos y eflorescencias	Las representaciones en algunos códices coloniales de los glifos de día y toponímico de Malinalco mantienen cierta similitud. Este ejemplo, donde la <i>malinalli</i> sale de los maxilares de un cráneo, comparte elementos con los provenientes del <i>Código Mendoza</i> y la <i>Matrícula de los Tributos</i> . En este caso se agregó una nariz roma, una orejera que se relaciona con los dioses del inframundo y un ojo estelar con ceja de Cipactli. Colores usados: amarillo, verde, azul, rojo y blanco
Topónimo de Malinaltepec en <i>Código Mendoza</i> , f. 16r. (il. 20)	Etapla colonial temprana, centro de México	Tallos y eflorescencias en forma de torzal	El glifo presenta a la <i>malinalli</i> con ¿raíces? de color rojo, encima de un cerro (<i>tépetl</i>)
Nombre de grupo migrante en <i>Código Azcatitlan</i> (il. 21)	Etapla colonial temprana, centro de México	Tallo torcido y eflorescencias	Corresponde al nombre de los malinalcas, como uno de los grupos participantes en la migración. Guarda cierta semejanza con el correspondiente en el <i>Código Boturini</i>
Topónimo de Malinalco, <i>Código Mexicanus</i> , lám. XVI (il. 22)	Etapla colonial temprana, centro de México	¿Mecate? en forma de torzal acomodado en la parte superior de un cerro (<i>tépetl</i>)	El glifo hace referencia a Malinalco y se asocia a importantes personajes como Cópil y a una mujer de nombre Xicomoyáhuatl (¿Malinalxóchitl?)
La hierba <i>malinalli</i> en <i>Código de la Cruz-Badiano</i> , f. 12v. (il. 23)	Etapla colonial temprana, centro de México (Tlatelolco)	Imagen completa de la planta que incluye la raíz	Hubo una intención de representación realista. El código se planeó como una compilación de información botánica, un herbario a la manera europea

Ejemplos	Contexto	Representacion del <i>malinalli</i>	Características y elementos asociados
<i>Historia tolteca-chichimeca</i> , f. 23r. (ilus. 24)	Etapla colonial temprana, centro de México (Puebla)	Intento con elementos naturales de ilustrar la hierba con su raíz	Un ritual chichimeca de flechamiento hace sangrar una <i>malinalli</i> . Se adicionó una jabalina con plumones y punta color turquesa, además de ¿gotas de sangre?
Deidad llamada Malinaltéotl, <i>Códice Tudela</i> , f. 118r. (il. 25)	Etapla colonial temprana, centro de México	Tallos y eflorescencias	La <i>malinalli</i> aparece en lugar de cabellos en un personaje de cuerpo completo. La cabeza exhibe dos maxilares descarnados, un ojo estelar con una “ceja de Cipactli” con tres colores (azul, rojo y blanco), una voluta azul como nariz y una lengua roja. El personaje está descalzo y viste una especie de chalequillo. A su lado se añadieron dos mantas, una de ellas es blanca con cabrios. Se acompaña de una deidad llamada Macuiltónal
Manojo de <i>malinalli</i> , (¿escoba?), <i>Códice Borbónico</i> , lám. 30 (il. 26)	Etapla colonial temprana, centro de México	Tallos y eflorescencias	Éste es uno de los ejemplos del uso de la <i>malinalli</i> en los diversos rituales de los nahuas y otros pueblos, durante el Posclásico tardío. Aquí la diosa Toci, en la fiesta de Ochpaniztli, sostiene un manojo de esta hierba (¿a manera de escoba?) con una de sus manos. El manojo se adorna con papel de amate pintado con cabrios
Escena de autosacrificio de un sacerdote. <i>Códice Telleriano-Remensis</i> , f. 9r. (il. 27)	Etapla colonial temprana, centro de México	Tallos y eflorescencias	Un personaje masculino, con bragas (<i>máxtlatl</i>), muñequera y largos cabellos arreglados en la nuca, significando su adscripción al sacerdocio, perfora su lengua con un tallo de <i>malinalli</i>
Escena de combate, <i>Códice de Huamantla</i> (il. 28)	Siglos XVI y XIII, centro de México	Torzal con bandas de agua y cosa quemada	Significativamente, se trata de un documento colonial de tradición otomiana-tlaxcalteca. El código contiene cinco torzales. Aquí, el <i>atl</i> está formado de una banda con caracollillos, espirales y gotas de agua. La otra banda la forman secciones de color amarillo y azul, con una terminación en forma de “mariposa- flor ígnea” y un círculo rojo. El cuerpo de esta banda contiene herraduras y puntos negros. La escena es de combate, con guerreros que portan arco, flechas, carcaj, escudos y jabalinas. Diez flechas sueltas con plumones rodean el símbolo
Pintura en el muro oeste del convento agustino en Malinalco (il. 29)	Segunda mitad del siglo XVI, centro de México	En un estilo europeo, se pintó una <i>malinalli</i> saliendo de un montículo	En el centro de la hierba se colocó una cruz cristiana con corona de espinas, tres clavos y <i>Titulus</i> . La cruz se sostiene en un pequeño montículo con cráneo y hueso roto (Monte Calvario). El conjunto se acompaña de cuatro palomas y un ave paseriforme que se alimenta de las eflorescencias
Escudo de armas de la ciudad de Acolhuacan- Texcoco (il. 30)	El año de 1551 aparece en el escudo, centro de México	Banda acuática y banda ígnea como elementos heráldicos europeos	El <i>atl-tlachinolli</i> rodea el escudo y se entrelaza en la parte inferior. La sección acuática es parecida a la del tambor de Malinalco. A la banda del <i>tlachinolli</i> se le agregó un escudo con cinco plumones, y se dividió en secciones de herraduras, círculos, barras ¿blanquinegras?, ¿flamas? y mariposas-flores ígneas. Una segunda banda, paralela a la anterior, parece contener círculos blancos. En la parte superior del escudo se agregó una especie de cueva, de donde salen las corrientes descritas



Ilustración 17. Medallón esculpido en el pórtico del convento agustino de Malinalco. Foto del autor.



Ilustración 18a. Águila-pelicano. Pintura en el techo del cubo de la escalera del convento agustino de Malinalco. Foto del autor.



Ilustración 18b. Detalle de la *malinalli*. Pintura del techo del cubo de la escalera del convento agustino de Malinalco. Foto del autor.



Ilustración 19. Glifo del día 10.Malinalli. Códice Telleriano-Remensis, *passim*.



Ilustración 20. Glifo toponímico de Malinaltepec en *Códice Mendoza*, f. 16r (edición Berdan-Anawalt).

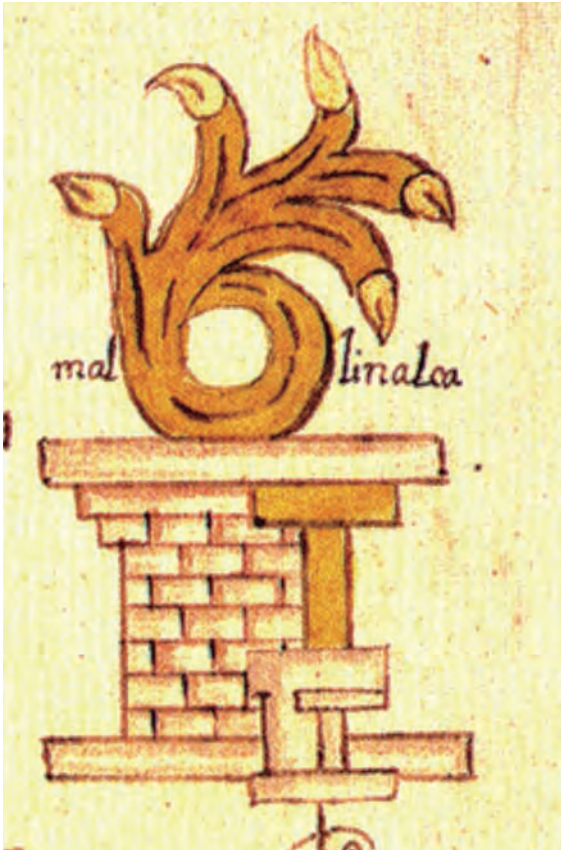


Ilustración 21. Nombre de grupo migrante de los malinalcas. *Códice Azcatitlan*, f. 3r.



Ilustración 22. Glifo toponímico de Malinalco. *Códice Mexicanus*, lám. xvi.



Ilustración 23. La planta malinali en el *Códice de la Cruz-Badiano*.



Ilustración 27. Escena de autosacrificio de un sacerdote. *Códice Telleriano-Remensis*, f. 9r.



Ilustración 28. Atl-tlachinolli. *Códice de Huamantla* (Tlaxcala).



Ilustración 29. *Malinalli* con cruz cristiana y aves. Pintura en la pared poniente del claustro bajo del convento agustino de Malinalco, Estado de México.



Ilustración 30. Escudo de armas de la ciudad de Texcoco, Estado de México.

NOTAS FINALES

En el ámbito del desciframiento de iconografía mesoamericana en general y mexicana en particular es ahora imposible arribar a conclusiones inobjectables. Constantes e importantes descubrimientos y recientes estudios más críticos impiden expresar la última palabra. El hallazgo de una nueva pieza, por ejemplo, puede hacer colapsar una o varias hipótesis que se habían mantenido por décadas. Para ilustrar nuestra posición, hacemos referencia a lo dicho por un notable escritor mexicano respecto a sus poemas, a los que se refería como “sólo borradores” que le ayudarían a escribir los siguientes. Esto se puede apreciar en la primera versión de este texto. Por esta circunstancia, consideramos que uno de los ejercicios de investigación más útiles es la elaboración de catálogos descriptivos, que pueden usarse como herramientas útiles de comparación y contraste. La compilación anterior no es exhaustiva. Se analizaron los ejemplos que consideramos más diagnósticos pertenecientes principalmente a los grupos nahuas del Altiplano central mesoamericano, durante el periodo Posclásico y la etapa colonial temprana. De su análisis se desprenden algunas observaciones:

- De acuerdo con la *Histoire du Mexique*, las hierbas grandes y otros elementos de la naturaleza se originan de partes del cuerpo del Cipactli-Tlaltecuhltli, después de su desmembramiento primigenio. La *malinalli* nace de sus cabellos (ilustraciones 4 y 6), o del cuerpo (ilustraciones 12, 13a, 13b y 15), como se aprecia en ejemplos prehispánicos. Casos especiales son las ilustraciones 5 y 16, donde la hierba se asocia al cabello de una deidad femenina y del Yayauhqui Tezcatlipoca, como regente de los días del *tonalpohualli*.
- Un aspecto que debemos de reconsiderar es el predominio iconográfico, en algunos ejemplos, de la parte terrestre, inframundana, en la representación de la *malinalli*. Tal es el caso de los glifos toponímicos de Malinalco y en los asociados al día de este nombre: aquí la hierba emerge de uno o dos maxilares descarnados. También se registran asociaciones, para explorar con más profundidad, con el pulque, los dientes y la parte meridional del universo.
- Junto a la representación de raíces, hojas, tallos y eflorescencias, la *malinalli* también fue representada como un torzal de dos secciones unidas helicoidalmente. Respecto a su simbolismo y función, se han citado los textos de López Austin, donde se enfatiza su papel de elemento comunicante entre el supramundo, el inframundo y la superficie de la tierra (*tlalticpac*). Previamente citamos una glosa que se refiere a Malinaltéotl y Macuiltonal en el *Códice Tudela* (foja 118r). De ésta podemos inferir la naturaleza de la *malinalli* como elemento comunicador: estos “demonios [...] abraçan cielo y tierra” en la parte meridional del universo.

Uno de los más elaborados torzales que se conocen proviene del *tlalpanhuéhuatl* de Malinalco. Este complejo *malinalli* se ha vinculado directamente al sustento ideológico militarista mexica-tenochca, a través de los símbolos del *atl-tlachinolli* (Agua-cosa quemada). Además de la descripción de la banda central (ilustraciones 2a y 2b), incluimos las secciones terminales o extremos (ilustraciones 2c y 2d).

- Rara vez raíces, tallos y eflorescencias de la *malinalli* se presentan como torzal para formar un solo conjunto. Los dos ejemplos que registramos de esta combinación proceden de Malinalco y del *Códice Mendoza*. El primero es una pintura en su convento agustino (ilustraciones 17a y 17b) y el segundo, una de las versiones del glifo topónimo de Malinaltepec (Ilustración 19).
- Un ejemplo interesante procede del *Códice Borgia* (Ilustración 9): ahí se muestra un personaje femenino descarnado con tórax en forma de torzal, además de pies y manos armados con garras. La imagen podría remitirnos a una asociación de la *malinalli* con las *tziztimime*, deidades esqueléticas-ctónicas-nocturnas asociadas a actos malevolentes y de hechicería en la cosmovisión mexica-tenochca. Este vínculo ya ha sido estudiado por Peterson (1983) y Taube (1997). Y es aquí donde podríamos encuadrar el papel que juega Malinalxóchitl-Xicomoyáhuatl y su hijo Cópil en los relatos de la migración mexica.
- Con base en comparaciones con los ejemplos que hemos recabado, proponemos la existencia de una representación de la *malinalli*, en su versión de tallos y eflorescencia, en uno de los conjuntos de la pirámide monolítica de Malinalco (ilustraciones 13a y 13b). En el lado oriental de la fachada de la capilla del templo, es aún perceptible una saliente en forma del cuerpo de un Cipactli, que sirve como pedestal a un personaje, del que ahora sólo son visibles sus sandalias, sujetas a los dedos con tiras que se anudan en el empeine (García Payón, 1947: 34). La base fue protegida de la erosión eólica gracias a la existencia de un pequeño muro cercano. La cabeza del Cipactli posee los mismos rasgos que se esculpieron en la figura anamórfica que resguarda la entrada al recinto del jaguar y las águilas (Ilustración 31): “ojos estelares”, fauces abiertas, lengua bífida tendida en el suelo, prominente ceja en forma de voluta, grandes colmillos y dientes. Debido al estado de destrucción, no podemos afirmar que el “ojo estelar” sea el único elemento que no aparece en el Cipactli esculpido como base. Además, y de particular importancia, en el lomo de la serpiente se tallaron una serie repetida de elementos que García Payón (1947: 25) identificó como escamas representadas a la manera de puntas de flechas (Ilustración 13b). Consideramos que, por su forma y ubicación, más que puntas de proyectil, los escultores reprodujeron la *malinalli* en su versión de tallos y eflorescencias, como se ha registrado en varios ejemplos analizados en nuestro cuadro. Aquí la hierba se asocia al cuerpo de un Cipactli, de cuya boca sale una lengua bífida, lo que

enfatisa su asociación con la serpiente, uno de los más importantes símbolos de la fertilidad acuática-ctónica, como se expresó en la lámina 29 del *Códice Fejérvary Mayer* (Ilustración 32), donde un personaje, con pintura corporal azul y amarilla, extrae con una coa o *huictli* una planta de maíz sangrante, acompañada de una serpiente, de las fauces abiertas del “Monstruo de la tierra”.

Finalmente, respecto al vínculo de la *malinalli* con la sangre, ofrecemos varios ejemplos que están conectados con este importante ritual. En la Ilustración 8 la sangre sale de la *malinalli* como signo de día; en la Ilustración 12 el sangra-



Ilustración 31. Acceso a la capilla del templo monolítico de Malinalco, Estado de México. Foto de Luis Alberto Martínez López.



Ilustración 32. Cipactli con maíz y serpiente. Códice Fejérvary Mayer, lám. 16.

do se produce cuando un personaje jala o corta una hierba con cabeza del Cipactli; en la Ilustración 15, la sangre brota de un “árbol cósmico”-*malinalli*, también con una cabeza de Cipactli en la parte inferior; en la Ilustración 24, la planta sangra al ser flechada por chichimecas; en la Ilustración 27 sus tallos están siendo usados en un acto de autosacrificio. Caso especial en el que deseamos insistir es el del *atl-tlachinolli* labrado en el tambor de Malinalco: Si consideramos otros ejemplos de cómo se ilustró la decapitación o cercenamiento, a través de líneas onduladas, una a continuación de la otra, parece ser que la llamada “flor-mariposa ígnea” emerge de una *cortadura* de la banda de *tlachinolli*, asunto que enfatizaría aún más la relación de ésta con la sangre, la guerra, el sacrificio y el Sol (Ilustración 2c).

Queda todavía una labor de encuentro más sistemático con la iconografía de una gramínea de aspecto sencillo, pero que jugó un importante papel en la iconografía de los pueblos mesoamericanos, particularmente del Altiplano central. No hay duda de que aún existen muchas preguntas respecto al significado o significados que tuvo en la cosmovisión mesoamericana.

BIBLIOGRAFÍA CITADA Y CONSULTADA

Aguilera, Carmen

1985 *Flora y fauna mexicana. Mitología y tradiciones*, México, Editorial Everest Mexicana (col. Raíces Mexicanas).

Caso, Alfonso

1967 *Los calendarios prehispánicos*, México, Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad Nacional Autónoma de México (serie de Cultura Náhuatl).

Codex Azcatitlan-Códice Azcatitlan

1995 *Codex Azcatitlan-Códice Azcatitlan*, comentario de Robert H. Barlow, revisado por Michel Graulich, facsímil, París, Bibliothèque Nationale de France-Société des Americanistes.

Codex Mexicanus

1952 *Codex Mexicanus*, en Ernst Mengin, “Comentaire du *Codex Mexicanus*, facsímil, núm. 23-24 de la Bibliothèque National de Paris”, *Journal de la Société des Américanistes*, núm. 41, pp. 387-498.

Codex Telleriano-Remensi

1995 *Codex Telleriano-Remensi, Ritual, Divination and History in a Pictorial Aztec Manuscript*, facsimile, estudio de Eloise Quiñones Keber, Austin, Tx., University of Texas Press.

Códice Aubin

1981 *Códice Aubin, en Geschichte der Azteken. Der Codex Aubin und verwandte Dokumente*, vol. XIII, estudios de Walter Lehmann, Gerdt Kutscher y Günter Vollmer,

Gebr. Mann Verlag, Berlín, Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas, Aufgezeichnet in der Sprachen der Eingeborenen.

Códice Azoyú I

- 1991 *Códice Azoyú I. El reino de Tlachinollan*, facsímil, estudio de Constanza Vega Sosa, México, Fondo de Cultura Económica (sección de Obras de Antropología, colección Quinto Centenario, 1492-1992).

Códice Borbónico

- 1991 *Códice Borbónico. El libro de Ciuacóatl. Homenaje para el año del fuego nuevo. Libro explicativo del llamado...*, facsímil, introducción y explicación de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, Madrid, Graz, Austria y México, Sociedad Estatal Quinto Centenario-Akademische Druck und Verlagsanstalt-Fondo de Cultura Económica.

