



Mujer reclinada, piedra artificial, 90 x 48 x 41 cm, 1968



Acercamiento a Tezcatlipoca en los conceptos de sacro, mito y rito

◆ Gabriela Benítez Fuentes

Los estudios acerca del patrimonio y la identidad cultural relacionados con el territorio de las comunidades con origen en los llamados “Pueblos de Indios” del siglo XVI se enriquecen cuando se efectúa una reinterpretación teórica de los espacios. Esto permite echar una mirada al interior del legado cultural y realizar un acercamiento a la comprensión de la cultura nahua, reflejada de manera recurrente en el territorio y en los lugares urbano-arquitectónicos de las localidades de la zona central de México, así como en su representación en códices o mapas. En este trabajo la articulación se establece por medio del *Lienzo de Tetlama*.

Acerca de este tipo de fuentes documentales y sus ideogramas, pictogramas y glosas, es necesario entender la mentalidad nahua con una incipiente mezcla de la naciente percepción cristiana, a la cual se añadieron los mitos y tradiciones anteriores, además de los existentes al momento de la elaboración del *Lienzo de Tetlama*, particularmente. En él están contenidos los iconos e inscripciones referentes a la geografía y admite, además, escenas y conexiones dinámicas y no solo

descriptivas. Este dinamismo induce a la lectura de los procesos culturales propios de la fundación y posesión territorial.

El *Lienzo de Tetlama* permite varias lecturas y aproximaciones: en un primer plano está la descripción geográfica, útil y necesaria para la recuperación de tierras de los dueños originales a finales del siglo XVI y principios del XVII; como consecuencia de esta descripción se incluye, a modo de sustento en este tipo de “mapas”, la referencia histórica y temporal; y de modo especial en el lienzo, existe la posibilidad de un tercer campo de revisión, el conceptual, relacionado con la cosmovisión, con la manifestación sagrada y con la ritualidad, propias de las culturas mesoamericanas.¹ Aquí se hace un acercamiento a los postulados teóricos, los cuales sostienen los elementos míticos y conceptuales determinantes en la conformación territorial de los “Pueblos de Indios” del siglo XVI, representados en el *Lienzo de Tetlama*. Se muestra, asimismo, la relación entre los conceptos míticos generales relativos al origen, fundación y tiempo sagrado, y los propios de la cosmovisión indígena manifestados en el lienzo.

¹ “En general la mayoría de los documentos (mapas nativos y títulos de pueblos) terminan con la fundación del asentamiento correspondiente al grupo de que trata el manuscrito” (Ma. Elena Bernal García, “Tu agua, tu cerro, tu flor: orígenes y metamorfosis conceptuales del *altepetl* de Cholula, siglos XII y XVI”, en Federico Fernández Christlieb y Ángel Julián García Zambrano [coords.], *Territorialidad y paisaje del altepetl del siglo XVI*, FCE/UNAM-IG, México DF, 2006, p. 244). Están presentes en ellos la relación simbólica entre la montaña sagrada, el topónimo de *altepetl* y el *altepetl* mismo. De igual modo, se representa la función simbólica de la ciudad, que integra sistemas de pensamiento y acción sincronizadores de ciclos de la vida y los movimientos reguladores y fuerzas cósmicas, estos últimos, en el sentido astronómico y religioso.

◆ Profesora e investigadora, Facultad de Arquitectura, UAEM



La comprensión de las relaciones entre el pensamiento filosófico mesoamericano y la reflexión histórica con el fenómeno cultural, presentes en el *Lienzo de Tetlama*, se ha visto afectada por tres obstáculos teóricos: primero, el prejuicio cristiano, reflejado en las fuentes primarias del siglo XVI, donde limita y contamina las concepciones mayores de la experiencia religiosa y cultural mesoamericanas y oculta en los documentos del siglo XVI la magnitud de la realidad indígena;² segundo, la preocupación existencialista por la separación de ente y ser; tercero, el naciente convencionalismo postmoderno, que “encierra al ser humano en una pretendida emancipación total de su naturaleza que descansa en su intrínseca contingencia y el pertinente ejercicio de sus potencias humanas”.³ Las tres limitaciones gravitan poderosamente en los pensadores participantes en estas corrientes y debilitan sus propuestas metodológicas y hermenéuticas en relación con el tema del fenómeno sacro y religioso universal,⁴ sin excluir su aplicación en la cosmovisión de las culturas prehispánicas.

El mayor número de códices y lienzos mesoamericanos representa la cultura regional de su tiempo y espacio, además de mostrar la posibilidad antropológica, histórica y social en que se incluye lo consciente, lo jurídico, lo político y lo científico. Hasta aquí, todo queda inserto en la relación sujeto-objeto y probablemente, de manera inconsciente, se elude el elemento ontológico a partir

del cual se reconocen las manifestaciones semióticas de lo humano. Estas han incluido a lo largo del tiempo, además de lo ya mencionado, lo subconsciente, lo religioso, lo moral y lo filosófico.⁵ Regularmente, cuando se estudia el contacto entre la cultura americana y la europea de finales del siglo XV y principios del XVI, una premisa intrínseca es la del mestizaje, pero en el caso ideológico y durante los primeros años en la América continental, se trata del inicio de una agonía cultural.

