

UNIVERSIDAD DE GRANADA

DEPARTAMENTO DE HISTORIA MEDIEVAL Y CIENCIAS
Y TÉCNICAS HISTORIOGRÁFICAS



TIEMPO Y MUERTE EN MESOAMÉRICA Y LOS ANDES

Estudio comparativo de dos casos amerindios

TESIS DOCTORAL

Doctorando

Siddharta Jomás Carrillo Muñoz

Director

José Antonio González Alcantud

PROGRAMA DE DOCTORADO EN HISTORIA Y ANTROPOLOGÍA

Octubre de 2015

Editor: Universidad de Granada. Tesis Doctorales
Autor: Siddharta Jomás Carrillo Muñoz
ISBN: 978-84-9125-651-9
URI: <http://hdl.handle.net/10481/43298>

El doctorando, Siddharta Jomás Carrillo Muñoz, y el director de la tesis, José Antonio González Alcantud, garantizamos, al firmar esta tesis doctoral, que el trabajo ha sido realizado por el doctorando bajo la dirección del director de la tesis y hasta donde nuestro conocimiento alcanza, en la realización del trabajo, se han respetado los derechos de otros autores a ser citados, cuando se han utilizado sus resultados o publicaciones.

En la Ciudad de Granada, a 27 de octubre de 2015

Director/es de la Tesis
José Antonio González Alcantud

Fdo.:

Doctorando
Siddharta Jomás Carrillo Muñoz

Fdo.:

ÍNDICE GENERAL

AGRADECIMIENTOS	11
INTRODUCCIÓN	15
PRIMERA PARTE. HACIA UN PUNTO DE PARTIDA	27
I. ANTECEDENTES. EL CONTEXTO DE LA HIPÓTESIS MESOAMERICANISTA.....	29
I.1. HIPÓTESIS SOBRE EL ORIGEN Y SENTIDO DEL CULTO A LOS MUERTOS.....	29
I.1.1. El origen del Día de muertos.....	29
I.1.2. Los significados del Día de Muertos.....	31
I.2. EL PARADIGMA MESOAMERICANISTA.....	33
I.2.1. El concepto de Mesoamérica.....	33
I.2.2. La etnografía de la cosmovisión.....	34
I.2.3. Alfredo López Austin y la hipótesis del núcleo duro.....	35
I.2.3.1 La cosmovisión mesoamericana.....	36
I.2.3.2 La persistencia y las proyecciones etnográficas.....	39
I.2.3.3 El “núcleo duro”.....	43
I.2.3.4 El arquetipo del ciclo vegetal.....	47
I.2.3.5 Consideraciones críticas.....	48
I.2.4. Johanna Broda y la religiosidad popular.....	49
I.2.4.1 Religión e ideología.....	49
I.2.4.2 Religiosidad popular, “sincretismo” y resistencia.....	50
I.2.4.3 La hipótesis de persistencia.....	52
I.2.4.4 Consideraciones críticas.....	53
I.2.5. Beatriz Albores y las fiestas en cruz.....	54
I.2.5.1 El esquema de las Fiestas en Cruz y el árbol cósmico.....	55
I.2.5.2 El culto a los cerros.....	57
I.2.5.3 El ciclo de vida.....	58
I.2.5.4 El culto a los muertos.....	58
I.2.5.5 Consideraciones críticas.....	60
I.2.6. Otros autores.....	61
I.2.7. Síntesis.....	63
II. PROBLEMAS DE INVESTIGACIÓN, OBJETIVOS E HIPÓTESIS	65
II.1. JUSTIFICACIÓN.....	65
II.2. PROBLEMAS DE INVESTIGACIÓN.....	67
II.3. OBJETIVOS GENERALES.....	68
II.4. HIPÓTESIS.....	68
II.4.1. Las hipótesis mesoamericanistas.....	69
II.4.2. Reformulación de las hipótesis.....	70
III. MARCO CONCEPTUAL.....	71
III.1. EL CONCEPTO DE CULTURA.....	71
III.1.1. Las culturas como sistemas y su dinámica.....	71
III.1.1.1 Primera consideración: la unidad cultural frente a su diversidad.....	73
III.1.1.2 Segunda consideración: las culturas como unidades discretas.....	75
III.1.2. La realidad como cultura.....	76
III.1.3. La re-producción de la cultura.....	77
III.2. EL CAMPO RELIGIOSO.....	78
III.2.1. Religión y ritual.....	78
III.2.2. La religiosidad popular.....	80
III.2.3. “Sincretismo” y cambio cultural.....	83
III.2.3.1 Cambio cultural y comparación.....	84

III.2.3.2 Comparación y “sincretismo”	86
III.3.TIEMPO Y RITUAL: LOS CALENDARIOS COMO ICONOS	89
III.3.1. Problemas de interpretación.....	91
III.3.1.1 El concepto de signo.....	92
III.3.1.2 Los calendarios como iconos temporales.....	96
III.3.2. Algunas proposiciones sobre los calendarios.	97
IV.METODOLOGÍA.....	99
IV.1.HACIA UN MÉTODO “EXPERIMENTAL”	99
IV.1.1. Primer problema metodológico.	100
IV.1.2. Segundo problema metodológico.....	101
IV.1.3. Tercer problema metodológico.....	103
IV.2.LAS UNIDADES DE ANÁLISIS.	105
IV.3.OPERACIONALIZACIÓN DE LAS HIPÓTESIS.	108
IV.3.1. El origen del culto a los muertos.	108
IV.3.1.1 La forma del culto a los muertos.	108
IV.3.1.2 Los significados del culto a los muertos.	109
IV.3.2. El origen del calendario.	110
IV.3.2.1 La forma del calendario.....	110
IV.3.2.2 Los significados del calendario.....	111
IV.4.EL MÉTODO “EXPERIMENTAL”	112
IV.4.1. La hipótesis nula sobre los Días de Muertos.	113
IV.4.2. La hipótesis nula sobre el calendario.	114
IV.5.PRECISIONES ADICIONALES.....	115
IV.5.1. ¿Descripción densa, o descripción “fluida”?.....	115
IV.5.2. ¿Binarismo ontológico, o metodológico?	116
IV.5.3. Límites de la investigación sobre el tiempo.	116
V.EL ORIGEN DEL DÍA DE MUERTOS	118
V.1.¿QUÉ ES EL DÍA DE MUERTOS?	119
V.1.1. ¿Cómo es el Día de Muertos indígena mexicano?.....	122
V.1.2. Los rasgos destacados de la celebración indígena mexicana.....	124
V.2.¿EXISTIÓ UN ANTECEDENTE EUROPEO DEL DÍA DE MUERTOS?.....	125
V.2.1. Pan (y otros elementos) sobre la tumba.....	125
V.2.2. Pan para los muertos (y los vivos).....	132
V.2.3. El tañer de las campanas y el destino de los muertos.....	134
V.2.4. <i>Trick-or-treat</i>	138
V.2.5. Los correlatos europeos de la celebración indígena mexicana.	140
V.3.¿EXISTIÓ UN ANTECEDENTE MESOAMERICANO DEL DÍA DE MUERTOS?	141
V.3.1. Los correlatos mesoamericanos de la celebración indígena mexicana.	145
V.4.LA CELEBRACIÓN ANDINA DE TODOS SANTOS.	146
V.4.1. Los correlatos aymaras.	151
V.5.RECAPITULACIÓN: LOS RASGOS COMPARTIDOS.	154
V.6.CONCLUSIONES PRELIMINARES	155
SEGUNDA PARTE. LA FORMA DEL TIEMPO	157
VI.LA ANTROPOLOGÍA DE LA TEMPORALIDAD Y LA CRONOLOGÍA	159
VI.1.LA ANTROPOLOGÍA DURKHEIMIANA Y POSTDURKHEIMIANA DEL TIEMPO.	160
VI.1.1. Durkheim y la categoría de tiempo como construcción social.	161
VI.1.1.1 La categoría de tiempo en Durkheim y Kant.	163
VI.1.1.2 El error durkheimiano.	166
VI.1.2. Tiempo ecológico vs. tiempo estructural.....	168
VI.1.2.1 Bronislaw Malinowski y el tiempo ecológico.	169
VI.1.2.2 Evans-Pritchard y el tiempo estructural.	170
VI.1.2.3 Ignasi Terradas y la noción de arrastre aproximado.	170
VI.1.2.4 Maurice Halbwachs: memoria, tiempo y localización.	171
VI.1.3. Tiempo cíclico versus tiempo lineal.	175
VI.1.3.1 Clifford Geertz y el tiempo no-duracional.	176

VI.1.3.2	Maurice Bloch y la diversidad de conceptos de tiempo.....	177
VI.1.3.3	Leopold Howe y la unidad del tiempo.....	178
VI.1.4.	Algunas consecuencias para la antropología del tiempo.	180
VI.2.	LOS CALENDARIOS COMO REPRESENTACIONES TEMPORALES DEL MUNDO.....	181
VI.2.1.	¿Qué es un calendario?.....	185
VI.2.1.1	Un problema terminológico: los calendarios y sus ciclos constitutivos.	185
VI.2.1.2	Los calendarios y las funciones de sus ciclos constitutivos.	187
VI.2.2.	La iconicidad de los calendarios.....	191
VI.2.2.1	Los “referentes” de los calendarios: arbitrariedad vs. motivación.....	194
VI.2.2.2	Los calendarios y sus “referentes”: ¿un problema epistemológico?.....	195
VI.2.2.3	El problema del a priori histórico: hacia un principio metodológico.....	199
VI.2.3.	Iconos temporales y culto a los muertos.....	201
VII.	EL CÁMPUTO CRISTIANO DEL TIEMPO.....	203
VII.1.	LAS UNIDADES DEL CALENDARIO: LOS DÍAS.....	204
VII.2.	EL CICLO DE LA SEMANA.	206
VII.3.	LOS MESES Y LOS AÑOS.	207
VII.4.	ANTECEDENTES DEL CALENDARIO JULIANO.....	207
VII.5.	EL CALENDARIO JULIANO.	208
VII.5.1.	Las fechas críticas y la función “cualificadora” de los ciclos.	209
VII.5.2.	La letra dominical.....	213
VII.5.3.	El ciclo metónico o número de oro.	214
VII.5.3.1	Explicación del ciclo metónico.....	214
VII.5.3.2	La adaptación del ciclo metónico al calendario cristiano.....	215
VII.5.3.3	El uso del número de oro en el calendario juliano.	218
VII.5.4.	Kalendas, Nonas e Idus.....	219
VII.5.5.	Las tablas-calendario julianas.....	220
VII.6.	LA REFORMA GREGORIANA.....	221
VII.6.1.	El nuevo ciclo solar.	223
VII.6.2.	La reparación de las letras dominicales.	223
VII.6.3.	El nuevo ciclo lunar.	225
VII.6.4.	La reparación de los novilunios.....	225
VII.6.5.	Otros ciclos del calendario cristiano.	230
VII.7.	LA FORMA DEL CALENDARIO CRISTIANO.	232
VIII.	EL CÁMPUTO MEXICA DEL TIEMPO.....	241
VIII.1.	LAS UNIDADES DEL CALENDARIO: LOS DÍAS.....	242
VIII.2.	<i>TONALPOHUALLI</i> : LA CUENTA DE LOS DÍAS.	243
VIII.2.1.	La función manifiesta del tonalpohualli.....	245
VIII.2.2.	Los referentes astronómicos del tonalpohualli.	247
VIII.3.	<i>XÍHUITL</i> : EL AÑO “CIVIL”.	250
VIII.3.1.	La función manifiesta de las veintenas.	251
VIII.3.2.	Los nombres de las veintenas.	251
VIII.3.3.	Las fechas de las fiestas en las veintenas.	252
VIII.4.	<i>XIUHPOHUALLI</i> : LA CUENTA DE LOS AÑOS.....	254
VIII.4.1.	La relación entre el <i>tonalpohualli</i> y el <i>xiuhpohualli</i>	258
VIII.4.1.1	Los nombres de los años en el código Borbónico.	258
VIII.4.1.2	Los rumbos del mundo en el código Fejérváry-Mayer.	264
VIII.4.2.	Los referentes astronómicos del <i>xiuhpohualli</i>	270
VIII.4.2.1	El referente astronómico del xíhuatl.....	270
VIII.4.2.2	Huehuetiliztli y el referente astronómico del xiuhmolpilli.	271
VIII.5.	EL “BISIESTO” MEXICA.	273
VIII.5.1.	El “bisiesto” mexica en algunas fuentes coloniales.....	275
VIII.5.1.1	Los calendarios de Sahagún.....	277
VIII.5.1.2	El “bisiesto” de Durán y los calendarios artificiales.....	280
VIII.5.2.	El “bisiesto” mexica (hacia una hipótesis de trabajo).	281
VIII.5.2.1	Los postulados detrás del debate.....	283
VIII.5.2.2	¿Pudo existir un mecanismo de ajuste sin intercalaciones?.....	284
VIII.5.2.3	La hipótesis de Patrick Johansson.	287
VIII.5.3.	La hipótesis sobre el desplazamiento de las veintenas.....	289

VIII.5.3.1 La evidencia del desplazamiento en el Códice Borbónico	291
VIII.5.3.2 El cálculo del desplazamiento en la primera hipótesis	295
VIII.5.3.3 Los cálculos del desplazamiento en la segunda hipótesis	297
VIII.5.3.4 Posible evidencia en los códices Tudela y Aubin.....	298
VIII.5.3.5 La evidencia de los calendarios congelados	302
VIII.6.LAS HIPÓTESIS SOBRE LOS “ELEMENTOS ESTRUCTURALES”	305
VIII.7.LA FORMA DEL CALENDARIO MEXICA.	307
IX.EL MARCO TEMPORAL DEL RITUAL INDÍGENA	313
IX.1.EL CICLO FESTIVO DE HUEYAPAN	314
IX.1.1. ¿Existen “elementos estructurales” mexicas en el calendario de Hueyapan?.....	316
IX.1.2. ¿Persisten fechas críticas mexicas en el ciclo ritual indígena?	318
IX.2.CONCLUSIONES PRELIMINARES	325
TERCERA PARTE. TIEMPO Y RITUAL	328
X.EL ORIGEN DEL CALENDARIO INDÍGENA I (LA HIPÓTESIS DEL ORIGEN COMÚN)	329
X.1.LA HIPÓTESIS DE ALBORES SOBRE LAS FIESTAS EN CRUZ.....	332
X.2.LAS FIESTAS EN CRUZ DE HUEYAPAN.	336
X.2.1. El ciclo agro-meteorológico en Hueyapan.	336
X.2.2. Las ocho fiestas en cruz en Hueyapan.	339
X.2.2.1 La Navidad.....	339
X.2.2.2 La Virgen de la Candelaria.....	340
X.2.2.3 La Semana Santa.....	341
X.2.2.4 La Santa Cruz.....	343
X.2.2.5 San Juan Bautista.....	344
X.2.2.6 Santo Domingo de Guzmán.....	344
X.2.2.7 San Miguel Arcángel.	345
X.2.2.8 Los Días de Muertos.	346
X.2.3. La tetrapartición del año y los conjuros.....	347
X.3.LAS FIESTAS EN CRUZ EN EL MUNDO AYMARA.....	356
X.3.1. El ciclo agro-meteorológico en Achacachi.	357
X.3.2. Las ocho fiestas en cruz en el mundo aymara.	359
X.3.2.1 Las vírgenes de Copacabana y Asunción.	360
X.3.2.2 La Exaltación de la Cruz y San Miguel Arcángel.....	364
X.3.2.3 Los Días de Difuntos.	366
X.3.2.4 La Navidad.....	367
X.3.2.5 La Virgen de la Candelaria.	370
X.3.2.6 La Semana Santa.....	371
X.3.2.7 La Cruz de Mayo.	374
X.3.2.8 San Juan Bautista.....	376
X.3.3. La tetrapartición del año y los conjuros (la “iconicidad” del calendario).....	377
X.4.COMPARACIÓN.....	384
X.4.1. Ponderación de las variables independientes.	385
X.4.2. Las homologías inversas en las FCA.	386
X.4.3. Variaciones concomitantes en las FCM.	392
X.5.CONCLUSIONES PRELIMINARES	400
XI.EL ORIGEN DEL CALENDARIO INDÍGENA II (LA HIPÓTESIS “COLONIALISTA”)	403
XI.1.LOS MARCADORES DEL CICLO AGRÍCOLA EN LA PENÍNSULA IBÉRICA.	403
XI.2.LAS OCHO FIESTAS EN CRUZ EN LA PENÍNSULA IBÉRICA.....	409
XI.2.1. Santa Brígida y la Candelaria.	413
XI.2.2. La Semana Santa.	415
XI.2.3. La invención de la Cruz.	419
XI.2.4. San Juan Bautista.	422
XI.2.5. La Asunción de la Virgen.....	425
XI.2.6. La Exaltación de la Cruz y San Miguel Arcángel.	428
XI.2.7. Todos Santos y Fieles Difuntos.	431
XI.2.8. La Navidad.....	434

XI.3.LA TETRAPARTICIÓN DEL AÑO Y LOS CONJUROS.....	439
XI.4.CONCLUSIONES PRELIMINARES	451
XII.EL ORIGEN DEL CALENDARIO INDÍGENA III (LA HIPÓTESIS “PREHISPANISTA”)	453
XII.1.CUESTIONES PRELIMINARES.	454
XII.1.1. Las claves de interpretación.....	455
XII.1.2. Tiempo y espacio mexicas.	461
XII.2.INTERPRETACIÓN MÍNIMA DE LAS FIESTAS DE LAS VEINTENAS.	465
XII.2.1. El último cuarto del año (de <i>Quecholli</i> a <i>Izcalli</i>).	467
XII.2.1.1 <i>Quecholli</i>	470
XII.2.1.2 <i>Panquetzaliztli</i>	471
XII.2.1.3 <i>Atemoztli</i>	472
XII.2.1.4 <i>Títitl</i>	474
XII.2.1.5 <i>Izcalli</i>	475
XII.2.1.6 El sentido del último cuarto de año	477
XII.2.2. El segundo cuarto del año (de <i>Tóxcatl</i> a <i>Tlaxochimaco</i>).	477
XII.2.2.1 <i>Tóxcatl</i>	478
XII.2.2.2 <i>Etzalcualiztli</i>	480
XII.2.2.3 <i>Tecuilhuitontli</i>	482
XII.2.2.4 <i>Huey Tecuilhuitl</i>	483
XII.2.2.5 <i>Tlaxochimaco</i>	485
XII.2.2.6 El sentido del segundo cuarto de año	486
XII.2.3. El tercer cuarto del año (de <i>Xocotl Huetzi</i> a <i>Tepeilhuitl</i>).	488
XII.2.3.1 <i>Xocotl Huetzi</i>	488
XII.2.3.2 <i>Ochpaniztli</i>	490
XII.2.3.3 <i>Teotleco</i>	497
XII.2.3.4 <i>Tepeilhuitl</i>	500
XII.2.3.5 El sentido del tercer cuarto de año	503
XII.2.4. El primer cuarto del año (de <i>Atlcahualo</i> a <i>Huey Tozoztli</i>).....	503
XII.2.4.1 <i>Atlcahualo</i>	504
XII.2.4.2 <i>Tlacaxipehualiztli</i>	509
XII.2.4.3 <i>Tozoztontli</i>	518
XII.2.4.4 <i>Huey Tozoztli</i>	522
XII.2.4.5 Sentido del primer cuarto del año.....	529
XII.3.LA TETRA PARTICIÓN DEL AÑO Y LOS CONJUROS.....	530
XII.3.1. ¿Existieron cuatro FCA mexicas?.....	531
XII.3.2. ¿Existieron cuatro FCM mexicas?	539
XII.4.CONCLUSIONES PRELIMINARES.	543
CUARTA PARTE TIEMPO Y MUERTE	549
XIII.EL DÍA DE MUERTOS Y LOS DESTINOS DEL ALMA EN EL SIGLO XVI.....	551
XIII.1.LA MUERTE ENTRE LOS ANTIGUOS NAHUAS.....	553
XIII.1.1. Las entidades anímicas.	553
XIII.1.2. Los destinos escatológicos.	555
XIII.1.3. Ritos funerarios y sufragios.	558
XIII.2.LA MUERTE CRISTIANA.	561
XIII.2.1. El concepto cristiano de alma.	561
XIII.2.2. Los destinos escatológicos.	562
XIII.2.3. ¿Cómo ayudar a las almas?	565
XIII.2.3.1 Las indulgencias.....	565
XIII.2.3.2 Los funerales.	567
XIII.2.3.3 Los sufragios	569
XIII.3.COMPARACIÓN PRELIMINAR.....	575
XIII.4.EL TRASFONDO MESOAMERICANO EN LA CELEBRACIÓN INDÍGENA DEL SIGLO XVI.	578
XIII.4.1. La celebración indígena durante el siglo XVI.	581
XIII.5.CONCLUSIONES PRELIMINARES.	585
XIV.LOS CONDENADOS Y LA MUERTE VIOLENTA.....	587
XIV.1.LOS DESTINOS DE LOS MUERTOS ENTRE LOS MEXICAS.....	587

XIV.2.LA MUERTE VIOLENTA EN HISPANOAMÉRICA.	589
XIV.2.1. Los “condenados” en la etnografía mexicana.....	589
XIV.2.2. Los condenados en Hispanoamérica.	592
XIV.3.LAS ARTES DE BUEN MORIR.	598
XIV.3.1. Las artes de buen morir en América.	602
XIV.3.1.1 Agonía y muerte en Hueyapan.....	602
XIV.3.1.2 Agonía y muerte en el mundo aymara.	604
XIV.4.EL ORIGEN DE LOS “CONDENADOS” Y EL REGRESO DE LOS MUERTOS.	606
XIV.5.CONCLUSIONES PRELIMINARES	608
XV.EL PAPEL DE LOS MUERTOS EN LA DINÁMICA TEMPORAL	611
XV.1.EL CULTO A LOS MUERTOS EN EL AÑO INDÍGENA MEXICANO.....	612
XV.1.1. El carnaval.....	612
XV.1.2. La Cruz de Mayo	613
XV.1.3. La Asunción.....	614
XV.1.4. San Miguel Arcángel.....	614
XV.1.5. Días de Muertos	615
XV.1.6. Síntesis.....	616
XV.2.EL CULTO A LOS MUERTOS EN EL AÑO EUROPEO.	618
XV.2.1. Todos Santos	619
XV.2.2. La Candelaria y el carnaval.....	623
XV.2.3. La Cruz de Mayo	625
XV.2.4. La Asunción.....	626
XV.2.5. Síntesis.....	628
XV.3.PRIMERA COMPARACIÓN.	631
XV.4.EL CULTO A LOS MUERTOS EN EL AÑO AYMARA.	633
XV.4.1. La Asunción.....	635
XV.4.2. Los días de difuntos.....	636
XV.4.3. La candelaria y el carnaval	637
XV.4.4. La Cruz de Mayo	639
XV.4.5. Síntesis.....	639
XV.5.SEGUNDA COMPARACIÓN.	641
XV.6.EL CULTO A LOS MUERTOS EN EL AÑO MEXICA.	642
XV.6.1. Tóxcatl.....	644
XV.6.2. Miccailhuitontli.....	645
XV.6.3. Huey Miccailhuitl.....	647
XV.6.4. Tepeilhuitl.....	648
XV.6.5. Quecholli.....	649
XV.6.6. Títitl	650
XV.6.7. Izcalli	651
XV.6.8. Primera síntesis	652
XV.6.9. Reconfiguración del cempoalapualli.	653
XV.7.TERCERA COMPARACIÓN.....	663
XV.8.CONCLUSIONES PRELIMINARES	666
XVI.CONCLUSIONES.....	669
XVI.1.EL ENTRAMADO TEÓRICO-METODOLÓGICO	669
XVI.2.RECAPITULACIÓN Y CONCLUSIONES	672
XVI.3.REFLEXIONES FINALES.....	677
REFERENCIAS.....	684
ÍNDICE DE TABLAS.....	733
ÍNDICE DE ILUSTRACIONES.....	737

AGRADECIMIENTOS

Como resultado de un proyecto personal cuyos límites y circunstancias de aparición son difíciles de precisar, este trabajo es tributario de una enmarañada red de influencias personales y discursivas.

En primer lugar, de manera siempre más abierta, más fundamental, están la familia y los amigos cercanos. Mi padre, José Manuel Carrillo, y mi hermano, Darío Carrillo, son los principales acreedores de lo que pueda tener de vivo este trabajo. Junto a ellos quiero agradecer a Teresa Juárez y Ruperto Hernández, mi segunda familia. Arturo de la Riva y su familia, que también es mía, han sido un envidiable ejemplo de generosidad y gusto por la vida. Todos ellos, presentes a su manera, han sido mi mayor apoyo al hacer esta investigación.

Estoy en deuda con Sandra Marcos, María Cullieil y Sandra Rojo, con los miembros del Taller de Historia Oral Andina, con Martha Vela (gracias Martha), con mis profesores de la Universidad Mayor de San Andrés, y con todos quienes me han brindado su amistad y apoyo durante estos difíciles y gratificantes años de trabajo.

En cuanto a mi formación académica en el doctorado, quiero destacar a Carmelo Lisón Tolosana, a Mercedes Vilanova, y a José Antonio González Alcantud, por cuestionarme cuál era la pregunta... Y por no darme la respuesta. Incluyo también aquí a mis compañeros de la Universidad de Granada, de la Universidad Mayor de San Andrés, y de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, por dudar y debatir, por disentir y cuestionarme.

Quiero expresar también mi gratitud a quienes se tomaron un tiempo para revisar y comentar las versiones preliminares de esta tesis. Son tantos que debo disculparme por no mencionar sus nombres. Muchas de sus recomendaciones no han podido ser incorporadas en este texto del cual, sin embargo, soy el único responsable; queden, pues, como enseñanzas para el futuro.

Por último, debo mencionar el apoyo económico del Instituto Nacional de Antropología e Historia, y la beca del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología para mis estudios en la Universidad de Granada. Sin sus recursos, este trabajo no habría sido posible.

A la memoria de mi madre

*“Donde estés, si es que estás, estás llegando,
será una pena que no exista Dios, pero habrá otros,
claro que habrá otros, dignos de recibirte”*

Mario Benedetti.

A los persistentes pueblos
de Iberoamérica

A Bertolda,
por su inmutable persistencia

INTRODUCCIÓN

*La antropología tendrá que elegir
entre ser historia o no ser nada.*

F. W. Maitland¹

En ocasiones resulta difícil, si no es que imposible, dar cuenta del origen de una idea, de un particular interés sobre un tema, o de un problema, y como solución construimos mitos, más o menos consistentes, remitiéndonos a un pasado remoto, a una larga serie de causas o a una revelación. Y no será ésta la excepción a la regla. Producto de una historia más o menos larga de reflexiones y causalidades, y tributaria de múltiples influencias, esta tesis (¡Construyamos nuestro mito!) hunde sus raíces en una obsesión, una incomodidad y una hipótesis.

Como parte de mi reflexión en torno al uso del método comparativo en la antropología americanista, iniciada en el año 2006 en el marco del Master en Estudios Amerindios, de la Universidad Complutense de Madrid, llegué al tema de las persistencias culturales mesoamericanas entre los actuales pueblos indígenas de México. Sobre este problema, la abrumadora producción bibliográfica refleja un extenso uso de la comparación, pero pocas veces de una comparación controlada y casi nunca de un auténtico método comparativo que produzca posibilidades de verificación o validación de las hipótesis. Es decir, la comparación suele dirigirse a la construcción de hipótesis, pero pocas veces a su validación.

Tras esta constatación, me aboqué a la revisión de un solo problema, recurrente en la antropología mesoamericanista y más específico que el de la persistencia cultural en general: el origen (procedencia²) de la celebración indígena mexicana del Día de Muertos. Por supuesto, el tema del Día de Muertos resultaba entrañable para un antropólogo mexicano que creció en la Sierra Oriental de Puebla y que se encontraba “autoexiliado”, aunque sólo fuera temporalmente, en España. Pero existía una segunda razón para elegir esta celebración en detrimento de los mitos, de los conceptos de persona y de cualquier otro posible objeto apto para el estudio de las persistencias en el marco de la etnología mesoamericanista: su estrecha relación, en algunas hipótesis mesoamericanistas, con la representación indígena del tiempo, tema que constituye una de mis principales obsesiones. Dicho esto, debe entenderse desde ahora que, independientemente de la forma particular del proyecto, esta investigación versa sobre la celebración indígena mexicana del Día de Muertos, sobre la representación del tiempo y, claro está, sobre el método comparativo de la antropología mesoamericanista o de parte de ella.

Dejando momentáneamente de lado el tema del tiempo, podemos hablar de tres tipos de hipótesis sobre el origen de la celebración indígena de Días de Muertos (*Vid. infra*), y de un solo método de validación que consiste en la comparación de ésta, ya sea con sus antecedentes

¹ Citado en Evans-Pritchard, 1990, p. 20.

² Para ser precisos, hay que señalar que las diversas hipótesis sobre el “origen” del Día de Muertos no se refieren propiamente a su origen, sino a su procedencia. Es decir, la pregunta no es cuándo, dónde y cómo se originó la celebración de Día de Muertos, sino de dónde procede, y suelen limitarse a dos posibles respuestas: Mesoamérica o Europa. A lo largo de este trabajo haremos lo mismo: al hablar del “origen” de la celebración, lo haremos con el sentido de “procedencia”.

prehispánicos (mesoamericanos), ya con los europeos. Y la producción bibliográfica en torno a ellas es tal que pareciera injustificado volver sobre el tema, especialmente cuando los más recientes desarrollos dentro de la antropología mesoamericanista han dejado de lado la simple comparación puntual de rasgos aislados para dar cuenta de las persistencias a través de hipótesis mucho más elaboradas, como lo son las de Johanna Broda y Beatriz Albores (*Vid. infra*, pp. 49-61); sin embargo, como veremos, no es el volumen de la producción académica ni las puras hipótesis lo que nos trae de regreso al Día de Muertos, sino el método utilizado para su validación.

La vuelta al estudio del día de muertos.

En 1926, la antropóloga mexicana Anita Brenner publicó en los Estados Unidos un interesante ensayo titulado *Idols Behind Altars* (1929), donde entre otras cosas aborda el tema de la actitud del mexicano hacia la muerte como un fenómeno que hunde sus raíces en el mundo precolombino. En su opinión, la “antigua obsesión mexicana de la muerte”:

Surge como una motivación en el arte desde antes de la Conquista, sobrevive durante todo el período colonial y reaparece una y otra vez hoy en día. Hay calaveras en monolitos de lava, en miniaturas de oro y cristal, en máscaras de obsidiana y jade; cráneos esculpidos en muros, moldeados en vasijas, encontrados en pergaminos, dibujados sobre tela; se les encuentra en glifos y con un esqueleto y una ocupación en juguetes infantiles; moldeadas en silbatos, alcancías, matracas, campanas, máscaras y joyería; en grabados y aguafuertes, en corridos; convertidas en velas y entretenimiento. La calavera tiene muchos significados en el habla mexicana. [...] Hay hasta un día nacional en su honor.

Y concluye la autora:

El día de Muertos quedó establecido por los frailes misioneros de acuerdo al calendario cristiano, pero era ya un hábito antiguo entre los mexicanos (Brenner, 2006, pp. 82-83).

Esta celebración, que probablemente sea la más elaborada de las festividades mexicanas y que sin duda se ha convertido en un importante símbolo nacional, es para Brenner una muestra de la particular actitud del mexicano hacia la muerte:

Esta familiaridad con la muerte produce un sacudimiento en la mente de los europeos; pero en un lugar donde la muerte es un huésped tan familiar como en México, ésta no es ya un personaje temido ni adulado. El guerrillero se mofa de ella con brutalidad cuando canta “si me han de matar mañana que me maten de una vez...” La ciudad también arremete con astucia convirtiéndola en bufón, y le resta importancia a su cacareado valor (Brenner, *Op. cit.*, p. 86).

Y más adelante aclara:

No es el sentimiento de futilidad lo que anima debajo de esta actitud hacia la muerte, sino una preocupación nacida de la pasión por la vida, un sentimiento de artista, un sentido de limitación y su batalla contra ella, así como una afirmación permanente y el propósito de reforzar la vida con las propias fuerzas (*Ibidem*).

La interpretación de Brenner sobre el Día de Muertos resulta de interés porque expresa, en una fecha tan temprana como 1926, los puntos centrales en torno a los cuales gira gran parte de la vasta literatura sobre el tema, producida mayormente durante el siglo XX: el origen prehispánico de la celebración del Día de Muertos, su “sincretismo” con las prácticas cristianas impuestas

durante el periodo colonial, y la doble exégesis sobre la actitud del mexicano manifiesta en la celebración, ya sea como indiferencia ante la muerte, ya como afirmación de la vida.

Pero no dejemos que la fecha de publicación del ensayo de Brenner nos engañe. Es cierto que las noticias coloniales sobre el Día de Muertos no señalaban su vínculo con el pasado precolombino como algo digno de valoración, sino más bien como un mal que había que desterrar, y que tampoco intentaban definir una particular actitud nacional a partir de esta celebración; pero también es cierto que el esfuerzo por caracterizar al mexicano por su actitud hacia la muerte y sus costumbres funerarias forma parte de un amplio proceso que precede a la obra de Brenner. Ezequiel Chávez, por ejemplo, intentó en 1901 delinear la sensibilidad del mexicano haciendo referencia a tres sectores de la población mexicana: *“a los indígenas, a los mestizos vulgares y a los mestizos superiores”* (Chávez, 1901, p. 29). Para Chávez, el indio se caracteriza por su indiferencia hacia la muerte:

“El indio comprende [...] que el único descanso definitivo es la muerte y si ya hoy no se suicidan numerosos indígenas como lo hicieron cuando los gobernantes españoles se empeñaban en arrancarlos de sus pobres tierras y hundirlos en la sentina de las ciudades, a lo menos tienen una suprema indiferencia por la muerte. [...] con exageración se ha dicho que la muerte es para él un placer y que así lo patentiza en las fúnebres fiestas de los *velorios*: es decir demasiado; pero a lo menos casi no es un dolor y ha perdido el espanto tradicional que para otros pueblos tiene (Chávez, *Op. cit.*, pp. 32-33).

Por la década de 1920, los artistas revolucionarios, entre los que se cuenta a Diego Rivera y José Clemente Orozco, “redescubrían” la obra de José Guadalupe Posada, cuyos grabados han dado la vuelta al mundo como símbolo de la particular visión mexicana de la muerte. Y poco antes de la publicación del ensayo de Brenner, el propio Diego Rivera plasmaba en el “Patio de las Fiestas” (en el Edificio de la Secretaría de Educación Pública) su imagen del Día de Muertos como ejemplo del mestizaje cultural, elemento central del nacionalismo posrevolucionario.

Unos años más tarde, en 1950, Octavio Paz publica *El laberinto de la soledad*, sin duda la síntesis más brillante (en lo que a estilo se refiere) y la versión más difundida sobre el carácter nacional mexicano, incluyendo su actitud hacia la muerte. En la opinión del historiador Claudio Lomnitz, este ensayo de Paz corresponde a la postura que *“considera que la ‘indigenización’ de la fiesta tuvo lugar en un plano muy básico, aunque también muy difuso”* (Lomnitz, 2006, p. 50). Pero aunque Octavio Paz llega efectivamente a afirmar que *“en muchos casos el catolicismo sólo recubre las antiguas creencias cosmogónicas”* (Paz, 1992, p. 44), debemos reconocer que no es éste el caso en su interpretación del Día de Muertos y de la actitud del mexicano hacia la muerte. Para aclarar esto, observemos que Octavio Paz, en el capítulo dedicado al tema que nos ocupa, describe la actitud azteca hacia la muerte de la siguiente manera:

Para los antiguos mexicanos la oposición entre muerte y vida no era tan absoluta como para nosotros. La vida se prolongaba en la muerte. Y a la inversa. La muerte no era el fin natural de la vida, sino fase de un ciclo infinito. Vida, muerte y resurrección eran estadios de un proceso cósmico, que se repetía insaciable. La vida no tenía función más alta que desembocar en la muerte, su contrario y complemento; y la muerte, a su vez, no era un fin en sí; el hombre alimentaba con su muerte la voracidad de la vida, siempre insatisfecha (Paz, *Op. cit.*, p. 21).

Del mismo modo que su vida no les pertenecía, su muerte carecía de todo propósito personal. Los muertos —incluso los guerreros caídos en el combate y las mujeres muertas en el parto,

compañeros de Huitzilopochtli, el dios solar— desaparecían al cabo de algún tiempo, ya para volver al país indiferenciado de las sombras, ya para fundirse al aire, a la tierra, al fuego, a la sustancia animadora del universo. Nuestros antepasados indígenas no creían que su muerte les pertenecía, como jamás pensaron que su vida fuese realmente "su vida", en el sentido cristiano de la palabra (*Ibidem*).

Y más adelante, refiriéndose al resultado de la evangelización, explica:

El advenimiento del catolicismo modifica radicalmente esta situación. El sacrificio y la idea de salvación que antes eran colectivos, se vuelven personales. La libertad se humaniza, encarna en los hombres. Para los antiguos aztecas lo esencial era asegurar la continuidad de la creación; el sacrificio no entrañaba la salvación ultraterrena, sino la salud cósmica; el mundo, y no el individuo, vivía gracias a la sangre y la muerte de los hombres. Para los cristianos, el individuo es lo que cuenta. El mundo —la historia, la sociedad— está condenado de antemano. La muerte de Cristo salva a cada hombre en particular. Cada uno de nosotros es el Hombre y en cada uno están depositadas las esperanzas y posibilidades de la especie. La redención es obra personal (Paz, *Op. cit.*, p. 22).

Pero en la opinión de Octavio Paz, la actitud del mexicano contemporáneo hacia la muerte difiere de ambas opciones. Según Paz, el mexicano es indiferente ante la muerte porque es también indiferente ante la vida; para el mexicano, tanto el vivir como el morir son intrascendentes:

Adornamos nuestras casas con cráneos, comemos el día de los Difuntos panes que fingen huesos y nos divierten canciones y chascarrillos en los que ríe la muerte pelona, pero toda esa fanfarrona familiaridad no nos dispensa de la pregunta que todos nos hacemos: ¿qué es la muerte? No hemos inventado una nueva respuesta. Y cada vez que nos la preguntamos, nos encogemos de hombros: ¿qué me importa la muerte, si no me importa la vida? (Paz, *Op. cit.*, p. 23).

Sin necesidad de mayor análisis, constatamos que la posición de Paz respecto al Día de Muertos no sólo difiere de la opinión según la cual "*la 'indigenización' de la fiesta tuvo lugar en un plano muy básico, aunque también muy difuso*", sino que también se aleja parcialmente de la interpretación de Brenner y del optimismo de Rivera. Primero, mientras que Anita Brenner entiende la familiaridad del mexicano con la muerte como afirmación de la vida, Paz la entiende como indiferencia ante ella. Una segunda diferencia se refiere a la actitud del propio autor respecto al fenómeno descrito. Así, mientras que los murales de Diego Rivera expresan un marcado optimismo por el mestizaje, Paz adopta una postura más bien pesimista con respecto a ese ser nacional expresado en la actitud del mexicano hacia la muerte: "*nuestras relaciones con la muerte son íntimas —más íntimas, acaso, que las de cualquier otro pueblo— pero desnudas de significación y desprovistas de erotismo. La muerte mexicana es estéril, no engendra como la de aztecas y cristianos*" (Paz, *Op. cit.*, p. 23). En tercer lugar, Paz coincide con Ezequiel Chávez en cuanto a la indiferencia ante la muerte, salvo por el hecho de que, mientras Chávez la limita al sector indígena, Paz la eleva al grado de elemento constitutivo del ser nacional. Por último, Brenner afirma la continuidad entre las actitudes prehispánicas y las de los mexicanos del siglo XX basándose en la existencia, en ambas épocas, de representaciones de cráneos y otras imágenes referentes a la muerte; Octavio Paz, por su parte, sostiene la existencia de una radical ruptura entre las actitudes prehispánicas y contemporáneas hacia la muerte, y lo hace a través del contraste de las creencias prehispánicas y católicas, así como de las actitudes de sus coetáneos. Para Brenner, rasgos iconográficos; para Paz, creencias y actitudes.

Mucho se ha escrito sobre el Día de Muertos después de la publicación de *El laberinto de la soledad* (principalmente entre 1970 y 1990), y se sigue escribiendo, mayoritariamente en el terreno extraacadémico³. En el campo académico, dos publicaciones relativamente recientes son de particular interés respecto a la celebración mexicana del Día de Muertos: la ya citada obra de Claudio Lomnitz, *Idea de la muerte en México*, publicada originalmente en inglés en 2005, y *Skulls to the Living, Bread to the Dead*, de Stanley Brandes, publicada en 2006. El libro de Lomnitz es resultado de una investigación sobre el uso político de la muerte y su papel en la conformación del Estado mexicano. A lo largo de la obra, se observan las cambiantes actitudes de los españoles con respecto a las celebraciones indígenas de Todos Santos y Fieles Difuntos, la dimensión política del uso del Purgatorio en la evangelización, la utilización del Día de Muertos como símbolo nacional y una aguda crítica de la iconografía comparada, mostrando que la suposición de persistencia basada en la observación de similitudes entre las prácticas aztecas y las contemporáneas parte de un equívoco entendimiento del simbolismo ritual, pues el sentido de tales elementos comunes no es el mismo.

Por su parte, Stanley Brandes se ocupa brevemente de la procedencia del Día de Muertos para luego centrarse en sus posteriores transformaciones, principalmente en el medio urbano. Desde una perspectiva más próxima a la iconografía comparada, pero sensible a las diferencias de función y significado de los rasgos a contrastar, Brandes muestra una gran cantidad de elementos compartidos por las actuales celebraciones urbanas del Día de Muertos en México y sus homólogos europeos, concluyendo que no parece haber gran cosa que distinga la celebración mexicana, salvo el pródigo uso del azúcar, la variedad y abundancia de dulces y panes, el júbilo que permea la celebración y el nombre de “Día de Muertos”.

En conjunto, estas dos obras parecen dejar poco lugar a dudas sobre el origen de la festividad, al grado que realizar una nueva investigación sobre el Día de Muertos resultaría completamente irrelevante ¿Por qué entonces insistir sobre el tema? Por una parte, porque la obra de Lomnitz no se refiere propiamente al origen del Día de Muertos y porque Brandes se concentra en el estudio de sus manifestaciones urbanas, de modo que el origen de la celebración indígena continúa sin respuesta. Pero más importante aún, por lo menos en lo que a motivación se refiere, es la persistencia de nuestra⁴ incomodidad tras la lectura de Brenner y Paz.

En principio, la lectura del texto de Octavio Paz con relación a otros autores del siglo XX genera cierto desasosiego, la sospecha de que algo está mal en el enfoque del problema. Al señalar la discontinuidad de las actitudes del mexicano hacia la muerte, Octavio Paz reseña las creencias precolombinas y católicas para oponerlas a las actitudes de sus contemporáneos mexicanos, pero sin pasar por una revisión de las creencias de los mismos mexicanos del siglo XX. Salta entonces a la vista el problema metodológico de la “comparabilidad” del dato prehispánico con el contemporáneo. Además, este dato no ha sido propiamente construido, pues prevalece la

³ Al respecto cabe mencionar que, mientras una búsqueda de “día de muertos” en internet a través de Google arrojó 148,000 resultados en diciembre de 2003 (Lomnitz, 2006, p. 457), la misma búsqueda en mayo de 2009 arrojó 755,000 resultados.

⁴ A lo largo de este trabajo usare frecuentemente la primera persona en plural. Aclaro desde ahora que se trata sólo de un recurso retórico para incluir al lector en mi discurso.

indefinición de las “actitudes”: ¿Qué es una actitud? ¿Cómo articular la variable “actitud” en indicadores comparables?⁵

Esta despreocupación por la definición del objeto de estudio es frecuente entre los autores que abordan las actitudes hacia la muerte en México, pero también se observa en especialistas de otras regiones, como es el caso del célebre historiador francés Philippe Ariès (2005). Por supuesto, Octavio Paz no padecía de estos males, pues la literatura no exige rigurosidad científica; es cuando lo vemos desde las ciencias sociales, que aparece el problema. En todo caso, lo que incomoda es la diferencia metodológica entre el argumento de Paz y el de Brenner: para sostener la continuidad de las actitudes hacia la muerte desde el pasado prehispánico y hasta el siglo XX, la antropóloga se apoya en una suerte de iconografía comparada ultrasimplificada que se limita a constatar la existencia de representaciones plásticas de la muerte en ambos periodos; el literato por su parte, para marcar la discontinuidad entre las creencias y actitudes de ambos periodos, señala diferencias irreconciliables entre las creencias prehispánicas y cristianas, aunque no aplica el procedimiento a las creencias del siglo XX. Lo incómodo, aquí, es la ingenuidad de la comparación de la antropóloga, frente a la superioridad metodológica del literato, aunque ambos comparten la imprecisión del método.

Amén de esta incomodidad producto del orgullo gremial, resulta curioso observar que un texto que apunta hacia una radical discontinuidad entre las creencias respecto a la muerte de la época prehispánica y su contraparte contemporánea (el de Paz), sea justamente la obra más citada en la bibliografía sobre el Día de Muertos, donde predomina la idea de la persistencia (en mayor o menor grado) del culto mesoamericano. Pero además surge una duda: si los propios discursos fundacionales para la producción intelectual en torno al Día de Muertos reconocen y exaltan el carácter “sincrético” de la celebración, ¿por qué insistir en su origen prehispánico? Más interesante resulta entonces la investigación sobre el sentido de la celebración. Y esta sola enunciación nos conduce al meollo del asunto: ¿Por qué abordamos el origen (procedencia) y el sentido del Día de Muertos como dos problemas distintos? Si desde el principio se ha atribuido un carácter “sincrético” a la celebración, quizá deberíamos preguntarnos por el origen tanto de su forma como de su sentido, es decir, ¿cómo fue que el culto indígena a los muertos⁶ adquirió su actual configuración? Dicho de otro modo: ¿Cuál es el origen del Día de Muertos (de su forma y sentido) celebrado actualmente por los indígenas mexicanos? Éste será el objeto de nuestra investigación.

La tarea, sin embargo, no está clara. Hemos propuesto el Día de Muertos como objeto privilegiado para el estudio de las posibles persistencias mesoamericanas, pero no hemos formulado aun un problema bien delimitado. En términos generales, podemos anticipar que esta investigación pretende someter a prueba algunas hipótesis mesoamericanistas que proponen la persistencia de la cosmovisión mesoamericana (o de algunos de sus “elementos”) en la actual celebración indígena del Día de Muertos, por su posición en el calendario y por la relación de reciprocidad que se establece entre vivos y muertos, centrada en el ciclo agrícola del maíz. Y para

⁵ Nótese que nuestro interés no recae sobre las actitudes ante la muerte, y que se les menciona aquí sólo para destacar el problema de su indefinición.

⁶ Evidentemente, el tema del culto a los muertos es mucho más amplio que el de la celebración del Día de Muertos; sin embargo, como veremos a lo largo de este trabajo, para comprender el sentido de la celebración tendremos que referirnos al culto a los muertos en su conjunto.

ello retomaremos en gran medida los conceptos y recursos metodológicos utilizados por los propios autores de las hipótesis. Sin embargo, para ello propondremos dos virajes, uno sobre el marco conceptual y metodológico que sustenta la investigación, y otro sobre el problema de estudio.

En cuanto al primer viraje, sostendré la necesidad de re-articular los conceptos centrales en un marco que permita reconocer el carácter dinámico de la cultura, así como la reformulación o abandono de algunos de ellos. Al mismo tiempo, recalcaré el doble requisito de recuperar tanto la contrastación diacrónica del dato etnográfico con el histórico, como los aportes metodológicos de la antropología para la comparación sincrónica, y de articularlos en una metodología general que permita controlar esta comparación y, así, la atribución de uno u otro origen a un elemento dado. Tal metodología general habrá de imponer un freno a las conclusiones apresuradas por medio de la exploración, aunque sólo sea a título precautorio, de la hipótesis contraria, de someter a “falsación” nuestras hipótesis, si es que algo así puede existir en antropología.

Sobre el segundo viraje, propongo dejar de lado el problema de la persistencia de la cultura mesoamericana como fin en sí mismo, y subordinarlo a un problema mayor: el de la dinámica cultural. Si la propia etnografía mesoamericanista parte del reconocimiento del ritual indígena como una práctica sincrética, el trabajo de investigación no puede limitarse a identificar los elementos mesoamericanos que persisten en él, sino que debe dar cuenta del modo en que se articulan en un mismo ritual elementos heteróclitos. En este sentido, el primer paso sigue siendo la identificación de la procedencia de las prácticas y de sus significados, para luego dar cuenta de su articulación e innovación. Con esta modificación en el problema, que no agota el tema del cambio cultural, nos encontramos en un terreno casi inexplorado, en el que tendremos que avanzar a paso lento, imponer recortes, rectificar constantemente y, sobre todo, reconocer el carácter siempre reducido de nuestra investigación. Sólo dando este golpe a ego podremos, por fin, comenzar por el principio.

Orden de la exposición.

La forma y extensión de este trabajo requieren, como mínima cortesía para facilitar su lectura, una explicación. Toda investigación tiene por objeto la producción de conocimiento, de modo que estará siempre determinada por el modo en que éste sea concebido. Personalmente, entiendo la cultura como la dimensión simbólica de lo social, y a los procesos simbólicos como interpretaciones siempre contextuales formuladas desde la propia tradición, de modo que su estudio no consiste estrictamente en el análisis de “códigos”, sino en la interpretación de interpretaciones. Desde esta perspectiva hermenéutica, el conocimiento es siempre contextual, histórico, y esta historicidad impone dos tareas al investigador: interpretar su objeto de estudio como objetivamente dado, y objetivar la relación subjetiva que establecen con su objeto, es decir, cuestionar las claves de interpretación que condicionan la construcción del propio objeto de estudio. Dicho de otro modo, puesto que la interpretación está determinada por la perspectiva adoptada, al interpretar interpretaciones debemos objetivar tanto las claves de interpretación de nuestros sujetos de estudio, como aquéllas que guían nuestra investigación.

Al entender así el conocimiento, no sólo asumimos que nuestra tarea es de la misma naturaleza que nuestro objeto de estudio, sino que ambos forman parte de una misma suerte de semiosis infinita en la cual nunca encontraremos un punto cero de significación. Vemos entonces que la investigación, ya sea antropológica o histórica, implica una continua regresión sobre sus propios

fundamentos, pues son éstos los que determinan nuestro conocimiento. Y en términos prácticos, esto significa que la enunciación de un punto de partida es siempre un tanto falsa, pues independientemente de cuáles sean las claves desde las cuales enunciamos el problema y la vía para su solución, éstas también deben ser objeto de interpretación. En este sentido, el punto de partida es a su vez un punto de llegada en la investigación.

Visto así, y puesto que aquí someteremos a prueba algunas hipótesis mesoamericanistas sobre la persistencia de elementos de la cosmovisión mesoamericana en la celebración indígena del Día de Muertos, tendremos que indagar las claves teórico-metodológicas desde las cuales fueron formuladas y sometidas a prueba, tarea que nos permitirá identificar las principales herramientas de dichas propuestas, así como los límites que éstas les imponen y que tendremos que superar para establecer nuestro punto de partida.

Por esta visión de la construcción del conocimiento, di al protocolo de investigación su particular conformación. Y es por este mismo motivo que decidí incluir, en la **primera parte** de este trabajo (del capítulo I al IV), dicho protocolo, manteniendo íntegramente su forma original. Éste será nuestro punto de partida teórico-metodológico. Adicionalmente, incluí al final de esta primera parte un capítulo (capítulo V) que, propiamente dicho, forma parte del desarrollo de la investigación. Considerando que los resultados de la indagación empírica sobre la procedencia de la celebración indígena del Día de Muertos permiten una mejor comprensión del desarrollo de este trabajo, los he incluido aquí como el punto de partida empírico. Así, en conjunto, los cinco capítulos de que se compone la primera parte presentan los resultados de investigación de los cuales partimos (en términos expositivos) para el desarrollo del argumento ulterior.

En el **capítulo I** caracterizaré muy brevemente las principales hipótesis sobre el origen de la festividad mexicana del Día de Muertos, y especialmente de la celebración indígena, centrándome en la formulación mesoamericanista, pues será justamente ésta el objeto de la presente investigación. No obstante, dedicaré la mayor parte de este apartado de antecedentes (quizás más de lo normal, pero no más que lo estrictamente necesario) a revisar los principales conceptos y recursos metodológicos que guían las investigaciones de Alfredo López Austin, Johanna Broda y Beatriz Albores, con el fin de enmarcar adecuadamente la hipótesis sobre la persistencia de la cosmovisión mesoamericana en la celebración del Día de Muertos. Esto nos permitirá mostrar que en los planteamientos mesoamericanistas, junto al marcado énfasis sobre la hipótesis de persistencia, existe una resuelta desestimación de la hipótesis sobre el carácter exógeno de los elementos y configuraciones estudiados. Además, veremos que aquellos planteamientos adolecen de ciertos límites conceptuales y metodológicos que dificultan la construcción de posibilidades de validación de las hipótesis, y que en algunos casos oscurecen las interpretaciones y conclusiones en la investigación. Así, la falta de ciertas precauciones metodológicas, la insuficiente precisión en los indicadores que se toman como evidencias, el abuso en la interpretación del dato etnográfico y su proyección mecánica sobre otros aspectos del ritual, dejan las hipótesis sin validar, de tal modo que el problema de la persistencia cultural mesoamericana sigue vigente.

Una vez presentada la hipótesis que será objeto de este trabajo, su contexto de producción y las herramientas con las cuales ha sido validada, en el **capítulo II** delimitaré el problema de investigación, precisando que éste no es otro que el de la persistencia de la cosmovisión mesoamericana (o de algunos de sus elementos) en la celebración indígena mexicana del Día de

Muertos. Además, como las hipótesis mesoamericanistas involucran la ubicación calendárica de la celebración y la relación de los difuntos con el ciclo agrícola, nuestra investigación incluye necesariamente un problema subsidiario y, definitivamente, más amplio: la persistencia de elementos del calendario mesoamericano, y de la cosmovisión a él asociada, en el ciclo ritual indígena contemporáneo. Así, puesto que nuestro objetivo general es la resolución de estos problemas, se hace necesario acotarlos aún más a través de las hipótesis, mismas que reformularé por pares de hipótesis *nulas* (las “colonialistas”) y *alternas* (las “prehispanistas”), para ajustarlas a las exigencias de un método “experimental” que permitirá contrastarlas con mayor precisión y generar posibilidades de validación a través del recurso de la “falsación”.

Tras esta reformulación de las hipótesis que constituyen el objeto de nuestra investigación, en el **capítulo III** discutiré algunos conceptos centrales en la antropología mesoamericanista, con el fin de construir un marco conceptual acorde a las necesidades de nuestro objeto. Puesto que el problema que nos ocupa es la procedencia de la celebración indígena del Día de Muertos y del calendario ritual del cual forma parte, nuestra investigación adoptará tintes difusionistas, culturalistas, estructuralistas e “interpretacionistas”. Es decir: 1) partiremos del postulado de la diversidad cultural para problematizar la procedencia de nuestro objeto; 2) asumiremos algunas ideas culturalistas para preguntarnos por el modo en que un elemento exógeno se articula en su nuevo contexto cultural; 3) para ello consideraremos la cultura como la dimensión simbólica de lo social abordando nuestro objeto como signos y apoyándonos en el reconocimiento de oposiciones binarias en su configuración; y 4) dejaremos de lado la ontología estructuralista del signo para concebirlo no como sistema de símbolos sino como entramado de interpretaciones, es decir, nuestra objetivación del signo será “hermenéutica”. De este modo, conceptualizando las culturas como entramados cuasi-sistémicos de signos y no propiamente como sistemas, podremos dar cuenta del carácter dinámico de la cultura, construir una metodología que nos permita acceder razonablemente al sentido de los rituales consignados en las fuentes históricas, controlar la comparación de los casos etnográficos e históricos y, así, la atribución de uno u otro origen a un elemento dado. Además, esta perspectiva nos permitirá, a *grosso modo*, abordar la reinterpretación que supone toda aculturación.

Posteriormente, en el **capítulo IV** enunciaré tres problemas cuya solución debe tomarse en cuenta en nuestra metodología y propondré algunos lineamientos que nos permitirán superarlos para diseñar un método “experimental” acorde con las exigencias de nuestra investigación; delimitaré nuestras unidades de análisis para, a partir de ellas, operacionalizar las hipótesis, precisando sus variables e indicadores; y finalmente expondré el diseño experimental, reformulando las hipótesis nulas de modo condicional para evidenciar su relación con las variables en el proceso de validación. Dicho brevemente, propondré someter nuestras hipótesis a una suerte de “falsación”. Y para ello incluiremos en nuestra comparación no sólo el caso indígena mexicano y su antecedente mesoamericano, sino también el europeo y el indígena aymara de la región andina. Con estos cuatro casos y partiendo del postulado de la diversidad cultural supondremos que, si encontramos las mismas formas y significados del ritual y del calendario en nuestros casos mexicano y andino, tendremos que asumir la falsedad de la hipótesis sobre su origen mesoamericano y atribuir esas formas y significados compartidos a la herencia común de ambos pueblos, es decir, a la tradición española. No obstante, este resultado tendrá que ser sometido a una segunda “falsación”, comparando los resultados con el caso europeo y el mesoamericano, en busca de los posibles correlatos del ritual y del calendario indígena mexicano.

Por último, en el **capítulo V** iniciaré la comparación de los rasgos formales de la celebración indígena mexicana del Día de Muertos, y algunos de los significados asociados a ella, para indagar su procedencia, conforme al diseño experimental desarrollado en el capítulo IV. Para ello, caracterizaré los principales rasgos de la celebración indígena mexicana, y luego buscaré sus posibles correlatos europeos y mesoamericanos. Esta doble comparación nos permitirá ponderar, en su justo valor, las semejanzas y diferencias observadas. Por último, para someter a “falsación” la hipótesis “prehispanista”, buscaremos en el mundo aymara los posibles correlatos de la celebración mexicana, bajo el supuesto de que, si *a posteriori* suponemos que la forma del Día de Muertos es el resultado de la herencia mesoamericana y no de la española, entonces dicho ritual no debe existir en otras sociedades que comparten la influencia española pero no la tradición mesoamericana. El resultado de este análisis, como dijimos, será el punto de partida empírico para el desarrollo de los capítulos siguientes.

Una vez establecido el punto de partida, y puesto que la hipótesis mesoamericanista sobre el Día de Muertos involucra necesariamente la investigación del origen (procedencia) del calendario ritual indígena, dedicaremos a este problema la segunda y tercera parte del presente trabajo. En la segunda parte, nos ocuparemos de la forma general del calendario, mientras que en la tercera abordaremos los principales ritos periódicos asociados a éste y el modo en que constituyen una visión del mundo. Sin embargo, para ello es necesario subsanar una de las principales limitaciones de las investigaciones mesoamericanistas sobre la persistencia de la cosmovisión mesoamericana en el calendario ritual indígena: la conceptualización del tiempo y de su relación con el calendario. Por este motivo, en la **segunda parte** (capítulos VI al IX) dedicaremos el **capítulo VI** a discutir algunos tópicos de la antropología del tiempo, comenzando por la conceptualización durkheimiana del tiempo como “categoría social”, para luego revisar tres problemas recurrentes en la antropología del tiempo: el carácter motivado del tiempo *versus* su arbitrariedad, la particularidad del tiempo *versus* su universalidad, y el carácter cíclico del mismo *versus* su linealidad. De esta revisión desprenderemos algunas consecuencias para el estudio antropológico de la temporalidad a través de los calendarios, mismas que serán la base para nuestra conceptualización de éstos como representaciones del mundo, es decir, como iconos de la periódica recurrencia de las cualidades del mundo. Además, de esta conceptualización desprenderemos algunos rasgos comunes a todo calendario, mismos que nos servirán de guía para la descripción y comparación de los marcos temporales cristiano y mexica, así como para nuestra comparación de los iconos-calendario en la tercera parte de este trabajo.

Una vez establecidos estos criterios, describiremos en el **capítulo VII** el calendario cristiano como sistema de cómputo temporal, y el mexica en el **capítulo VIII**, centrándonos en las unidades y ciclos que los conforman, el modo en que éstos se articulan, la relación con sus índices fenomenológicos, y el modo en que en ellos se establecen las fechas críticas del ritual. Además, en el capítulo VIII abundaremos sobre el problema del “bisiesto” mexica para formular una hipótesis viable que nos permita dar cuenta del mecanismo de ajuste de las fiestas mexicas de las veintenas con respecto al año trópico y, así, sentar las bases para la comparación de nuestros iconos-calendario. Finalmente, en el **capítulo IX** haremos una primera presentación del calendario festivo indígena mexicano a partir de nuestra comunidad de referencia (Hueyapan, Morelos) para determinar la procedencia de este marco temporal del ritual, buscando los presuntos “elementos estructurales” que, según nuestras hipótesis “prehispanistas”, pudieran persistir en él.

Como dijimos, en la **tercera parte** (capítulos X al XII) nos ocuparemos de los principales ritos periódicos asociados a éste y el modo en que constituyen una visión del mundo. En esta sección someteremos a prueba nuestras hipótesis *alterna* y *nula* sobre el origen de los iconos-calendario y de la visión del mundo a ellos asociada. Con este fin, en el **capítulo X** construiremos nuestro “modelo” del calendario ritual indígena mexicanos a partir de la propuesta de Beatriz Albores sobre las fiestas en cruz, y lo complementaremos con datos de nuestra comunidad de referencia. Posteriormente elaboraremos nuestro “modelo” del calendario aymara. El objetivo aquí será dar cuenta del modo en que estos iconos-calendario se relacionan con el ciclo agro-meteorológico y solar, para luego compararlos explorando la hipótesis sobre el origen común de ambos calendarios. Hecho esto, en el **capítulo XI** buscaremos en la Península Ibérica el posible correlato del icono-calendario mexicano para dotar de contenido empírico a nuestra hipótesis *nula* sobre la procedencia europea de este complejo. Por último, en el **capítulo XII** buscaremos el posible correlato mesoamericano del calendario indígena mexicano en las fiestas mexicas de las veintenas. Para ello, partiendo de nuestra hipótesis sobre el mecanismo de ajuste de las veintenas al año trópico, y retomando las propuestas de Michel Graulich y de Alfredo López Austin, esbozaremos una interpretación mínima de las fiestas asociadas a las dieciocho veintenas mexicas. En conjunto, esta triple comparación nos permitirá emitir conclusiones preliminares sobre la procedencia del icono-calendario indígena y de la visión del mundo a él asociada. Sin embargo, éstas deberán complementarse por el análisis del culto a los muertos que, junto con la celebración de Días de Muertos, se asocia al calendario para configurar lo que, presumiblemente, constituye una persistencia de la concepción mesoamericana del tiempo, estrechamente ligada a la también prehispánica concepción de la muerte.

Por este motivo, en la **cuarta parte** (capítulos XII al XV) nos ocuparemos del culto a los muertos y de su papel en la configuración temporal del mundo. En el **capítulo XIII** caracterizaremos las escatologías cristiana y mexica, identificando los destinos escatológicos y los factores que llevan a los difuntos a cada uno de ellos, las entidades anímicas, los ritos funerarios, las formas de luto y los sufragios con los cuales los vivos ayudaban a los muertos en su destino ultraterreno. Además, revisaremos algunos testimonios tempranos sobre la celebración indígena de Días de Muertos, con el fin de identificar el posible trasfondo prehispánico de la celebración de difuntos entre los indígenas recién conversos, y la actitud de los evangelizadores sobre las ofrendas a los difuntos. Hecho esto, en el **capítulo XIV** abordaremos el problema del particular destino que los indígenas mexicanos atribuyen a quienes mueren de manera violenta. Para ello, siguiendo el mismo diseño metodológico pero ampliando nuestra base empírica a otras regiones de Latinoamérica, buscaremos posibles correlatos de esta peculiaridad indígena en busca de indicios sobre su origen. Posteriormente, indagaremos el posible origen de los “condenados” en la Península Ibérica, específicamente en las artes de buen morir, para luego someter a prueba la hipótesis por comparación con el caso aymara. Por último, en el **capítulo XV** nos ocuparemos de las funciones que, según su destino, cumplen los muertos en las cualidades temporales del mundo, comparando nuestro modelo indígena mexicano con los casos europeo, andino y mesoamericano. De este modo someteremos a prueba nuestras hipótesis *alternas* y *nulas* sobre la procedencia de la actual celebración indígena de Días de Muertos, y del calendario del cual forma parte.

Para finalizar, en el último apartado de este trabajo recapitularemos los resultados de nuestro análisis para responder a las preguntas planteadas sobre la procedencia de la celebración indígena mexicana de Días de Muertos, del calendario del cual forma parte, y de los significados a ellos asociados, así como para problematizar algunas consecuencias que de ello se desprenden.

**PRIMERA PARTE.
HACIA UN PUNTO DE PARTIDA**

**(PROTOCOLO DE INVESTIGACIÓN
Y PRIMERA COMPARACIÓN)**

*...usted replicará que la realidad no tiene ninguna obligación de ser interesante.
Yo le replicaré que la realidad puede prescindir de esa obligación, pero no las hipótesis.
En la que usted ha improvisado, interviene copiosamente el azar.
He aquí un rabino muerto; yo preferiría una explicación puramente rabínica,
no los imaginarios percances de un imaginario ladrón.*

J. L. Borges

I. ANTECEDENTES. EL CONTEXTO DE LA HIPÓTESIS MESOAMERICANISTA

La antropología mexicana presenta, entre sus diversas temáticas, dos importantes tópicos más o menos constantes a lo largo de su desarrollo y que son de particular interés para nuestros fines: la cosmovisión y la persistencia de la cultura mesoamericana; esta última relacionada con la cuestión étnico-nacional. Nuestro objetivo aquí no es la reconstrucción del trasfondo ideológico de la antropología mexicana, sino revisar algunos temas y problemas en torno a los cuales se construye lo que Andrés Medina (2000) ha llamado el “paradigma mesoamericanista”⁷, así como ciertos conceptos y recursos metodológicos recurrentes en él. Como dijimos, en este trabajo nos ocuparemos de las principales hipótesis mesoamericanistas sobre el origen del Día de Muertos (de su forma y significado) retomando, en la medida de lo posible, las mismas herramientas utilizadas por los propios autores de las hipótesis, por lo que se hace necesario revisar brevemente esas herramientas. Comenzaremos, pues, por caracterizar sucintamente las hipótesis sobre el Día de Muertos, para después abordar el paradigma mesoamericanista.