Códice Borgia

- 1963 *Códice Borgia*, en Eduard Seler, *Comentarios al Código Borgia*, trad. Mariana Frenk, 2 vols., México, Fondo de Cultura Económica (sección de Obras de Antropología).

Códice Boturini

- 1964 *Códice Boturini (Tira de la peregrinación)*, en Edward King, visconde de Kingsborough, *Antigüedades de México, basadas en la recopilación de...*, vol. II, estudio de José Corona Núñez, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público.

Códice de Huamantla

- 1984 *Códice de Huamantla*, manuscrito de los siglos XVI y XVII, que se conserva en la Sala de Testimonios Pictográficos de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia y en la Biblioteca Estatal de Berlín, estudio de Carmen Aguilera, México, Instituto Tlaxcalteca de Cultura (Códices y Manuscritos de Tlaxcala 2).

Códice de la Cruz-Badiano

- 1964 *Libellus de medicinalibus indorum herbis. Manuscrito azteca de 1552*, según traducción de Juan Badiano, versión española con estudios y comentarios de diversos autores, facsímil, México, Instituto Mexicano del Seguro Social.

Códice Fejérváry-Mayer

- 1994 *Códice Fejérváry-Mayer. El libro de Tezcatlipoca, señor del tiempo, libro explicativo del llamado...*, facsímil, introducción y explicación de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez, México y Austria, Fondo de Cultura Económica-Akademische Druck-und Verlagsanstalt (Códices Mexicanos VII).

Códice Laud

- 1994 *Códice Laud, La pintura de la muerte y de los destinos. Libro explicativo del llamado...*, facsímil, introducción y explicación de Ferdinand Anders y Maarten Jansen con una colaboración de Alejandra Cruz Ortiz, México y Austria, Fondo de Cultura Económica-Akademische Druck-und Verlagsanstalt (Códices Mexicanos VI).

Códice Tudela

- 1980 facsímil, edición José Tudela de la Orden, prólogo de Donald Robertson, epílogo de Wigberto Jiménez Moreno, trabajos de Ferdinand Anders y Jeffrey K. Wilkerson, Madrid, Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana.

Chimalpahin, Domingo

- 1998 *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, 2 vols., paleografía y traducción de Rafael Tena, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cien de México).

García Payón, José

- 1947 *Los monumentos arqueológicos de Malinalco*, Toluca, Gobierno del Estado de México.

Heyden, Doris

- 1983 *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/Universidad Nacional Autónoma de México.

Historia tolteca-chichimeca

- 1976 *Historia tolteca-chichimeca*, estudios de Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, facsímil, México, Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

López Austin, Alfredo

- 1975 “Algunas ideas acerca del tiempo mítico entre los antiguos nahuas”, en *Balance y perspectiva de la antropología de Mesoamérica y el norte de México*, XIII Mesa Redonda, Xalapa, Veracruz, t. 5, *Historia, religión, escuelas*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, pp. 289-298.
- 1980 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/Universidad Nacional Autónoma de México.
- 1996a “La cosmovisión mesoamericana”, en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (coords.), *Temas mesoamericanos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 471-507.
- 1996b “Los mexicas y su cosmos”, en *Dioses del México antiguo*, México, Antiguo Colegio de San Ildefonso, pp. 21-30.

Matos Moctezuma, Eduardo y Leonardo López Luján

- 2009 *Escultura monumental mexicana*, México, Fundación Conmemoraciones.

Nicholson, Henry B. y Eloise Quiñones Keber

- 1983 *Art of Aztec Mexico. Treasures of Tenochtitlan*, Washington, D.C., National Gallery of Art (catálogo de exposición).

Noguez, Xavier

- 2008 “Nota: *El Códice de la Cruz Badiano*”, *Arqueología Mexicana*, vol. XVI, núm. 94, noviembre-diciembre, pp. 84-85.

Peterson, Jeanette Favrot

- 1983 "Sacrificial Earth: The Iconography and Function of *Malinalli* Grass in Aztec Culture", en Jeanette F. Peterson (ed.), *Flora and Fauna Imagery in Precolumbian Cultures: Iconography and Function. Imágenes de flora y fauna en culturas precolombinas: Iconografía y función*, Oxford, Inglaterra, BAR International (BAR Series, núm. 171), pp. 113-148.
- 1993 *The Paradise Garden Murals of Malinalco Utopia and Empire in Sixteenth-Century México*, Austin, Tx., University of Texas Press, Austin.

Romero Quiroz, Javier

- 1980 *Historia de Malinalco*, Toluca, Gobierno del Estado de México.
- 1988 *El huéhuatl de Malinalco*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México.

Schneider, Luis Mario

- 1999 *Malinalco. Monografía municipal*, Toluca, Gobierno del Estado de México-Asociación Mexiquense de Cronistas Municipales-Instituto Mexiquense de Cultura.

Taube, Karl A.

- 1997 "La vasija de pulque de Bilimek. Saber astral, calendarios y cosmología del Posclásico tardío en el México central", en Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coords.), *De hombres y dioses*, Zamora y Zinacantepec, El Colegio de Michoacán-El Colegio Mexiquense, pp. 109-154.

Teogonía e historia de los mexicanos

- 1996 *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, ed. Ángel María Garibay Kintana, México, Editorial Porrúa ("Sepan cuantos...", núm. 37).

Tezozómoc, Hernando de Alvarado

- 1992 *Crónica mexicáyotl*, trad. directa del náhuatl por Adrián León, México, Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad Nacional Autónoma de México (serie Prehispanica 3).
- 1997 *Crónica mexicana*, edición de Gonzalo Díaz Migoyo y Germán Vázquez Chamorro, Madrid, Información e Historia (Crónicas de América, 76).

The Codex Mendoza

- 1992 *The Codex Mendoza*, edición y estudios de Frances Frei Berdan, Patricia Rieff Anawalt et al., 4 vols., facsímil, Los Ángeles, Berkeley y Oxford, University of California Press.

Tira de Tepechpan

- 1978 *Tira de Tepechpan. Códice colonial procedente del valle de México*, edición y comentarios de Xavier Noguez, 2 vols., Toluca, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.

Flores para el divino alimento en la región del Nevado de Toluca

Beatriz Albores Zárate
El Colegio Mexiquense, AC.

XXVII



INTRODUCCIÓN

DISTINTAS FLORES SILVESTRES ALUDEN a un pasaje de la fiesta de la veintena más importante del calendario otomiano,¹ que los mexica habían incorporado al suyo. El aspecto básico de la celebración no aparece de manera explícita en las descripciones de la fiesta correspondiente, por lo que fue a partir de información etnográfica que aquél comenzó a develarse. Así, las implicaciones del uso ritual de las flores mencionadas constituyen el corolario de una búsqueda sobre el enigmático significado de la importante fiesta otomiana, de la que en gran medida se sabe por los relatos de la respectiva veintena mexica. En este ensayo narro parte de esa búsqueda, en cuyo final se entreabrió el simbolismo resguardado en el empleo de numerosas flores durante las ceremonias religiosas de los pueblos de origen mesoamericano.

Conocidas como “jarritas moradas” y “pericón”,² estas flores silvestres, entre otras, se cortan para la fiesta religiosa de la Asunción de la Virgen, que marca el inicio ritual de la cosecha del fruto tierno del maíz en gran parte de la región del volcán Nevado de Toluca. Se trata de la región que durante el Posclásico ocupó la jurisdicción otomiana del Matlatzincó, cuyo territorio aproximado –perteneciente al Estado de México– tendió a designarse como valle de Toluca³ desde el inicio del virreinato.⁴

¹ Es decir, de los pueblos hablantes de los idiomas otomianos: matlatzincá, otomí, mazahua y ocuilteca. La última lengua también se nombra atzincá y, de unos años para acá, tlahuica (Albores, 2006a: 74). Ahora bien, en cuanto al calendario, se trata de la cuenta calendárica mesoamericana de 365 días que se nombra *Xiuhpohualli* en náhuatl, la cual cubría 18 veintenas más cinco días.

² Las palabras o frases entrecomilladas sin referencia bibliográfica proceden textualmente de los vecinos del antiguo Matlatzincó.

³ Sobre el significado histórico del concepto “valle de Toluca”, consúltese Albores, 2006b.

⁴ En la zona media de la región que ocupó el Matlatzincó, la fiesta de la Asunción de la Virgen también es llamada la Asunción de Nuestra Señora, Santa María la Asunción o sólo “La Asunción”. Este festejo, como marcador del inicio de la cosecha de los elotes, se realiza, además, en otras áreas, tanto de la cuenca de México como del oriente de Michoacán, de antigua o aun actual población otomiana.

La Asunción –como buena parte de las festividades del calendario religioso– tiene que ver no sólo con los ciclos agrícola y meteorológico –implicados en el cultivo del maíz de temporal.⁵ También se refiere a otros ciclos de origen mesoamericano de distinto tipo, como el ciclo de vida humano, el mítico, el astronómico y el *calendárico* –relativo, en particular, a las cuentas de 365 y 260 días– (Albores, 2006a: 72, 85). Éstos son algunos de los ciclos universales más significativos en cuanto a la forma mesoamericana de conceptuar el mundo –*conceptuación* del mundo–, el tiempo-espacio o tiempo cósmico, como un proceso de nacimiento-muerte-resurrección o *transformación*, con base en los mantenimientos y la procreación, en el que se muestra la fecundidad (Albores, 2006a); aspectos que se expresan, dramáticamente, en la más importante veintena otomiana. Así, el uso ritual de las jarritas moradas y del pericón es parte del entramado cultural de dos fiestas trascendentes entre los otomianos.

FIESTA GRANDE DE LOS MUERTOS

Los matlatzincas dedicaban su fiesta principal a Otontecuhltli en la séptima veintena de su calendario: Ymattatohui.⁶ “*Otontecuhltli*, ‘príncipe de los Otomíes’”, anota Seler (1908-1923, v. II: 1039) en sus comentarios a un canto al que después me referiré; “*señor de los otomíes*”, menciona Carrasco (1950: 138), y Garibay (1995: 119) indica que el “*nombre de la deidad* no es un nombre propio, sino el calificativo que refiere a su origen al numen: El ‘señor rey o dios de los otomíes’”.

Aun cuando Otontecuhltli es un dios del fuego, sus rasgos más importantes y distintivos se vinculan con el culto a los muertos; se trata del “*dios del fuego y de los muertos*” (Seler, 1908-1923, v. II: 1039; Carrasco, 1950: 138). Conocido con distintos apelativos –algunos de los cuales son Xiuhtecuhltli, “dios del fuego”,⁷ Ocotecuhltli, “señor de la tea o Señor del pino” (Carrasco,

⁵ El “cultivo del maíz de temporal” (Albores, 2006a: 72) es aquel cuya parte principal tiene lugar en la época lluviosa, la cual corresponde a una de las mitades o temporadas meteorológicas en que, de acuerdo con la forma mesoamericana de conceptuar el mundo, se divide el año trópico de 365.2422 días. Es una división conceptual con distintas implicaciones, entre las cuales se cuentan las religiosas. En este contexto, cabe recordar que, a diferencia del año vago que comprende 365 días, el año trópico abarca 365.2422 días. Sobre lo anterior, Aveni (1991: 116) señala que el año trópico es el “periodo de revolución de la Tierra alrededor del Sol (o, según lo vemos nosotros, del Sol alrededor de la Tierra) con respecto al equinoccio de primavera: 365.2422 días”. En cuanto al sistema de temporal, relativo al cultivo del maíz, Rojas Rabiela (1991: 82) menciona que la “agricultura que depende de la lluvia estival, por eso llamada en México de temporal, era sin duda la predominante en Mesoamérica”, así como “la que probablemente ocupaba un área mayor y en la que se producía la mayor parte del abasto de las poblaciones campesinas prehispánicas”.

⁶ En el presente ensayo expongo algunos resultados recientes de mis estudios sobre Ymattatohui y acerca de la advocación que representa Otontecuhltli en la fiesta de esta veintena matlatzinca. Incorporo numerosas cuestiones –revisadas, corregidas o replanteadas– que he venido investigando desde años atrás. En buena medida utilizo datos de Carrasco (1950: 138-141, 143, 181, 192, 299), quien se apoya en Seler y aporta más información importante. Para ciertos aspectos también me baso en Seler (1908-1923, v. II: 1038-1044), que ha sido traducido por Mechtilid Rutsch así como en Garibay, 1995, y en López Austin, 1985.

⁷ Xiuhtecuhltli, “dios del fuego”, anota Sahagún (2000, t. I: 226) al relatar la fiesta a Otontecuhltli.

1950: 139),⁸ Xócotl⁹ y Cuécucx,¹⁰ que se refieren a particularidades que se expresan en su fiesta–, Otontecuhlti es la deidad más importante y característica de los otomianos, que aparece como dios y primer caudillo de los otomíes y de los tepaneca.¹¹

Sobre los atributos y el culto a Otontecuhlti existe abundante información debido a que, aun siendo de origen otomiano,¹² también lo adoraban los mexica (Seler, 1908-1923, v. II: 1042; Carrasco, 1950: 181). Éstos lo festejaban en la décima veintena de su calendario, Xócotl huetzi, con igual significado del nombre de la veintena matlatzinca Ymattatohui: Gran fiesta de los muertos –que es la traducción del otro apelativo nahua de Xócotl huetzi: Huey miccaihuitl–,¹³ que corresponde a la designación otomí de la misma veintena, Antângotû.¹⁴ Veintena que, en los tres calendarios: matlatzinca, mexica y otomí, abarca del 11 al 30 de agosto, en su correspondencia gregoriana, basada en la correlación fija de Sahagún (2000, t. I: 133-169). Otontecuhlti –indica Seler (1908-1923, v. II: 1039)– “es el dios de la fiesta *Xocotl uetzi* o de la gran fiesta de los muertos *Uei miccaihuitl* y es de hecho idéntico a *Xocotl*”.

En mi opinión, el significado de la fiesta matlatzinca Ymattatohui –al igual que la otomí y en general la otomiana– trascendió en forma parcial en los festejos de la Asunción de la Virgen, que en la zona central de la región que ocupó el Matlatzinco¹⁵ tienen lugar en la fecha doble del 14-15 de agosto. Sobre ello planteo que una parte de la Gran fiesta de los muertos ata

⁸ Carrasco, como Seler (1908-1923, v. II: 1039), cita la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1996: 40-41): “Salieron los de Tacuba y *Coyohuacan* y *Azcaputzalco*, a los cuales llamaban tepanecas y estos otros pueblos traían por dios a *Ocotecutli*, que es el fuego, y por eso tenían costumbre de echar en el fuego, para sacrificar, a todos los que tomaban en la guerra”.

⁹ Como veremos de nuevo más adelante, con base en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, Seler (1908-1923, v. II: 1039) establece la correspondencia de Otontecuhlti-Ocotecuhlti –“dios de los *Tepaneca*”– con Xócotl. Sobre éste, Carrasco (1950: 139) señala que hay “la posibilidad de que *Xocotl* sea una forma arcaica dialectal del *Ocotl* (tea, pino) y que sea por lo tanto igual a *Ocotecutli*”. “En uno de los cantares de Sahagún (el de *Ixczahuhqui*) –añade Carrasco– aparece la forma *xoncan* en lugar de la común *oncan*”. En su estudio sobre Otontecuhlti –como “dios enmascarado del fuego”–, López Austin (1985: 268, 269) menciona numerosos nombres del dios del fuego, entre los que se cuentan: “*Xiuhtecuhlti* o ‘señor del fuego’, *Huehuetéotl* o ‘dios viejo’ y ‘*Ocotecuhlti* o ‘señor del pino’”.

¹⁰ Otro nombre de Otontecuhlti es Cuécucx, con el que se designa a “los muertos deificados”, anota Carrasco (1950: 142), cuestión que retomaré.

¹¹ Carrasco (1950: 138, 179) señala que los tepaneca “eran un pueblo de vieja cultura tolteca, con resabios tal vez más antiguos”, que contenía “elementos otomianos muy importantes”, y basándose en Seler (1950: 179), anota que si Xócotl huetzi se dedicaba a Otontecuhlti y “era la fiesta principal de los tepaneca”, “es de presumir que también” lo era “de los demás otomianos”.

¹² Acerca del probable origen otomiano de la fiesta *Xocotl huetzi*, Carrasco (1950: 181, 299) menciona –con base en el *Códice Telleriano*– que en los tres días finales de la décima veintena del calendario otomí (incluido en el *Códice “Ueychiapan”*) –que corresponde a 7 Ymattatohui– “*ayunaban todos los vivos a los muertos y salíanse a jugar al campo*”. Ello “demuestra el origen otomí de la fiesta *Uey Miccaihuitl*”, puesto que “la celebración de ceremonias en el campo era un rasgo típico otomí”.

¹³ “*Uei mikka-ihuitl*” quiere decir –anota Paso y Troncoso (1980: 128)– “la gran fiesta de los muertos”, en tanto que Serna (1953: 136) señala que “*Huei miccaihuitl*” es la “fiesta grande de los difuntos”. Es común que los autores se refieran a esta fiesta otomiana con los nombres nahuas –Xócotl huetzi y Huey miccaihuitl–; yo he introducido la equivalencia matlatzinca –Ymattatohui– de la correspondiente veintena del calendario mexica.

¹⁴ Antângotû, “gran fiesta de los muertos” (Carrasco, 1950: 179, con base en Soustelle).

¹⁵ La zona central o *lacustre* se asentó –durante la etapa final de la laguna de Lerma, ubicada entre 1900 y 1970– en 20 municipios del Estado de México; a saber: Almoloya de Río, Atizapán, Calimaya, Capulhuac, Chapultepec, Joquicingo, Lerma, Metepec, Mexicaltzingo, Ocoyoacac, Otzolotepec, Rayón, San Antonio la Isla, San Mateo Atenco, Tenango del Valle, Temoaya, Texcalyacac, Tianguistengo, Toluca y Xonacatlán. De 1940 a 1970 la laguna de Lerma fue casi totalmente desecada. Además de la zona central o *lacustre*, de manera preliminar he dividido la región del antiguo Matlatzinco en otras dos zonas: la norteña o *serrana* y la meridional o de *cañadas en sierras descendentes* (Albores, 2006b: 264-265).

al *divino alimento* del ser humano como fruto tierno del maíz: los elotes.¹⁶ De manera que Otontecuhlti aparece, en la fiesta de esta veintena, como una importante deidad de los mantenimientos relativa, como veremos, a la advocación de uno de los dioses Tlaloque. Desde una perspectiva amplia, la Gran fiesta de los muertos¹⁷ se refiere al alimento divino tanto de la deidad como del ser humano; por ello, analíticamente cabe dividirla en dos partes que he simbolizado, de manera correspondiente, con el levantamiento y el derribo o caída del tronco de un pino,¹⁸ puesto que aluden a los conceptos mesoamericanos de levantamiento y caída en cuanto a su significado respectivo de *resurrección* o *transformación* y *nacimiento* y a su vínculo con el concepto de *muerte*,¹⁹ así como al nexo de éstos con los mantenimientos y la procreación.