Entre las dos sociedades ha sido ampliamente conocido y estudiado el choque de cosmovisiones. Desafortunadamente, en este enfrentamiento la civilización del trigo dirigió primero hacia la civilización del maíz, por medio de su aniquilación como tal, la transmisión de sus tecnologías, su hermenéutica y sus instituciones.⁶ El trance cultural aparece reflejado en el documento estudiado del siglo XVI, que ya incluye los elementos europeos pero sin omitir el pensamiento aborigen de lo sagrado, el mito y el rito. Por lo tanto, el dirigir una mirada a los contenidos conceptuales de estos términos, propios de las sociedades arcaicas respecto del acontecimiento primordial y presentes en la civilización mesoamericana, enriquece la comprensión de los espacios representados en los documentos de esta.

La descripción geográfica presente en el *Lienzo de Tetlama* encierra por sí misma la concepción de territorio, “donde la integración de las condicio-

² Guy Rozat Dupeyron, *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*, UV/INAH, Xalapa/México DF, 2002; Francisco García Bazán, *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Trotta, Madrid, 2000, pp. 11.

³ *Ibid.*, p. 12.

⁴ *Ibid.*, pp. 11-12.

⁵ Octavi Fullat, *Filosofías de la educación, paideia*, Ediciones CEAC, Barcelona, 1992, p. 27.

⁶ *Ibid.*, p. 47.

nes naturales y materiales de la existencia se une con las condicionantes sociales para denominar lo que se conoce como territorio”.⁷ En el ámbito de lo social entra la “dimensión cultural simbólica, importante en la actualidad para la identificación de procesos”.⁸ Al interior de esta dimensión cultural simbólica y como producto conceptual, se encuentran los mitos, que vinculan al hombre profano con su realidad sagrada.

De este modo, y de acuerdo con Mircea Eliade, al reconocer la presencia de los mitos intrínsecamente se acepta la manifestación de lo sacro en la interacción de fenómenos socioculturales y físicos.⁹ Todo ello forma parte del intertexto en el territorio plasmado gráficamente en el lienzo,¹⁰ pues en un afán de explicar lo inteligible, las sociedades humanas han construido estructuras sémicas en las que satisfacen sus propias aspiraciones socioculturales y transforman sus temores frente a la desconocida cadena de sucesos y acontecimientos. Dichas sociedades han organizado y justificado estas estructuras de la misma manera que han imaginado tiempos pasados o futuros, a modo de esperanza confortadora, a partir de épocas excepcionalmen-

te felices o catastróficas.¹¹ El instrumento de supervivencia auxiliador en estas estructuras es el de los signos y su lectura.

Acerca del argumento del fenómeno religioso como un conjunto de lazos míticos y rituales que unen al hombre con “la fuerza mística esparcida, sin contorno propio y dispuesta a encerrarse en todos los contornos, indefinible pero caracterizada por esa impotencia misma en que deja al discurso”,¹² se ha observado uno de los modos de emerger de lo sagrado en la vida de las sociedades. “Sagrado” está definido por Nicola Abbagnano como “el objeto religioso como una garantía sobrenatural”.¹³ Su manifestación, entendida como hierofanía,¹⁴ al permear el desarrollo cultural ha sido transmitida especialmente por medio de los mitos o historias sagradas; así, “los seres humanos han sido capaces de vivir finita y temporalmente la realidad de lo sagrado”.¹⁵

Acorde con lo expuesto por Eliade, existe multiplicidad de hierofanías; por ello, el autor propone “acostumbrarnos a aceptar las hierofanías en cualquier lugar, en cualquier sector de la vida fisiológica, económica, espiritual y social”;¹⁶ ade-

⁷ Blanca Ramírez Velázquez y Liliana López Levi, “Pensar el espacio: región, paisaje, territorio y lugar en las ciencias sociales”, p. 19, en Ma. Eugenia Reyes y Álvaro Sánchez, *Explorando territorios: una visión desde las ciencias sociales*, en prensa.

⁸ *Ibid.*, p. 15.

⁹ “El mito relata una historia sagrada, es decir, un acontecimiento primordial, que tuvo lugar en el comienzo del tiempo, *ab initio*”. Mircea Eliade, *Mito y realidad*, Kairós, Barcelona, 1999 [1962], p. 13.

¹⁰ Gérard Genette (*Palimpsestos. La literatura en segundo grado*, Taurus, Madrid, 1989 [1981], p. 53) expresa la siguiente definición de intertexto, que el mismo califica de restrictiva: se trata de “una relación de copresencia entre dos o más textos, es decir, eidéticamente y frecuentemente, como la presencia efectiva de un texto en otro”.