I.1. HIPÓTESIS SOBRE EL ORIGEN Y SENTIDO DEL CULTO A LOS MUERTOS EN MÉXICO.

Como apuntamos en su momento, las hipótesis sobre el “origen” del Día de Muertos no se refieren propiamente a su origen, sino a su procedencia, y suelen limitarse a dos posibles respuestas: Mesoamérica o Europa. Conforme a estas respuestas, podemos clasificar las hipótesis en torno a dos polos, “prehispanista” y “colonialista”. Por su parte, los trabajos que dejan de lado el origen de la celebración para centrarse en su significado, suelen enfatizar una postura “prehispanista” para proponer la persistencia de múltiples elementos de la cosmovisión mesoamericana.

I.1.1. El origen del Día de muertos.

En lo que se refiere a la celebración indígena del Día de Muertos en México, podemos identificar tres tendencias generales según el grado en el que se presume o no la existencia de un vínculo con el culto prehispánico (mesoamericano) a los muertos. Los “prehispanistas”, a partir de la observación de rasgos aparentemente prehispánicos en el culto contemporáneo que los indígenas mexicanos rinden a sus muertos, y del hecho de que en la época prehispánica se celebraba el culto a los muertos con ofrendas de alimentos, consideran que la celebración contemporánea es una suerte de “supervivencia”, ligeramente revestida de rasgos cristianos como mecanismo mimético de conservación. Los “colonialistas”, partiendo de la observación de elementos de origen aparentemente europeo en el Día de Muertos (incluyendo la fecha) y

⁷ Para T. S. Kuhn, el concepto de “ciencia normal” hace referencia a la “*investigación basada firmemente en una o más realizaciones científicas pasadas, realizaciones que una comunidad científica particular reconoce, durante cierto tiempo, como fundamento para su práctica posterior*” (Kuhn, 1996, p. 33). Estas realizaciones definen implícitamente problemas legítimos en un campo de investigación para generaciones sucesivas de científicos, y están en condiciones de hacerlo porque comparten dos características esenciales: carecen suficientemente de precedentes, lo que les permite atraer un grupo duradero de partidarios; y son lo bastante incompletos para dejar muchos problemas por resolver. Las realizaciones que comparten esas dos características constituyen lo que Kuhn llama “paradigmas” (Cfr. *Op. cit.* pp. 33-34). “*algunos ejemplos aceptados de la práctica científica real —que incluyen, al mismo tiempo, ley, teoría, aplicación e instrumentación— proporcionan modelos de los que surgen tradiciones particularmente coherentes de investigación científica*” (Kuhn, 1996, p. 34).

considerando el hecho de que los indígenas mexicanos son católicos, asumen que el culto a los muertos practicado por éstos es de origen europeo, y que la visión prehispánica del mundo fue destruida durante los tres siglos de dominación colonial. Por último, en un punto intermedio entre las dos posturas anteriores, los “sincretistas” asumen que se trata de una celebración enmarcada en la religiosidad popular que combina rasgos de las religiones prehispánica y católica, conformando un sistema distinto de ambas, donde cada rasgo adquiere un valor particular.

Las perspectivas así delineadas, que deben ser entendidas como “tipos ideales” de los cuales difícilmente encontraríamos ejemplos puros en la realidad, corresponden aproximadamente a las tres posturas descritas por Claudio Lomnitz⁸ (2006, pp. 50-53):

- La primera, que aquí hemos llamado “sincretista”, está mejor representada por Paul Westheim. Este autor, en su obra *La calavera*, publicada originalmente en 1953, sostiene que las clases populares mexicanas no tomaron el Cielo y el Infierno con tanta seriedad como los españoles, pero sí retuvieron de ellos una fuerte noción de la vida después de la muerte, así como una profunda religiosidad centrada en un dios más caprichoso que justo. Para Westheim, la utilización icónica del esqueleto fue influida tanto por la tradición prehispánica como por la europea (especialmente por la danza macabra), de modo que su uso en el Día de Muertos constituye un claro ejemplo de “mestizaje” cultural.
- La segunda postura, que aquí hemos llamado “prehispanista”, es la vulgarización de la primera. Se trata de una imagen estandarizada de la celebración, presentada no sólo ante el turista, sino también en la esfera educativa y comercial. La construcción de esta imagen masificada, sin embargo, requería una simplificación de los análisis académicos, por lo que suele buscarse correspondencias punto por punto entre rasgos de la práctica contemporánea y sus contrapartes prehispánicas. Ejemplos de esta visión suelen observarse en exposiciones museísticas, revistas de divulgación cultural y páginas web. Así, Ruth Lechuga, curiosamente siguiendo a Paul Westheim, afirma en la revista *Artes de México* que lo único que el Día de Muertos tiene en común con su contraparte europea, es “el hecho de tratarse aquí y allá de un día consagrado a la memoria de los muertos queridos” (2002, p. 19).
- Finalmente, la postura que hemos llamado “colonialista”, sostiene que la celebración mexicana del Día de Muertos poco o nada tiene de precolombino, sino que se trata, al menos en su evolución más sobresaliente, de una tradición inventada. En esta línea, Stanley Brandes sostiene que la existencia de prácticas y elementos iconográficos análogos en Europa y América Latina (particularmente en el área andina) arroja dudas sobre el origen precolombino de la actual celebración del Día de Muertos, y concluye que la festividad mexicana tiene sólo algunas particularidades: el uso extensivo de azúcar, la variedad de dulces y panes, el júbilo de la celebración y el nombre de “Día de Muertos” (Cfr. Brandes 2000 y 2008), aunque este último, de hecho, ha sido identificado también en la España del siglo XVII por el propio Brandes⁹. Además, según el mismo autor, estas peculiaridades son claras construcciones del periodo colonial (Brandes, 2000).

⁸ Nótese, sin embargo, que Lomnitz no limita su análisis a la celebración indígena.

⁹ Stanley Brandes cita un documento del siglo XVII en el que se usa el término “*Diada dels Morts*” (Día de los Muertos) para referirse al día de Difuntos (Cfr. Brandes, 2008, p. 29).

De estas tres posturas, por atractivas que puedan resultar, la única que sirve propiamente a nuestros fines es la “sincretista”, pues sólo ésta admite la historicidad de los pueblos indígenas. La visión “colonialista” desconoce la capacidad de “resistencia” de los pueblos y, sobre todo, la necesaria reinterpretación que resulta de todo proceso de aculturación (*Vid. infra*). Por su parte, la visión “prehispanista” ignora el hecho de que la resistencia de los pueblos no se opone a su capacidad de asimilar y re-crear elementos culturales heterogéneos. Comprender esto implica pensar históricamente la cultura, tarea que no puede hacerse sin considerar su carácter dinámico. Sin embargo, los autores “sincretistas” suelen no ir más allá de decir que las prácticas culturales estudiadas son resultado de un largo proceso de “sincretismo”, sin profundizar sobre dicho proceso y sobre el modo en que se articulan diversos elementos heteróclitos. Así, para responder a la pregunta general sobre cuál es el origen de la celebración del Día de Muertos, habría que agregar otras subsidiarias: ¿Bajo qué condiciones se “sincretizó” el culto a los muertos¹⁰? ¿Cuál era el alcance real del poder de los conquistadores y colonizadores españoles para imponer su visión del mundo? ¿Hasta qué punto intentaron los españoles transformar la relación de los indígenas con el más allá? ¿En qué medida podemos hablar de una persistencia del rito prehispánico y de la visión del mundo a él asociada? Esbozar una respuesta a estas preguntas requiere, claro está, rebasar el simple “mapeo” de rasgos culturales y de su procedencia, y preguntarnos por el sentido de la práctica del culto a los muertos.

I.1.2. Los significados del Día de Muertos.

Como pudiera esperarse, el tema del sentido del Día de Muertos se confunde con el de su procedencia, al grado que es prácticamente imposible encontrar publicaciones dedicadas exclusivamente a los significados de la celebración, salvo por las divulgadas comúnmente en *internet* sobre el significado de los elementos presentes en la ofrenda de muertos. Como vimos líneas arriba, es frecuente que esta celebración se interprete como muestra de la particular actitud del mexicano frente a la muerte, ya sea como indiferencia ante la muerte, ya como afirmación de la vida. Pero en el terreno académico es más comúnmente aceptada la interpretación según la cual la celebración indígena mexicana de Día de Muertos presenta múltiples elementos de origen prehispánico asociados al fin del ciclo agrícola del maíz, como una especie de “acción de gracias” por la cosecha. Sobre esta línea de ideas resultan de gran interés los trabajos de Johanna Broda y Beatriz Albores.

En sus estudios sobre el ritual y el calendario mexica, la célebre etnóloga Johanna Broda reconoce un papel fundamental a las “condiciones materiales de existencia” (*Vid. infra*, p. 52), con lo que el vínculo entre el ritual, el ciclo agrícola y la astronomía, adquiere un lugar central. Desde esta perspectiva, incluyendo material etnográfico e histórico en su análisis, Johanna Broda vincula las actuales celebraciones indígenas del Día de Muertos y de la Santa Cruz con el pasado precolombino, tanto por su ubicación calendárica como por su clara asociación con las actividades agrícolas (*Cfr.* Broda, 1983). Así, en una publicación relativamente reciente, Johanna Broda afirma:

¹⁰ Esto, claro está, asumiendo que se trata de una práctica ritual “sincretista”.

Podemos concluir que, según la cosmovisión mesoamericana¹¹, cuando se dan los primeros elotes, los difuntos llegan a sus antiguas comunidades y permanecen entre los familiares vivos hasta que las mazorcas hayan madurado totalmente (Broda, 2004c, p. 252).

Por su parte, desde una perspectiva semejante a la de Broda, Beatriz Albores analiza la relación entre el ritual, el ciclo agrícola y los movimientos aparentes del Sol. En su estudio sobre las “fiestas en cruz” del Valle de Toluca, la referida autora señala la existencia de un complejo calendario ritual relacionado con el ciclo agrícola y los momentos equinocciales y solsticiales, donde el culto a los muertos juega un papel fundamental.

Partiendo de las coincidencias temporales entre los tres “ciclos” (calendario ritual, ciclo agrícola y ciclo solar), Albores elabora un esquema que da como resultado un conjunto de ocho fiestas divididas, para fines analíticos, en dos grupos de cuatro fiestas en cruz. Cuatro fiestas correspondientes a los equinoccios y solsticios, formando una cruz de Malta, y cuatro asociadas a los puntos de salida y puesta del Sol durante los solsticios, formando una cruz de san Andrés (Cfr. Albores, 2001). Estas últimas son la Candelaria (2 de febrero), la Santa Cruz (3 de mayo), la Asunción de la Virgen (14-15 de agosto) y la llegada de los Muertos (del 1º al 2 de noviembre). De acuerdo con Albores, el 2 de mayo, el 14 de agosto y el 2 de noviembre, los quiacazcles¹² del Valle de Toluca encabezan procesiones a la cima del cerro sagrado de Olotepec: en mayo, para abrir la época de lluvias y la compuerta del cerro; en agosto, para agradecer los primeros frutos tiernos; y en noviembre, para cerrar la compuerta, cuando inicia la cosecha del maíz maduro. Además, estas tres celebraciones se vinculan con el dos de febrero porque en la celebración de la Candelaria se bendice el maíz (y otras semillas como el frijol y la calabaza) que será sembrado ese año (Cfr. Albores, 2004). En este esquema, Las cuatro celebraciones que forman una cruz de San Andrés y en las cuales se incluyen los Días de Muertos, son relacionadas por Beatriz Albores con el concepto de Árbol cósmico desarrollado por Alfredo López Austin (1996) para la cosmovisión prehispánica mesoamericana (Cfr. Albores, 2003).

Por ahora no nos detendremos en los detalles de cada investigación. Reconozcamos simplemente que las indagaciones de Johanna Broda y Beatriz Albores nos colocan nuevamente frente al problema del origen del Día de Muertos. Ambas autoras, sin embargo, dejan de lado el mero análisis de los rasgos formales de esta celebración para adentrarse en el tema de su significado en relación con el ciclo agrícola del maíz y con el calendario mesoamericano. Estas propuestas mesoamericanistas son las que aquí nos interesan. Por ello, para enmarcarlas adecuadamente, revisaremos brevemente algunos temas y problemas en torno a los cuales se construye lo que Andrés Medina (2000) ha llamado el “paradigma mesoamericanista” (Vid. *supra*, p.29, nota 7), así como los principales recursos conceptuales y metodológicos utilizados en esta perspectiva por los propios autores de las hipótesis. Posteriormente, tras detenernos en el arsenal teórico-metodológico de López Austin y Johanna Broda, concluiremos con una aproximación a la

¹¹ En el contexto del cual está tomada la cita, “cosmovisión mesoamericana” se refiere a la cosmovisión de los indígenas contemporáneos que habitan el antiguo territorio mesoamericano.

¹² Los quiacazcles o quiatlaxques son personas que han sobrevivido a la descarga eléctrica del rayo, por medio de la cual dios les confiere el don para controlar el tiempo meteorológico. Esto significa que adquieren la capacidad de propiciar, mediante rituales, una temporada lluviosa favorable para el logro de las cosechas, particularmente del maíz (Cfr. Albores, 2004, p. 7).

etnografía mesoamericanista derivada de estos planteamientos, centrándonos en el trabajo de Beatriz Albores.

I.2. EL PARADIGMA MESOAMERICANISTA.

Desde sus inicios, la etnografía mexicana aparece entreverada de intereses políticos e ideológicos asociados a proyectos de nación gestados desde el período colonial, como el nacionalismo criollo (cuyos antecedentes comparte el triunfante mestizo de la Revolución Mexicana), de donde emerge la comunidad antropológica nacional con una creciente estructura institucional. Como sucedió en otros países con los que comparte su herencia colonial, el flamante estado mexicano de principios del siglo XIX fue pensado por la élite criolla a imagen y semejanza de los estados-nación europeos, considerados como internamente homogéneos y cuyas fronteras se imaginaban coincidentes con límites étnicos y culturales. No obstante, la realidad social mexicana (como cualquier otra) se empecinaba en mostrarse desigual y heterogénea, aunque frecuentemente se la representase de manera reducida por la dicotomía indios/criollos. De aquí surge el llamado “problema indígena” que, ya en el siglo XX, los gobiernos post-revolucionarios enfrentarán convirtiendo al mestizo en esencia del ser nacional, exaltando la pretendida fusión de “lo mejor de dos culturas”, la indígena y la española. Institucionalizada en este contexto (entre los años treinta y cuarenta del siglo XX), la antropología mexicana tiene como marca de nacimiento el tema de la identidad nacional, mismo que encuentra en la persistencia de las culturas prehispánicas uno de sus principales referentes. Así, desde su institucionalización en los años treinta (de hecho, desde antes, como vimos con el trabajo de Anita Brenner), la antropología mexicana ha mantenido el problema de la persistencia de la cultura prehispánica como uno de sus temas más recurrentes, atravesando los sucesivos períodos de predominio de las tendencias evolucionista, culturalista, funcionalista, marxista¹³, “eticista” y estructuralista. Y es precisamente éste el tema fundamental de la etnología mesoamericanista, cuyo origen y consolidación son tributarios de dos conceptos centrales: “Mesoamérica” y “cosmovisión”.

I.2.1. El concepto de Mesoamérica.

El concepto arqueológico de Mesoamérica aparece en 1943 (un año después de la fundación de la ENAH¹⁴) en un breve artículo titulado *Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales*, en el que Paul Kirchhoff define el área cultural mesoamericana por la presencia de ciertos rasgos culturales del siglo XVI, época de la cual proceden sus fuentes (Cfr. Kirchhoff, 1960). Pero como señaló el propio Kirchhoff, faltaba la profundidad histórica, es decir, la aplicación de estos principios a etapas anteriores, tarea realizada por Julio César Olivé y Román Piña China en la misma época en que se reeditaba el artículo de Kirchhoff.

Más tarde, esta propuesta trascendería los límites de la arqueología para impactar a la etnografía, proporcionándole un marco de referencia que le permitía vincular a la población indígena contemporánea con la prehispánica en términos sociales y culturales. La proyección del modelo, sin embargo, no se vio acompañada de una solución a los problemas que ella misma generaba:

¹³ Ciertamente, durante el predominio de la escuela marxista, prácticamente desapareció el problema de la especificidad cultural del indígena, pues se privilegia la investigación de temas socioeconómicos; sin embargo, los marxistas compartían con los “eticistas” el presupuesto de la continuidad de rasgos culturales mesoamericanos, aunque sostenían su radical mutación como resultado de la transformación de las formaciones económico-sociales.

¹⁴ La Escuela Nacional de Antropología e Historia.

La dinámica y utilidad analítica del concepto en cuanto a su desarrollo posterior, se mantiene como una tarea pendiente, pues evidentemente el régimen colonial transforma sustancialmente la composición y los procesos históricos de los pueblos indios al imponerle determinaciones de diferente orden. Y la cuestión se torna más candente cuando consideramos el presente etnográfico, pues en este caso no se pueden ignorar los procesos de configuración nacional que también imponen sus propias determinaciones (Medina, Andrés, 2000, pp. 78-79).

Es decir, la apropiación del concepto de Mesoamérica permite a la etnografía establecer un espacio de generalización sobre el tema de la persistencia de las “culturas” prehispánicas¹⁵, pero no resuelve el problema metodológico que implica la proyección diacrónica del dato histórico y arqueológico sobre el etnográfico, y viceversa. No es sino hasta la publicación de *Cuerpo humano e ideología*, de Alfredo López Austin, que se encara el problema de la extrapolación del dato etnográfico y el histórico en la reflexión mesoamericanista, como veremos más adelante.

I.2.2. La etnografía de la cosmovisión.

Pese a la existencia de investigaciones históricas sobre la cosmovisión prehispánica, realizadas por lo menos desde principios de los años cuarenta del siglo XX, el interés etnográfico por este campo proviene de la obra de un etnólogo francés sobre los Dogón, en África Occidental. *Dios de agua*, de Marcel Griaule, es el resultado de una serie de entrevistas donde Ogotômelli, un cazador dogón, describe una concepción del mundo donde la sociedad remite, en su forma y en sus orígenes, al cuerpo humano (Cfr. Medina, Andrés, 2000, pp. 103-105). Esta obra entusiasmó de tal modo a Robert Redfield que sugirió a algunos de sus estudiantes la realización de investigaciones semejantes en torno al tema de la cosmovisión¹⁶, centradas en un solo informante o unos pocos, como escribe el propio Redfield a Michael Mendelson:

No espero que usted descubra un Ogotômelli, pero sí que usted principie sus anotaciones sobre algún aspecto de la forma en que un individuo o unos cuantos definen su mundo de los vivos y de los muertos, por incierto y fluctuante que sea el modo en que lo haga (citado en Medina, Andrés, 2000, p. 119).

Por distintas razones, las investigaciones de Mendelson y de Charles Leslie no cumplieron con las expectativas de su maestro; sin embargo, el trabajo realizado por Calixta Guiteras en San Pedro Chenalhó, Chiapas, logró convertirse en la primera etnografía mesoamericanista centrada en la cosmovisión, y en un verdadero clásico de la antropología mexicana.

En la descripción que Guiteras obtiene de su informante tzotzil, destacan algunos aspectos presuntamente mesoamericanos de la representación del cosmos: un espacio horizontal cuadrado, con un cielo sobre él y un inframundo, todos sostenidos y separados por cuatro pilares. En este espacio, la luna aparece asociada al agua y la fertilidad, mientras que el Sol es cálido y

¹⁵ Un buen ejemplo de la tendencia mesoamericanista de este periodo, es *Heritage of Conquest. The Ethnology of Middle America* (Tax, 1952), publicación que reúne los trabajos presentados en 1949 en el *Viking Fund seminar on Middle American ethnology*, donde autores como Sol Tax, Robert Redfield, Calixta Guiteras y Julio de la Fuente, abordan temas como la economía, la tecnología, el parentesco, las relaciones interétnicas y la aculturación, todos adoptando como universo de generalización el espacio mesoamericano. De hecho, Andrés Medina considera la publicación de esta obra como “*el momento fundacional en el que la comunidad antropológica mexicana asume el paradigma mesoamericanista que la define y rige sus actividades futuras en el campo de la etnografía*” (Medina, Andrés, 2000, p. 59).

¹⁶ Estrictamente hablando, Redfield utiliza el término *world view*, que en las traducciones suele aparecer como “cosmovisión” o “visión del mundo”.

fecundante. Además, en los cerros vive el dios de la lluvia, y las cuevas son el punto de comunicación con él, lo que las convierte en lugares propicios para los ritos agrícolas. Por otra parte, Guiteras destaca la vigencia del calendario mesoamericano de dieciocho “meses” de veinte días, así como la presencia del calendario ceremonial de 260 días, vinculado al ciclo agrícola.

A partir de este estudio que delinea aspectos fundamentales de la cosmovisión, otros autores profundizarán distintos aspectos a partir de aproximaciones etnográficas en diferentes localidades, relacionadas con la conformación del espacio, el destino de los muertos y la representación del tiempo, entre otros aspectos (V.gr. Bricker, 1966; Díaz, 1963; Gossen, 1979; Ochiachi, 1985; Vogt, 1979). De estas investigaciones, cabe destacar las de Gary Gossen y de Ochiachi, pues dejan de lado el interés de Robert Redfield sobre el intelectual local y se valen de una amplia gama de recursos para la obtención y articulación del dato. En ellos se aprecia un viraje con respecto a la cosmovisión pues, mientras para Redfield se trata de la producción intelectual del filósofo local¹⁷, en estos trabajos aparece más bien como las representaciones que del mundo se hacen los miembros de una comunidad, mismas que pueden ser enunciadas por los propios sujetos, o bien inferidas por el investigador a partir de la observación y análisis de diversos aspectos de su cultura. Sin embargo, prevalece en ellas el acento sobre la comunidad como unidad de estudio, sin resolver el problema que implicaba la extrapolación de datos históricos sobre poblaciones urbanas con datos etnográficos de poblaciones rurales. Nuevamente, es Alfredo López Austin quien encara el problema en *Cuerpo humano e ideología*.

En 1980, el mismo año en que se reabre en la ENAH la carrera de etnología, que se había cerrado en los años 70, Alfredo López Austin publica *Cuerpo humano e ideología*, obra que constituye un hito de la antropología mesoamericanista por su esfuerzo para sustentar teórica y metodológicamente la extrapolación del dato histórico y etnográfico, trascendiendo además el estrecho marco de la comunidad como referente de las investigaciones sobre cosmovisión. Se trata de una obra de corte marxista que dialoga con el estructuralismo para dar cuenta de las representaciones sobre el cuerpo humano en la sociedad mexicana, y no entre los indígenas mexicanos, aunque para ello recurre al dato etnográfico partiendo del supuesto de la persistencia de diversos aspectos de la cultura mesoamericana. De hecho, la importancia de esta obra para la antropología mexicana es tal que puede considerársela fundadora de una nueva perspectiva en los estudios mesoamericanistas, aunque en ella se articulan diversas aportaciones de investigaciones etnográficas e históricas previas.

Por razones de espacio, limitaremos nuestra revisión de la obra de López Austin a sus principales aspectos teóricos y metodológicos sobre los problemas de la persistencia y de las proyecciones etnográficas. Posteriormente revisaremos las propuestas de Johanna Broda y Beatriz Albores.

I.2.3. Alfredo López Austin y la hipótesis del núcleo duro.

En *Cuerpo humano e ideología*, López Austin aborda, en el marco de la cosmovisión, las concepciones sobre el cuerpo humano de los antiguos nahuas, mostrando cómo el cuerpo constituía un modelo para la comprensión del universo, de su conformación y de su dinámica. Aunque se trata de una investigación histórica, esta obra contiene dos aspectos de gran relevancia para la investigación etnográfica sobre la cosmovisión: 1) aporta una construcción

¹⁷ “Every World view is made of de staff of philosophy, the nature of all things and their interrelations, and it is the native philosopher whose ordering of the stuff to which we, the outside investigators, listen” (Redfield, 1960, p. 88).

teórica de la cosmovisión como conjunto sistemático y coherente, como totalidad a partir de la cual es posible inquirir en cuestiones particulares de la religiosidad, la política y la magia, entre otros tópicos; y 2) presenta una importante reflexión sobre los problemas metodológicos implicados en la extrapolación de la información etnográfica al pasado mesoamericano. Más tarde, López Austin continuará su trabajo sobre las proyecciones etnográficas, particularmente en *Tamoanchan y Tlalocan* (2011), valiéndose de un concepto central para nuestro tema: el de “núcleo duro”, sobre el cual volverá continuamente. Comencemos por revisar el aporte de *Cuerpo humano e ideología*.

1.2.3.1 La cosmovisión mesoamericana.

La propuesta de López Austin, pese a la apariencia estructuralista que puede presentar por el reconocimiento de matrices de oposiciones binarias en la cosmovisión de los antiguos nahuas, es manifiestamente marxista. Por ello, con el fin de enmarcar su concepto de cosmovisión, enuncia desde las primeras páginas de su obra algunas “notas” sobre la ideología:

- a) La ideología está formada por un conjunto de representaciones, ideas y creencias. Incluye, por tanto, desde los más simples actos de entendimiento, hasta los conceptos más elaborados; desde las simples preferencias o actitudes hasta los valores que rigen la conducta de un grupo social.
- b) Es un conjunto sistematizado. Sus elementos se encuentran articulados entre sí por una relativa congruencia interna que los estructura.
- c) Las representaciones, ideas y creencias están condicionadas socialmente, en última instancia, por las relaciones de producción [...].
- d) El condicionamiento social no es advertido por el propio productor del proceso ideológico [...].
- e) A través de la actualización de las representaciones, ideas y creencias del conjunto sistematizado, se tiende a la satisfacción de las aspiraciones, objetivos e ideales de un grupo social (López Austin, 1996, pp. 16-17).

A partir de este último aspecto, el autor distingue dos planos de la ideología: el abstracto, que comprende “*sistemas articulados de ideas*” (*Ibidem*), y el plano de actualización e institucionalización de esas ideas. A su vez, al interior del plano abstracto se distinguen otros conceptos de utilidad para explicar los niveles de articulación de la ideología:

- a) **Sistema ideológico** es un “*conjunto articulado de elementos ideológicos delimitados por particulares formas de acción sobre un particular ámbito del universo. El sistema ideológico tiene peculiaridad estructural y dinámica: pero está también articulado tanto al resto del plano ideológico como a la estructura social*” (*Ibid.* pp. 18-19).
Entre las particularidades de cada sistema ideológico están su estructura y la lógica que lo rige. [...] Otra particularidad es la dinámica propia de cada sistema ideológico. Sus elementos y su estructura son afectados de muy diversa manera por factores de transformación, ya sean éstos internos o externos. [...] Entre los sistemas se produce así un desfase, y cada uno de ellos se caracteriza por su ritmo de cambio, por la velocidad y violencia de sus transformaciones y por las específicas formas de la alteración de la congruencia de sus elementos (*Ibid.* pp. 19-20).

- b) **Cosmovisión** es *“el conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o un grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo”* (Ibid. p. 20).
- c) **Complejo ideológico** es *“el conjunto articulado de las cosmovisiones de los diversos grupos que, en una época dada, integran una sociedad”* (Ibid. p. 22).

Una dificultad que salta a la vista en esta caracterización de la cosmovisión radica en la vaguedad con que se define al “grupo social”. Esto, como aclara el propio López Austin, se debe a que la naturaleza de la cosmovisión no permite mayor precisión. Al entender por grupo social *“todo conjunto de hombres vinculados entre sí por actividades, intereses y fines comunes”* (Ibidem), cosmovisión resulta inseparable de grupo social, pues las concepciones del mundo responden a intereses, ambiciones, anhelos, cultura, etcétera. Puesto que las bases de integración de los grupos son múltiples, *“el uso de un concepto tan amplio como el de grupo social implica que las unidades de estudio pueden tener muy variada y relativa dimensión, que unas incluyen a otras y que se intersectan”* (Ibid. p. 21).

Con esta caracterización de “grupo social” y de “cosmovisión”, y considerando que cada individuo puede pertenecer a diversos grupos según actividades, intereses y fines propios de una clase social, de un grupo de edad, de género, etcétera, ¿cómo caracterizar las cosmovisiones presentes en una sociedad? Es decir, ¿habrá que caracterizar cosmovisiones de género, de clase, de edad, y de cualquier otro criterio en función del cual se conformen grupos sociales? ¿O podemos suponer que uno de estos criterios de agrupamiento es predominante en una sociedad y en un momento dados? A este respecto, López Austin nos dice que, considerando las diversas bases de integración de los grupos sociales, los grados de homogeneidad de los sistemas ideológicos al interior de una cosmovisión serán muy variados:

Pese a la importancia de los grupos constituidos con base en la ubicación de sus miembros en las relaciones de producción, históricamente puede darse mayor homogeneidad en los grupos cuya integración descansa en otras bases: cultura, lengua, religión, profesión, etcétera. Esto da lugar a que participen en grupos ligados por cosmovisiones de alto grado de homogeneidad individuos que ocupan una posición antagónica en las relaciones de producción (López Austin, 1996, pp. 22-22).

El reconocimiento de esta cualidad de la cosmovisión en relación con los grupos sociales, sin embargo, no está acompañado de una respuesta a la pregunta arriba planteada. El problema persiste pues, si existieron múltiples cosmovisiones en las sociedades mesoamericanas, ¿cuál sería el criterio para distinguirlas? ¿Todas las fuentes históricas de una sociedad pertenecientes a un mismo período, corresponden a una misma cosmovisión? ¿Qué pasa con las fuentes de distintos períodos y sociedades? ¿Podemos legítimamente extrapolar los datos de distintas fuentes, sociedades y momentos históricos? El problema queda abierto tras el planteamiento de la cosmovisión como parte del complejo ideológico; para su solución, habrá que esperar a la formulación del concepto de “núcleo duro” (Vid. *infra*).

Otra peculiaridad en este concepto de cosmovisión es la de la articulación de sus componentes. La cosmovisión es un conjunto articulado de sistemas ideológicos que se caracterizan por su “estructura”, misma que se ve afectada de diversas maneras por factores de transformación. Si entendemos todo sistema como un conjunto estructurado de elementos, tenemos que reconocer con Carlos Reynoso que hablar de algo como sistema implica necesariamente caracterizar los

elementos que lo conforman y las relaciones que se establecen entre ellos, es decir, su estructura. Pues bien, si conceptualizamos los sistemas ideológicos como conjunto articulado de elementos (con peculiaridad estructural y dinámica), la cosmovisión como conjunto articulado de *sistemas* ideológicos (estructurados, claro está), y el complejo ideológico como el conjunto articulado de cosmovisiones en una sociedad, entonces tendremos que dar cuenta en la investigación de un gran número de sistemas: 1) caracterizar el total de elementos que conforman un sistema ideológico y las relaciones que existen entre ellos, es decir, su estructura; 2) repetir esta operación con cada uno de los sistemas ideológicos que forman parte de la cosmovisión; 3) describir las relaciones entre los múltiples sistemas ideológicos (la estructura de la cosmovisión) y volver sobre el paso 1 para integrar estas relaciones con la estructura interna de cada sistema ideológico; 4) repetir los pasos 1, 2 y 3 para cada una de las cosmovisiones presentes en un complejo ideológico; y 5) caracterizar la estructura del complejo ideológico y volver al paso 3 para integrar estas relaciones con la estructura interna de cada cosmovisión y de cada complejo ideológico. Evidentemente, esta caracterización como conjuntos de sistemas incluidos en sistemas mayores, es más una apuesta teórica que un resultado empírico. Desde luego, esto no significa en modo alguno un problema si lo consideramos sólo como una guía para nuestras pesquisas. Lo que sí es un problema es el hecho de que no se define “sistema” y “estructura”, de modo que partimos de una imprecisión conceptual en el diseño de la investigación. Aclaremos esto: si un sistema es un conjunto de elementos articulados entre sí por determinadas relaciones (su estructura), es decir que se caracteriza por sus relaciones internas, ¿cómo explicamos entonces que tenga relaciones externas con otros sistemas? Lo que falta aquí es un concepto de “sistema”, y de “estructura”, que contemple esas relaciones externas.

Una dificultad adicional con respecto al uso de “estructura” en este planteamiento, es la apariencia estática¹⁸ y homogeneizante¹⁹ que le imprime al sistema ideológico, en contraste con el carácter dinámico que el autor expresamente le atribuye a la cosmovisión:

[La cosmovisión] forma un macrosistema de comunicación, en el que cada mensaje cumple *requisitos mínimos de inteligibilidad*²⁰, de coparticipación intelectual entre emisores y receptores, y de establecimiento —casi siempre inconsciente— de reglas a través de cuyo cumplimiento las ideas pueden ser recibidas, aceptadas y asimiladas por el coparticipante. [...] *Cada miembro del grupo social posee un caudal personal en constante transformación* que se traslapa con el de sus compañeros de grupo, *que se corrige y que reproduce alteraciones* durante los procesos de comunicación y de actuación. [...] Estos procesos unificadores dan a la cosmovisión su relativa congruencia general, así como las contradicciones provocan y matizan su transformación (López Austin, 1996, p. 21).

Tenemos entonces que, por lo menos al nivel de la cosmovisión, el planteamiento de López Austin adquiere un carácter dinámico, donde el “macrosistema de comunicación” no es una estructura omnipresente, ni un “código”, y mucho menos una esencia, sino una suerte de “campo” de inteligibilidad limitada que permite la comunicación, pero también el “error”, los “malos

¹⁸ La apariencia estática proviene de que, mientras no se integren las relaciones externas en el concepto de “sistema”, su dinámica no puede ser otra que la misma dinámica interna.

¹⁹ La apariencia homogeneizante, en esta formulación, sólo puede desaparecer en la medida en que la caracterización de la estructura permita dar cuenta de las variaciones internas del sistema.

²⁰ Las cursivas son mías.

entendidos”, la reinterpretación, corrigiéndose y reproduciendo alteraciones, imprimiendo a las representaciones su relativa congruencia general, pero también dinamizándolas, transformándolas, diversificándolas. En este punto, la pregunta es ¿Cuál es entonces el papel de la noción de “estructura” que caracteriza los sistemas ideológicos? Me inclino a pensar que se incluye aquí como instrumento para la sustantivación de esa relativa congruencia, de sus regularidades, de su también relativa permanencia, de su a veces aparente homogeneidad; sin embargo, el autor no nos lo aclara.

1.2.3.2 La persistencia y las proyecciones etnográficas.

Como parte de esta conceptualización de la cosmovisión, de su carácter dinámico y heterogéneo al interior del complejo ideológico, López Austin desarrolla algunas consideraciones adicionales que atañen a la innovación y persistencia de elementos ideológicos, consideraciones que jugarán un importante papel en sus recomendaciones para la utilización de las fuentes y sobre las proyecciones etnográficas.

Según López Austin, dentro de un complejo ideológico, las cosmovisiones subordinadas pueden tener un peso considerable si los grupos sociales correspondientes cuentan con los recursos necesarios para la producción y difusión de sus ideas; pero cuando dichos grupos están insuficientemente integrados, desde el punto de vista ideológico, a la sociedad global, la situación es muy distinta, aun cuando su economía esté plenamente articulada al modo de producción dominante. Esto sucede en procesos de dominación colonial, en los que dominantes y dominados pertenecen a tradiciones culturales distintas, como ocurrió con numerosos grupos indígenas americanos en el régimen colonial español. En este caso:

La magnitud de la coerción ejercida a través de la fuerza pública, la fuerza económica o la burocracia colonial, disminuyó la importancia de la penetración ideológica de los dominantes, sobre todo en aquellas zonas en las que la imposición ideológica de los conquistadores era más onerosa. Mientras los conquistados mostrasen un barniz de conversión, mientras la coerción mantuviera su eficacia y mientras el pensamiento y las costumbres nativas no representasen un peligro de subversión, de resistencia a la opresión, de desvío a la orientación política o de escándalo, se toleró la supervivencia de la ideología indígena (López Austin, 1996, p. 25).

De este modo, según López Austin, los indígenas establecieron una precaria congruencia entre dos tipos de cosmovisiones, casi sin comprender la de los españoles²¹. Como resultado, el pensamiento indígena no tuvo una desarrollada congruencia con la ideología de los dominadores, pero fue tolerado por no ser antagónico (Cfr. López Austin, 1996, pp. 25). La resultante incongruencia de las cosmovisiones dentro del complejo ideológico, ha servido tanto para defender los intereses de los dominados como para sostener la acción de los dominantes. *“Por una parte, la función cohesiva de la ideología protege a los grupos sometidos; por la otra, limita a los dominados el acceso a importantes medios de defensa y crea el mito de la necesidad de tutela”* (Ibid. p. 26). En estas circunstancias se establece una desigual dinámica del desarrollo intelectual entre dominadores y dominados: *“las representaciones, ideas y creencias de las cosmovisiones*

²¹ Nótese, sin embargo, que si hablamos de representaciones, los recursos con los que los indígenas establecen esa “precaria congruencia” con la cosmovisión española (o, mejor dicho, con las cosmovisiones españolas) formarán parte de su propia cosmovisión. Esto es, que la congruencia que establezcan los indígenas (y los españoles) entre su cosmovisión y la ajena, no se construye “desde afuera” entre dos “sistemas” escindidos; la congruencia se construye “desde adentro”, lo cual implica integrar la “otra cosmovisión” (o parte de ella) a la propia.

dominadas se transforman lentamente, dando la falsa impresión de que los indígenas se mantienen ajenos a las relaciones sociales de la sociedad global” (Ibidem).

Estas ideas serán el sustento para las proyecciones etnográficas a las que recurrirá López Austin en su investigación, es decir, la utilización de información etnográfica para la comprensión de aspectos de la cosmovisión mexicana sobre los cuales resulta insuficiente el dato histórico. Así, partiendo del supuesto de una relativa unidad de las cosmovisiones mesoamericanas, emparentadas por su origen común, por su comunicación constante y por desarrollos paralelos, el autor utilizará datos etnográficos de diversos pueblos indígenas sin limitarse a los nahuas, proyectándolos sobre la cosmovisión mexicana. Este tipo de extrapolaciones diacrónicas encuentra apoyo en la práctica común de etnólogos e historiadores y en la existencia de casos de “evidente” persistencia de elementos prehispánicos; pero esto no es suficiente para justificar el recurso a la proyección etnográfica. Por ello, López Austin intentará explicar el proceso de persistencia a partir de la diversidad de ritmos evolutivos existentes en el interior de toda cosmovisión, pero dejará sin resolver el tema de la unidad de las cosmovisiones mesoamericanas.

Así como puede afirmarse que la religión, la magia, la política o el derecho marchan con particulares dinámicas, con específicos tiempos, los elementos de la religión, de la magia o de cualquier otra forma de conciencia social tienen distintos tiempos de desarrollo. Dogmas, rituales, oraciones, conjuros, esquemas geométricos del universo, moral religiosa, tabúes, presentan diversos grados de resistencia a la transformación. [...] La religión y la magia pueden verse, en cuanto a sus estructuras y articulaciones, profundamente transformadas en la evolución social; pero la persistencia de algunos de sus elementos llega a darles, en no pocos casos, una apariencia de continuidad muy grande (López Austin, 1996, pp. 33-34).

Y más adelante explica:

La persistencia de elementos resistentes al cambio no es suficiente para afirmar, en forma simplista, que un sistema ideológico, como puede serlo una religión, persiste relativamente inmutable al paso de los siglos; pero, de la misma manera, la profunda transformación de una religión no es base para negar la conservación de un importante número de elementos de muy remoto pasado. [...] La investigación etnográfica, como auxiliar del estudio del pasado, puede apoyarse con relativa firmeza en la persistencia de los elementos ideológicos; pero sería absurdo querer proyectar del presente al pasado o del pasado al presente las articulaciones que tiene el sistema con otros componentes del complejo ideológico, y mucho menos del todo social (*Ibid.* p. 34).

De estos diferentes ritmos de transformación que tienen los componentes de una cosmovisión, se desprende la posibilidad de que convivan elementos de disímil antigüedad, pero no hay nada que nos diga qué elementos subsistirán y cuáles no. Así, resulta obligado preguntarnos, ¿cómo saber qué elementos de la realidad etnográfica han persistido desde la época prehispánica en que se originaron, y cuáles son préstamos o desarrollos posteriores? El problema, nos dice López Austin, “*es la precisión del origen de los elementos ideológicos*” (1996, p. 34). Según este autor, la polémica en torno a la procedencia de un elemento ideológico suele deberse a que no son claros ni localizables sus antecedentes en ninguna de las sociedades que se supone pudieron crearlo o transmitirlo, o bien porque existe la sospecha de un paralelismo. Por ello, para cada elemento se requiere un estudio particular para evitar interpretaciones dictadas por la moda. Con este fin, López Austin enuncia ocho características que pueden servir de apoyo a la suposición del origen americano de un elemento:

- a) Gran difusión. Cuando un elemento ideológico se encuentra distribuido en un amplio radio territorial, puede atribuírsele también una gran antigüedad. Existe un buen número de ejemplos de esto, *“y son en sus detalles tan similares que su existencia no puede explicarse por simples paralelismos; ni es posible que se atribuya su extensión a la acción difusora de los conquistadores europeos”* (López Austin, 1996, p. 35).
- b) Armonía del elemento estudiado con el resto de los elementos de sistemas ideológicos indígenas. Esta idea deriva de la necesidad de congruencia de los elementos en un sistema ideológico, pero en ocasiones se puede ir más lejos, cuando *“el elemento supuestamente importado se encuentra incorporado a un radio ideológico mayor al que su paralelo ocupa en las sociedades de las que se dice provienen las influencias extraamericanas”* (Ibidem).
- c) *“Coincidencia de las relaciones entre el elemento estudiado y otros elementos evidentemente autóctonos cuando esto ocurre en forma similar en diversas sociedades indígenas que habitan en territorios entre los que no ha existido una habitual comunicación desde la época colonial”* (Ibid. pp. 35-38).
- d) *“Igualdad, en las sociedades indígenas actuales, de los puntos de diferencia entre los elementos estudiados y los extraamericanos que supuestamente les dieron origen. De otra manera habría que aceptar que todas las sociedades indígenas interpretaron de igual forma elementos extraños”* (Ibid. p. 38).
- e) *“Presencia del elemento estudiado en sociedades indígenas de distinto nivel de desarrollo. Es más fácil suponer un origen autóctono común, muy antiguo, previo a un desarrollo desigual, que una posterior aceptación homogénea por sociedades que se encuentran en diversos estadios”* (Ibidem).
- f) *“Existencia de una terminología indígena relacionada con el elemento estudiado, no coincidente con lo que correspondería a simples traducciones”* (Ibidem).
- g) *“Registro de la presencia del elemento estudiado muy poco tiempo después de la conquista europea”* (Ibidem).
- h) *“Falta de un propósito en el conquistador para introducir o crear elementos o instituciones”* (Ibidem).

Sobre estos puntos de apoyo para la atribución de un origen autóctono a un determinado elemento, el autor aclara que su cumplimiento no puede considerarse como prueba indefectible de autoctonía, y que en cada caso debe hacerse un estudio completo, para el cual es necesario el conocimiento de las tradiciones americanas y de las del viejo mundo. Esta precaución es ciertamente loable, y debemos considerarla como punto de partida en la investigación; sin embargo, me parece necesario tomar algunas precauciones adicionales a los puntos recién enunciados. Partiendo de que éstos son apoyos para la suposición del origen mesoamericano de un elemento observado en poblaciones indígenas contemporáneas, debiéramos enunciar algunos razonamientos en apoyo de la hipótesis de un presunto origen europeo, cristiano, que sirvan de contrapunto a la hipótesis del origen autóctono, como precauciones metodológicas al momento de interrogarnos sobre el origen de un elemento ideológico:

1. La amplia distribución de un elemento presuntamente mesoamericano no es suficiente para suponer su origen mesoamericano, especialmente cuando la distribución del elemento no rebasa el área de influencia española. Para suponer un origen autóctono del elemento a

partir de su radio de difusión, tendría que verificarse su dispersión fuera del área de influencia española, así como su ausencia en otras regiones dominadas por España en el mismo período.

2. Suponer que la armonía del elemento estudiado con el resto de los elementos ideológicos indígenas justifica la atribución de un origen mesoamericano, implica admitir que la cosmovisión permanece casi inmutable al adoptarse un elemento exógeno, pues su armonía con el resto del sistema depende de su autoctonía. Lo mismo ocurre en el caso de que un elemento esté incorporado a un radio ideológico más amplio que el que su “paralelo” ocupa en su posible lugar de origen extra-americano: implica suponer que los elementos importados se adaptan de manera lenta y deficiente al sistema que lo acoge. Una vez que se define a los sistemas ideológicos como conjuntos estructurados, hay que considerar seriamente la posibilidad de que la cosmovisión se vea profundamente transformada por la adopción de un nuevo elemento²², y de que este elemento se adapte armónicamente a un amplio radio ideológico.
3. Identificar no solo la distribución de un elemento entre diversas poblaciones indígenas contemporáneas, sino también que dicho elemento presenta relaciones semejantes con elementos autóctonos, puede ciertamente apoyar la suposición de autoctonía, siempre que se trate de poblaciones entre las cuales no existe habitual comunicación desde la época colonial. Sin embargo, hay que considerar la posibilidad de que estas poblaciones tengan una común influencia “externa”, como es el caso de los indígenas mexicanos, que comparten el influjo del estado nacional y frecuentemente también su adscripción a una misma iglesia, cuya autoridad no termina con la guerra de Independencia²³.
4. A primera vista, parece poco probable que diversas poblaciones indígenas interpretaran de manera semejante un mismo elemento “externo”. Sin embargo, también aceptamos comúnmente que distintas personas de una misma tradición cultural pueden interpretar de manera semejante un elemento nuevo, pues es precisamente desde esa tradición que se le interpreta. Así, si a la común tradición mesoamericana agregamos la presencia de instituciones (como la iglesia y la escuela) ocupadas en encausar dicha interpretación, la probabilidad de semejanza aumenta. Ejemplo de este tipo de analogías entre las diversas reinterpretaciones de un elemento cristiano es la asociación, observada en diversas poblaciones indígenas, de Cristo con el Sol y de la Virgen María con la luna.
5. Suponer que la presencia de un elemento en sociedades de distinto nivel de desarrollo se debe a un remoto origen, previo al desarrollo desigual de dichas sociedades, requiere para su apoyo explicar no sólo la persistencia del elemento, sino también las razones por las cuales el desarrollo desigual de estas sociedades no llevó aparejada una transformación del mismo. Por otra parte, suponer la aceptación “homogénea” de un elemento exógeno por parte de estas mismas, requiere explicar cómo una influencia externa logró un impacto

²² Incluso en el estructuralismo, cuando se habla de un sistema, se reconoce que se trata de un conjunto ordenado de modo tal que la transformación de uno sólo de sus elementos puede conllevar la transformación del sistema en su totalidad.

²³ Hay que reconocer también que, entre los indígenas mexicanos, han existido múltiples relaciones, directas o indirectas, propiciadas por las redes comerciales, circuitos de ferias, peregrinaciones a diversos santuarios, migración, etcétera.

semejante en sociedades tan distintas. Las dos hipótesis presentan problemas de difícil solución; sin embargo, la precaución de considerar ambas reduce la probabilidad de error.

6. En cuanto al registro de un elemento poco tiempo después de la conquista, es necesario considerar la posibilidad de que existieran paralelismos mal comprendidos por los cronistas españoles, o que éstos proyectaran aspectos de su propia cosmovisión sobre la realidad indígena, como en los informes españoles sobre las islas del caribe, donde éstas parecían la encarnación de los bestiarios medievales que describían seres monstruosos cuya existencia se imaginaba en la India (*Cfr.* Kügelgen, 1990).
7. Sobre la falta de un propósito en el conquistador para introducir o crear el elemento en cuestión, hay que considerar no sólo el posible interés de la corona española o las funciones específicas de las instituciones coloniales, sino también los intereses de sectores específicos de sus funcionarios, que podía diferir de los intereses de la cúpula. Además, debe tenerse en cuenta que la transformación de la cultura indígena durante la conquista y el período colonial, no puede atribuirse solamente a la acción de las instituciones oficiales, sino que debió intervenir también el deseo de los indígenas por apropiarse del poder invasor, así como la interacción entre indígenas y sectores populares de origen europeo.

Llegado a este punto, hemos de reconocer que, si bien López Austin sostiene como necesario el conocimiento de las tradiciones americanas y de las del viejo mundo, al presentar sus recomendaciones para el uso de las proyecciones etnográficas se limita a enunciar razonamientos en apoyo de la posible persistencia de elementos mesoamericanos, sin explicitar argumentos análogos pero opuestos que sirvan de control en el desarrollo de las hipótesis. Es decir, que el autor subestima, en sus recomendaciones, el posible carácter exógeno de los elementos ideológicos.

1.2.3.3 El “núcleo duro”.

Un problema que enfrenta López Austin en *Cuerpo humano e ideología*, para el uso de la proyección etnográfica, es la ausencia de trabajos que sintetizen los aspectos “relevantes” de la cosmovisión de los indígenas contemporáneos:

Si bien la información etnográfica de los pueblos indígenas de México y de América central es muy abundante, son pocos y parciales los estudios comparativos en materia de cosmovisión. A pesar de que cada día es más evidente que las cosmovisiones de estos pueblos indígenas conservan estructuras similares y una gran cantidad de elementos comunes, no existe un estudio de enfoque global que permita valorar debidamente las semejanzas y ordenar las investigaciones a partir de un modelo. Este modelo permitiría revalorar y reubicar la información, establecer las diferencias regionales, investigar las transformaciones que las distintas sociedades han sufrido a partir de la conquista española, y analizar las formas en que las diversas concepciones del mundo se han ido articulando, en cada caso y a cada paso, a un sistema de dominación, hasta nuestros días. Y permitiría también establecer vínculos más precisos entre los estudios de las sociedades actuales y los que se dedican a las antiguas (López Austin, 1996, p. 221).

Mientras esperamos que tan útil herramienta de investigación sea producida por los estudiosos, no hay por ahora sino recurrir a la rudimentaria práctica de búsqueda de apoyos en los lejanos extremos cronológicos (*Ibid.* p. 222).

Catorce años después, en 1994, López Austin publica *Tamoanchan y Tlalocan*, donde desarrolla su propio modelo de esos aspectos “relevantes” (para la investigación) de la cosmovisión indígena. La intención del autor en esta obra es identificar la ubicación de dos sitios de relevancia cosmológica, *Tamoanchan* y *Tlalocan*, y dar cuenta de sus funciones cósmicas, así como de los principios arquetípicos que fundaron la explicación de dichas funciones. Dirigiendo su atención a los mexicas en vísperas de la conquista española, López Austin ofrece una apretada síntesis de algunos aspectos de la cosmovisión prehispánica²⁴, seguida de un cuidadoso análisis de las fuentes para distinguir el *Tamoanchan* histórico del mitológico. Acto seguido, recurrirá a la bibliografía etnográfica de tres regiones indígenas (Los Altos de Chiapas, La Sierra Norte de Puebla, y el área huichola del Occidente mexicano) para elaborar un modelo interpretativo, a partir del cual interrogará a las fuentes históricas. En esta empresa, López Austin se encuentra con los mismos problemas ya referidos sobre las proyecciones etnográficas; sin embargo, aquí cuenta ya con un modelo y un concepto, el del “núcleo duro”, con el que avanza sobre la fundamentación de su método comparativo.

A primera vista, el punto de partida y el objeto de sus reflexiones metodológicas son los mismos que en *Cuerpo humano e ideología*: sostiene la unidad de la tradición mesoamericana (lo que le permite hacer uso de fuentes diversas referentes a distintos pueblos) y se apoya en el reconocimiento de distintos ritmos evolutivos existentes en el interior de toda cosmovisión (lo que explica la persistencia de diversos elementos y permite el recurso a la proyección etnográfica). La novedad de esta obra, además del cambio en el objeto de la investigación, radica en el modo en que articula la unidad mesoamericana con el tema de la persistencia:

Es pertinente, en la búsqueda de la comprensión del complejo religioso mesoamericano, reconocer su naturaleza de hecho histórico y ver que en su heterogénea composición son muy distintos los ritmos de transformación de sus diferentes elementos. Este hecho histórico, en efecto, tiene componentes que constituyen su *núcleo duro*²⁵, muy resistentes al cambio histórico. Diríase que son casi inalterables. Otros, en cambio, son más vulnerables al cambio, hasta llegar a aquellos de naturaleza efímera. *La unidad provocada por la existencia de un núcleo duro que protege los valores, creencias, prácticas y representaciones fundamentales permite hablar de una religión mesoamericana con múltiples variantes* (López Austin, 2011, p. 11).

Aquí se aprecia inmediatamente que las reflexiones de López Austin en torno a los problemas de la unidad y de la persistencia, han confluido para encontrar una misma solución en el concepto de “núcleo duro”. Aquellos componentes que resisten al cambio histórico, es decir, que persisten en el tiempo, conforman el “núcleo duro” de una cosmovisión, y son estos componentes que persisten en la diacronía los que permiten hablar de una misma religión mesoamericana, es decir, los que le dan unidad en la sincronía.

²⁴ Para ello se apoyará en los resultados de investigaciones anteriores, entre las cuales destaca su obra sobre el cuerpo humano (1996) y *Los mitos del tlacuache* (1990). En esta última, López Austin insiste sobre su argumento de la persistencia de elementos culturales mesoamericanos y sobre la utilidad de su estudio para la realización de proyecciones etnográficas, y agregará una respuesta a las críticas sobre la aplicación del método comparativo (Cfr. López Austin, 1990, pp. 481-487). Puesto que para nuestros fines no es necesario abundar sobre su contenido, dejaré de lado este trabajo, como muchos otros del mismo autor.

²⁵ Las cursivas son mías.

El punto de partida para esta formulación parece ser justamente su caracterización de la cosmovisión como “conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente” (López Austin, 1996, p. 20), pues una de sus consecuencias metodológicas “es la pertinencia de la búsqueda de sus principios lógicos fundamentales” (López Austin, 2011, p. 15). De aquí se desprende, como corolario, otro aspecto del “núcleo duro”: éste no es sólo el conjunto de componentes resistentes al cambio que permiten hablar de una unidad mesoamericana, sino que “protege los valores, creencias, prácticas y representaciones fundamentales”.

La utilidad de este concepto de “núcleo duro” es, según López Austin, “producir posibilidades de verificación”:

Si partimos del postulado de que en la cosmovisión mesoamericana en general (y en la religión mesoamericana en particular) existe un núcleo unificador, muy resistente al cambio, los resultados obtenidos en la investigación de uno o de varios segmentos temporales y espaciales del hecho histórico de larga duración podrán ser utilizados en la construcción de modelos interpretativos aplicables a otros segmentos del hecho histórico. Desde ahora propongo los resultados de esta investigación como bases de interpretación de las concepciones de otras sociedades de la tradición religiosa mesoamericana (López Austin, 2011, p. 13).

Esto es, que si aceptamos el postulado de la existencia de un “núcleo duro” en los términos de López Austin, entonces estamos autorizados para realizar proyecciones de datos etnográficos de una región (un segmento del hecho histórico) sobre datos históricos de otra región (otro segmento del mismo hecho histórico). Aceptar el postulado del “núcleo duro” es, pues, necesario para asumir que las conclusiones del procedimiento están efectivamente verificadas. Por supuesto, el procedimiento será legítimo a condición de tomar las precauciones necesarias para atribuir al modelo su justa dimensión y para permitir que sean las propias fuentes históricas las que tengan la última palabra. Además, los resultados sólo serán válidos en tanto no se verifique la falsedad del postulado. Pero veamos qué más nos dice López Austin sobre el “núcleo duro”.

En la tradición mesoamericana el parentesco cultural no se evidencia en la mera similitud de rasgos, sino en la pertenencia a una gran formación sintética, compuesta por múltiples sistemas heterogéneos y cambiantes de interrelación de los distintos grupos humanos, orden favorable a la integración de una *estructura de representaciones colectivas y a un conjunto de reguladores del pensamiento*²⁶ (López Austin, 2001, p. 57).

Esta estructura o matriz de pensamiento y el conjunto de reguladores de las concepciones son los que constituyen el núcleo duro de la cosmovisión (*Ibid*, p. 58).

En efecto, si hacemos un estudio comparativo del pensamiento mesoamericano encontraremos que la mayor parte de las similitudes aparecen *en los centros fundamentales de los distintos sistemas de pensamiento* que integran la cosmovisión. La diversidad aparece, por el contrario, en las que pudieran considerarse expresiones periféricas (*Ibidem*).

Hasta ahora, el “núcleo duro” parecía sólo un recurso para establecer la unidad entre los distintos pueblos mesoamericanos y, a su vez, para ligar a éstas con los indígenas contemporáneos. Pero en esta cita, el “núcleo duro” no sólo protege las prácticas y representaciones fundamentales, sino que él mismo constituye esa “matriz de pensamiento” y esos reguladores de las concepciones. A estas alturas, en la visión de López Austin, lo que compartían los pueblos

²⁶ Las cursivas son mías.

mesoamericanos y que les dio su unidad fue una “matriz de pensamiento”, misma que persiste hasta la actualidad entre los grupos indígenas. Así, en tanto que núcleo compartido por los pueblos mesoamericanos y resistente al cambio, y como principio organizador y protector de prácticas y representaciones fundamentales, el “núcleo duro” pareciera erigirse en “esencia” de lo mesoamericano, el garante de la “mesoamericanidad” de los indígenas contemporáneos. Pero, claro está, López Austin no llega tan lejos en sus afirmaciones.

En mi opinión, esta concepción del “núcleo duro” permite avanzar provisionalmente en la investigación, pero nos conduce hacia tres problemas, además del que constituye el propio postulado. Éstos son: 1) la caracterización y delimitación del “núcleo duro”, es decir, ¿cuáles son concretamente los elementos que componen el “núcleo duro” mesoamericano?; 2) si los componentes del “núcleo duro” son aquéllos que persisten, ¿cómo saber, en cada caso particular, si se trata efectivamente de una persistencia mesoamericana o de un elemento exógeno?; y 3) la caracterización teórica de la matriz de pensamiento que constituye el “núcleo duro” y de las causas de su persistencia, es decir, ¿por qué es justamente esa “matriz de pensamiento” lo que persiste y no otros componentes? Ante estos problemas, tendríamos que explicitar cuáles son los componentes del “núcleo duro”, precisar la metodología para identificar en el mar de información etnográfica los componentes de origen mesoamericano, y explicar la persistencia de esa “matriz de pensamiento”. En torno a estas cuestiones sobre el “núcleo duro”, el propio López Austin hará algunas precisiones:

1. **Los elementos del núcleo duro son muy resistentes al cambio pero no inmunes a él.** Este núcleo fue creado por las sociedades aldeanas del Preclásico Temprano y siguió sirviendo de apoyo a distintas sobreposiciones hechas para responder a mayores niveles de complejidad social y política. Además, *“conservó su sentido agrícola porque las ideologías subsecuentes debieron mantener su capacidad funcional; tenían que seguir siendo convincentes ante una población formada mayoritariamente por cultivadores de maíz”* (López Austin, 2001, pp. 61-62).
2. **Los componentes del núcleo duro constituyen un complejo sistémico.** *“El núcleo duro se constituye por la decantación abstracta de un pensamiento concreto cotidiano, práctico y social que se forma a lo largo de los siglos”* (Ibid. p. 60). Los elementos que lo componen se han depurado en la congruencia. Algunos de ellos pueden ser sustituidos por nuevos componentes, pero estos sustitutos deben ajustarse y ajustar a su vez a los otros componentes para mantener la lógica del conjunto.
3. **El núcleo duro actúa como estructurante del acervo tradicional, otorgando sentido a los componentes periféricos del pensamiento social.** A partir del núcleo duro se crea y estructura continuamente el acervo tradicional, produciendo una *“congruencia global que llega al ejercicio cotidiano”* (Ibid. pp. 60-61).
4. **El núcleo duro permite asimilar los nuevos elementos culturales que una tradición adquiere.** En la asimilación de innovaciones endógenas, préstamos e imposiciones externas, el “núcleo duro” ubica los nuevos elementos en el armazón tradicional; *“produce las concertaciones necesarias eliminando los puntos de contradicción y da sentido a lo novedoso [...] reinterpretrándolo para su ajuste”* (Ibid. p. 61).
5. **Puede resolver problemas nunca antes enfrentados.** El nivel de abstracción de los componentes del núcleo duro le dan una gran flexibilidad, posibilitando así su

persistencia. Lo relevante no es la cantidad de información contenida en el núcleo, sino su capacidad de interrelacionar elementos productivamente (*Ibidem*).

6. **No forma una unidad discreta.** Ni en las antiguas cosmovisiones mesoamericanas, ni entre los indígenas contemporáneos, se pueden distinguir límites precisos del “núcleo duro”. Los elementos de mayor generalidad y jerarquía tienen una mayor resistencia a la transformación, mientras que los menos fundantes están más expuestos a la transformación y eliminación en el devenir histórico. De este modo, *“pudiéramos imaginar metafóricamente el núcleo duro como una esfera cuyos elementos externos sufrirían los mayores embates de los procesos históricos, actuando como colchones protectores de sus partes fundantes y estructurantes más internas. La violencia del cambio histórico determinaba la profundidad de los cambios en la cosmovisión; el núcleo de la esfera [...] recompondría una tradición que, tras el impacto, pudiera haber perdido muchos elementos superficiales y adquirido otros muy diferentes”* (*Ibid.* p. 62).

Con respecto al primer problema arriba señalado, López Austin nos dice en estas acotaciones que no se pueden establecer límites precisos del “núcleo duro”. De este modo, al integrar la “indeterminabilidad” al propio concepto de “núcleo duro” (la falta de límites precisos), pierde sentido preguntarnos sobre la caracterización y delimitación de sus componentes; sin embargo, al mismo tiempo perdemos la posibilidad de verificar la hipótesis general sobre su persistencia. La propia definición del “núcleo duro” obliga a conservarlo siempre en calidad de postulado.

En cuanto a la verificación del origen de un componente, el problema permanece inalterado, pues el autor se ciñe a las mismas recomendaciones de *Cuerpo humano e ideología*. Pero sin duda, la solución más interesante de entre los problemas planteados líneas arriba, es la correspondiente al tercer inciso, las causas de la persistencia del “núcleo duro”. Sobre este particular, refiriéndose explícitamente a la época prehispánica, López Austin nos dice que el “núcleo duro” conservó su sentido agrícola porque las ideologías subsecuentes debían ser convincentes para una población cultivadora de maíz (lo que se ve apoyado en los enunciados 2, 3 y 4). Además, los elementos más resistentes al cambio son, por su plasticidad, los de mayor generalidad y jerarquía. A este respecto debo confesar una duda: en taxonomía, pudiéramos decir que los términos más generales, es decir, los hiperónimos, tienen mayor jerarquía, y que tienen también “mayor plasticidad”, pues admiten fácilmente un conjunto creciente y cambiante de hipónimos, pero ¿qué nos autoriza a tratar la cosmovisión como una especie de macro-taxonomía? ¿Por qué no pensar que los componentes más abstractos son, precisamente por su generalidad y plasticidad, más susceptibles al cambio?

1.2.3.4 El arquetipo del ciclo vegetal.

Acabamos de ver que, en opinión de López Austin, el “núcleo duro” conservó su sentido agrícola porque la población mayoritaria seguía siendo cultivadora de maíz. Este aspecto es central tanto en el planteamiento de López Austin como en subsecuentes acercamientos al tema realizados por otros investigadores, como los de Johanna Broda, de modo que resulta necesario aproximarnos brevemente a la justificación que el autor hace de él.

El punto de partida es la propia definición de la cosmovisión como *“conjunto estructurado de sistemas ideológicos que emana de los diversos campos de acción social y que vuelve a ellos dando razón de principios, técnicas y valores. [...] Como la cosmovisión se construye en todas las*

prácticas cotidianas, la lógica de estas prácticas se traslada a la cosmovisión” (López Austin, 2011, p. 16). Así, al repetirse los principios generales de la cosmovisión como patrones normativos, se vuelven arquetipos. Pues bien, dado que la cosmovisión mesoamericana se construyó durante milenios en torno a la producción agrícola, y especialmente al cultivo del maíz, la lógica básica del complejo (sus principios fundamentales) radicó siempre en esta actividad. Es por ello (seguimos con López Austin) que la destrucción colonial de las instituciones sobre las que se apoyaban creencias y culto, la desaparición de sus aparatos políticos, de su clase sacerdotal, de su calendario, no fueron suficientes para erradicar la cosmovisión tradicional, *“tan vigorosa en nuestros días”* (*Ibidem*). De este modo, considerando al “núcleo duro” como construido y conservado por el arquetipo del ciclo vegetal, López Austin justifica la búsqueda de los principios de la cosmovisión mesoamericana justamente en las prácticas agrícolas y en las creencias sobre la reproducción y crecimiento vegetativos.

El resultado de la aplicación del aparato teórico-metodológico hasta aquí presentado, arroja resultados sorprendentes en las investigaciones de López Austin; pero su exposición rebasa los objetivos de este apartado, de modo que me limitaré a recapitular los principales aportes de López Austin para nuestro tema y las observaciones que sobre ellas hemos enunciado.