Como parte del entramado cultural de las fiestas Ymattatohui y la Asunción de la Virgen se encuentran los “quicazcles” y “saudinos” de la zona central del antiguo Matlatzincó que han tenido su santuario en la cima del volcán Olotepec, ubicado al oriente del Nevado de Toluca. Se trata de dos hermandades de “graniceros”,²⁰ nombre genérico de un tipo de “especialistas rituales del tiempo” (Albores, 2005: 143; 2006a: 73-74).²¹ Éstos comprenden distintas agrupaciones religiosas de origen mesoamericano que, como parte de sus deberes anuales, se abocan a propiciar condiciones meteorológicas favorables para el logro del maíz de temporal. Los graniceros habitan distintas regiones alrededor de los volcanes más elevados del centro del país: Nevado de Toluca, Popocatepetl e Iztaccíhuatl, donde ocurre un índice notable de descargas eléctricas o “golpes del rayo” –en su mayoría, durante la mitad lluviosa del año– que constituyen el medio común por el que los graniceros reciben el don de Dios y, sobre todo anteriormente, de Tlaloc para el manejo del tiempo. Quienes son alcanzados por el rayo “en su mayor parte mueren y van a ‘trabajar desde arriba’” (Bonfil, 1968: 102); el destino de sus ánimas –indica Sahagún (2000, t. I: 330-331)– es el Tlalocan o “Paraíso Terrenal”, en el que moran los dioses Tlaloque. Los sobrevivientes quedan dotados para propiciar el flujo del tiempo cósmico (Albores, 2006a) y, en particular, para el manejo del tiempo meteorológico –que es decisivo en el cultivo del maíz de temporal–, es decir, para procurar un “buen temporal” o para combatir el llamado “mal temporal” que puede arruinar los sembradíos (Albores y Broda, 1997).

¹⁶ En la fiesta de la Asunción de la Virgen también se festeja otro fruto tierno del maíz: las cañas verdes dulces, como veremos.

¹⁷ Xócotl huetzi o Gran fiesta de los muertos ha sido descrita por cuantiosos autores, entre los que destaca Sahagún (2000, t. I: 223-228) por lo prolijo de sus datos, así como Seler, cuyos estudios emplea Carrasco, y éste mismo (1950), ambos por lo agudo de sus análisis.

¹⁸ “El palo que se levantaba en la fiesta Xocotl Uetzi –anota Carrasco (1950: 139)– era seguramente un pino”.

¹⁹ Utilizo el contenido conceptual de levantamiento, caída y muerte que ha analizado Pury-Toumi (1997: 176, 150-151).

²⁰ En el pasado este santuario reunió a hermandades de graniceros de un área amplia (Albores, 1997: 395), de las cuales sólo quedaban dos en la década de 1990: la de los quicazcles del municipio de Texcalyacac –que para entonces ya se había desestructurado– y la de los saudinos de Techuchulco, municipio de Joquicingo, que es la única que sigue efectuando sus obligaciones rituales.

²¹ Si bien “granicero” es el nombre genérico, estos especialistas rituales del tiempo reciben nombres locales como, por ejemplo, los “hwhiki” de Tilapa, municipio de Tianguistengo (Schumann, comunicación personal, 1997), los “ahuizotes” de Xalatlaco (González, 1997) y los “claclosquis” de los Altos de Morelos (Paulo Maya, 1997).

Los graniceros del Olotepec veneran, en su santuario, sobre todo a una piedra sagrada –que yace en el fondo del cráter–, llamada “El Toro”, que los ayuda a “trabajar”, de manera particular en la propiciación de un temporal lluvioso que favorezca el cabal término del ciclo agrícola (Albores, 1997: 395, 420, 421). Fue entre los graniceros del Olotepec –de antigua raíz otomiana– que encontré una “estructura de cuatro fiestas”,²² integrada por la Asunción de la Virgen, la Candelaria, la Santa Cruz y la Llegada de los muertos o Muertos; las tres últimas se conmemoran, en la zona central del antiguo Matlatzinco, en las respectivas fechas pareadas del 1-2 de febrero (o sólo en la segunda fecha), 2-3 de mayo y 1-2 de noviembre. Los graniceros del Olotepec celebran de manera obligatoria las cuatro fiestas, y es su actividad ritual lo que les confiere a éstas su cualidad orgánica o estructural (Albores, 2006a: 73, 85). En seguida me refiero, de manera sucinta, a las cuatro fiestas.²³

- En la fiesta de la Candelaria, el 2 de febrero –que equivale al 12 de febrero gregoriano– se bendicen los elementos que se usarán, a lo largo del año, en los ciclos cósmicos, entre los que se cuentan, como se mencionó, los de tipo: mítico, de vida humana, agrícola y meteorológico. Por ejemplo, se bendicen: cerillos y velas por si ocurre el fin del mundo y, por ende, de la última era mítica o sol; pan, monedas y la imagen de la Virgen de Montserrat para partos difíciles, para el matrimonio y para el desenlace mortuorio; maíz de distintos colores para el ciclo agrícola. Además, copal y ramos que usarán los graniceros (de manera especializada) y los vecinos de la región del Nevado de Toluca (en forma no especializada) para un buen temporal lluvioso.
- En la fiesta de la Santa Cruz, el 2 de mayo, los graniceros dan comienzo ritual a la época de lluvias del año trópico de 365.2422 días, es decir, “abren” el temporal lluvioso.
- En la fiesta de la Asunción, el 14 de agosto, los graniceros propician la continuidad de las lluvias y marcan el inicio de la cosecha del fruto tierno del maíz, en forma de elotes y cañas dulces.
- En la fiesta de Muertos, el 2 de noviembre, los graniceros señalan el fin ritual de la temporada lluviosa del año trópico –“cierran” la época de lluvias– y el inicio de la cosecha del maíz maduro.

Las fechas pareadas articulan distintos lapsos o segmentos festivos. Así, un segmento festivo de la fiesta de la Candelaria corre desde el 24 de diciembre hasta el 2 de febrero; la novena de la Santa Cruz comprende del 25 de abril al 3 de mayo;²⁴ la fiesta de la Asunción de la Virgen empieza, en algunos pueblos del antiguo Matlatzinco, el 2 de agosto, día de la Virgen de los Ángeles, en tanto que la novena de aquella fiesta va de la conmemoración de

²² El hallazgo de la “estructura de cuatro fiestas” tuvo lugar durante el trabajo de campo que efectué en el municipio mexiquense de Texcalyacac, en junio y julio de 1991.

²³ Trato la “estructura de cuatro fiestas” con más amplitud en Albores, 2006a, así como lo relativo al tiempo cósmico, implicado en la actividad ritual de los graniceros del Olotepec.

²⁴ Sobre la novena de la Santa Cruz en el Estado de México, consúltese las notas 36 y 38.

San Salvador, el 7 de agosto, al 15 de ese mes.²⁵ En fin, Muertos se celebra del 28, 29 o 30 de octubre hasta el 2 de noviembre. Lo relativo a los graniceros del Olotepec y la continuidad de algunos aspectos de Ymattatohui en la fiesta de la Asunción lo trataré después.

EL ALIMENTO DE LA DEIDAD

La primera parte o parte inicial de la Gran fiesta de los muertos estaba dedicada al alimento de la deidad, de acuerdo con mi planteamiento; comprendía una ceremonia con fuego y empezaba con el levantamiento del tronco o palo del pino, en cuyo extremo superior se ponía un ídolo de masa u otra representación de Otontecuhtli, ya fuera en forma de pájaro o fardo de muerto y aun un individuo, con numerosos adornos. La deidad y sus representaciones simbolizaban a los guerreros muertos en el campo de batalla y a los que, hechos prisioneros, habrían de morir durante la celebración, que estaba dedicada a ellos. Es decir, en tanto protagonistas de la gran ceremonia en la que se conmemoraba el nacimiento del sol mediante “un tipo de sacrificio característico” de los tepaneca –anota Carrasco (1950: 206), con base en Seler– que consistía en “arrojar las víctimas vivas a una hoguera”,²⁶ de donde se las sacaba antes de morir para extraerles el corazón y ofrendárselo a Otontecuhtli (Sahagún, 2000, t. I: 226). El propio Seler (1908-1923, v. II: 1039) señala que Otontecuhtli es “el dios de la ofrenda de prisioneros quemados vivos”, “el dios de la muerte del guerrero”, la cual “se escenificaba en esta fiesta por los prisioneros”. Ahora bien, tal sacrificio “es en realidad –continúa el autor– una imitación o escenificación dramática del antiguo evento mítico”.

Sobre el pasaje mítico del origen del sol –registrado por Sahagún (2000, t. II: 694-698)– que se recrea en la primera parte de la Gran fiesta de los muertos, en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1996: 35) se lee que Ehécatl-Quetzalcóatl²⁷ –uno de los cuatro dioses creadores del universo y de la última era– quiso “que su hijo fuese sol”, por lo que “lo arrojó en una gran lumbre”, de la que *resucitó*, saliendo “fecho sol para alumbrar la tierra”. Pero el Sol se quedó quieto, “sin mudarse de un lugar” –como lo indica Sahagún (2000, t. II: 696)–, por lo que el mismo Quetzalcóatl le confirió movimiento –es decir, vida– al comenzar “a suflar o ventear reciamente. Él le hizo moverse para que anduviese su camino”. Mas, para que pudiera mantenerse en movimiento era menester alimentarlo –según se indica en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1996: 34)–, que “comiese corazones y bebiese sangre”, por lo cual los dioses, “en tres años hicieron la guerra” a fin de obtener “corazones y sangres”. Durante el lapso en el que se creó la guerra, uno de los hermanos de Quetzalcóatl: Tezcatlipoca,

²⁵ En la región del antiguo Matlatzincó, San Salvador –que, en numerosas localidades sobre todo de la zona central, se representa como Jesús en la cruz– se festeja el 5, 6 o 7 de agosto, según el pueblo de que se trate.

²⁶ Carrasco, como Seler, cita la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1996: 40-41), como lo mencioné en la nota 8.

²⁷ Uno de los cuatro hijos de la pareja suprema: “Tonacateuctli” y “Tonacacihuatl”, según la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1996: 23): “Al tercero lo llamaron Quetzalcóatl, y por otro nombre Yohualli Ehecatl”.

“hizo cuatrocientos hombres y cinco mujeres” a modo que “hobiese gente para que el sol pudiese comer”.

Un aspecto clave en la interpretación del significado de Ymattatohui como fiesta del divino alimento es que, en esa fiesta, Otontecuhltli figura como una advocación de Ehécatl-Quetzalcóatl. Fundamento lo anterior en un canto en náhuatl: *Otontecutli ycuic (icuic)*, que ha sido transcrito, traducido, analizado y comentado por Seler (1908-1923, v. II: 1038-1044) –en alemán–²⁸ y por Garibay (1995: 117-127) –en español– con los respectivos nombres de “El canto del príncipe de los Otomíes” y “Canto del rey de los otomíes”. El canto de Otontecuhltli o “poema debe pertenecer al tiempo de la fiesta del Xócotl huetzi” –indica Garibay, 1995: 120–, como “bien advierte Seler”. Así, en este canto uno de los nombres de Otontecuhltli es Quetzalcóatl: “yo soy el Quetzalcouatl”, traduce Seler (1908-1923, v. II: 1038); por su parte, Garibay (1995: 119-120, 124, 125) indica lo siguiente: por “el poema mismo vemos que” Otontecuhltli “se asimila a tres númenes de la religión nahua”, uno de los cuales es “Quetzalcóatl”. En efecto, “*Quetzalcoatli* es mencionado como idéntico al dios de los otomíes”, prosigue el autor; “el texto habla de Quetzalcóatl. La alusión a Ehecattl en mi lectura del texto acaba de confirmar la interpretación”, cuestión que retomaré.

Es significativo que, en la fiesta analizada, Otontecuhltli constituya una advocación de Ehécatl-Quetzalcóatl en tanto éste es uno de los Tlaloque, procuradores de los mantenimientos. En efecto, los mesoamericanos atribuían a los Tlaloque (“tlaloque”) el envío de las “pluvias para que naciesen” los distintos “mantenimientos que se crían sobre la tierra” –anota Sahagún (2000, t. II: 702, t. I: 72, 120)– para dárselas “a los hombres”; eran “cosas” para el sustento de “la vida corporal, como maíz y frisoles, etcétera”. Ahora bien, de acuerdo con la *Leyenda de los Soles* (1975: 172), por intermediación de Ehécatl-Quetzalcóatl se obtuvo el maíz –del “cerro de las mieses” o Tonacatépetl–, el cual fue puesto por los dioses “en nuestra boca para robustecernos”. De hecho, Ehécatl-Quetzalcóatl era una deidad otomiana muy importante que –según las antiguas creencias otomíes (Carrasco, 1950: 163)– habría creado el universo, como lo mencioné, el cual se acabaría de noche, al cesar el soplo del viento. Como prevención, en los templos tenían un tipo de árbol, un álamo, para saber si soplaba el viento, es decir, si persistía el movimiento cósmico.

En este marco, el corazón y la sangre de los sacrificados constituyen la comida de la deidad, como hemos visto, es decir, el medio para que el astro diurno pueda moverse, debido a que su desplazamiento se inició por el soplo de viento que emitió Quetzalcóatl. Por ello, para que el Sol continúe su camino, es explicable que se le ofrezca el corazón a la advocación de Quetzalcóatl: Otontecuhltli. La forma mesoamericana de concebir cómo había que nutrir a las deidades la leemos en Serna (1953: 186), quien señala que luego de sacar del fuego, “semivivos”, a los guerreros y de extraerles

²⁸ Este texto ha sido traducido del alemán al español por Mechtild Rutsch en un mecanoscrito, en el cual me baso.

“los corazones”, “untaban con ellos el rostro del Dios *Xiuteuctli*”, dios del fuego, como Serna denomina en ese pasaje a Otontecuhtli.²⁹ Los guerreros no debían estar muertos cuando eran sacados del fuego –y, por ello, precisa Serna, “cuidaban de dexarlos quemar” sólo “un poco”– a fin de que los corazones permanecieran palpitantes, al igual que la sangre en su interior, puesto que ésa era la manera de darle vida al dios. Ahora bien, la manifestación del movimiento, que le es conferido al sol, la menciona Sahagún (2000, t. II: 612) cuando narra que los guerreros muertos iban a la Casa del sol para acompañarlo a diario desde el oriente; “iban delante dél, peleando” –como una de las expresiones del movimiento–, “con pelea de regocijo y llevábanlo así hasta el puesto del medio día, que se llama *nepantla Tonátiuh*”.

Como es posible observar, Ymattatohui es, por un lado, la fiesta dedicada a los guerreros como alimento o sustento de la deidad solar. Así, de acuerdo con mi planteamiento, durante el pasaje ritual el guerrero prisionero que es ofrendado, resucita y se transforma en parte del sol y aun de Otontecuhtli, puesto que aquél es, según el relato mítico que he anotado, el hijo de Quetzalcóatl. Al respecto, en sus comentarios al canto de Otontecuhtli,³⁰ Seler (1908-1923, v. II: 1039) señala que “*Nanauatzin*” y “*Tecciztecatl*” “saltan al fuego y se sacrifican para después elevarse al cielo, transformados en sol y luna. El prisionero al que aquí se le arroja al fuego, debe elevarse como *quauhtecatl*, como compañero del águila, como compañero del sol, como el sol real”.

En su estudio sobre Otontecuhtli como “dios enmascarado del fuego”, López Austin (1985: 270, 271) menciona que entre las características de Huehuetéotl –uno de los nombres de aquella deidad, como hemos visto–³¹ se cuenta “su poder transformador”. Ahora bien, la “transformación –prosigue el autor– debe ser entendida como un proceso de muerte por fuego –visible o invisible–, viaje al Mictlan y resurrección con una naturaleza distinta”, y añade, citando a Soustelle, que “existe ‘el sacrificio por el fuego como condición de resurrección’”.

El sol constituye, entonces, un desdoblamiento del propio Quetzalcóatl u Otontecuhtli, una especie de prolongación o –utilizando el concepto de López Austin (1983: 76)– “fisión”.³² En este sentido, cabe mencionar que a Otontecuhtli también se le consideraba “como la forma tepaneca-otomí del dios [...] del sol y de la guerra” (Carrasco, 1950: 143-146, cursivas: B. Albores).

²⁹ Uno de los nombres “en lengua mexicana” del dios del fuego que anota Serna (1953: 65) es “*Xiuteuctli*, que quiere decir Señor de los años”.

³⁰ Es el apartado XI, “*Otontecutli ycuic*. El Canto del príncipe de los Otomí”, de la Sección Cuarta: Los cantos religiosos de los antiguos Mexicanos. Traducción de Mechtilid Rutsch.

³¹ Como lo mencioné en la nota 9.

³² López Austin (1983: 76) se refiere a “la fusión y la fisión de los dioses; esto es, los casos en los que un conjunto de dioses se concibe también como una divinidad singular, unitaria” y “los casos opuestos, de división, en los que una deidad se separa en distintos númenes, repartiendo sus atributos”.

EHÉCATL-QUETZALCÓATL. EL ALIENTO VITAL

El nexo de Ymattatohui y la fiesta de la Asunción de la Virgen puede observarse en ciertos aspectos de los graniceros del Olotepec y, en general, de la región que ocupó el Matlatzincó o valle de Toluca. De manera inicial me referiré al dios patrono o dueño de los graniceros de esta región, que es Ehécatl-Quetzalcóatl, lo cual constituye otro aspecto clave en la interpretación del significado de Ymattatohui como fiesta del divino alimento. En efecto, Carrasco (1950: 147-149, 198) ha registrado –citando el “Manualito otomitica para los principiantes” del presbítero Francisco Pérez– que en la primera mitad del siglo XIX los graniceros del valle de Toluca se llamaban “barrenderos” –o *maxi* en otomí, que significa pluma en español. Los barrenderos comprendían, entre otros, a los que habían muerto “de rayos”³³ e iban al Tlalocan, al transformarse “en dioses encargados de barrer el camino a los dioses del agua”, que es como “se simboliza al viento que precede a los aguaceros”. O sea, mediante el rayo que envía “Tlaloc se convertían en dioses del aire y se les enterraba con escobas para su misión”. Así, pasaban a formar parte de Quetzalcóatl –continúa Carrasco, citando a Seler–, que “es el Viento, el precursor y barrendero de los dioses del agua, de los dueños del agua y de los aguaceros”. Lo anterior muestra significativamente la manera mesoamericana de conceptualizar el tiempo-espacio, según la cual “Quetzalcóatl, dios de los vientos –indica Sahagún (2000, t. II: 73)–, barría los caminos a los dioses de las lluvias para que viniesen a llover”.