¹¹ Jacques Le Goff, *El orden de la memoria el tiempo como imaginario*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1991 [1977].

¹² Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, Era, México DF, 1972 [1948; 1964], p. 13.

¹³ Nicola Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, FCE, México DF, 1996 [1961], p. 1030.

¹⁴ Término acuñado por Mircea Eliade, *Tratado de historia...*, *op. cit.*, p. 21.

¹⁵ Francisco García Bazán, *Aspectos inusuales...*, *op. cit.*, p. 12.

¹⁶ Mircea Eliade, *Tratado de historia...*, *op. cit.*, p. 35.



más, reconoce el hecho de que alguna vez en algún lugar, durante el transcurso de la historia de la humanidad, ha existido un objeto, gesto, función fisiológica, ser o juego transfigurado en hierofanía.¹⁷ Así, lo celeste, la tierra y las aguas, las piedras, la fecundidad de la tierra y por ende lo femenino, la vegetación o la agricultura, el cuerpo o alguna de sus partes, pasan a formar parte del “*corpus hierofánico*”, y con él su presencia se hace patente en los mitos, y en sus signos y símbolos.

Surge entonces la necesidad de entender signo y símbolo. En Abbagnano, signo aparece como “cualquier objeto o acontecimiento usado como evocación de otro objeto o hecho”, y símbolo, como “una especie particular de signo”.¹⁸ Pero el mismo autor, refiriéndose a signo, también menciona que santo Tomás no excluye la posibilidad de denominar “signo” a la causa sensible de un efecto oculto, y abunda en información acerca de la obra de Wolff, quien en el último capítulo de su *Ontología*¹⁹ dio “una lúcida y rigurosa doctrina del signo, definiéndolo como *un ente del cual se infiere la presencia o la existencia pasada o futura de otro ente*”.²⁰ Cuando refiere la intervención de la teoría de los signos, consecuencia de la influencia de la lógica matemática, consigna la relación entre signo y sus intérpretes; por tanto, signo es “un objeto que es-

tá, por un lado, en relación con un objeto y, por otro, en relación con un intérprete. El signo es una relación triádica entre el signo mismo, su objeto y el intérprete”.²¹

El símbolo en la obra de Abbagnano no cuenta con la riqueza de información otorgada al signo y esta permanece escueta. Así, a través de García Bazán,²² se establece aquí la comprensión del símbolo. Este autor parte de la perspectiva fenomenológica, la cual implica entender cómo describir las notas principales de un fenómeno humana y culturalmente experimentado, que ha sido el modo propio de concebir y expresar la realidad no solo de muchos pueblos antiguos conocidos, sino asimismo de diversas comunidades primitivas o étnicas actuales. Define al símbolo como: “entidad sensible o un soporte psíquico (un vehículo material, verbal, gestual o mental) que manifiesta un sentido no aparente, sino oculto. Posee un doble nivel significativo, ya que apunta a un significado que es real y que es diferente de lo que su estructura inmediata comunica al conocimiento empírico y habitual. Es un lenguaje simultáneamente encubridor y descubridor”.²³

García Bazán propone también recurrir a la raíz etimológica griega, en un afán por comprender mejor la idea de símbolo, pues está simultáneamente oculta y manifiesta: “Es imagen, reali-

¹⁷ *Ibid.*, p. 35.

¹⁸ Nicola Abbagnano, *Tratado...*, *op. cit.*, p. 1064.

¹⁹ Christian Wolff, *Philosophia Prima, sive Ontologia. Methodo Scientifica Petractata, qua Omnis Cognitionis, Humanae Principia Continentur, Christiano Wolfio, Francofurti et Lipsiae, MDCCXXXVI*, Biblioteca de Laussane, 1756, en Google Books, <http://books.google.com.mx/>, consultado en agosto de 2011,

²⁰ Nicola Abbagnano, *Tratado...*, *op. cit.*, p. 1066.

²¹ *Ibid.*, pp. 1064, 1066, 1072.

²² Francisco García Bazán, *Aspectos inusuales...*, *op. cit.*

²³ *Ibid.*, pp.17, 20.

dad auxiliar y reflejo de lo oculto puesto de manifiesto”.²⁴ Así, *συμβολον* (*symbolon*) es sustantivo verbal derivado del verbo *συμβαλλο* (*sybállo*), “arrojar conjuntamente” o “al mismo tiempo”, de donde colige a simbólico con la capacidad de “lanzar” a “quien intuitivamente lo contempla y no por actividad racionante, desde lo exteriormente visto al sentido o significado libre y latente”.²⁵ Los mitos proyectan los primeros símbolos acerca del origen y destino de los seres humanos, del reino ideal o de la ciudad maravillosa. De este modo, estas incorporaciones simbólicas “muestran que los mitos de identidad colectiva han sido uno de los instrumentos más eficaces para reconstruir, reinventar y actualizar el pasado”.²⁶