1.2.3.5 Consideraciones críticas.

Hemos visto hasta aquí algunos aportes de la obra de Alfredo López Austin para el estudio de la cosmovisión mesoamericana: 1) El concepto de cosmovisión como conjunto sistemático y coherente de sistemas ideológicos con el que un individuo o un grupo social aprehende el universo, enfatiza la relación entre los elementos más que la simple observación de los mismos, y se aparta de la concepción individual e intelectualista de Robert Redfield para destacar su carácter social. 2) El reconocimiento de diferentes ritmos en la transformación de las cosmovisiones, permite comprender la coexistencia de elementos de distinto origen y antigüedad. 3) El concepto de “núcleo duro”, al articular el tema de la unidad mesoamericana con el de la persistencia, resuelve el problema de la “comparabilidad” de datos procedentes de distintos pueblos y épocas, y produce *“posibilidades de verificación”* (siempre que se acepte en calidad de postulado), e incluso autoriza la elaboración de un modelo que el propio autor propone como base para la comprensión de las concepciones de otros grupos indígenas de tradición mesoamericana. 4) La idea del “arquetipo vegetal” como fundamento de la lógica del núcleo duro, orienta la búsqueda de esos principios de la cosmovisión mesoamericana hacia las prácticas agrícolas y a las creencias sobre la reproducción y crecimiento vegetativo. 5) Los ocho puntos recomendados por López Austin para apoyar la suposición del origen americano de un elemento, permiten una revisión más escrupulosa de los elementos de supuesto origen mesoamericano.

Este entramado conceptual y metodológico, incluso en la versión reducida recién enunciada, constituye una enorme contribución a la mesoamericanística; sin embargo, como hemos visto, también hay algunas objeciones que hacerle: 1) Definir la cosmovisión como conjunto sistemático y coherente de sistemas ideológicos, requiere de un concepto de sistema que contemple relaciones externas; 2) El uso de la noción de estructura, incluida en la de sistema, imprime al sistema ideológico una apariencia estática pues, mientras no se integren las relaciones externas al concepto de sistema (y de estructura), su dinámica no puede ser otra que la propia dinámica interna; 3) La noción de estructura parece homogeneizar internamente los sistemas ideológicos, a

menos que se caracterice la estructura de modo tal que permita dar cuenta de las variaciones internas de cada sistema. 4) El hecho de que no se puedan establecer límites precisos del “núcleo duro”, significa la imposibilidad de verificar la hipótesis de su persistencia; la definición del “núcleo duro” obliga a conservarlo en calidad de postulado. 5) En tanto que núcleo compartido por los pueblos mesoamericanos y resistente al cambio, y como principio organizador y protector de prácticas y representaciones fundamentales, el “núcleo duro” pareciera erigirse en “esencia de lo mesoamericano”, es decir, nos acerca peligrosamente a una concepción cuasi-esencialista de la cultura. 6) No queda claro, en el planteamiento hasta aquí descrito, por qué los elementos de mayor generalidad y jerarquía habrían de ser los más resistentes al cambio. 7) Las recomendaciones que el autor ofrece para apoyar la suposición del origen mesoamericano de un elemento, no se ven acompañadas de precauciones análogas correspondientes a la contra-hipótesis más evidente: la del origen cristiano del mismo elemento; en este sentido, López Austin subestima, en sus recomendaciones, el posible carácter exógeno de los elementos ideológicos.

I.2.4. Johanna Broda y la religiosidad popular.

Una de las más influyentes aportaciones al tema de la cosmovisión indígena en México, es sin duda la de Johanna Broda. En sus primeras investigaciones esta autora dirige su atención al pasado prehispánico (*V.gr.* Broda, 1969 y 1971), de donde surgirá su interés por la persistencia de algunas representaciones mesoamericanas entre los indígenas contemporáneos, interés que le conducirá, en algunos de sus trabajos más recientes, a lo que pudiéramos llamar, por analogía, la “proyección histórica”: la proyección del dato histórico sobre la realidad etnográfica. Estos últimos constituyen aquí el centro de nuestra atención, pues son los que propiamente se ubican en la etnología mesoamericanista de la cosmovisión.

I.2.4.1 Religión e ideología.

En una de sus primeras publicaciones (1971), Broda esboza una “etnografía”²⁷ de los rituales aztecas relacionados con los dioses de la lluvia y del agua, donde señala sus relaciones con otras ceremonias y algunas características de dichos dioses. Estrictamente hablando, este trabajo no se ubica dentro de la etnología mesoamericanista, pero prefigura su futuro interés en el ritual indígena y su relación con el ciclo agrícola, mismo que se conjugará con sus investigaciones de arqueoastronomía, ambos articulados por su relación con el calendario mesoamericano.

Broda caracteriza la religión como ideología, entendiéndola como un sistema de representaciones simbólicas y de acción:

La hipótesis consiste en proponer que la teoría religiosa —representada por el mito— y la práctica religiosa —es decir el ritual—, tienen una importante función en legitimar las condiciones sociopolíticas y económicas existentes en una sociedad. Entendemos legitimación, en términos de una formulación coherente, sobre la estructura y articulación del sistema social así como de sus relaciones con la naturaleza. En este sentido, la religión es expresión de la ideología de una sociedad (Broda, 1982, p. 124).

²⁷ Johanna Broda hace una descripción detallada de las fiestas de las veintenas conjugando las descripciones de diversos cronistas. A esta reconstrucción de las fiestas es a lo que la autora llama “etnografía” del ceremonial prehispánico (*Cfr.* Broda, 1982).

Para Broda, tras la aparición del estado, la religión adquiere una función particular: “mistificar” las nuevas relaciones de producción para hacerlas parecer como justas, es decir, recíprocas. Así, los gobernantes, sacerdotes y la clase dominante en su conjunto se presentan como “*intermediarios necesarios entre el pueblo por un lado; y la agricultura, el cosmos y el mundo sobrenatural, por el otro*” (2003a. p.126). En la religión mexicana, el sacrificio tenía por objeto la renovación de la vida y la conservación de los principios representados por los dioses: la continuidad del cosmos. Así, la obligación del gobernante era proveer al Sol de corazones humanos y sangre para que éste siguiera enviando sus rayos, y constituía también la justificación de la guerra y del tributo en víctimas para el sacrificio.

Estas ideas guían la investigación de Broda sobre los rituales aztecas relacionados con los dioses de la lluvia y del agua (1971), en busca de indicios de esa diferenciación social y del sentido del culto para los diversos grupos que participaban en él. Entre sus resultados, observa que los nobles intervenían principalmente en los cultos relacionados con la guerra, mientras que las fiestas de la gente común se centraban en los procesos productivos: en la producción artesanal, en las actividades de ciertos oficios y en la producción agrícola.

El viraje de la investigación histórica hacia la etnográfica que experimentarán los trabajos de Johanna Broda, se apoyará justamente en esta última constatación (de que las fiestas de la gente común se centraban en la producción agrícola); sin embargo, este cambio de interés implica interrogarse no sólo por la persistencia, sino también por las evidentes transformaciones del ritual indígena. Para ello, Broda hará un uso recurrente de cuatro nociones relacionadas entre sí: “religiosidad popular”, “sincretismo”, “resistencia” e “identidad”. Como veremos, no es claro el sentido que les atribuye ni la forma en que las articula, pero conviene hacer al menos un bosquejo del problema.

1.2.4.2 Religiosidad popular, “sincretismo” y resistencia.

Al abordar el tema de las transformaciones del ritual indígena, Johanna Broda enfatiza las consecuencias que tuvo la Conquista española sobre el culto autóctono. Aunque algunos elementos de la cultura indígena sobrevivieron durante la colonia, fueron articulados en una nueva estructura social jerarquizada, en la que los indios ocuparon el estrato más bajo. Se creó la segregación política, legal, racial y cultural entre indios y españoles dentro de una misma estructura social, donde la eliminación de la clase gobernante autóctona y la consecuente pérdida de este estrato de su cultura, generaron un cambio hacia el culto campesino:

Mientras que en la época prehispánica los ritos agrícolas formaban parte del culto estatal, después de la Conquista perdieron esta integración al sistema ideológico coherente de una sociedad autónoma y se transformaron en la expresión de cultos campesinos locales. La religión oficial del Estado prehispánico fue remplazada por la Iglesia Católica, y a los niveles local y regional, el culto de los santos tomó el lugar del culto público. Mientras que el culto Católico se estableció en las ciudades y en las cabeceras municipales, los ritos agrícolas que guardaban una continuidad con las prácticas ancestrales, se trasladaron fuera de las ciudades al paisaje: a los cerros, las cuevas y las milpas (Broda, 2003a, p. 16).

En opinión de Broda, esta religiosidad popular campesina muestra un doble carácter. Por un lado, cumple el papel ideológico de justificar la situación colonial; y por otro, el de referente identitario y promotor de la persistencia cultural. El régimen colonial encontró su legitimación en la religión católica, y ésta vio a los indios como “semejantes”, hijos de dios, constituyéndose como

mediadora principal en el reconocimiento del indígena como súbdito y vasallo de la Corona. Además, en la organización interna de las comunidades indígenas, las cofradías y mayordomías crearon, *“a nivel ideológico, [...] una supuesta igualdad e identidad entre sus miembros, [...] mecanismos [que] han servido para ocultar la existencia de la diferenciación social en el interior de las comunidades, así como su situación de dependencia de la sociedad mayor”* (Broda, 1995, p. 17). En el extremo opuesto, los ritos dirigidos a propiciar la lluvia y la cosecha adquirieron nueva importancia *“como vías de expresión de la identidad étnica que los indios fueron obligados a ocultar [sic]”* (Broda, *Op. Cit.*, p. 19). De este modo, cuevas y cerros formaron un paisaje sagrado dentro de los límites de las comunidades, *“donde la resistencia étnica y la identidad cultural se han conservado vivas hasta el día de hoy”* (*Ibidem*).

No queda claro el modo en que Johanna Broda entiende y articula los conceptos de “religiosidad popular”, “sincretismo”, “resistencia étnica”, “identidad étnica” e “identidad cultural”. En cuanto a la “identidad étnica”, Broda nunca explicita una definición ni aclara el argumento en torno a su persistencia. Pareciera que esta “persistencia” de la “identidad étnica” se basa en la “resistencia étnica” y en los elementos mesoamericanos que persisten en las comunidades indígenas (Cfr. Broda, 1982; 2003a), y probablemente sea a la persistencia de esos elementos a lo que llama “identidad cultural”, pero nada podemos afirmar al respecto. Más atractivo resulta el tema del “sincretismo”, que aparece como motor de transformación de la ritualidad y que hace referencia a la reinterpretación de los elementos provenientes de la religión cristiana y a la retención de elementos prehispánicos en la misma práctica religiosa (Cfr. Broda, 2003a, p. 17). Apoyándose en esta noción, y siguiendo a Félix Báez-Jorge, Broda explica el impacto de la Conquista en los siguientes términos:

Decapitada la inteligencia mesoamericana [...], desmanteladas las definiciones canónicas de las religiones autóctonas por el aparato represivo eclesiástico-militar de la Corona Española, los *cultos populares*²⁸ emergieron como alternativa a la catequesis cristiana o como *mediadores simbólicos* que, en algunos casos, terminaron sintetizándose con las deidades católicas (Báez-Jorge, citado en Broda, 2003a, p. 17).

Así, durante la colonia se configuran nuevas tradiciones populares que conservan elementos antiguos que se articulan con la religión católica, los santos se impregnan de atributos antes asociados a deidades autóctonas y se desarrollan devociones populares al margen del canon eclesiástico, razón por la cual debe recurrirse, para su comprensión, al antiguo sustrato mesoamericano. En este proceso, continúa Broda, las comunidades han adoptado diferentes estrategias ante la imposición de la jerarquía religiosa colonial: *“La religiosidad popular ha aceptado formalmente los símbolos de la religión dominante, en tanto que en el nivel profundo de su dinámica ha mantenido lealtades a los cultos tradicionales gestados en el seno de las comunidades devocionales”* (Broda, 2003a, p. 17).

Esta religiosidad “sincrética” que retoma algunas formas del culto prehispánico estatal, entre las que destacan los ritos agrícolas, será el objeto de las indagaciones etnográficas de Broda. Sin embargo, pocas consecuencias se pueden desprender de esta presentación del “sincretismo”, como no sea el carácter aparentemente volitivo de la “resistencia” indígena, y el formalmente mixto (porque no en el nivel “profundo”) del simbolismo ritual. Es decir, la resistencia indígena se presenta como el motor de la reinterpretación, donde los indígenas aceptan elementos cristianos

²⁸ Las cursivas están en el original.

para ocultar su fidelidad al culto prehispánico; la cosmovisión nativa, entonces, permanece intacta.

1.2.4.3 La hipótesis de persistencia.

Al dirigir desde esta perspectiva su mirada hacia la realidad etnográfica, Johanna Broda parte de la presunta persistencia de diversos aspectos del ceremonial prehispánico para proponer una sugerente hipótesis. En la opinión de Broda:

La continuidad de los rituales agrícolas indígenas después de la conquista se basa en la estructura del calendario, que era una herencia antigua derivada, a su vez, de la observación astronómica y de los ciclos de la naturaleza (Broda, 2004b, p. 80).

En otro lugar, la autora sostiene que la vida ceremonial de las comunidades indígenas contemporáneas hunde sus raíces en la época prehispánica, *“donde el calendario y el culto del Estado ejercían una influencia dominante sobre la vida social”*, y muestra las huellas de un sincretismo complejo a través del cual se ha recreado constantemente (Cfr. Broda, 2003a, p. 14). En este proceso, las comunidades indígenas han mostrado una gran capacidad creativa para *“mantener dentro de este abigarrado mundo de la aculturación forzada, una fuerte identidad propia”* (Ibidem).

En este contexto persisten múltiples elementos de la cosmovisión y del calendario mesoamericanos. Esta continuidad se explica por el hecho de que siguen existiendo en gran parte las mismas condiciones geográficas, climáticas y los ciclos agrícolas. Perdura la dependencia de las comunidades de una economía agrícola precaria, y el deseo de controlar estos fenómenos. Por lo tanto, los elementos tradicionales de la cosmovisión y los cultos del agua y de la fertilidad agrícola, siguen correspondiendo a las condiciones materiales de existencia de las comunidades, lo cual hace comprender su continua vigencia y el sentido que retienen para sus miembros (Broda, 2003a, p. 18; 2004b, p. 65).

Pero, ¿en qué datos empíricos se basa Johanna Broda para sostener la persistencia de *“múltiples elementos de la cosmovisión”* y del calendario mesoamericanos? Sin detenernos en los detalles, el argumento general se apoya en la existencia de rituales de carácter agrícola realizados en cuatro fechas específicas del calendario prehispánico, y en la *“persistencia”* de las mismas entre los indígenas contemporáneos:

[...] he propuesto la hipótesis de que la continuidad de los rituales agrícolas indígenas después de la Conquista se basa en la estructura del calendario, que era una herencia antigua derivada, a su vez, de la observación astronómica y de los ciclos de la naturaleza. Existían sobre todo cuatro fechas que marcaban los momentos claves del año agrícola, es decir, su inicio, la siembra, el crecimiento de la mazorca y la cosecha. Estas fechas íntimamente ligadas al ciclo de las estaciones eran el 12 de febrero, el 30 de abril, el 15 de agosto y el 30 de octubre²⁹ (Broda, 2004b, p. 80).

[Por su parte, entre los indígenas contemporáneos] el 2 (12) de febrero, el 30 de abril (3 de mayo), el 15 de agosto y el 30 de octubre (1, 2 de noviembre) siguen siendo fechas clave del año ritual. [...] Este patrón común, si bien recibió importantes influencias cristianas, sobre todo por

²⁹ En opinión de Johanna Broda, la ubicación de estas fechas en el año proviene de dividir a la mitad cada uno de los períodos marcados por los solsticios y equinoccios (Cfr. Broda, 2001b; 2003a).

medio del culto a los santos, en su estructura básica deriva del calendario ritual prehispánico (*Ibidem*).

De este modo, Broda vincula el ceremonial indígena con el mesoamericano tanto por su ubicación calendárica como por su clara asociación con las actividades agrícolas (*Cfr.* Broda, 1983). Desde luego que, en la exposición de los datos etnográficos, el tema resulta más complejo que esto, por sus múltiples referencias a las fuentes históricas; sin embargo, la autora no llega a especificar en cada caso concreto qué elementos de la cosmovisión y del calendario prehispánicos son los que perviven en el ritual indígena, ni llega a formular un concepto semejante al “núcleo duro” que dé cuenta de los elementos compartidos por el ritual indígena y el mesoamericano. De hecho, resulta curioso que, aunque la propuesta de Broda no se centra en la pervivencia de rasgos específicos sino en la continuidad de configuraciones o relaciones entre elementos (entre rituales, momentos del ciclo agrícola y su distribución en el año), los datos con los que presenta dichas configuraciones no provienen de una misma localidad, sino que se trata de rasgos aislados tomados de diversos grupos indígenas (*Cfr.* Broda, 2003a; 2004b; 2004c). Esta aparente inconsistencia pudiera resolverse si partiera del postulado de López Austin sobre el “núcleo duro”; sin embargo, Johanna Broda no asume este recurso (al menos no de manera explícita) ni su trasfondo conceptual sobre la cosmovisión³⁰. En su lugar, posiblemente por su necesidad de dar cuenta de la relación entre el culto mesoamericano y el cristiano, recurre a las nociones de “sincretismo” y “resistencia” para explicar la persistencia de la cosmovisión prehispánica, como vimos líneas arriba.

1.2.4.4 Consideraciones críticas.

Resumiendo, a pesar de que Johanna Broda no suele definir sus conceptos y señalar las relaciones entre ellos, podemos rescatar importantes contribuciones a nuestro tema plasmadas en sus investigaciones, tanto en el uso de los conceptos como en sus hipótesis: 1) Al restringir su concepto de cosmovisión a la “visión estructurada que articula las nociones cosmológicas en un sistema coherente”, Broda establece límites que confieren a su objeto de estudio dimensiones más manejables³¹, pero conservando su carácter social. 2) El énfasis que Johanna Broda hace sobre la función ideológica de la religión para legitimar las condiciones políticas y económicas de una sociedad, permite dar cuenta de la radical transformación que significó la conquista en la vida ceremonial indígena, y de la continuidad de los ritos agrícolas, pues aunque se establece una relativa congruencia que justifica el nuevo orden social, el culto prehispánico sigue vigente en aquellos aspectos de la vida referentes al ciclo agrícola (fundamental en la vida indígena) que no se veían sustituidos por el rito cristiano. 3) El uso que hace Johanna Broda del concepto de religiosidad popular, refiere a una religiosidad escasamente integrada a la ideología dominante, lo que apunta hacia la relación de poder que la caracteriza y sus consecuencias en el “sincretismo”. 4) La noción de “sincretismo” como una suerte de mezcla de elementos heteróclitos, permite a Broda aprehender la coexistencia de elementos de origen mesoamericano y cristiano en el culto indígena contemporáneo. 5) Johanna Broda aporta dos sugerentes hipótesis: una referente a la persistencia de los rituales indígenas basada en la estructura del calendario prehispánico (derivado de la observación astronómica y de los ciclos de la naturaleza), y otra que sostiene que

³⁰ Broda define la cosmovisión como “la visión estructurada en la cual las nociones cosmológicas eran integradas en un sistema coherente” (Broda, 2003b, p. 53).

³¹ Aunque queda por definir qué es esa “visión estructurada”.

la persistencia de la cosmovisión y del calendario se debe a la persistencia de las “condiciones materiales de existencia”³².

Junto al reconocimiento de estos aportes, debo expresar algunas objeciones: 1) Si bien el uso que Broda hace del concepto de religiosidad popular apunta hacia la relación de poder que la constituye, hay que señalar que la autora no profundiza sobre las consecuencias de esta relación, y se limita a articular el concepto con las nociones de “resistencia” y ocultamiento. 2) Al entender el “sincretismo” como la mezcla y reinterpretación de elementos heteróclitos, por debajo de la cual se esconde, en un “nivel profundo”, la lealtad a los cultos mesoamericanos, subestima las transformaciones sufridas por los grupos indígenas durante más de 500 años, y hace descansar la dinámica y las persistencias de la cosmovisión exclusivamente sobre la “resistencia étnica” y la continuidad de las “condiciones materiales”³². Una crítica adicional sobre este punto, es la indefinición de ese “nivel profundo”: ¿Se trata de su “significado”, o de una suerte de simbolismo inconsciente? 3) El carácter volitivo que Broda parece atribuir a la “resistencia”, le permite ofrecer explicaciones *a priori* sobre la persistencia de la cosmovisión mesoamericana; sin embargo, estas explicaciones no pueden considerarse sino como hipótesis, para las cuales habría que construir medios de verificación. 4) La hipótesis de Broda sobre la persistencia, se basa en la existencia de rituales agrícolas en cuatro fechas del calendario prehispánico y en la presencia de rituales agrícolas, entre los indígenas contemporáneos, celebrados aproximadamente en los mismos momentos del año trópico; pero Broda nunca especifica qué elementos de la cosmovisión y del calendario prehispánicos perduran en el ritual ¿Se trata sólo de su ubicación temporal? 5) Broda no se centra en la persistencia de rasgos aislados, sino en la continuidad de configuraciones o relaciones entre elementos; sin embargo, los datos con los que presenta dichas configuraciones no provienen de una misma localidad, sino que se trata de rasgos aislados tomados de diversos grupos indígenas. Este procedimiento requiere una justificación metodológica que, sin embargo, la autora no nos ofrece.

I.2.5. Beatriz Albores y las fiestas en cruz.

Entre las investigaciones etnográficas que se apoyan en los planteamientos de Johanna Broda (y que recuperan algunas propuestas de López Austin), una de las hipótesis más elaboradas sobre los Días de Muertos es la de Beatriz Albores, quien retoma el tema de la persistencia de la cosmovisión mesoamericana y la búsqueda de sus principios en los ritos agrícolas, asociándolos con el ciclo de vida humano; adopta la hipótesis de Broda sobre la persistencia del ritual y la cosmovisión vinculados al calendario prehispánico basado en la observación astronómica y de los ciclos de la naturaleza; recupera también de Broda el tema del vínculo entre el calendario y el culto a los cerros (*Cfr.* Broda, 1991, 2001a), el cotejo de oposiciones binarias entre rituales agrícolas (*Cfr.* Broda, 1995, 2001b), y la hipótesis de la persistencia de la celebración prehispánica de *Huey Tozoztli* en la fiesta de la Santa Cruz por su ubicación en el año, su vínculo con la lluvia y

³² Sin embargo, no queda del todo claro lo que Broda entiende por “condiciones materiales de existencia” pues, como vimos, la autora afirma que: “Esta continuidad se explica por el hecho de que siguen existiendo en gran parte las mismas condiciones geográficas, climáticas y los ciclos agrícolas. Perdura la dependencia de las comunidades de una economía agrícola precaria, y el deseo de controlar estos fenómenos. Por lo tanto, los elementos tradicionales de la cosmovisión y los cultos del agua y de la fertilidad agrícola, siguen correspondiendo a las condiciones materiales de existencia de las comunidades” (Broda, 2003a, p. 18; 2004b, p. 65).

cierta semejanza entre el árbol *Tota*³³ y la Cruz de mayo (*Vid. infra*). Además, en asociación con esta última hipótesis, retoma los resultados de investigación de Alfredo López Austin sobre el árbol cósmico (*Cfr. López Austin, 2011*).

En su investigación, Beatriz Albores analiza el ciclo ritual de algunas poblaciones indígenas del Valle de Toluca para dar cuenta de lo que ella considera “*una variante mesoamericana*” de las prácticas religiosas asociadas con el ciclo de temporal del maíz (*Cfr. Albores, 2001, p. 420*). Así, tras reconocer la impronta católica sobre el ritual indígena, Albores sostiene que:

La religión local ha retenido numerosos elementos del ritual, de la cosmovisión y del calendario de origen precolombino que muestra vínculos con las antiguas deidades mesoamericanas del fuego, de la tierra, del agua y del aire, y confluyen en la conceptualización de los cerros no sólo como morada de los dioses, sino como los dioses mismos (*Albores, 2003, p. 401*).

Para mostrar esto, Albores se valdrá de un esquema de ocho Fiestas en Cruz, que le servirá de guía para la observación de tres aspectos de los rituales estudiados: su vínculo con el culto a los cerros, el uso que se hace de los elementos que se bendicen en la fiesta de la Candelaria, y la presencia del culto a los muertos en tres de estas celebraciones. Comenzaremos, pues, por la presentación del esquema y de su hipótesis, para luego revisar brevemente la interpretación que hace Albores de los datos consignados sobre estos tres rubros.

1.2.5.1 El esquema de las Fiestas en Cruz y el árbol cósmico.

En sus estudios sobre las fiestas en cruz, a partir de la información etnográfica correspondiente a los municipios de San Mateo Atenco y Texcalyacac, Estado de México, la autora elabora un esquema para representar la ubicación temporal de ocho fiestas indígenas, mismas que luego ejemplificará con datos correspondientes a los municipios de Almoloya de Juárez y Zinacantepec. El procedimiento para elaborar este esquema consiste en representar el año en un círculo, señalando en él las ocho fiestas y uniéndolas por pares con líneas rectas que cruzan el centro del círculo (*Vid. Ilustración 1, p. 56*). Así, la autora obtiene dos cruces: las Fiestas en Cruz de Malta (FCM), y las Fiestas en Cruz de San Andrés (FCA), ambas contenidas en lo que llama “contexto pluri-integrado”:

Las FCM tienen que ver con el ciclo anual de 365 días en cuanto un referente solsticio-equinoccial³⁴, que en la región son de carácter masculino: San José (19 de marzo), San Juan (24 de junio), San Mateo (21 de septiembre) y el nacimiento del Niño Dios (24 de diciembre). En cambio, el grupo de FCA alude al ciclo de 260 días y tres de sus cuatro fiestas son de carácter femenino³⁵: la Virgen de la Candelaria (2 de febrero), la Santa Cruz (que en la región se festeja del 2 al 3 de mayo), y la Asunción de Nuestra Señora o la Asunción de la Virgen (del 14 al 15 de agosto). *La cuarta fiesta de este grupo, con el nombre de Muertos, condensa una fuerte carga*

³³ En la veintena de *Huey Tozoztli* (del 13 de abril al 2 de mayo, según la correlación de Sahagún) los mexicas hacían frente al templo de Tláloc un pequeño bosque de matas y ramas, en medio del cual plantaban un árbol. A este le llamaban *Tota*, “nuestro padre”, y ponían en torno suyo otros cuatro árboles más pequeños. Luego ataban cuerdas de paja que iban del árbol *Tota* hacia los otros cuatro.

³⁴ Al parecer, con “referente solsticio-equinoccial”, Albores se refiere sólo a que estas fiestas coinciden aproximadamente con los solsticios y equinoccios.

³⁵ Evidentemente, cuando la autora menciona el carácter “masculino” o “femenino” de las fiestas, hace referencia al género de las imágenes a las cuales se dedica cada celebración; sin embargo, nunca explica el sentido de esta división de las celebraciones por género.

*mesoamericana*³⁶ que en el calendario católico incluye la Festividad de Todos los Santos, el 1° de noviembre, y la Conmemoración de los Fieles Difuntos, el 2 del mismo mes (Albores, 2001, pp. 420-421).

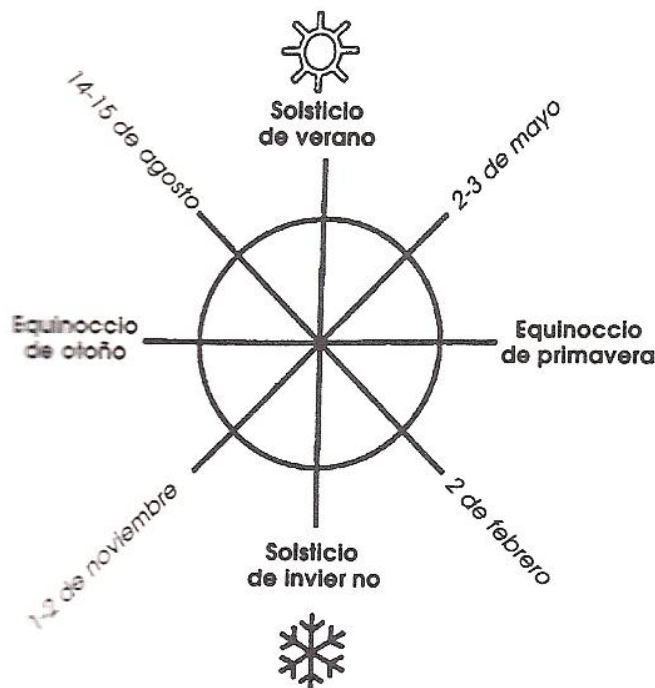


Ilustración 1 Las 8 fiestas en cruz³⁷.

Este esquema será la guía para su estudio del ciclo ritual en busca de persistencias de la cosmovisión prehispánica, así como para la formulación de una interesante hipótesis, según la cual:

Las cuatro fiestas en cruz [FCA] delimitan la parte nuclear del culto a los cerros, la lluvia, la fecundidad y los mantenimientos, circunscribiendo, en términos estructurales, los bloques de la siembra y cosecha del maíz. No obstante, en un sentido más amplio, *las cuatro fiestas [...] marcan la ubicación espacio-temporal de los árboles cósmicos*³⁸ y del ceremonial cuádruple concatenado para propiciar la continuidad del orden universal. La actividad de estos especialistas rituales [los *quicazcles*³⁹] es pues fundamental para mantener levantados los postes que sostienen el cielo. [...] el alineamiento de las cuatro fiestas [FCA] respecto a los ejes equinoccial y solsticial [...], *configura un quincunce* (Albores, 2003, pp. 406-407).

En el esquema, *“los ejes diametrales y los segmentos radiales de cada cruz delimitan distintos bloques espacio-temporales”* (Albores, 2001. p. 427). Por ejemplo, el eje que corre de mayo a noviembre divide el año en dos temporadas: la lluviosa (de mayo a noviembre) y la seca (de noviembre a mayo). Por su parte, el eje que va de febrero a agosto separa la temporada de los

³⁶ Las cursivas son mías.

³⁷ Tomado de Albores, 2003, p. 404.

³⁸ Las cursivas son mías.

³⁹ Beatriz Albores se refiere aquí a los *quicazcles*, especialistas rituales encargados de realizar un conjunto de ceremonias relacionadas con la propiciación de las lluvias, así como de ahuyentar heladas y granizadas.

trabajos o cultivos (entre febrero y agosto) y la del goce de los frutos (de agosto a febrero). Reencontramos aquí el recurso a las oposiciones binarias (común en la etnografía mesoamericanista), pero ahora entre celebraciones rituales y entre los períodos por ellas delimitados.

1.2.5.2 El culto a los cerros.

Albores observa que las FCA de Texcalyacac están relacionadas con las actividades rituales que realizan los *quicazcles*³⁹, quienes suben al cerro sagrado de Olotepc los días 2 de mayo, 14 de agosto y 1° de noviembre, para realizar ceremonias referentes a la lluvia y al ciclo de temporal del maíz. A su vez, estas tres fechas (y sus respectivas celebraciones) se vinculan a la Candelaria porque en ésta se bendice la semilla y algunos elementos que en las tres FCA restantes usarán los *quicazcles* para el control del temporal. Además, la relación de la Candelaria con la bendición de la simiente, y del culto que realizan los *quicazcles* con la lluvia y la fertilidad, apuntalan el vínculo entre las FCA y el ciclo agrícola (Cfr. *Ibid.*, pp. 423-424).

Una vez establecido el vínculo entre las FCA y el culto a los cerros realizado por los *quicazcles*, Albores destaca el repetido uso de elementos de cinco colores (rojo, blanco, amarillo, negro y verde), y lo relaciona con la asignación prehispánica de un color a cada una de las cinco direcciones⁴⁰. Sobre esta hipótesis, la autora sustentará la asociación de las FCA con los marcadores de la ubicación espacio-temporal de los cuatro árboles cósmicos. Además, relacionará la fiesta del 3 de mayo con el árbol central, por la analogía de esta fiesta con el rito prehispánico descrito por Durán, mismo que se celebraba durante la veintena de *Huey Tozotli* (del 13 de abril al 2 de mayo). Así, asumiendo la persistencia de la celebración prehispánica en la fiesta de Santa Cruz, sostiene que esta última es la actualización del mito mesoamericano de origen (Cfr. Albores, 2001, p. 424).

En opinión de Albores, como hemos visto, las FCA delimitan la parte nuclear del culto a los cerros, circunscribiendo los bloques de la siembra y cosecha del maíz, pero en un sentido más amplio *“las cuatro fiestas [...] marcan la ubicación espacio-temporal de los árboles cósmicos y del ceremonial cuádruple concatenado para propiciar la continuidad del orden universal”* (Albores, 2003, p. 406). En este sentido, las FCA constituirían una suerte de “núcleo duro”⁴¹ a través del cual se delimitan los momentos clave del ciclo agrícola y la ubicación espacio-temporal de los árboles cósmicos, señalando su vínculo y favoreciendo la persistencia del culto a los cerros. Esta interpretación, claro está, rebasa la simple coincidencia de fechas entre el ritual contemporáneo y el prehispánico; sin embargo, salta a la vista la ausencia de los informantes en la interpretación de Albores ¿Creen, quienes participan del culto, en la existencia de cuatro árboles cósmicos y en la configuración quincuncenal del espacio horizontal? ¿Creen que el ritual es necesario para mantener levantados los postes que sostienen el cielo? La interpretación de Albores parece basarse en las coincidencias espacio-temporales observables en su esquema, pero no en la interpretación nativa⁴².

⁴⁰ Las cuatro direcciones del espacio horizontal, más el centro, asimilado al árbol cósmico.

⁴¹ Hay que aclarar que Beatriz Albores no usa el concepto de “núcleo duro”.

⁴² Destaquemos que, si bien la interpretación de Albores no parece basarse en la interpretación nativa, el hecho es que nada podemos afirmar al respecto. En realidad, esta apariencia pudiera deberse a las limitaciones de espacio

1.2.5.3 El ciclo de vida.

En opinión de Albores, el esquema de las ocho fiestas en cruz permite vincular el calendario religioso con el ciclo de vida y las prácticas del ciclo agrícola de temporal, así como los “principios filosóficos” de origen prehispánico en el antiguo Matlatzinco. La relación entre las FCA, el ciclo de temporal del maíz y el ciclo de vida se apoya, según Albores, en el ciclo de 260 días que va del 2 de febrero al 1° de noviembre (que en la latitud 15° Norte corresponde aproximadamente a los dos pasos cenitales del Sol⁴³), período que marca la duración del ciclo de temporal del maíz (esto es, desde la bendición de la semilla y la siembra de riego, hasta el inicio de la cosecha), lapso semejante al de la gestación humana, de nueve lunas o 260 días, aproximadamente.

En opinión de Albores, este vínculo con el ciclo de vida humano se aprecia también en la bendición que el día de la Candelaria se hace de ciertos elementos propiciatorios que se usarán en el ciclo agrícola o en distintos momentos del ciclo humano de vida. Según Albores, el uso que se hace de estos objetos rituales “*muestra aspectos fundamentales de la conceptualización prehispánica relativos a la vida y a la muerte*” (Albores, 2001, p. 433). Algunos de ellos son la semilla de maíz (negro, colorado, blanco y amarillo) que se mezclará con los granos para la siembra, velas y copal (que se usan para alejar tormentas y cuando alguien fallece), pequeñas esteras de tule (que se usan contra las dificultades en el parto), pan (que las madres suelen dar a su hijo varón cuando se casa, para que no falte comida en casa), romero en manojo (que usan los *quicazcles*), imágenes de santos y crucifijos para los rituales del temporal (Albores, 2001, *Loc. cit.*).

El problema aquí es que tras señalar que estos elementos se usan en el culto a los cerros y/o en distintos momentos del ciclo de vida humano, la autora no explica cuáles son esos “*aspectos fundamentales de la conceptualización prehispánica relativos a la vida y a la muerte*”, y se limita a señalar que existe una “*relación dialéctica*” entre vida y muerte (Albores, 2001, p. 427). La autora no contrasta la relación de complementariedad vida/muerte con el dato prehispánico, ni especifica el uso de los elementos rituales en la época precolombina; su interpretación se limita a atribuir a la relación vida/muerte (que de hecho tampoco caracteriza del todo para el ritual contemporáneo) un origen prehispánico.

1.2.5.4 El culto a los muertos.

Para Albores, las ocho fiestas en conjunto presentan un nexo global en cuya trama se evidencia “*la manera de concebir la vida y la muerte en una oposición dialéctica*” (Albores, 2001, p. 427). En este sentido, el culto a los muertos es una clave fundamental para comprender lo que la autora considera una clara continuidad del culto prehispánico a Tláloc, dios de la lluvia⁴⁴.

impuestas por la presentación de los resultados de la investigación en formato de artículo. Si aquí destaco esta aparente ausencia de la interpretación nativa, es por el papel fundamental que debería jugar ésta en la verificación de las hipótesis.

⁴³ Nótese, sin embargo, que la región donde Albores realiza su estudio está alrededor de los 19° Norte.

⁴⁴ Según Beatriz Albores, “*de las cuatro fiestas en cruz [las FCA], las ceremonias que se realizan el 2-3 de mayo en la zona lacustre del alto Lerma representan la continuidad de la celebración que narra Durán, relativa a Huey Tozoztli. Ésta y aquéllas son alusivas al mito de origen, así como a su actualización, mediante el corte y la siembra o plantación del árbol cósmico*” (Albores, 2003, p. 424). Albores asocia la Cruz de mayo con la fiesta mexicana de Huey Tozoztli en honor de Tláloc y Chalchiuhtlicue, por su ubicación temporal (en el año trópico) y por ciertas analogías entre ambas

En el esquema de Albores, tres fiestas son momentos de culto a los muertos: la Santa Cruz, la Asunción y los Días de Muertos. En el Valle de Toluca, el día de la Santa Cruz se “visten” y “plantan” las cruces de los lugares sagrados de cada localidad. En los pueblos del Sur de esta zona se visten las cruces de los difuntos, mientras que en las localidades del centro se viste la cruz que se planta en el campo de cultivo. La ceremonia realizada en el cementerio consiste en despejar de hierbas y “alomar” la tierra del sepulcro, término que según Albores hace referencia a una actividad del ciclo agrícola que se realiza cuando la planta ya ha brotado, y que consiste en amontonar tierra en torno al tallo para protegerlo (aporcar); sin embargo, la autora asume que, por la asociación del rito con la siembra:

El concepto [de “alomar”] se refiere al aspecto que presenta un predio recién surcado, en tanto cada surco consta de dos partes: el lomo, o parte alta, y la regadera o surco propiamente dicho. Así, mediante el “alomamiento”, las tumbas, que se encuentran alineadas, dan la impresión de ser un campo de cultivo listo para sembrarse; es un campo santo. En este sentido, es equivalente al predio de labor y, al igual que éste, el cementerio representa el plano cuadrangular del universo (Albores, 2003, p. 413).

Después se adornan con flores las cruces de las tumbas y se les viste con una “sábana” blanca o azul, colores que la autora vincula con los de los atavíos de Chalchiuhtlicue y Uixtocihuatl, diosas prehispánicas que estaban relacionadas con el agua (*Cfr. Op. cit.* pp. 413-414).

El día de la Asunción, cuando inicia la cosecha del maíz tierno, las cruces son vestidas con cañas verdes de maíz, y se ofrendan elotes y cañas a los antepasados, ya sea en el altar doméstico, en el cementerio, o en ambos. La ceremonia del cementerio complementa a la de la Santa Cruz pues, en la localidad de Acahualco, las tumbas se limpian, se “enfloran”⁴⁵ y se les colocan cañas verdes de maíz con elotes.

Después de efectuar esta ceremonia —nombrada “siembra de cañas y elotes”— se dice que “ya se hizo la milpa”, recalándose que el camposanto “parece una milpa” y que esta costumbre “es un recuerdo porque los muertitos tuvieron sus milpas, su grano, la semilla y gracias a ellos tenemos nosotros maíz” (Albores, 2003, p. 422).

El día 1° de noviembre, los *quicazcles* vuelven a los cerros para celebrar el “cierre del temporal”, llevando ofrenda de fruta, mole y pan de muerto, encienden velas y queman cohetes. En los cementerios nuevamente se limpian y “enfloran” las tumbas, y encienden velas para que los antepasados encuentren el pueblo. En estas fechas (entre el 30 de octubre y el 2 de noviembre) se pone ofrenda en las casas para los difuntos. Así, *“la época de lluvias, en cuyo inicio se hiciera la petición a los antepasados —el 2-3 de mayo— por un buen temporal, concluye con el reconocimiento a los difuntos —del 1 al 2 de noviembre— por el logro de la cosecha”* (Albores, 2003, p. 423).

Esta interpretación de Albores sobre el culto a los muertos es sugerente, pero veámosla más de cerca. Hemos notado que la autora aborda el culto a los muertos como una clave para comprender lo que ella considera una clara continuidad del culto prehispánico a Tláloc, dios de la lluvia. Y en apoyo de esta afirmación, invoca algunos aspectos del ritual: 1) el “plantamiento” de

celebraciones, como es el hecho de que los mexicas vistieran ricamente una imagen de Tláloc, mientras que en el ritual mexiquense se viste a la cruz (*Cfr. Albores, 2003, pp. 411-416*).

⁴⁵ Es decir, se adornar con flores.

la Cruz, que Albores asocia, por analogía, con el árbol *Tota* (Vid. Nota 33, p. 55); 2) las cruces vestidas en el cementerio, que interpreta como la representación cuadrangular del universo; 3) el uso de sábanas de color blanco y azul, que coinciden con los colores de los atavíos de Chalchiuhtlicue y Uixtocihuatl, deidades prehispánicas del agua; y 4) la relación de reciprocidad entre vivos y muertos, donde los antepasados juegan un papel fundamental en el logro de la cosecha.

Para el último aspecto (la reciprocidad entre vivos y muertos con relación a la cosecha), Albores presenta dos puntos de apoyo: 1) la interpretación nativa sobre las cruces “plantadas” el día de la Asunción, como *“recuerdo porque los muertitos tuvieron sus milpas, su grano, la semilla y gracias a ellos tenemos nosotros maíz”* (Albores, 2003, p. 422); y 2) la presencia del culto a los muertos en las fiestas de Santa Cruz y Días de Muertos⁴⁶: *“la época de lluvias, en cuyo inicio se hiciera la petición a los antepasados —el 2-3 de mayo— por un buen temporal, concluye con el reconocimiento a los difuntos —del 1 al 2 de noviembre— por el logro de la cosecha”* (Albores, 2003, p. 423). Por decirlo de otro modo, la autora parte del reconocimiento nativo de una conmemoración a los muertos que les heredaron la tierra y el maíz (en la fiesta de la Asunción); luego interpreta esta afirmación nativa como evidencia de una relación de reciprocidad entre vivos y muertos, donde estos últimos son quienes dan el maíz a los vivos; finalmente, proyecta esta interpretación sobre las celebraciones de Santa Cruz y Muertos, para considerarlas respectivamente petición de lluvias a los muertos y agradecimiento a los mismos por la cosecha, basándose en sus coincidencias temporales con aquellos momentos del ciclo agrícola. Tenemos pues, como sustento de la hipótesis, la libre interpretación del decir de un informante y la proyección de ésta sobre el conjunto, apoyada en la coincidencia temporal de estas fiestas con la siembra y la cosecha.

1.2.5.5 Consideraciones críticas.

Como señalamos al inicio de este apartado, la investigación etnográfica de Beatriz Albores retoma importantes contribuciones de Johanna Broda y de Alfredo López Austin; sin embargo, también aporta elementos originales: 1) propone un esquema de ocho Fiestas en Cruz que constituye una herramienta de apoyo para explorar la hipótesis sobre la persistencia de algunos elementos del calendario prehispánico (cuatro fechas distribuidas en un ciclo de 260 días basado en la observación de los pasos cenitales del Sol), para ordenar los datos y observar sus relaciones⁴⁷. 2) Agrega un recurso metodológico que permite superar la crítica formulada líneas arriba sobre la presentación, hecha por Johanna Broda, de configuraciones rituales a partir de datos provenientes de diversos grupos indígenas: al investigar una sola región, Albores elabora su esquema a partir de la etnografía de un solo municipio, para luego ejemplificar las relaciones entre los rituales a partir de datos de diversas localidades de la misma región. De este modo, Albores garantiza la “sistematicidad” de su modelo sin necesidad de justificar la utilización de rasgos de diversas regiones. 3) Propone una hipótesis novedosa, según la cual las FCA no sólo delimitan los períodos clave del ciclo agrícola, sino también la ubicación espacio-temporal de los

⁴⁶ Recuérdese que, según Albores, la celebración de Muertos “condensa una fuerte carga mesoamericana”.

⁴⁷ De hecho, este esquema será de vital importancia para nuestra investigación, pues condensa la relación del ciclo ritual con los movimientos aparentes del Sol y con el ciclo agro-meteorológico, a la vez que señala el vínculo entre las fechas destacadas y el culto a los muertos.

árboles cósmicos. Y 4) Destaca la relación entre el culto a los muertos y el ciclo agrícola, y su posible vínculo con la representación del tiempo.

A su vez, el trabajo de Beatriz Albores presenta inconvenientes, algunos de los cuales hemos mencionado ya para otros autores: 1) Subestima, en la presentación de su análisis, el posible carácter exógeno de los rasgos estudiados; 2) No precisa los conceptos sobre los cuales se sustenta el método empleado; 3) Su comparación del ritual contemporáneo con el prehispánico se limita a la observación de relativas coincidencias temporales entre las FCA y celebraciones agrícolas prehispánicas, y a la identificación de ciertas analogías formales, sin profundizar sobre su sentido. 4) En su glosa del ritual contemporáneo no sólo salta a la vista la ausencia de la interpretación nativa, sino que se limita a la proyección de las propiedades espacio-temporales observables en el esquema, así como a la generalización de una libre interpretación del decir de un informante a otras celebraciones del grupo de las FCA. 5) Al apoyar su hipótesis de la persistencia de los árboles cósmicos sobre las semejanzas entre las celebraciones de *Huey Tozoztli* y Santa Cruz, sobre la asociación de esta última al grupo de las FCA, y sobre la relación de las FCA con el culto a los cerros, la hipótesis queda indemostrada, pues no contrasta las FCA indígenas con su presunto correlato prehispánico. Más aún, no hay nada en el análisis de Albores que justifique suponer la fiesta de la Santa Cruz como actualización del mito mesoamericano de origen.

I.2.6. Otros autores.

Como resulta evidente a partir de las propuestas aquí reseñadas, y tomando en cuenta el gran número de estudios que comparten tanto el recurso de la “proyección histórica”⁴⁸ como la metodología general, podemos reconocer que Andrés Medina no se equivocó al hablar de un “paradigma mesoamericanista” (*Vid. supra*, p. 29, nota 7), conformado en torno a tres campos temáticos privilegiados: el concepto de persona⁴⁹, la configuración del paradigma del ciclo del maíz, y la geometría del cosmos (*Cfr.* Medina, Andrés, 2000, p. 314). La lista de autores que han dirigido sus indagaciones hacia dichos campos, excede por mucho los límites de este apartado; sin embargo, conviene hacer mención de algunas investigaciones en las que, como en los trabajos de Johanna Broda y Beatriz Albores, se vincula el tema del culto a los muertos con el ciclo agrícola del maíz. En cierto modo, estos trabajos constituyen un retorno a la hipótesis sobre la persistencia del culto prehispánico a los muertos, enunciada en 1926 por Anita Brenner, pero ahora con un arsenal metodológico más elaborado, dejando de lado la simple comparación puntual de un rasgo para abordar conjuntos articulados de rituales y su vínculo con el ciclo agrícola y la observación de la naturaleza.

En la etnografía mexicana es común encontrar referencias a la celebración de Días de muertos y a su vínculo con el fin del ciclo agrícola del maíz, como una especie de agradecimiento por la cosecha. Pero en algunas comunidades indígenas, el culto a los muertos no se limita a este

⁴⁸ Por supuesto, aquí no haremos mención de la mayoría de ellos. Una buena muestra se encuentra en las compilaciones coordinadas por Johanna Broda (Broda, Iwaniszewski y Montero, 2001; Albores y Broda, 2003; Broda y Good, 2004; Broda y Gámez, 2009).

⁴⁹ Habitualmente, las investigaciones mesoamericanistas sobre el concepto de persona se ocupan específicamente de las entidades anímicas que conforman a la persona. Aunque aquí no comentaremos estos trabajos, el tema del culto a los muertos está estrechamente relacionado con las entidades anímicas y su destino *post mortem*, como se hará evidente más adelante.

momento del año, sino que forma parte de los rituales que se llevan a cabo desde el principio del ciclo agrícola. Por ejemplo, Johanna Broda vincula el Día de Muertos y la celebración de la Santa Cruz con el pasado precolombino, tanto por su ubicación calendárica como por su asociación con las actividades agrícolas (Cfr. Broda, 1983), pues:

En las plegarias a las cruces de los cerros, el rezandero invoca a la lluvia, a la fertilidad y a los muertos. Esta circunstancia sólo se entiende si se toma en cuenta que los muertos desempeñan un papel fundamental en el cumplimiento del ciclo agrícola (Broda, 2001b, p. 179).

De manera semejante, Catharine Good señala que los muertos son actores clave en las actividades productivas de las comunidades indígenas mexicanas (Cfr. Good, 2004). Entre tales actividades, claro está, destacan las del ciclo agrícola:

Los informantes dicen que los muertos “trabajan” igual que las personas vivas, sólo que ellos “trabajan” en dos lugares: aquí entre los vivos y también en el lugar “donde andan”. [...] Una parte central del trabajo de los muertos que beneficia directamente a la comunidad viva se relaciona con el cultivo del maíz. Los nahuas dependen del trabajo de los difuntos para traer la lluvia, para hacer fértil la tierra y para que crezcan y rindan fruto las plantas de maíz, calabaza, frijol y chile⁵⁰ (Good, 2004, p. 153).

A su vez, los muertos dependen de los vivos pues, como no tienen cuerpo, no pueden cultivar ni preparar sus alimentos; para comer dependen de su “gente” (Cfr. Good, *Op. cit.*, p. 159). De este modo, se establece una relación de reciprocidad entre vivos y muertos, en torno al ciclo agrícola. Como parte de esta estrecha relación entre los muertos y el ciclo agrícola, los difuntos visitan a sus familiares en distintas fechas del año, no sólo durante los Días de Muertos. Así, por ejemplo, entre los nahuas de Coatetelco, Morelos, vuelven desde el 28 de septiembre, con la aparición de los primeros jilotes y en el marco de las celebraciones de San Miguel Arcángel (Cfr. Maldonado Jiménez, 2004; 2005).

Es de destacarse también el papel que juegan los niños muertos en el ciclo agrícola de algunas comunidades. Ejemplo de esto es el de los nahuas de la Huasteca Veracruzana, quienes:

ponen en sus altares unos vestidos pequeños de algodón (*conetlaquemitl*), que son ofrecidos a los difuntos infantes que no probaron maíz; a éstos se les imagina que habitan en las nubes como aves exóticas o como mariposas que atraen las lluvias; se les reza y suplica que envíen el agua para el crecimiento del “niño maíz” (Gómez Martínez, 2004, p. 207).

Además, según Arturo Gómez, en este mismo caso persiste la creencia prehispánica de que las causas de la muerte son determinantes para el destino de los difuntos:

los que murieron de causa natural habitan en el inframundo; las que mueren en el parto se van con el Sol; los accidentados, asesinados y suicidas se marchan con Tlacatecolotl; mientras que los niños de leche, los ahogados y fulminados por rayos gozan del privilegio de ir con las deidades acuáticas, habitan en los cerros, en manantiales, en las nubes y junto al árbol de la vida, que está dotado de alimentos, animales y muchas especies de vegetales (Gómez Martínez, 2004, p. 202).

Este caso presenta otra característica interesante: el culto a los muertos comienza el día de la Santa Cruz (3 de mayo), con ofrendas a los niños que no comieron maíz, y continúa en diversos momentos hasta culminar con el regreso de todos los muertos en las celebraciones de

⁵⁰ Este trabajo de Catharine Good es producto de investigación de campo entre nahuas de Guerrero.

noviembre. A este respecto, por su semejanza con el culto prehispánico a los muertos, cabe preguntar qué papel juegan en el ciclo agrícola los habitantes de cada uno de los destinos señalados. Nos ocuparemos brevemente de ello en el capítulo XV.

I.2.7. Síntesis.

Hasta aquí hemos repasado brevemente dos tópicos recurrentes en la reflexión e investigación antropológica mexicana: la cosmovisión y la persistencia de la cultura mesoamericana, temas que, a través de la reflexión sobre las proyecciones etnográficas, confluyen para conformar el problema de la persistencia de la cosmovisión mesoamericana, es decir, la permanencia de representaciones del mundo organizadas en conjuntos sistémicos de origen mesoamericano. Entre esas reflexiones, destacan por su impacto las propuestas de Alfredo López Austin y de Johanna Broda, en las que convergen los temas de la persistencia y la cosmovisión, pero articulados por distintos entramados conceptuales que permiten hacer proyecciones más rigurosas que la simple observación de correspondencias puntuales entre rasgos culturales de diferentes épocas.

Posteriormente nos detuvimos en la síntesis que de estas propuestas hace Beatriz Albores, observando los recursos con los que aborda el tema de la persistencia de la cosmovisión mesoamericana en el ritual del Valle de Toluca, en consonancia con las hipótesis de Johanna Broda. Y por último confirmamos someramente la coincidencia de estas hipótesis con las de otros autores que sostienen la persistencia de la cosmovisión mesoamericana (o de algunos elementos de ella) en las celebraciones indígenas de Días de Muertos. De este modo pudimos observar la configuración de una hipótesis compleja, según la cual en la celebración indígena de Días de Muertos persisten múltiples elementos de la cosmovisión y del calendario mesoamericanos, entre los cuales figura la tetrapartición del tiempo y del espacio, su vínculo con el culto a los cerros, y la relación de reciprocidad entre vivos y muertos centrada en el ciclo agrícola del maíz.

Pero en este ejercicio observamos también que, desde los planteamientos fundadores de Alfredo López Austin y de Johanna Broda hasta lo que podríamos llamar las “secuelas”, junto al marcado énfasis sobre la hipótesis de persistencia existe una resuelta desestimación de la hipótesis sobre el carácter exógeno de los elementos y configuraciones estudiados. Además, vimos que aquellos planteamientos adolecen de ciertos límites conceptuales y metodológicos que dificultan la construcción de posibilidades de validación (“falsación”) de las hipótesis, y que en algunos casos oscurecen las interpretaciones y conclusiones en la investigación. Para decirlo brevemente, en los planteamientos aquí revisados se observan tres problemas: 1) la falta de una conceptualización de la cultura que permita dar cuenta de su carácter dinámico y heterogéneo; 2) la desestimación del posible carácter exógeno de los elementos estudiados; y 3) la ausencia de una metodología general que permita controlar la comparación para generar condiciones de validación (“falsación”) de las hipótesis. Y son estos problemas, que constituyen los propios límites de las propuestas aquí revisadas, los que impiden valorar adecuadamente las hipótesis. Solventar estas dificultades es entonces la vía que nos permitirá someter a prueba las hipótesis esbozadas, aproximarnos a un problema de mayor magnitud e interés, el de la dinámica cultural, y subordinar a él la pregunta sobre la persistencia. Desde esta perspectiva, como dijimos, el primer paso en la investigación será la identificación del origen (procedencia) de las prácticas y de sus significados, para luego dar cuenta de su articulación e innovación. Para ello, sin embargo, tendremos que precisar nuestros problemas de investigación y los objetivos que perseguimos.

Hecho esto, podremos retomar las dificultades aquí planteadas para construir nuestro marco conceptual y una metodología que nos permita superar estas limitantes.

II. PROBLEMAS DE INVESTIGACIÓN, OBJETIVOS E HIPÓTESIS

Hasta ahora, hemos destacado una hipótesis compleja que articula la celebración indígena mexicana del Día de Muertos con su posición en el calendario ritual para mostrar la posible persistencia de múltiples elementos de la cosmovisión mesoamericana. Dijimos también que esta hipótesis será el objeto de nuestra investigación, y por ello dedicamos el apartado anterior a revisar su contexto de producción y algunas de las herramientas conceptuales y metodológicas utilizadas para su validación. Esto nos ha permitido identificar algunos problemas que debemos resolver para construir el punto de partida de nuestra indagación. Sin embargo, para formular el marco conceptual y metodológico que nos servirá de guía en esta empresa, debemos precisar las preguntas generales y el punto al que queremos llegar. Sólo así sabremos el tipo de herramientas que requerimos.

Comenzaremos, pues, por justificar el interés de esta indagación, para luego explicitar nuestros problemas de investigación y los objetivos que perseguimos. Por último, haremos una primera presentación de nuestras hipótesis y su reformulación, anticipándonos a la enunciación del diseño metodológico.

II.1. JUSTIFICACIÓN.

Cualquier revisión de la bibliografía sobre los llamados pueblos indígenas de México, como en algunos casos revisados en el apartado anterior, arrojará un buen número de investigaciones que emiten conclusiones sobre la persistencia de diversos elementos de la cosmovisión mesoamericana sin pasar por el tamiz del método comparativo, aunque desde la primera mitad del siglo XX se ha consensuado suficientemente este método de comparación controlada ajeno ya a los presupuestos evolucionistas. Por esta omisión, lo que en principio no debiera constituir sino un corpus de hipótesis a validar, se transforma en mitos (ciertos o no) que se legitiman a través de investigaciones que, al no someter sus hipótesis al filtro del método comparativo, escapan a una verdadera revisión crítica.

Esta aceptación acrítica de suposiciones que pasan por hipótesis probadas, en ocasiones ha conducido a los científicos sociales a atribuir a los pueblos mesoamericanos prácticas y concepciones sobre las cuales no existe evidencia suficiente⁵¹. Del mismo modo, la falta de un riguroso trabajo comparativo de investigación, ha dado como resultado la atribución de un origen prehispánico a prácticas y representaciones indígenas contemporáneas sin más fundamento que su “evidente” autoctonía. Ciertamente, en muchos casos la presunción parece correcta, pero las hipótesis son pocas veces sometidas a un auténtico análisis. Ejemplos paradigmáticos de esta omisión son algunas afirmaciones sobre la celebración mexicana del Día de Muertos y sobre la representación indígena del tiempo. Así, con respecto al Día de Muertos, es común encontrar en la bibliografía afirmaciones según las cuales *“la fiesta que celebramos los días 1 y 2 de Noviembre tiene orígenes prehispánicos”* (González Campo, 2005, p. 5), o aquellas más prudentes que atribuyen el origen precolombino a sólo algún aspecto de la celebración:

⁵¹ Ejemplo de esto es la explicación de la antropofagia azteca por referencia a constricciones ecológicas (Cfr. Harris, Marvin, 1978; 1989). Sobre el tema, consúltese Arens, 1981; Cardín, 1994.

El origen de las ofrendas está en el culto que las razas autóctonas rendían a sus muertos, que en el templo ofrecían mazorcas, flores y encendían copal para aromatizar el ambiente y así agradar a los Dioses con quienes residía el espíritu de los difuntos (Argandar, 2005, p. 4).

Con el tema del tiempo sucede lo mismo. Por ejemplo, en su análisis del documento de la *Primera Cumbre de Pueblo Indígenas*, celebrada en 1993 en Chimaltenango Guatemala, Alicia Caudillo encuentra:

Una visión del mundo distinta a la occidental [en la que] una concepción cósmica de los cuatro lados del mundo mediados por un centro, que es el vínculo entre el arriba y el abajo, [...] o la percepción cíclica del tiempo relacionada estrechamente con el espacio, remiten indudablemente a una racionalidad cultural propia de los pueblos indios y de la cultura maya en especial (Caudillo, 1996, p. 47).

En apoyo de su idea de que esta representación del tiempo se encuentra efectivamente en el documento, Alicia Caudillo explica:

La visión de larga duración y la concepción cíclica del tiempo también se presentan cuando señalan que aunque la declaración del Año Internacional de los Pueblos Indígenas constituyó (pasado) un paso importante, en los hechos se ha mostrado (presente) insuficiente para que efectivamente se desarrollen las “nuevas relaciones” (futuro) que se buscan⁵² (Caudillo, Alicia, 1996, p. 59).

Pero estas ideas no se limitan a la literatura académica, sino que se difunden a nivel nacional a través de las escuelas, los museos y centros culturales, así como de los medios de comunicación, mismos que extienden su impacto al ámbito internacional. De este modo, lo que en principio no debiera ser más que una hipótesis, se difunde como hecho indiscutible y retorna al discurso académico, ya no para su revisión crítica, sino para su legitimación.

Visto de lejos, este fenómeno, a veces impulsado por las políticas culturales del estado mexicano, parece un “inocente” recurso para la conformación de una identidad nacional, que además contribuye a la difusión y preservación del “patrimonio cultural inmaterial” de la nación. Sin embargo, la aceptación acrítica de las hipótesis como hechos probados, en el ámbito académico se traduce en la negación de cinco siglos de historia y, así, en una visión de la cultura que al proyectarse a otros ámbitos de reflexión académica adquiere tintes esencialistas, asumiendo *a priori* no sólo la persistencia de diversas representaciones mesoamericanas, sino también su irreconciliable diferencia con respecto a la “visión occidental”. Por ejemplo, al abordar las prácticas comunicativas indígenas cuando adoptan nuevas tecnologías de información y comunicación, Carmen Gómez sostiene que:

*La concepción del tiempo en los antiguos mexicanos tiene como eje primordial a la rueda*⁵³. Se trata de un tiempo cíclico que impregna la mitología maya y azteca cuyo fundamento es el eterno retorno, como el de los astros. El tiempo está comprendido por varios engranajes, es sagrado. El tiempo no es lineal, va y viene en diferentes direcciones. La representación del tiempo desde los monumentos prehispánicos hasta los dibujos realizados en papel amate son el

⁵² Considero que la cita no requiere mayor explicación. Aunque vale la pena agregar que la autora atribuye la persistencia de esta concepción del tiempo a la “resistencia étnica”.

⁵³ Las cursivas son mías.

símbolo y proyección del pensamiento indígena. *Por esta razón no podían aceptar el determinismo pragmático del Renacimiento europeo.*

Esta multidireccionalidad en el tiempo y en el espacio lleva a comprender por qué 500 años después los pueblos originarios de América buscan una vez más reconstituirse como sujetos de su propia historia. Uno de los principales atributos que deriva de su historia corresponde a la idea de un pensamiento interrumpido, sin embargo, la ciencia y la tecnología del siglo XXI parecen volcarse hoy en la recuperación de ese pensamiento a fin de encontrar solución a los múltiples problemas que aquejan al planeta (Gómez Mont, 2009, p. 8).

Por su parte, en el campo de la pedagogía, en el Primer Congreso Nacional de Educación Indígena e Intercultural, celebrado en octubre de 2002, Fernando Molina afirmaba:

Nos encontramos también con *conceptos matemáticos inexistentes en la cultura occidental como la relación hombre-tiempo-naturaleza*, el hombre indígena trata de recibir la benevolencia de la naturaleza con ritos y prácticas colectivas, trata de conocer el tiempo, cómo se dan las condiciones meteorológicas, plagas, etc., para adecuarse a ellas, no para dominar [...] ¿Cómo organizaríamos contenidos escolares y su tratamiento didáctico a este pensamiento matemático cuando la curricula nacional ni siquiera contempla su existencia? (Molina Correa, p. 338).

Estos pocos ejemplos nos muestran cómo un conjunto de hipótesis habitualmente manejadas como hechos dados, trascienden los límites de la disciplina para impactar sobre otras áreas del conocimiento. De este modo, considerando no sólo la importancia del tema⁵⁴ al interior de la antropología mesoamericanista, sino también su impacto en otros campos académicos, e incluso políticos, resulta necesario profundizar la investigación en torno a la hipótesis sobre la persistencia de la cosmovisión mesoamericana (o de elementos de ella), con una metodología que permita controlar la comparación para generar condiciones de validación (“falsación”), enmarcada por referentes conceptuales que den cuenta del carácter dinámico de las representaciones estudiadas, y estimar en su justo valor tanto las hipótesis sobre la persistencia como la proyección del dato histórico sobre la realidad indígena contemporánea.

II.2. PROBLEMAS DE INVESTIGACIÓN.

Como hemos visto, las hipótesis revisadas sobre la persistencia de la cosmovisión mesoamericana erigidas en torno al tema del arquetipo vegetal, se construyen en torno a tres tópicos recurrentes:

1. **La conformación espacial del cosmos:** la representación quincuncenal del espacio horizontal y múltiples niveles verticales sostenidos por cinco árboles⁵⁵, concepción que se vincula con los destinos de los muertos.
2. **La dinámica temporal del cosmos:** la concepción del tiempo apoyada en el calendario prehispánico, basado a su vez en la observación de la naturaleza. Desde cierta perspectiva, esta representación temporal muestra una relación “dialéctica” entre vida y muerte, mientras que para otros más radicales, su carácter cíclico la hace totalmente ajena a (e irreconciliable con) la “cultura occidental”.
3. **La Relación entre el culto a los muertos y el ciclo agrícola del maíz:** observable (en las FCA) por la reciprocidad entre vivos y muertos, donde los muertos juegan un papel fundamental en

⁵⁴ Claro está, el de la persistencia del ritual y de la cosmovisión mesoamericanas.

⁵⁵ En las cuatro esquinas y en el centro.

el logro de las cosechas, así como en el culto a los cerros en los momentos críticos del ciclo de temporal.

Sin embargo, la falta de ciertas precauciones metodológicas, la insuficiente precisión en los indicadores que se toman como evidencias, el abuso en la interpretación del dato etnográfico y su proyección mecánica sobre otros aspectos del ritual, dejan las hipótesis sin sustento empírico, de tal modo que el problema de la persistencia cultural mesoamericana sigue vigente.