Al respecto, Carrasco (1950: 148) proporciona la “forma de Serpiente emplumada” del dios del viento, *edâhi*, proveniente del diccionario otomí. Así, *ekêmaxi* –o, en la variante *no Kêmaxi*– “significa serpiente de plumas, lo mismo que el mexicano Quetzalcoatl” –a partir de “*kênnyâ*, serpiente y *maxi* pluma”–; es un nombre sugerente, pues a través de la palabra *maxi*, pluma, los barrenderos se vinculan de manera directa –como *emplumados*– con Ehécatl-Quetzalcóatl.

Ahora bien, no sólo quienes resultaban muertos sino, además, los sobrevivientes al golpe del rayo formarían parte, en mi opinión, de Ehécatl-Quetzalcóatl, puesto que, como lo ha señalado Bonfil (1968: 102), los graniceros constituyen “un grupo selecto, una corporación de escogidos”; “para ser uno de ellos se requiere haber sido ‘llamado desde arriba’” a fin de “prestar servicio en la tierra a los poderes sobrenaturales que gobiernan ‘el tiempo’”. Entonces, cabe interpretar que los sobrevivientes al “golpe del rayo” también se transforman en servidores, representantes y en parte de Ehécatl-Quetzalcóatl, a través del llamado de Tlaloc.

En cuanto a la pertenencia de los graniceros del valle de Toluca a Ehécatl-Quetzalcóatl, es muy interesante el “soplo” –que es una especie de viento– que aquéllos emplean en sus actividades rituales, de manera similar a Quetzalcóatl, quien *sufió* o *venteó* al Sol –como relata Sahagún– para que

³³ Además de los muertos “de rayos”, los “barrenderos” comprenden entre otros a “los que murieron de puñaladas” y los “ahogados”, como lo anota Francisco Pérez en el “Manualito otomitica para los principiantes” (1834: 8).

éste se moviera e iniciase su camino. En tal sentido, Serna (1953: 76, 79-80) narra, con base en las denuncias de 1609, sobre “las supersticiones, y hechizarias, que tenían en auventar los nublados” en el área de Tenango, Xalatlaco y Texcalyacac,³⁴ donde se encontraban hasta diez graniceros o “conjuradores”, que aun siendo “muchos de este oficio no todos tenían un mismo modo de conjurar, sino muy distintos”. Sin embargo, es posible apreciar una constante: los soplos con los que el granicero “espantaba, y auventaba las nubes, y tempestades”, los cuales me parece que aluden a su condición de representantes de Quetzalcóatl y parte de éste. Y así, menciona el autor, “soplando á un cabo, y á otro se ivan las nubes”.

Un elemento significativo más es la *escoba*, con la que los graniceros *limpian* o despejan el entorno ya sea para atraer los meteoros benignos o alejar los que son perjudiciales. En estrecha relación con la escoba se cuentan los ramos, con los que algunos graniceros efectúan limpiezas o curaciones, tratamientos que también llevan a cabo las parteras, sean o no graniceras. Respecto a lo anterior, los graniceros del Olotepec no sólo “combaten” el mal temporal, mediante soplos con humo de tabaco. También emplean una escoba para *barrer*, hacia abajo, la lluvia favorable o, hacia arriba, al alejar las llamadas “colas de agua”, que son vientos huracanados. Asimismo, al final de sus curaciones, soplan en la boca a quienes limpian. En un sentido contrario, Sahagún se refiere a los matlatzincas como “muy maléficis, porque usaban de hechicerías”, y a los ocuiltecas, quienes empleaban “también y muy mucho de los maleficios o hechizos”; uno “de los métodos que usaban –señala Carrasco (1950: 221)– para echar mal era soplar con su aliento a la gente”.

LOS GUERREROS DIVINOS

Otro aspecto de gran interés –relacionado con los dos que anoté previamente– es una pintura que menciona Serna (1953: 79-81) en su relato sobre los graniceros del área de Tenango, Texcalyacac y Xalatlaco en cuanto a la “manera” que “usaban, y ussan oy, si hay algunos deste oficio, estos conjuros, mezclando las cosas diuinas, y ceremonias de la Iglesia con sus supersticiones”. Ello se verifica –añade el autor– con “una pintura de un Idolo” que se encontró en el oratorio de un granicero de esa área. Fue “hecha esta figura el año de 1587” que trata de un “idolo formado de la mitad de un aguila, y la mitad de un Tigre” y, “en medio de ambos la figura del SSmo. Sacramento, encima una cruz con su vanderilla” (véase Figura 1). Al pie de la “figura” había escrita una invocación, en la que se mencionan “Tigres y Águilas”. Al respecto, Serna indica que tanto la invocación como “la figura de ese idolo tiene mucho fundamento sobre la fabula de el Sol”, es decir, el relato concerniente al nacimiento del astro diurno al que me referí con anterioridad, si bien, en numerosas versiones del mito en cuestión dos de

³⁴ Los “espantanublados –anota Carrasco (1950: 222-223)– o graniceros del E. del Valle de Toluca (región de Teotenanco a Xallatlauhco)”. En el siglo xvi, el actual municipio de Xalatlaco perteneció a la zona lacustre del antiguo Matlatzinco, es decir, compartió el área de la laguna de Lerma.

los participantes son el águila y el jaguar. Éstos ingresan de modo sucesivo, después de que los dos dioses se arrojan a la hoguera sagrada que han encendido las mismas deidades, reunidas en Teotihuacan para definir quién se transformará en la luminaria diurna. Puede sólo narrarse la entrada de ambos dioses al fuego y su salida o bien, la incursión del ave para sacar a Nanahuatzin –que se convierte en sol– y la del felino para extraer, de manera exitosa o fallida, a Tecuciztecatl –quien se transforma en luna.

Un aspecto más –vinculado también con los previos– se refiere a la fiesta de la Asunción de la Virgen, que es la principal de las cuatro que celebran los graniceros del Olotepec y es cuando ingresan a la hermandad quienes fueron golpeados por el rayo durante el año anterior. Así, parece probable que en el pasado, aquéllos, como todos los graniceros del valle de Toluca, en tanto representantes y parte de Ehécatl-Quetzalcóatl, celebraran a éste en la fiesta de la Asunción de la Virgen, en la que tuvieron una continuidad algunos aspectos del significado básico de Ymattatohui, cuestión que trataré con posterioridad. Como vimos, en Ymattatohui se ofrendaban guerreros a Otontecuhlti, sacrificándolos a la manera en la que Nanahuatzin se transformó en la luminaria diurna, que es a lo que alude la figura mitad águila y mitad jaguar que fue encontrada en el oratorio del granicero del área de Tenango, Texcalyacac y Xalatlaco.

En tal marco, la pintura del “ídolo” en manos del granicero de aquella área sugiere que el título de estos especialistas rituales del tiempo es equivalente al de cuauhtlocélotl (águila-jaguar), el cual, de acuerdo con Sahagún (2000, t. II: 696), se les otorgaba a los “hombres diestros en la guerra”, es decir, a los guerreros valientes –fama que, por lo demás, tenían los otomíanos. Respecto a lo anterior, Noguez (1989: 365) anota que la “mención simultánea al águila y al ocelote aparece en una metáfora que se ha interpretado como la exaltación de la valentía y la habilidad en el combate”. Los “*cuacuauhtin* y los *ocelome* eran miembros de una especie de *corps d'élite* en el ejército mexica”, integrado por quienes “habían tomado un buen número de prisioneros en el campo de batalla”. Una “misión importante de este grupo” consistía en “alimentar y regocijar al sol”, mediante “la occisión ritual”. Entonces, precisa el autor, “el campo de batalla se convertía en el lugar donde metafóricamente comía y bebía el sol”.

En relación con lo anterior, en el relato de Serna (1953: 79-80) sobre los conjuros correspondientes se observa, en primer lugar, la valentía de los graniceros en su lucha con los meteoros atmosféricos: “unos conjuraban con las mismas palabras del Manual Romano”, concluyendo “con soplos á unas,



Figura 1. Pintura del ídolo con águila y jaguar de los graniceros del área de Texcalyacac, Xalatlaco y Tenango del Valle, Estado de México (Serna, 1953: 84).

y otras partes, y movimientos de cabeza que parecían locos con toda fuerza, y violencia, para que con aquellas acciones se apartasen los nublados, y tempestades”. Había quien “conjuraba con una culebra viva rebuelta en un palo, y esgremia con ella hacia la parte de los nublados, y tempestades con soplos y acciones de cabeza, y palabras, que nunca se podían entender”. Y no era para menos su arrojo, debido a que se enfrentaban con “los Señores Ahuaque y Tlaloque”, que quiere decir: “Truenos y Relámpagos”, a quienes les decían “ya comienzo a deterraros, para que os apartéis”. Como podemos apreciar, se trataba de un combate.

En ese sentido, es sugerente que, además de la “diosa madre de la tierra” bajo diferentes designaciones (Carrasco, 1950: 223), los graniceros del valle de Toluca invocaban a Santiago, con distintos apelativos –anota Carrasco (1950: 223-224)–, los cuales “pertenecen a Tezcatlipoca: *Mozo* está por *Telpochtli*, y *varón fuerte vencedor* y *hombre valeroso* equivalen a *Yaotl* (Guerrero), nombres de Tezcatlipoca”. Entonces, los graniceros comparten la valentía con los guerreros, que es por lo que se caracteriza el título de *cuauhtlocélotl*.

Así, de manera similar a los guerreros –*cuauhtlocélotl*– que integran la comida del sol y le confieren movimiento, los graniceros mueren por el golpe asestado con el arma de Tlaloc: el rayo –que es *fuego*–, en el campo de batalla constituido por el entorno tormentoso. Los graniceros que mueren van al Tlalocan, al parecer, para *alimentar* a Ehécatl-Quetzalcóatl y proporcionarle movimiento en su trabajo de traer la lluvia, a la vez que forman parte del dios. Los graniceros que sobreviven anualmente combaten, durante la mitad lluviosa del año, enfrentándose al mal temporal.

Los graniceros también guardan un símil con los guerreros en cuanto a que sufren una forma de *muerte* y de *resurrección*. Sobre lo anterior, Paulo Maya (1997: 258, énfasis: B. Albores) menciona que en los Altos del estado de Morelos, entre los llamados “claclasqui”, “pedidor de agua” o “temporalista”, una de las maneras de ser “marcado” por los “señores del temporal” corresponde a los “rayados”, mismos que “son ‘torturados’ de manera directa por el poder del rayo. Se cuenta que una vez que son tocados por la acción de una centella de origen femenino y relacionada con el mal, inmediatamente mueren los elegidos”. No obstante, con posterioridad “serán *resucitados* por la acción de un rayo de origen masculino y relacionado con el bien”. Don Carlos –principal quicazcle del Olotepec (Albores, 1997: 390-391)– indica que “una es la centella”, la cual está integrada por “dos descargas: una la que los mata y otra la que los revive. En cambio el rayo sólo es uno y ése mata”, aun cuando algunos que son golpeados por el rayo sobreviven o reviven, como es el caso de don Carlos mismo. Por su parte, don Goyo –“ahuizote” de Xalatlaco (González, 1997: 322-323, cursivas: B. Albores)– cuenta que cuando lo “chicoteó” el rayo, entró “en un sueño” en el que tardó mucho tiempo hasta que “vio a una mujer con una niña. Ellas le dieron a beber un agua y eso fue lo que le permitió *revivir* y despertar”.

Entonces, cabe plantear de manera hipotética: si los guerreros son los combatientes de la época diurna o seca del año trópico, los graniceros parecen serlo de la otra mitad de éste: la época nocturna lluviosa. Aquéllos son guerreros diurnos y, éstos, guerreros nocturnos. Los guerreros constituyen el alimento del sol diurno y los graniceros del sol nocturno que lo integra Venus vespertino. Al respecto, aun cuando las fases diurna y nocturna de Venus son manifestaciones de Ehécatl-Quetzalcóatl, la nocturna corresponde a la temporada lluviosa del año, por lo siguiente. Debido a las características de su movimiento, es Venus vespertino el que en cada cinco periodos sinódicos, en su fase de visibilidad –que, en las latitudes mesoamericanas, abarca un promedio de 263 días– sus extremos máximos “siempre caen casi en el mismo momento del año *trópico*”, hacia el 1 de mayo (su extremo norteño) y el 1 de noviembre (su extremo meridional), coincidiendo “con el comienzo y el fin de la época de lluvias”, como fue descubierto por Sprajc (1996: 171 y ss.; 1998: 130, cursivas: B. Albores) a partir del trabajo de Closs, Aveni y Crowley (1984).³⁵

Las fechas del 1 de mayo y 1 de noviembre corresponden, de manera respectiva, a las fiestas de la Santa Cruz y Muertos –o más precisamente a sus respectivos lapsos festivos–,³⁶ las cuales, además de formar parte de la “estructura de cuatro fiestas”, son en las que los graniceros del Olotepec “abren” y “cierran”, ritualmente, el temporal anual de lluvias. Asimismo, el lapso de 263 días –que dura la visibilidad nocturna de Venus– es exactamente el que recorren cada año los graniceros del Olotepec: desde el 12 de febrero –de la cuenta gregoriana, que equivale al 2 de febrero juliano– hasta el 2 de noviembre. De manera que los graniceros parecen integrar una especie de guerreros ejercitados en el arte del control del tiempo meteorológico y cósmico.³⁷ En este sentido, Christensen (1962: 87, cursivas: B. Albores) señala que los graniceros “pertenecen a una *orden* que data de los tiempos precortesianos. Su trabajo es *impedir* que caiga el granizo y destruya las siembras. Cuando se ve en el cielo una nube que parece traer granizo, el granicero sale con prisa al campo para hacer sus ceremonias, con movimientos de los brazos y conjuros *obliga* a la nube a desviarse”.

En este mismo sentido, los “ahuizotes” –como se denomina a varias agrupaciones de graniceros de áreas aledañas al Olotepec– del municipio de Xalatlaco y de San Pedro Tlaltizapán, del municipio de Tianguistengo (también llamados “aguadores”), llegan el 30 de abril “al santuario de Chalma a ‘pedir el *arma*’ con la cual han de *luchar* contra los meteoros dañinos durante el temporal” (González, 1997: 325, cursivas: B. Albores).

Entonces, es posible plantear que los graniceros, en su calidad simbólica de guerreros, festejan en agosto –a mediados de la época nocturna o tem-

³⁵ Respecto a lo anterior, además de estos autores, puede consultarse Albores, 2006a: 96-98.

³⁶ Como quedó anotado, un lapso festivo de la Santa Cruz, no sólo en la zona central del antiguo Matlatzinco sino también en el territorio que ocupó Mesoamérica, abarca del 25 de abril al 3 de mayo (Albores, 2006a: 82-83), en tanto que la fiesta de Muertos en dicha zona va del 28, 29 o 30 de octubre –según el pueblo de que se trate– al 2 de noviembre. La existencia de tal lapso festivo en el Estado de México la he fundamentado a partir del trabajo de varios autores, como el de Erik Valdés (s.a.) al cual me refiero con mayor amplitud en la nota 38.

³⁷ Cósmico, en cuanto se refiere no sólo al ciclo meteorológico sino también al ciclo astronómico de Venus y, de manera implícita, a los ciclos calendáricos de 365 y 260 días. Al respecto, consúltese Albores, 2006a.

porada lluviosa del año–, a través de la Asunción de la Virgen, a la deidad –Otontecuhltli como advocación de Ehécatl-Quetzalcóatl– que encarna a los antiguos guerreros.

Cuauhtlocélotl era, asimismo, el título que se asignaba a las “mujeres que” –siguiendo a Sahagún (2000, t. II: 612-613)– en “el primer parto murían” –llamadas “*mocihuaquetzque*”–, y con las “que murían en la guerra”, “también se cuentan con los que mueren en la guerra”. Es decir, se las consideraba una especie de guerreras y se les atribuía una gran valentía. Los parientes “alegrábanse”, debido a que creían que “por ser valiente”, el Sol “había llevado para sí” a la difunta. De manera que, “después de muertas”, según la tradición, “se volvieron diosas”. Y “así, cuando una destas muere, luego la partera la adora como diosa” antes de “que la entierren”, exaltando su valentía. “Y dice desta manera ‘¡Oh, mujer fuerte y belicosa, hija mía muy amada! Valiente mujer, hermosa’, os habéis “esforzado y trabajado”, “habéis vencido; habéis hecho como vuestra madre la señora Cihuacóatl o Quilaztli; habéis peleado valientemente; habéis usado de la rodela y de la espada como valiente y esforzada, la cual os puso en la mano vuestra madre la señora Cihuacóatl Quilaztli”. La muertas en el primer parto y en el campo de batalla “van a la Casa del Sol y residen en la parte occidental”, lugar en que “se pone el Sol” y donde habitan “las mujeres”. Éstas “se aparejaban con sus armas” y “partiendo del medio día” –donde los guerreros habían dejado al sol– iban “delante” de éste, “dando voces de alegría y peleando, haciéndole fiesta”, “descendiendo hasta el occidente, llevábanle en unas andas hechas de quetzales o plumas ricas”. “Dexábanle donde se pone el Sol”. Puede observarse que, como guerreras, le confieren movimiento al sol mediante la *pelea*.

Al igual que los graniceros, las muertas de parto eran elegidas, por lo que la partera les decía: Es “cierto, no fue de vuestra voluntad, sino que fuestes llamada”, “habéis trabajado y vencido varonilmente, no sin gran trabajo”, “habéis ganado con vuestra muerte la vida eterna, gozosa y deleitosa” con las “*cihuapipiltin*, diosas celestiales”, “sed una de ellas”. “Id, hija, para que os reciban y estéis siempre con ellas, para que regocijéis y con vuestras voces alegréis a nuestro padre y madre el Sol, y acompañadle siempre a donde quiera que se fuere a recrear”.

Ahora bien, me parece significativo que los ritos de Xócotl huetzi se efectuaran en presencia de Toci, representante de los “guerreros femeninos”, como llama Seler (1963, v. I: 137-143) a las cihuateteo o cihuapipiltin, identificadas con la deidad celebrada en la décimo séptima veintena del calendario mexica: Títitl. Ésta era la “fiesta conmemorativa de las mujeres difuntas” –señala aquel autor– y “contraparte de la fiesta Xócotl huetzi”. Así –siguiendo a Graulich (1999: 407,411)–, Toci preside los ritos de Xócotl huetzi. Además, el autor señala que es Toci la que recibe el árbol –que se levanta en Xócotl huetzi– en la veintena precedente (Tlaxochimaco) y la que aparece en la veintena que le sigue (Ochpaniztli). El autor equipara a Toci con Cihuacóatl (la Guerrera, patrona de las mujeres muertas de parto) y con Xochiquetzal (la “madre de Cintéotl”). En nuestros tiempos, en la zona central del antiguo Matlatzinco,

se hace referencia a las parturientas en la conmemoración de la Virgen de la Candelaria –el 2 de febrero, cuando se bendicen los elementos que se emplean en los partos difíciles, que pueden conducir a la muerte. En ese sentido se bendice una imagen de la Virgen de Montserrat, cuya celebración –el 27 de abril– se ubica en la novena de la celebración de la Santa Cruz, que va del 25 de abril al 3 de mayo, en pueblos de origen mesoamericano no sólo en la entidad mexiquense sino del territorio que ocupó Mesoamérica.³⁸ Entre los graniceros y las mujeres que mueren de parto se establece un vínculo por su cualidad de guerreros; vínculo que se observa mediante las fechas que acabo de mencionar. Tal nexo se aprecia, además, en cuanto a que, al igual que los graniceros, quienes morían de parto eran consideradas “barrenderas”, según lo registra el *Manualito* del presbítero Francisco Pérez (1834: 8).