Los autores Juan Mateos y Fernando Camacho consignan al símbolo como un signo con el cual se combinan dos aspectos de la realidad, el objetivo y el subjetivo,²⁷ los cuales refieren del hombre el mundo interior de su experiencia y el mundo exterior de los seres y objetos. Conceden así al símbolo dos componentes: uno vivencial, prerracional, surgido del mundo interior de las emociones, en el estrato psíquico del inconsciente; otro perteneciente al ámbito de la “conciencia refleja”. La unión de

ambos aspectos constituye para estos autores el símbolo.²⁸ Así, este se dirige al individuo entero, no exclusivamente a su raciocinio: “Por su medio, el hombre no vive únicamente dentro de la realidad circundante, sino también en una nueva dimensión de esa realidad; la del sentido o significado. Su interior se refleja en el entorno y se expresa mediante él. Cuando se disocian estos dos aspectos, el símbolo muere”.²⁹

La mayor parte de los autores consultados en relación con el mito en general y con las culturas prehispánicas en particular, contienen en su esencia la clara influencia de los axiomas de Mircea Eliade.³⁰ Coinciden todos ellos en la idea de que los mitos forman parte de la tradición y la historia, con la función de explicar lo inteligible; los mitos narran los tiempos primordiales, el acto de la creación, y en ella, la presencia del tiempo sagrado y el espacio también sagrado; el papel jugado por los elementos de la naturaleza y la presencia del héroe mítico, además de la incorporación a las tradiciones orales y las artes plásticas.³¹

La siguiente cita de Mircea Eliade es el punto de partida y, en este escrito, ha permitido la cohesión entre los postulados de los investigadores:

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, p. 21.

²⁶ Enrique Florescano, “Los mitos de identidad colectiva y la reconstrucción del pasado”, en Marcello Carmagnani, Alicia Hernández Chávez y Ruggiero Romano (coords.), *Para una historia de América II. Los nudos (1)*, El Colegio de México/Fideicomiso Historia de las Américas/FCE, México DF, 1999, p. 95.

²⁷ Juan Mateos y Fernando Camacho, *Evangelio, figuras y símbolos*, Ediciones El Almendro, Córdoba, 1999 [1989].

²⁸ *Ibid.*, pp. 55-58.

²⁹ *Ibid.*, p. 57.

³⁰ *Cfr.* Mircea Eliade, *Tratado de historia...*, *op. cit.*; *Lo sagrado y lo profano*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1998 [Título original: *Das Heilige und das Profane. Von Wessen des Religiösen*, Rowolth Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg, 1956]; *Mito y realidad*, *op. cit.*

³¹ Mircea Eliade, *Lo sagrado...*, *op. cit.*, pp. 53, 72, 79-82, 103, 104, 109, 112-113; Doris Heyden, *México, orígenes de un símbolo*, versión adaptada e ilustrada, INAH, México DF, 1998, pp. 9-41. Enrique Florescano, “Los mitos...”, *op. cit.*, pp. 97-131.



“El mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los ‘comienzos’. Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es, pues, siempre el relato de una ‘creación’: se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a *ser*”.³²

El mito tiene, a modo de respuesta, actitudes sociales respecto de aquellos acontecimientos ininteligibles, los cuales no pueden ser analizados pero explican a la colectividad su razón de ser. Así, en esta investigación el mito tiene el atributo de bien cultural y comunal. Mircea Eliade, acerca del mito y su contenido, indica la existencia del relato de “un acontecimiento primordial que tuvo lugar en el comienzo del tiempo, *ab initio*;³³ por lo tanto, es una historia sagrada y refiere cómo, a través de la intervención de las hazañas de seres sobrenaturales, “una realidad ha venido a la existencia, sea esta una realidad total, el Cosmos o solamente un fragmento”.³⁴

Los mitos de la mayoría de las culturas han sido “hermanos” entre sí y la mitología de un pueblo presenta una grandiosa imagen poética referida

más allá de sí misma, hacia principios poseedores de un misterio inefable. En ellas aparecen de la mano los mitos de creación, dominio de los dioses y los mitos de fundación a los cuales corresponde el ámbito de territorio sagrado.³⁵ Asimismo, aquí se agrega acerca de Mesoamérica: “Parte de la cosmovisión de los pueblos tradicionales es la yuxtaposición del espacio y el tiempo, además de los rituales asociados a los cinco rumbos del mundo, con los respectivos colores. El espacio sagrado, los mitos, el ritual y un concepto especial del tiempo son inseparables”.³⁶

El tiempo, estrechamente ligado con lo sacro y los mitos, las expresiones culturales lo han diferenciado en sagrado y profano. Este último es el tiempo ordinario donde transcurre la vida cotidiana plena de actos despojados de significación mística, a diferencia de la concepción del tiempo para el hombre religioso: “El tiempo sagrado es por su propia naturaleza reversible, en el sentido de que es, propiamente hablando, un tiempo mítico primordial hecho presente. El tiempo sagrado es por consiguiente, indefinidamente repetible y se opone a la duración profana”.³⁷ Entre ambas clases de tiempo está dada una solución de continuidad donde, por medio de ritos, el hombre religioso puede pasar sin riesgo de una duración temporal ordinaria a la sagrada.