Ahora bien, hemos dicho que nuestro interés recae fundamentalmente sobre la celebración indígena de los Días de Muertos, así que nuestro problema no es otro que el de la persistencia de la cosmovisión mesoamericana (o de algunos de sus elementos) en la celebración indígena mexicana del Día de Muertos, y puede expresarse de la siguiente manera:

1. ¿Persisten elementos mesoamericanos en la actual celebración indígena mexicana del Día de muertos?

Sin embargo, como vimos, las principales hipótesis mesoamericanistas enmarcan el problema en la persistencia de diversos aspectos referentes a la conformación espacial del cosmos mesoamericano y, especialmente, de su dinámica temporal (*Vid. supra*, pp. 58-61). De este modo, puesto que las hipótesis mesoamericanistas involucran la ubicación calendárica de la celebración y la relación de los difuntos con el ciclo agrícola, nuestra investigación incluye necesariamente un problema subsidiario y, definitivamente, más amplio:

2. ¿Persisten elementos del calendario mesoamericano, y de la cosmovisión a él asociada, en el ciclo ritual indígena contemporáneo?

II.3. OBJETIVOS GENERALES.

Con el fin de proporcionar elementos para el estudio de la dinámica cultural indígena mexicana, particularmente en lo que respecta al ciclo ritual, formulamos dos objetivos generales para este proyecto:

1. Identificar el origen (procedencia) de la actual celebración indígena mexicana de Días de Muertos, incluyendo su relación con la dinámica temporal del mundo.
2. Identificar el origen (procedencia) del actual calendario ritual indígena mexicano.

II.4. HIPÓTESIS.

Al presentar las hipótesis mesoamericanistas, comenzamos destacando el problema, aún irresuelto, del origen de la celebración indígena de los Días de Muertos, y finalizamos con la hipótesis que atribuye una “fuerte carga mesoamericana” a los Días de Muertos, pero que deja de lado el mero análisis de los rasgos formales del ritual para adentrarse en el tema de su significación en relación con el ciclo agrícola del maíz y con el calendario mesoamericano. Esta hipótesis, sin embargo, no tiene la simplicidad de la formulación de Anita Brenner, pues se trata más bien de diversas hipótesis relacionadas entre sí, mismas que pueden englobarse en la siguiente hipótesis general:

En el ritual indígena contemporáneo, persisten múltiples elementos de la cosmovisión y del calendario mesoamericanos (*Cfr.* Broda, 2003a; 2004b). Y esta persistencia se basa en la

continuidad de las condiciones geográficas, climáticas y de los ciclos agrícolas (Cfr. Broda, 2001b, 2003a, 2004b), así como en la estructura del calendario prehispánico⁵⁶ derivado, a su vez, de la observación astronómica y de los ciclos de la naturaleza (Cfr. Broda, 2004b, p. 80).

Esta hipótesis general contiene (o se precisa en) varias hipótesis subsidiarias que, al incluir el culto a los muertos entre los ritos agrícolas, no sólo asumen que en él persisten múltiples elementos de la cosmovisión mesoamericana, sino que esta persistencia se basa en la estructura del calendario prehispánico. Tratemos de reducir estas hipótesis a una formulación más simple.

II.4.1. Las hipótesis mesoamericanistas.

- 1.- En el ritual indígena contemporáneo persisten elementos del calendario mesoamericano: cuatro fechas críticas (las FCA) que conforman una suerte de “núcleo duro”, vinculado a los siguientes aspectos:
 - Observaciones astronómicas.
 - fenómenos meteorológicos.
 - momentos críticos del ciclo agrícola.
 - El culto a los muertos.
 - El culto a los cerros.

- 2.- En este “núcleo duro” compuesto por las FCA, persisten elementos de la cosmovisión mesoamericana:
 - La conformación quincuncenal del espacio, donde cada FCA marca una de sus esquinas.
 - la ubicación espacio-temporal de los árboles cósmicos, señalada por las FCA.
 - El culto a Tláloc, dios de la lluvia.
 - La relación mesoamericana entre vivos y muertos.
 - La concepción cíclica del tiempo y su vínculo con la muerte.

- 3.- La relación mesoamericana entre vivos y muertos se revela en este “núcleo duro” (las FCA) por los siguientes aspectos:
 - La presencia del culto a los muertos en estas fechas.
 - La relación de reciprocidad entre vivos y muertos en torno al ciclo agrícola.
 - El uso que se hace de los objetos bendecidos en la fiesta de la Candelaria.
 - El papel que juegan los muertos en la renovación de los ciclos temporales.
 - Los destinos de los muertos, que a su vez revelan la persistencia de la concepción mesoamericana de la dimensión vertical del cosmos.

Ahora bien, puesto que estas hipótesis no han sido contrastadas a través de una metodología que permita validarlas, en esta investigación retomaremos la misma hipótesis general. Sin embargo,

⁵⁶ Entre los “elementos estructurales” del calendario, pueden señalarse los siguientes: 1) la delimitación de un ciclo de 260 días a partir de las fechas de los pasos cenitales en la latitud 15° Norte, dividido por cuatro fechas correspondientes a los pasos cenitales y anticenitales en la misma latitud (Cfr. Broda, 2001b, 2004d); 2) el señalamiento de las mismas cuatro fechas rituales, como resultado de dividir por la mitad los cuatro períodos comprendidos entre solsticios y equinoccios (Cfr. Broda, 2004b, p. 80, nota 19); y 3) el hecho de que en estas cuatro fechas se realicen rituales relacionados con el ciclo agrícola y con los fenómenos meteorológicos (Cfr. Broda, 2004a).

para mayor claridad, habremos de reducirla a una expresión más simple, intentando rescatar los distintos aspectos de la hipótesis mesoamericanista en nuestras variables, indicadores e ítems (*Vid. infra*, pp. 108-112).

II.4.2. Reformulación de las hipótesis.

En nuestra metodología, para contrastar nuestras hipótesis nos valdremos de su contra-hipótesis más evidente, misma que adoptaremos como hipótesis nula⁵⁷, de modo que contrastaremos tanto la hipótesis “prehispanista” como la “colonialista”, es decir, exploraremos los posibles antecedentes mesoamericanos y europeos del ritual indígena contemporáneo. Por esta razón, y con el fin de dar mayor orden y claridad a este proyecto, enunciaremos nuestras hipótesis a la manera “prehispanista” (hipótesis alternas), es decir, atribuyendo al calendario y a la celebración contemporánea de Días de Muertos un origen mesoamericano, tanto en sus formas como en sus significados. A éstas, opondremos dos hipótesis nulas enunciadas a la manera “colonialista”, es decir, atribuyendo a los Días de Muertos y al calendario ritual indígenas un origen europeo. Así, nuestras hipótesis se pueden enunciar de la siguiente manera:

Hipótesis alternas	Hipótesis nulas
1a.- La celebración indígena de Días de muertos es de origen mesoamericano.	1b.- La celebración indígena de Días de muertos es de origen europeo.
2a.- El calendario ritual indígena es de origen mesoamericano.	2b.- El calendario ritual indígena es de origen europeo.

Como veremos al especificar nuestra metodología, esta forma de construir las hipótesis por pares opuestos nos permitirá contrastarlas con mayor precisión y generar posibilidades de validación a través del recurso de la “falsación”. Construyamos ahora nuestro marco conceptual.

⁵⁷ “Todos los experimentadores tienen tendencia a buscar un resultado positivo de su experimento. Para contrarrestar esta tendencia natural, la hipótesis principal de todo trabajo es la **Hipótesis Nula**. Esta hipótesis es una afirmación que propone los resultados contrarios a los que el investigador pretende encontrar. Es decir, que **niega la relación entre las variables**. A su vez, la **Hipótesis Alternas**, es la que afirma lo que el investigador desea que ocurra. Todo el experimento se dirige entonces a tratar de comprobar que lo que la teoría le propuso al investigador es falso, y que las variables no se relacionan en esa manera. Si esta comprobación no es posible, **se rechaza la Hipótesis Nula**, y se puede dar por comprobada la relación entre variables que propone el experimento” (Tena y Turnbull, 1994, p. 45).

III. MARCO CONCEPTUAL

Como vimos al abordar las propuestas de Alfredo López Austin y Johanna Broda, existen algunos conceptos centrales en la antropología mesoamericanista que merecen ser revisados y explicitados, como son el de “sincretismo” y “religiosidad popular”; sin embargo, puesto que esta investigación se enmarca en la antropología cultural, comenzaremos por precisar nuestra definición de “cultura” en relación con las nociones de “sistema” y “estructura”. Posteriormente abordaremos el tema de la religión y el ritual, la religiosidad popular y el sincretismo, momento en que introduciremos una primera cuestión metodológica sobre el estudio del cambio cultural por medio de la comparación⁵⁸. En el tercer sub-apartado, expondremos brevemente la propuesta de Hubert y Mauss sobre los calendarios para, conceptualizándolos como signos, caracterizarlos como iconos temporales, por el modo en que se relacionan con su referente. Por último, en el mismo sub-apartado, precisaremos algunas características de los calendarios y su función como cualificadores del acontecer temporal del mundo.

III.1. EL CONCEPTO DE CULTURA.

Como gran parte de las investigaciones mesoamericanistas, ésta se inscribe en el campo de la antropología cultural, de modo que nuestros objetos de estudio habrán de considerarse desde su dimensión estrictamente cultural⁵⁹, es decir, como signos⁶⁰. Sin embargo, pese a esta coincidencia, tendremos que hacer algunas precisiones que nos alejarán parcialmente de la tradición mesoamericanista. Entre ellas, la definición de cultura, que aquí deslindaremos del concepto de sistema.

III.1.1. *Las culturas como sistemas y su dinámica.*

El primer concepto antropológico de cultura se debe al antropólogo británico Edward Burnett Tylor, quien la define como:

*Todo complejo*⁶¹ que comprende el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y las otras capacidades o hábitos adquiridos por el hombre en tanto miembro de la sociedad (citado en Cucho, 2007, p. 20).

Esta definición de cultura permite disociarla de su concepción restrictiva como “alta cultura” y le imprime un carácter social, adquirido y no biológico. Entendido así, este concepto permitió a Tylor conciliar en una misma explicación la diversidad de la cultura y su universalidad, ubicando las diferentes culturas en una escala evolutiva construida a partir de un método comparativo ajustado al estudio de las “supervivencias” culturales. En su opinión, el estudio de las

⁵⁸ Propiamente dicho, en ese subapartado nos ocuparemos de distinguir los tres aspectos a comparar para la atribución de un determinado origen a un rasgo cultural. El método que emplearemos para controlar dicha comparación, se abordará en el capítulo IV.

⁵⁹ Parto aquí de la distinción conceptual entre cultura y sociedad como dimensiones analíticas (y no como instancias) de lo social, donde la primera se define al nivel de la significación, mientras que la última se aprehende desde la función; por un lado las construcciones ideológicas y por otro las relaciones sociales (Cfr. Giménez, 2005).

⁶⁰ Entendiendo “signo” (o “símbolo”, pues en este momento no importa diferenciarlos), como cualquier hecho, acto u objeto que sirva como “vehículo” de significados (vid. *infra*, p. 79).

⁶¹ Las cursivas son mías.

“supervivencias” permitiría remontarse al conjunto cultural original y reconstituirlo, pues todas las culturas estaban vinculadas entre sí en un mismo movimiento de progreso cultural, esto es, que había una relación de continuidad entre la cultura más “primitiva” y la más “avanzada”. De este modo, la tarea era ubicar en ese continuo evolutivo a las diferentes culturas, entendidas como totalidades discretas (Cfr. Cuche, 2007, pp. 20-22).

Pero esta concepción lineal de la evolución cultural no excluía cierto sentido de la relatividad pues, aunque estaba convencido de que existía un paralelismo absoluto en la evolución cultural de las sociedades, Tylor proponía en ciertos casos hipótesis “difusionistas”: *“Una simple similitud entre rasgos culturales de dos culturas diferentes no bastaba, según él, para probar que estuvieran en el mismo lugar en la escala del desarrollo cultural: podía haber difusión de una hacia otra”* (Cuche, 2007, p. 22).

Posteriormente, apoyado en la misma definición de cultura, Franz Boas rechazaría las grandes síntesis especulativas, al mismo tiempo que el comparativismo excesivo de los difusionistas, sosteniendo una suerte de “relativismo cultural”⁶² que recomendaba el estudio de cada cultura particular sin compararla prematuramente con otras culturas, pues la complejidad de cada cultura requería de un examen metódico: como cada cultura representa una totalidad singular, todo el esfuerzo habría de dirigirse a lo que la convertía en una unidad, esto es, a comprender cada hecho cultural por su vinculación con el conjunto del cual forma parte, el contexto cultural propio.

Los sucesores de Boas, entre quienes cabe destacar a Alfred Kroeber y Clark Wisley, se preocuparon por el estudio de la dimensión histórica de los fenómenos culturales, y retomaron algunos instrumentos de los antropólogos “difusionistas” para dar cuenta de la distribución espacial de los rasgos culturales. Sobre esa línea de investigación centrada en los resultados del contacto cultural, estos autores propusieron una hipótesis que abriría el camino para investigaciones futuras sobre la aculturación y los intercambios culturales, según la cual:

Entre préstamo e innovaciones culturales no existen diferencias esenciales: el préstamo es con mayor frecuencia una transformación, incluso una re-creación del elemento tomado, pues debe adoptarse al modelo cultural de la cultura receptora (Cuche, 2007, p. 40).

También en reacción a los excesos en la utilización e interpretación de las comparaciones, Bronislaw Malinowski se opuso a las reconstrucciones históricas en poblaciones de tradición oral, argumentando que aquéllas carecían de sustento científico. Así, frente a las reconstrucciones “difusionistas”, Malinowski sostiene que lo importante no es que tal rasgo esté presente aquí o allá, sino la función precisa que cumple en cada cultura. Puesto que cada cultura es un sistema cuyos elementos son interdependientes, no cabe estudiarlos separadamente:

[En toda cultura] cada costumbre, cada objeto, cada idea y cada creencia implica cierta función vital, tiene cierta tarea que cumplir, representan una parte irremplazable de la *totalidad orgánica*⁶³ (Citado en Cuche, 2007, p. 41).

⁶² Aunque, de hecho, la expresión de “relativismo cultural” no fue acuñada por él.

⁶³ Las cursivas son mías.

Más tarde, el tema de la totalidad cultural fue retomado por Claude Lévi-Strauss, quien nos da la siguiente definición de cultura:

Toda cultura puede ser considerada como un conjunto de sistemas simbólicos en los que en primer rango se sitúan la lengua, las reglas del matrimonio, las reglas económicas, el arte, la ciencia, la religión. Todos estos sistemas tienen como objetivo expresar ciertos aspectos de la realidad física y de la realidad social y, más aún, las relaciones que estos dos tipos de realidades mantienen entre sí y que los sistemas simbólicos mantienen unos con otros (citado en Cuche, 2007, p. 55).

Pero la propuesta de Lévi-Strauss difiere de las anteriores porque su objetivo es, más allá de las variaciones culturales, analizar la invariabilidad de la cultura. Detengámonos aquí, para no prolongar demasiado los ejemplos, y enunciemos brevemente dos consideraciones importantes.

III.1.1.1 Primera consideración: la unidad cultural frente a su diversidad.

Un primer aspecto a tratar es que, pese a su común tendencia a conceptualizar las culturas como totalidades orgánicas, las grandes teorías antropológicas difieren en el modo en que relacionan esas diversas culturas como manifestaciones empíricas y el concepto de cultura que les permite aprehenderlas. Ciertamente, desde su primera formulación antropológica, el concepto de cultura se construye por oposición a naturaleza, y se asume que lo cultural es particular, mientras que lo natural es universal. Sin embargo, hecha esta distinción, la propia formulación de los problemas de investigación en cada teoría permite identificar matices que señalan el énfasis, ya sea sobre la unidad de la cultura o sobre la diversidad de “las culturas”. Puesto que estos matices jugarán un papel importante en la construcción de nuestra metodología, nos detendremos brevemente sobre ellos.

En primer lugar, en el evolucionismo se parte de postular la universalidad de la cultura (en el sentido de que todos los pueblos tienen cultura) para problematizar la diversidad cultural. Visto así, la diversidad no es propiamente un postulado sino un problema a resolver. De este modo, partiendo del postulado de la universalidad, se procede a explicar la diversidad cultural a partir de la unidad, es decir, reduciendo las diversas culturas a momentos de un proceso evolutivo único.

Frente a esta perspectiva que parte del postulado de la universalidad para resolver el problema de la diversidad reduciéndola a la unidad, en las tendencias difusionistas se observa un tránsito hacia la adopción de la diversidad como postulado, y no ya como problema. Partiendo de que las manifestaciones culturales son diversas, y constatando la existencia de rasgos culturales semejantes en diversos pueblos, se explica el desarrollo cultural por la unidad de dichos rasgos, es decir, por su origen común, y así por su difusión desde uno o varios centros de irradiación cultural. Visto de este modo, el contraste entre el difusionismo unicéntrico y multicéntrico se entiende precisamente por la diferencia entre adoptar como postulado, ya sea la unidad o la diversidad. En el primer caso, el difusionismo unilineal no es sino una variante del evolucionismo unilineal, que se distingue por explicar la diversidad por el grado de difusión desde un centro único y por el momento en que ésta ocurrió. En el segundo caso, el difusionismo multicéntrico abre el camino hacia una evolución multilineal partiendo del postulado de la diversidad cultural y explicando su relativa unidad como resultado de las particularidades en el desarrollo de cada centro de irradiación y del propio proceso de difusión.

Desde esta perspectiva observamos que, a medida que avanzamos en la historia de la antropología, la diversidad cultural deja de ser un problema que requiere explicación, para convertirse en un postulado. Así, vemos cómo se abandona el tema de la evolución para estudiar la organización interna de esas totalidades orgánicas que son las culturas y convertir en objeto de explicación el modo en que las prácticas y representaciones se adaptan a su medio, tanto externo como interno. No obstante, pese a su marcado énfasis en el funcionamiento interno de cada cultura, los estudios funcionalistas tienen, como objeto último de conocimiento, la formulación de leyes universales, es decir, la unidad de la cultura.

Ya con Lévi-Stauss, el postulado de la diversidad cultural alcanza su máxima expresión, pues en el estructuralismo lévi-straussiano las culturas (entendidas como sistemas de símbolos) desaparecen propiamente como objeto de estudio y devienen en materia prima para la búsqueda de una unidad que no está ya en la cultura. Puesto que desde el postulado de la diversidad cultural lo universal no es cultural sino natural, los universales que busca Lévi-Strauss constituyen una suerte de *a priori* (en sentido kantiano) que precede a toda particularidad y que determina a toda manifestación cultural: el “espíritu humano”.

Finalmente, tras la última gran teoría, la antropología cultural abandona prácticamente la búsqueda de universales para centrarse en las particularidades, más que para explicarlas, para comprenderlas. Es decir, se parte del postulado de la diversidad cultural no ya para la búsqueda de universales, sino de las propias particularidades, dando lugar a la multiplicación de los acercamientos hermenéuticos a las culturas.

Tras esta breve digresión, conviene precisar la particular perspectiva que adoptaremos en este trabajo. Puesto que el problema que nos ocupa es la procedencia de la celebración indígena del Día de Muertos y del calendario ritual del cual forma parte, nuestra investigación adoptará tintes difusionistas, culturalistas, estructuralistas e “interpretacionistas”. Es decir: 1) partiremos del postulado de la diversidad cultural para problematizar la procedencia de nuestro objeto; 2) asumiremos algunas ideas culturalistas para preguntarnos por el modo en que un elemento exógeno se articula en su nuevo contexto cultural; 3) para ello, consideraremos la cultura como la dimensión simbólica de lo social abordando nuestro objeto como signos y apoyándonos en el reconocimiento de oposiciones binarias en su configuración; y 4) dejaremos de lado la ontología estructuralista del signo para concebir la cultura no como sistema de símbolos sino como entramado de interpretaciones, es decir, nuestra objetivación del signo será “interpretacionista”. De este modo, conceptualizando las culturas como entramados cuasi-sistémicos de signos y no propiamente como sistemas, podremos dar cuenta del carácter dinámico de la cultura, construir una metodología que nos permita acceder razonablemente al sentido de los rituales consignados en las fuentes históricas⁶⁴, controlar la comparación de los casos etnográficos e históricos y, así, la atribución de uno u otro origen a un elemento dado. Además, esta perspectiva nos permitirá, a *grosso modo*, abordar la reinterpretación que supone toda aculturación. Las páginas siguientes están dedicadas, precisamente, a construir esa perspectiva. Dicho esto, podemos presentar nuestra segunda consideración sobre la conceptualización de las culturas, para posteriormente precisar nuestra noción como entramado cuasi-sistémico de signos.

⁶⁴ Puesto que depende de la formulación teórica sobre los calendarios y la construcción cultural del tiempo, la construcción de esta metodología se incluirá en el primer capítulo de la segunda parte (*Vid.* capítulo, VI).

III.1.1.2 Segunda consideración: las culturas como unidades discretas.

Como dijimos, un rasgo compartido por las teorías antropológicas aquí comentadas, es que en todas se piensan las culturas como *unidades discretas* susceptibles de análisis, y se observa entre ellas una progresiva inclinación a pensar esas unidades como *totalidades orgánicas*, como *sistemas* o conjuntos de *sistemas*.

A este respecto, si aceptamos con Lévi-Strauss que un *sistema* es un conjunto de elementos ordenados de un modo tal que una modificación cualquiera en uno de ellos entraña una modificación en todos los demás (Cfr. Lévi-Strauss, 1970, p. 251), y si la estructura es “*el almacén o esqueleto constituido por la red de relaciones que establecen las partes entre sí y con el todo*” (Beristáin, 2001, p. 200), entonces tenemos que reconocer que el sistema se define por sólo dos aspectos: sus elementos constitutivos y las relaciones que se establecen entre ellos. Visto esto, mientras que la caracterización de la estructura no contemple una dimensión dinámica, podemos aplicar a las concepciones “sistémicas” de *las culturas* (en plural), la misma observación que Denys Cuhe hace sobre el concepto malinowskiano de cultura:

En esta perspectiva, como cada cultura constituye un todo coherente, todos los elementos de un sistema cultural están en armonía entre sí, esto vuelve equilibrado y funcional al sistema y explica que toda cultura tienda a conservarse idéntica a sí misma. Malinowski subestima las tendencias al cambio interno propias de cada cultura. Para él, el cambio cultural viene, esencialmente, del exterior, por contacto cultural (Cuhe, 2007, p. 41).

Pero pensándolo bien, hay que decir que entender las culturas como sistemas (cerrados) no sólo impide comprender las tendencias internas al cambio, sino también los procesos derivados del contacto cultural. Como vimos, estos autores reconocen la existencia de procesos de difusión que, por lo menos desde las críticas de Franz Boas, implican siempre una suerte de “adaptación” del elemento difundido al sistema que lo acoge, es decir, la difusión implica una transformación radical del elemento, al grado que puede considerarse inapropiado hablar del “mismo” elemento. Pero si una cultura (un sistema) consiste en un conjunto de elementos relacionados entre sí, y estas relaciones son siempre internas al sistema, ¿cómo puede ese sistema incorporar nuevos elementos?

Pensemos, por ejemplo, en la concepción saussureana de la lengua, donde el sistema está compuesto de signos conformados por la unidad indisoluble de un concepto (significado) y una imagen acústica (significante), y donde cada signo está determinado por su relación con el resto del sistema (valor). En esta formulación, donde los signos lingüísticos no se relacionan con otra cosa que no sea un signo lingüístico, ¿cómo puede un elemento externo (un no-signo o un signo de otra lengua) integrarse al sistema? Cuando, además, extendemos esta noción sistémica al conjunto de la cultura, el problema se agrava ¿Es posible precisar los límites del sistema, caracterizar el conjunto de sus elementos, y analizar las relaciones que se establecen entre todos ellos? Más aún, si las culturas son sistemas o conjuntos de sistemas, ¿cómo puede un antropólogo, sin salir de su cultura, dar cuenta de elementos que no tienen relación con su sistema cultural y que, por lo tanto, no pueden ser aprehendidos por él?

Como vimos, la reacción de Boas contra los abusos comparativistas enfatizaba una concepción de las culturas como totalidades autónomas que debían ser estudiadas en sí mismas, por su lógica interna; pero hemos dicho que entender las culturas como sistemas (por lo menos mientras no se contemple la posibilidad de que éstos incluyan relaciones externas) nos lleva hacia un relativismo

extremo que cancela la posibilidad de toda antropología. Visto así, ¿cómo debemos entender el relativismo boasiano? Hasta donde sé, la reacción de Boas era metodológica, no ontológica, y no significaba el rechazo de toda comparación; sólo exigía el estudio previo de la totalidad que representaba cada cultura. Pero aun pensando así el relativismo boasiano, debemos reconocer la imposibilidad de caracterizar el conjunto de los elementos de una cultura, analizar las relaciones que se establecen entre ellos y precisar sus límites.

Ciertamente, entender las culturas como sistemas, puede ser de utilidad metodológica⁶⁵, pero a nivel teórico presenta más dificultades que soluciones, pues impide conceptualizar su carácter dinámico y las relaciones entre ellas. Apostaremos entonces por una vía de solución: del mismo modo que se pueden entender las culturas como sistemas sin haberlas caracterizado exhaustivamente y sin demostrar que sean efectivamente sistemas, podemos también renunciar a su definición como sistemas, sin preocuparnos por demostrar que no constituyen unidades discretas, pero reconociendo el carácter cuasi-sistémico de las manifestaciones culturales. Esto es, que los fenómenos culturales presentan regularidades, convenciones y reglas que les dan una relativa coherencia, a tal grado que pueden ser descritos e incluso analizados “como si” fueran sistemas. En este sentido, podemos pensar las culturas como *totalidades* e incluso como “sistemas”, siempre que al hacerlo nos refiramos sólo al hecho de que muestran regularidades, normas, un orden⁶⁶.

III.1.2. La realidad como cultura.

Una vez que hemos caracterizado, en términos generales, a la cultura como la dimensión simbólica de lo social, y a las culturas como entramados de signos, conviene enunciar un presupuesto racionalista moderado que habrá de guiar nuestras reflexiones. Éste es, que la realidad es una construcción social:

No existe realidad objetiva *a priori*; toda realidad es representada, es decir, apropiada por el grupo, reconstruida en su *sistema*⁶⁷ cognitivo, integrada en su *sistema* de valores, dependiendo de su historia y del complejo ideológico que lo envuelve. Y esta realidad apropiada y estructurada constituye para el individuo y el grupo la realidad misma (Abric, Jean-Claude, citado en Giménez, 2005, p. 82).

Para aclarar el sentido de este presupuesto, conviene aquí distinguir la *realidad* y *lo real*. Lo *real* es el mundo en su existencia fáctica, completamente independiente de nuestra representación de él y siempre inaprensible para nosotros, mientras que la *realidad* es el modo en que aprehendemos ese mundo *real*, el modo siempre cultural en que lo construimos. Asumimos entonces que *lo real* existe y que, de algún modo, la *realidad* se aproxima a *lo real*; de lo contrario, nuestra distinción nos llevaría al idealismo extremo, cancelando toda posibilidad de un

⁶⁵ En este punto podemos acordar con Denys Cuche que, si bien la tarea resulta imposible, esto no significa negar que: “*en el plano metodológico, a veces resulte útil e, incluso, necesario, hacer ‘como si’ una cultura particular existiera como entidad separada con una autonomía real, aun cuando, en los hechos, esta autonomía sea sólo relativa* (Cuche, 2007, p. 51).

⁶⁶ Como apunta Alejandro Grimson: “*La idea de totalidad es heurísticamente crucial, pero no debe ser defendida en relación con una supuesta homogeneidad que nunca podrá constatararse empíricamente [...]. En Cambio, debe ser comprendida como una articulación, contingente pero poderosa, de un cierto entramado heterogéneo*” (Grimson, 2011, p. 34).

⁶⁷ Las cursivas son mías.

quehacer científico, incluyendo la propia antropología. Ahora bien, si la *realidad* (el mundo en que vivimos) es una construcción cultural, y si la cultura es un entramado de significaciones, entonces el propio objeto del signo (su “referente”) es siempre cultural: el “referente” es parte constitutiva (y constituyente) del signo. Volveremos sobre este punto.

III.1.3. La re-producción de la cultura.

Habiendo renunciado a la noción de cultura como sistema o conjunto de sistemas simbólicos, pero conservando su sentido como dimensión simbólica de lo social y su carácter cuasi-sistémico, hemos de preguntarnos: si los símbolos no conforman sistemas cerrados, homogéneos y armónicos que se perpetúan, siempre idénticos a sí mismos, ¿cómo se explica la continuidad de las culturas?

Como señala Leroi-Gourhan, la reproducción de todo comportamiento⁶⁸ requiere de una memoria que, en el hombre, es una memoria social, colectiva, externa a los individuos (Cfr. Leroi-Gourhan, 1971, pp. 215-231). Entendida así la memoria, como construcción cultural, los propios recuerdos tienen su sustento en la cultura, en signos, en *marcos sociales*, entre los que destacan las nociones de tiempo y espacio, y el lenguaje (Cfr. Halbwachs, 2004, p.68-104; Huici, 2007, 25-40). Estos marcos culturalmente contruidos (es decir, que son cultura), constituyen la base de la continuidad cultural. Pero, entonces, ¿cómo se transforma la cultura?

Para responder a esta pregunta es necesario recordar que, en la línea argumentativa aquí seguida, los signos no conforman sistemas cerrados, de modo que su “actualización” en la comunicación no es un proceso de codificación/decodificación, sino una re-producción siempre contextual. Visto así, si la cultura consiste en procesos sociales de sentido, la significación es siempre un proceso de interpretación. Este proceso, como dijimos con respecto al “macro sistema de comunicación” de Alfredo López Austin (Vid. *supra*, p. 38), no es una estructura omnipresente, ni un “código”, y mucho menos una esencia, sino una suerte de “campo” de inteligibilidad limitada que permite la comunicación, pero también el “error”, los “malos entendidos”, la reinterpretación, corrigiéndose y reproduciendo alteraciones, imprimiendo a las representaciones su relativa congruencia general, pero también dinamizándolas, transformándolas, diversificándolas. El estudio de la cultura, por tanto, no es propiamente el análisis de “códigos” que subyacen a las manifestaciones culturales, sino la interpretación de interpretaciones.

Podemos ahora entender cómo, en la dinámica cultural, pueden perderse algunos elementos mientras otros se transforman como producto de la re-creación que constituye cada interpretación. En tanto que cada proceso de significación es una re-creación siempre contextual, y son estos signos la materia y sustento de la memoria, ésta no puede sino transformarse. Sin embargo, la memoria está “materializada” en instituciones sociales, artefactos, gestos rituales, etcétera, de donde proviene su relativa estabilidad, de modo que cabe preguntarnos: ¿Cómo puede, entonces, producirse un olvido colectivo? De acuerdo con Gilberto Giménez, esto puede ocurrir fundamentalmente por tres razones:

Porque se abandonan los “centros mnemónicos” institucionales, espaciales y temporales de origen por emigración o por exilio; porque éstos fueron totalmente borrados o destruidos por vía de represión violenta en el curso de luchas pasadas por la identidad y la memoria; o porque

⁶⁸ “Cadena operatoria”, en la terminología de Leroi-Gourhan.

fue alterada por el tiempo, por efecto del proceso de transformación social (Giménez, 2005, p. 105).

Tales olvidos, sin embargo, no significan una aniquilación de la memoria, sino sólo su transformación pues, incluso los pueblos llevados por la fuerza a otras regiones, como es el caso de los ancestros de los afrobrasileños, “*siempre van a tratar de rellenar con elementos culturales del país receptor las lagunas de la memoria, mediante una operación de bricolage lévi-straussiano que constituye una de las formas del sincretismo*” (Giménez, 2005, p. 106).

Esta forma de entender la apropiación de elementos ajenos como *bricolage*, sin embargo, pudiera sugerir una concepción anárquica de esa apropiación, por lo que conviene aclarar que, si bien toda interpretación se hace con referencia a representaciones “presentes” en la memoria, la forma de interrogar a la tradición⁶⁹ es siempre selectiva. Es decir, existe una *disposición* a interpretar, en determinados contextos, cierto tipo de elementos o acciones con referencia a ciertas reglas y convenciones. Como representaciones incorporadas, estas disposiciones constituyen una suerte de *habitus* interpretativos que, no obstante, son también mutables.

En efecto, para Bourdieu, los *habitus* se transforman cuando operan en condiciones objetivas diferentes a las que le dieron origen, pues la práctica no es sólo producto del *habitus*, sino de la relación entre éste y la situación, cuya conjunción constituye la coyuntura:

Los ajustes impuestos incesantemente por las necesidades de adaptación a situaciones nuevas e imprevistas, pueden determinar transformaciones duraderas en el *habitus* [...], el *habitus* es también adaptación y se ajusta permanentemente al mundo [...], aunque sólo excepcionalmente asuma la forma de una conversión radical (Bourdieu, Pierre, citado en Giménez, 2005, p. 124).

A partir del desarrollo precedente, podemos acordar, parafraseando a Gilberto Giménez (Cfr. Giménez, 2005, p. 132), que las “culturas” son entramados de reglas, normas y significados, objetivados en instituciones o artefactos, incorporados en forma de representaciones sociales o de *habitus*, conservados y re-construidos a través del tiempo en forma de memoria colectiva, dinamizados por las contradicciones sociales y las relaciones de poder, y “actualizados” en forma de prácticas simbólicas puntuales.

III.2. EL CAMPO RELIGIOSO.

Puesto que esta investigación versa sobre rituales religiosos, debemos explicitar nuestro uso de estos términos. Antes que nada, debemos recordar que nuestro trabajo pertenece al campo de la antropología cultural, de modo que religión y ritual habrán de considerarse en un sentido estrictamente cultural, es decir, como signos, entendiendo “signo” (o “símbolo”), como cualquier hecho, acto u objeto que sirva como “vehículo” de significados (*vid. infra*, p. 79).

III.2.1. Religión y ritual.

Probablemente la definición más amplia (aunque no exhaustiva) de religión, sea la propuesta por Clifford Geertz en *La interpretación de las culturas*:

- 1) Sistema de símbolos que obra para
- 2) establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres
- 3) formulando concepciones de un orden general de

⁶⁹ Asimilo aquí memoria y tradición, entendiendo ésta como el conjunto de elementos que un grupo retiene como significantes, como dotados de sentido.

existencia y 4) revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que 5) los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único (Geertz, 2003, p. 89).

Para Clifford Geertz, los símbolos religiosos se encargan de darle un orden al mundo. Así, toda religión debe afrontar, de una u otra forma, los desafíos a la proposición de que la vida es comprensible y de que podemos orientarnos bien en ella. En esta perspectiva los ritos, que el autor define simplemente como “conducta consagrada”, tienen la característica de generar la convicción de que las concepciones religiosas son verídicas y de que los mandatos religiosos son sanos; es decir, de fusionar simbólicamente el *ethos*⁷⁰ y la cosmovisión⁷¹, lo cual modela la conciencia espiritual del hombre. En este sentido los ritos juegan un papel fundamental para que los estados anímicos y las motivaciones parezcan del todo reales. Es en el rito que se verifica la transposición de los modelos “de” y los modelos “para”⁷².

“La aceptación de la autoridad que está en la base de la perspectiva religiosa y que el ritual encarna procede pues de la realización del ritual mismo. Al provocar una serie de estados anímicos y motivaciones —un *ethos*— y al definir una imagen del orden cósmico —una cosmovisión— *por medio de una serie de símbolos*⁷³, la representación hace que el modelo para y el modelo de (en cuanto a aspectos de creencia religiosa) se transpongan recíprocamente” (Geertz, 2003, pp. 111-112).

Hasta aquí, el concepto de Geertz parece útil; sin embargo, profundizando un poco, encontramos algunas dificultades. Para este autor, el símbolo es cualquier hecho, acto u objeto que sirva como vehículo de significados. En lo que se refiere al “sistema” de símbolos, el autor nunca menciona cuál es la naturaleza de éstos y se limita a señalar que tienen la característica de ser fuentes extrínsecas de información. Por “fuentes extrínsecas de información” Geertz entiende que son modelos o fuentes que se encuentran fuera de individuo, es decir en el mundo intersubjetivo, en virtud de las cuales se puede dar forma definida a procesos “exteriores”: los símbolos expresan la atmósfera del mundo y la modelan (modelo “de” y modelo “para”). Así, habiendo definido la religión como “sistema de símbolos”, Geertz no nos dice nada sobre su carácter de “sistema” y sobre el modo en que los símbolos se relacionan con sus objetos⁷⁴. Reconociendo esto, recordemos simplemente lo dicho sobre el carácter “sistémico” de la cultura y conservemos “sistema” así, entre comillas.

⁷⁰ Es decir, el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético.

⁷¹ Para Geertz, cosmovisión es el cuadro que un pueblo se forja de cómo son las cosas en la realidad, sus ideas más abarcativas acerca del orden.

⁷² Geertz aclara: “En el primer caso [modelo de], *aquello en que se hace hincapié es el manejo de las estructuras simbólicas para hacer que éstas entren más o menos estrechamente en paralelo con el sistema no simbólico preestablecido, como cuando aprendemos la manera en que funcionan los diques al desarrollar una teoría hidráulica o al trazar una carta del flujo de agua. La teoría o la carta modela relaciones físicas de manera tal que —expresando la estructura de esas relaciones en forma sinóptica— las torne aprehensibles; éste es un modelo de la realidad. En el segundo caso [modelo para] se hace hincapié en el manejo de los sistemas no simbólicos, atendiendo a las relaciones expresadas en los sistemas simbólicos como cuando construimos un dique de conformidad con las instrucciones implícitas en una teoría hidráulica o con las conclusiones extraídas de una carta del flujo de agua. Aquí la teoría es un modelo con cuya guía se organizan relaciones físicas: es un modelo para la realidad*” (Geertz; 2003, pp. 91-92).

⁷³ Las cursivas son mías.

⁷⁴ Sobre este problema, *vid. infra*, pp. 92-96.

Pero subsisten dos problemas: 1) Geertz no caracteriza la especificidad de la religión frente a otros “sistemas” de signos, y 2) resulta ambiguo definir el ritual simplemente como “conducta consagrada”. Entender el ritual como aquella conducta consagrada a través de la cual se transponen los modelos “de” y los modelos “para”, es algo mejor, pero aún impreciso. Para salvar estas limitaciones, adoptaremos el concepto de ritual de Émile Durkheim, quien lo concibe como “reglas de conducta que prescriben cómo debe comportarse el hombre en relación con las cosas sagradas”⁷⁵ (Durkheim, 2007, p. 36). De este modo, podemos entender todo ritual como un acto religioso, siempre que aceptemos la definición durkheimiana de ritual, como un conjunto “solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir separadas, interdictas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas”⁷⁶ (Durkheim, 2007, p. 42).

III.2.2. La religiosidad popular.

En la antropología mesoamericanista, el tema de la religiosidad y del ritual indígenas ha sido abordado como “religiosidad popular”, entendiendo “religiosidad” como expresión concreta de la religión, y “religiosidad popular” como la religiosidad propia de los grupos subordinados que tiene como característica particular el ser independiente de las instituciones oficiales (Cfr. Giménez, Gilberto, 1978). Para aplicarlo a este estudio, sin embargo, se hacen necesarias algunas precisiones.

En primer lugar, hay que decir que el ser “independiente” de las instituciones oficiales no es exclusivo de la religiosidad de los grupos subordinados; también las manifestaciones religiosas de los grupos privilegiados suelen diferir de las sugeridas por las “instituciones oficiales” y construirse sin la participación directa de éstas.

En segundo lugar, suponer que una determinada manifestación religiosa se opone a la “oficial”, implica suponer la existencia de una “religiosidad oficial”. En el caso de la iglesia católica, esta suposición significaría pensar que la jerarquía eclesiástica constituye un cuerpo monolítico y homogéneo, suposición que en modo alguno se aproxima a la realidad.

De hecho, el segundo de estos puntos engloba al anterior; ambos se refieren a la distinción entre *una Iglesia oficial* y *muchas otras* manifestaciones religiosas que difieren de aquélla. Habitualmente, el término “religiosidad popular” se utiliza para denotar prácticas católicas que difieren de lo que habitualmente catalogaríamos como catolicismo, es decir, prácticas religiosas de denominación católica que presentan rasgos “particulares” producto del “sincretismo”, de particulares condiciones de vida y del desarrollo relativamente autónomo con respecto a la jerarquía católica. Se trata pues de reelaboraciones autóctonas de la religión católica. En este sentido, aunque en otro contexto de reflexión, Luís Maldonado define el catolicismo popular como:

“la síntesis de un cristianismo implantado en las regiones rurales de Europa tras injertarse en sus creencias religiosas, es decir, en su religiosidad telúrica y en su estilo de vida agrícola” (Maldonado, Luís, 1989, p 33).

⁷⁵ Nótese que Este concepto nos permite dejar de lado toda conducta formalizada ajena a la relación con lo sagrado, como pudieran ser los *ritos de interacción* de Gregori Bateson.

⁷⁶ Nótese que, en esta definición, hemos remplazado “sistema” por conjunto”.

Por su parte, el antropólogo W. A. Christian rechaza el uso de la expresión “religiosidad popular”, pues considera que ésta connota el sentido de “rural”, por oposición a “urbano”. En su lugar, propone el uso de “religiosidad local”, pues las prácticas y representaciones religiosas tienen en común su vinculación a un lugar concreto y a un origen histórico:

En las aldeas, pueblos y ciudades de la España central (y sospecho que en la mayoría de los núcleos de población de la Europa católica) se daban dos tipos de catolicismo: el de la Iglesia universal, basado en los sacramentos, la liturgia y el calendario romano, y otro local, basado en lugares, imágenes y reliquias de carácter propio, en santos patronos de la localidad, en ceremonias peculiares, y en un singular calendario compuesto a partir de la propia historia sagrada del pueblo (Christian, 1991, p. 17).

Este concepto de “religiosidad local” tiene la ventaja de referirse a una realidad evidente: las particularidades locales. Sin embargo, el abandono de la dicotomía oficial/popular deja de lado la jerarquización que ésta implica. Así, si bien pueden ser relevantes las particularidades locales, el concepto de “religiosidad local” no es suficiente para sustituir la noción de “religiosidad popular”.

Pareciera que el verdadero problema es determinar qué es lo que constituye la “religiosidad oficial” de la cual se diferencia la popular, pues como mencionamos líneas arriba, la religión católica dista mucho de ser monolítica y homogénea. En el transcurso de su historia, la iglesia católica ha sufrido múltiples transformaciones que le han permitido adaptarse a las cambiantes situaciones sociales. En el mismo seno de la iglesia han surgido distintas propuestas religiosas como la Teología de la Liberación, el Movimiento de la Renovación Carismática en el Espíritu Santo (orientación de influencia protestante) y la Teología India. Todas ellas son ejemplos paradigmáticos de la forma en que la Iglesia logra apropiarse de manifestaciones religiosas “alternas” (siempre que se respeten los dogmas) y mostrarse a sí misma como una sola. Se entiende, pues, que la misma “religiosidad oficial” es internamente heterogénea y se nutre de las propias religiosidades “populares”. De este modo, la distinción entre “religiosidad oficial” y “religiosidad popular” tiende a desdibujarse; el objeto del concepto de religiosidad popular es elusivo.

Pero lo antes dicho es válido sólo en lo que respecta al “contenido” de la religiosidad popular. Reconocer que la religiosidad oficial se nutre de la popular, y viceversa; que diversos rasgos de la religiosidad oficial pueden dejar de serlo (por transformaciones de la iglesia) para permanecer en la popular, y viceversa; y que por tanto no se pueden establecer límites precisos entre las prácticas correspondientes a una y otra, ni definir propiedades de una u otra, nos obliga a reconocer que lo que diferencia a la religiosidad popular de la oficial no radica en ellas mismas sino en su relación. El concepto de religiosidad popular no apunta hacia una forma específica de religiosidad, sino a la existencia de una relación de subordinación entre por lo menos dos grupos, donde uno de ellos tiene el poder de definir lo “oficial”, lo “auténtico”, lo “correcto”. En este sentido, ha sido relevante para diversos acercamientos a la religiosidad popular la oposición gramsciana entre cultura dominante y culturas subalternas, en el marco de la lucha de clases por la hegemonía.

Antonio Gramsci parte de la constatación de que, en las formaciones sociales existe una estratificación cultural que va de las formas más elaboradas y políticamente organizadas, propias de las clases dominantes, hasta las menos elaboradas y refinadas, que corresponden a lo que suele llamarse “cultura popular”. Esta estratificación supone una confrontación de visiones del mundo en la lucha por la hegemonía, *“una forma de dominación en la cual la coerción y la*

violencia no desaparecen, pero sí coexisten con formas de aceptación del poder y la dominación más o menos voluntarias o consensuales por parte de los sujetos subalternos” (Aguirre, citado en Hurtado-Caycedo, 2011, p. 106). Visto así, puesto que para Gramsci esas visiones del mundo organizan a las masas y forman el terreno en el que los hombres adquieren conciencia de su posición, la cultura se convierte en terreno privilegiado para la lucha de clases pues, pese a su abierta descalificación de las culturas subalternas, reconoce en ellas “elementos o aspectos progresistas capaces de servir como punto de partida para una pedagogía a la vez política y cultural que encamine a los estratos populares hacia ‘una forma superior de cultura y de concepción del mundo’” (Giménez, 2005, p. 61).

No es entonces extraño que diversos acercamientos a la cultura popular se hayan inspirado en Gramsci pues, como vimos, lo propio de la religiosidad (y de la cultura) popular no es otra cosa que su posición de subordinación frente la cultura dominante. Pero sobre esta línea se ha insistido tanto *“en la contraposición de la cultura subalterna y la hegemónica y en la necesidad política de defender la independencia de la primera, que ambas fueron pensadas como exteriores entre sí”* (García Canclini, 1984). De este modo, se ha pensado lo hegemónico y lo subalterno como propiedades intrínsecas de ciertos discursos y prácticas, suponiendo que la tarea de la cultura hegemónica es dominar, y la de la popular es resistir.

En la etnología mesoamericanista, este procedimiento se aprecia en la exaltación de las presuntas persistencias mesoamericanas interpretándolas como resultado de la “resistencia” frente a la cultura hegemónica, especulando que los indígenas han “resistido” para mantener su “identidad”. Una vez pensada la lucha por la hegemonía en términos culturalistas para despojarla de sus determinaciones de clase, la “resistencia” se convierte en rechazo, por parte del grupo dominado, de la imposición de la visión del mundo del grupo dominante. De este modo, la “resistencia” no sólo adquiere un carácter estrictamente volitivo, sino que se opone a un supuesto intento de homogeneización cultural por parte del grupo dominante, olvidando que éste no suele buscar la desaparición de las diferencias culturales, sino sólo encausarlas en su beneficio. Algo semejante ocurre con el tema de la identidad, pues suele pensarse en términos culturales como “mismisidad”, de modo que la “resistencia” es lo que permite a los grupos subalternos mantenerse idénticos a sí mismos, y es esa “mismisidad” la que les permite oponer “resistencia”. Pero esta clase de razonamiento no sólo es circular, sino que exalta como resistencia presuntas persistencias culturales que pudieran no ser sino alienación, pues se olvidan de analizar lo que los grupos subalternos hacen con esas “persistencias”. Que una práctica sea o no resistencia, no depende de su origen:

Por eso están mal formuladas preguntas tales como si el tango o el rock son hegemónicos o subalternos: su origen cultural o su contenido no bastan para adscribirlos a un sentido u otro; lo decisivo será examinar su uso, la relación con los dispositivos de poder actuantes en cada coyuntura” (García Canclini, 1984).

No abundaremos sobre la “resistencia” y la “identidad”, y nos limitaremos a destacar una ventaja de conceptualizar en términos gramscianos la cultura popular. Al entender la religiosidad popular como manifestación religiosa de las culturas subalternas, podemos observar que, puesto que éstas se caracterizan por su posición frente al grupo dominante donde el dominador tiene el poder para definir lo “correcto” y lo “incorrecto”, la religiosidad popular se vuelve objeto de una suerte de “ortopedia religiosa”, “ortopedia” que puede adoptar diferentes formas para responder

a las transformaciones internas del grupo dominante, del popular y de la propia relación de poder. A su vez, los grupos subalternos podrán aceptar u oponer resistencia a las medidas “ortopédicas” dominantes; sin embargo, incluso la resistencia implica un reconocimiento de su hegemonía. Como señala Gilberto Giménez:

Las prácticas culturales se concentran, por lo general, en torno a nudos institucionales poderosos, como el Estado, las iglesias, las corporaciones y los *mass media*, actores culturales también dedicados a administrar y organizar sentidos. Hay que advertir que estas grandes instituciones (o aparatos), generalmente centralizadas y económicamente poderosas, no buscan la uniformidad cultural sino sólo la administración y organización de las diferencias, mediante operaciones como la hegemonización, la jerarquización, la marginalización y la exclusión de determinadas manifestaciones culturales. De este modo, introducen cierto orden y, por consiguiente, cierta coherencia dentro de la pluralidad cultural [...]. De aquí resulta una especie de mapa cultural, donde impositivamente se asigna un lugar a todos y cada uno de los actores sociales. Las culturas etiquetadas, por ejemplo, como “minoritarias”, “étnicas” o “marginales” pueden criticar la imposición de dicho mapa cultural e incluso resistirse a aceptarlo, pero el solo hecho de hacerlo implica reconocerlo y también la centralidad de la cultura dominante que lo diseña (Giménez, 2005, p. 73).

III.2.3. “Sincretismo” y cambio cultural.

En términos generales, la noción de “sincretismo” cultural hace referencia a la coexistencia de elementos o rasgos culturales de distinto origen (aunque su uso suele circunscribirse al campo religioso), y su tratamiento está estrechamente ligado a “aculturación”, entendida ésta como:

El conjunto de fenómenos que resultan de un contacto continuo y directo entre grupos de individuos de culturas diferentes y que inducen cambios en los modelos (*patterns*) culturales iniciales de uno o de los grupos (Redfield, Robert, Ralph Linton y Melville Herskovits, 1936, citado en Cuche, 2007, p. 66).

Contrariamente a lo que pudiera pensarse, el concepto de aculturación no hace referencia a una “desculturación”, sino al proceso de cambio derivado del contacto cultural, señalado por el prefijo “a” (del latín *ad*), que refiere a un movimiento de acercamiento, donde los sujetos no permanecen pasivos. En este sentido, para dar cuenta de la apropiación de elementos ajenos por parte de un grupo, Herskovits propone el concepto de “reinterpretación”, definido como:

El proceso por el cual antiguos significados son atribuidos a elementos nuevos o por el cual nuevos valores cambian el significado cultural de formas antiguas (Herskovits, 1992, p. 598).

El resultado del proceso de aculturación, tomando en cuenta esta reinterpretación de los elementos culturales, es una “cultura” “sincrética”, que presentará una “amalgama” de elementos heteróclitos reinterpretados. Así, por ejemplo, Manuel Marzal sostiene que la religión sincrética indígena:

[Presenta] ya la permanencia de determinados elementos con su misma forma y significado, ya su pérdida total, ya la síntesis de otros elementos con sus similares de otra religión, ya, finalmente, la reinterpretación de otros elementos” (Marzal, Manuel, 2002, p. 199).

Y siguiendo en el contexto indígena latinoamericano, identifica tres tipos generales de reinterpretación: 1) la aceptación del rito cristiano para atribuirle un significado indígena⁷⁷, 2) la conservación de un rito indígena con un significado cristiano, y 3) la aceptación del rito cristiano con la atribución de nuevos significados⁷⁸ (Cfr. Marzal, 2002, *Loc. Cit.*).

Pero el reconocimiento de un proceso de aculturación y de la posibilidad de que existan nuevos significados, no suele traducirse en el estudio de la reinterpretación que da origen a esos nuevos significados⁷⁹. En lugar de ello, se hace una selección de aquellos aspectos (forma o significado) que se asemejan a elementos mesoamericanos para sostener su persistencia. Esto se debe, probablemente, a que no nos es posible observar directamente el proceso de transformación, y tenemos que re-construirlo a partir de la comparación diacrónica de los extremos. Así, si bien en la etnología mesoamericanista se parte del reconocimiento de un proceso de aculturación, la tendencia general es desentenderse de la transformación de formas y significados para centrarse en la identificación de elementos mesoamericanos, como si las formas y los significados pudieran persistir o desaparecer, pero nunca transformarse en algo distinto. Para entender mejor esta omisión, conviene detenernos un momento en el tema del cambio cultural.

III.2.3.1 Cambio cultural y comparación.

Sin duda, el principal problema para el estudio del cambio cultural como sincretismo es la práctica imposible de acceder al transcurso mismo de la transformación: al limitarnos a comparar las formas y significados de los extremos, el proceso se nos escapa. Pero las dificultades no terminan aquí pues, si esas formas y significados han cambiado, ¿qué debemos comparar y con qué?

Por “cambio” entendemos la transformación de un estado de cosas, el tránsito de un estado inicial (E1) a otro sucesivo, pero diferente (E2). En principio, para saber si nuestro objeto cambió, o no, simplemente comparamos E1 y E2, esto es, procedemos por analogías: buscamos semejanzas y diferencias. Así, para saber en qué cambió nuestro objeto, basta revisar en qué difieren E1 y E2, es decir, aislar los rasgos que comparten y los que no. Sin embargo, la cuestión no es tan simple pues, si E2 difiere de E1, ¿por qué habríamos de suponer que se trata del *mismo* objeto? Y una vez formulada la hipótesis de identidad, ¿cómo verificar si se trata efectivamente del *mismo* objeto, pero transformado, o de *otro* objeto parecido?

Identificar a E1 y E2 como dos estados de un mismo objeto separados por un intervalo de tiempo, implica poner en juego una memoria, que nos permite retener información de un estado pasado (E1) para compararlo con uno presente (E2), y por lo menos dos “nociones” que no pueden provenir de una experiencia empírica “pura”, es decir, que no nos son dadas inmediatamente por el objeto empírico: 1) la “noción” de tiempo, que nos permite distinguir E1 de E2, y no confundirlos como dos cosas simultáneas e independientes; y 2) una “noción” de identidad, que nos permite pensar dos cosas diferentes (E1 y E2) como un una sola.

⁷⁷ Hay que aclarar que, si bien Manuel Marzal utiliza el término “indígena”, parece hacerlo con el sentido de “prehispánico”.

⁷⁸ Nótese que, como nosotros, Manuel Marzal hace abstracción de cualquier influencia ajena a la cultura cristiana.

⁷⁹ Una excepción a esto, en el estudio de la religiosidad indígena en México, son los trabajos de Félix Báez-Jorge (Cfr. Báez-Jorge, 1994; 1998; 2000).

Pongamos un ejemplo. Mientras escribo estas líneas, estoy sentado sobre una silla. Si me pongo de pie y me dirijo hacia la cafetera para servirme un café y desde ahí observo mi silla, obtengo una “imagen” de la misma (E1). Luego de servirme el café, miro mi silla desde el mismo lugar (E2) y asumo que se trata de la misma que vi hace un momento. Para esto necesito recordar mi primera percepción de la silla (E1), pues de lo contrario pensaría que repentinamente apareció una silla junto a mi escritorio. Además, para no suponer que mi segunda “imagen” de la silla corresponde a *otra* silla semejante a la que vi hace un momento, necesito simultáneamente las “nociones” de tiempo e identidad.

Aquí podrá objetarse que el hecho de que mis dos “imágenes” (E1 y E2) sean iguales, es lo que me permite saber que se trata de la *misma* silla, de tal modo que la identidad de la silla me es dada por el propio objeto. Pero supongamos que, mientras me servía el café y sin que yo lo advirtiera, alguien empujó y derribó mi silla, de modo que la segunda “imagen” (E2) difiere sustancialmente de la primera (E1) ¿Qué me permite entonces suponer que se trata de la *misma* silla? Aquí, el reconocimiento de la “mismidad” de la silla se apoya en mis “nociones” de identidad, tiempo y espacio. Y al mismo tiempo, son estas “nociones” las que me permiten asumir que, en el lapso de tiempo que separa E1 de E2, algo cambió: la posición espacial de mi silla. Esto es, que se trata de la *misma* silla, y que lo que cambió es “accidental” a ella, que su ubicación espacial es sólo un “accidente” de la misma y no su “sustancia”.

¿Pero qué pasa si extrapolamos nuestro ejemplo al terreno cultural? Si las culturas son entramados de significaciones, ¿podemos decir que tienen “sustancia”? Líneas arriba reconocimos en el “referente” un integrante constitutivo (y constituyente) del signo, y en ese sentido podríamos aventurar un argumento sobre su “sustancia”. Pero el “referente” no es tal sino como parte de un signo; el “referente” se constituye en la relación misma de significación. Así, un objeto material tomado en préstamo de otra cultura, aunque conserve íntegramente su materialidad, en tanto que signo, será *otro signo*, con otro sentido. Pero si reconocemos que la cultura no es una sustancia, ¿a qué nos referimos, entonces, cuando hablamos de la persistencia de un signo?

Aceptemos, pues, la participación de la memoria y de la “noción” de tiempo en el reconocimiento de la identidad entre dos objetos (E1 y E2). Reconozcamos, además, que aun suponiendo la participación de estas nociones, es necesario establecer un criterio de comparación, sin el cual las similitudes y diferencias no aparecerían ante nuestra vista. El reconocimiento de la identidad (o desigualdad) y de la transformación de algo, no nos es dado por una experiencia empírica desprovista de todo *a priori*, es siempre subjetiva. Como señala Michel Foucault:

No existe, ni aún para la más ingenua de las experiencias, ninguna semejanza, ninguna distinción que no sea resultado de una operación precisa y de la aplicación de un criterio previo. Un “sistema de los elementos” —una definición de los segmentos sobre los cuales podrán aparecer las semejanzas y las diferencias, los tipos de variación que podrán afectar tales segmentos, en fin, el umbral por encima del cual habrá diferencia y por debajo del cual habrá similitud— es indispensable para el establecimiento del orden más sencillo (Foucault, Michel, 2004, p. 5).

Podemos ahora ofrecer una respuesta a la pregunta formulada líneas arriba: ¿Por qué las investigaciones que reconocen el carácter sincrético de las culturas suelen desentenderse de las transformaciones para centrarse en las persistencias, como si aquéllas no pudieran transformarse? La razón es que el tema de la transformación cultural implica dos problemas: 1) Si

un signo no es una sustancia, y su forma y significado han cambiado, ¿cómo podemos sostener que se trata de un mismo signo pero transformado?; y 2) si la atribución de identidad es subjetiva, es decir, si requiere la aplicación de un criterio previo, ¿cuál ha de ser ese criterio? Pareciera que estas dificultades, que no se encuentran desarrolladas y mucho menos resueltas en la conceptualización mesoamericanista del “sincretismo”, han conducido a algunos investigadores a dejar de lado el tema de la transformación para centrarse en el estudio de la persistencia, con una peculiar metodología que procede por analogías, pero sin establecer los criterios de comparación. Dicho de otro modo, pareciera que, una vez elegidos los dos polos de la comparación (E1 y E2) y postulada la persistencia del elemento en cuestión, se buscan semejanzas entre ellos, de modo que éstas se pueden encontrar en aspectos tan generales como el término que se utiliza para describir un gesto ritual (V.gr. “plantar la Cruz” y “plantar el árbol Tota”) o la conformidad de dos rituales con un mismo concepto general (V.gr. “ritos agrícolas”).

La tarea que se nos impone para evitar interpretaciones herméticas a la manera de la alquimia medieval es, por tanto, explicitar criterios de comparación acordes con una concepción dinámica y no esencialista de la cultura: ante la hipótesis de identidad de dos objetos separados por un intervalo de tiempo (E1 y E2), ¿qué debemos comparar para someterla a prueba? Afortunadamente para nosotros, este problema fue abordado ya (aunque no del todo resuelto), desde la primera mitad del siglo pasado.

III.2.3.2 Comparación y “sincretismo”.

En un breve artículo publicado en 1940, H. G. Barnett presenta diversos ejemplos de adopción de elementos de origen europeo por parte de tres poblaciones (Yurok, Hupa y Karok) del noroeste de California, como base empírica para definir los cambios de los que es objeto un rasgo o un complejo cultural recientemente introducido, así como el carácter de los reajustes que siguen a su aceptación y las bases de ésta. El carácter “local” de la investigación, sin embargo, limita sus alcances, pues se trata de pueblos geográficamente cercanos y culturalmente emparentados sometidos a un número limitado de situaciones de contacto con la cultura europea⁸⁰. No obstante, el punto de partida de Barnett es suficientemente general como para servir de guía en la investigación de otros contactos culturales en circunstancias históricas diversas.

De acuerdo con Barnett, para abordar dinámicamente los rasgos o complejos culturales en un proceso de aculturación, es necesario considerar por lo menos tres aspectos relevantes de cada rasgo o complejo: 1) su forma, es decir, su expresión manifiesta tal como se presenta a los sentidos y sin la mediación de un intérprete o expositor; 2) su función, es decir, las necesidades sociales, físicas o psicológicas que satisface; y 3) su significado, las representaciones asociadas a él. La interdependencia de estos aspectos es sutil y cambiante; sin embargo, siguen siendo cualidades de cualquier rasgo o complejo cultural, y la observación empírica de sus relaciones permite extraer ciertas regularidades importantes en su transformación.

Una Primera constatación a destacar entre los resultados de la investigación de Barnett, es la preeminencia y estabilidad de las formas: un rasgo o complejo introducido que tenga la misma forma que un rasgo indígena, sin importar su función, y aun en contravención a ésta, suele recibir

⁸⁰ Hay que señalar, además, que el análisis de Barnett deja de lado la relación de poder que enmarca la situación de contacto, lo cual limita aun más sus alcances.

un significado semejante al de su análogo formal nativo (*Cfr.* Barnett, 1940, pp. 31-32). Así, mientras más extraña resulte la forma de un rasgo a la cultura receptora, menor será la probabilidad de que existan patrones indígenas que faciliten la atribución de significados, de modo que, pese a la equivalencia de funciones entre dos elementos (uno propio y otro ajeno), tendrá menor oportunidad de integración. Sin embargo, un nuevo complejo cultural que no encuentre un análogo formal en la cultura nativa, puede adquirir significado a través de la forma de sus rasgos, es decir, por analogía formal indirecta (*Cfr.* Barnett, 1940, p. 37).

Otro aspecto relevante es la reciprocidad del vínculo entre los tres aspectos: una función y significado dados, evocarán la forma localmente asociada a ellos. En consecuencia, cuando una función y significado familiares viene con una forma desconocida, puede alterarse la forma para hacerla acorde con las expresiones formales indígenas de tal función y significado. Más comúnmente, la forma persiste, pero su significado puede ser alterado o reelaborado de acuerdo a un vínculo familiar de función y forma.

En tercer lugar, hay que destacar el carácter determinante del significado en la aceptación o rechazo de un rasgo o complejo: el significado atribuido a un nuevo rasgo o complejo lo vincula con su nuevo entorno cultural, y constituye la base para su aceptación o rechazo. Si este significado estimula asociaciones negativas o desagradables, el rasgo será resistido o rechazado. Cuando el rasgo es aceptado, toma una función acorde con el significado recién atribuido; cuando es rechazado, claro está, no adquiere ninguna función.

Por último, la aceptación de una forma nueva y diferente pero funcionalmente equivalente a la configuración nativa, es comparable a la transferencia de un proceso de un contexto a otro dentro de un marco cultural dado. Dicha posibilidad es realizada sólo ocasionalmente y, como regla, esta innovación encuentra la resistencia de hábitos establecidos (*Cfr.* Barnett, 1940, p. 41). Dicho de otro modo, el proceso involucrado en la difusión e integración de complejos funcionalmente equivalentes, se asemeja mucho, si es que no es idéntico, a aquellos que caracterizan la invención y aceptación dentro de un mismo marco cultural.

A riesgo de simplificar en exceso, podemos decir que la forma del rasgo o complejo constituye el punto de partida para la atribución de significados por analogía con formas de la cultura nativa. A su vez, estos significados atribuidos a partir de la forma, constituyen la base para su aceptación o rechazo. Esto no significa, claro está, que las analogías funcionales o de significado no puedan ser la base de la adopción, en cuyo caso la forma tenderá a transformarse para adaptarse a las expresiones formales locales de función, forma y significado.

Tenemos, pues, tres principios que, sin embargo, no pueden ser tomados como leyes, sino como tendencias generales:

1. Cuanto más extraña (es decir, más alejada de la cultura receptora) es la forma, más difícil es su aceptación.
2. Las formas son más fácilmente transferibles que las funciones.
3. Un rasgo cultural, cualquiera sea su forma y función, será tanto mejor aceptado e integrado cuanto mayor sea el acuerdo de significación que pueda establecerse con la cultura receptora.

Esta propuesta de H. G. Barnett nos permite precisar los aspectos a comparar (forma, función y significado) sin referir la persistencia a una “sustancia”, aunque ciertamente seguiremos comparando estos aspectos por analogía. Además, de manera acorde con el carácter dinámico e interpretativo que hemos atribuido a la significación, nos aporta sugerencias sobre el carácter predominantemente analógico de la reinterpretación. Sin embargo, es preciso notar que la “función” de un rasgo o complejo, entendida como “las necesidades sociales, físicas o psicológicas que satisface”, o como su contribución al sistema social, nos presenta dos problemas: 1) su aparente vínculo con una concepción “sistémica” de la cultura donde todos los elementos se integran armónicamente y donde cada uno desempeña una función vital para el sistema; y 2) la imposibilidad de abordar, desde la antropología cultural (ocupada en la significación), la función que un elemento desempeña en el “sistema” social.

El primero de estos problemas, como vimos, se resuelve simplemente renunciando a la concepción de las culturas como sistemas, lo cual no significa negar que un elemento cultural pueda satisfacer necesidades y, menos aún, desempeñar un papel. El segundo problema, por su parte, nos lleva a los límites de la perspectiva adoptada en este proyecto. Al respecto, hemos simplemente de reconocer el carácter reducido (que no reduccionista) de nuestra investigación. Como consecuencia de este reconocimiento, limitaremos nuestra búsqueda de la “función” de los elementos culturales a la “función manifiesta”, es decir, a la utilidad que le atribuyen los propios usuarios. Claro está que, entendida así, la “función” de un elemento forma parte de su “significado”.