No deja de llamar la atención que las muertas de parto se consideren tanto “barrenderas” –según datos del siglo XIX– como “guerreras” –de acuerdo con la información del siglo XVI que aporta Sahagún–, puesto que las primeras (las “barrenderas”) iban al Tlalocan a ayudar, como parte de Ehécatl-Quetzalcóatl, al advenimiento de la lluvia. En cambio las segundas (las “guerreras”) tenían por destino trasladar al Sol, como hemos visto. En este contexto, las últimas son, al parecer sólo, las que mueren en el primer parto, como lo indica Sahagún, ya citado, en tanto las que fallecen después del primer parto serían, quizá, las que entrarían en la categoría de barrenderas, cuestión que habrá que analizar de modo sistemático. De cualquier forma, ambas muestran un nexo con los graniceros.

Entonces, desde una perspectiva amplia, en Ymattatohui-Xócotl huetzi y, en menor medida, en la Asunción de la Virgen ocurre una especie de confluencia de distintos tipos de guerreros en un vínculo con la procuración de los mantenimientos y la procreación, en el marco del proceso de nacimiento-muerte-resurrección o transformación y de Otontecuhli como advocación de Ehécatl-Quetzalcóatl, cuestión a la que volveré después.

Ahora bien, me parece que cabe analizar la primera parte de la fiesta Ymattatohui de acuerdo con el concepto de levantamiento en su sentido de resurrección o transformación, mediante la erección del pino y la transformación del guerrero –de manera similar a la del grano de maíz, que se levanta y se transforma en planta progenitora–, en relación con lo cual es sugerente citar a Pury-Toumi (1997: 176). La autora menciona que con “el verbo nahuatl *moquetza* ‘levantarse’” se “designa a las muertas de parto, las *mociuaquetzque*” o “‘mujeres levantadas’”. Es un verbo que “se encuentra en

³⁸ En trabajos previos mencioné la posibilidad de que la fiesta de la virgen de Montserrat formara parte de un antiguo lapso festivo –existente en el Estado de México– que va del 25 de abril al 3 de mayo, del cual, a diferencia de otras áreas mesoamericanas, en la zona lacustre del antiguo Matlatzincó ya no quedaría memoria (Albores, 2006a: 83-84). Este planteamiento se ha visto fundamentado en varios estudios, uno de los cuales es el de Eric Valdés (s.a.: 1): “Aproximación etnográfica del ritual de petición de lluvias entre los Mazahuas del poblado de Cuesta del Carmen”, donde se indica que “las festividades y ceremonias rituales dirigidas a la ‘Santa Cruz’ en el poblado de Cuesta del Carmen en el municipio de San José Villa de Allende dan inicio nueve días antes del tres de Mayo, o sea el día veinticinco de abril con el novenario en honor a dicha deidad”. Este trabajo fue expuesto durante el VIII Coloquio Internacional sobre Otopames (noviembre de 2006) y, según menciona el propio Valdés (s.a.: 1), “se hizo basado en la observación del ritual de petición de lluvias en el mes de mayo del año 2006”. El municipio de Villa de Allende se sitúa en el occidente del Estado de México, en colindancia con Michoacán.

una de las denominaciones de la omnipotencia Divina”, la “que rige el destino de la humanidad: *in ipalnemoani* ‘gracias a quien se vive’, también llamado *in on nequehquezaló*, literalmente, aquel por quien uno se ‘levanta’, expresión traducida generalmente como ‘el que hace vivir al mundo’”. El verbo *moquetza* (levantarse) “adquiere, en determinados contextos, la acepción de ‘revivir’”. Se trata de un concepto que aparece en el canto a Otontecuhltli, en el cual se dice, según la lectura de Seler (1908-1923, v. II: 1038, 1044): “yo soy [...] el Muerto transformado en dios”.³⁹ En este sentido, al referirse a otro de los “númenes” en los que se “asimila” Otontecuhltli: Ehécatl –en asociación con Quetzalcóatl–, Garibay (1995: 119-120, 125-126) señala que aquél es “el dios de la vida en el reino misterioso de la muerte, es el universal Quetzalcoatl, que acumula en sí mismo la vida y la muerte, es el Viento –Ehecatl– tan relacionado con Quetzalcoatl que llega a identificarse con él”. Así, Otontecuhltli constituye una de las expresiones de Ehécatl-Quetzalcóatl, y, por lo tanto, es uno de los Tlaloque: deidad de los mantenimientos, lo que se apreciará con mayor claridad en la segunda parte de Ymattatohui.

EL ALIMENTO HUMANO

La segunda parte o parte final de Ymattatohui es la que, según planteo, se refiere al alimento humano en el que se ha transformado la deidad, y mediante ésta, los guerreros mismos, y corresponde a la secuencia que, sucintamente, puede describirse de la siguiente manera. La figura del dios o “ídolo que estaba arriba” (Sahagún, 2000, t. I: 227) y sus adornos –que se consideraban objetos sagrados de gran valor– los lanzaba desde lo alto el joven que lograba llegar a la punta del pino, y la gente, abajo, se peleaba por conseguir algo de tales reliquias. Por último, se derribaba el pino. En esta parte final de Ymattatohui se protagonizan peleas, cuestión que puede apreciarse si se la describe con mayor amplitud. Así, después de una danza de jóvenes de ambos sexos y en respuesta a una señal –anota Durán (1951, t. II: 291)–, los muchachos se precipitaban para llegar al árbol –el tronco del pino que se había levantado–, treparlo y alcanzar el ídolo.

Se trataba no de una competencia sino de una lucha, que narra Sahagún (2000, t. I: 227): “En cansándose de cantar y bailar”, a un grito, los jóvenes salían del “patio” de Otontecuhltli –donde había tal cantidad de gente, “que no había por donde salir, estando todos muy apretados”– e iban al lugar en el que “estaba el árbol levantado. Iban cuaxados los caminos y muy llenos de gente, tanto que los unos se tropellaban con los otros”.

Los “capitanes de los mancebos” –continúa aquel autor– se ponían alrededor “del árbol para que nadie subiese hasta que fuese tiempo”, defendiendo “la subida a carrotazos. Y los mancebos que iban determinados” en escalar el “árbol, apartaban a empujones a los que defendían la subida”. Después, empezaban a ascender por medio de unos lazos que se habían

³⁹ Traducción del alemán al español de Mechtild Rutsch.

puesto con ese fin. “Y aunque muchos acometían a subir, pocos llegaban arriba”. El primero en lograrlo, “tomaba la estatua del idolo” –situada en el extremo del pino–, “hecha de masa de bledos. Tomábale la rodela y las saetas y los dardos con que estaba armado, y el instrumento con que se arrojan los dardos que se llama *átlatl*”. También se adueñaba de “los tamales” que se habían colocado a “los lados” del “ídolo”; “desmenuzábalo y arrojábalo sobre la gente que estaba abaxo”, que miraba hacia la parte superior “y cuando caían los pedazos de los tamales, todos estendían los brazos para tomarlos”. Unos “reñían y se apuñeaban”, con gran “vocería”, por “tomar de los pedazos” que desde lo alto caían. Otros “tomaban los penachos que tenía sobre la cabeza la imagen o estatua, que echaba desde arriba el que había subido”.

El que alcanzaba la cima del árbol, descendía “con las armas que había tomado arriba”. Una vez abajo, “el vencedor –señala Graulich (1999: 411)– era tratado con los mismos honores que recibía el guerrero que había hecho un prisionero”. Luego, con gran estruendo se derribaba el árbol.

En relación con la segunda parte, cabe mencionar que después de cuatro años de haber acompañado al sol –anota Carrasco (1950: 140)–, los guerreros sacrificados “se convierten en pájaros para volver a bajar a la tierra”; de ahí que en Xócotl huetzi se conmemore el regreso “de las almas de los guerreros muertos”, expresado “por la caída desde lo alto del palo, del pájaro o del fardo del muerto”. Así, Otontecutli simboliza no sólo a los guerreros que son ofrendados en la fiesta –que luego de su sacrificio, resucitan y suben al sol– sino también a los que bajan, volviendo a la Tierra. Entre las designaciones de la deidad del pino se cuenta la de Xócotl, mientras que, además de Huey Miccaílhuítl, la veintena se denomina Xócotl huetzi, como vimos, algunas de cuyas traducciones son: “la caída de Xocotl” (Durán, 1951, t. II: 291), “cae de madura la fruta” (Serna, 1953: 136), “Xocotl cae” (Carrasco, 1950: 139), “la fruta cae” o “el madero llamado *Xókotl* cae” (Paso y Troncoso, 1980: 128), “el fruto cae” (Graulich, 1999: 409).

En el contexto de la segunda parte de la fiesta Ymattatohui, me parece que Xócotl huetzi, el fruto cae, debe interpretarse como el fruto nace –a partir del concepto náhuatl “caer” o “nacer” (Pury-Toumi, 1997: 150-151)–, en cuanto al nacimiento del maíz tierno, los elotes o, mejor dicho, del joven dios del maíz. Mas, el nacimiento del fruto alude a la muerte de la progenitora, como el de la planta en el caso del maíz, y, en cuanto a los humanos, a la mujer parturienta, que puede llegar a morir. Lo que atañe a la muerte, en relación con el nacimiento de los elotes, se aprecia en la conmemoración de la Asunción, relativa a la muerte de la virgen, y en San Salvador –al inicio de la novena de esa conmemoración, como se anotó–, que, en la zona central del antiguo Matlatzincó, se refiere a Jesús muerto en la cruz. En términos del parto, Pury-Toumi (1997: 149) indica que “al igual que las plantas, la mujer tiene que morir para ser madre”, como mencionan los nahuas de Tzinacapan, localidad de la Sierra de Puebla. Acá, el trabajo de parto se designa “miqui”, morir, y cuando concluye se dice: “miqui ya?”.

‘ella está muerta’. En la lengua clásica también se dice: ‘la mujer llega a la agonía’, lo que equivale a: ‘va a dar a luz’.”

En relación con la correspondencia de caer/nacer, Seler (1908-1923, v. II: 1039) señala –en sus comentarios al canto de Otontecuhltli– que “el dios de la fiesta Xocotl uetzi” es “el que en esta fiesta tiene su caída, es decir, su nacimiento”. Esto es, de acuerdo con lo que planteo, en tanto el fruto por excelencia es el maíz, alimento divino del ser humano, y en cuanto a que *caer* es un concepto que, como acabamos de ver, significa nacer y se refiere no sólo al derribo del árbol sino, fundamentalmente, a la caída de su fruto, que lo constituye Otontecuhltli. En tal sentido, numerosos cronistas y autores narran que el ídolo Xócotl y los adornos eran hechos de amaranto. Mas, Motolinía (1971: 52) en sus *Memoriales*, al referirse a los tepanecas de Tacuba y Coyoacan, anota que encima del “palo” o tronco del árbol ponían una mata de semilla y una rodela, y hace mención del reparto que se hacía, al final de la ceremonia de Xócotl huetzi, de “maíz de lo tierno”, cuestión que retomaré, al igual que el relato de Pedro Ponce (1996: 127) sobre la ceremonia a los elotes en honor al dios del fuego. En fin, Soustelle (1993: 533) dice que la “imagen del dios podría ser de masa de maíz”.

De manera que en la segunda parte de la fiesta los guerreros –a su regreso a la Tierra bajo la forma de Otontecuhltli que cae– encarnarían en el alimento sagrado que en esa época del año trópico es, para los otomianos, el maíz fresco, los elotes, como veremos después con mayor precisión. Es decir, la segunda parte de la fiesta se refiere, como lo mencioné, al alimento de los humanos, el maíz, en el que se ha transformado el dios Quetzalcóatl-Otontecuhltli.

En términos de los festejos que llevaba a cabo el campesinado, en general, tanto de tradición otomiana como mexicana, la tendencia quizá sería más a honrar el alimento humano, significado que muestra una continuidad hasta nuestros tiempos, como puede observarse en algunas ceremonias, a lo que me referiré después. Ahora bien, tal parece que el divino alimento se festejaba, en la fiesta otomiana Ymattatohui y en la mexicana Xócotl huetzi, en ambos sentidos: como mantenimiento del ser humano y como mantenimiento solar. La diferencia estribaría en el acento puesto en cada fiesta, en particular en las celebraciones realizadas en el ámbito estatal, con la participación de los gobernantes respectivos. Así, en la última parte de Ymattatohui los otomianos celebrarían el nacimiento del dios joven del maíz: los elotes (el maíz en *leche*), como primer alimento sagrado, luego de que en la parte inicial de la fiesta correspondiente habrían conmemorado el alimento de los dioses: los guerreros. En cambio, en Xócotl huetzi, los mexicanos no enfocarían tanto como los otomianos lo relativo al alimento humano: el maíz –que, en su variedad usada más ampliamente, a mediados de agosto se encuentra en su estado fresco–, sino que harían énfasis en el alimento de la deidad (Otontecuhltli-Sol), celebrado en la primera parte de la fiesta.

Lo anterior se fundamenta en el rechazo mexicano a la costumbre otomiana de segar y consumir una proporción de elotes que los mexicanos considera-

ban excesiva. Es posible que la razón de tal actitud responda a la necesidad que el Estado mexica tenía de cosechar y guardar en buena cantidad el maíz totalmente maduro, en función de sus objetivos imperiales, a fin de alimentar a sus guerreros, como veremos con más detenimiento en seguida.

En efecto, con base en una tradición común de cultivo del maíz de temporal, los mexica repararon en ciertos aspectos que los diferenciaban de los otomianos. En tal sentido, por Sahagún⁴⁰ sabemos que los mexica resaltaban la costumbre otomiana de segar y consumir, de manera preferencial, el maíz fresco. Al referirse a tal costumbre entre los otomíes –que es atribuible a los otomianos–, Sahagún (2000, t. II: 963) menciona que cuando “el maizal estaba crecido y empezaba a dar mazorcas, comenzaban luego a coger de las menores para comer”. De modo que –continúa el autor– “al tiempo de la cosecha [del maíz maduro: acotación de B. Albores] no cogían sino muy poco, por haberlo gastado y comido antes que sazónase” o endureciese por completo. Además, los mexica estigmatizaban a los otomianos por la resultante de sus costumbres en cuanto al corte y consumo del alimento sagrado; es decir, por no conservar ni almacenar una parte considerable del grano maduro –harinoso–, pues como lo indica el fraile: “del que en breve se comía lo que tenía, se decía y por injuria que gastaba su hacienda al uso y manera de los otomites, como si dixeran dél que bien parecía ser animal”. Cabe interpretar lo previo como que luego de la fase de cosecha, del fruto tierno y del macizo, los otomianos no reservaban la cantidad de grano maduro que, a los ojos de los mexica, era la debida.

A partir de lo expuesto por Sahagún, podemos reconocer la existencia de un patrón otomiano preferencial de cosecha, relativo al fruto que NO está totalmente maduro, en forma de elotes, y otro patrón mexica, que da prioridad a las mazorcas macizas, que han llegado a su plena madurez. El que tal costumbre otomiana sea objeto de estigmatización cobra especial significado, debido a que parece no responder a un simple etnocentrismo por parte de los mexica. Su actitud discriminatoria puede explicarse en el contexto del proceso expansivo del Estado mexica, después de haber invadido el Matlatzincó y sojuzgado a su población desde el último cuarto del siglo xv. Así, a la llegada de los españoles, los mexica ya habían logrado, entre 1474 y 1519, que el náhuatl desplazara a un segundo término al matlatzincá en la zona media del antiguo Matlatzincó, donde éste había sido el idioma mayoritario de sus habitantes y de los gobernantes de la jurisdicción otomiana.

También se sabe –además de lo que se deduce de los señalamientos de Sahagún– que los mexica procuraban establecer –a través de varios mecanismos, entre los que se cuenta la estigmatización–⁴¹ otros aspectos de su propia tradición, sobre todo algunos que convenían a sus fines de dominio como cabeza de la Triple Alianza. Así, una conveniencia muy importante radicaba en el acopio de maíz para alimentar a los contingentes guerreros –fundamentales en el proyecto de expansión imperial–, para lo que resul-

⁴⁰ Carrasco (1950: 24) indica que “desde el punto de vista etnográfico es Sahagún quien nos presenta la visión que los mexicanos tenían de los otomíes, matlatzincá y mazaua”.

⁴¹ Sobre algunos mecanismos sociales de imposición empleados por los mexica, consúltase Albores, 1985.

taba útil el grano maduro –y no el tierno, en forma de elotes–, que es fácilmente almacenable y, por lo tanto, utilizable bastante tiempo después de su cosecha. Por lo anterior, un objetivo básico sería desestimular a los otomianos de cortar y consumir la mayor parte del fruto fresco del maíz, presionándolos para desplazar la etapa otomiana preferencial de cosecha hacia aquélla en la que se siega el maíz macizo.

En este marco, sería entendible que en la segunda parte de Xócotl huetzi no fuera explícita la alusión a la cosecha de los elotes, quedando así velado el otro aspecto fundamental de la fiesta, lo relativo al alimento humano: el maíz, el mantenimiento por excelencia. Lo anterior puede ejemplificarse en lo que Eleanor Wake (s.a., cursivas: B. Albores) expone en su estudio “The Maize Theatre: Mexica State Cult and Symbolic Representations of Maize in Prehispanic Religious Ritual”. En efecto, la autora, al referirse a los guerreros que habían de ofrendarse en Xócotl huetzi, señala que “los cautivos no emulaban a la planta de maíz sino a las marzorcas jóvenes con sus ‘túnicas’ o con las envolturas de hojas que las protegen. O para ser más precisos, su piel pintada de blanco representaba la envoltura húmeda más interna que envuelve a la propia mazorca”.⁴² De manera que su “ropa de papel representaba la cáscara gruesa” –las hojas–, la “que cubre el exterior de la mazorca y, el cabello de papel, el pelo del maíz todavía unido a la punta. Aquí –precisa la autora– no sería demasiado especulativo sugerir que la presentación pública de los cautivos [...] también simbolizaba la *inspección* de los *elotes* dentro de sus envolturas de protección, una inspección que sin duda habría tenido lugar en los campos, antes del corte, para asegurar su madurez”. O sea, tal pasaje no se refiere de manera abierta al alimento humano, sino a la constatación de que el proceso de maduración del maíz iba por buen camino.