³² Mircea Eliade, *Mito y realidad*, op. cit., pp. 13-14.

³³ *Ibid.*, p. 72.

³⁴ *Ibid.*, p. 13.

³⁵ Fernando Orozco Gómez y Samuel Villela Flores, “Geografía sagrada en la Montaña de Guerrero”, *Diálogos con el territorio*, INAH, México DF, 2003, p. 132.

³⁶ Doris Heyden, *México, orígenes...*, op. cit., pp. 22-23.

³⁷ Mircea Eliade, *Lo sagrado...*, op. cit., p. 53; *Tratado de historia...*, op. cit., p. 346.

En los mitos, cuando los dioses creaban las diferentes realidades del mundo, fundaban simultáneamente el tiempo sagrado, santificado por dicha intervención divina.³⁸ Este tiempo, llamado por Eliade “tiempo hierofánico”, cubre relaciones muy variadas, a saber, el tiempo de la institución de un ritual o puede designar también el tiempo mítico o, finalmente, “puede designar los ritos cósmicos”.³⁹ Todas estas particularidades remiten a la consideración del hombre hacia un perpetuo presente, logrado por la utilización indefinida de un tiempo mítico hecho presente,⁴⁰ concepción ontológica esta, que puede ser entendida como eternidad.

El tiempo primordial u original perteneciente a los hechos referidos por el mito “es un tiempo que está fuera del tiempo, puesto que este se expande y cambia en la vida universal”.⁴¹ Es una temporalidad espacialmente fragmentada que no discurre sucesivamente; gravita en ella la posibilidad del arranque germinal del tiempo cósmico, “relajado, parcial y profano, que se ha de desarrollar en etapas expansivas, ininterrumpidas y declinantes”.⁴² Los seres y acontecimientos están contenidos seminalmente en el conjunto de las “realidades mudables que se desplegarán a través del tiempo vivido, natural, biológica, social, psicológica y cronológicamente y en cuya dimensión impera la génesis, la corrupción y el aniquilamiento”,⁴³ donde tiene

cabida la presencia de la resurrección y retorno manifiesta en los mitos. De este modo se llega a la regeneración de los ciclos sagrados, donde la cuenta del tiempo sacro adquiere relevancia.

El mayor número de actos protocolares se desarrolla al interior de los lugares previamente consagrados, que pueden ser la propia vivienda, la ciudad, el territorio o cualquiera de sus contenidos. Cada cultura, cada pueblo, sostiene mediante sus mitos de origen y por el fenómeno de singularidad “el hecho de que en su territorio se creó el cosmos, los dioses, los humanos, la agricultura, las artes y la vida civilizada”.⁴⁴ El territorio propio ha implicado su propia sacralización, “cuya geografía se convierte en espejo de la geografía original del cosmos. La flora y la fauna del lugar se tornan símbolos emblemáticos del reino”.⁴⁵ Por la experiencia religiosa de la autoctonía, según Eliade, “los hombres se sienten ‘gentes del lugar’ y es éste un sentimiento de estructura cósmica que sobrepasa con mucho el de la solidaridad familiar y ancestral”.⁴⁶

Indicado por Eliade, numerosas tradiciones sostienen el inicio o la creación del mundo a partir de un centro, razón por la cual la construcción de la ciudad debe ser desarrollada alrededor de un núcleo: “Cualquier establecimiento humano nuevo es en cierto sentido una reconstrucción del mundo. Para poder *durar*, para ser *real*, la nueva habi-

³⁸ Mircea Eliade, *Lo sagrado...*, op. cit., p. 54.

³⁹ Mircea Eliade, *Tratado de historia ...*, op. cit., p. 346.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 350.

⁴¹ Francisco García Bazán, *Aspectos inusuales...*, op. cit., p. 24.

⁴² *Idem.*

⁴³ *Ibid.*, p. 25.