En este punto pareciera que hemos vuelto a la simple conjunción de “formas” y “significados” que pueden permanecer o desaparecer, mas no transformarse, pero no es así. A partir del desarrollo anterior, si recordamos que la cultura no es una cosa o instancia sino la dimensión simbólica de la vida social, y que las culturas no son “sistemas” sino entramados de signos (es decir, de interpretaciones), hemos de reconocer que un elemento reinterpretado no permanecerá pasivo, pues al ser integrado a la tradición se convertirá en “objeto de” y “referencia para” nuevas interpretaciones. De este modo, la integración de un nuevo elemento a la tradición puede transformar la interpretación (siempre contextual) de otros elementos, y viceversa. Entenderemos entonces el “sincretismo”, no como una simple mezcla de elementos heteróclitos, sino como el resultado de la reinterpretación a través del cual se integra, al entramado simbólico de un grupo, un elemento cultural producido en otro contexto, dando lugar a la transformación de la tradición, es decir, de la memoria, y estimulando así la producción de interpretaciones diferentes de las observables en su contexto original, tanto del elemento adquirido como del resto de la tradición.

Para explicitar nuestro criterio de comparación, podemos reconocer que la confrontación de nuestros dos polos (E1 y E2) se seguirá haciendo por semejanzas y que, en sentido estricto, sólo podemos hablar de “mismidad” (de persistencia) en la medida en que los elementos conserven los tres aspectos (forma, función y significado) idénticos. En caso de que esta identidad no se verifique, es decir, de que E1 y E2 presenten diferencias de forma, función o significado, tendremos que reconocer que se trata de otro signo. Sin embargo, esto no basta para descartar la hipótesis de identidad, pues E2 pudiera ser una versión transformada (reinterpretada) de E1, de modo que tendremos que preguntarnos si se trata de un *mismo* signo transformado (y cómo fue que se transformó), o si se trata simplemente de *otro* signo parecido. De este modo reencontramos el problema formulado líneas arriba: ¿Cómo verificar si se trata efectivamente del

mismo objeto, pero transformado, o de *otro* objeto parecido? Pero contamos ahora con la distinción de tres aspectos que deben ser sometidos a comparación, mismos que nos servirán de guía para la búsqueda de semejanzas y diferencias. Es, pues, la comparación de formas, funciones y significados la que nos permitirá identificar el posible parentesco entre E1 y E2, mientras que la reciprocidad del vínculo entre esos aspectos nos servirá de guía para la búsqueda de su reinterpretación. No obstante, puesto que ambos procedimientos siguen supeditados a la búsqueda de semejanzas y diferencias, requeriremos de un adecuado control que permita ponderarlas en su justo valor, tarea que cumplirá nuestro método “experimental”, como veremos más adelante.

III.3. TIEMPO Y RITUAL: LOS CALENDARIOS COMO ICONOS

Como vimos al presentar las propuestas de Johanna Broda y Beatriz Albores, las hipótesis mesoamericanistas sobre la celebración indígena de Días de Muertos suponen la persistencia de múltiples elementos del calendario mesoamericano y de la cosmovisión a él asociada⁸¹, persistencia que según Albores se aprecia claramente en ocho fiestas del calendario ritual indígena. Por ello, toda vez que nuestras hipótesis no son otras que las enunciadas por los propios autores mesoamericanistas, resulta necesario conceptualizar los calendarios rituales y su participación en la construcción cultural del tiempo, tarea que nos permitirá posteriormente precisar el modo en que habremos de abordar el calendario indígena en busca de su origen.

Para Hubert y Mauss, el ritual implica una noción del tiempo distinta de la “normal”. Como el tiempo sagrado es infinito e inmutable, y el ritual se realiza en momentos y espacios concretos, resulta necesario conciliar el tiempo profano con el sagrado (Cfr. Hubert, 1990). A este respecto los autores hacen cinco proposiciones sobre las propiedades del tiempo sagrado⁸²:

1. **Las fechas críticas interrumpen la continuidad en el tiempo.** El ritual marca discontinuidades temporales, mismas que son arbitrarias. *“Una sociedad que divide el tiempo en períodos, cuya magnitud se expresa por medio de un número (siete o nueve, por ejemplo) de días, meses o años, impone los mismos cortes rítmicos que no tienen otra razón de ser, así limitadas y seccionadas, que la ley anteriormente enunciada”* (Hubert, *Op. cit.*, p. 183).
2. **Los intervalos comprendidos entre dos fechas críticas asociadas son, cada uno para sí, continuos e indivisibles.** *“La individuación de las partes del tiempo puede incluso llegar a la personificación. Además, existe un esfuerzo “por igualar la duración de los hechos y las cosas con los períodos de tiempo, por iniciar los actos al comienzo de éstos”* (Hubert, *Op. cit.*, p. 185). *“La magnitud de las duraciones concretas se asimila totalmente a la de los períodos correspondientes”* (Hubert, *Op. cit.*, p. 185).

⁸¹ Entre tales elementos figura, recordémoslo, la tetrapartición del tiempo y del espacio, su vínculo con el culto a los cerros, y la relación de reciprocidad entre vivos y muertos centrada en el ciclo agrícola del maíz (*Vid. supra*, pp. 54-63).

⁸² Nótese que los autores aclaran que estas proposiciones no son absolutas: *“No pretendemos que la noción de tiempo en religión y magia difiera siempre de la común; nos basta con que lo haga frecuentemente y que las diferencias en cuestión sean regulares”* (Hubert, 1990, p. 182).

3. **Las fechas críticas son equivalentes a los intervalos que delimitan.** De hecho, al inicio de un periodo se realizan ritos profilácticos, votos, etcétera, válidos para todo el período. *“Los fenómenos que ocurren en esa hora decisiva proporcionan pronósticos para la duración que comienza. El comienzo compromete a lo que sigue”* (Hubert, *Op. cit.*, p. 186).
4. **Las partes semejantes son equivalentes.** Las partes simétricas del tiempo, es decir, las que ocupan el mismo lugar en el calendario (*V.gr.* el mes de enero en diferentes años), pueden definirse como semejantes entre sí. *“Las fechas críticas y los intervalos que limitan [...], al ocupar la misma posición relativa en el calendario, son equivalentes”* (Hubert, *Op. cit.*, p. 187). Esta equivalencia de fracciones temporales permite la repetición de los mismos acontecimientos, *“llevan aparejadas las mismas representaciones, de modo que parecen la exacta reproducción las unas de las otras”* (Hubert, *Op. cit.*, p. 188). Es por ello que los mismos actos religiosos o mágicos se celebran en las mismas circunstancias de tiempo. Pero también pueden ser semejantes las duraciones de distinta magnitud que se toman como unidades de tiempo. Así, por ejemplo, las semanas, meses y años se pueden suponer, en ciertos casos, semejantes entre sí⁸³ (*Cfr.* Hubert, *Op. cit.*, p. 187).
5. **Las duraciones cuantitativamente desiguales son igualadas y duraciones iguales son desigualadas.** La duración de un ciclo de siete días, por ejemplo, se iguala a siete años, o viceversa. De este modo, es común encontrar que se hagan ayunos de cuatro días en conmemoración de cuatro años de sequía, o héroes mitológicos que viven años de vida mágica en una hora de vida humana.

De estas consideraciones, Hubert y Mauss desprenden que el tiempo sagrado no es una cantidad pura, homogénea y exactamente mensurable. Las unidades de tiempo no son de medida, sino de un ritmo en el que la alternancia de las diversidades conduce periódicamente a lo semejante. En esta propuesta, la noción de tiempo no está referida sólo a la cantidad, sino también a la calidad, y la calidad de las duraciones sólo es definible por relación a los hechos con los cuales están vinculadas:

Ya sean momentos o duraciones, sus cualidades sólo las definen los hechos con los que, de forma necesaria y constante, están en relación positiva o negativa. Hay, por un lado, fenómenos naturales —astronómicos o de otro tipo— elegidos como jalones del tiempo o números que expresan la magnitud teórica de los períodos; por otro lado, hay representaciones [...] y actos, que se realizan o evitan para conseguir, en la medida de lo posible, las asociaciones que se crean necesarias. [...] Este sistema de relaciones es propiamente un sistema de signaturas. Las fechas son, en tanto que tales, el signo y la signatura de las cosas que en ellas ocurren (Hubert, *Op. cit.*, pp. 191-192).

Para estos autores, la representación del paso del tiempo en un calendario implica un máximo de convención y un mínimo de experiencia pues, si bien es cierto que la observación de fenómenos naturales y astronómicos aportan elementos para la construcción del calendario, estos “índices

⁸³ Un ejemplo de esto es el método de predicción meteorológica por la observación de las “cabañuelas”. Éste consiste en observar el clima de los primeros doce días del año, que representan cada uno a un mes. Según este método, el clima del día primero representa el clima predominante que tendrá el primer mes, el del segundo día representa el del segundo mes, y así sucesivamente. En esta práctica popular, se aprecia claramente que los primeros doce días son, en cierto modo, “equivalentes” a los doce meses del año.

fenomenológicos”⁸⁴ son seleccionados convencionalmente y asociados a signos también convencionales. De este modo, al existir un esfuerzo cultural previo de selección e interpretación, la experiencia constituye, más que la base, la verificación del sistema.

En la construcción del calendario se elige un conjunto de fechas como momentos calificados, y la asociación entre fechas y sus cualidades específicas es arbitraria. Las cualidades de las distintas fechas difieren entre sí, pero todas tienen algo en común, su carácter sagrado. De este modo, el orden del calendario no es sino el orden de la periodicidad de los rituales. Considerando esto, Hubert y Mauss concluyen que la función fundamental del calendario no es propiamente medir el tiempo: *“procede no de la idea de un tiempo puramente cuantitativo, sino de la idea de un tiempo cualitativo, compuesto de partes discontinuas, heterogéneas y que vuelve continuamente sobre sí mismo”* (Hubert, *Op. cit.*, p. 203).

A partir de estas ideas, podemos entender los calendarios rituales como esquemas periódicos del tiempo conformados por períodos semejantes. Para ello, se dividen en un conjunto de fechas como momentos calificados revestidos de ritual. Así, en tanto que compuestos por fechas calificadas marcadas por el ritual, los calendarios son órdenes de periodicidad ritual, cuya función es, más que medir el tiempo, señalar sus cualidades. A su vez, las cualidades propias de cada período son definibles sólo por los hechos con los cuales se relacionan. Y la definición de fechas, la selección de “índices fenomenológicos” y las cualidades de cada período, son arbitrarios. Esta arbitrariedad del esquema se aprecia también en la relativa correspondencia entre un período y los fenómenos a los que se asocia, así como en el esfuerzo por igualar la duración de los hechos y las cosas con los períodos de tiempo.

Ahora bien, si las fechas críticas de los calendarios delimitan períodos, y las cualidades de éstos son definibles sólo por los hechos con los cuales están relacionados, debemos especificar el modo en que los calendarios se relacionan con fenómenos sociales y naturales.

III.3.1. Problemas de interpretación.

Al inicio de este apartado caracterizamos, en términos generales, a la cultura como la dimensión simbólica de lo social, es decir, como entramado de símbolos. Dijimos también que los signos no conforman sistemas cerrados, y su “actualización” en la comunicación no es un proceso de codificación/decodificación, sino una re-producción siempre contextual. De este modo, sostuvimos que si las culturas son procesos sociales de sentido, la significación es siempre un proceso de interpretación, de modo que el análisis cultural no es propiamente el desciframiento de “códigos” culturales, sino la interpretación de interpretaciones.

Toda interpretación se construye desde interpretaciones previas que constituyen la tradición, de modo que la tarea esencial de la hermenéutica de la cultura es *“traducir la autointerpretación espontánea de una cultura en el lenguaje de la heterointerpretación”* (Giménez, 2005, p. 140, nota 272). Esta interpretación de segundo o tercer grado, que es la interpretación antropológica, no parte, claro está, de la tradición nativa, sino de la propia tradición antropológica. Es esta última el recurso a través del cual el antropólogo intenta aprehender la interpretación nativa, de modo que resulta indispensable explicitar esos recursos tomados de la tradición antropológica, como base para su revisión crítica. De este modo la interpretación de la cultura no se convierte en una

⁸⁴ El término es utilizado por Eliseu Carbonell (*Cfr.* Carbonell, 2004, pp. 17-18).

operación arbitraria o meramente intuitiva, apoyada sólo en el sentido común del intérprete⁸⁵, sino en una labor sistemática construida por mediación de métodos analíticos objetivantes.

No hay razón alguna para que la estructura conceptual de una interpretación sea menos formulable y por lo tanto menos susceptible de sujetarse a cánones explícitos de validación que la de una observación biológica o la de un experimento físico, salvo la razón de que los términos en que puedan hacerse esas formulaciones, si no faltan por completo, son casi inexistentes. Nos vemos reducidos a insinuar teorías porque carecemos de los medios para enunciarlas (Geertz, 2003, p. 35).

Hay que admitir además, con Clifford Geertz, que la interpretación cultural presenta una particularidad que dificulta el desarrollo teórico mucho más de lo que sucede en otras disciplinas. Ésta es,

la necesidad de que la teoría permanezca más cerca del terreno estudiado de lo que permanece en el caso de ciencias más capaces de entregarse a la abstracción imaginativa. En antropología, sólo breves vuelos de raciocinio suelen ser efectivos; vuelos más prolongados van a parar a sueños lógicos y a confusiones académicas con simetría formal. Como ya dije, todo el quid de un enfoque semiótico de la cultura es ayudarnos a lograr acceso al mundo conceptual en el cual viven nuestros sujetos (Geertz, 2003, p. 35).

Tendremos entonces que explicitar algunos aspectos relevantes de esos símbolos de los que queremos dar cuenta, de tal modo que podamos objetivar su interpretación.

III.3.1.1 El concepto de signo.

Como dijimos, las “culturas” son entramados de reglas, normas y significados, objetivados en instituciones o artefactos, incorporados en forma de representaciones sociales o de *habitus*, conservados y re-construidos a través del tiempo en forma de memoria colectiva, dinamizados por las contradicciones sociales y las relaciones de poder, y “actualizados” en forma de prácticas simbólicas puntuales (*Vid. supra*, p. 78). Definidas de este modo, las culturas pueden ser abordadas desde el punto de vista sincrónico, ya sea en busca de regularidades (como configuración en un momento dado), o en busca de particularidades contextuales (como la descripción densa de Clifford Geertz); o bien desde el punto de vista diacrónico, ya sea como encadenamiento de prácticas simbólicas puntuales (como en la historia de las ideas) o como sucesión de configuraciones (un poco al modo de la arqueología del saber de Foucault). Esto es, que entender las culturas como entramados de interpretaciones, nos permite centrarnos (ya sea sincrónica o diacrónicamente), en las particularidades de cada manifestación simbólica puntual, o en las regularidades observables en diversas realizaciones puntuales.

⁸⁵ “El vicio dominante de los enfoques interpretativos de cualquier cosa -literatura, sueños, síntomas, cultura- consiste en que tales enfoques tienden a resistir (o se les permite resistir) la articulación conceptual y a escapar así a los modos sistemáticos de evaluación. Uno capta una interpretación o no la capta, comprende su argumento o no lo comprende, lo acepta o no lo acepta. Aprisionada en lo inmediato de los propios detalles, la interpretación es presentada como válida en sí misma o, lo que es peor, como validada por la supuestamente desarrollada sensibilidad de la persona que la presenta; todo intento de formular la interpretación en términos que no sean los suyos propios es considerado una parodia o, para decirlo con la expresión más severa que usan los antropólogos para designar el abuso moral, como un intento etnocéntrico” (Geertz, 2003, p. 35).

Con respecto al tema de las regularidades, sostuvimos que, si bien la interpretación se hace con referencia a representaciones “presentes” en la memoria, la forma de interrogar a la tradición es siempre selectiva, es decir, que existe una *disposición* a interpretar, en determinados contextos, cierto tipo de elementos o acciones con referencia a ciertas reglas y convenciones. Y vimos que estas disposiciones pueden dar lugar, en el caso de los préstamos culturales, a interpretaciones atípicas (*Vid. supra*, pp. 86-88) en comparación con las interpretaciones que del mismo elemento se hacen en su contexto original.

Pero para dar cuenta de las regularidades observables en los símbolos cuyo entramado constituyen las culturas, tenemos que comenzar por caracterizar esos símbolos. Sobre este punto recurrimos ya a Clifford Geertz, para quien el símbolo (o signo, pues no los diferencia) es cualquier hecho, acto u objeto que sirva como “vehículo” de significados; sin embargo, Geertz no nos dice nada sobre la naturaleza de los símbolos, y se limita a señalar que tienen la característica de ser fuentes extrínsecas de información⁸⁶, en virtud de las cuales se puede dar forma definida a procesos “exteriores”. Pero, si no sabemos cuál es el modo de ser de un símbolo, ¿cómo podemos abordarlo?

En la perspectiva aquí adoptada, el referente es parte constitutiva (y constituyente) del signo (*Vid. supra*, p. 77), y hemos utilizado los términos “signo”, “símbolo”, “concepto” y “representación” como mutuamente intercambiables. Ahora, para abordar el modo de ser de los signos, y de manera acorde con nuestra introducción del “referente”, adoptaremos la caracterización de Edmund Leach. A partir de ella, distinguiremos tres tipos de signos (“índices”, “iconos” y “símbolos”), distinción que nos permitirá dar cuenta de tres formas generales de interpretación⁸⁷. Esta adopción, sin embargo, pasará necesariamente por una traición al mismo Edmund Leach, pues su visión del lenguaje se encuentra aún demasiado cercana al estructuralismo de inspiración saussureana: su idea de los signos como pertenecientes a sistemas, su binarismo ontológico y su idea de la comunicación como codificación/decodificación, nos alejarían de la perspectiva que hemos construido hasta aquí.

La primera evidencia, frecuentemente olvidada por muchos analistas, es que empleamos los signos para referirnos a objetos concretos del mundo. La dificultad radica, entonces, en comprender de qué manera el signo se relaciona con los objetos y acontecimientos del mundo externo. En este sentido, Leach deslinda parcialmente su concepción del signo de la sostenida por la escuela saussureana:

“Sólo un psicólogo conductista muy extremista pretendería discutir los problemas del significado sin conceder *algún* grado de realidad a las operaciones de las ideas mentales, pero la forma opuesta de distorsión es muy común. Gran parte de la teoría de los símbolos y signos (semiología) ha sido desarrollada por discípulos europeos de Saussure, que han intentado resolver el problema de la relación entre las ideas y los objetos externos adoptando la posición extrema del racionalismo, según la cual podemos ignorar completamente los objetos externos” (Leach, 1985. p. 23).

⁸⁶ Por fuentes extrínsecas de información, Geertz entiende que son modelos o fuentes que se encuentran fuera del individuo, es decir en el mundo intersubjetivo, en virtud de las cuales se puede dar forma definida a procesos “exteriores”: los símbolos expresan la atmósfera del mundo y la modelan (modelo “de” y modelo “para”).

⁸⁷ Nótese que estas tres formas no agotan la interpretación; sólo delimitan, en términos generales, la relación que el intérprete establece entre el símbolo y su referente.

Con respecto a la arbitrariedad del signo, y al parecer siguiendo a Benveniste, Leach afirma que la relación entre significado y significante es intrínseca, de modo que reserva la arbitrariedad para la relación entre el significado y el referente (el “objeto del mundo exterior”). De esto se desprende que la relación entre significado y referente es siempre metafórica (simbólica); sin embargo, debe entenderse que en la medida en que dicha relación “se estabiliza por convención y uso habitual se convierte en signo” (Leach, *Op. cit.* p. 26).

Este rasgo del planteamiento de Leach (la introducción del referente) es lo que marca su principal diferencia con respecto a la semiología saussureana, y es también este punto el que resulta más controvertido en la propuesta; pero al mismo tiempo resulta ser, desde mi punto de vista, su principal aporte. Digo esto porque si nos preguntamos de qué manera se relacionan los signos con otras dimensiones de la vida social y con el mundo, ¿no deberíamos comenzar por introducir, en el mismo concepto del signo, la posibilidad de tal relación?

De acuerdo con Leach, la relación que se establece entre la entidad A (portadora del mensaje) y B (el mensaje), puede adoptar una variedad de formas. La primera distinción, la más fundamental, es la que se establece entre indicador y señal. Las señales son dinámicas; los indicadores, estáticos:

- Cuando hablamos de señales, la entidad A es causa de B; es decir, B es la respuesta desencadenada por A. Un ejemplo de *señal* es la apertura de la retina como respuesta ante la disminución de luz.
- Por el contrario, cuando hablamos de indicadores, “la entidad portadora del mensaje indica la existencia pasada, presente o futura de un mensaje. No está implicada la relación de causa efecto” (Leach, 1985, p. 32).

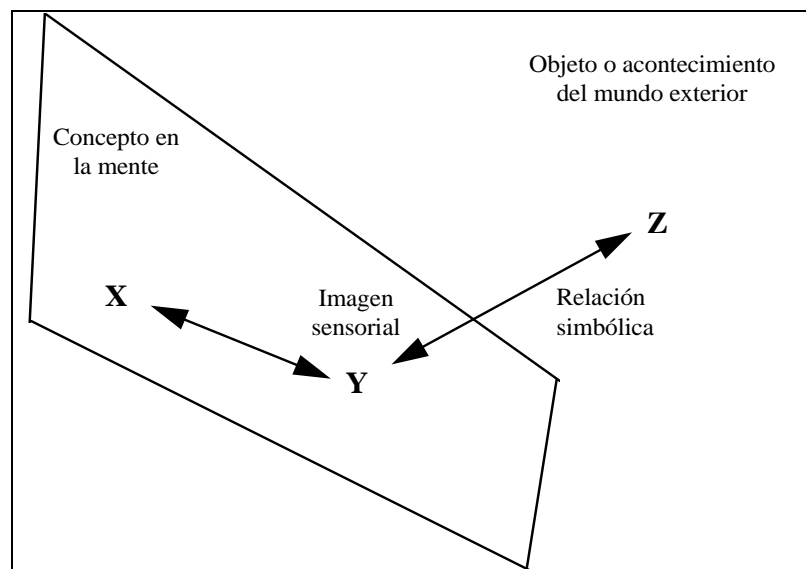


Ilustración 2 La relación simbólica⁸⁸

Dentro de los *indicadores*, Leach distingue entre *signum* e *indicador natural*. El *signum* es aquél indicador en el que A representa a B por una asociación humana arbitraria. Por su parte, en el

⁸⁸ Tomado de Leach, 1985, p. 26.

indicador natural, A y B están asociados por naturaleza, pero A es seleccionado por el hombre para indicar a B (o viceversa).

El *signum*, a su vez, se divide en *símbolos* y *signos*. En ambos, la asociación es arbitraria; la diferencia consiste en que en una es metafórica y en la otra es metonímica:

“distingo signo y símbolo en función del ‘contexto’. El concepto de ‘contexto’, como la expresión ‘sistema semiótico’ empleada por algunos autores, es, me temo, excesivamente vago, pero se puede explicar con un ejemplo. En la figura 2 [Vid. Ilustración 2, p. 94] está claro que la relación general entre Z —‘el objeto o acontecimiento del mundo exterior’— y X —‘el concepto en la mente’— es de significación, pero está también claro que se trata de significación de una clase diferente a la que aparece en fórmulas tautológicas, tales como ‘ $2 \times 2 = 4$ ’, en la que todas las entidades son abstractas, o ‘el humo es un indicador natural del fuego’, en la que las representaciones *humo* y *fuego* son entidades del mundo exterior. En estos dos ejemplos, los rasgos que se correlacionan, los números en un caso, el humo y el fuego en el otro, pertenecen al mismo contexto. Por contraposición, en la figura 2 [Vid. Ilustración 2, p. 94] tiene lugar una transformación tal que una entidad observable Z se convierte en una abstracción X, o viceversa. X y Z pertenecen a contextos diferentes” (Leach, *Op. cit.*, p. 53).

De modo que, cuando las dos entidades proceden del mismo contexto, se trata de *signos* e *indicadores naturales* (relación principalmente metonímica); cuando estas entidades proceden de contextos diferentes, se trata de *símbolos* (relación principalmente metafórica).

Los símbolos se dividen en *símbolos estandarizados* y *símbolos individualizados*. En los primeros, la asociación es arbitraria pero habitual. En los segundos, la relación entre A y B es arbitraria pero individual, depende del capricho del emisor.

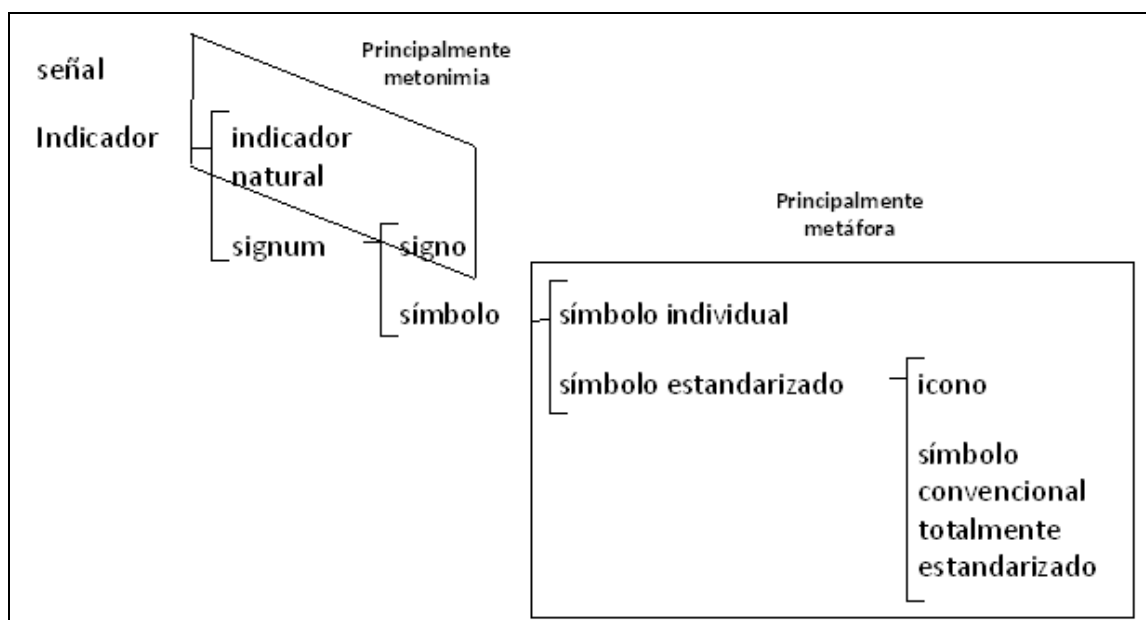


Ilustración 3 Los signos por su relación con su objeto⁸⁹

⁸⁹ Elaborado a partir de Leach, 1985, pp. 17-22.

Finalmente, los *símbolos estandarizados* se dividen en *símbolos convencionales pero totalmente arbitrarios* (V. gr. la serpiente como símbolo del mal), e *iconos*. En estos últimos, la relación entre A y B se establece por semejanza planeada (V. gr. Mapas y retratos).

Esta es, brevemente, la concepción de signo de Edmund Leach, y su importancia para nosotros radica en que nos permite dar cuenta de las relaciones que un signo puede establecer con su “referente”. Diferenciar estas relaciones será la base para definir nuestra metodología. Sin embargo, puesto que en esta investigación analizaremos los calendarios rituales como iconos (Vid. *infra*), antes de proseguir con la relación entre signo y ritual, conviene destacar dos rasgos de esta clase de símbolos.

En primer lugar, debe tenerse en cuenta que los iconos no son signos motivados, como pudiera desprenderse de una mala lectura de la distinción entre *icono*, *índice* y *símbolo*, propuesta por Charles Sanders Peirce (Cfr. Peirce, 1974; 1987) pues, en tanto que símbolos, son arbitrarios; son símbolos en los que la relación con el referente se establece por semejanza planeada. Sabemos que toda semejanza (y toda diferencia) es resultado de una comparación, y que toda comparación requiere la aplicación de un criterio, de una selección, lo cual ya es en sí mismo arbitrario. Por otra parte, puesto que significante y referente pertenecen a órdenes distintos, no puede hablarse de rasgos compartidos sino como resultado de una convención.

A partir de la explicación precedente, podemos reconocer como iconos a todos aquellos símbolos que parecen “reproducir” su objeto con cierta “fidelidad”, como son la fotografía y la pintura figurativa (*imágenes*); pero también a los símbolos en los que difícilmente reconocemos semejanza alguna, como son los planos arquitectónicos o los mapas (*diagramas*). Estos últimos, si bien están constituidos por *símbolos convencionales totalmente estandarizados* (los cuales en sí mismos no son iconos), al ser observados en conjunto, y conociendo el significado de los símbolos que lo componen, se nos presentan como iconos: aun cuando no haya parecido sensorial entre el símbolo y su objeto, las relaciones entre sus partes se asemejan (de manera planeada) a las relaciones entre las partes del objeto.

III.3.1.2 Los calendarios como iconos temporales.

Pero, ¿qué tiene que ver esto con el tiempo y los calendarios? Dejemos que el mismo Edmund Leach responda a la pregunta:

“Cuando estamos transmitiendo mensajes mediante el habla, el intervalo de tiempo entre el inicio de la alocución y el final es tan breve que podemos olvidar que aparece involucrado un factor temporal. Pero, correspondientemente, cuando intentamos interpretar celebraciones rituales tendemos a olvidar que acontecimientos que están separados por un intervalo considerable de tiempo pueden formar parte del mismo mensaje. [...] Las costumbres de la Europa cristiana según las cuales la novia se pone un velo y un vestido blancos y las viudas un velo y un vestido negros forman parte de un mismo mensaje. La novia entra en el matrimonio; la viuda lo deja. Las dos costumbres están *lógicamente* relacionadas. La razón por la que ordinariamente no vemos que están lógicamente relacionadas es la de que normalmente están muy separadas en el tiempo” (*Op. cit.*, pp. 37-38).

Del mismo modo, al observar un ciclo ritual podemos centrarnos en cada ritual pasando por alto su relación con los demás, pues están temporalmente separados. Sin embargo, cuando ampliamos nuestro campo de visión para abarcar un ciclo ritual en su conjunto, observamos que

los rituales marcan discontinuidades temporales arbitrarias que corresponden relativamente a los hechos atribuidos a los períodos por ellas demarcados (*Vid. supra*, pp. 89-91), es decir, que existe una correspondencia temporal entre los períodos del calendario y los hechos demarcados. Como dijimos, en un plano arquitectónico las relaciones espaciales entre sus elementos se asemejan de manera planeada a las relaciones espaciales entre los elementos de un edificio (*Vid. supra*, p. 96); del mismo modo, en un calendario ritual, las relaciones temporales entre sus fechas críticas se asemejan de manera planeada a las relaciones entre los momentos críticos del acontecer del mundo.

Digámoslo de otra forma. Hemos visto que los calendarios son órdenes de periodicidad ritual cuyas fechas críticas marcan periodos cualificados relacionados con “índices fenomenológicos”, y que estas cualidades sólo pueden ser definidas en relación con los hechos y fenómenos correspondientes. Pues bien, en la medida en que las cualidades de los distintos periodos marcados por el ritual son atribuidos a diversos aspectos diferentes del calendario (fenómenos naturales y actividades sociales), y puesto que existe un esfuerzo por asegurar la fiel correspondencia entre los periodos y los hechos, podemos considerar a los calendarios como iconos del mundo y de las actividades que en él se realizan. Es decir, más que marcar las variaciones de las cualidades del tiempo, los calendarios señalan la periódica recurrencia de las cualidades temporales del mundo. Sólo entendido así, como “modelo de” las cualidades temporales del mundo, podemos comprender el modo en que el calendario “*da cuenta del ritmo de la actividad colectiva al mismo tiempo que tiene por función asegurar su regularidad*” (Durkheim, 2007, p. 9), esto es, su transposición en “modelo para”.

III.3.2. Algunas proposiciones sobre los calendarios.

Hasta aquí, Hemos definido los calendarios como iconos de la periódica recurrencia de las cualidades del mundo y de las actividades que en él se realizan. Éstos son esquemas periódicos de “fechas” que delimitan períodos cualificados por los fenómenos con los que están relacionados, y donde las fechas críticas y los rituales asociados a ellas son el signo (la firma) de las cosas que ocurren en tales períodos. Estos esquemas, además, presentan las siguientes características:

1. Las fechas críticas marcan, a través del ritual, discontinuidades en las cualidades temporales del mundo.
2. Las fechas críticas son “equivalentes” a los períodos que delimitan, de modo que los rituales a ellas asociadas “indican” las cualidades de cada período.
3. Las duraciones delimitadas por las fechas críticas tienen magnitudes que se proyectan a otros campos del esquema, sin más razón que la propia convención.
4. Existe un esfuerzo por igualar la duración de los hechos y las cosas con los periodos de tiempo correspondientes, de modo que los calendarios “modelan” el mundo.
5. Las partes semejantes son equivalentes entre sí, lo cual permite la repetición de las mismas acciones, y constituye la base del poder predictivo de los calendarios.
6. Las duraciones cuantitativamente desiguales son igualadas, lo cual señala el carácter arbitrario y compulsivo del calendario.
7. La selección de los índices fenomenológicos con los que se relaciona el calendario, es arbitraria.

8. Los calendarios, en tanto que marcos sociales de la memoria (*Vid. supra*, p. 77), permiten re-construir eventos pasados y proyectar el futuro, “modelando” tanto la previsión de las actividades como las propias acciones de los individuos.

A estas proposiciones hay que agregar que los calendarios rituales no sólo dan cuenta de las cualidades temporales del mundo, sino que las dotan de sentido al informar sobre las causas de esas cualidades y sobre el modo de afrontarlas. Los calendarios rituales dan sentido al mundo y a su devenir; lo cualifican temporalmente y asignan un lugar al hombre en ese devenir.

IV. METODOLOGÍA

*La historia debe escoger entre ser
Antropología social o no ser nada.*

*Evans-Pritchard*⁹⁰

De nuestro breve recuento de hipótesis mesoamericanistas y de los lineamientos conceptuales y metodológicos utilizados por los propios autores para contrastarlas, obtuvimos algunos conceptos y recursos metodológicos que nos serán de utilidad en esta investigación. Sin embargo, también observamos una clara debilidad metodológica, especialmente en aquellas investigaciones que proyectan el dato histórico sobre el etnográfico sin establecer criterios de comparación, y mucho menos un método de comparación controlada.

Para solventar esta insuficiencia recurriremos al método comparativo, mismo que, en opinión de Oscar Lewis, constituye lo que más se acerca, en antropología, al experimento. Éste, como señala Parsons, es *“lo mismo que método comparativo cuando los casos que se comparan han sido producidos para este fin y en condiciones controladas”* (Citado en Lewis, 1975, pp. 111-112). Y para ello, puesto que en antropología no podemos inducir alteraciones controladas en nuestras variables, estudiamos las variaciones a medida que se producen, comparándolas y correlacionándolas, es decir, contrastando hipótesis de variación concomitante o covarianza (Cfr. Lewis, *Op. Cit.*, p. 112).

Comenzaremos enunciando tres problemas cuya resolución debe tomarse en cuenta en nuestra metodología, y proponiendo lineamientos que nos permitan superarlos para diseñar nuestro método “experimental”. Posteriormente delimitaremos nuestras unidades de análisis para, a partir de ellas, operacionalizar nuestras hipótesis, precisando sus variables e indicadores. Por último, expondremos el diseño experimental, reformulando nuestras hipótesis nulas de modo condicional para evidenciar su relación con las variables en el proceso de validación.

IV.1. HACIA UN MÉTODO “EXPERIMENTAL”.

Como vimos (*Vid. supra*, pp. 83-88), el “sincretismo” no es una simple mezcla de elementos heteróclitos, sino el resultado de la reinterpretación a través del cual se integra, al entramado simbólico de un grupo, un elemento cultural producido en otro entramado simbólico, dando lugar a la transformación de la tradición, es decir, de la memoria, y estimulando así la producción de interpretaciones diferentes de las observables en su contexto original, tanto del elemento adquirido como del resto de la tradición. Una “cultura sincrética” es entonces, como toda cultura, el resultado de la reinterpretación (transformación) de elementos heteróclitos. Así, siguiendo a Manuel Marzal (*Vid. supra*, p. 83), cuando hablamos de rituales sincréticos entre los indígenas mexicanos, podemos presumir la existencia de por lo menos tres casos diferentes⁹¹:

1. La permanencia de ritos o elementos, ya sean mesoamericanos o cristianos, con su misma forma y significado.
2. La síntesis de ritos o elementos mesoamericanos con sus similares cristianos.
3. La reinterpretación de ritos o elementos, misma que puede adquirir cuatro formas distintas:

⁹⁰ Evans-Pritchard, 1990, p. 67.

⁹¹ Nótese que, como nosotros, Manuel Marzal hace abstracción de cualquier influencia ajena a la cultura cristiana.

- 3.1. Ritos o elementos cristianos con significado mesoamericano.
- 3.2. Ritos o elementos mesoamericanos con significado cristiano.
- 3.3. Ritos o elementos, mesoamericanos o cristianos, con nuevos significados.
- 3.4. Ritos o elementos nuevos contruidos desde una tradición transformada, "sincrética".

En la tradición mesoamericanista, sin embargo, este reconocimiento no suele traducirse en el estudio de la reinterpretación. En su lugar, se hace una selección de aquellos aspectos del ritual indígena que se asemejan de algún modo a elementos mesoamericanos, para luego sostener su persistencia sin establecer criterios de comparación y mucho menos un método de comparación controlada. Así, postulando *a priori* la aceptación de elementos exógenos por parte de los indígenas, junto con la atribución de sentidos mesoamericanos, se procede a la búsqueda de analogías entre el dato histórico y el etnográfico para sustentar la persistencia mesoamericana.

Como un medio para eludir este tipo de comparación ultrasimplificada que nos impediría contrastar efectivamente la hipótesis mesoamericanista, hemos decidido dirigir nuestra comparación hacia tres aspectos del ritual: su forma, significado y función, aunque redujimos esta última a la "función manifiesta", es decir, a parte del significado. Este criterio de comparación nos garantiza mayor claridad y certeza en la atribución de semejanzas, mismas que, como vimos, son el único recurso que nos permite hablar de posibles persistencias (*Vid. supra*, pp. 84-86). Por otra parte, siguiendo a Hubert y Mauss, enunciarnos algunas características de los calendarios que nos servirán de guía en nuestra comparación. Sin embargo, persisten algunos problemas metodológicos que debemos resolver para definir la estrategia de la investigación, es decir, para producir posibilidades de validación de las hipótesis.

IV.1.1. Primer problema metodológico.

Uno de los inconvenientes del procedimiento arriba descrito, es que se deja de lado el primer problema a tratar: el del origen de los elementos. Se está olvidando la precaución boasiana según la cual "el estudio descriptivo de la difusión es preliminar al estudio analítico del proceso de aquella" (*Cfr. Heskovits, 1992, p. 557*). Si no sabemos de un ritual, o de uno de sus elementos, si es de origen europeo o no, ¿cómo saber si fue reinterpretado o no? Y si no sabemos esto, ¿qué sentido tiene preguntarnos sobre su reinterpretación? El primer requisito para el estudio de la reinterpretación es la investigación del origen (procedencia) que ésta presupone. Si el primer paso para explorar la hipótesis de la persistencia mesoamericana es reconocer el carácter sincrético del ritual indígena contemporáneo, la primera tarea para abordar dicho sincretismo (sin cuyo estudio pierde sentido la hipótesis de persistencia) es determinar la procedencia de los rituales y elementos a analizar.

Como vimos al revisar la propuesta de Alfredo López Austin, la polémica sobre la procedencia de un elemento puede deberse a la sospecha de un paralelismo. Para enfrentar esta dificultad contamos con las recomendaciones del propio López Austin para la atribución del origen mesoamericano de un elemento (*Vid. supra*, pp. 40-41), así como con las análogas que enunciarnos para la atribución de un posible carácter exógeno del mismo (*Vid. supra*, pp. 41-43). A este respecto, dijimos que:

La amplia distribución de un elemento presuntamente mesoamericano no es suficiente para suponer [...] su origen mesoamericano, especialmente cuando la distribución del elemento no rebasa el área de influencia española. Para suponer un origen autóctono del elemento a partir

de su radio de difusión, tendría que verificarse su dispersión fuera del área de influencia española, así como su ausencia en otras regiones dominadas por España en el mismo período⁹².

Ahora, considerando la posibilidad de que existieran paralelismos entre Mesoamérica y España, podemos agregar que la simple semejanza entre un elemento indígena contemporáneo y otro mesoamericano, o entre aquél y otro español (según la hipótesis que se prefiera), no es suficiente para dar por validada la hipótesis sobre su origen. De este modo, teniendo en cuenta las dos hipótesis más recurridas y evidentes (la del origen europeo y la del origen mesoamericano), debemos profundizar en la exploración de posibles paralelismos entre ambas tradiciones: Si un elemento observado en la cultura indígena contemporánea presenta semejanzas con uno mesoamericano, ¿cómo saber si es “el mismo” elemento transformado, o un elemento de origen europeo parecido al mesoamericano?⁹³ Debemos dudar de cualquier semejanza entre un elemento indígena contemporáneo y otro mesoamericano o español, y controlar nuestra observación explorando ambas hipótesis.

Reconozcamos, pues, que no podemos dar por demostrada la hipótesis sobre el origen de un elemento por la simple analogía con su supuesto antecedente; antes debemos descartar, al menos, la contra-hipótesis más evidente. Así, nuestra comparación del ritual indígena contemporáneo habrá de referirse tanto a su posible antecedente mesoamericano, como al europeo.

IV.1.2. Segundo problema metodológico.

Un segundo problema con el que nos enfrentamos al abordar el tema de la reinterpretación, ligado también al origen de un elemento dado, es la falta de información histórica sobre los antecedentes del mismo en las sociedades que se supone pudieron crearlo, especialmente para el caso europeo. Esta carencia ha conducido a un énfasis casi exclusivo sobre el dato mesoamericano, dando lugar incluso a excesos como la iconografía ultrasimplificada de Anita Brenner. Afortunadamente, la limitación de las fuentes puede ser solventada por el recurso al método comparativo.

En una perspectiva comparativa, el razonamiento más simple y común para asumir el origen mesoamericano del ritual indígena contemporáneo, parte de ciertas premisas nunca enunciadas explícitamente, mismas que se pueden formular de la siguiente manera:

1. El ritual indígena, tal como se observa en México, no existe en la España contemporánea.
2. Los límites del área de difusión del ritual coinciden, aproximadamente, con los límites de Mesoamérica.
3. Las poblaciones prehispánicas mesoamericanas practicaban rituales semejantes.

Partiendo de este razonamiento, pareciera factible suponer el origen mesoamericano del ritual, y que éste simplemente se “sincretizó superficialmente” con las celebraciones católicas, o que su

⁹² Esto, claro está, considerando la hipótesis nula sobre el origen español del ritual.

⁹³ Recuérdese que, como dijimos, podemos hablar de “mismidad”, es decir, de persistencia, en la medida en que los elementos conserven los tres aspectos (forma, función y significado) idénticos. Si un elemento se transforma, será otro signo. De cualquier modo, en este último caso, la comparación nos servirá para identificar “parentescos”, es decir, su posible origen.

sincretismo permitió la persistencia de la cosmovisión mesoamericana (significados) ligada a formas europeas. Sin embargo, si invertimos el argumento “prehispanista” y, en vez de buscar correspondencias punto por punto entre el ritual indígena y su supuesto antecedente mesoamericano, buscamos sus posibles correlatos europeos, el resultado podría ser muy distinto. A primera vista, a la especulación mesoamericanista le falta considerar las correspondientes celebraciones europeas de los siglos XVI, XVII y XVIII. Pero, además, como hemos dicho con respecto a las recomendaciones de López Austin, para suponer el origen autóctono de un elemento a partir de su radio de difusión, tendría que verificarse su dispersión fuera del área de influencia española y su ausencia en otras regiones dominadas por España durante el mismo período.

Podemos, entonces, introducir en nuestra comparación un “grupo de control” que nos permita no sólo apreciar en su justo valor las posibles semejanzas entre el dato mesoamericano y el indígena contemporáneo, sino superar las carencias de las fuentes históricas europeas. De este modo, la falta de profundidad en la información disponible sobre el ritual europeo, puede contrarrestarse recurriendo al método comparativo y extendiendo la base empírica de nuestra comparación.

Aclaremos esto. Supongamos que queremos investigar el posible efecto curativo de un nuevo fármaco. Para ello, bajo la hipótesis de que los enfermos que toman el medicamento mejoran su salud, suministramos dicho remedio a un grupo de enfermos durante cierto tiempo, y después observamos si existen mejoras en los pacientes. Si los sujetos de nuestro experimento presentan mejorías, podremos suponer que el fármaco funciona. Sin embargo, esto es bastante impreciso, pues nada nos permite asegurar que la mejoría observada en los pacientes se debe al fármaco o si, por el contrario, influyeron otros factores. Podríamos entonces aumentar las dimensiones de la muestra, es decir, suministrar el fármaco a un número mayor de enfermos, pero nuestro resultado sólo cambiaría de dimensiones: seguiríamos sin saber si los casos de mejoría deben atribuirse al medicamento o a otro factor, o si quienes empeoraron lo hicieron por causa del remedio. El hecho de que no podamos saber de antemano qué factores (las posibles variables) pueden influir en nuestro experimento, nos impide controlar las variables.

Para resolver este problema, podemos recurrir a una hipótesis de covarianza, e introducir un “grupo de control”. Esto es, dividir a nuestros enfermos en dos grupos y suministrar el fármaco a uno de ellos (grupo experimental), mientras que al otro (el grupo de control) le suministramos un placebo o incluso nada. En este caso, nuestra hipótesis supondrá que quienes utilizan el medicamento mejoran, mientras que quienes no lo toman no mejoran o, en todo caso, que existirá una mayor proporción de mejoría en el grupo experimental. Después de un tiempo de seguir el tratamiento, compararemos los resultados: si la proporción de mejoría es mayor en el grupo experimental que en el grupo de control, asumiremos que la mejoría se debe al fármaco; si la proporción es igual en ambos grupos, supondremos que el fármaco no funciona; y si el número de quienes mejoran es menor en el grupo experimental que en el de control, concluiremos que nuestro medicamento es perjudicial para los enfermos. Con este procedimiento, claro está, podemos verificar la efectividad del fármaco, pero aun quedarán por investigar las causas de las variaciones internas observadas en el grupo experimental.

Volviendo a nuestro tema, si *a posteriori* suponemos que un ritual (su forma, significado y función) es el resultado de la herencia mesoamericana y no de la española, entonces dicho ritual no debe existir en otras sociedades que comparten la influencia española pero no la tradición

mesoamericana. Como en nuestro ejemplo anterior, si el resultado (la presencia del ritual y sus características formales) en ambos grupos es el mismo, entonces la variable independiente que elegimos hipotéticamente (la tradición mesoamericana en este caso, y el fármaco en el ejemplo anterior) no es la causa del estado de nuestra variable dependiente. La imposibilidad de manipular la variable independiente (la tradición mesoamericana) se resuelve introduciendo, en nuestra comparación, un grupo de control ajeno a la tradición mesoamericana, pero heredero también de la española.

Formulando así nuestro “experimento”, no sólo ampliamos la base empírica de la investigación sobre la contra-hipótesis “colonialista”, sino que generamos las condiciones de “falsación” para la hipótesis sobre el origen mesoamericano del ritual: si éste se encuentra en una sociedad que comparta la influencia española pero no la tradición mesoamericana, entonces la hipótesis del origen mesoamericano es falsa; de lo contrario, la hipótesis será válida⁹⁴.

Comenzaremos, pues, por validar aisladamente las hipótesis “prehispanista” y “colonialista”, es decir, buscaremos posibles antecedentes históricos en Mesoamérica y Europa, tanto del Día de Muertos como del calendario, con el fin de identificar el sustento empírico de ambas hipótesis. Posteriormente, someteremos a “falsación” la hipótesis “prehispanista”, buscando los mismos rituales y sus rasgos formales en una población ajena a la tradición mesoamericana pero heredera también de la española.

IV.1.3. Tercer problema metodológico.

El diseño “experimental” descrito líneas arriba, nos permite resolver el problema del origen de las formas y sentidos del Día de Muertos, tomado aisladamente, es decir, sin tomar en cuenta su relación con el resto del ciclo ritual; sin embargo, el tema del origen del calendario nos conduce a un tercer problema, pues éste no puede ser sometido directamente a una comparación puntual. Aclaremos esto. Para aceptar como válida la hipótesis “prehispanista” tenemos que descartar el posible origen europeo del calendario ritual indígena, es decir, primero tenemos que intentar demostrar su origen europeo. Pero hemos dicho que los calendarios son iconos del acontecer temporal del mundo, de modo que podemos suponer que, en sociedades con economías agrícolas de subsistencia, éstos se interpretan con relación al ciclo agrícola y, de este modo, también con los fenómenos meteorológicos. Pues bien, caracterizados así los calendarios, y tomando en cuenta que los ciclos agrícolas de la Península Ibérica y de México son diferentes, ¿cómo podemos decir que el calendario cristiano se relaciona de la misma manera con el ciclo agrícola en México y España?

Evidentemente, nuestra hipótesis nula sobre el origen europeo del calendario debe asumir que, por ejemplo, los momentos de la cosecha en México y España no corresponderán necesariamente a la misma fecha crítica, es decir, que el calendario no se relacionará del mismo modo con los ciclos agrícolas⁹⁵; sin embargo, habrá de asumir que dicha relación existe. Esta hipótesis supondrá

⁹⁴ Nótese que este razonamiento sólo es válido si se parte, como hacemos aquí, del postulado de la diversidad cultural.

⁹⁵ Como señala Johanna Broda: *“Si bien [...] se producía en la Nueva España un sincretismo entre la fiesta europea y los ritos indígenas, dado que ambos estaban íntimamente relacionados con el ciclo agrícola y las estaciones, hay que tener mucho cuidado con la asimilación automática de estos ritos europeos por parte de los indígenas. Si en Europa mayo es el mes del retoñar de los árboles y las flores después de los rigores del invierno [sic], en México el clima es*

entonces que los sentidos asociados al calendario no provienen de la tradición mesoamericana, sino de su adaptación a las condiciones geográficas locales, es decir, al ciclo agrícola, a las particularidades climáticas y al movimiento aparente del Sol, todos ellos determinados por la ubicación geográfica de cada población. Esta idea supone lo siguiente:

1. El calendario litúrgico católico no existía en Mesoamérica.
2. Las interpretaciones y formas actuales del ritual (la variable dependiente) no existían en Mesoamérica ni en la Península Ibérica entre los siglos XVI y XVIII.
3. Estas peculiaridades derivan de interpretar el calendario ritual católico en relación con el ciclo agro-meteorológico local y con los movimientos aparentes del Sol (nuestras variables “independientes”) a partir de una convención cristiana.

Esta hipótesis, sin embargo, presenta una dificultad, pues la escasa información de que disponemos sobre el sentido del calendario en los casos históricos (Mesoamérica y Europa) no nos permite contrastarla con el dato empírico ¿Cómo acceder a las interpretaciones que, con relación al ciclo agrícola, hacían los pueblos europeos del calendario ritual? Y si no conocemos esas interpretaciones, ¿cómo ponderar el papel de las variables “independientes” en la reinterpretación del calendario? Para superar esta dificultad, puesto que el calendario litúrgico general es común a todo el mundo católico occidental, podríamos someter a comparación las diferencias de sentido que resultan de la interacción entre el calendario y las variaciones del ciclo agro-meteorológico en distintas localidades del antiguo territorio mesoamericano. Pero las variaciones climáticas y del ciclo solar resultarían insuficientemente significativas, a menos que comparáramos el caso mexicano con alguno cercano a la frontera Sur de Mesoamérica. Además, este procedimiento no nos permitiría descartar el origen mesoamericano de los sentidos asociados al calendario.

Pareciera, por tanto, que la imposibilidad de inducir alteraciones en nuestras variables independientes (las condiciones geográficas locales), nos impide avanzar. Será nuevamente la existencia de pueblos de tradición distinta a la mesoamericana, pero herederos también de la española y asentados en una ubicación geográfica privilegiada para nuestros fines, lo que nos permitirá someter a prueba la hipótesis nula. Me refiero a las culturas andinas y, particularmente, al caso aymara.

La población aymara se asienta en los actuales territorios de Perú, Bolivia, Chile y Argentina, aproximadamente entre los 15º y 20º latitud Sur, región en la que el ciclo solar es homólogo e inverso al observable en el hemisferio Norte: el solsticio de invierno ocurre en junio, y el de verano, en diciembre; el equinoccio de primavera ocurre en septiembre, y el de otoño, en marzo. Esta diferencia entre el ciclo solar aymara y el del centro de México, cumple la condición de “alterar” una de nuestras variables independientes. A su vez, la homología inversa de ambos nos permite “controlar” esa alteración y garantizar la “comparabilidad” de los casos.

En cuanto al ciclo agro-meteorológico aymara, la información de que disponemos es escasa y fragmentaria; sin embargo, a partir de la revisión del trabajo de Gerardo Fernández (2002a),

totalmente diferente. En México no hay cuatro estaciones como en Europa sino dos: la estación de lluvias y la de secas. Los mexicas las llamaban xopan (el tiempo verde) y tonalco (el calor del Sol)” (Broda, 2001b, p. 195).

podemos reconstruir sus generalidades. Entre los aymaras de Tuqui ajllata Alta⁹⁶, el cultivo más importante es el de papa, aunque también es de importancia la quinoa⁹⁷. En cuanto al ciclo de la papa, la siembra inicia en septiembre (cerca del equinoccio de primavera) y concluye hacia noviembre. En este mes se esperan las primeras lluvias y, el 2 de febrero, el florecimiento de los campos de cultivo. A principios de mayo inicia la temporada de cosecha, misma que concluye a finales del mes. Por último, hacia los últimos días de junio termina el periodo de almacenamiento del *chuño*⁹⁸ (Fernández, 2002a, p. 108).

Tenemos, pues, un caso indígena ajeno a la tradición mesoamericana, que formó parte de una colonia española durante aproximadamente el mismo período que el actual territorio mexicano⁹⁹, que sigue dependiendo en gran medida de una economía agrícola de subsistencia, y cuyos ciclos agro-meteorológico y solar (nuestras variables independientes) son homólogos e inversos a los observados en el centro de México¹⁰⁰. Esta homología inversa nos permitirá “controlar” esa alteración y garantizar la “comparabilidad” de los casos. De este modo, someter a prueba la hipótesis nula a través de la comparación con el caso aymara nos permitirá someter a “falsación” la hipótesis “prehispanista” (*Vid. infra*, pp. 112-115).

IV.2. LAS UNIDADES DE ANÁLISIS.

Hasta ahora nos hemos referido a las posibles persistencias de la cosmovisión mesoamericana, señalando la necesidad de contrastar esta hipótesis con los casos aymara y europeo. Sin embargo, no hemos determinado nuestras unidades de análisis, es decir, ¿debemos estudiar exhaustivamente el Día de Muertos y el calendario en todas las poblaciones indígenas contemporáneas asentadas en el antiguo territorio mesoamericano, o podemos construir un modelo a la manera en que lo hace López Austin? (*Cfr.* López Austin, 2011, pp. 160-165). Y una vez decidido esto, ¿debemos aplicar el mismo procedimiento a los casos mesoamericano, andino y europeo?

Con respecto a los modelos, vimos en su momento que López Austin parte del postulado sobre la persistencia de un “núcleo duro” mesoamericano, mismo que le sirve para resolver el problema de la unidad mesoamericana (en el nivel sincrónico) y de su persistencia (en el nivel diacrónico).

⁹⁶ La localidad de Tuqui ajllata Alta se ubica en el municipio de Achacachi, Departamento de La Paz, en el altiplano boliviano.

⁹⁷ Quinoa (*Chenopodium quinoa*), es un cereal de la familia de las amarantáceas que se cultiva desde el nivel del mar y hasta los 4.000 metros sobre el nivel del mar. Sin embargo, la zona de mayor importancia de este cultivo es en los Andes, a partir de los 2 500 msnm.

⁹⁸ Papa deshidratada.

⁹⁹ El área de asentamiento aymara corresponde a la región incaica del *Collasuyu*. En las primeras expediciones españolas a este territorio (1538), la región se denominó Alto Perú. Aquí, la corona Española instaló la Audiencia de Charcas, que perteneció al Virreinato del Perú hasta 1776, cuando pasó a formar parte del Virreinato del Río de la Plata. En 1810, Charcas se anexó nuevamente al Virreinato del Perú, al que perteneció hasta 1824, cuando cayó el último ejército realista del Perú. En 1825, Charcas se constituyó como una nación independiente: la República de Bolivia.

¹⁰⁰ Compárese con el ciclo descrito por Beatriz Albores (*Vid. supra*, pp. 56). Para el caso mesoamericano, como señala Johanna Broda, “existían sobre todo cuatro fechas que marcaban los momentos claves del año agrícola, es decir, su inicio, la siembra, el crecimiento de la mazorca y la cosecha. Estas fechas íntimamente ligadas al ciclo de las estaciones eran el 12 de febrero, el 30 de abril, el 15 de agosto y el 30 de octubre” (Broda, 2004b, p. 80).

Pero dijimos también que el “núcleo duro” genera ciertos problemas imposibles de resolver y nos aproxima a una concepción cuasi-esencialista de las culturas (*Vid. supra*, p. 43-49), de modo que consideramos más viable, para las proyecciones etnográficas, partir simplemente del reconocimiento de una tradición compartida por los pueblos mesoamericanos y de la existencia de diversos ritmos evolutivos, como hace el propio López Austin en “Cuerpo humano e ideología”. De este modo, es posible elaborar un modelo a partir de rasgos aislados (cuyo origen mesoamericano debe ser demostrado) tomados de diversas localidades, proponer hipotéticamente que en el pasado conformaban una unidad, y luego contrastar la hipótesis con la información histórica.

Posteriormente, al revisar el trabajo de Johanna Broda, quien no se concentra en la persistencia de rasgos aislados sino de configuraciones y relaciones entre elementos, criticamos el que recurriera a datos de diversos grupos indígenas para demostrar las relaciones entre los elementos. La diferencia en nuestro juicio sobre ambos casos (el de López Austin y Johanna Broda) radica que una cosa es decir que distintos elementos que alguna vez formaron una unidad persisten fragmentariamente en diversas poblaciones contemporáneas, y otra muy distinta es afirmar que esos rasgos fragmentarios constituyen hoy en día una unidad. Por esto, entre otras cosas, consideramos relevante la aportación de Beatriz Albores, quien elabora su modelo a partir de una sola localidad para luego ejemplificarlo a partir de información recogida en distintas poblaciones (*Vid. supra*, p. 60). Además, como vimos, el esquema de ocho Fiestas en Cruz resulta de utilidad para ordenar los datos y observar sus relaciones.

En este sentido debemos reconocer que, si nuestro interés no recae sólo sobre los elementos sino también sobre sus relaciones actuales, nuestros modelos no pueden reducirse a una simple lista de rasgos aislados, sino que debemos verificar su unidad, y esto sólo podemos hacerlo a través de la información de una sola población. Así, poco importa si elaboramos el modelo a partir de una población para luego buscar sus rasgos fuera de ella (como hace Beatriz Albores), o si comenzamos por una lista de rasgos dispersos para luego verificar su unidad (como hace López Austin para el caso mesoamericano).

Dicho esto, para superar las lagunas de la información histórica, y partiendo del reconocimiento de una relativa unidad al “interior” de las tradiciones mesoamericana y europea, elaboraremos “modelos”¹⁰¹ a partir de información de diversas procedencias, mismos que serán el objeto de nuestra comparación. Sin embargo, como precaución, nos concentraremos preferentemente en el altiplano central, para el caso mesoamericano, y en la Península Ibérica, para el caso europeo.

En cuanto a los datos etnográficos, elaboraremos nuestro “modelo” del ritual indígena mexicano a partir de una sola localidad, Hueyapan, Morelos, y lo complementaremos con algunos rasgos de otras localidades por su importancia para las hipótesis mesoamericanistas. En el caso aymara,

¹⁰¹ Escribo así “modelo” (entrecomillado), para destacar su uso metafórico, pues como señala Michael Izard: “*Fuera del campo matemático, toda ciencia se ve enfrentada a lo que es dado, de tal forma que la cuestión epistemológica crucial es la de la posibilidad del paso de un dato empírico a lo que puede ser abstracto. Todas las ciencias se proponen elaborar modelos, pero no todas lo consiguen de igual forma. En las ciencias sociales, la proliferación de objetos y de los parámetros requeridos para aislarlos, las dificultades de identificación y clasificación de estos objetos y estos parámetros, hacen imposible la definición de una vía coherente de creación de modelos; no sólo faltan los instrumentos, sino que la realidad es esquiva. Por lo tanto, solamente como paráfrasis se hablará de modelo en antropología*” (Bonte e Izard, 2005, p. 499).

elaboraremos nuestro modelo a partir de la información etnográfica de diversas localidades, verificando su viabilidad en la localidad de Achacachi, en el departamento de La Paz, Bolivia¹⁰².

Tendremos entonces un único “modelo” para cada uno de nuestros casos: el mesoamericano postclásico, el europeo moderno (siglos XVI-XVIII), el mexicano contemporáneo y el aymara contemporáneo, cada uno de ellos centrado privilegiadamente en el Altiplano Central mexicano, la Península Ibérica, Hueyapan y Achacachi, respectivamente. Al hacer esta elección, sin embargo, dejamos de lado dos problemas señalados por Andrés Medina para el caso mesoamericano: 1) ¿Podemos considerar una sola cosmovisión para todos los pueblos mesoamericanos, o un modelo con variantes regionales?; y 2) Si partimos de un modelo general para los datos de la etnografía, ¿no nos impide reconocer diferencias de muy antiguo origen, así como desarrollos diversos en el marco de la sociedad colonial e, incluso, posterior? En la opinión de Andrés Medina, el punto de partida debe considerar un solo modelo para el siglo XVI y para los pueblos contemporáneos; sin embargo, y seguimos con Medina, la diversidad actual puede darnos pistas para reconocer variantes regionales y abrir problemas significativos para reconocer procesos históricos de largo alcance (Cfr. Medina, Andrés, 2000, P. 18). Evidentemente, la resolución de estos problemas está fuera de los alcances de nuestra investigación. En la medida en que la propia información histórica es fragmentaria, y que no contamos con investigaciones sistemáticas que den cuenta de las variantes regionales del mundo mesoamericano, resulta necesario comenzar por un único modelo, aunque éste no caracterice las variaciones locales y regionales. En el mejor de los casos, podemos limitar nuestros “modelos” a sub-regiones, como hacemos en este trabajo. En lo que se refiere a la etnografía, el panorama es muy semejante, no contamos con modelos que den cuenta de las variaciones regionales. En este sentido, al incluir la comparación de los casos europeo y aymara, nuestra investigación arrojará entre sus resultados un rudimentario “modelo” de un área mucho mayor (Hispanoamérica), mismo que, aunque limitado¹⁰³, puede servir de guía para el reconocimiento de variaciones y regularidades, un “modelo” que, como dijera López Austin, nos ayude a:

valorar debidamente las semejanzas y ordenar las investigaciones, [...] revalorar y reubicar la información, establecer las diferencias regionales, investigar las transformaciones que las distintas sociedades han sufrido a partir de la conquista española, y analizar las formas en que las diversas concepciones del mundo se han ido articulando, en cada caso y a cada paso, a un sistema de dominación, hasta nuestros días. Y permitiría también establecer vínculos más precisos entre los estudios de las sociedades actuales y los que se dedican a las antiguas (López Austin, 1996, p. 221).

¹⁰² Esta diferencia de proceder en la elaboración de los modelos, responde a la disparidad de tiempos dedicados a la investigación etnográfica de cada caso: Para Hueyapan, se programaron diversas visitas a lo largo de un año (2011-2012); sin embargo, contamos con información procedente de mi propia investigación realizada entre los años de 1997 y 2003, lo cual permite un mayor énfasis sobre la información de primera mano. Para la investigación en Achacachi, se programó también una serie de visitas durante un año (2009-2010), precedida sólo por un período equivalente dedicado a la investigación bibliográfica, lo cual ha determinado un mayor énfasis en la información de segunda mano.

¹⁰³ El “modelo” será necesariamente limitado por tres razones: 1) las dimensiones de su base empírica, pues se limita a generar “modelos” de tres áreas geográficas específicas; 2) por el carácter restringido de su objeto, pues se referirá únicamente al calendario y al culto a los muertos; y 3) por el nivel de abstracción necesario para la comparación, pues dejaremos de lado una gran cantidad de información sobre cada región.

IV.3. OPERACIONALIZACIÓN DE LAS HIPÓTESIS.

Una vez establecido nuestro método general y delimitadas nuestras unidades de análisis, debemos operacionalizar las hipótesis con el fin de hacer descender el nivel de abstracción de las variables y poder manejar sus referentes empíricos, es decir, desglosar las variables en indicadores, y precisar los *items* o preguntas generales que guiarán la investigación (Cfr. Rojas Soriano, 2006, p. 169).

IV.3.1. El origen del culto a los muertos.

A partir de la distinción entre forma, significado y función manifiesta (que forma parte del significado), y de acuerdo con la metodología general que hemos construido (Vid. *supra*, pp. 100-101), nuestra primer tarea será indagar el origen de las formas, es decir, el origen de la celebración indígena de Días de Muertos (en cuanto a sus rasgos formales) a través de sus elementos más comúnmente destacados, para luego ocuparnos de los sentidos asociados a ella. En ambos casos opondremos a la hipótesis alterna (“prehispanista”) la hipótesis nula (Vid. *supra*, nota 57, p. 70) sobre el origen cristiano de la celebración. Comenzaremos, pues, por operacionalizar las hipótesis en lo que refiere al origen de las formas; posteriormente nos ocuparemos de los significados y funciones manifiestas.