Es decir, los datos acerca de la fiesta Xócotl huetzi no dan sino escasa luz sobre el nexo de esta fiesta con el inicio de la cosecha del maíz tierno. Y, si esto se explica por el rechazo de los mexica a la costumbre otomiana de la siega y el consumo del maíz en leche, tal carencia de información podría deberse a que la mayoría de los relatos provienen de la versión mexica de la Gran fiesta de los muertos: Xócotl huetzi, en la que, me parece, debió atenuarse lo relativo a la apertura de la cosecha de los elotes, que era la que de manera preferencial efectuaban los otomianos.

Sobre lo previo, cabe mencionar un comentario muy interesante de Carrasco (1950: 138, 299) en cuanto a que “parte de la información que tenemos” acerca de la Gran fiesta de los muertos “no se refiere a la población otomiana sino a la azteca”. Así, “aunque es de suponer que éstos tomaran la celebración de Xocotl Uetzi de los tepaneca, no se puede afirmar que siguieran en todo la costumbre tepaneca”.

En este contexto, de la información proveniente de los otomianos, algunos datos son sugerentes. Así, Motolinía (1971: 52) anota en sus *Memoriales*, al referirse a la costumbre tepaneca, que encima del “palo” ponían (los

⁴² La traducción al español es mecanoescrito de Geraldine Patrick.

de Tacuba y Coyoacan) “una rodela rica y una mata de semilla”. El palo “tenía cuatro cuerdas”, por las que los jóvenes “procuraban subir y unos a otros se derribaban”, debido a que quien “subía por el palo arriba” y “ganaba” la mata de semilla “quedaba por honrado”. Además “ofrecían maíz de lo tierno”, al parecer: elotes, “y perros cochos”, lo cual “comíanlo todos los que bailaban después”.

Antes mencioné que en Ymattatohui-Xócotl huetzi y, con menor intensidad, en la fiesta de la Asunción de la Virgen se aprecia una conjunción de distintos tipos de guerreros en un nexo con la procuración de los mantenimientos y con la procreación en el contexto del proceso de nacimiento-muerte-resurrección o transformación y de Otontecuhltli como advocación de Ehécatl-Quetzalcóatl. De manera inicial vimos que en el pasaje del fuego, de la primera parte de la fiesta de Xócotl huetzi, se alude a la muerte de Nanahuatzin y a su resurrección como sol. Los guerreros se tuestan para que el sol se alimente y pueda moverse. En la última parte de la fiesta, los guerreros transformados en fruto caen, es decir, el maíz tierno nace. En cuanto a las mujeres que mueren al parir –guerreros potenciales cuyo corazón palpitante y sangre fluyente constituirán el divino alimento del sol–, *resucitarán* para conducir al astro en su camino diario, desde el mediodía hasta el atardecer, donde moran las diosas cihuapipiltin. Esto es, de manera similar a como los guerreros ofrendados, luego de resucitar, llevarán a la luminaria diurna al mediodía desde el oriente. La interrelación de los distintos tipos de guerreros, en lo que atañe a la procuración del movimiento al sol y la consecución del divino alimento, lo veremos en seguida.

Sahagún (2000, t. II: 612) menciona que los guerreros y las muertas de parto habitan en la “Casa del Sol”; ellas en “la parte occidental del Cielo” o “*cihuatlampa*, que es donde se pone el Sol”, y ellos en “la parte oriental”, que era donde, “cuando salía el Sol, luego de mañana”, los guerreros “se aderezaban con sus armas y le iban a recibir”. Ahora bien, el oriente es una de las “cuatro partes del mundo” desde la cual sopla el viento por mandato de Quetzalcóatl; es el viento designado “*tlalocáyutl*” que “viene de hacia el oriente”, donde está el “Paraíso Terrenal, al cual llaman Tlalocan”. El oriente es el rumbo del mundo donde apareció el sol luego del lanzamiento de Nanahuatzin y Tecuciztécatl en la lumbre. Sahagún (2000, t. II: 696) narra que en seguida que aquéllos “se hubieron arrojado en el fuego, luego los dioses se sentaron a esperar a qué parte vendría salir el Nanahua”. Miraban a todas partes, “volviéndose en rededor. Nunca acertaron a pensar ni a decir a qué parte saldría”, mientras algunos “pensaron que saldría a la parte del norte” y otros que “hacia el mediodía”. Otros más “se pusieron a mirar hacia el oriente” y el “dicho déstos fue verdadero”.

Entre “los que miraron hacia el oriente” se cuenta “Quetzalcóatl, que también se llama Ecatl”. Y fue el oriente –donde, al salir, estuvo quedo, “sin mudarse de un lugar, el Sol”– el rumbo desde el cual Ehécatl-Quetzalcóatl, “el viento”, “comenzó a suflar o ventear” con fuerza, con lo que “le hizo moverse para que anduviese su camino”, como ya hemos visto. También dejé

anotado que en Xócotl huetzi, Toci –como Cihuacóatl, patrona de las guerreras divinas, y como Xochiquétzal, la madre de Cinteótl– recibe el árbol o pino que simboliza, bajo la advocación de Otontecuhтли, a los guerreros divinos. Las muertas de parto y los guerreros le procuran movimiento al sol –lo *alimentan*–, y aquéllos a su regreso a la tierra alimentarán al ser humano transformados en fruto del maíz. Los graniceros también combaten a fin de obtener el sagrado alimento; los que mueren, van a trabajar junto a Ehécatl-Quetzalcóatl, a barrer el camino a los dioses de la lluvia para que ésta fecunde los campos de labor. Los que sobreviven al golpe del rayo pelean con los dioses del agua y del aire con el objetivo de lograr condiciones favorables para la consecución de los mantenimientos.

Por último, a partir del concepto de maduración –proveniente de la traducción del nombre Xócot huetzi de Serna (1953: 136) como “cae madura la fruta”, que equivale al concepto de *cocimiento* de los otomíes de nuestro tiempo–⁴³ podemos apreciar la acción del dios del fuego para crear el Sol y, a través del astro diurno, para ejercer su poder en el fruto del maíz. Éste no se encuentra *cocido* o maduro en su totalidad a mediados de agosto, mas sí lo está suficientemente para emplearse como alimento fresco para el ser humano. El culto al fuego entre los otomíes tiene que ver, de manera básica, con el fuego del hogar,⁴⁴ es decir, el fuego terrestre, el fuego primigenio –mediante el cual se originó el último Sol, como vimos–, como se narra en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1996: 23-36). Según ésta, Quetzalcóatl, Tezcatlipoca y sus otros dos hermanos hicieron el agua, la tierra, a los dioses del agua y dieron origen a cuatro soles consecutivos, el último de los cuales se acabó por un fuerte diluvio.

Cuando los cuatro dioses vieron que “el cielo cesó, porque cayó sobre la tierra”, decidieron “alzar el cielo”. Luego, “dieron vida a la tierra, porque murió cuando el cielo cayó”. En el año segundo después del diluvio, Tezcatlipoca quiso “hacer fiesta a los dioses, y para eso sacó lumbre de los palos” y “fue la fiesta hacer muchos y grandes fuegos”. Con posterioridad, en el año inicial de la segunda trecena de años, “se juntaron todos los cuatro dioses y dijeron” que por qué “la tierra no tenía claridad y estaba oscura, y para alumbrar no tenían sino la lumbre y fuegos que en ella hacían”, por lo que determinaron hacer el sol para alumbrar la tierra. Ya creado éste, en Ymattatohui-Xócotl huetzi se festeja el nacimiento del sol –que da origen al alimento humano: el maíz– a la vez que el alimento del astro: el ser humano que, como el maíz –los elotes entre los otomíes–, se tuesta –como lo hizo el sol, a fin de que el maíz se *cociera* o madurara– para que se nutra el dios del fuego en su representación astral: el Sol. Equivalencias en cuanto a la acción de *cocimiento* y en cuanto al maíz

⁴³ “Se cuece la fruta” (Teresa González Siviriano, comunicación personal, 1999). González Siviriano es otomí del municipio mexiquense de Temoaya, el cual formó parte de la zona lacustre del antiguo Matlatzincó en la última etapa de la laguna de Lerma (1900-1970), como quedó anotado. Los datos relativos a Temoaya que se mencionen en adelante provienen de González Siviriano.

⁴⁴ Carrasco (1950: 161) indica que el “culto al fuego era tal vez el más importante entre los otomíes y presidía numerosas ceremonias caseras bajo la forma de fuego del hogar”.

como alimento: del ser humano y de la propia deidad, en tanto la humanidad ha sido hecha de maíz (*Popol Vuh*, 1952: 104).

LA ASUNCIÓN DE LA VIRGEN. COSECHA DEL MAÍZ TIERNO

La Asunción de la Virgen –cuya fiesta marca el inicio de la cosecha de los elotes, como vimos– empezó a venerarse desde los primeros tiempos virreinales (Jarquín, 1990: 106). Esta fiesta –que tiene lugar el 14-15 de agosto– debió introducirse tempranamente en la veintena Ymattatohui –que abarca del 11 al 30 de agosto de la cuenta gregoriana– como parte del proceso de catequesis, pues sabemos que los evangelizadores insertaron celebraciones cristianas en las fiestas de las veintenas mesoamericanas.⁴⁵

Además del temprano culto a la Asunción de la Virgen, contamos con información que muestra que los rituales del elote –que hasta la fecha se llevan a cabo en la región que ocupó el Matlatzincó–⁴⁶ representan una continuidad en cuanto al alimento humano e integraban una parte de Ymattatohui entre los campesinos, en honor a Otontecuhli. Me refiero a la descripción que aporta el “opúsculo” –que Garibay (1996: 17) sitúa en 1569– de Pedro Ponce de León, donde éste señala que las primicias de los elotes eran ofrendadas al dios del fuego. Los datos del autor provienen de Zumpahuacán –perteneciente a la zona sureña de la región otomiana que ocupó el Matlatzincó–, donde Ponce fue “cura” de “1569 a 1628” (Garibay, 1996: 17).

En el apartado “Los labradores”, Ponce (1996: 127) se refiere a los rituales del ciclo del maíz de temporal mencionando que a “los primeros elotes que las sementeras dan”, “hacen” un “ofertorio”⁴⁷ llamado “*tlaxquitzli*”.

La información que proporciona Ponce es reveladora, pues muestra que el “ofertorio” que se efectuaba a “los primeros” elotes hacia 1569, en los altares situados en los cerros –como es aún el caso del santuario de los graniceros del Olotepic, ubicado en la cima de este volcán–, era en honor al dios del fuego: Xiuhtecuhli; es decir, se hace evidente que allí seguía venerándose a Otontecuhli.

FLORES PARA EL DIVINO ALIMENTO

Las flores silvestres que, entre otros fines, se utilizan en los rituales agrícolas –asociados a las fases del cultivo del maíz de temporal– constituyen importantes referentes no sólo de la época del año en la que aquéllos se efectúan, sino también en lo relacionado con otros aspectos. Uno de éstos concierne al simbolismo de las flores –o de ciertas flores– que se emplean en cada fiesta del ciclo anual, de manera que, con base en dicho simbolismo, algunas flores –particularmente las silvestres– constituyen una especie de *marcador* de determinada fiesta. Así, es posible llegar a identificar, al menos en algu-

⁴⁵ En este sentido, Garibay (2006: 168) anota que “los primeros evangelizadores, como de ordinario hacían en otras partes”, sustituían “a la deidad del lugar” por “la persona adorable de la nueva religión que ellos traían, que se hallara más en consonancia con el dios adorado”.

⁴⁶ Y aun en otras áreas de la cuenca de México y del sureste de Michoacán, como quedó anotado.

⁴⁷ Se trata de un segundo “ofertorio”; el que le precede se efectúa cuando despuntan los primeros “xilotes”.

nos casos, las correspondencias mesoamericanas (las veintenas) de las celebraciones religiosas que actualmente se llevan a cabo y que conservan antiguos significados. Trataré este aspecto en seguida, en cuanto a la fiesta Ymattatohui –y Xócotl huetzi–, a partir de dos flores, entre otras, que son utilizadas en la fiesta de la Asunción de la Virgen en el territorio que ocupó el Matlatzinco.

Uso ritual de la flor. Las flores –y la flora– que se emplean con fines rituales son, por una parte, silvestres, frescas, recién cortadas o recolectadas, como, por ejemplo: la “flor de Candelaria”, que es una orquídea que se usa en Cachoatán, Chiapas, para adornar el altar de la virgen el 2 de febrero; la “palma del agua” –de cuatro colores–, que se utilizó en San Mateo Atenco –hasta la desecación casi total de la laguna de Lerma, hacia fines de 1970– para hacer la cruz de los atoleros, en mayo; los “ococintles” o *piñas* de oyamel, que se recolectaban en abril para quemarlos en las “lumbres” del 2 de mayo en Tenango del Valle, Estado de México (Elvia Montes de Oca, comunicación personal); las orquídeas, que se cortan antes del alba del 3 de mayo para adornar la portada de la ermita situada en la cima del Cerro de la Cruz, en Querétaro, y las bromelias, que se desprenden de los encinares del santuario de Navenchauk, Chiapas, para el arreglo de la “casita del niño Dios” –como se llama localmente– el 24 de diciembre en el municipio chiapaneco de Chiapa de Corzo.

Además de frescas, las flores y la flora se utilizan en su estado seco. Por ejemplo, entre las especies cultivadas tenemos el clavo de ornato y el romero, que se bendicen el 2 de febrero, y de las especies silvestres podemos citar las “palmas” de Semana Santa. Ahora bien, silvestres son dos flores, que se emplean en su estado fresco, a las que a continuación me referiré.

DOS FLORES SILVESTRES

La fiesta de la Asunción de la Virgen marca, como lo dejé anotado, el inicio de la cosecha del principal fruto tierno del maíz: los elotes –y marca, también, la fructificación de las cañas verdes dulces del maíz–, por lo que en dicha fiesta se llevan a cabo distintos actos religiosos, antes de cuya realización está prohibido “tocar”, es decir, comer el fruto en leche, así como deleitarse con el jugo dulzón de las cañas. Me referiré a las ceremonias que se efectúan en el santuario del Olotepec y a las de carácter público y doméstico de las localidades, sobre todo campesinas y rurales, de gran parte de la región que ocupó el Matlatzinco.

Rituales en el Olotepec. De acuerdo con don Carlos –el más importante quicazcle de Texcalyacac, como lo mencioné–, el 14 de agosto es la fiesta principal que celebran los graniceros del Olotepec junto con el pueblo, puesto que señala la fructificación del “trabajo”. Esa fecha es “cuando sube más gente al Olotepec”, y es la segunda ocasión en que van los quicazcles al

santuario para dar gracias por el maíz tierno. Las tres cruces del santuario se “visten” con cañas verdes de maíz con elotes, las cuales también se ofrendan al “Toro” para que éste “comparta” la “cosecha”, lo “que él ayudó a trabajar”. Después del recorrido en el santuario, la gente que ha subido al Olotepec comparte una comida que incluye elotes asados. Podemos observar que los rituales del Olotepec expresan una continuidad con los que relata Ponce para el siglo xvi en el área sureña del antiguo Matlatzinco, en los cuales se venera a Otontecuhlti, deidad que, sin que sea explícito, también conmemoran los quicazcles.

Como ha podido apreciarse, en Ymattatohui-Xócotl huetzi se festeja el alimento divino, y es una festividad que permite observar la forma en la que se propicia o tiene lugar el movimiento cósmico, como un proceso de nacimiento-muerte-resurrección o transformación. Así, la fiesta se refiere a los mantenimientos: los guerreros como alimento de la deidad (Otontecuhlti-Sol) y ésta como alimento del ser humano, que es a lo que aluden algunos de los nombres del dios festejado: Otontecuhlti, Xiuhtecuhlti, Ocotecuhlti, Xócotl, así como el de la propia fiesta: Xócotl huetzi. Mas, en esa veintena también se alude a otros actores, responsables de la continuidad o permanencia del grupo social, a los que se refiere otro nombre de Otontecuhlti, como veremos más adelante.

Cañas dulces, elotes y flores a los antepasados. Como parte de las celebraciones de la Virgen de la Asunción, se encuentra la ceremonia que las familias y numerosos pueblos realizan el 14-15 de agosto en el territorio que ocupó el Matlatzinco. En esta ceremonia se enflora la milpa colocando “en cada brote de elote” ramos de pericón y “jarritas” o “jarritas moradas”. También se ofrendan elotes y cañas tiernas de maíz a los parientes muertos, tanto en el altar doméstico como en el camposanto y aun en el atrio de la iglesia. Así, en Acahualco, municipio de Zinacantepec,⁴⁸ el día 14 los vecinos “limpian” los sepulcros, los enfloran y les ponen cañas verdes con elotes. Después de esta ceremonia –denominada “siembra de cañas y elotes”–, los pobladores indican que “ya se hizo la milpa”; se remarca que el panteón “parece una milpa” porque, en efecto, el cementerio se asemeja a un campo de labor con la milpa colmada de frutos frescos: los elotes. Se menciona, además, que tal costumbre constituye “un recuerdo” de los antepasados y que “gracias a ellos tenemos nosotros maíz”.

En otras localidades se expresa el júbilo desde el 6 de agosto –día de San Salvador, que es la fiesta menor del elote– “porque todo está logrado”, “ya se acabó el hambre, ya hay elotes”. Una práctica extendida es comer en los santuarios –como el que está en la cima del Olotepec–, en el campo y en el entorno doméstico, elotes sobre todo asados, como se mencionó en referencia a los zumpahuacanos. La relevancia de esta fiesta radica en que marca la consecución inicial significativa de maíz, como mantenimiento. El

⁴⁸ Zinacantepec forma parte de la zona norteña de la región que ocupó el Matlatzinco.

primer fruto del maíz⁴⁹ en grano incipiente lo constituye el jilote, cuyo brote causa gran regocijo y, aun cuando tradicionalmente es celebrado, no se corta sino en muy poca cantidad, por ser muy pequeño y estar aún demasiado tierno, es decir, porque está por acabar de cuajar y rinde muy poco como alimento. En cambio, los elotes constituyen el fruto en su máximo desarrollo –en cuanto al tamaño de la mazorca y del grano–, si bien en un estado fresco aún, el cual sólo difiere del maíz maduro por la dureza del grano y del fruto en general.