⁴⁴ Enrique Florescano, “Los mitos...” op. cit., p. 100.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Mircea Eliade, *Lo sagrado...*, op. cit., p. 104.



tación o la nueva ciudad, deben ser proyectadas, por medio del ritual de construcción, en el centro del universo”.⁴⁷

El simbolismo del “centro” y sus implicaciones conllevan el eje de encuentro de las tres regiones cósmicas: cielos superiores, tierra, cielos inferiores. Este centro, en muchos mitos, aparece como un árbol cósmico, un árbol de la vida o un árbol milagroso. El “centro”, conceptualmente, es un lugar de difícil acceso y contiene “un símbolo más o menos transparente del *poder*, de la *sacralidad* y de la *inmortalidad*.”⁴⁸ Llegar a él requiere de pasar airoosamente obstáculos. Se hace necesario el paso de los umbrales, en compañía de los actos rituales prescritos en las historias sagradas, los ritos de paso. La localización de este centro y, por lo tanto, del sitio preciso de fundación y construcción, es indicada “por alguna cosa diferente, por un signo cargado de una hierofanía, la mayoría de las veces, un animal”.⁴⁹

Doris Heyden retoma los postulados de Mircea Eliade y elabora una síntesis acerca de la cosmovisión de los pueblos tradicionales en América, donde con la fusión del tiempo y el espacio, la asociación de los ritos con los rumbos del universo y sus colores, hacen de su mundo el centro del cosmos.⁵⁰ De ahí la importancia del centro sagrado como parte inseparable de los mitos, el ritual y la especial concepción del tiempo sacro. Heyden recuerda a Eliade con el *axis mundi*, hierofanía revelada, in-

dicadora del punto fijo representativo del centro del universo a través del centro de la ciudad. Con frecuencia, la revelación del “centro” queda desvelada en el mito. En la fundación, planeación y construcción del sitio sagrado está presente la yuxtaposición espacio/tiempo. Estos sitios, desde el altar hasta las ciudades o territorios, son un microcosmos, reflejo del macrocosmos existente no solo en el espacio, sino también en el tiempo.⁵¹

Aunada a los conceptos sagrados de origen, fundación y tiempo manifestados en los mitos está la presencia del héroe mítico, quien funge como vínculo con los dioses y vehículo de sus dones. Es él un ser semidivino capaz de trasponer los umbrales entre lo sagrado y lo profano. Generalmente, al poder tener contacto directo con los dioses, se le concede un guía o acompañante durante los diferentes recorridos míticos.

Los héroes míticos o semidioses crean a los hombres y con ellos se fundan los centros sagrados, los cuales se transforman en ciudades. Esto generalmente es la conclusión de una larga peregrinación guiada y acompañada por los semidioses, cuyo inicio fue a partir del lugar sagrado, paraíso, cueva o montaña. El paradigma en México es Tenochtitlán, la cual es el clímax del mito de peregrinación por parte de los mexicas guiados por Huitzilopochtli. Modelo mítico conceptual de tránsito en el que se plasma un éxodo, cuyo punto de partida es una cueva (*Chicomoztoc*) y una monta-

⁴⁷ Mircea Eliade, *Tratado de historia...*, *op. cit.*, p. 334.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 341.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 330, 337, 340.

⁵⁰ Doris Heyden, *México, orígenes...*, *op. cit.*

⁵¹ *Ibid.*, pp. 22-23.

ña sagrada (*Colhuacan*), se porta el objeto sagrado *tlamiminolli*. El grupo va guiado por la hierofanía en forma de colibrí, y está también el simbolismo sagrado del árbol, el cual marca el inicio de sus tiempos sacros e históricos. Esta noción funge como indicador del lugar de fundación, por medio de los signos del nopal, la serpiente y el águila. Entonces, Tenochtitlán pasa a ser el *axis mundi*, y en su fundación se cumplen los rituales de orientación cardinal, colores y consagración.

Así, a partir del modelo exultado por la hegemonía de la Triple Alianza, los pobladores del territorio del México actual durante el siglo XVI y posteriormente, tomaron para sí “los mitos que recordaban a los ancestros, o los que encomiaban los lugares donde irradiaba el fulgor de lo sagrado, continuaron convocando la adhesión de grandes sectores de la población”,⁵² justamente cuando existe la crisis del encuentro de culturas, a modo de refugio ante la incertidumbre y el caos. Al retroceder en la historia de Mesoamérica, y siguiendo a Florescano respecto a la imagen de la Diosa de la Cueva representada en el Tlalocan (Teotihuacán), se contempla otra versión de la cosmogonía primordial mesoamericana: “Arriba la diosa surge grandiosa de la cueva húmeda del inframundo y se eleva como árbol cósmico hasta la región celeste. Su poder fertilizador hace brotar las plantas en la

superficie de la tierra. Abajo, hay una montaña pintada con puntos que semejan semillas y de la cual brotan las aguas primordiales. Del interior de la montaña salen dos corrientes de agua, que a su vez hacen germinar plantas y árboles floridos”.⁵³