IV.3.1.1 La forma del culto a los muertos.

En las primeras líneas de este trabajo, nos preguntamos por el origen de la celebración indígena del Día de Muertos; sin embargo, al revisar las hipótesis mesoamericanistas vimos que las posibles persistencias mesoamericanas asociadas a dicha celebración se encuentran en su relación con el ciclo agrícola y, así, con otras fechas críticas dedicadas al culto a los muertos que presuntamente existían en el calendario mesoamericano. Por ello tenemos que ampliar nuestro objeto para abarcar el culto a los muertos que, como señala Orlando Velásquez, incluye los rituales funerarios, los preparativos que preceden a la muerte, las diferentes acciones de los vivos en torno al muerto, lo que sobrevendrá después de la muerte y la forma como en la existencia nos preparamos para esa nueva faceta (Cfr. Vázquez Benites, 2008, p. 30). Así, nuestra variable “forma del culto a los muertos” puede desglosarse en los siguientes indicadores, mismos que habrán de describirse a partir de un conjunto de *items*:

HIPÓTESIS	VARIABLES	INDICADORES	ITEMS
1a y 1b. Origen del culto indígena a los muertos (incluyendo el Día de Muertos).	Forma	Los preparativos que anteceden a la muerte.	¿Qué se hace?
		Los preparativos que suceden a la muerte.	¿Cuándo se hace?
		Los rituales funerarios.	¿Dónde se hace?
		Las formas de luto.	¿En qué casos se hace?
		La celebración de los Días de Muertos (Todos Santos y Fieles Difuntos).	¿Quién lo hace?
		Otras formas de conmemoración de los muertos.	¿Cómo se hace?

Nuestra tarea sobre las formas comenzará por describir la celebración de Días de Muertos que se realiza en el caso mexicano, para luego elaborar un modelo de ella, entendiendo “modelo” a la manera de López Austin, es decir, como un conjunto de rasgos articulados. Posteriormente, exploraremos las fuentes históricas y etnográficas en busca de posibles correlatos para cada rasgo del modelo, tanto en el caso mesoamericano, como en el europeo y el aymara. Por último, para

integrar el culto a los muertos al calendario ritual del cual forma parte, haremos lo mismo con el resto de las fechas críticas relacionadas con el culto a los muertos.

IV.3.1.2 Los significados del culto a los muertos.

Para operacionalizar la hipótesis sobre origen de los significados (incluyendo las funciones manifiestas) del culto a los muertos, conviene recordar que la cosmovisión, según Johanna Broda, es la “visión estructurada que articula las nociones cosmológicas en un sistema coherente” (Vid. supra, p. 53). Así, de conformidad con nuestra hipótesis, lo que nos interesa de los múltiples sentidos asociados al ritual, son aquéllos que nos permiten aproximarnos a las “nociones cosmológicas” de los hueyapeños, es decir, a la conformación espacial del mundo, a su dinámica temporal, al lugar que el hombre ocupa en él y al papel que juega en esa dinámica. En este sentido, nuestra variable “significados del culto a los muertos” puede desglosarse en los siguientes indicadores e *items*:

HIPÓTESIS	VARIABLES	INDICADORES	ITEMS
1a y 1b. Origen de los Días de Muertos	Significado (incluyendo función manifiesta)	Conformación espacial del mundo. Elementos que persisten según la hipótesis mesoamericanista: <ul style="list-style-type: none"> • Ubicación espacio-temporal de los árboles cósmicos. • Dimensiones vertical y horizontal del cosmos. 	¿De qué depende el destino de los muertos?
			¿A dónde van los muertos?
			¿De dónde vienen los muertos?
		Dinámica temporal del mundo. Elementos que persisten según la hipótesis mesoamericanista: <ul style="list-style-type: none"> • Concepción mesoamericana de la muerte. • Concepción cíclica del tiempo y su vínculo con la muerte. • Presencia del culto a los muertos en las FCA. • Uso de los elementos bendecidos en la fiesta de la candelaria. • Papel de los muertos en el ciclo agrícola. 	¿De qué depende el destino de los muertos?
			¿Qué hacen los muertos en su lugar de destino?
			¿Su destino es permanente, o temporal?
			¿Cuándo vienen los muertos?
			¿Por qué vienen los muertos?
			¿Para qué vienen los muertos?
			¿Cuándo se hace el culto a los muertos? ¿Por qué en ese momento? ¿Para qué?
			¿Los muertos juegan algún papel en el ciclo agrícola? ¿Cuál?
		Lugar del hombre y su papel en la dinámica temporal del mundo. Elementos que persisten según la hipótesis mesoamericanista: <ul style="list-style-type: none"> • Reciprocidad entre vivos y muertos. • Papel de los muertos en el ciclo agrícola. 	¿Qué entidades anímicas conforman al hombre?
			¿Cuál es el destino de las entidades anímicas tras la muerte?
			¿Puede hacerse algo para determinar el propio destino escatológico?
			¿Pueden los vivos hacer algo para determinar el destino de los muertos?

HIPÓTESIS	VARIABLES	INDICADORES	ITEMS
		Lugar del hombre y su papel en la dinámica temporal del mundo (continuación) Elementos que persisten según la hipótesis mesoamericanista: <ul style="list-style-type: none"> • Reciprocidad entre vivos y muertos. • Papel de los muertos en el ciclo agrícola. • 	¿Los muertos pueden hacer algo para determinar el destino de los vivos? ¿Por qué vienen los muertos? ¿Para qué vienen los muertos? ¿Se da algo a los muertos? ¿Por qué y para qué? ¿Se recibe algo de los muertos?

Como se puede apreciar, algunos ítems pueden corresponder a más de una variable. El cuadro presentado es, por tanto, una guía general para la investigación de un campo de prácticas y representaciones estrechamente vinculadas.

IV.3.2. El origen del calendario.

A partir de nuestra caracterización de los calendarios como iconos de la periódica recurrencia de las cualidades temporales del mundo, iconos que delimitan períodos cualificados por los hechos con los que están relacionados, y donde las fechas críticas son el signo (la firma) de las cosas que en ellas ocurren, podemos señalar algunos de los rasgos formales que pudieron persistir o transformarse, así como algunos de sus significados.

IV.3.2.1 La forma del calendario.

Los rasgos que conforman la variable “forma del calendario”, pueden explicitarse en los siguientes ítems:

HIPÓTESIS	VARIABLE	INDICADORES	ITEMS
2a y 2b. Origen del calendario indígena.	Forma	Ciclos constitutivos.	¿De qué ciclos se conforma el calendario? (V.gr. semanas, meses, años).
		Índices fenomenológicos.	¿Se apoya en índices fenomenológicos? ¿Cuáles? (V.gr. observaciones astronómicas o meteorológicas).
		Fechas críticas.	¿Cómo se determinan las fechas críticas? ¿Qué rituales se realizan en ellas? ¿Cómo son esos rituales?
		Períodos.	¿Qué períodos delimitan las fechas críticas? ¿Cuántos? ¿De qué duración? ¿Qué magnitudes se proyectan a otros campos?

En este momento conviene hacer una aclaración sobre la descripción de los rituales. Habitualmente asumimos que la búsqueda del sentido del ritual debería contemplar su descripción “exhaustiva”; en este proyecto, no obstante, seguiremos una vía distinta. La razón de esto es simple: nuestro interés no recae sobre el campo ritual en su totalidad, sino sobre los calendarios. Se entiende, pues, que no agotaremos el simbolismo de cada rito. Así, junto a cada fecha crítica, introduciremos una breve descripción que indique qué se celebra y las actividades que se realizan, y estas anotaciones serán el primer medio para identificar posibles relaciones entre los rituales y sus períodos correspondientes. Este recorte en nuestro objeto de estudio resulta necesario, además, por el nivel de abstracción que implica la comparación del ciclo ritual de cuatro poblaciones distintas, comparación que emprendemos sin el apoyo de un modelo que permita dar cuenta de las variaciones locales (*Vid. supra*, pp. 105-107). En este sentido, el resultado de nuestra investigación será ese rudimentario modelo general.

IV.3.2.2 Los significados del calendario.

De acuerdo con nuestra caracterización de los calendarios, y puesto que nuestra indagación se refiere a la conformación espacial del mundo, a su dinámica temporal, al lugar que el hombre ocupa en él y al papel que juega en esta dinámica, podemos señalar los siguientes indicadores e ítems:

HIPÓTESIS	VARIABLES	INDICADORES	ÍTEM
2a y 2b. Origen del calendario indígena.	Significado (incluyendo función manifiesta)	<p>Conformación espacial del mundo.</p> <p>Elementos que persisten según la hipótesis mesoamericanista:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Conformación quincuncenal del espacio horizontal, donde cada FCA marca una de sus esquinas. • Ubicación espacio-temporal de los árboles cósmicos. 	<p>¿Cómo se relaciona el ritual con los índices fenomenológicos?</p> <p>¿Cuáles son las cualidades temporales del mundo en los diferentes períodos?</p> <p>¿Cuáles son sus causas?</p> <p>¿Por qué se hace el ritual en esta fecha?</p> <p>¿Qué sucede en esta fecha?</p> <p>¿Para qué se hace el ritual?</p> <p>¿Qué ocurre con el ciclo agrícola en este período?</p> <p>El ritual y el período que con él inicia, ¿está asociado con alguna dirección espacial?</p> <p>¿Las causas de las cualidades del período están asociadas a una dirección espacial?</p> <p>¿El espacio horizontal está bordeado por cuatro árboles que sostienen los niveles verticales?</p> <p>¿A quién está dirigido el ritual? ¿Por qué?</p>

HIPÓTESIS	VARIABLES	INDICADORES	ÍTEM
		<p>Dinámica temporal del mundo.</p> <ul style="list-style-type: none"> • La concepción cíclica del tiempo y su vínculo con la muerte. • El papel que juega la muerte en la renovación de los ciclos temporales. • La relación de reciprocidad entre vivos y muertos en torno al ciclo agrícola. 	<p>¿Cuáles son las cualidades de cada período?</p> <p>¿A quién está dirigido el ritual?</p> <p>¿De qué manera se relaciona el destinatario del ritual con las cualidades del período?</p> <p>¿En qué fechas críticas se realiza culto a los muertos?</p> <p>¿Qué papel juegan los muertos en las cualidades de ese período?</p> <p>¿Se intercambia algo con los muertos?</p> <p>¿Por qué?</p>
		<p>Papel del hombre en la dinámica temporal del mundo.</p> <ul style="list-style-type: none"> • El uso que se hace de los objetos bendecidos en la fiesta de la Candelaria. • La relación de reciprocidad entre vivos y muertos en torno al ciclo agrícola. 	<p>¿Las fechas críticas y los indicadores fenomenológicos asociados a ellas sirven para predecir cualidades en los períodos?</p> <p>¿A quién está dirigido el ritual? ¿Por qué y para qué?</p> <p>¿En qué fechas críticas se realiza culto a los muertos? ¿Se intercambia algo con los muertos? ¿Por qué?</p> <p>En cada período, ¿qué se puede hacer para propiciar cualidades y eventos favorables e impedir los desfavorables?</p>

IV.4. EL MÉTODO “EXPERIMENTAL”.

Hasta ahora, hemos dicho que el primer paso necesario para el estudio del sincretismo y de la posible persistencia de elementos mesoamericanos en el ritual, es determinar el origen de los rituales. Dijimos también que para ello es necesario considerar la posible existencia de correlatos mesoamericanos y europeos del ritual indígena, es decir, explorar tanto la hipótesis “prehispanista” como la “colonialista”. Por ello introdujimos el ritual europeo como recurso para controlar nuestra comparación del ritual indígena con el mesoamericano, es decir, para ponderar en su justo valor las semejanzas y diferencias entre el dato etnográfico y el histórico.

Posteriormente, como recurso para superar las limitaciones del dato histórico, propusimos introducir un “grupo de control” ajeno a la tradición mesoamericana pero heredero (como los indígenas mexicanos) de la tradición española: los aymaras. De este modo producimos posibilidades de “falsación” para la hipótesis “prehispanista”.

Tenemos, pues, dos hipótesis alternas (las “prehispanistas”) y dos hipótesis nulas (las “colonialistas”), ambas referentes al origen del Día de Muertos y del calendario, es decir, a la persistencia de su forma y significado, ya sean mesoamericanos o europeos:

Hipótesis alternas	Hipótesis nulas
1a.- La celebración indígena de Días de muertos es de origen mesoamericano.	1b.- La celebración indígena de Días de muertos es de origen europeo.
2a.- El calendario ritual indígena es de origen mesoamericano.	2b.- El calendario ritual indígena es de origen europeo.

Ahora bien, como vimos, el procedimiento para encontrar posibles persistencias consiste en identificar correspondencias entre las formas y significados contemporáneos (incluyendo las funciones manifiestas) y sus presuntos antecedentes mesoamericanos o europeos. De este modo, para someter a “falsación” nuestras hipótesis nulas, buscaremos los posibles antecedentes europeos del Día de Muertos y del calendario; intentaremos identificar los posibles correlatos mesoamericanos, para descartar la existencia de antecedentes mesoamericanos; y revisaremos el ritual aymara en busca de correlatos del ritual indígena mexicano, para demostrar la falsedad de la hipótesis “prehispanista”¹⁰⁴. Pero este último procedimiento pareciera dejar de lado una tercera posibilidad: que las semejanzas entre las celebraciones mexicanas y andinas se deban a la persistencia de un muy antiguo sustrato cultural compartido por ambas regiones. Para eliminar cualquier duda al respecto, precisemos nuestro razonamiento.

Hemos adoptamos el postulado de la diversidad cultural y aceptado como válida la búsqueda de posibles persistencias a partir de las correspondencias de forma y significado entre las prácticas contemporáneas y sus presuntos antecedentes. De este modo podemos decir que, si las formas y significados de la celebración indígena mexicana de Días de Muertos se encuentran entre los aymaras, entonces la hipótesis “prehispanista” es falsa¹⁰⁵. Sin embargo, para ser precisos, hay que reconocer que la identificación de correlatos aymaras de las prácticas mexicanas sólo nos permitiría suponer su origen común, pero no necesariamente descartar la hipótesis “prehispanista”. Tras asumir la hipótesis del origen común, para suponer la procedencia europea de las prácticas indígenas, tendríamos que identificar en el Viejo Mundo los correlatos de aquéllas. Por último, para confirmar la hipótesis “colonialista”, habría que descartar la existencia de posibles correlatos mesoamericanos.

Dicho esto, se entiende que la existencia de correlatos aymaras del ritual mexicano, aunada a su ausencia en el dato histórico mesoamericano, permite suponer su origen cristiano, hipótesis que tendrá que confirmarse por la identificación de correlatos europeos. Retomemos ahora nuestras hipótesis nulas para reformularlas de modo condicional.

IV.4.1. La hipótesis nula sobre los Días de Muertos.

Siguiendo el procedimiento señalado, comenzaremos por caracterizar la celebración indígena mexicana de Días de Muertos, para después buscar sus posibles correlatos mesoamericanos, europeos y andinos. De este modo obtendremos el sustento empírico de las hipótesis nula y alterna y un tercer elemento que nos permitirá someter a “falsación” la hipótesis alterna. Si encontramos antecedentes de los Días de Muertos en Europa y no en Mesoamérica, podremos suponer su origen europeo; si encontramos antecedentes en Mesoamérica pero no en Europa, podremos suponer su origen mesoamericano. Además, considerando la posibilidad de que los Días de Muertos tuvieran antecedentes mesoamericanos o europeos que no estén registrados en

¹⁰⁴ Nótese que, para tomar este procedimiento como “falsación”, es necesario asumir el postulado de la diversidad cultural, como hemos hecho en este trabajo (*Vid. supra*, p. 74). Sin embargo, puesto que admitimos la posibilidad de que existan paralelismos entre culturas, se hace necesario buscar también el sustento empírico de las hipótesis alternas. De este modo, contrastando el sustento empírico de las hipótesis nulas y alternas, y complementando este resultado con el de nuestra “falsación”, podemos ponderar el valor de las analogías encontradas como sustento de ambas hipótesis.

¹⁰⁵ Recuérdese que dijimos que, para suponer el origen mesoamericano de un elemento indígena a partir de su radio de difusión, tendría que verificarse su ausencia en otras regiones dominadas por España en el mismo período.

las fuentes históricas, someteremos a “falsación” la hipótesis “prehispanista”: si encontramos correlatos aymaras de la celebración, entonces la hipótesis del origen mesoamericano será falsa; de lo contrario, la hipótesis será válida (*Vid.* Nota 104, p. 113). Considerando esto, podemos reformular nuestra primera hipótesis nula de la siguiente manera:

1b.1.- Si para cada forma y significado de la celebración indígena mexicana de Días de Muertos encontramos equivalentes en la Península Ibérica, y no en Mesoamérica, entonces podremos suponer su origen europeo.

1b.2.- Si las formas y significados de la celebración indígena mexicana de Días de Muertos se encuentran entre los aymaras, entonces la hipótesis “prehispanista” es falsa.

IV.4.2. La hipótesis nula sobre el calendario.

Al buscar posibles antecedentes mesoamericanos del calendario indígena mexicano, podemos proceder igual que en la hipótesis anterior, por búsqueda de correspondencias de forma, función y significado. Sin embargo, esto no es aplicable para la identificación de posibles antecedentes europeos, ni para la comparación con el caso aymara. Si asumimos que el calendario se relaciona con las actividades agrícolas, y reconocemos que los ciclos agrícolas de México, de la Península Ibérica y del área andina son diferentes, entonces la hipótesis nula sobre el origen europeo de las formas y significados del calendario debe suponer que ambos provienen de la adaptación del calendario a las condiciones geográficas locales (*Vid. supra*, pp. 103-105), es decir, que el calendario se ha transformado ¿Cómo podemos, entonces, identificar posibles antecedentes europeos?

Evidentemente, nuestra hipótesis nula tendrá que considerar posibles transformaciones del calendario europeo, y que éstas se deben a su adaptación a las condiciones geográficas locales y no a la persistencia de formas y significados mesoamericanos. Claro que, si no encontramos antecedentes mesoamericanos, podremos suponer que el calendario indígena no es originario de esta región, pero debemos generar las condiciones para someter a falsación la hipótesis “prehispanista”.

Si consideramos que el calendario no es un mero agregado de fechas, sino que incluye todo un conjunto de rituales, así como elementos que en ellos se usan, podemos empezar por comparar elementos aislados en busca de correspondencias de forma o significado con sus posibles antecedentes europeos. De este modo podemos encontrar el sustento empírico de la hipótesis “colonialista”. Hecha esta aclaración, podemos comenzar a reformular nuestra hipótesis nula sobre el calendario de la siguiente manera:

2b.1.- Si para cada forma y significado del actual calendario indígena mexicano, es decir, de sus elementos aislados, encontramos equivalentes en la Península Ibérica, y no en Mesoamérica, podremos suponer su origen europeo.

Posteriormente, para someter a “falsación” la hipótesis “prehispanista”, reintegraremos los elementos al conjunto. Al hacer esto último, es posible que, como resultado de su adaptación a las condiciones locales, los elementos muestren una distribución diferente en cada calendario. Así, si los elementos son equivalentes y, al ordenarlos en el calendario presentan formas y sentidos homólogos e inversos, entonces las diferencias se deben a su adaptación a las

condiciones locales¹⁰⁶. Supondremos, pues, que las variables dependientes (las formas y significados del calendario) están determinadas por las condiciones geográficas locales (los ciclos agro-meteorológico y solar), mismas que conforman nuestras variables “independientes”. De este modo, para validar la hipótesis sobre la re-interpretación del calendario, tendremos que verificar la existencia de variaciones concomitantes entre ambos tipos de variables (dependientes e “independientes”):

2b.2.- Si las formas y significados de los calendarios mexicano y aymara son homólogos e inversos, entonces éstos son resultado de su adaptación a las condiciones geográficas locales, es decir, que se trata de un mismo calendario (europeo) pero adaptado a las condiciones geográficas locales.

Para validar esta hipótesis, daremos una expresión gráfica a los calendarios de Hueyapan y Achacachi a partir del esquema de Beatriz Albores, incluyendo en el esquema nuestras variables dependientes (la forma y significado del calendario) y nuestras variables “independientes” (los ciclos agro-meteorológico y solar), para luego compararlos. De este modo, los esquemas mostrarán ciclos agro-meteorológicos y solares homólogos e inversos. Así, si junto con la homología inversa de nuestras variables independientes, encontramos también significados homólogos e inversos (variables dependientes), daremos por validada la hipótesis sobre la adaptación del calendario a las condiciones geográficas locales. Es decir, que se trata del mismo calendario, pero transformado para adaptarse a los ciclos agro-meteorológico y solar locales.

IV.5. PRECISIONES ADICIONALES.

Hemos definido nuestra metodología a través de un diseño “experimental” que no sólo indagará los posibles antecedentes mesoamericanos y europeos del ritual indígena en busca del sustento empírico de ambas hipótesis (alternativa y nula), sino que someterá a falsación la hipótesis “prehispanista”. Este procedimiento, pese a su tono difusionista, no considera a los elementos objeto de comparación como partículas inalterables, ni a las culturas como meros agregados de elementos aislados. Por el contrario, hemos definido a las culturas como entramados dinámicos de significaciones que, no obstante, no conforman sistemas o, por lo menos, no sistemas cerrados. En este sentido, hemos renunciado a la ontología estructuralista del signo y adoptado una postura interpretativa cercana a la de Clifford Geertz. Esto, sin embargo, requiere algunas precisiones que atañen directamente a nuestro método.

IV.5.1. ¿Descripción densa, o descripción “fluida”?

En la medida en que nos interesan los calendarios como órdenes de periodicidad ritual que cualifican el acontecer temporal del mundo, y que como tales se conforman por una serie de ritos que cualifican los períodos, habremos de prestar atención a los ritos periódicos, pero sin agotar sus posibles significados (*Vid. supra*, p. 111). Este procedimiento de abstracción resulta necesario, además, para fines comparativos. Dicho esto, se entiende que nuestra indagación recae sobre las regularidades y no sobre los profundos detalles de cada interpretación de cada sujeto en cada momento.

¹⁰⁶ Recuérdese que, en el caso aymara, las variables “independientes” que según nuestra hipótesis inciden sobre la re-interpretación del calendario, son homólogas e inversas a las mexicanas (*Vid. supra*, pp. 104-105).

Con respecto al tema de las regularidades, sostuvimos ya que si bien la interpretación se hace con referencia a representaciones “presentes” en la memoria, la forma de interrogar a la tradición es siempre selectiva, es decir, que existe una disposición a interpretar, en determinados contextos, cierto tipo de elementos y acciones con referencia a ciertas reglas y convenciones. Y vimos que estas disposiciones pueden dar lugar, en el caso de los préstamos culturales, a interpretaciones atípicas en comparación con las interpretaciones que del mismo elemento se hacían en su contexto original (*Vid. supra*, pp. 86-88). Así, a partir de nuestra definición de las culturas, éstas pueden ser abordadas desde el punto de vista sincrónico, ya sea en busca de regularidades (como configuración en un momento dado), o en busca de particularidades contextuales (como la descripción densa de Clifford Geertz); o bien desde el punto de vista diacrónico, ya sea como encadenamiento de prácticas simbólicas puntuales (como en la historia de las ideas) o como sucesión de configuraciones (un poco al modo de la arqueología del saber de Foucault). Esto es, que entender las culturas como entramados de interpretaciones, nos permite centrarnos (sincrónica o diacrónicamente), ya en las particularidades de cada realización simbólica puntual, ya en las regularidades observables en diversas realizaciones puntuales.

Para nuestros fines, por tanto, y aun habiendo optado por una postura interpretativa, no necesitamos una “descripción densa” que dé cuenta de las particularidades de un contexto específico en un momento dado y de las múltiples interpretaciones de él derivadas, sino una “descripción fluida” (por llamarla de algún modo) apoyada en las regularidades y que permita su comparación.

IV.5.2. ¿Binarismo ontológico, o metodológico?

Por nuestra misma definición de las culturas como entramados, como “espacios” de inteligibilidad, y de nuestro rechazo a su concepción como sistemas cerrados, hemos dejado de lado el binarismo ontológico propio del estructuralismo. Es decir, hemos negado que los signos se conformen por el binomio significado/significante, y hemos incluido al referente como parte constitutiva de aquéllos. Esto, sin embargo, no significa negar que existan oposiciones binarias entre formas y entre significados, mismas que han sido ampliamente reconocidas en la etnografía, habitualmente referidas como “dualismo”. De modo que nada hay, en nuestra perspectiva teórica, que nos impida la observación de oposiciones binarias como recurso para la observación y análisis del dato histórico y etnográfico, siempre que nuestro binarismo sea metodológico y no ontológico.

Recurriremos, entonces, a la revisión de oposiciones binarias para el análisis de los calendarios, a la manera en que lo hacen Seler, Graulich, López Austin, Johanna Broda, e incluso Beatriz Albores, es decir, como una suerte de “principio de pertinencia”, guía para identificar posibles oposiciones entre significados, análogas a las oposiciones entre formas.

IV.5.3. Límites de la investigación sobre el tiempo.

Como se puede ver en nuestro diseño metodológico, no pretendemos acceder a los conceptos de tiempo, sino a la construcción cultural de la dinámica temporal del mundo manifiesta en los calendarios. No es lo mismo indagar conceptos de tiempo (entendidos como “definiciones” de lo que el tiempo es) que construcciones culturales sobre la periódica recurrencia de las cualidades temporales del mundo.

Por otra parte, renunciaremos a oponer “tiempo cíclico” a “tiempo lineal” como representaciones propias de una u otra cultura. De hecho, como se deriva de nuestra caracterización de los calendarios, nuestro interés recae fundamentalmente sobre representaciones cíclicas de la temporalidad. Esto, sin embargo, requiere sustentarse teóricamente para evitar interpretaciones esencialistas de las culturas y para aprovechar productivamente las posibilidades del método comparativo. Por ello reservaremos, en la segunda parte de este trabajo, un capítulo sobre la antropología de la temporalidad y la cronología.

V. EL ORIGEN DEL DÍA DE MUERTOS

*En Galicia se muere en público, en comunidad,
pero se trata de una muerte en cierto modo virtual,
pues los muertos no sólo siguen formando parte de la casa y
del mundo aldeano, sino que los muertos viven más en Galicia.
Y en algunos aspectos son más cuando no son.*

(Lisón Tolosana, Carmelo, 2008, p. 101)

Desde principios del siglo XX, gracias a las aportaciones de Franz Boas, hemos aprendido a reconocer el desarrollo autónomo de los pueblos y la creación paralela de instituciones similares, es decir, a dudar de las sugerentes hipótesis difusionistas que atribuían a unos cuantos pueblos la autoría de la cultura. Sin embargo, esta máxima antropológica no nos exime del reconocimiento de procesos de difusión y préstamo cultural, y mucho menos de la comparación como recurso metodológico. Y es justamente el recurso a la comparación lo que ha constituido el sustento de las diversas posturas en torno al origen del Día de Muertos.

Apoyadas en la comparación de uno u otro rasgo o de un conjunto de ellos, encontramos en la etnografía mexicana y en la bibliografía especializada sobre el tema diversas interpretaciones sobre el origen de la celebración mexicana del Día de Muertos, como la de Anita Brenner quien, observando la existencia de representaciones plásticas de la muerte tanto en la época prehispánica como en el México de principios del siglo XX, asume que esta celebración era un hábito antiguo entre los aztecas. Interpretaciones más prudentes, atribuyen un origen prehispánico mesoamericano sólo a algún aspecto de la celebración, como Christian Argandar, quien asume la hipótesis de persistencia sólo para las ofrendas (Argandar, 2005, p. 4). Con una actitud quizá más conciliadora, Paul Westheim, tras asumir la postura “sincretista”, sostiene que el único punto de contacto entre la celebración mexicana y la fiesta de los Fieles difuntos, tal como se celebra en Europa, “es el hecho de tratarse, aquí y allá, de un día consagrado a la memoria de los muertos queridos” (Westheim, 2005, p. 82). Finalmente, hay quienes prácticamente postulan el origen colonial de la celebración, como es el caso de Stanley Brandes, que no encuentra más particularidades en la celebración mexicana que el uso extensivo de azúcar, la variedad de dulces y panes, el júbilo de la celebración y el nombre de “Día de Muertos” (Cfr. Brandes, 2000 y 2008).

En una perspectiva comparativa, el razonamiento más simple y común para asumir el origen prehispánico (mesoamericano) de las celebraciones indígenas del Día de Muertos, parte de ciertas premisas nunca enunciadas explícitamente:

4. La celebración indígena del día de Muertos, tal como se observa en México, no existe en la España contemporánea.
5. Los límites del área de difusión de esta celebración coinciden, aproximadamente, con los antiguos límites de Mesoamérica.
6. Las poblaciones prehispánicas mesoamericanas tenían en su calendario celebraciones dedicadas a los muertos.

Partiendo de esto, pareciera factible suponer que el Día de Muertos es de origen mesoamericano, y que simplemente se “sincretizó” superficialmente con las celebraciones católicas de Todos

Santos y Fieles Difuntos. Sin embargo, si invertimos el argumento “prehispanista” y, en vez de buscar correspondencias punto por punto entre rasgos contemporáneos y su supuesto antecedente prehispánico, buscamos posibles correlatos europeos, el resultado pudiera ser distinto. A primera vista, a la especulación “prehispanista” le falta considerar las correspondientes celebraciones europeas durante los siglos XVI, XVII y XVIII. Comenzaremos, pues, por indagar el sustento empírico de la hipótesis “colonialista”, buscando posibles antecedentes de la celebración del Día de Muertos en Europa, privilegiando la Península Ibérica durante este período. No obstante, asumiendo la existencia de una tradición compartida por la Europa Occidental como resultado de siglos de coexistencia, migraciones, guerras, intercambios, y de una religión común, recurriremos también a algunos datos provenientes de regiones aledañas a la Península Ibérica y de épocas distintas.

Posteriormente, para dotar de contenido empírico la hipótesis “prehispanista”, buscaremos posibles correlatos mesoamericanos de la celebración indígena contemporánea, privilegiando para ello los datos referentes al altiplano central mexicano. De este modo pretendemos identificar no sólo los posibles antecedentes del ritual indígena mexicano, sino también las divergencias y paralelismos entre las tradiciones europea y mesoamericana, que pudieron incidir sobre la actual configuración de la celebración.

Por último, retomaremos nuestra idea de que, para suponer el origen mesoamericano de una práctica a partir de su radio de difusión, y consecuentemente rechazar la hipótesis “colonialista”, tendría que verificarse su ausencia en otras regiones dominadas por España durante el mismo período. Partiendo de esto, someteremos a “falsación” la hipótesis “prehispanista” buscando en el área andina posibles correlatos de la actual celebración indígena mexicana, centrándonos en la población aymara.

Siguiendo la distinción de Barnett entre forma, función y significado, y teniendo en cuenta que limitaremos nuestra búsqueda de la función de una práctica o elemento a su función manifiesta, en este capítulo nos dedicaremos de manera privilegiada (pero no exclusiva) a la forma de la celebración, para centrarnos en el tema de los significados en los siguientes capítulos. Esta débil separación de formas y significados se debe a que, como se hará evidente a lo largo de este apartado, la revisión de la forma nos remitirá inevitablemente a algunos significados.

V.1. ¿QUÉ ES EL DÍA DE MUERTOS?

Nuestro primer paso será precisar a qué nos referimos cuando hablamos del Día de Muertos. En principio, ésta es la celebración dedicada a los difuntos que, con algunas variantes, se realiza en México los días 1º y 2 de noviembre, es decir, los días de Todos Santos y Fieles Difuntos, aunque es común encontrar que la festividad inicie desde el 31 de octubre e incluso antes; por ello suele emplearse el nombre de Días de Muertos. La creencia es que durante estos días los difuntos regresan a convivir con sus familiares, razón por la cual se les brinda bebida y comida para su sustento. Maribel González nos ofrece una descripción paradigmática de la celebración difundida por los medios de comunicación:

En este día, las familias mexicanas van a los panteones (cementerios), visitan las tumbas de sus familiares, las limpian y tal vez pintan las lápidas, ponen flores, especialmente flores de muerto (cempasúchil o maravillas) y encienden velas.

También en sus casas, las familias mexicanas hacen altares especiales, dedicados a sus familiares muertos. Los altares pueden ser de muy sencillos a muy elaborados,

usualmente llenos de objetos que daban placer en vida a la persona muerta, incluyendo la comida y bebida favorita. Los altares dedicados a las ánimas de los niños muertos incluyen juguetes, dulces y otras golosinas.

Además, en la celebración son comunes otros elementos que no se colocan en el altar:

Estos objetos pueden ser animalitos como borregos, platos de comida en miniatura (enchiladas de mole), ataúdes, a veces con calacas¹⁰⁷, y por supuesto, calaveras. Estas calaveras se hacen con una mezcla de agua hervida, azúcar glasé y limón, vaciado en unos moldes de barro, remojados en agua. Se decoran las calaveras con papel metálico para los ojos y un tipo de betún colorado para el cabello. Se pueden escribir nombres en las calaveras, y los niños mexicanos, muchas veces, intercambian estas calaveras con sus amigos [de hecho, los propios niños son receptores de las calaveras, como obsequio por parte de sus padres o parientes, y es común también el intercambio entre adultos].

También hay papel picado en las ofrendas. Este arte de papel picado en México es una tradición muy antigua. El pueblito de San Salvador Huixcolotla, estado de Puebla, tiene fama por su arte fino de papel picado. Aunque el papel picado se usa como decoración en muchas fiestas mexicanas como bodas y bautizos, también este tipo de decoración, con temas del Día de los Muertos, es muy popular (González Campo, 2005, p. 4).

Junto con estos rasgos, destacan las representaciones jocosas de la muerte, como la célebre “Catrina”, personaje utilizado por José Guadalupe Posada para ilustrar las “calaveras”, versos satíricos que describen, a manera de epitafio, los defectos de personajes vivos que son presentados como ya muertos, entre los que figuran predominantemente los personajes públicos.

Sobre estas celebraciones, como hemos visto, Brandes destaca tres características exclusivas de la práctica mexicana: 1) el nombre de Día de Muertos, 2) la abundancia y variedad de panes y dulces, y 3) el humor y la alegría presente en la festividad. A éstas, Manuel Alberro añade el uso del papel picado, los sahumeros de barro para quemar copal¹⁰⁸, senderos de cempasúchil¹⁰⁹ que terminan en los altares, platos típicos (como el mole, la calabaza en tacha¹¹⁰ y el alfajor¹¹¹), colocación de cañas formando un arco sobre el altar, el toque de campanas, y la velación de las ánimas frente al altar (Cfr. Alberro, 2004).

Pero la descripción precedente corresponde en realidad a las celebraciones urbanas del centro de México, tal como se configuraron a lo largo del siglo XX, y cuya difusión nacional obedece a las políticas culturales del estado y a los medios de comunicación (Cfr., Lomnitz, 2006; Brandes, 2000 y 2008). Así, aunque algunos de los rasgos señalados pueden observarse en casi todo el país, las celebraciones indígenas difieren sensiblemente del cuadro presentado por Maribel González. Pero revisemos brevemente los elementos aquí destacados.

¹⁰⁷ Figurillas de esqueletos humanos.

¹⁰⁸ Resina que se quema sobre brazas, a manera de incienso.

¹⁰⁹ Flor de color amarillo o anaranjado.

¹¹⁰ Calabaza de Castilla (zapayo en Bolivia) cocida con piloncillo (melaza de caña de azúcar).

¹¹¹ Dulce elaborado a partir de pasta de almendras, nueces o coco.

En primer lugar, las figuras de alfeñique, entre las que destacan las calaveras, no son de origen mesoamericano, pues sabemos que su técnica de elaboración fue introducida en América por los españoles, quienes tal vez la recibieron de los árabes, como lo indica el propio vocablo. Lo mismo ocurre con el alfajor, que en España es típicamente navideño y cuyo nombre proviene del idioma de sus inventores: *alhasú*, que significa “relleno”.

En cuanto al papel picado, aunque se desconoce su origen, las poblaciones más famosas por sus elaboradas piezas de esta artesanía se encuentran en el estado de Puebla. En dicho estado, los otomíes elaboran piezas de papel amate¹¹²; sin embargo, no parece haber registro de que éstas se utilicen actualmente en el altar de muertos. Por otra parte, el material utilizado para la elaboración del papel picado que se observa en los altares citadinos y en algunas poblaciones rurales (llamado “papel de China”) no existía en Mesoamérica.

Por su parte, la célebre “catrina” tiene su origen en el México independiente, por el genio de José Guadalupe Posada, y se la encuentra principalmente en contextos urbanos.

De acuerdo con Luis Weckmann, los versos satíricos denominados “calaveras” tienen un origen español, y *“llevan el mismo nombre y tienen la misma intención que los poemas tradicionales que desde el siglo XI se recitaban en el día de Todos Santos”* (Weckmann, 1984, p. 250). Lamentablemente, el connotado historiador no proporciona mayores indicios sobre el particular, por lo que nos ha sido imposible corroborar el dato.

El tema del pan será tratado más adelante. Por ahora adelantemos que, tanto el trigo como el proceso de panificación eran desconocidos por los pueblos mesoamericanos, y fueron los españoles quienes los introdujeron a América. Los dulces, por su parte, son en su mayoría invenciones coloniales atribuidas comúnmente a los conventos de monjas. Además, tanto los ingredientes como las técnicas de elaboración tienen origen español o árabe.

Los platos típicos constituyen un tema que, por su diversidad, merecen tratamiento aparte. Aquí comentaremos sólo el caso del mole por ser el más comúnmente encontrado en los altares de muertos (con excepción del tamal, cuyo origen prehispánico parece indiscutible). Si bien hay todavía quien remonta el origen del mole al periodo prehispánico por el hecho de que los cronistas del siglo XVI mencionan la existencia del *molli*, hoy es bien sabido que el mole tal como lo conocemos —cuya versión más conocida es el mole poblano— es creación colonial, tanto por el origen de muchos de sus ingredientes como por sus técnicas de elaboración (Cfr. Pilcher, 2001).

El origen mesoamericano de los sahumerios es indiscutible (pues cualquier museo de arqueología mexicana contiene buenas muestras de su origen prehispánico), aunque sus actuales formas y técnicas de manufactura muestran una clara influencia europea. Los últimos rasgos destacados, es decir, los senderos de cempasúchil, los arcos de caña de azúcar, el toque de campanas y la velación de las ánimas, serán revisados más adelante, pues son menos comunes en contextos urbanos que en los rurales. Por ahora, podemos concluir que los rasgos destacados de las celebraciones urbanas poco o nada tienen de mesoamericano. Si hemos de buscar un posible origen precolombino del Día de Muertos, por tanto, habrá de ser entre las poblaciones a cuyos antepasados se atribuye su invención: las indígenas mexicanas.

¹¹² Papel elaborado con la corteza del árbol del mismo nombre.

V.1.1. ¿Cómo es el Día de Muertos indígena mexicano?

El primer problema para describir las celebraciones indígenas del Día de Muertos, es su diversidad, pues hay tantas costumbres como pueblos, y las celebraciones pueden variar significativamente aun entre poblaciones vecinas. Considerando esto, para no caer en un inacabable inventario de las múltiples costumbres actuales, tomaremos como referente el caso de Hueyapan, Morelos, comunidad de origen nahua ubicada en las estribaciones del volcán Popocatepetl, donde he observado la celebración en repetidas ocasiones. Privilegiaremos, pues, la celebración hueyapeña, y sólo retomaremos datos provenientes de otros lugares para ilustrar algunos rasgos comunes en diferentes zonas del territorio mexicano.

En Hueyapan, la celebración de los muertos se realiza entre el 27 de octubre y el 2 de noviembre, periodo durante el cual se ponen ofrendas a los muertos. Existen dos tipos de ofrendas: las que se colocan en el altar de la casa y la que se lleva al cementerio. Esta última se realiza el dos de noviembre y consta de flores de cempasúchil, agua y velas. La ofrenda que se pone en la casa es algo más elaborada; se coloca en una mesa instalada especialmente para este fin o en el altar de la casa (si se cuenta con uno), en la habitación principal, y consta de flores de cempasúchil, agua, veladoras y comida. Los alimentos de la ofrenda deben ser, según la norma expresa, aquellos que le gustaban al difunto; sin embargo, lo más común es que se preparen tamales, mole, muñecos de pan de dulce, y atole o café, además de incluir algunas frutas de la temporada.

Los muñecos de pan representan al difunto, “que está entre nosotros”¹¹³, y se dice que son “para regalarle a los compadres”; sin embargo, estas figuras también se otorgan a los niños y a aquellas personas que acuden al altar para ofrecer alguna oración por el difunto. Una variante que se observa en casi todo el país (aunque predominantemente en poblaciones urbanas) es el pan de muerto en forma de hogaza, con cuatro “huesos” de corteza y una esfera en el centro, también de la misma masa. En Xochimilco, en la zona Sur de la ciudad de México, se hacen también muñecos de pan, pero se decoran con azúcar pintada de rojo (que simboliza “la sangre que da vida”), así como roscas decoradas también con azúcar roja.

Al pie de la mesa, y en ocasiones sobre el mismo altar, se coloca uno o dos sahumerios con copal, pues los aromas son el “alimento de los difuntos”. Por esta misma razón, una vez que el difunto se retira (*Vid. infra*), los alimentos pueden ser comidos, pero se dice que ya no tienen sabor, pues los muertos se alimentan del espíritu de la comida. Esta creencia se encuentra en prácticamente todas las poblaciones indígenas que ponen ofrendas a sus muertos.

Entre la puerta de la casa y el altar se traza un camino con pétalos de cempasúchil, “para que los muertos encuentren el camino”. El altar será objeto de atención durante todo el periodo de permanencia de los difuntos, pero principalmente en la noche. En ocasiones, especialmente cuando el homenajeado es una persona fallecida durante el último año, algunas familias velan frente al altar hasta el día siguiente, repartiendo comida y bebida a los asistentes, de manera análoga a las velaciones funerarias.

El día 27 de octubre se pone la primera ofrenda en el altar, colocado en el interior de la casa. En esta fecha, los “limbos” (los niños que murieron sin ser bautizados) regresan a sus casas al

¹¹³ Como explica un informante: “esos muñequitos significan que el muerto está entre nosotros. El muñeco de pan es símbolo del regreso del muerto”.

mediodía, y permanecerán ahí hasta las doce horas del día siguiente. La ofrenda incluye dulces varios, tamales¹¹⁴ de dulce, pan dulce y atole¹¹⁵, así como algunos juguetes.

El 28 de octubre llegan los “simoneros”. De éstos se dice que son las almas de quienes murieron asesinados; sin embargo, esta categoría incluye a quienes murieron en forma violenta, en accidentes y, en general, a todos los que murieron repentinamente o solos. Se llaman “simoneros” porque se les celebra el día de San Simón. Estos difuntos reciben un tratamiento especial: su ofrenda se pone fuera de la casa y no en el altar, donde se colocan todas las demás. Usualmente, la ofrenda para los “simoneros” consta sólo de un jarro de agua y algunas flores de cempasúchil. La creencia es que los “simoneros” no pueden entrar a la casa ni acercarse al altar (a lo sagrado¹¹⁶) porque “ya pertenecen al Infierno”.

El 30 de octubre llegan los “angelitos”, todos los que murieron bautizados y antes de la pubertad, quienes “no conocieron pecado”¹¹⁷. La ofrenda que se pone a los “angelitos” es igual a la de los “limbos”. Este día se tocan las campanas de la iglesia con la misma tonada que se usa cuando muere un niño.

El primero de noviembre se dedica a los adultos, y sus ofrendas pueden incluir alcohol y cigarros. Para ellos tocan las campanas de la iglesia siguiendo la misma tonada que cuando muere un adulto.

El dos de noviembre se despide a los últimos difuntos en el cementerio, con ofrendas de flores, pan y agua sobre la tumba; ocasionalmente se incluye algún otro alimento. Este día, alrededor de las seis de la tarde, se hace una misa en la pequeña explanada que está frente a la capilla del cementerio y se da por terminada la celebración. Las ofrendas de flores, velas y agua permanecen sobre las tumbas.

Entre los otomíes de la Sierra de Puebla y los nahuas del Sur de Jalisco, el altar se hace en forma de gradas, con siete niveles que representan, según la propia interpretación de los participantes, los siete pecados capitales. Esta estructura de siete pisos, según algunas páginas web¹¹⁸, se relaciona con los siete “cielos” de la cosmovisión prehispánica.

Otra variante del altar, que se observa en algunos pueblos de Oaxaca, es construir varios arcos de caña de azúcar que simbolizan una puerta al inframundo. El arco se cubre completamente con cempasúchil y se adorna con frutas. Algo semejante se hace en la región Huasteca (*Cfr.* Kawabe, 2008; Gómez Martínez, 2004, p. 210).

En algunas localidades, como la isla de Janitzio, en el lago de Pátzcuaro, Michoacán, las ofrendas sobre la tumba se hacen sólo los primeros tres años después del deceso. Las familias que no tienen muertos, o cuyos familiares murieron hace más de tres años, llevan sus ofrendas a una

¹¹⁴ Del náhuatl *tamalli* (envuelto). Especie de bollo preparado con masa de maíz, envuelto en hojas de la propia mazorca, plátano o bijao (entre otras), y cocido al vapor.

¹¹⁵ Del náhuatl *atolli* (“aguado”). Bebida caliente y espesa, habitualmente de maíz, semejante al *api* andino.

¹¹⁶ Sobre el carácter sagrado de la ofrenda, véase Brandes, 2008, pp. 19-20.

¹¹⁷ Esta expresión, claro está, alude a quienes no tuvieron relaciones sexuales.

¹¹⁸ Por ejemplo, el artículo “*El secreto de la ofrenda*” (Camacho, Amelia, s/f).

especie de altar común frente a la iglesia, bajo un único arco profusamente decorado (Cfr. Westheim, 2005, p. 84). La razón de ello es que se cree que durante los primeros tres años hay en el sepulcro algo del muerto, por lo que es justamente allí donde se coloca la ofrenda.

Entre los otomíes, se ofrendan panes antropomorfos (“panes de los ángeles”) y otros en forma de animales domésticos (burro, perro, gato), aves u objetos (canastas), adornados con harina coloreada de rojo o verde (Cfr. Galinier, 1990, p. 221).

En diversas zonas del país, como en la Sierra de Puebla, los niños buscan en el campo chilacayotes¹¹⁹, mismos que abren por el extremo del tallo para sacarles la pulpa, les hacen incisiones para formar ojos, nariz y boca (como en las calabazas usadas para el *Halloween*), y colocan una vela encendida en el interior. Con estas “calaveritas”, los niños salen a la calle a pedir dulces y dinero: “¿no me da para mi calaverita?”, o “¿me da mi calaverita?”. De manera semejante, en Tzintzuntzan, Michoacán, en la víspera de Todos Santos, una fraternidad de aldeanos recorre el cementerio rezando sobre las tumbas y pidiendo a cambio donaciones de comida (Cfr. Brandes, 1988, pp. 88-109).

V.1.2. Los rasgos destacados de la celebración indígena mexicana.

Como se puede apreciar, en la celebración aquí descrita no aparecen muchos de los elementos destacados en el caso urbano, y es más próxima a lo que se observa habitualmente en otras comunidades indígenas del centro y Sur de México. Los rasgos formales hasta aquí destacados, son los siguientes:

1. Visita al cementerio (limpieza y ofrendas).
2. Toque de campanas.
3. Recepción a las 12:00 Hrs.
4. Despedida el 2 de noviembre.
5. Ofrenda en la casa para los muertos.
6. Ofrenda en la tumba para los muertos.
7. Ofrenda de agua.
8. Ofrenda de flores.
9. Ofrenda de velas.
10. Ofrenda de juguetes para los niños.
11. Ofrenda de alimentos preferidos por el finado.
12. Caminos de pétalos de cempasúchil.
13. Ofrenda de alimentos estereotipados.
14. Ofrenda de pan en forma de hogaza.
15. Ofrenda de panes antropomorfos.
16. Ofrenda los primeros 3 años.
17. Ofrenda colectiva para muertos no recientes.
18. Intercambio de panes.
19. Arcos de caña en la ofrenda.
20. Velación de las ánimas.
21. Petición de la “calavera”.
22. Días diferentes según edad de los difuntos.
23. Conformación del altar en 7 niveles.
24. Panes en forma de animales y objetos.
25. Linternas de calabaza.
26. Comer junto a la tumba.

Además, encontramos los siguientes significados o interpretaciones asociadas a la celebración:

1. Los muertos regresan.
2. Los muertos comen de la ofrenda.
3. El aroma es el alimento de los difuntos.
4. Los panes antropomorfos representan al difunto.
5. Los caminos de pétalos son para que los muertos
8. Los niños bautizados son angelitos.
9. Quienes mueren violentamente no van al cielo.
10. Los difuntos llegan a las 12:00 y se van a las 12:00 horas.
11. Los difuntos se van el 2 de noviembre.

¹¹⁹ Del náhuatl *tzilac* (liso) y *ayotli* (calabaza). Nombre científico: *Curcubita ficifolia*. Especie de calabaza, conocida en Bolivia como *lacayote*, en Portugal como *Chila-caiota*, y en España como *cidra cayote*.

- hallen su casa.
6. Las velas iluminan a los difuntos.
 7. Los no bautizados van al Limbo.

12. Los 7 niveles de la ofrenda representan los pecados capitales.
13. Durante 3 años permanece algo del muerto.

Según la hipótesis del origen mesoamericano de la celebración, estas formas y significados habrían de irse diferenciando a medida que avanzamos hacia el Sur, al grado de desaparecer en la antigua frontera de Mesoamérica, es decir, en el actual territorio de Nicaragua. Más adelante revisaremos esta cuestión; veamos primero los posibles correlatos europeos de la festividad.

V.2. ¿EXISTIÓ UN ANTECEDENTE EUROPEO DEL DÍA DE MUERTOS?

Lamentablemente, desconocemos la existencia de investigaciones sobre las celebraciones de Todos Santos y Fieles Difuntos en la Península Ibérica durante los siglos XVI al XVIII, lo cual limita considerablemente el alcance de nuestras pesquisas. Sin embargo, algunas menciones aisladas aparecen en la bibliografía histórica, en la abundante obra de los folkloristas del siglo XX, y en menor medida en la etnografía contemporánea. Para realizar nuestra búsqueda de posibles correlatos en la Península Ibérica y regiones aledañas, nos basaremos principalmente en la obra de los folkloristas publicada en revistas especializadas, quienes en ocasiones han hecho la labor de “proto-historiadores”, acercándonos a algunos documentos históricos de relevancia para la tarea que nos ocupa.

V.2.1. Pan (y otros elementos) sobre la tumba.

Dejando de lado las prácticas del mundo antiguo y limitándonos a las creencias asociadas a las celebraciones de Todos Santos y Fieles Difuntos, encontramos que algunos testamentos de la Baja Edad Media en Mallorca documentan la costumbre de poner ofrendas de pan sobre las tumbas y de repartirlo a los necesitados el día de Difuntos. En un testamento fechado el 13 de diciembre de 1344, Jaime Corbera establece que sus herederos debían dar cada año sobre su sepulcro, en el Día de Difuntos, cinco sueldos de pan, velas y otros objetos obligatorios, “*del modo en que es costumbre hacer en este día*” (Citado en Llompart, 1965, pp. 96-97). Un siglo después, en 1444, esta costumbre continuaba vigente, como se aprecia en el testamento de Doña Juaneta, Mujer de Jaime Pontirró:

Dispongo además que dicho hermano Pedro Juan se obligue de por vida, en el día de difuntos de cada año, a llevar sobre la sepultura “dels Betnassers” sita en la capilla de San Marcos de la iglesia de Santo Domingo, un cuévano de pan por valor de diez sueldos, así como un cirio que arda mientras se celebre el oficio en dicha solemnidad, tal como se acostumbra” (citado en Llompart, 1965, p. 96).

Esta práctica fue prohibida por un bando de principios del siglo XVI, exceptuando los casos instituidos por disposición testamentaria (Cfr., Llompart, *Op. cit.*, p. 98), pero desconocemos el impacto real de dicha prohibición. De cualquier modo, por la misma proscripción sabemos que la costumbre mallorquina de ofrendar pan sobre la tumba el Día de Difuntos continuaba vigente hacia el siglo XVI. Pero las ofrendas reseñadas en Mallorca no son un caso aislado, no estaba limitada a las islas Baleares, ni terminaron con la llegada del siglo XVII, pues como señala George Foster:

En gran parte del Norte de España (Provincias Vascongadas, Norte de Castilla la Vieja, y Aragón), se llevaban a la misa ofrendas de trigo o de pan y vino para que recibieran la

bendición, o se ponían directamente en las fosas. [...] La creencia de que las almas de los muertos regresan a la tierra para compartir estos alimentos apenas se conserva hoy, aunque tal pensamiento se encontraba antaño tan firmemente arraigado en Asturias que, por ejemplo en Proaza, poca gente dormía la víspera de las benditas almas. La mayor parte de la gente no ocupaba sus camas para que las almas de sus parientes fallecidos pudieran descansar, si así lo deseaban, la noche de su visita a la tierra (Foster, 1962, p. 346).

Esta costumbre de no ocupar las camas para que fueran usadas por los difuntos, de acuerdo con el folklorista Luis de Hoyos, se observaba igualmente en Alicante y Murcia a finales del siglo XIX (Cfr. Hoyos, 1945, p. 46).

También en Asturias, algunas personas recuerdan que antaño se dejaban pocillos de agua a la entrada de las casas, para que las ánimas pudieran beber. Junto con ésta, era común la práctica de dejar comida en la mesa, para que los difuntos saciaran el hambre, y dejar fuego encendido para que pudieran calentarse. Además, se dice que hace mucho tiempo se acostumbraba llevar al cementerio la comida favorita del difunto, y colocarla sobre la lápida. De manera análoga, como observa Luis de Hoyos, en las comarcas de la zona cantábrica y atlántica se colocaban en las ventanas platos populares (algunos de los cuales sólo se hacían para la ofrenda) en la noche de Todos Santos (Hoyos, 1945, p. 47). E incluso, en Galicia, se dejaba sitio y se ponía plato en la mesa para los muertos más recientes de la familia, en la noche de Difuntos y en Nochebuena (Risco, 1946, p. 383).

En el siglo XVI, en Zamora (Castilla) las ofrendas y banquetes eran habituales en los funerales. La ofrenda era uno más de los múltiples esfuerzos hechos en beneficio de las ánimas del Purgatorio, y la iglesia insistía en que se hicieran durante las celebraciones principales del año, en Semana Santa y en Todos Santos (Cfr. Lorenzo Pinar, 1991, p. 165).

Esta costumbre de ofrendar pan a los difuntos era también propia de los funerales. Así, en el País Vasco, un documento del siglo XVIII que describe la forma en que se realizaban los entierros, señala que los servicios funerales implicaban la obligación de ofrendar pan y cera, así como ternera y cordero, y concluye con la conocida sentencia moral de San Tobías: *“Pon sobre la tumba del justo pan y vino”* (Aguirre Soranda, citado en Brandes, 2008, p. 28).

La ofrenda universal que en el mundo católico se ha mantenido casi hasta nuestros días, es la de alimento y luz; fundamentalmente pan y cera. En términos generales, se distinguían dos ofrendas: por un lado, la oblada de pan que se entregaba al sacerdote el día del entierro y, por otro, las ofrendas de luz y pan que se colocaban sobre la tumba durante los oficios en ciertos momentos del periodo de luto y fechas específicas del calendario litúrgico. Sin embargo, las ofrendas no se limitaban a estos elementos; en el País Vasco podían incluir huevos, pescado, gallinas, e incluso bueyes. De cualquier modo, lo que no podía faltar en la ofrenda era el pan y la cera, como señala Juan Madariaga:

Lo que no faltaba nunca sobre la sepultura eran los panes colocados en un cestito que se posaba sobre un mantel blanco y negro y un candelero, velón o *argizaiola* que sustentaba la velilla. Lo que más variaba era el resto de los alimentos que los sacerdotes recibían a modo de ofrenda. Eso sí, la importancia de las ofrendas se escalonaba paralelamente a los diversos rangos de funeración en función de las clases sociales. Dicho de otra forma, los

grupos sociales subalternos se contentaban con la ofrenda básica de pan o trigo y si acaso incluían alimentos básicos como huevos o pescado, mientras que los grupos dominantes ofrendaban animales de mayor porte, también de forma jerarquizada. Era muy corriente que los entierros de segunda ofrendaran carnero, mientras que los de primera ofreciesen buey. [...] todo ello a parte de la universal ofrenda de pan (Madariaga, 2007, p. 115).

Ciertamente, de esta descripción se desprende que la ofrenda de pescado, huevos, gallinas, carneros y bueyes, era entregada al sacerdote como pago el día del entierro y no presentado ante la tumba el día de Todos Santos; sin embargo, hay noticias de que los bueyes eran llevados vivos al funeral y atados a una argolla dentro de la iglesia durante el oficio. Luego, al término de la ceremonia, eran entregados al sacerdote y, en ocasiones, sacrificados (*Cfr.* Madariaga, 2007, p. 118).

Por el hecho de que estos animales fueran sacrificados, podemos suponer que los animales eran utilizados para los banquetes funerarios, comunes tanto en la España de la época como en América. Prevalece, no obstante, la diferencia entre esta ofrenda y sus posibles correlatos mexicanos, pues todo parece indicar que no era extensiva a las celebraciones de Fieles Difuntos y Todos Santos, sino que se limitaba al funeral. Sin embargo, contamos con un testimonio correspondiente a la Nueva España del siglo XVIII, que sugiere que los bueyes y carneros eran elementos comunes en las ofrendas que los españoles hacían el Día de Ánimas.

En el año de 1599, en la provincia de Oaxaca, el fraile Alonso de Espinoza sorprendió a unos indígenas en sus rituales del Día de Ánimas. Tras reprenderlos, uno de ellos le respondió:

ya sé Padre que los difuntos no comen la carne, ni los huesos, sino que quando vienen se ponen encima de los manjares, y chupan toda la virtud, y la sustancia de que necesitan, y lo que dexan no la tiene, ni es de provecho, y si esto no es assi, por que consentís vosotros a los Españoles, que a vuestros ojos pongan en las Iglesias sobre las sepulturas, pan, vino y carneros (Burgoa, Francisco, citado en Lomnitz, 2006, pp. 115-116).

Esto confirma no sólo la riqueza de las ofrendas que los españoles presentaban a sus difuntos en las celebraciones del Día de Ánimas, sino también la continuidad de sus prácticas en la América colonial.

Por otra parte, sabemos por el folklorista Luis de Hoyos que en los pueblos santanderinos de Resconorio y Matamorosa, a finales del siglo XIX, en la misa de ánimas se colocaba sobre el sepulcro un carnero o castrón, mismo que era luego sacrificado y comido en el banquete de los cofrades (Hoyos, 1945, p. 48).

Tenemos, pues, que los productos ofrendados ante la tumba eran consumidos, pero no sabemos si el banquete se realizaba sobre la tumba o si se trasladaban a otro lugar para su realización, como ocurría con los banquetes funerarios ¿Existió la costumbre de comer la ofrenda junto a la tumba? La pregunta no es baladí, pues actualmente es bien conocida la costumbre del *Magosto* (*Maguestu* en Asturias, *Maguitos* en Portugal, y *Castanyadas* en Cataluña), que consiste en una reunión de familiares, amigos o vecinos para compartir castañas y chorizos asados en una fogata al aire libre, pero que no incluye comer junto a sepulcro alguno. Veamos otros ejemplos en busca de mayor información.

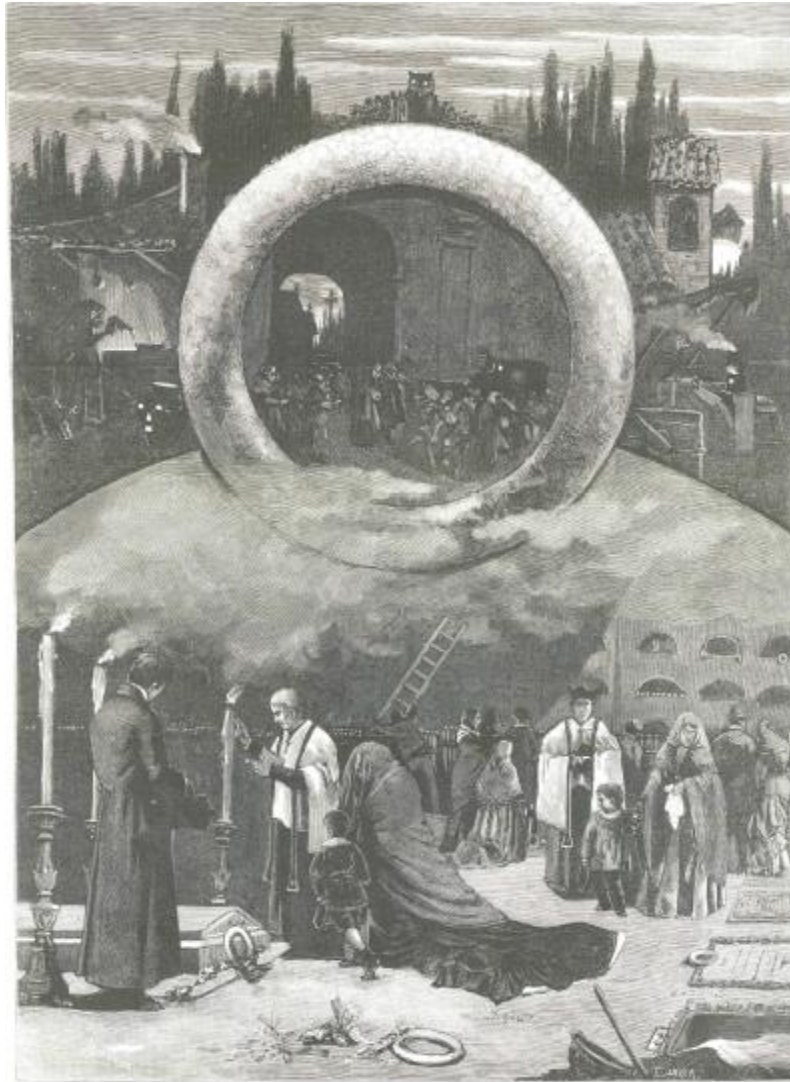


Ilustración 4 “El Día de Difuntos” (España, siglo XIX)¹²⁰

Entre 1541 y 1550, por orden del obispo Pedro Pacheco, el arcipreste de Ibargoiti, Miguel de Ollacarizqueta, hace una serie de visitas pastorales a Arteyz (Navarra), dejando como resultado algunos mandatos con respecto a las prácticas funerarias y a las ofrendas sobre las tumbas:

Mandó el señor arcipreste a la mayor parte del pueblo, delante el dicho rector, que ninguno sea osado de poner ni echar yerbas y flores sobre las sepulturas, ni pongan pan ni vino si *no fuere para ofrecer*¹²¹, so pena de seis libras fuertes (citado en Zudaire, 1982, p. 838).

Esta instrucción nos informa, de paso, acerca de la costumbre de colocar flores sobre la tumba, al mismo tiempo que sugiere la posibilidad de que el pan que se colocaba sobre ella no fuera sólo para la ofrenda entregada al sacerdote, pues se prohíbe el pan que no es “*para ofrecer*”. Es

¹²⁰ Juan Martínez, S. XIX. Tomado de *La ilustración española y americana*, Año XXV, Núm. XL, 30 de octubre de 1881, Madrid, P. 261.

¹²¹ Las cursivas son mías.

posible que se acostumbrara comer el pan durante o al término de la ceremonia, pero en el documento no hay nada que apunte la hipótesis. De cualquier modo, conocemos otro caso que apunta indiscutiblemente en la misma dirección y sugiere un aspecto que hasta ahora no hemos revisado: la presencia de alimentos sobre la tumba distintos a los tradicionales pan y vino, en la celebración española del Día de Difuntos. En las constituciones sinodales hechas en 1541 por Antonio Guevara, obispo de Mondoñedo (Galicia), se apunta que:

“Item hallamos, tener en costumbre en muchas partes de este ñro obispado que en los mortuorios que hacen, y el día de los finados que es otro día de todos santos, comen, y beben y ponen mesa dentro de las Iglesias, y lo que es peor ponen garros [jarros?] ¹²² y platos sobre los Altares haciendo aparador de ellos. Ordenamos y mandamos que nadie sea osado en los semejantes mortuorios y honrras, y días de finados, comer ni beber en las Iglesias [so] pena de que pague cada uno dos ducados, y el Cura, o Rector que lo consintiere, quatro” (Citado en Jones, 1969, p. 57).

Queda claro, pues, que existía la costumbre de ofrendar comida (y no sólo pan, como sugieren los “platos sobre los altares”) y de comerla ante el sepulcro; en este caso, ubicado dentro de la propia iglesia. Además, hacia 1969, el propio Joseph R. Jones señalaba que:

La venerable creencia de que los muertos participan en la comida mortuoria subsistía hasta recientemente en los Pirineos, [...] y aun en los lugares donde la creencia explícita ha desaparecido, se encuentran ofrendas de comestibles en funerales y el Día de Todos Santos. En su forma más atenuada la vemos entre los españoles que llevan rosas ¹²³ a misa el Día de los Muertos y después al cementerio, donde las comen (Jones, Joseph R., 1969, p. 61).

Estos pocos ejemplos de la religiosidad popular en la Península Ibérica en torno al día de Todos Santos, son suficientes para disipar cualquier duda en torno a la existencia de la creencia en el regreso de los muertos, de las visitas al cementerio, de la ofrenda de velas, flores, agua y alimentos, e incluso de su presentación y consumo ante la tumba del difunto. Abundemos un poco sobre el uso de las velas y flores en la ofrenda.