Jarritas (*'bext'e doeni*, *flor de bandera*) y *flor de pericón* (*Yauhtli* o *Mícua*). Designadas en algunas partes del antiguo Matlatzinco como “jarritas moradas”, por ejemplo en el área del cerro del Murciélago –que comprende Acahualco, del municipio de Zinacantepec, la cabecera de este municipio y San Francisco Tlalcilcalpan, del municipio de Almoloya de Juárez–,⁵⁰ o “xaro” –de jarro– en el municipio de Temoaya y con el nombre vulgar de “jarritos” (Martínez y Matuda, 1979, t. 1: 331), se trata del *Penstemon*. Éste era llamado “antes por los mexicanos” o mexica “*chilpan*” (Rojas Wiesand, 1999: 49), el cual “es un género típicamente americano” que también recibe el nombre de “chilpantlacol” (O’Gorman, 1963: 130). Pertenece a la familia escrofularia, y es México –indica O’Gorman (1963: 130)– el lugar donde existe la mayor cantidad de variedades “de esta hierba perenne, o arbusto pequeño, con sus vistosas flores”. Durante “la estación lluviosa, y algún tiempo después, los caminos están bordeados con masas de estas plantas”. Las especies de ese género crecen a un rango altitudinal que va de poco menos de dos mil a alrededor de tres mil metros sobre el nivel del mar (msnm). Entre las especies originarias del país más comunes se cuentan: *P. barbatus* Nutt., *P. imberbis* Trautv. –“Chilpantlácol” (Martínez, 1991: 293)– y, sobre todo, dos especies más: *P. campanulatus* (Cav.) Willd. –“Chilpantlácolt” (Martínez, 1991: 293) o “chilpa” (Martínez y Matuda, 1979, t. 1: 332)–, melífera de flores rojas, rosadas o violeta que es “muy abundante en los montes elevados en toda la Mesa Central” (Martínez y Matuda, 1979, t. 1: 331), y *P. gentianoides* Don., que es una “planta robusta que solamente se encuentra en lugares muy elevados, generalmente a los 3 000 metros o más. Se distingue por sus hojas muy angostas y por sus flores grandes, hasta de 11 cm de largo, de color violeta-azuloso”; de los lugares en los que se la localiza están el Nevado de Toluca y el Popocatepetl.

Para las ceremonias de la fiesta de la Asunción de la Virgen en el área del cerro del Murciélago (en particular, en Acahualco), las jarritas moradas se cortan en el Cerro Gordo –situado en las faldas del volcán Nevado de Toluca–, donde crecen en los bosques de ocote. Como lo indiqué, algunos de los nombres de origen náhuatl son chilpan, chilpantlácolt o “flor de bandera”. El significado de “bandera” es el mismo que en otomí, idioma en el que

⁴⁹ Entre algunos pueblos de raíz mesoamericana, uno de los frutos *verdes* del maíz lo constituyen las hojas de la planta, cuyo logro se festeja haciendo tamales con éstas.

⁵⁰ Al igual que Acahualco –como lo he mencionado–, la propia cabecera de Zinacantepec y Tlalcilcalpan, que conforman el área del cerro del Murciélago, se ubican en la zona septentrional del antiguo Matlatzinco.

la jarrita es llamada “béshte deni”, en el otomí del municipio de Temoaya –o “flor de bandera” (Doris Bartholomew, comunicación personal, 2007), de *’bext’e*, bandera, y *doeni*: flor.⁵¹

La flor de pericón –nombrada *yauhtli* en náhuatl y *hmikuä* en el otomí de Temoaya–⁵² pertenece –anota O’Gorman (1963: 184, 186)– al “género de los *Tagetes*”. Éste “consta de aproximadamente veinte especies” y “es completamente americano”. La *Tagetes erecta* “es una especie de cultivo que desarrollaron los aztecas”; es una planta anual, de hasta 90 cm de altura, con hojas “fuertemente aromáticas”. Otra especie, la *Tagetes lucida*, es de “flores pequeñas” –por lo general con tres o cuatro brácteas– que crecen en densos corimbos terminales o axilares y de “un aroma más agradable que las otras especies de *Tagetes*, una fragancia realmente placentera, parecida a la del anís”.

Para la fiesta de la Asunción de la Virgen en Acahualco, el pericón se recolecta en el cerro del Aire y en el cerro del Molcayete –perteneciente al municipio de Almoloya de Juárez–, cercanos al Nevado de Toluca. Ambas flores se cortan, en días previos al 14 de agosto, durante respectivas jornadas en las que las familias se reúnen para comer en el campo, luego de cortar las flores (véanse láminas 1, 2, 3, 4 y 5), siguiendo la típica usanza otomiana, según lo indicó Carrasco.⁵³

En las ceremonias que se efectúan en Acahualco –y, en general en el área del cerro del Murciélago–, el uso de las dos flores muestra que la actual fiesta de la Asunción pudo haber conservado una parte del significado de Ymattatohui, que en tiempos mesoamericanos se realizaba en honor a Otontecuhltli, como hemos visto. Así, anoté que las jarritas y el pericón se cuentan entre las distintas flores silvestres que se cortan para la fiesta de la Asunción de la Virgen, a fin de celebrar el divino alimento. En efecto, también mencioné que hoy en día, con las dos flores se adorna tanto el maíz en la milpa como las tumbas de los familiares en el camposanto. De hecho, éstos, como “antepasados”, son venerados en la ceremonia correspondiente a la confección de la milpa en el panteón. Al respecto, uno de los apelativos de Otontecuhltli es Cuécux, como “se ve en el canto de Otontecuhltli –indica Carrasco (1950: 142-143)– donde el dios habla y dice *yo soy el tepaneca, el cuecux* (nitepanecatli aya cuecux)”. El autor señala que “Cuecux no es más que el nombre de los muertos deificados”, y añade –citando a Sahagún– que “a los muertos varones se les hablaba como a dios y se les llamaba Cuecux”.

En este contexto, la ceremonia a los antepasados en el panteón de Acahualco coloca a los ancestros locales en el lugar “de los muertos deificados”. La identificación de Otontecuhltli con los ancestros se evidencia en el señalamiento de Carrasco (1950: 146) en cuanto a que “seguramente pensaban en Otontecuhltli los otomíes de Tototepec que dijeron al P. García que ado-

⁵¹ En el *Diccionario Yuhú* (Echegoyen y Voigtlander, 2007: 516), “bandera” se denomina *ra ’bext’e*.

⁵² En el *Diccionario Yuhú* (Echegoyen y Voigtlander, 2007: 585), “pericón” corresponde a *ra hmikwä*, así como en el *Diccionario español-otomí* (2001: 162) pericón en otomí se escribe: *jmikua*.

⁵³ Al respecto, consúltese la nota 12.

raban a sus antepasados”.⁵⁴ De manera que en “su aspecto de muerto hecho dios, Otonteuctli se conoce también bajo el nombre de Cuecux”.

Esta cuestión es significativa debido al reconocimiento que se hace, en la veintena otomiana más importante, a uno de los sectores de la población en el que descansa la continuidad del grupo social, que es el encargado de



Lámina 1. Pericón (*Tagetes lucida*) y Beshte-deni o “jarritas moradas” (*Penstemon campanulatus*). Fotos: Andrés Medina Hernández

⁵⁴ De acuerdo con datos que aporta Carrasco (1950: 143-144), en Xócotl huetzi se conmemoraba no sólo a los guerreros, sino también a los señores o caudillos. El autor señala que por “representar Otonteuctli el culto a los señores muertos se explica perfectamente la asimilación del dios al primer caudillo” de los otomianos. Esto es, como uno “de los principales procesos por el que en las religiones” mesoamericanas “se produce tan gran cantidad de deidades”, debido a “la deificación del caudillo antepasado de una tribu que toma atributos del dios de la misma tribu del cual se considera representante”, con lo que se viene “a formar una nueva advocación”. Y probablemente –continúa Carrasco– “este es el proceso que dio origen al dios Otonteuctli, mediante la deificación de uno o más caudillos tribales y su asimilación parcial al dios más importante de la tribu”, o sea, “el Padre Viejo, dios del fuego”. Así, es entendible “el doble carácter de Otonteuctli dios del fuego a la vez que de los guerreros y señores muertos”.

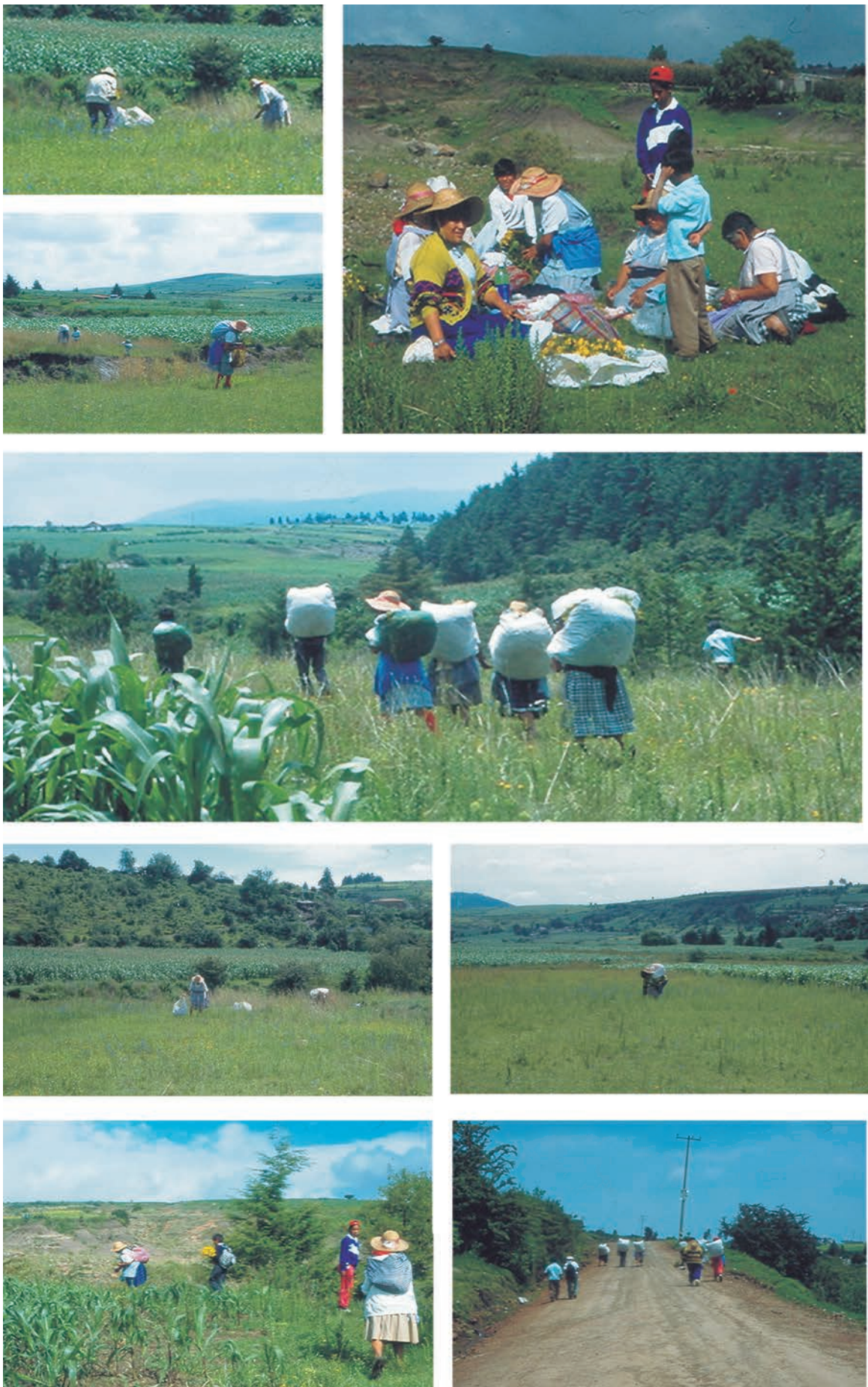


Lámina 2. Corte de pericón (*Tagetes lucida*) en cerros del Aire y Molcajete, Almoloya de Juárez, Estado de México. Fotos: Beatriz Albores.



Lámina 3. Corte de beshte-deni o “jarritas moradas” (*Penstemon campanulatus*) en cerro Gordo, volcán Nevado de Toluca, Estado de México. Fotos: Beatríz Albores



Lámina 4. Cañas dulces con elotes, pericón y “jarritas moradas” en la fiesta de la Asunción de la Virgen, panteón de Acahualco, Zinacantepec, Estado de México. Fotos: Beatriz Albores



Lámina 5. Hechura de la *milpa* en el panteón de Acahualco, Zinacantepec, Estado de México, en la fiesta de la Asunción de la Virgen el 14 de agosto. Fotos: Beatríz Albores

la producción de los mantenimientos: los cultivadores del maíz, los campesinos y, más ampliamente, la gente común –en particular los “varones”–, en la que recae el deber de asegurar la permanencia de la comunidad mediante la procreación. Son, entonces, los hombres ordinarios que han muerto a quienes se les denomina como a Otontecuhitli: Cuécúex, cuyo significado alude, en mi opinión, a la participación de la gente otomiana común en el proceso de reproducción social. En efecto, en lo que atañe al significado del nombre Cuécúex –dado a los hombres comunes muertos y a los antepasados–, Carrasco (1950: 142-143) señala que si “el nombre Ocoteuctli relaciona a nuestro dios con el pino, Paso y Troncoso llamó la atención sobre la

relación que puede haber entre el dios Cuecuex y varias plantas que tienen el mismo nombre, derivado de *cuecuexquic lo que da comezón*”.

Siguiendo el mismo hilo conductor, Garibay (1995: 123) señala, de manera muy sugerente, que Otontecuhltli “se atribuye varias denominaciones: *Ni tepanecatli*”, y cita la etimología proveniente de Seler, “los habitantes de sobre las piedras”. Entonces –continúa el autor–, el “dios se enumera entre estos habitantes” del pedregal; es decir, en esa parte del canto se hace referencia “al dios de los otomíes etnográficamente considerados”: el dios es uno más de la gente común y, por ende, ésta es el mismo dios.

Ahora bien, Garibay (1995: 123-124) indica que *Cuecuexin* es una “variante de *Cuecuechtli*”, que es “un nombre del dios de los tepanecas”, y sobre su etimología –que “es oscura”–, la segunda opción que el autor refiere es “el *cuecuech*, travieso y desvergonzado”. El autor añade, significativamente, que en “un dios de carácter fálico –como Garibay conceptúa a Otontecuhltli– es un adjetivo nada impropio. Y la mención de este nombre en el ritual de los muertos no tiene nada de extraño”, debido a que –continúa Garibay, siguiendo a Sahagún– “en el difunto veían al varón que ejerció su actividad y era el ‘salaz y valiente, sin afrentarse por nada’ aun en el más allá”. En vínculo con lo anterior, López Austin (1985: 273-274) da como significado de Cuécuec: “‘inquieto’, ‘cosquilludo’, ‘agitado’, ‘desvergonzado’, ‘lleno de comezón’”. Lo que se expresa con este nombre de la deidad –Cuécuec–, en mi opinión, es el aspecto reproductivo que lleva a cabo el grueso de la población, lo cual es fundamental, junto con los mantenimientos, para la continuidad generacional. Y, en el caso de los otomianos, su actividad sexual era intensa.

En efecto, lo que señalan los autores antes mencionados en cuanto al significado de Cuécuec es muy interesante, puesto que mediante tal significado se pone de relieve “la licencia sexual” que se encuentra presente y era importante “entre los otomíes” (Carrasco, 1950: 146, 98). Así, Carrasco también menciona que “la vida sexual de los otomíes de Xilotepec, antes del casamiento, era sumamente libre”. En tal sentido, López Austin (2010: 34) indica que cada “cultura mesoamericana tuvo una actitud peculiar frente al erotismo. Entre las concepciones más amables estaban” las de dos grupos, uno de los cuales son los “otomíes”, los cuales “las justificaban al decirse creados por dioses patronos lúbricos o con destinos étnicos ligados a la producción”.

De manera que los otomianos fundamentarían su particular conducta erótica en un origen divino, en tanto que el apelativo de Cuécuec alude a algunas de sus especificidades: inquieto, cosquilludo, agitado, desvergonzado, travieso, etc. Al respecto, la asociación que señala Carrasco de Cuécuec con las plantas que llevan el mismo nombre, a partir de su cualidad de dar comezón, sugiere el vínculo del erotismo con Otontecuhltli-Cuécuec como dios del fuego y de la *comezón*, mediante el calor y el cosquilleo que produce el ardor sexual. También es significativo lo que Carrasco mismo (1950: 143) indica sobre una “raíz *cuecuexqui*” que “era típica de la región huasteca”, en tanto

que, como lo menciona López Austin (2010: 34), el otro grupo que contaba con las concepciones eróticas más amables eran los huastecos.

El asunto de la conducta sexual, traída a colación en la fiesta Ymattatohui-Xócotl huetzi, es relevante debido a que, como lo mencioné, en la actividad ceremonial de esta veintena se expresa de manera condensada la forma mesoamericana –en particular otomiana– de conceptualizar el tiempo cósmico, como un proceso de nacimiento-muerte-resurrección o *transformación*, con base en los mantenimientos y la procreación; proceso en el que se manifiesta la fecundidad (Albores, 2006a), tanto humana cuanto agrícola, específicamente del maíz. Y es por estos aspectos, relativos a la participación de los distintos sectores sociales en la continuidad de la vida, por lo que, me parece, la principal veintena otomiana también se llama Gran fiesta de los muertos.

Volviendo a las jarritas y el pericón, por lo expuesto con anterioridad, las dos flores conservan una referencia implícita a la ceremonia del sacrificio de los guerreros en la hoguera. Tenemos entonces, por una parte, el simbolismo del nombre de las jarritas moradas: “bandera”, que alude a un ornamento característico de los guerreros que serían sacrificados durante Xócotl huetzi, al que se refiere Sahagún (2000, t. 1: 225, énfasis: B. Albores) en los siguientes términos: “luego ordenaban todos los cautivos delante del lugar que se llamaba *Tzompantli*, que era donde espectaban las cabezas de los que sacrificaban. Estando así ordenados, luego comenzaban uno de los sátrapas a quitarlos unas **banderillas** de papel que [llevaban] en las manos, las cuales eran señal de que iban sentenciados a muerte”.

Así, el nombre de la flor béshte-deni parece sugerir la fiesta en la que los guerreros eran sacrificados en la fogata: Ymattatohui. Y lo mismo parece sugerir la flor de pericón –*yauhtli* o “mícua”–, a partir del uso que se le daba durante la ceremonia del fuego, como lo indica Sahagún (2000, t. 1: 225) al referirse a Xócotl huetzi: “Después de haber velado toda aquella noche los cautivos en el cu, y después de haber hecho muchas ceremonias con ellos, enpolvorizábanlos las caras con unos polvos que llaman *yiauhtli* para que perdiese el sentido y no sintiesen tanto la muerte. Atábanlos los pies y las manos [...] Así andando, íbanlos arrojando sobre el montón de brasas”.

La asociación de ambas flores –el pericón, en sí, y la jarrita por lo que simboliza su nombre– con el guerrero que será sacrificado y con la propia deidad Otontecuhtli puede observarse en las respectivas representaciones –en los códices *Telleriano* y de *Huamantla*– donde el primero porta una bandera y, según parece, la segunda lleva una rama de pericón⁵⁵ (véanse figuras 2 y 3).