En las culturas prehispánicas del actual territorio mexicano, Quetzalcóatl ocupa por antonomasia el privilegiado puesto de deidad/héroe mítico, íntimamente ligado con el pensamiento agrícola sedentario. Florescano, a partir de las narraciones contenidas en el Popol Vuh y del análisis de la iconografía existente, encuentra como lugar de aparición más antiguo de Quetzalcóatl las cosmogonías mayas de la época clásica, en oposición a la idea generalizada de ser una creación mexicana o un dios tolteca.⁵⁴ Alfredo López Austin y Leonardo López Luján sitúan de igual modo la fuerte presencia de Quetzalcóatl en la región maya, al encontrar una correspondencia entre política, religión, mitología y ritual, a través de una acción política regional capaz de aglutinar a una sociedad pluriétnica. A esta región la han denominado Zuyuá.⁵⁵ Temporalmente, y por la esfera de estudio en torno al debate Tula-Chichén Itzá, inician el análisis hacia el año 900 de nuestra era.⁵⁶

Las referencias a personajes o héroes míticos en Mesoamérica, por lo tanto, han quedado acotadas al periodo clásico como más temprano, no

⁵² Enrique Florescano, “Los mitos...” *op. cit.*, p. 94.

⁵³ *Ibid.*, p. 96.

⁵⁴ Enrique Florescano, *Memoria mexicana*, FCE, México DF, 1994 [1987], pp. 51, 206-207.

⁵⁵ Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *Mito y realidad de Zuyuá*, Colmex/FCE, México DF, 1999, pp. 11, 35-40.

⁵⁶ López Austin y López Luján (*ibid.*, pp. 50, 52, 58, 75-79) destacan puntos nodales del escenario mesoamericano en el centro de México, Teotihuacán, Xochicalco, Cacaxtla y Teotenango. Teotihuacán, en la fase Metepec (650-750), acusa la aparición de señales precursoras del cambio, pintura mural y cerámica funeraria donde “se exalta la guerra, fenómeno artístico que sucedió también en Xochicalco y Cacaxtla”. En relación con estos últimos, además



así las nociones sacras/legendarias de los seres creadores y protectores. Durante los periodos formativo y preclásico de las culturas de México (ca. 1800-1600 a.n.e.) ya aparecen las representaciones de los conceptos míticos de origen, fundación, sacralización de los astros y naturaleza o paisaje.⁵⁷ Entre estos principios está el jaguar, asociado con la noche, el inframundo, la fertilidad y el agua, el cual funge en este estudio como significación del ser mítico y sobrenatural.

La presencia del jaguar en épocas tempranas, así como lo referente al fuego a través de la significación “*Huehuetéotl*”, particularmente en el Altiplano central, aunado a los mitos subyacentes en las culturas, aquí han sido homologados con el avatar del dios Tezcatlipoca en los inicios de su conceptualización. De esta forma, se introduce

el estudio de Guilhem Olivier,⁵⁸ donde se analiza profusamente a este dios/concepto. Como deidad formalmente establecida, el autor le otorga una aproximación temporal entre los años 900 y 1000.⁵⁹

Ante la multiplicidad de nombres aplicados a las divinidades mesoamericanas en general, y particularmente a Tezcatlipoca, quien sin duda es el poseedor de la más variada nomenclatura y atributos,⁶⁰ el nombre más aceptado por los autores modernos y el más evocado es el de “Señor del Espejo Humeante”.⁶¹ Este dios es capaz de asimilar infinidad de transformaciones: pasa de un estado a otro en el espacio-tiempo sagrado; puede ser perceptible e invisible como el viento, intocable; existe en todos los lugares, profanos o sagrados. Tezcatlipoca, divinidad de las cuatro direcciones, y también dios Jaguar del cielo nocturno y del

de Teotenango o Cholula, consignan la existencia de algunas características iconográficas de Serpiente Emplumada acordes con la ideología zuyuana: ofidio de largas barbas (Xochicalco y Cacaxtla), el carácter militarista de las ciudades, incluido Teotenango, al estar erigidas sobre elevaciones difícilmente accesibles, además de la condición multiétnica reflejada emblemáticamente de diversas maneras. El referente a Serpiente Emplumada como tal y no como deidad (Quetzalcóatl), aparece en la iconografía del periodo clásico en el Altiplano, donde Teotihuacán es el máximo exponente. La iconografía teotihuacana contiene, aisladamente, todos los elementos vinculados posteriormente con el dios/hombre/héroe mítico, Venus-Quetzalcóatl.

⁵⁷ Como referente del periodo formativo mesoamericano se ha tomado en cuenta la cultura mokaya, signada en John Clark, “Antecedentes de la cultura olmeca”, en John E. Clark (coord.), *Los olmecas en Mesoamérica*, Ediciones del Equilibrista/Turner Libros, México DF/Madrid, 1994, pp. 31-41. Chalcatzingo, por la cercanía geográfica al área de estudio (53.5 km en línea recta), es el referente básico. Además de este autor, Ann Cyphers G., David C. Grove y Jorge Angulo han sido los investigadores consultados sobre el tema.

⁵⁸ Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca, burlas y metamorfosis de un dios azteca*, FCE, México DF, 2004 [1997].