De acuerdo con George Foster, todavía en la segunda mitad del siglo XX, en algunas aldeas españolas asistían al cementerio con ofrendas florales y velas:

Las mujeres, envueltas en pañolones o chales, cargan unas cestas tapadas, de las que toman flores o lamparillas de aceite, o velas, para iluminar las fosas. El crisantemo es la flor que más se destaca, no porque tenga un significado sacro, sino porque abunda más en esta época del año. En algunos lugares, especialmente en Cataluña, se usa más la pequeña y amarilla *siempreviva*, que recuerda a la *simplasuche* de los aztecas, de color semejante, que es en México, todavía, la tradicional flor de muerto (Foster, 1962, p. 346).

Con respecto al color de las flores, podemos agregar que en la comunidad andaluza de Monteros también se usaban flores de color amarillo el día de Todos Santos pues, como señala Stanley Brandes, las mujeres arreglan las tumbas y les ponen cinco cirios y flores, concreta y tradicionalmente crisantemos (*Cfr.* Brandes, 1989, p. 115).

¹²² Los corchetes están en la reproducción de Joseph R. Jones.

¹²³ Véase Ilustración 4, p. 128.

Según la tradición en Asturias, las velas iluminaban el camino que tenían que seguir las almas de los difuntos para llegar a este otro mundo. Claro está que en España no existía el cempasúchil, pues se trata de una flor de origen americano; sin embargo, resulta manifiesto el paralelismo en el uso de flores de color amarillo. A este respecto, en Hueyapan, Morelos, se dice que debe usarse el cempasúchil porque su color simboliza el calor, la luz y la vida. Del mismo modo, se usan las velas y veladoras porque el fuego es luz y calor, ambos necesarios para las ánimas, pues “están en la oscuridad”. Una interpretación un tanto diferente y más esclarecedora para nuestros fines, es ofrecida literalmente por un informante hueyapeño, Benito Pérez:

la ofrenda floral que se lleva al pan el dos de noviembre es de cempasúchil, que significa el fuego, porque ellos [los muertos] necesitan calor. [...] El fuego o la vela representa que el difunto no vive a oscuras.

De manera semejante, durante el siglo XVIII en Murcia, el fuego de los ritos fúnebres servía para alumbrar el alma en su peregrinación, una vez que el alma se separaba del cuerpo (Cfr. Alemán, 1992, p. 221-222). Y en la misma región el fuego se encontraba entre las ofrendas para los difuntos, por lo menos hasta finales del siglo XVIII, como se observa en el testamento del regidor perpetuo D. Francisco Sandoval y Lisón, fechado en 1787:

Item. Mando que la víspera del día de todos los santos, si acaso no pusiesen luces en el Panteón de los Sandoval, sito en la Capilla mayor donde tenemos el derecho de Patronato de la iglesia del convento de Verónica de esta ciudad, los demás patronos de él se haya de poner por dichos poseedores de este vínculo sobre la losa del citado Panteón, dos hachas de cera por sufragio por las almas de mis padres y hermanos por ser así mi voluntad (citado en Alemán, 1992, p. 223).

Para completar nuestra revisión de las ofrendas en España, señalemos tres últimos rasgos, sobre los cuales no poseemos referencias históricas referentes al periodo que nos ocupa: la velación, la costumbre de ofrendar a los difuntos durante los primeros tres años después de su deceso, y el montaje de una ofrenda colectiva distinta de la que hace cada familia.

Hemos visto ya que en algunas zonas la gente no dormía en sus camas la noche del 1º de noviembre para que los difuntos pudieran descansar; pero nuestras referencias históricas no nos informan sobre la velación de los difuntos en esa fecha. A este respecto, por lo menos para el siglo XX, sabemos que en Zahara de la Sierra (Cádiz) se velaba a las ánimas durante toda la noche del 1º de noviembre, y por la mañana se visitaba el cementerio (Cfr., Muñoz, 1991, p. 28). Esto último pudo corresponder a la “despedida” que vimos para el caso indígena mexicano.

En lo que respecta a la costumbre de ofrendar al difunto los primeros tres años, si bien no hemos encontrado paralelismos correspondientes al periodo que nos ocupa, contamos con una noticia referente al siglo XX. Este ejemplo proviene de Casar de Cáceres (Extremadura), donde según Moisés Marcos de Sande se llevaba ofrenda a los difuntos el día del entierro, se rezaba un novenario y se hacía un funeral “*el 1 de noviembre, fiesta de Todos los Santos, y el otro año, durante tres años consecutivos*” (Marcos, 1950, p. 140). Algo similar, aunque sin la precisión de que se realizara durante tres años, sucedía en la comunidad de Monteros (Andalucía), donde cada familia honraba a sus parientes fallecidos, pero normalmente sólo a los que murieron en años recientes. *Estos son los que todavía se consideran parte de la familia y que, en cierto sentido, se supone toman en cuenta los esfuerzos realizados en su beneficio*” (Brandes, 1989, p. 115).

Por último, de manera semejante a lo descrito líneas arriba sobre la “olata” de pan en Navarra, Antón Erkoreka nos dice que en Bermeo (Vizcaya) las familias colocaban sobre la sepultura panecillos sin levadura llamados *olátak* (ofrendas en sufragio de los muertos, que se elaboraban para los funerales y conmemoraciones de difuntos). Éstos eran recogidos por la sacristana, quien tomaba una parte para sí y dos para los curas, y en ocasiones también se repartían entre los chavales de la parroquia.

Sobre estos panes se decía que se ponían en la *sepulturié* colectiva en mitad del pasillo del templo dedicada a las almas de los difuntos en general (*arímena*) (Erkoreka, 1977-78, pp. 233-234).

Hasta aquí, tenemos claro que existió en España la costumbre de ofrendar alimentos, agua, velas y flores a las ánimas que visitaban a sus familiares el Día de Difuntos, con sorprendentes similitudes respecto a la actual celebración indígena mexicana. Hemos podido constatar también que la práctica solía prohibirse. Esto último, sin embargo, debe tratarse con cuidado, pues la aparentemente generalizada prohibición es un sesgo resultado del tipo de fuentes de donde provienen los datos históricos presentados por los folkloristas del siglo XX (principalmente constituciones sinodales y mandatos derivados de visitas pastorales). De hecho, al revisar otras fuentes se aprecia claramente que la actitud de la iglesia ante esta forma de interacción con los muertos fue bastante ambigua, como veremos más adelante; por ahora, baste señalar que la costumbre de poner pan sobre la tumba en memoria de los difuntos no sólo era tolerada por la iglesia, sino en ocasiones fomentada e incluso prescrita por el clero, como sucedía en Salamanca a principios del siglo XIX:

Quince días antes o después de todos santos pondrán sobre el sepulcro o pagarán nueve libras de pan decente, nueve onzas de cera y cuatro quartillos de vino (*Libro Becerro de Cepeda*, 1807, citado en Cea, 1985, p. 41).

De hecho, las múltiples prohibiciones parecen en muchos casos haber tenido poco o ningún éxito. Sabemos que la mayoría de los cementerios comenzaron a ser trasladados de la iglesia a las afueras de las poblaciones desde finales del siglo XVIII, por mandato real¹²⁴ (Real Cédula de 3 de abril de 1787¹²⁵). Pero esto no impidió que las antiguas sepulturas dentro de las iglesias siguieran siendo depositarias de las ofrendas. Por ejemplo, en la iglesia de San Lorenzo de Pamplona, por lo menos hasta 1880 seguía llevándose a los antiguos sepulcros de la iglesia el pan para la ofrenda del Día de Ánimas, a pesar de que los enterramientos se realizaban desde hacía décadas en el cementerio de Berrichitos. Para ello, cuando en 1810 fue modificado el entarimado del templo, se conservó el antiguo orden de las sepulturas, marcando su anterior emplazamiento, facilitando así que las familias pudieran ubicarlas y colocar sus ofrendas (*Cfr.* Madariaga, 2007, p. 124).

Siguiendo esta misma lógica de conservar la memoria del lugar de las sepulturas para poder seguir ofrendando a los difuntos, se llegó al caso extremo (en Euskal Herria) de que en algunas iglesias de reciente construcción, dónde nunca se enterró a nadie, se dibujaron en el suelo sepulturas imaginarias, “*para que las familias pudiesen encender las luces de la argizaiola*” (Madariaga, 2007, p. 125).

¹²⁴ De hecho, en algunas localidades, la construcción de cementerios fuera del poblado se inició con anterioridad a la expedición de esta Real Cédula (*Cfr.*, Rodríguez Barberán, 1994).

¹²⁵ El texto de la Real Cédula está reproducido en *Demófilo. Revista de cultura popular*, núm. 13, 1994, pp. 199-200.

Hasta aquí nuestra revisión de las ofrendas. Hemos de concentrarnos ahora en el tema del pan, para ver si existió algún tipo de éste elaborado específicamente para las celebraciones de Todos Santos y Fieles Difuntos.

V.2.2. Pan para los muertos (y los vivos).

Existen abundantes evidencias, desde la edad media al presente, de ofrendas de pan y dulces en Todos Santos y Fieles Difuntos en la Península Ibérica. Comida, velas y flores parecen haber sido, durante siglos, ingredientes esenciales de los funerales y celebraciones de Todos Santos y Fieles Difuntos. Entre los alimentos, el pan es la ofrenda más temprana y extendida. Sin embargo, hasta ahora no hemos aportado ninguna prueba de que existiese un tipo particular de pan para las celebraciones del Día de Ánimas en la Península Ibérica, como sí ocurre en México. Sobre este particular, resulta significativo constatar que, aun en los dulces no basados en masa de trigo, el nombre local de éstos suele derivarse de la palabra pan: “*pa*” en cataluña y mallorca, “*pan*” en castellano (Brandes, 2008, p. 30).

En Barcelona, durante el siglo XVIII, en la noche de Todos Santos, las Ramblas y calles aledañas se tornaban particularmente animadas. Puestos de comida vendían dulces llamados *panelletes del morts* (panecillos de muertos) y castañas asadas, costumbre que Stanley Brandes observó en 1969 en la provincia española de Ávila (*Ibid.*, p. 29). De manera semejante, en Mallorca, durante los días de Todos Santos y Fieles Difuntos se venden actualmente pequeñas galletas circulares llamadas *panetets de mort*. Según la interpretación de Gabriel Llabrés (Citado en Llompart, 1965, p. 99), los *panellets* (pequeños panes dulces que eran engarzados como rosarios y regalados a los niños en todos santos) tienen su origen en los panes que durante las celebraciones de Difuntos se entregaban a los pobres para beneficio de las ánimas del Purgatorio. Estos rosarios continuaron fabricándose por lo menos hasta la década de los sesenta del siglo XX, como señala Llompart (*Ibidem*), pero las cuentas solían ser de yema de huevo azucarada o pasta de almendra, llamados “*panellets*”.

Otros dos ejemplos españoles muestran un más claro paralelismo con el mexicano pan de muerto. En primer lugar, los buñuelos de viento, cuya existencia se encuentra referida en el “Arte de Cocina” de Francisco Martínez Montañón, cocinero de Felipe III (*Cfr.* Martínez Montañón, 1611, pp. 121-123). Se trata de una pasta frita y azucarada, sin relleno, y cuenta la leyenda que cuando se come se saca un alma del Purgatorio. Actualmente se elaboran en Segovia con rellenos diversos, pero en México sólo se conoce la versión original, sin relleno, misma que encontramos también en el conocido recetario de Sor Juan Inés de la Cruz (*Cfr.* Lavín y Benítez, 2010, p. 140).

En segundo lugar, y con un paralelismo aún más marcado, en la llamada Siberia Extremeña¹²⁶, en la localidad de Siruela, perteneciente a la provincia de Badajoz, se elabora el pan *bodigo*. Este pan está conformado por una masa de harina que, en forma de empanadilla gigante, envuelve un trozo de chorizo, un huevo duro o bien una onza de chocolate; por fuera está espolvoreado con azúcar molida y salpicado de almendras cocidas. Claro que, descrito así, nada parece tener que ver el pan *bodigo* con el que se consume en México durante los Días de Muertos, pero si nos limitamos a su apariencia encontramos una sorprendente semejanza con el pan de muerto. Se

¹²⁶ La Siberia Extremeña ocupa el extremo nororiental de la provincia de Badajoz. Limita al Norte con la provincia de Cáceres, al este con la comunidad de Castilla-La Mancha, al Sur con la comarca extremeña de La Serena y al oeste con la también comarca extremeña de Las Vegas del Guadiana.

trata de un pan de forma semi ovalada, con una esfera de masa (o un huevo duro) sobre la porción central y dos tiras de la misma masa colocadas sobre ella en forma de cruz. Las almendras son sustituidas en México con ajonjolí (sésamo); una variante sin ajonjolí sólo lleva azúcar. Actualmente, en Siruela no se ofrendan estos panes a los difuntos, pero llama la atención el hecho de que justamente el día 1º de noviembre se celebra el Día del Bodigo. Además, el nombre de “pan bodigo” (del latín *panis votivus*, pan ofrecido en voto), recuerda su antigua función de ofrenda.

A este respecto, contamos con un testimonio medieval correspondiente a la región de Salamanca: el fuero de Ledezma de 1110. Allí se establece que, durante el primer año de viudedad, la viuda debe presentar cada lunes la ofrenda acostumbrada de pan:

De mugier viuda. Viuda que viudade prefier, pues que pan e vino coyier, lieve siempre obrada de suyo; e *todos los lunes lleve bodigo*¹²⁷ e dinero. E se esto non fizier prindenlla parientes del muerto fasta que esto faga. E el primero anno, desde que pan e vino de suyo coyier, faga oblada e bodigo; o parientes del muerto denlle dineros o cera (Citado en Cea, 1985, p. 39).

Ciertamente, nada hay que nos garantice que el bodigo de Siruela sea el mismo que se ofrendaba en Salamanca en la edad media; y de hecho, parece poco probable. Sin embargo, tanto su nombre como su semejanza con el pan de muerto que se encuentra en la mayoría de las ciudades mexicanas, evidencian el parentesco entre ambos.

Pero el pan de muerto que hemos descrito como semejante al pan *bodigo* de Siruela no es precisamente el que se consume en Hueyapan, salvo en los casos en que algún pariente radicado en las ciudades de Cautla, Cuernavaca o México lo lleva en su visita a la familia. Resulta necesario, por tanto, revisar si existió en la Península Ibérica un posible correlato de los panes antropomorfos que se elaboran en Hueyapan y buena parte de las comunidades indígenas del centro y Sur de México.

Sobre las actuales celebraciones españolas de Todos Santos y Fieles Difuntos, no tenemos noticia de la existencia de dulces ni panes antropomorfos, tales como las calaveras de azúcar o los panes de ofrenda producidos en México. No obstante, como señala Brandes (2006, pp. 30-31), esto no significa que no se hayan producido nunca. Lamentablemente, las fuentes históricas no aportan descripciones lo suficientemente detalladas como para incluir la información que buscamos. Por lo pronto, sabemos que en Cataluña, a principios del siglo XX se elaboraban panes de forma humana y animal especialmente para los niños. Cada semana, cuando hacían masa para el pan familiar, las madres elaboraban pequeñas figuras de monjas y gitanas para entretenimiento de los niños (*Cfr.*, Violant y Simmora, 1956, p. 301).

Un vago paralelismo para la celebración que nos ocupa se observa en los llamados “huesos de santo” (*ossos de sant*, en cataluña), sin duda el dulce más característico de la celebración de Todos Santos en España. Los huesos de santo son dulces cilíndricos y alargados (unos cinco o seis centímetros) de mazapán (pasta de almendra) rellenos de dulce de yema, como representación de un hueso. Se desconoce su origen, pero se mencionan en el *Arte de Cocina*, de Martínez Montañón, de 1611. También durante las celebraciones de Todos Santos, pero en Mallorca, se

¹²⁷ Las cursivas son mías.

elaboran los *panets de mort* que, en la interpretación de Enrique Casas (1947, p. 362), simbolizan el cadáver embalsamado. Estos dulces, empero, no se asemejan a los panes hueyapeños sino muy lejanamente.

Por otra parte, el caso de Cataluña era rico en panes especiales para las diferentes celebraciones a lo largo del año, y muchos de ellos eran antropomorfos. Además, algunos eran obsequiados a los niños, en especial por parte de sus padrinos (Cfr. Violant, 1956). Para Todos Santos, en Cervera, los niños iban a casa de su *padrina* (madrina) para recibir la *migueta*. Había dos clases de *migueta*:

La de las madrinas rumbosas y pudientes consistía en unos pastelillos en forma de panecillos o bien de tortitas muy diminutos, de pasta de *congre*, rebozados con una capa muy espesa y densa de azúcar, y cada obsequiado recibía una bolsa de papel llena de ellas. Mientras que la de las madrinas modestas sólo se componía de un bollo (*panelló*) horneado en la casa (Violant, 1956, p. 334).

Con respecto a esta costumbre de obsequiar panes a los chicos, sabemos que en Oronoz-Mugairi (Navarra), en las celebraciones de Difuntos, el sacerdote solía repartir a los niños las naranjas que las mujeres llevaban durante los responsos, y en Ituren las mujeres daban a los niños la “*Olata' o bollo de pan casero que acostumbraban entregar al sacerdote al comienzo de la misa*” (Imbuluzqueta, 1993, p. 45). Esta tradición de que la “olata” de pan fuera a manos infantiles no era exclusiva de Ituren. José María Satrústegui recuerda de su infancia que:

“los barranqueses hacían la ofrenda de pan durante la misa. Todas las familias preparaban en Arruazu un pan especial de flor de harina, dorado al fuego como los roscos. Se elaboraba con esmero y lo adornaban con dibujos geométricos y círculos. Se llenaban unos cestos enormes, que luego nos repartían a los niños y se entregaba a las familias más necesitadas” (Citado en Imbuluzqueta, 1993, p. 45).

De estos pocos datos podemos desprender que existieron en España panes específicos para la celebración del Día de Difuntos, y que éstos eran obsequiados a los niños y a las personas necesitadas. Esto, claro está, no sólo indica su congruencia con la creencia en que la caridad era una forma de ayudar a las ánimas del Purgatorio, sino que coincide con el caso hueyapeño en tanto que en ambos ejemplos el pan es objeto de intercambio, entre cuyos destinatarios se cuenta a los niños. Ciertamente no hemos encontrado entre los múltiples panes españoles uno antropomorfo que se elabore para el Día de Ánimas, pero hemos verificado al menos su existencia para otras celebraciones. Por otra parte, la elaboración de panes con forma humana para el Domingo de Ramos se asemeja a la utilización de éstos en la celebración hueyapeña del Viernes Santo¹²⁸.

V.2.3. El tañer de las campanas y el destino de los muertos.

Como vimos en la descripción de la celebración hueyapeña, una forma de diferenciar los tiempos correspondientes a niños y adultos durante los Días de Muertos, es el tañido de las campanas. El día 31 de octubre se tocan las campanas con la misma tonada que se usa cuando muere un niño, mientras que el tañido del día 1º de noviembre corresponde al del funeral de un adulto. Esta

¹²⁸ El Viernes Santo se hace en Hueyapan una procesión con la imagen del Santo Entierro, acompañada con panes antropomorfos similares a los que se ofrendan en los Días de Muertos.

distinción según la edad del difunto durante los funerales, existió también en España. Por ejemplo, en Ahigal (Cáceres), hace sólo unos años la muerte de una mujer se anunciaba con trece campanadas y un repique final, mientras que al fallecimiento de un varón le correspondían catorce campanadas y un repique más largo. Si el fallecido, hombre o mujer, era soltero, se doblaba más pausadamente. Por los niños no se doblaba, sino que se tocaba un único *“repique de gloria en el momento de conducir el cadáver a la iglesia”* (Domínguez, 1989; Cfr. Domínguez 1990). Además de estas distinciones generales, existían otras procedentes de la pertenencia del difunto a una cofradía, o de su carácter de sacerdote. Este código no sólo comunicaba un fallecimiento, sino que por la misma diferenciación establecida permitía identificar al difunto (Cfr. Domínguez, 1989).

En la población andaluza de Cazorla (Jaén), cuando un niño pequeño ya bautizado moría en el mismo día y hora que un adulto, se interpretaba la coincidencia como signo de predestinación del adulto. En tales casos, se colocaba el cadáver del infante a los pies del adulto, en la caja, *“para que el parvulito inocente, ángel de Dios, franqueara la puerta del cielo al hombre pecador”* (Almansa, 1995, p. 160). La creencia de que el niño iría directamente al Cielo, hacía de su muerte un evento cargado con una mezcla de gozo y dolor. La liturgia de la iglesia era alegre y los toques de campanas eran de júbilo; tocaban a gloria (Cfr., *Ibíd.*, p. 161).

En la Rioja, en Aldeanueva de Ebro (Logroño), se llamaba *“mortichuelo”* al entierro de un niño, y su toque de campanas era un poco más rápido que el de un adulto, adaptando su ritmo a la siguiente estrofa:

Din, dilín, danga / La Virgen te llama, / que subas al cielo / por un caramelo, / a hacerle la cama / al Niño Jesús, / que viene cansado / de llevar la cruz (Vicuña, 1977-78, pp. 254-255).

En contra posición a este destino de los niños bautizados, se creía que si un niño moría sin recibir el bautismo iría al limbo. En Santiago de Compostela y en La Coruña, se creía que la luz de las velas encendidas durante la fiesta de la Candelaria eran las únicas que podían ver los niños que estaban en el Limbo (Cfr. Alonso, 2001, p. 15).

Una explicación curiosa sobre el destino de los niños es la expuesta por José María Domínguez, en Torrejoncillo (Cáceres):

Si el pequeño ha muerto sin mamar su destino es el cielo; si mamó, en el Purgatorio ha de penar sus faltas, es decir, las que su madre le trasegó en el momento de la lactancia. En Cáceres capital aseguran que el alma de los pequeños fallecidos no tienen otro destino que el de la reencarnación en el primer ser humano concebido tras su muerte (Domínguez, 1989).

Con respecto a los *“simoneros”* de Hueyapan, hemos indicado ya la ofrenda que se les hace fuera de casa, consistente en un jarro de agua y flores, cuyo posible correlato existió en Asturias (*Vid. supra*, p. 126). Pero no hemos reseñado aun la idea de que los muertos en accidentes no van al Cielo. A este respecto, el mismo Foster nos dice que:

En España se tiene la costumbre general de plantar una cruz en el sitio donde ocurrió una muerte violenta y se espera, tradicionalmente, que el pasajero le lance un guijarro al pie,

murmurando, mientras lo hace, una breve oración (Foster, 1962:261-62; *Cfr.*, Hoyos, 1945, pp. 42-43).

Por otra parte, sabemos que, hasta el día de hoy, en Galicia se cree que quien muere con la promesa incumplida de ir en romería al santuario de San Andrés de Teixido (de hecho, la creencia se extiende a otros santuarios), tendrá que ir después de muerto, y esto puede ocurrir de varias maneras. Una de ellas es en forma de animales pequeños u otros que se arrastran. Por ello:

A los animales que se encuentran por el camino a ninguno se le puede tirar una piedra porque puede ser una persona muerta en forma de perro, de rato —ratoncillo—, de lagarto... que va a hacer la romería (Lison, 2008, p. 76; *Cfr.*, Risco, 1946).

Otra forma de que dispone el difunto para hacer la romería es con la ayuda de sus familiares. Para ello es necesario que un familiar le lleve, como lo narra una informante a Carmelo Lisón Tolosana:

Era yo... [piensa] hace unos doce años. Iba a hacer una promesa por mi suegra y había que ir a buscarla al cementerio. Mi suegra estaba ofrecida con mi marido, desde muy chiquito, a ir a ver a una santa a Vivero, era el santo Ecce Hombre [*Homo*]. Nos levantamos, fuimos al cementerio, la llamamos; mi marido dijo: “Mamá, ven que vamos al Santo Ecce Hombre”. Salimos de allí, vinimos para casa; al entrar en casa dije: “Entremos todos, vivos y muertos”. Me senté a comer; comimos todos [incluida la mamá]. Salí de casa y volví a hacer igual [“salgamos todos, vivos y muertos”]; cuando entré en la lancha ya no lo dije, me olvidé. La lancha vino hasta el muelle, la lancha vino bien: embarcamos, empezaron a encender, a encender, y la lancha no encendía, y no encendía y no encendía, que no encendió. Entonces empezaron a decir: “¿Qué pasa?”. —no da chispa.— Y al decir no da chispa a mí me vino a la memoria eso de que no había dicho al embarcarme en el muelle, al saltar del muelle para la lancha, lo que tenía que decir, y fue cuando allí lo dije: “Vamos vivos e mortos”, “salgamos todos vivos e mortos”. Y efectivamente al decir así, precisamente encendió la lancha (Lisón, 2008, pp. 83-84).

Un tercer recurso de del difunto para hacer la romería, cuando no cuenta con familiares que lo ayuden, consiste en forzar a un vivo a que le acompañe.

Una vez que iba de Cedeira para su casa en el lado de arriba de la Villa, en un cruce de caminos, era noche oscura, vio una sombra negra al lado del camino y sintió una voz que le decía: “No tengas miedo, soy fulano y tienes que ir conmigo a hacer una romería a San Andrés”. Se trataba de un muerto que él había enterrado pocos días antes (*Ibíd.*, p. 79).

Por último, es común que los peregrinos que se dirigen a San Andrés de Teixido, o a algún otro santuario, lleven consigo una piedra, pues algunos difuntos son enviados en castigo a este mundo a padecer en un camino debajo o dentro de una piedra, para que lo pisen los carros (*Cfr.* Lisón, 2008, p. 78). En San Ciprián de Viñas (Orense) se decía que las ánimas andaban todas las noches por las casas, pues las almas tienen que andar por la tierra mientras no se purifican (Risco, 1946, p. 383).

Esta idea de la tierra como lugar de castigo se encuentra también en las costumbres funerarias de Asturias, pues en algunas localidades se creía que los muertos no debían ser enterrados descalzos, porque Dios manda a algunos a expiar sus pecados andando por montes y malos caminos (*Cfr.*, García de Diego, 1953, pp. 146-147).

Y nuevamente en Galicia, se decía que a veces se veía una luz que andaba sola, sin que nadie la sostuviera, y que iba delante de quien la veía hasta llegar a algún lugar concurrido. “*Esta luz creen los viejos en Lugo que es el alma de alguno de los franceses que mataron cuando la guerra de la Independencia, echándolos a un pozo*” (García de Diego, 1953, p. 142). No está claro si estas ánimas están condenadas por el hecho de ser enemigos de España o por la forma en que murieron, pero es posible interpretarlo como consecuencia de su muerte violenta y de que no recibieron santo sepulcro; de lo contrario, no tendría sentido la precisión de que fueron arrojados a un pozo.

Por último, según Manuel Alberro, en Gales (Reino Unido) los aldeanos “*dejaban comida al lado de su casa como ofrenda propiciatoria a las almas errantes*” (Alberro, 2004, p. 14). Sin embargo, no sabemos si la creencia que sustenta esta práctica era común a la costumbre de poner comida en la ventana señalada líneas arriba para el caso español de Asturias.

Parece, pues, que en España existió la misma ambigüedad observada en nuestro caso mexicano, donde junto con la creencia de que los muertos van al Cielo, al Purgatorio, al Limbo o al Infierno, existe la idea de que quienes mueren de manera violenta, sin arreglar sus asuntos o sin recibir la extremaunción, permanecen en la tierra.

Volviendo al tema de las ofrendas, la misma distinción observada con respecto al tañido de campanas, según la edad del difunto, existía en Salamanca para las ofrendas que se debían presentar en los sufragios que seguían a un deceso, por lo menos hasta el siglo XVIII. En el *Libro Becerro* de Cepeda se establece la siguiente diferencia según se trate de adultos o de párvulos:

[Ofrendas de adultos] Si dexan los testadores un domingo más de ofrenda, cobrará [el cura beneficiado], en caso de que no la pongan al sepulcro, por cada domingo un pan de dos libras, un cirio de dos onzas de cera amarilla con la carga [de misas] cantadas cada domingo, un *Memento* a su sepulcro y también un quartillo de vino (Citado en Cea, 1985, pp. 40-41).

[Ofrenda de párvulos] Por cada párvulo dos reales de entierro, seis de la misa cantada, que en las [misas] semidobles será de *Angelis*, la qual se llama de Exequias. Un pan de dos libras, un cirio de dos onzas de cera, un quartillo de vino (*Ibid.*, p. 41).

De estos ejemplos se desprende que existió en prácticamente todo el territorio español la diferencia en los tañidos de campanas durante los funerales, según se trate de un niño o de un adulto, por el hecho de que el niño bautizado va directamente al Cielo. Este contraste, además, se extiende a las ofrendas, por lo menos en el caso salmantino. Por otra parte, actualmente se observa en muchos cementerios españoles, en las secciones de párvulos, un buen número de nichos que tienen epitafios referentes al “angelito”, así como dulces y juguetes, elementos que no aparecen en los nichos de adultos.

El toque de campanas, aunque al parecer sin distinción de sexo y edad, se acostumbraba también en España durante la noche del 1º al 2 de noviembre. Así, hasta hace sólo algunas décadas, las campanas de la mayoría de los pueblos de la provincia de Segovia tocaban anunciando la presencia de las ánimas. Incluso, se velaba en torno al fuego contando historias relativas a la muerte, mismas que se veían interrumpidas por las campanadas, como señala Ángel Carril:

La conversación que surgía en la sobremesa era lógicamente basada en muertos, apariciones y otros asuntos no menos macabros, charla que se vería interrumpida cada cierto tiempo por las campanas que invitaban a rezar tres padrenuestros, imprecando con ellos por los difuntos familiares, parroquiales y por las almas del Purgatorio, si seguimos el uso de Aldeadávila de la Ribera [Salamanca], toques que cesarían a partir de las 12,30 hasta las 5 de la mañana (Carril, Ángel, p. 1984).

La misma costumbre de tañer las campanas la noche del 1º de noviembre existía en La Alberca (también en Salamanca), donde se tocaban durante toda la noche. Pero en este caso, Mercedes Cano Y Javier Sanz ofrecen una doble interpretación, pues señalan que era “para evitar que las Ánimas entraran en el pueblo o que se extraviaran” (Cano, 1989, p. 81). En la misma comunidad de Aragón, de acuerdo con Frances Llop:

Así como no se toca por la noche, pero si hay niebla o mal tiempo se tañe para que vuelvan los perdidos, la noche de las ánimas, en la cual los muertos vagan sueltos, se toca igualmente para que los muertos nuestros, al oír sus familiares campanas, vuelvan a su tierra (Llop, 1988).

Hasta aquí, como resultado de esta búsqueda de rasgos europeos equiparables al tañido de campanas y a la diferencia de las ofrendas y destinos de los difuntos señalados para el caso hueyapeño, hemos podido confirmar algunas coincidencias: la distinción por sexo y edad en los tañidos durante los funerales; los toques de campanas para indicar el camino a las ánimas durante el Día de Difuntos; la diferencia en las ofrendas según la edad del difunto, incluyendo la costumbre de ofrecer dulces y juguetes a los niños; la creencia en el Limbo y en la ascensión de los niños bautizados al Cielo sin pasar por el Purgatorio; y por último, la ambigua creencia de que los muertos violentamente permanecen en este mundo.

Veamos ahora los posibles correlatos españoles de una práctica observada en la celebración mexicana de Días de Muertos y cuya apariencia exógena no apunta, curiosamente, hacia un posible origen español.

V.2.4. *Trick-or-treat.*

La práctica de elaborar “calaveras” con chilacayotes ahuecadas para pedir “calaverita”, de la cual yo mismo participé en Teziutlán (Puebla) hace ya más de treinta años, tiene cierta semejanza con la costumbre norteamericana de pedir dulces en *Halloween* con la famosa frase de “*trick-or-treat*”. La relativamente reciente introducción de esta última a México, ha sido considerada por muchos como un signo más del “imperialismo cultural” estadounidense (Cfr. Lomnitz, 2006; Brandes, 2008); sin embargo, como ha mostrado Manuel Alberro (2004), es posible que tanto el Día de muertos como el *Halloween* sean sólo distintas reelaboraciones de la celebración celta del *Samain*. Aquí no iremos tan lejos en la búsqueda de paralelismos y nos limitaremos a algunos posibles correlatos cristianos.

Si salimos por un momento de nuestra región de interés, encontramos una práctica semejante en Nuevo México. De acuerdo con Elsie Parsons (Citado en Brandes, 2008, p. 32), a principios del siglo XX, niños zuñi recorrían las casas en Todos Santos diciendo “*Tsale'mo, tsale'mo*”. En cada puerta hacían la señal de la cruz y recibían comida, generalmente pan o carne. Por su parte, en Laguna, las ofrendas sobre la tumba incluían la oveja más gorda y las mejores calabazas y melones. En esta localidad, los niños que pedían comida decían “*Sare'mo, sare'mo*”. Sobre estas

cuestaciones, Parsons aclara que los propios lugareños no podían explicar su significado. Brandes señala simplemente que parece ser una versión sin sentido del “*trick-or-treat*” angloamericano, y Aurelio Espinoza, sugiere que “*tsale'mo*” y “*sare'mo*” derivan del español “oremos” (citado en Brandes, 2008, p. 33).

Una costumbre semejante, con la misma dificultad de traducción, se observa en diversos pueblos españoles de la zona Baztan-Bidasoa (Navarra). En esta localidad, por la tarde de Todos Santos y la mañana del Día de Difuntos, los niños se acercaban a los adultos en las puertas de la iglesia y del cementerio para pedir unas monedas a cambio de alguna oración por los difuntos del donante. Esta petición iba siempre acompañada de una palabra o frase en euskera, como en las poblaciones de Aniz, Legasa y Arantza, donde se recitaba “*Beauzu Aita Gure*”:

Esta frase quizá pueda traducirse por “Mira al Padre Nuestro”, si se entiende el “Beau-zu-” como una contracción de “Begirazu”, o, lo que parece más probable, por “Necesitas un Padre Nuestro”, en el supuesto de que el “Beauzu” sea una forma contracta de “Bear duzu” (Imbuluzqueta, 1993, p. 42).

En otra región de España, en Becedas (Castilla León), durante Todos Santos y Fieles difuntos, los niños pedían comida de casa en casa, como tuvo oportunidad de observar Stanley Brandes en 1969 (Cfr. Brandes, 2008, p. 33).

Más parecidas a la costumbre mexicana de hacer “calaveras” con la cáscara del chilacayote, son las de Huete (Castilla-La Mancha) y del Norte y oeste de Extremadura, referida por Luis de Hoyos a mediados del siglo XX:

No es sólo en la villa de Huete donde las lamparillas son colocadas dentro de una calabaza, en la que se simula, aunque de tosca manera, una calavera puesta en las abiertas ventanas de la casa, como ofrenda más pública que la que luce en la sala en la cocina de las habitaciones; tal vez esta práctica sea del mismo tronco supersticioso que la jugarreta que los chuscos en diversas regiones, principalmente en las norteñas y en el oeste de Extremadura, realizan como degeneración de ella, llevando la calabaza o el cántaro con luces en las procesiones de ánimas y muertos¹²⁹ (Hoyos, 1945, p. 47).

La semejanza entre estas prácticas y las descritas para el estado de Puebla (México), bien pudieran parecer producto de distintas adaptaciones locales del *Halloween* norteamericano, pero contamos por lo menos con un ejemplo español del siglo XVI que no sólo evidencia una práctica similar a la poblana, sino que también se acerca a la observada por Brandes en Tzintzuntzan, pues en él se prescribe que sean adultos quienes pidan de puerta en puerta. Este ejemplo proviene de las constituciones sinodales hechas en 1541 por Antonio Guevara, obispo de Mondoñedo (Galicia), donde se apunta que:

Item nos consto por la visita que el día de todos los Santos, o otro dia de finados [Día de Difuntos] andan todos los muchachos de la felegresia a pedir por las puertas, y les dan pan, y carne, y vino, fressos, y frisoles, y otras cosas, y que piden asi los hijos de los ricos, como de los pobres, lo qual come cada uno en su casa y a las veces llevan mas los ricos

¹²⁹ Fuera de España, en Irlanda, se hacían las “*jack o lanterns*” (lámparas elaboradas con nabos ahuecados y con rostros esculpidos) y se llamaba a las puertas para recitar poemas y pedir bollitos, pasteles y fruta (Cfr., Alberro, 2004, pp. 14-15).

que los pobres, y por ser mas este rito gentilicio que christiano. Ordenamos y mandamos de aqui adelante ningun muchacho vaya aquellos dos dias de puerta en puerta a pedir vino, sino que el Beneficiado, o Rector y el Primicero, y otros que nombrare la felegresia pidan aquel pan, y todo lo demas que les dieren repartan en la Iglesia el dia de los finados entre los pobres y necesitados, so pena que el Padre, o madre que imbiare a su hijo a pedir aquellos dias pague mil maravedis (Citado en Jones, 1969, p. 58).

V.2.5. Los correlatos europeos de la celebración indígena mexicana.

Hasta aquí hemos visto la existencia de diversos antecedentes europeos de los rasgos destacados de la celebración indígena mexicana. Antes de hacer nuestro recuento, agreguemos que, en la Serranía de Albacete, *“se creía que las ánimas salían en procesión a las doce de la mañana del día 1 de Noviembre y que se recogían a las doce del día siguiente”* (Jordán e Iniesta, 1996, p. 319). Al respecto, cabe recordar que en Baztan-Bidasoa (Navarra) los niños ofrecían sus oraciones a los difuntos a cambio de unas monedas durante la tarde del día 1º y la mañana del día 2 de noviembre (*Vid. supra*, p. 139). Dicho esto, los correlatos europeos que hemos encontrado son los siguientes:

- | | |
|--|--|
| 1. Visita al cementerio (limpieza y ofrendas). | 11. Ofrenda de alimentos preferidos por el finado. |
| 2. Toque de campanas. | 13. Ofrenda de alimentos estereotipados. |
| 3. Recepción a las 12:00 Hrs. | 14. Ofrenda de pan en forma de hogaza. |
| 4. Despedida el 2 de noviembre. | 16. Ofrenda los primeros 3 años. |
| 5. Ofrenda en la casa para los muertos. | 17. Ofrenda colectiva para muertos no recientes. |
| 6. Ofrenda en la tumba para los muertos. | 18. Intercambio de panes. |
| 7. Ofrenda de agua. | 20. Velación de las ánimas. |
| 8. Ofrenda de flores. | 21. Petición de la “calavera”. |
| 9. Ofrenda de velas. | 25. Linternas de calabaza. |
| 10. Ofrenda de juguetes para los niños. | 26. Comer junto a la tumba. |

En cuanto a los significados destacadas en nuestra descripción de la celebración indígena mexicana, hemos encontrado los siguientes correlatos europeos:

- | | |
|--|--|
| 1. Los muertos regresan. | 9 Quienes mueren violentamente no van al cielo. |
| 2. Los muertos comen de la ofrenda. | 10. Los difuntos llegan a las 12:00 y se van a las 12:00 |
| 6. Las velas iluminan a los difuntos. | 11. Los difuntos se van el 2 de noviembre. |
| 7. Los no bautizados van al Limbo. | 13. Durante 3 años permanece algo del muerto. |
| 8. Los niños bautizados son angelitos. | |

Debemos reconocer, sin embargo, que la creencia española de que quienes murieron violentamente no van al cielo, no aclara el motivo por el cual en Hueyapan se dice que los “simoneros” pertenecen al Infierno. Además, hasta aquí no hemos encontrado ejemplos españoles para la creencia de que los difuntos visiten a sus familiares en días diferentes según su edad y condición; sin embargo, los ejemplos sugieren la existencia de un rasgo común entre los dos casos de destino especial (“limbos” y “simoneros”) observados en Hueyapan y las creencias españolas: estos destinos no parecen vincularse propiamente con la forma de muerte, sino con la relación entre su deceso y los sacramentos católicos. Retomaremos este punto en los capítulos XIII y XIV.

Ahora bien, tomando en cuenta que seis rasgos formales y cuatro significados de la celebración mexicana no parecen tener un correlato europeo, podemos esperar que lo tengan en el pasado

mesoamericano. Éstos, así como el resto de la lista, serán sometidos a una segunda comparación. Así, para explorar la hipótesis sobre el posible origen mesoamericano de los rasgos que hemos destacado, dirigiremos nuestra comparación justamente al mundo prehispánico.

V.3. ¿EXISTIÓ UN ANTECEDENTE MESOAMERICANO DEL DÍA DE MUERTOS?

Como veremos en el capítulo XIII, entre los antiguos nahuas se realizaban ofrendas a los difuntos en distintas fechas a partir de su muerte, y éstas en conjunto constituían las exequias correspondientes al duelo. Para nuestros fines, en este apartado nos limitaremos a las celebraciones periódicas dedicadas a los muertos en el año mexica. Comenzaremos por presentar las descripciones ofrecidas por algunos cronistas, para después revisar los rasgos de nuestra lista que aparecen en ellas. Considerando que se trata de celebraciones frecuentemente referidas en la bibliografía sobre el tema, pero pocas veces abordadas en conjunto, citaremos las descripciones *in extenso*, con el fin de aportar al lector los elementos necesarios para juzgar por sí mismo la validez de nuestras conclusiones.

El año mexica (*xíhuítl*) se dividía en dieciocho segmentos de veinte días (*metztli*) más cinco días aciagos (*nemontemi*). En cada *metztli* se celebraba una fiesta principal (*íluítl*) que se hacía, presumiblemente, el último día de la veintena¹³⁰ (Cfr. Broda, 2004a); sin embargo, algunos ritos menores o preparatorios se realizaban desde veinte, cuarenta y hasta ochenta días antes de la fiesta, y en otros casos se prolongaban hasta cuarenta días después de ésta (Cfr. Broda, 2004a, p. 36). Existe cierta divergencia entre las fuentes que hacen referencia a las fiestas dedicadas a los muertos; aquí, siguiendo a Rodríguez Álvarez (2001), abordaremos seis celebraciones, todas fechadas según la correlación calendárica de Sahagún, y agregaremos la celebración de la veintena *Títitl*, destacada por Patrick Johansson (2003).

1. La primera de estas festividades era *Toxcatl* (del del 3 al 22 de mayo¹³¹), que estaba dedicada al dios *Tezcatlipoca*. Según el Códice Tudela:

este día hazían la fiesta de los difuntos porq(ue) ofreçían por ellos antel demonio muchas gallinas y mahiz y mantas y vestidos y comida e otras cosas y en particular cada uno hazia en su casa gran fiesta y a las imajene[s] que tenian de sus padres y pasados y difuntos¹³² ahumavan con encienso e sacrificavanse las lenguas y orejas y pernas y braços y sus partes y con la sangre untaban estos ydolos de sus pasados y cobrianlos con un papel y cada un año hazian lo mesmo de manera q(ue) en ellos se paresçia quantos años avia q(ue) se acordavan y tenian memoria dellos por los papeles y sangre que cada un año les ponían (Batalla Rosado, 2009, p. 94).

2. La segunda fiesta se celebraba en la novena veintena, *Tlaxochimaco* (del 22 de julio al 10 de agosto), y estaba dedicada a *Huitzilopochtli*. En la descripción de Diego de Durán, esta celebración es llamada *Miccailhuitontli*, fiesta pequeña de los muertos.

¹³⁰ De los ciclos y períodos del calendario mexica, nos ocuparemos extensamente en el capítulo VIII.

¹³¹ En este apartado, la correlación de las fechas mexicas está expresada en fechas Gregorianas. Es decir, a las fechas julianas se agregaron diez días, con el fin de facilitar su ubicación con respecto al año trópico.

¹³² Tomado de: <http://pueblosoriginarios.com/meso/valle/azteca/codices/rios/rios.html>.

A ocho de agosto¹³³, según nuestra cuenta, celebran estas naciones el mes noveno de su año, por el orden de veinte días, como los demás.

Llamaban a la dicha fiesta que en principio de este mes celebraban, con todo regocijo posible, *Miccailhuitontli*, el cual vocablo es diminutivo y quiere decir fiestecita de los muertos (o fiesta de los muertecitos), y a lo que de ella entendí, según la relación, fue ser fiesta de niños inocentes muertos¹³⁴, a lo cual acudía el vocablo diminutivo, y así lo que en la ceremonia de este día y solemnidad se hacía era ofrecer ofrendas sacrificios a honra y respeto de estos niños.

Item, había otra causa y era la principal, y fundabase en agüero y superstición, porque como caía esta fiesta en ocho de agosto y los de nuestra nación, en entrando este mes, dicen aquel refrán de que en agosto frío en el rostro, así, en entrando agosto, temían la muerte de las sementeras con el hielo, para lo cual antes se apercebían con ofrendas y oblacones y sacrificios en esta fiesta y en la del mes que viene. [...] La figura del signo de este día era un muerto, amortajado a la manera que ellos amortajaban, sentado en un asiento, el cual imaginaban ellos en aquel tiempo en el cielo, y así, como planeta de aquellos días, lo pintan entre las nubes. Era la fiesta principal de los tepanecas, que es la nación y provincia de tacuba, cuyoacan, azcapotzalco. Esta era su fiesta principal y duraba todo este mes hasta la fiesta grande de los muertos. Cortaban ese día un grande y grueso madero, de los mayores y mas gruesos que en el monte había y solamente le quitaban la corteza y lo alisaban. Alisado, le traían y ponían a la entrada de la ciudad o villa, y en llegado que llegaban con el, salían a recibir los sacerdotes de los templos con cantos y bailes y bocinas; la gente del pueblo, con ofrendas y comidas y sahumerios de copal y otros inciensos. Ponían allí el nombre que era xocotl, y dejaban allí echado todos aquellos veinte días, donde le hacían la misma reverencia y acatamiento que nosotros hacemos a la cruz de nuestro redentor.

Este palo lo bendecían y santificaban cada día con muchas ceremonias, cantos y bailes e inciensos y sacrificios de sangre en si mismos, ayunos, azotes y otras muchas penitencias que hacían todos los días que este madero estaba allí caído, poniendo encima del madero todas aquellas ofrendas, hablándole como si fuera de razón y entendimiento. No sacrificaban este día de los muertos pequeños indio ninguno, por respeto de este madero, salvo por la solemnidad de día de ser primero de su mes, y por reverencia del planeta; para lo cual nunca faltaba quien ofreciese algún esclavo para solemnizar las fiestas ordinarias.

Este día hacían grandes supersticiones y hechicerías los viejos con los niños dando a entender a las madres que ofreciendo tal y tal cosa no morirían sus niños aquel año, usando de mil invenciones satánicas con ellos de trasquilas, sacrificios, unciones, baños, embijamientos, betunes, emplumamientos, tiznes, gargantillas, huezuelos, lo *cual hoy en día dura*. Y estanse las madres abobadas, viendo hacer esto y tan contentas y satisfechas, que no saben regalo que hacer a aquel maldito hechicero o hechicera, embaidor o embaidora¹³⁵.

3. Como se desprende de esta misma cita, la siguiente fiesta es *Huey Miccailhuitl*, celebrada en la decimonovena veintena, llamada también *Xocotl Huetzi* (del 11 al 30 de agosto), dedicada a Xiuhtecuhtli, dios del fuego. Sin embargo, ni Durán ni Sahagún mencionan ofrendas para los

¹³³ Téngase en cuenta que la correlación de Durán es diferente a la de Sahagún.

¹³⁴ Hay que precisar que, posiblemente, no se trataba de la fiesta de los niños, sino la fiesta pequeña de difuntos. Este punto será abordado en el capítulo XII.

¹³⁵ Durán, Diego, 1967, 269-270, citado en Mendoza Luján, 2007, pp. 89-90.

mueritos en esta festividad. Se levantaba en el templo un madero que había sido preparado desde la veintena anterior:

y ponían en la cumbre y punta de él un pájaro de masa [...] al cual después de bien solemnizado hacían la prueba de subir por él á derribarlo el ídolo abajo donde después de derribado derribaban también el palo y aquel día añadían una dición más al nombre del ídolo y palo que era Xocotlhuetzi que quiere decir la caída de Xocotl. Ponían este día al rededor de este palo antes que le derribasen gran ofrenda de comida y de vino de la tierra [pulque] que era cosa do admiracion y esto mucho mas en la villa de Coyoacan que era su particular dios y abogado como agora lo es la vocacion del glorioso Sn. Juan Bta. donde aderezaban este madero hermosísima y curiosisimamente de muchas joyas y de mucha plumería y rosas. Este día bailaban un solene baile los mozos recogidos hijos de Señores y las doncellas recogidas juntamente con ellos: iban ellos y ellas muy aderezados de plumas y joyas: iban ellas afeitados los rostros y puesta su color en los carrillos y llevaban los brazos y piernas emplumadas de plumas coloradas. Hacíase esta baile á la redonda de este madero haciendo la rueda de este baile los Sres. todos muy aderezados llevaban en las manos en lugar de rosas idolillos de masa y piñas hechas de la misma masa había gran cantidad de comidas y mayor de bebidas porque este día había gran borrachera y había licencia este día general de beber todos ecepto los mozos y mozas que nunca la tuvieron (Durán, Diego, 1880, p. 290-291).

4. En la decimotercera veintena, llamada *Tepeílhuitl* (del 10 al 29 de octubre), la celebración estaba dedicada a los cerros. De acuerdo con Sahagún, en esta fiesta:

Hacían á honra de los montes unas culebras de palo, ó de raíces de árboles, y labrábanles la cabeza como culebra. Hacían también unos trozos de palo gruesos, como la muñeca largos, llamábanlos ecatotóntli: así á estos como á las culebras, los investían con aquella masa que llaman tzoal. A estos trozos los investían á manera de montes, arriba les ponían su cabeza como cabeza de persona: hacían también estas imágenes en memoria de aquellos que se habian ahogado en la agua ó habian muerto, ó de tal muerte, que no los quemaban sino que los enterraban.

Después que con muchas ceremonias habían puesto en sus altares a las imágenes dichas, ofrecíanles también tamales y otras comidas, y tambien los decían cantares de sus loores, y bebían vino por su honra (Sahagún, 1829, pp. 67-68).

Hacían estas imágenes á honra de los montes altos donde se juntan las nubes, y en memoria de los que habían muerto en agua, ó heridos de rayo [...] Estos montes hacíanlos sobre unos rodeos ó roscas, hechos de heno atados con zacate, y guardábanlos de un año para otro. En la vigilia de esta fiesta, llevaban á lavar estas roscas al rio ó á la fuente, y cuando los llevaban, íbanlos tañendo con unos pitos de barro cocido, ó con unos caracoles mariscos. Lavábanlos en unas casas ú oratorios, que estaban hechos a la orilla del agua, que se llama aiauhcalli, y el lavatorio lo hacían con unas hojas de cañas verdes. [...] Algunos hacían estas imágenes de noche, antes de amanecer, ya cerca del dia. La cabeza de cada un monte tenía dos caras, una de persona y otra de culebra [...] También á las imágenes de los muertos los ponían sobre aquellas roscas de zacate, y luego en amaneciendo colocaban estas imágenes en sus oratorios, sobre unos lechos de espadañas o de juncias, ó de juncos. Puestos allí, luego los ofrecían comida, tamales y mazamorra o *cachuela* hecha de gallina o de carne de perro, y luego los incensaban echando incienso en una *mano* de barro cocido, como cuchara grande, llena de brasas: á esta ceremonia llamaban *calonoac*, y los ricos cantaban y bebían pulcre á honra de estos dioses y de sus

difuntos: los pobres no hacían mas de ofrecerlos comida como se dijo (Durán, Diego, *Op. cit.*, pp. 159-160).

5. En la decimocuarta veintena, llamada *Quecholli* (del 30 de octubre al 18 de noviembre) y dedicada a *Mixcóatl*, dios de la Guerra, hacían saetas y dardos para la guerra. De acuerdo con Sahagún, los primeros cinco días de esta veintena no se hacía ceremonia o fiesta alguna en el templo:

Quando hacían las saetas por espacio de cinco días, todos se sangraban de las orejas, y la sangre que esprimían de ellas untábanla por sus mismas sienas; decían que hacían penitencia para ir a cazar venados (Sahagún, 1829, p. 12).

Al quinto día hacían unas saetas pequeñas á honra de los difuntos, eran largas como un gemo, ó palmo, y poníanlas resina en las puntas y en el cabo: el casquillo era de palo, por allí ataban cuatro saetas y cuatro téas con hilo de algodón flojo, y ponían sobre las sepulturas de los difuntos. También las ponían juntamente un par de tamales dulces: todo el día estaban estos en las sepulturas, y á la puesta del Sol encendían las téas, y allí se quemaban las téas y las saetas: el carbón y ceniza que ellas se hacía, lo enterraban sobre la sepultura del muerto á honra de los que habían fallecido en la guerra. Tomaban una caña de maíz que tenía nueve nudos, y ponían en la punta de ella un papel como bandera, y otro largo que colgaba hasta abajo al pie de la cama: ponían la rodela de aquel muerto arimada con una saeta; también ataban en la caña la manta, y el maxtle. En la bandera señalaban con hilo colorado una aspa de ambas partes, y también labraban el papel largo con hilo colorado, y blanco torcido de arriba hasta abajo, y del hilo blanco colgaban el pajarito que se llamaba *vitzizilin*¹³⁶ muerto. Hacían también unos manojitos de plumas blancas del que llaman *atzatl* (garza) atadas de dos en dos, y todos los hilos se juntaban y los ataban a la caña, estaban aferrados los hilos con pluma blanca de gallina pegada con resina; todo esto lo llevaban á quemar á un pilón de piedra que se llamaba *quauhxiclco*. Al sexto día llamaban *Cacapanquixcoa*, y llamábanle de esta manera, porque en el patio del Cú del dios que llaman *Mixcoatl*, tendían mucho heno traído de las montañas, y sobre él se sentaban las mujeres ancianas, que servían en el Cú, que se llamaba *Ciotlamacazque*: delante de ellas tendían un petate, y luego venían todas las mujeres que tenían hijos, ó hijas y traíanlos consigo. Estos traían cada uno cinco tamales dulces, y echábanlos sobre el petate delante de las viejas, y luego daba cada una a su hijo, un tamal, y mostrándoselo ellos, les brincaban en los brazos para tomarlos, é íbanse luego a sus casas. Esto se comenzaba á la mañana, y se acababa á la hora de comer, los tamales se los tomaban las viejas para sí (Sahagún, *Op. cit.*, 163-165).

6. Por último, la decimoctava veintena del calendario mexicana, llamada *Izcalli* (del 18 de enero al 6 de febrero), estaba también dedicada a Xiuhtecuhtli, Dios del Fuego. En esta veintena se celebraba la fiesta denominada *Huauhquiltamalcialtli*, en la cual:

comían tamales por todos los pueblos, en todas las casas, y toda la gente convidábanse unos a otros con ellos; [...] ofrecían al fuego cada uno en su casa cinco *oauhquiltamales* puestos en un plato, y ofrecían asimismo sobre las sepulturas de los muertos, donde estaban enterrados a cada uno un tamale. Esto hacían antes que ellos comiesen, después se los comían todos, y no dejaban ninguno para otro día; esto era por vía de ceremonia (Sahagún, *Op. cit.*, pp. 190-191).

¹³⁶ Chupamirto o colibrí.

Hasta aquí las descripciones de las fiestas dedicadas a los muertos en el calendario mexicana. Volvamos ahora a nuestra comparación.

V.3.1. Los correlatos mesoamericanos de la celebración indígena mexicana.

Lo primero que salta a la vista en las descripciones precedentes es la gran cantidad de rasgos que no aparecen en la celebración indígena mexicana. Así, en *Toxcatl* se hacían bailes y las ofrendas incluían mantas y vestidos; en *Tlaxochimaco* se cortaba un árbol y se alisaba, se presentaban ofrendas a este madero y se hacían ritos para que los niños no murieran ese año; en *Huey Miccailhuitl* se levantaba el madero y se colocaba un pájaro de masa en la cima, posteriormente se derribaba el pájaro y el madero, se hacía baile y “borrachera”; en *Tepeilhuitl* se hacían cerros con cabezas de masa y se ofrendaba a los difuntos sobre roscas de zacate; en *Quecholli* se ofrendaban saetas y dardos, se hacían auto-sacrificios de sangre y se ponían banderas de caña y papel con un colibrí.

Pero esto no es razón para desanimarnos; algunos rasgos de nuestra lista aparecen también en las celebraciones mexicas. El primero y más evidente es la costumbre de ofrendar alimentos, incluso sobre el sepulcro. Ciertamente los cronistas no nos aclaran si existía la creencia en el regreso de los muertos, pero podemos suponerla por las ofrendas de comida y por la existencia relativamente temprana de la creencia en que los muertos sólo consumen la esencia de la ofrenda (*Vid. supra*, p. 127). Otro rasgo presente en las antiguas celebraciones nahuas es la dedicación de días diferentes a los muertos según su edad, como se desprende de la descripción de Durán. En cuanto a la presencia de alimentos estereotipados en la ofrenda, hemos podido constatar la recurrencia de los tamales, pero no de la práctica de colocar los alimentos preferidos del difunto. por último, en cuanto al intercambio de panes, es evidente que no podría hallarse en las celebraciones mexicas, pues en América no existía el trigo ni la técnica de panificación; sin embargo, hemos encontrado la costumbre de intercambiar tamales, aunque no como “pago” por las oraciones.

En resumen, hemos podido constatar la presencia, en las festividades mexicas, de sólo tres rasgos formales presentes en la celebración indígena mexicana:

6. Ofrenda en la tumba para los muertos.
11. Ofrenda de alimentos estereotipados.
20. Días diferentes según la edad de los difuntos.

Junto a estos rasgos formales, encontramos dos de los significados destacados de la celebración indígena mexicana:

1. Los muertos regresan.
2. Los muertos comen de la ofrenda.

Estas dos creencias, sin embargo, son tan generales que parecen poco significativas, aunque podemos pensar que fueron justamente éstas las que facilitaron la apropiación del ritual cristiano por parte de los nativos mesoamericanos.

Más interesante resulta el hecho de que se dedicaban días distintos para los niños lactantes y para los adultos, y de que entre estos últimos se diferenciaban días de culto según la forma en que murieron. Esta práctica mesoamericana se asemeja a la costumbre indígena mexicana de consagrar diferentes días según la edad del difunto, así como la dedicación de un día específico

para quienes murieron de manera violenta. Con respecto a esta creencia indígena mexicana de que los muertos en accidentes no van al Cielo, Maribel González ha sugerido una posible persistencia de las ideas prehispánicas según las cuales el destino después de la muerte no dependía de la conducta durante la vida, sino de la forma en que se muere, pues:

Los guerreros muertos en combate, se convertían en aves de plumaje muy colorido, que tenían la misión de acompañar al Sol en su recorrido diario [...]. Las mujeres que morían en su primer parto, recibían el nombre de Cihuateteo, y también tenían un lugar especial (González Campo, 2005, p. 5).

Más adelante abordaremos el tema del destino de los muertos en la época prehispánica; por ahora nos limitaremos a señalar que, en las creencias contemporáneas de los hueyapeños, los únicos que van a un sitio diferente al Cielo o al Purgatorio son los niños no bautizados, que van al Limbo, y los “simoneros”, que permanecen en el lugar del deceso y “pertenecen al Infierno”. Considerado esto, parece poco probable que el destino de los “simoneros” sea persistencia de una creencia prehispánica, a menos que la limitemos al hecho general de atribuir un destino diferente según el tipo de muerte, aunque ahora los destinos no sean los mismos. En este caso, tendríamos que explicar por qué sólo se atribuye un lugar distinto a los “simoneros” (que pudiera parecer una reminiscencia de los muertos en combate) y no a las mujeres fallecidas en el primer parto. Además, habría que explicar por qué se asigna un destino diferente a los niños no bautizados (Limbo), a los niños bautizados (que van directamente al Cielo) y a los adultos (que han de pasar por el Purgatorio antes de poder ir al Cielo), pues en la época prehispánica la edad del difunto sólo diferenciaba dos destinos, uno para los niños pequeños (lactantes) y otro para los adultos, sin pasar por un destino previo para la expiación del pecado. Este tema, como dijimos, será abordado con mayor profundidad en un capítulo posterior, pero podemos anticipar el hecho evidente de que la creencia en el Limbo, el Purgatorio, el Cielo y el Infierno, fue implantada en América por los españoles.

Por ahora, la principal dificultad que enfrentamos para reconocer en los “simoneros” la persistencia de representaciones mesoamericanas, es el hecho de que tenemos correlatos europeos de esta creencia, aunque algo dudosos, pues no nos explican por qué en Hueyapan los “simoneros” pertenecen al infierno. En este sentido, someter a “falsación” la hipótesis “prehispanista” nos permitirá validarla o, en su caso, desecharla. Para ello, asumiendo que las prácticas y significados mesoamericanas no debieran encontrarse fuera de los límites territoriales de Mesoamérica, procederemos a buscar esta creencia, junto con el resto de los rasgos de nuestra lista, en un área cultural distinta de Mesoamérica pero dominada por los españoles durante el mismo período que la Nueva España. El área andina, y específicamente el caso aymara, será el objeto de nuestra tercera comparación.

V.4. LA CELEBRACIÓN ANDINA DE TODOS SANTOS.

La conmemoración hueyapeña de los difuntos, someramente descrita líneas arriba, se asemeja en gran medida a las celebraciones indígenas de Día de Muertos que se realizan en gran parte del territorio mexicano, pero también en el resto de Hispanoamérica, e incluso en lugares tan alejados, pero también herederos de la tradición española, como lo es Filipinas (*Cfr.* Drum, 2001). Aquí nos ocuparemos de la celebración andina del Día de Difuntos, en busca de correlatos para la celebración indígena mexicana. Para ello, tomaremos como referente a la actual población aymara de Perú, Bolivia y Chile, apoyándonos en la bibliografía etnográfica y en la propia

investigación de campo realizada entre los años 2009 y 2010 en la localidad de Achacachi, Departamento de La Paz, Bolivia.

Entre los aymaras la “fiesta de los muertos” obedece, como en los casos antes vistos, a la creencia de que las almas de los difuntos regresan a compartir con sus familiares. Por tal motivo, como es debido entre parientes cuando se visitan, éstos los reciben con un festejo, al término del cual los familiares acompañan al ánima hasta el cementerio dejándole provisiones para su retorno. De este modo se estrechan los lazos familiares entre vivos y muertos, el ánima se marcha alegre, y los vivos siguen disfrutando de la intercesión y ayuda de sus difuntos (Cfr. Kessel, 2004).

Entre los días 1º y 3 de noviembre¹³⁷, se disponen altares en la habitación principal (y en ocasiones, única) de las casas. En algunas localidades, estos altares están conformados por una estructura de caña de azúcar, llamada *apxata*, coronada por un arco de la misma caña, de donde penden panes y otros elementos de la ofrenda (Cfr., Fernández Juárez, 2001 y 2002b); en otras, se trata simplemente de una mesa cubierta con un mantel (Cfr., Kessel, 1992 y 2004), también conocida en Perú con el nombre de tómbola (Cfr., Mendoza C., 1997). En este altar se presentará la ofrenda a las ánimas, con algunas variantes según la edad del difunto.

Entre los alimentos ofrecidos en el altar se encuentran los característicos panes de trigo con forma humana, *t`ant`a achachis* (viejitos de pan) y *t`ant`a wawas*¹³⁸ (niños de pan), mismos que representan al difunto. Otros panes incluidos en la ofrenda tienen forma de hogaza y decoración “de flor” (*panqara*, una cruz con brazos redondos), enroscados en forma de caracol y un lazo de masa alargada con los dos puntos cruzados (Cfr. Spedding, 1996, p. 100). Junto a éstos, se ponen *k`ispiñas*, que son una especie de galletas de quinua en forma de caballitos, llamas, aves¹³⁹ y escaleras¹⁴⁰, entre otras. En la ofrenda se coloca también una foto del difunto homenajeado, velas, dulces, agua, vino, chicha, cerveza, fruta variada, caña de azúcar y platos cocinados que se eligen según el gusto del difunto (Cfr., Fernández Juárez, 2002a). Junto a estos alimentos preferidos por el agasajado, como en México y España, se colocan alimentos típicos de la celebración de muertos, como son el mondongo, el ají de achakana¹⁴¹, ají de lentejas, arvejas o conejo y picante de lengua. Entre la repostería se encuentran los suspiros, bizcochuelos y alfajores (Cfr., Alvarado, p. 207, p. 121). Se dice que las almas (*ajayus*) se alimentan del aroma de los alimentos, de su sustancia, de modo que éstos siempre son desabridos, por muy bien preparados que estén (Cfr. Spedding, 1996).

Las almas llegan en distinta fecha según su edad, y hay algunas variantes de una localidad a otra. Por ejemplo, en la localidad de Achacachi y en Tuqi Ajllata Alta (dependiente del Municipio de Achacachi) se recibe a los difuntos el día 1º y se les despide el 3 de noviembre (Cfr., Fernández

¹³⁷ De hecho, en algunas localidades se celebra desde el 31 de octubre.

¹³⁸ También en Ecuador se elaboran muñecos de pan, conocidos como *wawas*. Los otabalos colocan estas *wawas* en el altar, acompañados de chicha morada.

¹³⁹ En Yungas, las palomas representan a los “angelitos”, es decir, a los niños muertos (Cfr. Spedding, 1996, p. 101).

¹⁴⁰ En algunas localidades, estas figuritas se hacen de harina de trigo y reciben el nombre de *cucules* (Cfr., Kessel, 2004, p. 80).

¹⁴¹ La *achakana* es la raíz de un cactus. Se prepara sólo en Todos santos y conmemoraciones de difuntos (Cfr., Paredes-Candia, 1995, p. 218).

Juárez, 2002b), mientras que en Tarapacá (Chile) se les recibe el día 31 de octubre y se les despide el 2 de noviembre. En cada casa donde ha fallecido recientemente un miembro de la familia (es decir, en los últimos tres años), se pone ofrenda a los muertos; sin embargo, ésta no se dedica exclusivamente al difunto homenajeado, pues se pide no sólo por los difuntos del hogar, sino por todas las almas, incluso por las “olvidadas”.

Llegado el momento, al medio día, se da la bienvenida al difunto encendiendo una vela (Cfr. Carter y Mamani, 1989, p. 345) dispuesta a la cabecera del altar, para darle luz y calor, y se reza por él.