Figura 2. Guerrero de Zultepec ataviado para el sacrificio. *Códice Telleriano* (Carrasco, 1950: 144, fig. 17).

⁵⁵ Aun cuando tengo la impresión de que la flor que Otontecuhtli lleva en la mano puede tratarse de pericón, habrá que analizar con mayor detalle el arreglo floral de la deidad.



Figura 3. Otontecutli y Xochiquetzal, *Códice de Huamantla*.

FLORES DE FUEGO

En el valle de Ixtlahuaca-Jocotitlán⁵⁶ –que conforma un área de la zona norteña del antiguo Matlatzincó– también se emplean en la fiesta del 15 de agosto, entre otras, algunas flores silvestres que aluden –como las jarritas moradas y el pericón– a un pasaje de la primera parte de Ymattatohui: la ceremonia con fuego. Se trata de las flores llamadas “flor de fuego” y “bola de fuego” (Reyes y Albores, 2010: 29-31), como veremos en seguida.

El 15 de agosto, las familias campesinas y del entorno rural celebran, en el valle de Ixtlahuaca-Jocotitlán,⁵⁷ la fiesta del fruto fresco del maíz, la cual es llamada de varias maneras, si bien en cuanto al mismo evento: el corte de los primeros elotes. Entre los distintos nombres se cuentan: “estreno del elote”, “estreno de la milpa”, “fiesta del maíz”, “florear la milpa” –o en plural, “florear las milpas”. Son denominaciones que se refieren, directamente, a una etapa del ciclo agrícola de temporal, aun cuando en algunos pueblos del área en cuestión se conmemoran diferentes advocaciones de la Virgen María.

La designación de la fiesta del 15 de agosto: “florear las milpas” se emplea debido a que alrededor de éstas (en la parte superior de las cañas verdes de maíz) se atan manojos pequeños de flores silvestres –como son la flor de fuego, cantúes de color morado, flor casera, malvón y bola de fuego– o bien flores cultivadas –tales como dalia, rosa y gladiolo. Los campesinos de esta área conciben la fructificación del maíz fresco como una “bendición de las milpas”, debido a lo cual festejan en las inmediaciones de los sembradíos, donde se convidan comida y bebida. Tal celebración también se denomina “estreno de la milpa” porque es la ocasión en la que se cortan los primeros elotes para comerlos en familia.

En Tiacaque, que es una de las comunidades del área, se celebra el “15 de agosto a la virgen del Rosario”. Tiene lugar una misa para agradecer que el crecimiento de la planta del maíz es adecuado y por la consecución de una buena cosecha al fin del ciclo agrícola. Ese día, los campesinos acostumbran “florear la milpa” durante “la fiesta del maíz”, que es cuando se

⁵⁶ El valle de Ixtlahuaca-Jocotitlán es de antigua raíz otomí y, hasta la fecha, sobre todo mazahua (Reyes y Albores, 2010: 13-14).

⁵⁷ El valle de Ixtlahuaca-Jocotitlán se ubica en los municipios mexiquenses de Ixtlahuaca, Jocotitlán y, en menor medida, Jiquipilco.

conmemora el “estreno” del elote. Se cortan algunos “elotes tiernos” y se cuecen para degustarlos con familiares y amigos.

Los vecinos del barrio de Boyecha, en Santiago Yeché, también festejan la milpa el 15 de agosto, conmemorando a la Virgen de Tránsito. De acuerdo con la creencia local, en esa fecha baja la Virgen de Guadalupe, a la que le gusta ver las milpas adornadas, puesto que es el día del “estreno de la milpa”. Un vecino de ese barrio menciona que compran una “mantada” –es decir, bastante flor– para “adornar la milpa”. En la ceremonia participan los integrantes de la familia, en particular las mujeres; antes se ponía un arco de flores en las cuatro esquinas de la milpa.

Uno de los barrios de San Francisco Chejé se llama “15 de agosto”, y en su iglesia del centro se conmemora el “estreno de la milpa” con una misa. Sus habitantes se congregan para la fiesta; cada familia lleva alimentos confeccionados con maíz: elotes cocidos, tortillas, tamales y esquites. Al término de la misa, se convidan comida y bebida (pulque, refrescos y agua).

Como puede apreciarse, en el área del valle de Ixtlahuaca-Jocotitlán no se celebra, el 15 de agosto, a la Virgen de la Asunción, como el calendario de fiestas católicas señala la fecha conmemorativa de la “Asunción de la santísima virgen María” (177° *Calendario del más antiguo Galván para el año 2003, 2002*: 119). En efecto, por la información expuesta puede apreciarse que en dicha área se festeja a la Virgen de Tránsito, a la del Rosario y a la de Guadalupe, en tanto que la propia celebración lleva las designaciones de “florear la milpa”, “fiesta del maíz”, “estreno de la milpa” y “estreno del elote”.

Lo anterior evidencia que la población otomiana del valle de Ixtlahuaca-Jocotitlán celebra la etapa en la que la planta del maíz ya prodigó elotes, a lo que designan como la “bendición de las milpas”. De manera que el “estreno de la milpa” o “estreno del elote”, es cuando la familia debe “florear las milpas”.

De la misma forma, en la zona central o lacustre de la región que ocupó el Matlatzincó, en la fiesta de la Asunción de la Virgen se celebra “la fiesta de los elotes” o “fiesta de la caña” del maíz. Y es a partir de entonces cuando se emprende la cosecha del maíz fresco y de las verdes cañas dulces.

A MODO DE COROLARIO

Llegamos al final de un largo recorrido en busca del enigmático significado de la fiesta de la veintena más importante del calendario otomiano –que los mexica incorporaron al suyo– en la que se celebraba a Otontecuhli. El aspecto básico de aquella celebración no aparecía de manera explícita en los relatos de la fiesta correspondiente, por lo que fue a partir de información etnográfica, relativa a la fiesta de la Asunción de la Virgen en la región del Nevado de Toluca que ocupó el Matlatzincó –o valle de Toluca–, que aquél comenzó a develarse. Fue mediante la participación de los graniceros del Olotepéc en sus celebraciones religiosas obligatorias –relativas a la *estructura de cuatro fiestas*– como se evidenció que el significado de la fiesta matlatzinca Ymattatohui –al igual que la otomí y otomiana en general– tras-

cendió en forma parcial en los festejos de la Asunción que se celebra, desde los primeros tiempos virreinales, en la fecha doble del 14-15 de agosto.

Haber encontrado que Otontecuhltli es una advocación de Ehécatl-Quetzalcóatl y que éste es el patrón de los graniceros del valle de Toluca posibilitó visualizar que la Gran fiesta de los muertos se refiere al divino alimento del ser humano –como fruto tierno del maíz: los elotes– y de la deidad.

De manera que al final de este recorrido se puso de manifiesto el simbolismo de dos flores silvestres utilizadas en las ceremonias de la Asunción de la Virgen. Estas flores aludían a un pasaje de Ymattatohui-Xócotl huetzi. Es el mismo pasaje en el que el atuendo de los guerreros –que estaban por ser lanzados a la hoguera– implicaba la cualidad tierna del maíz: los elotes. Dos flores silvestres –las jarritas moradas y el pericón– utilizadas en los rituales a los antepasados en el camposanto forman parte de los aspectos que fundamentan los siguientes planteamientos: que en Ymattatohui se celebraba la fructificación o el *nacimiento* del maíz tierno-Sol, como hijo de Ehécatl-Quetzalcóatl; que en Ymattatohui se festejaba el alimento sagrado: los mantenimientos humanos (el divino maíz) y solares (la sangre y el corazón humanos), y que, en su versión campesina, la fiesta ha mantenido varios significados antiguos, como los que se observan en las ceremonias del 14-15 de agosto en el área del cerro del Murciélago y, en general, en gran parte de la región que ocupó el Matlatzincó.

A partir de las cuatro fiestas obligatorias de los graniceros del Olotepéc, ha podido apreciarse que Xócotl huetzi muestra aspectos significativos de su trasfondo otomiano, por lo que se puede hablar de su equivalencia matlatzincó: Ymattatohui, dedicada a la cosecha de los elotes y a Ehécatl-Quetzalcóatl, que en esta veintena aparece, como se mencionó, en su advocación de Otontecuhltli, dios del fuego y de los muertos. Vimos, con base en la fiesta de la Asunción, el significado del nombre Cuécuex de Otontecuhltli y del que se refiere a la Gran fiesta de los muertos, no sólo por la participación de los guerreros sino también por el reconocimiento de los cultivadores de maíz y de la población adulta en general en el proceso cósmico vitalizador.

De manera que, en Ymattatohui, los otomianos de la región del Nevado de Toluca festejarían la muerte y resurrección de los guerreros y el nacimiento del fruto divino del maíz tierno. Expresión mesoamericana del simbolismo de un dramático proceso universal de nacimiento-muerte-resurrección o transformación, a partir de los mantenimientos y la procreación, en el que se muestra la fecundidad. Proceso que comprende los trabajos y el dolor y también las alegrías de la vida, como las que prodiga, en la fiesta de la Asunción, el dios joven del maíz –el fruto tierno, los elotes– ¡Flores para el divino alimento!

BIBLIOGRAFÍA

Albores Zárate, Beatriz

- 1985 “El desplazamiento de las lenguas indígenas en la Antigua Zona Lacustre del Alto Lerma”, *Cuicuilco*, año iv, núm. 16, pp. 23-35.
- 1997 “Los quicazcles y el árbol cósmico del Olotepec, Estado de México”, en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense-Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 379-446.
- 2005 “Ritual agrícola y *conceptuación del mundo* otomianos en el área del Cerro del Murciélago, Estado de México”, en Rosaura Hernández Rodríguez (coord.), *Zinacantepec*, México, El Colegio Mexiquense-Ayuntamiento Municipal de Zinacantepec (Cuadernos Municipales, 20), pp. 127-152.
- 2006a “Los graniceros y el tiempo cósmico en la región que ocupó el Matlatzincó”, *Estudios de Cultura Otopame*, vol. 5, pp. 72-117.
- 2006b “Una travesía conceptual. Del Matlatzincó al valle de Toluca”, *Anales de Antropología*, vol. 40, núm. 1, pp. 253-282.

Albores, Beatriz y Johanna Broda (coords.)

- 1997 *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense-Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad Nacional Autónoma de México.

Aveni, Anthony

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

Bonfil Batalla, Guillermo

- 1968 “Los que trabajan con el tiempo. Notas etnográficas sobre los graniceros de la Sierra Nevada, México”, *Anales de Antropología*, vol. 5, núm. 1, pp. 99-127.

177° Calendario del más Antiguo Galván...

- 2002 *177° Calendario del más Antiguo Galván para el año de 2003*, México, Antigua Librería de Murguía, s.a.

Carrasco Pizana, Pedro

- 1950 *Los otomíes. Cultura e historia prehispánicas de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, México, Instituto de Historia-Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México (Publicaciones del Instituto de Historia, Primera Serie, 15).

Closs, Michael P., Anthony F. Aveni y Bruce Crowley

- 1984 “The Planet Venus and Temple 22 at Copán”, *Indiana*, núm. 9, pp. 221-247.

Códice de Huamantla

- 1984 *Códice de Huamantla*, Facsímil y estudio iconográfico, histórico y cartográfico de Carmen Aguilera, México, Gobierno de Tlaxcala-Instituto Tlaxcalteca de la Cultura.

Christensen, Bodil

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

Diccionario español-otomí

2001 *Diccionario español-otomí*, México, Instituto Mexiquense de Cultura.

Durán, Diego

1951 *Historia de las Indias de Nueva España*, 3 ts. y 1 atlas, México, Editora Nacional.

Echegoyen, Artemisa y Catherine Voigtlander

2007 *Diccionario Yuhú. Otomí de la Sierra Madre Oriental. Estados de Hidalgo, Puebla y Veracruz*, México, Instituto Lingüístico de Verano.

Garibay K., Ángel Ma.

1995 *Veinte himnos sacros de los nahuas* (los recogió de los nativos Fr. Bernardino de Sahagún, los publica en su texto, con versión, introducción, notas de comentario y apéndice de otras fuentes, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

1996 “Introducción”, *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Editorial Porrúa (col. “Sepan cuantos...”, núm. 37).

2006 “Supervivencias de cultura intelectual precolombina entre los otomíes de Huizquilucan”, en Rosa Brambila (coord.), *Los otomíes en la mirada de Ángel Ma. Garibay*, México, Instituto Mexiquense de Cultura.

González Montes, Soledad

1997 “Pensamiento y ritual de los ahuizotes de Xalatlaco, en el valle de Toluca”, en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense-Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 313-358.

Graulich, Michel

1999 *Fiestas de los pueblos indígenas. Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, México, Instituto Nacional Indigenista.

“Historia de los Mexicanos por sus pinturas”

1996 “Historia de los Mexicanos por sus pinturas”, en Ángel Ma. Garibay, *Teogonía e historia de los Mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Editorial Porrúa (col. “Sepan cuantos...”, núm. 37), pp. 21-66.

Jarquín, Ma. Teresa

1990 *Formación y desarrollo de un pueblo novohispano: Metepec en el valle de Toluca*, México, El Colegio Mexiquense-H. Ayuntamiento de Metepec.

Leyenda de los Soles

1975 *Leyenda de los Soles*, en *Códice Chimalpopoca*, trad. Primo Feliciano Velásquez, México, Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad Nacional Autónoma de México.

López Austin, Alfredo

- 1983 “Notas sobre la fusión y la fisión de los dioses en el panteón mexica”, *Anales de Antropología*, vol. 20, núm. II, pp. 795-878.
- 1985 “El dios enmascarado del fuego”, *Anales de Antropología*, vol. XXII, pp. 251-285.
- 2010 “La sexualidad en la tradición mesoamericana”, *Arqueología Mexicana*, vol. XVIII, núm. 104, pp. 28-35.

Martínez, Maximino

- 1991 *Catálogo de nombres vulgares y científicos de plantas mexicanas*, México, Fondo de Cultura Económica.

Martínez, Maximino y Eizi Matuda

- 1979 *Flora del Estado de México*, t. I, Edición facsimilar de los fascículos publicados en los de 1953 a 1972, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.

Motolinía, Fray Toribio de Benavente

- 1971 *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los Naturales de ella*, México, Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad Nacional Autónoma de México (serie de Historiadores y Cronistas de Indias).

Noguez, Xavier

- 1989 “Cuáuhcyotl y ocelócyotl. Un problema de status adscritos y adquiridos en la sociedad mexica prehispánica”, *Historia Mexicana*, vol. XXXIX, octubre-diciembre, núm. 2, pp. 355-386.

O’Gorman, Helen

- 1963 *Plantas y flores de México*, México, Dirección General de Publicaciones/Universidad Nacional Autónoma de México.

Paso y Troncoso, Francisco (ed.)

- 1980 *Descripción, historia y exposición del Códice Borbónico*, edición facsimilar del Códice [1898] *ce Pictórico de los antiguos Náhuas*, México, Siglo XXI Editores.

Paulo Maya, Alfredo

- 1997 “Claculquis o aguadores de la región del Volcán de Morelos”, en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense-Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 225-287.

Pérez, Francisco, Presbítero

- 1834 *Manualito Otomitica*, México, Imprenta de la Testamentaría de Valdés.

Ponce de León, Pedro

- 1996 “Los labradores”, en Ángel Ma. Garibay, *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Editorial Porrúa (col. “Sepan cuantos...”, núm. 37), pp. 126-128.

Popol vuh. Las antiguas historias del Quiché

- 1952 Adrián Recinos (trad.), Introducción y notas, México, Fondo de Cultura Económica (col. popular).

Primeros Memoriales de Fray Bernardino de Sahagún, Códice Matritense de Real Palacio de Madrid

- 1997 Paleografía del texto en náhuatl y traducción al inglés de Thelma Sullivan, con adiciones de H. B. Nicholson, Arthur J. O. Anderson, Charles E. Dibble, Eloise Quiñones Keber y Waine Ruwet, Norman, The University of Oklahoma Press-Patrimonio Nacional-Real Academia de Historia de Madrid.

Pury-Toumi, Sybille de

- 1997 *De palabras y maravillas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Reyes Montes, Laura y Beatriz Albores Zárate

- 2010 "Cultivo del maíz y rituales del tiempo en el valle de Ixtlahuaca-Jocotitlán, Estado de México, *Atelié Geográfico*, Revista electrónica, v. 4, núm. 10, abril, pp. 1-43, documento pdf disponible en <www.Revistas.ufg.br/index.php/atelie/article/view/9907/67687> (consulta 20 de enero de 2010).

Rojas Rabiela, Teresa (coord.)

- 1991 *Agricultura indígena: pasado y presente*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Sociales en Antropología Social.

Rojas Wiesand, Alfonso Javier

- 1999 *Jardines naturales: flora silvestre del Estado de México*, México, Gobierno del Estado de México-Instituto Mexiquense de Cultura.

Sahagún, Bernardino de

- 2000 *Historia general de las cosas de Nueva España* (versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como *Códice Florentino*), 3 ts., estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cien de México).

Seler, Eduard

- 1908 *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach und Ahertumskunde*, 5 vols., [1923] Graz y Berlín, Verlagsanstalt.
1963 *Comentarios al Códice Borgia*, 3 ts., México, Fondo de Cultura Económica (Sección de obras de Antropología).

Serna, Jacinto de la

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

Soustelle, Jacques

- 1993 *La familia otomí-pame del México central*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Fondo de Cultura Económica (Sección de obras de historia).

Sprajc, Ivan

- 1996 *La estrella de Quetzalcóatl. El planeta Venus en Mesoamérica*, México, Editorial Diana (Arqueoastronomía).
- 1998 *Venus, lluvia y maíz. Simbolismo y astronomía en la cosmovisión mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (col. Científica).

Valdés, Eric (s.a.)

- Aproximación del ritual de petición de lluvias entre los mazahuas del poblado de Cuesta del Carmen*, s.l. s.e. (manuscrito).

Wake, Eleanor (s.a.)

- “The Maize Theatre: Mexica State Cult and Symbolic Representations of Maize in Prehispanic Religious Ritual”.

Flor Flora. Su uso ritual en Mesoamérica, se terminó de imprimir en agosto de 2015, en los talleres gráficos de Comercializadora Versirg, S.A. de C.V., ubicados en Antonio Noemí núm. 83, Lomas de Memetla, Cuajimalpa de Morelos, C.P. 05330, México, D.F.
El tiraje consta de mil ejemplares.

Diseño de portada: Adriana Juárez y Fernando Cantinca Cornejo.
Edición y corrección: Cynthia Godoy Hernández. Diseño, formación y cuidado de la edición: Fernando Cantinca Cornejo. Supervisión en imprenta: Adriana Juárez y Luis Alberto Martínez López.