⁵⁹ *Ibid.*, p. 162.

⁶⁰ Olivier considera preciso iniciar el estudio a través de sus nombres, consecuencia de la voz, la cual en Mesoamérica estaba asociada con potencialidades creadoras, además de la identidad ontológica del hombre. El nombre, por consiguiente, lo aborda “tratando no sólo de comprender la significación de estas apelaciones, sino también a través del contexto en el cual se inscribían, de reconocer símbolos y funciones que se le asignaban” (*ibid.*, pp. 27, 32). La voz o palabra se encuentra asociada directamente con el aliento, y su transmisión o el advenimiento de la palabra “constituían modalidades del proceso de creación, así como el sacrificio o el autosacrificio, con los cuales mantenían una estrecha relación” (p. 33).

Norte.⁶² Algunos otros animales se encuentran asociados con esta deidad; entre los cuadrúpedos: el venado joven, el coyote y el perro; entre las aves, guajolote, buitres, zopilotes; el signo *calli* (“casa”) cargado por el jaguar también se vincula con Tezcatlipoca.⁶³ Todos estos animales están presentes en las pictografías del *Lienzo de Tetlama*, donde obedecen a una intención de ubicación por diseño. El jaguar tiene calidad compartida de divinidad de la tierra, papel de proveedor de lluvia a veces asignado a Tezcatlipoca. Según Selser, posee características lunares: representa la fase creciente, lo que lo hace complementario en este aspecto de Quetzalcóatl,⁶⁴ por lo cual se afirman sus atributos nocturnos.

Así, este multifacético dios/personaje abre un horizonte en el campo de los mitos asociados a Quetzalcóatl, no tanto en la imagen propuesta por Jacques Soustelle, donde Tezcatlipoca y Huitzilopochtli “eran el uno y el otro dioses belicosos, llegados de las estepas del Norte con sus adoradores

bárbaros y desempeñaban el papel de ‘patronos’ de las dos órdenes militares”,⁶⁵ mientras Tláloc y Quetzalcóatl “recibían culto desde hacía siglos entre los civilizados del Altiplano Central”,⁶⁶ sino como percepción intrínseca al personaje mítico de la Serpiente Emplumada. Como tal es entendido aquí en la lectura realizada del *Lienzo de Tetlama*, al extraer los elementos mítico-conceptuales recurrentes en Mesoamérica ahí representados. En él se encuentran las escenas e iconografías con probable referencia al calendario sagrado y ritual con sus fiestas, el fuego, el viento y el agua; la sacralización de la naturaleza y sus componentes, entre ellos, los tres más importantes: montaña, cueva y árbol; la migración, y Chicomoztoc o su equivalente como lugar de origen. También están los colores de los rumbos cardinales, así como las deidades correspondientes a estas direcciones, acompañadas de sus avatares, particularmente el jaguar, el venado, y Coatepec o Coatlán.

⁶¹ Olivier adopta la definición de Georges Baudot, “su espejo humea”, por la /i/, que funciona como un genitivo: “Tezcatl-i” (p. 37). Asimismo, por el carácter nocturno y probablemente por la afectación cristiano medieval, en las fuentes se aduce el hecho de no soportar la luz del Sol (tipo vampiro) o se le caracteriza con nombres “con resonancias diabólicas”: *Moyocoyatzin* (*Moyocoyani*, “señor que se piensa o se inventa a sí mismo”), *Monenequi*, *Moqueueloa*. Ha sido identificado también con características lunares, es el dueño de la risa y se le asocia con los cruces de caminos. Y entre las funciones atribuidas a Tezcatlipoca, está la determinación del destino de los hombres (pp. 41-43, 87-89, 160, 230). El ideograma de cruce de caminos bien podría ser una reminiscencia de la “x” habitualmente presente en la iconografía olmeca.

⁶² *Ibid.*, pp. 51, 166.

⁶³ Mixcóatl lleva pata de venado, a manera de orejeras en los manuscritos (*ibid.*, pp. 205-206). Perro y zopilote están ligados con el dios del fuego Xiuhtecuhtli, y el zopilote en los mitos puede intervenir como “señor del agua hirviente”. Los monos sustituyen a los perros en algunos mitos modernos. Aunque el buitre es un doble de Tezcatlipoca, es también un equivalente de *Itzpapalotl*. Perro y zopilote, *Itzpapalotl* y Tezcatlipoca en el mito, se relacionan al mismo tiempo con el fuego, el inframundo, la transgresión sexual y la hediondez (cfr. pp. 174, 205-206, 210).

⁶⁴ Citado en Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca...*, *op. cit.*, p. 239.

⁶⁵ Jacques Soustelle, *L'univers des Aztèques*, Hermann, París, 1979 [1940], pp. 30, 140, 143, tomado de Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca...*, *op. cit.*, p. 164.

⁶⁶ *Ibid.*