Es costumbre bautizar a los t'ant'a wawas y t'ant'a achachis, una vez encendidas las velas. A partir de este momento, se dice que las “almas” llegan a la apxata, circunstancia que algunas familias festejan con un fuerte dinamitazo. Esto no es del agrado de todos los comuneros ya que algunos justifican que tamaña bienvenida puede asustar a las “almas” y ocasionar su regreso al lugar donde se encuentran confinadas¹⁴² (Fernández Juárez, 2006a, p. 171).

En Achacachi, como en otras poblaciones andinas, se recibe a los difuntos con el toque de campanas de la iglesia, cuya tonada depende de la edad de los difuntos homenajeados, y prosigue a intervalos regulares durante toda la celebración.

Los primeros en llegar son los “angelitos” (los niños que murieron bautizados), al medio día del 1° de noviembre¹⁴³. En este momento comienza la atención a las almas y a quienes asisten para honrarlos, misma que continuará hasta el día siguiente.

Los angelitos gozan en su día de una recepción alegre. [...] En la casa donde vivieron los niños muertos, se les sirve sobre la mesa cubierta con mantel blanco, los *cucules*, [...] se encuentra allí una vela prendida, un florero con flores frescas¹⁴⁴ y un almuerzo para niños con todas las clases de frutas, alimentos y bebidas que les gustan. La familia se reúne para “recibir a los niños” y se desarrolla una pantomima con abrazos y palabras cariñosas de bienvenida, dirigidas a los pequeños e invisibles visitantes (Kessel, 1992, p. 95).

En la comunidad de Tuqi Ajllata Alta, también se colocan juguetes en las ofrendas para los niños (Cfr., Fernández Juárez, 2002b). Esto mismo se observa en los cementerios urbanos de La Paz, Cochabamba y Sucre, donde, como en España, se ponen juguetes, refrescos y dulces en los nichos de párvulos¹⁴⁵.

Después de la recepción, mientras los “angelitos” comen, se les canta un responso y se reza por ellos. Luego, los asistentes vivos se entretienen conversando e intercambiando alcohol y hojas de coca. Nada de lo que hay en la ofrenda se toca antes de su desmonte, en el *tispachu* (despecho) o *kacharpaya* (Cfr., Fernández Juárez, 2006a, p. 172; Spedding, 1996, p. 106). Finalmente, todos los asistentes reciben *cucules*, como agradecimiento por parte de los “angelitos”. El almuerzo

¹⁴² Nótese la semejanza de esto con la doble interpretación española de que las campanas atraen o repelen a las almas de los difuntos.

¹⁴³ El 31 de octubre, en el caso de Tarapacá, Chile.

¹⁴⁴ Las flores que se ponen tanto en la *apxata* como en la tumba suelen ser diversas: “*claveles, gladiolas, ilusiones, margaritas, cartuchos y las flores amarillas zuncho*” (Guerrero, 1998, p. 8).

¹⁴⁵ Lo mismo ocurre en los cementerios peruanos, como en Ayacucho, Lima e incluso en Trujillo.

permanece toda la tarde en el altar; por la noche se pone otra comida, y en la mañana del día siguiente se sirve el desayuno. A media mañana, la familia despide a los angelitos en el cementerio¹⁴⁶. En este acto, se coloca una vela al pie de la cruz para alumbrar al “angelito”, y se le deja fruta, agua y una corona (Cfr., Kessel, 1992, pp. 95-96).

De manera similar a lo que ocurre con los “angelitos”, al medio día del 1º o del dos de noviembre (según la localidad) llegan las ánimas de los adultos. En el centro de la ofrenda se disponen hojas de coca, cigarros, aguardiente y cerveza (Cfr., Fernández Juárez, 2002b). Esta bienvenida es más dramática que la de los “angelitos”, especialmente cuando hay un “muerto nuevo”. En estos casos la comida es más abundante y los cantos y oraciones son más largos (Cfr., Kessel, 1992, pp. 96).

Al oscurecer inicia el velorio del difunto. Los familiares y aquellos que les acompañan permanecen durante toda la noche frente al altar, amenizando la velada con juegos de azar y ofreciendo abundante alcohol a los participantes. Al hacer las oraciones suele seguirse el siguiente orden: primero por los adultos, luego por los “angelitos”, luego por el “alma mundo” y las almas del Purgatorio. Con la expresión “alma mundo” se hace referencia a los muertos “antiguos”, los antepasados¹⁴⁷.

En Tarapacá (Chile) y en Irpa Chico (Bolivia), el mismo día que se recibe a las “animitas” (los adultos), el “alma mundo” recibe un culto comunitario distinto del ofrecido a las ánimas individuales. La comunidad se reúne en el templo, en el centro del cual se coloca una mesa cubierta con un paño negro sobre la que se exponen las calaveras del alma mundo y se les enciende una vela que permanecerá hasta el día siguiente. Acto seguido, se coloca una vela a cada santo, y el cantor reza sus responsos y un Rosario. Por último, las autoridades ponen hojas de coca sobre la mesa, seguidos del resto de los asistentes.

Durante los días en que se presenta la ofrenda para los “angelitos” y las “animitas”, cualquier persona, sea niño o adulto, puede acercarse a rezar por el difunto, normalmente un “Padre Nuestro” o un “Ave María” y algunas oraciones espontáneas. A cambio de su oración, los rezadores reciben panes, frutas, galletas o *kispiñas* (Cfr., Mendoza, 1997, p. 13). En Achacachi, esta misma costumbre se observa en el cementerio, como en el caso callawayá descrito por Ina Rösing:

Alrededor de la tumba, los familiares se hallan de pie. Parientes lejanos, amigos, vecinos y desconocidos se acercan a la tumba y rezan. Ante este gesto, los familiares se quitan los sombreros. El rezador —después de decir su oración— recibe una ofrenda de pan o frutos y a menudo también un *singani*¹⁴⁸ (Rösing, 1988, p. 53).

Los achacacheños dicen que la familia va al cementerio para “hacer rezar”, en explícita referencia al pago que se hace al rezador por sus servicios.

¹⁴⁶ En algunas localidades, como en Achacachi, la despedida se hace en la propia casa.

¹⁴⁷ Alison Spedding ofrece una interpretación distinta, según la cual se trata de las ánimas que no tienen quién les rece.

¹⁴⁸ Aguardiente de uva.

En algunas comunidades, la celebración se traslada al cementerio el día dos de noviembre. Los dones sobrantes del día anterior se colocan sobre la tumba del “animita”, junto con toda la estructura de cañas; en Achacachi, esta despedida suele hacerse en casa, aunque también hay quien la hace en el cementerio, colocando nuevamente la ofrenda (sin la estructura) sobre la tumba (*Vid. infra*). En muchas otras localidades, como Toque Ajllata Alta, no existe esta costumbre, “*se aprecian algunas apxatas sobre los pequeños cementerios comunales, pero no es lo usual en esta pequeña localidad del altiplano*” (Fernández Juárez; 2002b:146). En los cementerios urbanos, esta práctica ha sido prohibida; sin embargo, ello no impide la colocación de ofrendas en los nichos y tumbas.

Al término de la fiesta, los familiares del alma comienzan el desmontaje de la *apxata*. Para ello se pide permiso a las almas, quienes “*retornan con sus caballos y llamas cargadas de oraciones a Puliyanu, el lugar en el que se encuentran encerradas*” (Fernández Juárez, 2002b, p. 147). Nadie come los elementos colocados en esta ofrenda hasta que no haya sido “despachada” (despedida) la última alma; sin embargo, es común ver a los ofrendantes compartir alimentos junto a las tumbas durante la festividad. De los dones ofrecidos en la *apxata* nada debe sobrar, pues las penas del alma regresarían a la casa con las sobras y permanecerían con la familia.

Una vez despedida el alma se efectúa el bautizo de las *t`ant`a wawas*. Se buscan padrinos y entre risas se da nombre a la wawa convenientemente arropada en awayu de colores, como si estuviera viva. Una vez bautizada y muerta la wawa, los padrinos dan de comer varios trozos a los supuestos padres y viceversa culminando el proceso de atenciones recíprocas establecidas entre vivos y muertos (Fernández Juárez, 2002a, p. 79).

En Irpa Chico, tras el despacho, los acompañantes se alejan del cementerio para compartir la comida. La fiesta termina con “*las últimas oraciones para el difunto y luego para los difuntos desconocidos, muertos en accidentes lejos de sus hogares*” (Carter y Mamani, 1989, p. 346).

A este respecto, los aymaras de Tarapacá (Chile) distinguen entre la muerte repentina y no prevista (*V.gr.* en accidentes), y la muerte tranquila, prevista. “*La Primera es del diablo, la segunda es la muerte llamada por Dios. [...] El homicidio trae por consecuencia que el espíritu del difunto no descanse hasta que el asesino haya sido castigado y, muerto también, haya pasado a la eternidad como 'condenado'*” (Kessel, 2004, p. 62). Algo semejante ocurre en la región de los Yungas (Bolivia), donde se considera que toda muerte, incluso la más trágica, es merecida, y donde las muertes súbitas se consideran indeseables (*Cfr.* Spedding, 1996, p. 79).

En cuanto al Limbo, no tenemos referencias para el Día de Difuntos, pero existe la creencia de que quienes mueren sin ser bautizados, incluyendo fetos abortados, no son recibidos por Dios¹⁴⁹, y permanecen en este mundo causando daños, especialmente granizadas que destruyen los cultivos:

Quando hay una granizada fuerte, se piensa que alguien ha enterrado uno de estos muru wuawua (aquí muru parece referirse a “moro”, no-cristiano, y no al aymara muru, rapado, con pelo recortado) (Spedding, 1996, p. 121).

¹⁴⁹ En la Serranía de Albacete (España), los fetos abortados y los niños muertos sin bautizar no se enterraban en el cementerio, sino que se les enterraba en casa, bajo el suelo del dormitorio matrimonial (*Cfr.* Jorán e Iniesta, 1996, p. 328). En otras regiones de España, a los niños no bautizados se les enterraba en una sección aparte, dedicada a los suicidas, conocida como “corralillo de los desgraciados” (*Cfr.* López Pegalajar, 2002, p. 105).

El daño causado por estos niños también puede recaer sobre sus padres, a quienes les provoca la enfermedad de “limpu” (del castellano “Limbo”). Para evitar esto, se recurre a bautizar el cadáver antes de enterrarlo (Cfr. Spedding, *Loc cit.*).

La ofrenda hasta aquí descrita debe hacerse por lo menos durante los primeros tres años siguientes al deceso; después del tercer año, los familiares pueden dejar de hacer la mesa de difuntos, pues ya han cumplido su compromiso (Cfr., Fernández Juárez, 2001 y 2002a). Durante estos tres años, los difuntos son llamados *junt'uni*, pues el difunto sigue caliente (*junt'u*). El primer año se conoce como *Qalta mara*, y se espera que en éste la *apxata* sea lo mejor posible¹⁵⁰ (Cfr., MUSEF, 2004, p. 31). En Ayopaya (Cochabamba), el primer año se coloca en la ofrenda un animal entero, que puede ser un gallo, una oveja o un cerdo (Cfr., Encuentro Eclesial Sur-Andino, 1998, p. 26). El segundo año se llama *Taypi mara*, y le corresponde una ofrenda menos rica. Por último, en el *Tukuy mara* (despedida), la *apxata* recupera la magnitud de la primera. Para que las almas tengan descanso y envíen sus bendiciones a los vivos, los dolientes deben realizar la ofrenda en la celebración de difuntos de estos tres años (Cfr., MUSEF, 2004, p. 31).

Las almas viejas (*nayra alma*), aquellas a las que ya se recibió durante tres años, son también objeto de festejo y recuerdo, aunque la cantidad y calidad de los dones ofrecidos por los familiares es menor, pues éstos ya cumplieron y el alma ya no depende de ellos (Cfr., Fernández Juárez, 2006a, p. 172).

Hasta aquí la descripción de la celebración aymara de difuntos. Veamos ahora cómo este caso andino arroja luz sobre el posible origen de la celebración mexicana del Día de Muertos.

V.4.1. Los correlatos aymaras.

En primer lugar, la creencia en el regreso de los muertos, la visita al cementerio, la ofrenda de alimentos y su colocación sobre la tumba, el agua y las velas, son rasgos evidentes en la descripción precedente. Lo mismo ocurre con la ofrenda al difunto durante los primeros tres años, la ofrenda colectiva, la velación ante el altar, el intercambio de los panes de la ofrenda, la colocación de juguetes para los niños, la petición de “calavera” (aunque no se le llame así en el mundo aymara), la presencia de alimentos propios de la celebración junto con otros preferidos por el difunto homenajeado, y la creencia de que las ánimas llegan a las 12:00 y se van al día siguiente. Todos estos elementos aparecen también, como hemos visto, en México y España.

Entre estos rasgos, resulta particularmente interesante la costumbre de que tanto niños como adultos recen ante los altares colocados sobre o ante la tumba a cambio de una ofrenda de pan, pues se asemeja a las cuestaciones infantiles observadas en Navarra (*Vid. supra*, p. 139) por ser realizadas por niños en el cementerio, al rezo de los adultos a cambio de pan en Tzintzuntzan (*Vid. supra*, p. 124), y al ofrecimiento de alimento y pan a quienes visitan los altares de las casas en Hueyapan (*Vid. supra*, p. 122).

¹⁵⁰ Considerando el gasto que implican estas ofrendas, cuando una persona fallece poco antes de la celebración (esto es, desde agosto), no se considera como falta el no poner la ofrenda ese año. En tales casos, la primera ofrenda se hace al año siguiente (Cfr. Spedding, 1996). Algo parecido ocurre en la comunidad Totonaca de Coxquihui (México), donde se espera que las almas muertas antes de septiembre se presenten el Día de Muertos; quienes murieron entre septiembre y noviembre, se presentarán hasta el año siguiente (Cfr. Rodríguez Sánchez, 2000, p. 70).

Por otra parte, algunos rasgos que no encontramos en España aparecen ahora en la región andina. Los arcos de caña de azúcar, que por no tener un correlato español parecían ser de origen mesoamericano, los encontramos ahora en los Andes, apuntando a un posible origen común, quizá de carácter colonial, señalado además por el hecho de que la caña de azúcar era desconocida en la América precolombina y que fue llevada por los colonizadores españoles. Además, los propios aymaras señalan su relación con los templos católicos, como aclara Gerardo Fernández:

La apxata posee otra relación arquitectónica que merece la pena anotar en función de las apreciaciones de algunos de los dolientes que la relacionan con los arcos de las iglesias. La forma que muestran las cañas agrupadas y dobladas entre sí, semejan portadas y arquerías (Fernández Juárez; 2001).

Otro rasgo observado en Hueyapan para el cual no encontramos correlatos en España, es la costumbre de dedicar diferentes días a los difuntos según su edad y forma de muerte. Pero hemos visto que esta práctica existe también en el área andina, con la diferencia de que los aymaras sólo ofrendan dos días, para los “angelitos” y las “animitas”, y no dedican un día a los muertos en accidentes, aunque sí se dedica un momento, hacia el final de la fiesta, para rezar por los muertos en accidentes, es decir, por los “condenados”. Retomaremos este punto en el capítulo XIV.

Un tema de particular interés es el de los muñecos de pan. Hemos visto que el pan de muerto más difundido en México tiene su correlato español en el pan *bodigo* (*Vid. Supra*, p. 132), sobre el cual no tenemos ningún paralelo andino; sin embargo, el pan de muerto que se hace en Hueyapan no es éste, sino los panes antropomorfos para los cuales no encontramos correlatos españoles. Es cierto que encontramos panes españoles de forma humana elaborados para diversas celebraciones a lo largo del año (*Cfr.*, Violant y Simorra, 1956), entre los cuales destacamos los elaborados para el Domingo de Ramos (*Vid. supra*, p. 134), pero ninguno para el Día de Difuntos. Pues bien, ahora encontramos que los muñecos de pan se elaboran también en el área andina para el Día de Difuntos.

Por otra parte, la costumbre española de elaborar panes antropomorfos para diversas celebraciones también se observa en el caso aymara, pues las *t'ant'a wawas* reaparecen en la celebración de la Santa Cruz de algunas poblaciones cercanas a Cochabamba. Esto también es válido para Hueyapan, pues las figuras antropomorfas de pan se elaboran el Viernes Santo para la celebración del “Santo Entierro”.

Sobre los animales y escaleras de pan incluidos en la ofrenda aymara, desconocemos ejemplos españoles referidos a la celebración de Todos Santos; sin embargo, sabemos de algunas costumbres correspondientes al Domingo de Ramos y Semana Santa en Cataluña. Por citar un ejemplo, en las poblaciones de Segarra, Urgel, La Noguera y el Segrià, se tenía la costumbre de adornar un ramo de laurel o de olivo que los niños llevaban a bendecir:

en la misa mayor del domingo de Ramos con pastelillos de pasta de torta, azucarados o no por encima, modelados en figura de muñecos, bueyes, gallos, perrillos, caracoles, cestitas, sierras de carpintero, tijeras, lentes, escalerillas de mano, liras, lazos de corbata, rosarios y rosquillas, junto con naranjas, caramelos, etc. (Violant, 1956, p. 321).

Volviendo a nuestra búsqueda de los rasgos destacados para el caso mexicano, el uso de flores tiene un claro correlato en las costumbres aymaras. Incluso, es común el uso de flores amarillas (“zuncho”), aunque éstas no resaltan como flores características de la ofrenda, además, en ella se usan flores de diversos colores (*Vid.* nota 144, p. 148).

Con respecto al toque de campanas, además del claro correlato en Achacachi, se observa cierta semejanza entre el tañido de las campanas y la costumbre de festejar la llegada de las almas con un “dinamitazo” (un cohete), en aquellas localidades que no tienen campanarios. Estos cohetes, traídos a América por los españoles, son también característicos como marcadores del inicio de diversas fiestas indígenas mexicanas, entre ellas, el Día de Muertos (*Cfr.* Turok, 2002, p. 51).

Más problemático es el tema del Limbo y el destino particular de los muertos en accidentes o sin bautizar. Los informes etnográficos sobre el Día de Difuntos en el mundo aymara no suelen hacer referencia al Limbo y al Purgatorio; sin embargo, si no nos limitamos a hablar con los promotores de los nuevos cultos nativistas, las referencias a estos destinos son frecuentes, aunque en esta celebración no existan días dedicados específicamente a los habitantes de dichos destinos. Por ahora, señalemos que en la *kacharpaya* suele hacerse referencia a los habitantes del Limbo y del Purgatorio, así como a quienes murieron en accidentes.

Resumiendo, en esta exploración del Día de Difuntos aymara hemos encontrado los siguientes rasgos formales destacados para la celebración indígena mexicana:

1. Visita al cementerio (limpieza y ofrendas).
2. Toque de campanas.
3. Recepción a las 12:00 Hrs.
4. Despedida el 2 de noviembre.
5. Ofrenda en la casa para los muertos.
6. Ofrenda en la tumba para los muertos.
7. Ofrenda de agua.
8. Ofrenda de flores.
9. Ofrenda de velas.
10. Ofrenda de juguetes para los niños.
11. Ofrenda de alimentos preferidos por el finado.
13. Ofrenda de alimentos estereotipados.
14. Ofrenda de pan en forma de hogaza.
15. Ofrenda de panes antropomorfos.
16. Ofrenda los primeros 3 años.
17. Ofrenda colectiva para muertos no recientes.
18. Intercambio de panes.
19. Arcos de caña en la ofrenda.
20. Velación de las ánimas.
21. Petición de la “calavera”.
22. Días diferentes según edad de los difuntos.
24. Panes en forma de animales y objetos.
26. Comer junto a la tumba.

Por su parte, en cuanto a los significados o interpretaciones, encontramos los siguientes:

1. Los muertos regresan.
2. Los muertos comen de la ofrenda.
3. El aroma es el alimento de los difuntos.
4. Los panes antropomorfos representan al difunto.
6. Las velas iluminan a los difuntos.
7. Los no bautizados van al Limbo.
8. Los niños bautizados son angelitos.
9. Quienes mueren violentamente no van al cielo.
10. Los difuntos llegan a las 12:00 y se van a las 12:00 horas.
11. Los difuntos se van el 2 de noviembre.
13. Durante 3 años permanece algo del muerto.

Sobre los habitantes del Limbo y del Purgatorio, no encontramos días específicos dedicados a ellos, aunque sí se les menciona en las oraciones de la *kacharpaya*. Pero las creencias más interesantes, para nuestros fines, son justamente las que no se encuentran en el caso aymara. Comparemos, pues, nuestros resultados en busca de los rasgos mesoamericanos de la celebración mexicana.

V.5. RECAPITULACIÓN: LOS RASGOS COMPARTIDOS.

Hasta aquí hemos revisado 26 rasgos formales y 13 significados asociados a la celebración indígena mexicana del Día de Muertos. Recapitemos nuestros hallazgos para volver a la hipótesis del origen mesoamericano de la festividad. Si retomamos los rasgos revisados para identificar aquellos cuyo origen parece indiscutiblemente autóctono, el resultado es el siguiente:

	Rasgos formales	México	Andes	España	Mesoamérica
1	Ofrenda para los muertos en la tumba.	+	+	+	+
2	Ofrenda de alimentos estereotipados.	+	+	+	+
3	Días diferentes según edad de los difuntos.	+	+	-	+
4	Visita al cementerio.	+	+	+	-
5	Comer junto a la tumba.	+	+	+	-
6	Toque de campanas.	+	+	+	-
7	Ofrenda en la casa para los muertos.	+	+	+	-
8	Ofrenda de agua.	+	+	+	-
9	Ofrenda de flores.	+	+	+	-
10	Ofrenda de velas.	+	+	+	-
11	Ofrenda de juguetes para los niños.	+	+	+	-
12	Ofrenda de alimentos preferidos por el finado.	+	+	+	-
13	Ofrenda de pan en forma de hogaza.	+	+	+	-
14	Ofrenda los primeros 3 años.	+	+	+	-
15	Ofrenda colectiva para muertos no recientes.	+	+	+	-
16	Intercambio de panes.	+	+	+	-
17	Velación de las ánimas.	+	+	+	-
18	Recepción a las 12:00 Hr.	+	+	+	-
19	Despedida el 2 de noviembre.	+	+	+	-
20	Petición de la "calavera".	+	+	+	-
21	Linternas de calabaza.	+	-	+	-
22	Ofrenda de panes antropomorfos.	+	+	-	-
23	Panes en forma de animales y objetos.	+	+	-	-
24	Arcos de caña en la ofrenda.	+	+	-	-
25	Caminos de pétalos de cempasúchil.	+	-	-	-
26	Conformación del altar en 7 niveles.	+	-	-	-

Tabla 1 Los rasgos formales de la celebración del Día de Muertos.

Ahora bien, sin pretensiones iconoclastas, debemos reconocer que para los defensores del origen mesoamericano de la celebración, el resultado es decepcionante, pues de los 26 rasgos formales sólo hay dos para los cuales no hemos encontrado correlatos, ya sean europeos o andinos. Estos rasgos exclusivos de la celebración indígena mexicana son la conformación del altar en siete niveles y los caminos de cempasúchil. El significado de estos dos rasgos tampoco tiene correlatos europeos o andinos, de modo que todo apunta hacia su posible origen autóctono. Sin embargo, al revisar nuestra lista, nos vemos obligados a reconocer que no son mesoamericanos.

En cuanto al significado de los 7 niveles de la ofrenda, se descarta automáticamente la posible asociación de los siete niveles de la ofrenda con los siete "cielos" de la cosmovisión azteca, por una simple razón: no son siete, sino trece (o doce, *Vid. infra*, p. 244, nota 250) los "cielos" de la cosmovisión azteca (*Cfr.* López Austin, 1990, pp. 58-68). Además, donde sí existió la idea de siete

cielos es en la tradición europea, por los siete planetas visibles (*Vid. infra*, p. 206). Por otra parte, como vimos, la propia interpretación indígena señala que los siete escalones corresponden a los siete pecados capitales¹⁵¹. De este modo, si bien la ofrenda de siete niveles parece ser una invención autóctona, es evidentemente postcolombina.

	Significados	México	Andes	España	Mesoamérica
1	Los muertos regresan.	+	+	+	+
2	Los muertos comen de la ofrenda.	+	+	+	+
3	Las velas iluminan a los difuntos.	+	+	+	-
4	Los no bautizados van al Limbo.	+	+	+	-
5	Los niños bautizados son angelitos.	+	+	+	-
6	Los difuntos se van el 2 de noviembre.	+	+	+	-
7	Quienes mueren violentamente no van al cielo.	+	+	+	-
8	Los difuntos llegan a las 12:00 y se van a las 12:00.	+	+	+	-
9	Durante 3 años permanece algo del muerto.	+	+	+	-
10	El aroma es el alimento de los difuntos.	+	+	-	-
11	Los panes antropomorfos representan al difunto.	+	+	-	-
12	Caminos de pétalos para que los muertos hallen su casa.	+	-	-	-
13	Los 7 niveles de la ofrenda representan los pecados capitales.	+	-	-	-

Tabla 2 Los significados de la celebración del Día de Muertos.

Lo mismo ocurre con los caminos de pétalos de cempasúchil que guían a las ánimas desde la puerta de la casa hasta el altar: si bien no hemos encontrado correlatos europeos o andinos, el hecho es que las flores no parecen haber sido parte de las ofrendas para los muertos en el mundo mesoamericano. Además, la asociación entre el fuego de las velas y el color de las flores, así como el hecho señalado para España de que las velas le indican el camino a las ánimas, parece evidenciar la invención postcolombina de estos caminos.

Por último, podemos también conservar como autóctono el hecho de que se dedique un día distinto para los “limbos” y para los “simoneros”; sin embargo, esta práctica se reviste de rasgos tan exógenos como la creencia en el Limbo, el Cielo y el castigo del alma, que poco o nada tendrá ya de su supuesto contenido prehispánico mesoamericano, como veremos en el capítulo XIV.

V.6. CONCLUSIONES PRELIMINARES

Como resultado de nuestra comparación, hemos de aceptar la hipótesis “colonialista” del origen español de la celebración indígena del Día de Muertos, y asumir que los rasgos de la celebración indígena mexicana compartidos con sus contrapartes mesoamericana y europea, jugaron un papel clave como mediadores simbólicos que favorecieron la implantación de las prácticas cristianas en el mundo indígena. La creencia de los antiguos nahuas en el regreso de los muertos, junto con la costumbre de ofrendarles alimentos, debió contribuir a la apropiación de la celebración cristiana por parte de los indígenas, aunque de un modo más cercano a la práctica popular española que al deseado por el alto clero de la iglesia reformada.

¹⁵¹ Al respecto, resulta ilustrativa la representación del Purgatorio en la Divina Comedia de Dante Alighieri, donde éste se conforma por siete círculos ascendentes, con sus correspondientes pecados.

Parafraseando a Paul Westheim, pudiéramos casi afirmar que el único punto de contacto entre la celebración mesoamericana y la fiesta de los Fieles Difuntos, tal como se celebraba en España y se celebra actualmente en México, es el hecho de tratarse de un día consagrado a la memoria de los muertos. A partir de nuestra búsqueda de correlatos de la celebración mexicana del Día de Muertos entre sus contrapartes Europa y andina, podemos afirmar que la conmemoración indígena mexicana de los difuntos, más que una práctica prehispánica con ropaje cristiano, parece una festividad cristiana disfrazada (por los intelectuales y los medios de comunicación) de mesoamericana. Sin embargo, aun habiendo aceptado la hipótesis sobre el origen español de los rasgos aquí revisados, hay que tomar en cuenta que éstos sólo adquieren sentido dentro del conjunto de prácticas y representaciones de las cuales forman parte.

Como sea, dejando de lado las creencias compartidas con el mundo mexica, europeo y aymara, según las cuales las ofrendas sirven para alimentar a los muertos y éstos vienen a comer de ellas, el hecho es que la práctica totalidad de los rasgos indígenas mexicanos aquí revisados tienen un origen cristiano. Salvo por el hecho de que los habitantes de todos los destinos escatológicos (no sólo los angelitos y los adultos) regresan en fechas determinadas, no hemos encontrado nada exclusivamente mesoamericano en las creencias asociadas a la celebración hueyapeña de los Días de Muertos.

Pero aún estamos lejos de una conclusión satisfactoria sobre los significados asociados a los Días de Muertos pues, como vimos, las hipótesis mesoamericanistas sostienen que esta celebración “condensa una fuerte carga mesoamericana” evidenciada por su posición en el año, por su relación con otras fiestas, con los movimientos del Sol sobre el horizonte y con el ciclo agrícola, y por la relación de reciprocidad que, en este contexto, se establece entre vivos y muertos en torno al ciclo agrícola del maíz. En este sentido, hay que señalar que parece haber existido una diferencia importante entre las creencias cristianas y las correspondientes de los antiguos nahuas que hasta el momento no hemos destacado: mientras los destinos cristianos eran lugar de tormento o de recompensa, los destinos nahuas eran lugar de trabajo. Esta diferencia, a su vez, apunta hacia el tipo de relación que se establecía entre vivos y muertos, pues los difuntos mesoamericanos aseguraban la continuidad del movimiento del Sol, la llegada de las lluvias y la fertilidad de la tierra. La posible persistencia de esas creencias será el tema de la cuarta parte de este trabajo. En ella, para nuestra comparación, exploraremos el papel que jugaban los muertos en la dinámica temporal del mundo mexica, así como el culto dedicado a ellos en momentos específicos del año. Esto, sin embargo, requerirá un tratamiento específico del problema, comenzando por el estudio de los calendarios, pues según las hipótesis “prehispanista” la persistencia de elementos de la cosmovisión mesoamericana se basa en la estructura del calendario prehispánico. Por este motivo, antes de abordar el papel de los muertos en la dinámica temporal del mundo, tendremos que hacer un rodeo para ocuparnos de esa dinámica temporal y del modo en que los calendarios contribuyen a su construcción. A este tema dedicaremos la segunda y tercera partes de este trabajo.

SEGUNDA PARTE. LA FORMA DEL TIEMPO

(LOS MARCOS TEMPORALES DEL RITUAL)

No sé si lo he dicho, pero me fascinan los proverbios, y creo que la fascinación proviene de lo que pasó con éste: “el pez es el único que no tiene conciencia del agua”. Recuerdo el día en que lo oí por primera vez, y el esfuerzo inútil que hice para entenderlo. Hasta un día que me encontré por la calle con un amigo mío muy despistado y listo. Me paró y me preguntó: “¿Encuentras extraño que los antiguos creyeran que el Sol daba vueltas alrededor de la tierra?”. Yo le dije que no. Mi amigo me preguntó por qué. “Porque parece que el Sol diera vueltas alrededor de la tierra”, contesté satisfecha. Volvió a preguntarme por qué. “Porque el Sol parece viajar por el cielo”, respondí, a lo que mi amigo despistado replicó: “¿Y cómo debería parecer que es la Tierra la que da vueltas alrededor del Sol?”

(Villarroya, Óscar, 2002, p. 99)

VI. LA ANTROPOLOGÍA DE LA TEMPORALIDAD Y LA CRONOLOGÍA

Actually most of the critics of the organic view of society have accepted the Durkheimian point about cognition, but I want to show that the organic view of society is implied by the notion that society determines cognition and, that is because of the acceptance of this latter point that the criticism of the static nature of social structure fail.

(Bloch, Maurice, 1977, p. 279)

Una vez precisada la procedencia de la celebración indígena mexicana de Días de Muertos, en cuanto a sus rasgos formales, así como de algunos significados asociados a ella, tendremos que ampliar nuestro campo de visión para observar su posición en el año y, así, su relación con el ciclo agrícola, con fenómenos astronómicos y meteorológicos, y con otras celebraciones. Este procedimiento resulta necesario para contrastar nuestras hipótesis que, recordémoslo, contienen en sí las hipótesis de Johanna Broda y Beatriz Albores sobre la persistencia mesoamericana. Según dichas hipótesis: en el ritual indígena contemporáneo persisten múltiples elementos de la cosmovisión y del calendario mesoamericanos (Cfr. Broda, 2003a; 2004b), y esta persistencia se basa en la continuidad de las condiciones geográficas, climáticas y los ciclos agrícolas (Broda, 2001b, 2003a, 2004b), así como en la estructura del calendario prehispánico derivado, a su vez, de la observación de los astros y de los ciclos de la naturaleza (Cfr. Broda, 2004b, p. 80). Lamentablemente, Johanna Broda no aclara qué entiende por “estructura del calendario” ni precisa cuáles son esos múltiples elementos del calendario mesoamericano que persisten en el ritual indígena; sin embargo, podemos inferir que esos “elementos” son los rasgos formales destacados por la autora. Entre dichos “elementos” del calendario mesoamericano, pueden señalarse los siguientes:

1. La delimitación de un ciclo de 260 días a partir de las fechas de los pasos del Sol por el cenit en la latitud 15° Norte, dividido por cuatro fechas correspondientes a los pasos cenitales y anticenitales en la misma latitud (Cfr. Broda, 2001b, 2004d).
2. La correspondencias entre los puntos de salida del Sol en estas cuatro fechas y las fiestas mexicas de *Atlcahualo*, *Huey Tozoztli*, *Xocotlhuetzli* y *Tepéilhuitl*, correspondencia evidenciada por el “calendario de horizonte” de Cuicuilco y por la alineación de 15.5° de la Avenida de los Muertos en Teotihuacán (Cfr. Broda, 2004d).
3. El señalamiento de las mismas cuatro fechas rituales, como resultado de dividir por la mitad los cuatro períodos comprendidos entre solsticios y equinoccios (Cfr. Broda, 2004b, p. 80, nota 19).
4. El hecho de que en estas cuatro fechas se realicen rituales relacionados con el ciclo agrícola y con los fenómenos meteorológicos (Cfr. Broda, 2004a).

A su vez, esta suerte de “núcleo” calendárico-ritual¹⁵² presenta, en dicha perspectiva, diversos significados mesoamericanos, con respecto a los cuales hay que recordar la hipótesis de Beatriz

¹⁵² De hecho, ni Johanna Broda ni Beatriz Albores se refieren a las persistencias del calendario mesoamericano como un “núcleo”. Si utilizo el término al hablar de esas posibles persistencias, es por el hecho de que, en tanto que tales, tendrían que formar parte del “núcleo duro” mesoamericano (sí aceptáramos la propuesta de López-Austin), lo que las convertiría a su vez en garantes de la persistencia mesoamericana, como de hecho sugieren Broda y Albores (*Vid. supra*, p. 46).

Albores (*Vid. supra*, pp. 54-61) sobre la persistencia mesoamericana de una concepción mesoamericana del tiempo expresa en la relación que se establece entre vivos y muertos en torno al ciclo agrícola (*Cfr.* Albores, 2006, p. 112).

En esta segunda parte nos ocuparemos precisamente de las características formales del calendario indígena mexicano y de su procedencia, y para ello lo contrastaremos con sus contrapartes mesoamericana y europea. Conforme a la metodología planteada, el resultado de esta comparación deberá a su vez complementarse con el caso aymara, para someter a “falsación” la hipótesis “prehispanista”. Esto, sin embargo, se hará hasta la tercera parte de este trabajo, por razones que se harán evidentes en el capítulo IX. Los resultados que obtengamos, a su vez, serán la base para abordar, en la tercera parte, el modo en que el calendario ritual construye la dinámica temporal del mundo. Pero antes de emprender esta tarea, puesto que las hipótesis mesoamericanistas hacen referencia a la estructura del calendario mexicana y a la persistencia de una concepción mesoamericana del tiempo en el calendario ritual indígena, tenemos que hacer algunas precisiones con respecto a la antropología durkheimiana del tiempo y, en particular, sobre el estudio de las representaciones culturales¹⁵³ de la temporalidad a través de los calendarios. Comenzaremos en este capítulo por caracterizar lo que, siguiendo a Alfred Gell (1996), llamaremos el “error durkheimiano” en su conceptualización del tiempo como “categoría social”, para luego revisar brevemente algunos tópicos recurrentes en la antropología post-durkheimiana del tiempo y desprender consecuencias para el estudio antropológico de la temporalidad. Por último, tras reconocer el carácter cíclico de todo cómputo temporal, intentaremos caracterizar los calendarios como representaciones del mundo y presentaremos algunos rasgos comunes a todo calendario, mismos que nos permitirán fundamentar algunas observaciones preliminares sobre la posible persistencia mesoamericana de una concepción cíclica del tiempo, y que en los capítulos siguientes nos servirán de guía para la descripción de los calendarios, es decir, de sus rasgos formales.

VI.1. LA ANTROPOLOGÍA DURKHEIMIANA Y POSTDURKHEIMIANA DEL TIEMPO.

En los últimos años, el interés de los antropólogos por la dimensión temporal de todo fenómeno socio-cultural ha crecido a tal grado que actualmente se habla de una “antropología del tiempo”, campo de la disciplina dedicado al estudio del tiempo como fenómeno socio-cultural. Desde esta perspectiva, si el tiempo puede ser entendido en términos físicos como una cualidad procesual del mundo material, en antropología se emplea el término temporalidad “*para designar la manera en que los seres humanos experimentan esta cualidad procesual en distintos contextos socioculturales*” (Carbonell, 2004, p.9). La idea central es que el tiempo es una construcción cultural, pues éste es representado de diversas maneras en distintas sociedades. El hombre, como el resto de los animales, está sometido a ritmos, aunque el primero parece menos dependiente de los ritmos estacionales (*Cfr.* Barreau, 2000), de modo que el movimiento aparente de los astros, la sucesión de las generaciones, el desarrollo de las especies animales y vegetales, etcétera, plantean preguntas que requieren respuestas culturales.

¹⁵³ Agregar el adjetivo “culturales” al sustantivo “representaciones” puede parecer redundante; sin embargo, veremos que en la propuesta kantiana existe una suerte de “representaciones” *a priori* que son universales y, por tanto, naturales: las intuiciones *a priori* de tiempo y espacio que son, a su vez, categorías.

Pero el interés por la temporalidad como fenómeno cultural no es algo nuevo, pues ha estado presente desde los inicios de la antropología. Ya en 1901, Hubert y Mauss encaraban directamente el tema del tiempo en relación con la magia y la religión, con una propuesta fundamental para nuestro trabajo. Sin embargo, mucho más influyente en la antropología del tiempo, ha sido la obra de Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, publicada originalmente en 1912. En esta obra, Durkheim dedica sólo unas páginas a teorizar sobre el tiempo, pero su impacto será tal que determinará la forma general de la reflexión antropológica sobre el tema. Comenzaremos este subapartado con una breve presentación y discusión de la sociología durkheimiana del tiempo. Posteriormente, siguiendo en gran medida a Eliseu Carbonell (2004), revisaremos algunos problemas abordados por la antropología postdurkheimiana y sobre los cuales debemos definir nuestra postura para encarar el estudio del tiempo a través de los calendarios y de la relación de éstos con el mundo. Éstos son: la arbitrariedad de las representaciones del tiempo *versus* su carácter motivado, su particularidad *versus* su universalidad, y su carácter cíclico *versus* su linealidad.

VI.1.1. Durkheim y la categoría de tiempo como construcción social.

Para Durkheim, las representaciones conceptuales científicas son derivadas de las primitivas representaciones religiosas, es decir, que las primeras representaciones colectivas tuvieron un origen religioso, que se constituyeron en el seno de procesos religiosos. Por ello, Durkheim atribuirá el origen de las representaciones más generales (las categorías) a la religión:

En las raíces de nuestros juicios existe un cierto número de nociones esenciales que dominan toda nuestra vida intelectual; son las que los filósofos, desde Aristóteles, llaman *categorías del entendimiento*¹⁵⁴: las nociones de tiempo, espacio, género, cantidad, causa, sustancia, personalidad, etc. Corresponden éstas a las propiedades más universales de las cosas. *Son como sólidos marcos que delimitan el pensamiento*; no parece que éste pueda desentenderse de ellas sin con ello destruirse, pues no parece posible pensar objetos fuera del tiempo y el espacio o que no sean enumerables, etc. Las otras nociones son contingentes y móviles; concebimos que éstas pueden faltarle a un hombre, a una sociedad, a una época; mientras que aquéllas nos parecen casi inseparables del funcionamiento normal del espíritu. *Son como el esqueleto de la inteligencia*. Pues bien, cuando se analiza metódicamente las creencias religiosas primitivas, uno se topa de manera natural con las más importantes de estas categorías. *Han nacido en la religión y de la religión; son un producto del pensamiento religioso* (Durkheim, 2007, p. 8).

Según este autor, las representaciones religiosas son antes que nada representaciones colectivas de realidades también colectivas. Entonces, si las categorías tienen un origen religioso deben participar de la misma naturaleza común a todos los hechos religiosos, es decir, *“deben ser también cosas sociales, productos del pensamiento colectivo”* (Durkheim, 2007, p. 9). Esta reflexión sobre las categorías constituye el marco de la célebre formulación durkheimiana del tiempo¹⁵⁵:

¡Que alguien intente, por ejemplo lo que sería imaginar la noción de tiempo haciendo abstracción de los procedimientos mediante los cuales lo dividimos, medimos, expresamos por

¹⁵⁴ Las cursivas son mías.

¹⁵⁵ De hecho, también Hubert y Mauss atribuyen un origen religioso a las nociones de tiempo que dan origen a los calendarios (Cfr. Hubert, 1990).

medio de signos objetivos; *un tiempo que no fuera una sucesión de años, meses, semanas, días, horas!* Sería algo casi impensable. *No podemos concebir el tiempo si no es a condición de diferenciar en su interior momentos distintos*¹⁵⁶. Ahora bien, ¿cuál es el origen de esta diferenciación? A no dudar, los estados de conciencia que ya hayamos experimentado pueden reproducirse en nosotros siguiendo el mismo orden en el que anteriormente se habían desarrollado; y de este modo parte de nuestro pasado se nos vuelve [a] hacer presente, distinguiéndose con todo, de manera espontánea, de ese presente. Mas con lo importante que es esta distinción cara a nuestra experiencia individual, falta que sea suficiente para formar la noción o categoría de tiempo. No consiste ésta simplemente en una rememoración, parcial o íntegra de nuestra vida pasada. Es un marco abstracto e impersonal que envuelve no sólo nuestra experiencia individual, sino la de la humanidad. Es como un cuadro ilimitado en el que se despliega bajo los ojos del espíritu toda duración y donde pueden ser situados todos los acontecimientos posibles en relación a puntos de diferencia fijos y determinados. No es *mi tiempo* el que está así organizado; *es el tiempo tal como es pensado de manera objetiva para todos los hombres de una misma civilización*. Esto, por sí solo, ya basta para intuir que una organización tal ha de ser colectiva. Y, en efecto, la observación establece que estos puntos de referencia indispensables en base a los cuales son clasificadas en el tiempo todas las cosas son tomados de la vida social. Las divisiones en días, semanas, meses, años, etc., corresponden a la periodicidad de los ritos, fiestas y ceremonias públicas. *Un calendario da cuenta del ritmo de la actividad colectiva al mismo tiempo que tiene por función asegurar su regularidad*¹⁵⁷ (Durkheim, 2007, p. 9).

Pero Durkheim no sólo busca clarificar preguntas sociológicas del tipo “¿cómo, a través de las representaciones colectivas, los seres humanos han codificado el tiempo?”, sino que se plantea el problema metafísico de cómo es que el tiempo existe para el hombre (Cfr. Gell, 1996, p. 7). Con este giro teórico, Durkheim fija el problema sociológico del tiempo en un contexto filosófico. Sobre esta línea, ligando su noción de tiempo social a la tradición del racionalismo kantiano, rechaza la asunción del realismo ingenuo según la cual el tiempo es una realidad empírica, y de que los conceptos de tiempo simplemente permiten a la gente aprehenderlo, como si éste fuera un hecho externo más de la naturaleza. Así, Durkheim sostiene que las representaciones colectivas del tiempo no sólo no lo reflejan pasivamente, sino que lo crean como *phenomenon* aprehendido por los seres humanos.

Esta tesis durkheimiana del origen social de la experiencia temporal humana, asume la posibilidad de que exista una variedad sin límites de mundos temporales por descubrir a través del estudio de las sociedades que han involucrado y sostenido diferentes temporalidades en distintos lugares y a través de diversas épocas. Sin embargo, esta atractiva tesis presenta un serio defecto señalado ya por Alfred Gell (Cfr. Gell, 1996, pp. 3-14). En opinión de Gell, la falla de la formulación durkheimiana sobre el tiempo radica en su intento por promover el análisis sociológico al nivel de la metafísica, identificando las representaciones colectivas del tiempo con las *categorías* kantianas, y abriendo así la puerta a una variedad de interpretaciones relativistas del tiempo

¹⁵⁶ Las cursivas son mías.

¹⁵⁷ Sobre este punto, Durkheim aclara: “En esto se ve toda la diferencia que existe entre el complejo de imágenes y sensaciones que sirve para orientarnos en el transcurso de algo, y la categoría de tiempo. Las primeras son el resumen de experiencias individuales, tan solo válidas para el individuo que las ha elaborado. Por el contrario, la categoría de tiempo expresa algo común al grupo, el tiempo social, por decirlo de alguna manera. Es por sí misma una institución social” (Durkheim, 2007, p. 9, nota 6).

social, decididamente incongruentes y erróneas. Nuestra primer tarea es, por tanto, comprender los detalles del argumento durkheimiano.

VI.1.1.1 La categoría de tiempo en Durkheim y Kant.

La tesis durkheimiana sobre el tiempo es que éste existe para nosotros porque somos seres sociales. En esto, Durkheim está aplicando su teoría general de la determinación social de las representaciones, pero con una peculiaridad: una cosa es decir que la sociedad es responsable de la formación de conceptos tales como “perro”, “gato” o “tío”; y otra, muy distinta, decir que las categorías comparten el mismo carácter social. Sobre los primeros conceptos, que refieren a objetos y cualidades particulares, reconocemos que es posible imaginar el mundo existiendo sin ellos (vivir sin tíos, perros y gatos); pero las categorías (y, más aun, las intuiciones *a priori*) se encuentran en la base de todo pensamiento, y sin ellas es imposible pensar cualquier mundo existente, son el marco básico de todo pensamiento y experiencia (Cfr. Gell, 1996, p. 6).

Pero vayamos por partes. Tras la formulación aristotélica de las *categorías*, los filósofos han adelantado dos grandes tipos de solución al problema sobre su origen, el empirista (realista) y el racionalista (metafísico). La doctrina del empirismo realista sostiene que el mundo es real, está ahí, y nosotros lo conocemos a través de los sentidos como realmente es. Desde esta perspectiva, el mundo es realmente temporal, espacial y está impregnado de relaciones de causa y efecto, además de estar poblado de seres objetivos que pueden ser clasificados en clases “naturales” por semejanza, contigüidad en espacio y tiempo, etcétera. La doctrina empirista, en su forma extrema, niega que las categorías sean en algún modo especiales o distintas de los conceptos empíricos. En esta perspectiva, las categorías son sólo generalizaciones de muy alto nivel sobre la experiencia (Cfr. Gell, 1996, p. 6).

Por su parte, el racionalismo sostiene que es la razón, y no la experiencia, lo que provee la garantía de verdad, y que las categorías no son producto de la inducción sobre la experiencia, sino que son formas básicas de pensamiento preexistentes en el sujeto, y que constituyen la base de nuestras experiencias.

Durkheim propone una nueva respuesta al problema metafísico del origen de las categorías. Como cualquier racionalista, sostiene que la razón es el garante de la verdad, pero identifica la razón con las representaciones colectivas, fundadas en condiciones históricas y sociales. La razón impersonal es en realidad la sociedad, que obliga a la gente a pensar en común porque sus vidas son vividas en común. El racionalismo de Durkheim no es, pues, de la variedad solitaria, del tipo que se aproxima al solipsismo; su visión deriva no de Descartes sino de Kant, pero con una radical diferencia: mientras para Kant la razón es un aspecto de la naturaleza humana, para Durkheim es un aspecto de la sociedad (Cfr. Gell, 1996, p. 8). Hasta aquí todo parece ir bien; sin embargo, para comprender cabalmente el argumento Durkheimiano, tendremos que aclarar esta diferencia, abundando un poco sobre Kant.

El problema en torno al cual se desarrolla la *Crítica de la razón pura*, de Kant, es el de las facultades del conocimiento humano, entendidas como “*las condiciones necesarias que preceden al hecho del conocimiento*” (Fischer, 1996, p. 45). Como dijimos, los realistas equiparaban conocimiento y experiencia, haciendo proceder la experiencia de las impresiones sensibles que se repetían y enlazaban por repetición; sin embargo, este enlace de impresiones no era explicado, sino admitido como un hecho dado y evidente. Por su parte, los metafísicos equiparaban el

conocimiento con el pensamiento racional, y lo explicaban por medio de ideas innatas, “de las que hacían principios que tenían por axiomas fundamentales de todo conocimiento. Mas los principios no son las condiciones de conocimiento, sino, a su vez, conocimientos efectivos” (Fischer, 1996, p. 47). Por su parte, Kant adoptará un punto de vista intermedio, reconociendo en la experiencia empírica la fuente del conocimiento, pero identificando formas de “conocimiento” *a priori* que constituyen el marco general de toda experiencia empírica.

Para Kant hay que distinguir, por un lado, el mundo de las apariencias sensoriales, que pertenece al orden de los *phenomena* y, por otro, los *noumena*, el mundo real de las cosas en sí mismas. Nuestro pensamiento y experiencia están confinados al mundo de los *phenomena*, de modo que no podemos especular sobre el orden *noumenal*; no obstante, la verdad final del mundo es *noumenal* más que *phenomenal*.

Ahora bien, según Kant, el conocimiento humano tiene dos orígenes: la sensibilidad y el entendimiento. “Por la primera, los objetos nos son dados, y por el segundo, concebidos” (Kant, 1996, p. 91). Cuando la relación con los objetos es inmediata, se llama *intuición*, y sólo es posible cuando el espíritu ha sido afectado por el objeto de cierto modo. La concepción de los objetos, por su parte, es tarea del entendimiento; es el entendimiento el que forma los *conceptos*.

Constituyen, pues, los elementos de todo nuestro conocimiento, la intuición y los conceptos; de tal modo que *no existe conocimiento por conceptos sin la correspondiente intuición o por intuiciones sin conceptos*¹⁵⁸. Ambos son o puros o empíricos; empíricos, si en ellos se contiene una sensación (que supone la presencia real del objeto); puros, si en la representación no se mezcla sensación alguna. [...] La intuición pura, por tanto, contiene únicamente la forma por la que es percibida una cosa, y el concepto puro la forma del pensamiento de un objeto en general. Solamente las intuiciones y conceptos puros son posibles *a priori*; los empíricos sólo lo son *a posteriori* (Kant, 1996, p. 111).

Para Kant, existen sólo dos intuiciones *a priori*: tiempo y espacio¹⁵⁹. Con respecto a la intuición *a priori* de tiempo, que es la que aquí nos interesa, Kant nos dice que:

1° *El tiempo no es un concepto empírico*¹⁶⁰ derivado de experiencia alguna, porque la simultaneidad o la sucesión no serían percibidas si la representación *a priori* del Tiempo no les sirviera de fundamento. Sólo bajo esta suposición podemos representarnos que una cosa sea al mismo tiempo que otra (simultánea), o en tiempo diferente (sucesiva).

2° El tiempo es una representación necesaria que sirve de base a todas las intuiciones. No se puede suprimir el tiempo en los fenómenos en general, aunque se pueden separar muy bien éstos de él. El tiempo, pues, está dado *a priori*. Sólo en él es posible toda la realidad de los

¹⁵⁸ Las cursivas son mías.

¹⁵⁹ Sobre la intuición *a priori* de espacio, Kant sostiene que “el espacio no es un concepto empírico derivado de experiencias externas, porque, “para que ciertas sensaciones se refieran a una cosa fuera de mí (es decir, a algo que se encuentra en otro lugar del espacio que en el que yo me hallo) y para que yo pueda representarme las cosas como exteriores y juntas las unas con las otras, y, por consiguiente, no sólo diferentes, sino también en diferentes lugares, debe existir ya en principio la representación del espacio. De aquí se infiere que [...] dicha experiencia externa sólo es posible por esta representación” (Kant, 1996, p. 95-100).

¹⁶⁰ Las cursivas son mías.

fenómenos. Éstos pueden todos desaparecer; pero el Tiempo mismo (como condición general de su posibilidad) no puede ser suprimido (Kant, 1996, p. 100).

Las intuiciones de tiempo y espacio, como formas puras de la sensibilidad, comparten este carácter (de referirse completamente *a priori* a los objetos) con las *categorías*. Éstas últimas son “conceptos de un objeto en general mediante los que la intuición de ese objeto se considera determinada por relación a una de las funciones lógicas del juicio” (Kant, 1996, p. 133), entendiendo por función “la unidad de acción para ordenar diferentes representaciones bajo una común a todas ellas” (Kant, 1996, p. 121). De este modo, “hay precisamente tantos conceptos puros del entendimiento que se refieren *a priori* a los objetos de la intuición en general como funciones lógicas [...] en todos los juicios posibles” (Kant, 1996, P. 125).

Ahora bien, puesto que las formas de juicio contienen las distintas funciones del entendimiento, es decir, los diferentes tipos de síntesis conceptual o categorías, Kant deriva del esquema clásico de los juicios todas las categorías:

- I. **De cantidad:** unidad, pluralidad, totalidad.
- II. **De cualidad:** realidad, negación, limitación.
- III. **De relación:** sustancia y accidente, causalidad y dependencia, comunidad.
- IV. **De modalidad:** posibilidad-imposibilidad, existencia-no existencia, necesidad-contingencia (Cfr. Kant, 1996, p. 126).

Para Kant, en resumen, las representaciones no pueden ser consistentes sino en conjunción con ciertas condiciones fundamentales aportadas por una facultad inherente en el sujeto perceptor, que ligue los materiales brutos de las intuiciones de modo que se manifiesten a sí mismas como objetos externos espacio-temporales. La apariencia de un universo externo de objetos conjuntados en espacio y tiempo es producida “subjetivamente”, no en el sentido de que el universo externo sea determinado por el capricho privado del sujeto, sino en el sentido de que sólo la facultad presente en el perceptor, imponiendo los prerequisites categoriales (V.gr. espacialidad, temporalidad, número, etc.) sobre el orden *noumenal*, puede hacer posible la manifestación de lo *noumenal* como *phenomena* (Cfr. Gell, 1996, p. 8). Estos prerequisites, lo hemos dicho ya, pertenecen tanto a la intuición (las intuiciones *a priori* de tiempo y espacio) como al entendimiento (los conceptos puros o *categorías*).

Como se puede ver, aunque Durkheim sigue a Kant al negar que los sentidos puedan aportar la información necesaria para formar una representación del mundo sin la contribución adicional de “ideas organizadoras”, las categorías durkheimianas difieren sustancialmente de la propuesta kantiana:

- 1) Mientras para Kant *tiempo* y *espacio* son fundamentalmente intuiciones *a priori*¹⁶¹, para Durkheim son categorías, aunque para ambos se trata de representaciones *a priori*, es decir, que preceden a toda experiencia empírica¹⁶².

¹⁶¹ Compárese mi interpretación de Kant con la que hace Gell (*Op. Cit.* pp. 6-10).

¹⁶² Nótese que, en Kant, la doble naturaleza de tiempo y espacio (a la vez intuiciones y conceptos, ambos *a priori*) los convierte en fundamento de todo conocimiento humano, pues permite el vínculo entre intuiciones (perceptos puros)

- 2) Para Kant, las intuiciones *a priori* de tiempo y espacio son comunes a todo sujeto humano, es decir, son universales, mientras que para Durkheim son construcciones sociales y, por tanto, particulares.
- 3) En Kant, las intuiciones *a priori* y las categorías (o conceptos puros del entendimiento) median la transición entre lo *noumenal* y lo *phenomenal*; para Durkheim, las categorías median la transición entre lo natural y lo social. Esto es, mientras para Kant el mundo *noumenal* no sólo es anterior a toda vista sino que es inaccesible, para Durkheim el estrato primordial se manifiesta a los sentidos y a la mente, pero carece de rasgos distintivos y es caótico, desprovisto de las señales y pautas que hacen la realidad inteligible para nosotros¹⁶² (Cfr. Gell, 1996, p. 9).
- 4) Durkheim opone explícitamente su categoría de tiempo a la correspondiente intuición *a priori* de Kant. Según Durkheim, las “categorías kantianas de tiempo y espacio” son “homogéneas”; sin embargo, el tiempo y el espacio, tal como son conocidos por los seres humanos, no están desprovistos de características, pues de lo contrario, tiempo y espacio permanecerían incognoscibles¹⁶³. Así, Durkheim sustituye las intuiciones *a priori* con una compleja rejilla de distinciones culturales cuyo origen radica en las necesidades sociales y organizacionales de la vida colectiva (Cfr. Gell, 1996, p. 10).

Hechas estas observaciones, podemos volver sobre el error de Durkheim en su formulación sobre el tiempo.

VI.1.1.2 El error durkheimiano.

Como se desprende de las citas que hicimos de *Las formas elementales* (Vid. *supra*, pp. 161-161), y de su comparación con la metafísica kantiana, la línea de argumentación de Durkheim es la siguiente¹⁶⁴:

1. El mundo objetivo no puede ser experimentado si no es a través de las categorías.
2. El tiempo es una de esas categorías.
3. No podemos pensar el tiempo si no es en términos de períodos.

y categorías (conceptos puros) a través del cual se construye la experiencia. En cambio Durkheim, al pensar tiempo y espacio como simples categorías, negándoles el carácter de intuiciones, elimina el vínculo entre sus “categorías sociales” y los perceptos puros, de modo que deja sin explicación la construcción de la experiencia.

¹⁶³ Según Durkheim: “*el espacio no es ese espacio vago e indeterminado que Kant había imaginado: pura y absolutamente homogéneo no rendiría ningún servicio y sería inaprensible por el pensamiento. La representación espacial consiste en una primera coordinación que se introduce en los datos de la experiencia sensible. Pero esta coordinación sería imposible si las partes del espacio se equivalieran cualitativamente, si fueran realmente sustituibles las unas por las otras. Para poder disponer espacialmente de las cosas hay que poderlas situar diferencialmente: poner las unas a la derecha, las otras a la izquierda [...], lo mismo que para poder disponer temporalmente de los estados de la conciencia hay que poderlos localizar en fechas determinadas*” (Durkheim, 2007, pp. 9-10).

¹⁶⁴ En el resto de este sub-apartado, sigo de cerca el análisis de Alfred Gell sobre el argumento durkheimiano, pero con algunas diferencias. Para no saturar el texto de referencias y comparaciones, remito al lector al capítulo 1 de la citada obra de Gell (1996, pp. 3-14).

4. Las periodizaciones convencionales de tiempo son derivadas socialmente y previas a toda experiencia.
5. Por tanto, no podemos tener ninguna experiencia del mundo objetivo excepto a la luz de los períodos de duración socialmente derivados que constituyen la categoría de tiempo (y esto también para las demás categorías).
6. Por tanto, toda experiencia del mundo objetivo es socialmente derivada.

Ahora bien, aun si admitimos los pasos 1 y 2 del argumento, ninguno de los pasos 3-6 se desprende directamente de ellos, y resulta necesaria una revisión de estos últimos.

Contra 3: No hay razón para sostener que no podemos pensar en otras relaciones temporales que no sean en términos de algún esquema periódico. Para explicar esto volvamos al tiempo kantiano, que es asimétrico con respecto al antes y después, pero carece de cualquier otra característica. Si seleccionamos un evento *e*, podemos decir, *a priori*, que el evento *e* ocurre en un tiempo *e* (*Te*). Si el tiempo es asimétrico, sabemos que, dado un evento *e'* (cualquier evento que no es *e*), *Te'* será simultáneo, anterior o posterior a *Te*. Todos los eventos están semi-ordenados (y sólo “semi-ordenados” porque pueden ser simultáneos a otro, o anteriores/posteriores a otro) con respecto a todos los demás. Esta conclusión se desprende tautológicamente dada la asimetría incorporada a la categoría kantiana de tiempo. Podemos afirmar, entonces, que la intuición *a priori* de tiempo considerada por Kant, tiene *todas* las relaciones temporales *entre todos* los posibles eventos, absolutamente sin referencia a ningún esquema periódico regular (*Cfr.* Gell, 1996, p. 11).

Contra 4: Para Durkheim, toda experiencia y conocimiento del mundo requieren de las categorías (incluyendo aquí tiempo y espacio), y éstas son construcciones sociales particulares, es decir, culturales. Pues bien, si esto es cierto, entonces las categorías son aprendidas, como todo lo cultural. Pero si para Durkheim no hay experiencia sin categorías, ¿cómo se aprenden las categorías? ¿Puede existir una experiencia “no-experiencial” a través de la cual los individuos adquieran las categorías? Cuando Durkheim elimina las intuiciones *a priori* y sustituye el *apriorismo* individual pero universal por otro de carácter social y particular, elimina toda posibilidad de existencia de lo social¹⁶⁵ (*Compárese con Gell, Op. Cit.*, p. 12).

Contra 5: Durkheim sostiene que, el hecho de que sea imposible pensar relaciones temporales si no es en términos de períodos socialmente derivados, significa que cuando el tiempo figura como una de las categorías constitutivas de toda representación cognitiva del mundo *phenomenal*, éste debe hacerlo bajo una forma social pre-constituida. La afirmación de Kant es que resulta imposible concebir un objeto externo, como un elefante, a menos que éste sea un elefante en tiempo y espacio; pero esto no significa que, para concebir un elefante, uno tenga que concebirlo como localizado en una ubicación específica de tiempo y espacio. Pero es justamente esto lo que introduce Durkheim para dar plausibilidad a su argumento metafísico: habiendo propuesto la idea de que para especificar una localización temporal debe usarse un esquema de periodización, Durkheim supone que los fundamentos temporales de la cognición son socialmente derivados,

¹⁶⁵ Conviene precisar que el problema en la propuesta durkheimiana no es la formulación de una suerte de *apriorismo* social y particular; el problema es que éste sustituya al individual y universal. Es esta sustitución la que elimina toda posibilidad de existencia de lo social, pues hace necesaria la existencia de una experiencia “no-experiencial” para que los individuos adquieran las categorías indispensables para la experiencia.

porque la cognición temporal de los objetos externos consiste en darles puntos de localización en el tiempo (Cfr. Gell, 1996, pp. 12-13).

En esto, Durkheim confunde los artefactos culturales de cómputo temporal (esquemas periódicos como el calendario) contruidos por conceptos empíricos, con la intuición *a priori* de tiempo. Pero limitémonos a las observaciones de Alfred Gell. En primer lugar, el razonamiento de Durkheim se invalida por el hecho de que es posible demostrar que las localizaciones temporales de un objeto, o más precisamente los eventos en los que un objeto participa, pueden ser especificados con o sin referencia a un esquema periódico. Por ejemplo, puedo decir que la batalla de Borodino tuvo lugar el 7 de septiembre de 1812 (haciendo uso del esquema periódico que es el calendario), o alternativamente, que ocurrió después de Austerlitz y antes de Waterloo (es decir, en algún lugar de la secuencia no periódica de batallas famosas de las guerras napoleónicas). En segundo lugar, aunque fuera verdad que las localizaciones temporales sólo pueden ser especificadas en términos de periodizaciones, los esquemas periódicos están contruidos con referencia a fenómenos naturales que contingentemente afectan la vida social, pero que de ningún modo están socialmente determinados, pues son dependientes de las propiedades mecánicas del universo. Y finalmente, la “especificabilidad” de las localizaciones temporales de un objeto/evento no tiene nada que ver con el argumento kantiano de que no hay objetos o eventos no-espaciales o no-temporales (Cfr. Gell, 1996, p. 13).

Hasta aquí la crítica al argumento de Durkheim. A partir de la constatación de estas fallas en el planteamiento durkheimiano sobre las categorías, podemos decir que su conceptualización del tiempo como “categoría social” genera más problemas de los que resuelve. Adoptaremos entonces, como punto de partida, la convicción kantiana sobre las intuiciones *a priori* de tiempo y espacio, y dejaremos de lado la equiparación durkheimiana de las categorías con los esquemas periódicos convencionales. Sostengo, pues, que las intuiciones *a priori* de tiempo y espacio son universales y constituyen el prerrequisito de toda experiencia y de toda construcción cultural. En esta perspectiva, todo calendario (esquemas periódicos convencionales) es una construcción social (de conceptos empíricos) y, en tanto que tal (y en esto sí estamos de acuerdo con Durkheim), “*da cuenta del ritmo de la actividad colectiva al mismo tiempo que tiene por función asegurar su regularidad*” (Durkheim, 2007, p. 9).

Distinguir las intuiciones *a priori* y las categorías, por un lado, y las construcciones culturales sobre tiempo y espacio, por otro, nos permite escapar al sociologismo y relativismo extremos (Vid. *infra*), comprender la diversidad de representaciones del tiempo al interior de una misma sociedad y ponderar en su justo valor las metáforas geométricas con las que los antropólogos (y las sociedades) representan el tiempo. Para aclarar esto, revisaremos brevemente algunos problemas derivados, al menos en parte, de la propuesta durkheimiana, y que son recurrentes en la antropología del tiempo.

VI.1.2. Tiempo ecológico vs. tiempo estructural.

Una consecuencia de la equiparación que hace Durkheim entre las categorías y los esquemas periódicos convencionales, es el énfasis en el estudio de los calendarios, estrechamente ligados a los ciclos rituales, como medio para acceder a las concepciones del tiempo de una sociedad dada. Y aquí aparece un primer problema: ¿Es válido enfocarnos exclusivamente en los calendarios para conocer las representaciones temporales de una sociedad?

Además, este énfasis en el estudio de los calendarios genera un segundo problema, mismo que ocupó un lugar importante en las reflexiones de los primeros estudios antropológicos sobre el tiempo: una vez asumido el carácter social del tiempo, y tras constatar la relación de los calendarios con los ciclos naturales (*V.gr.* el ciclo de los movimientos aparentes del Sol, los cambios estacionales y los ciclos vegetativos), resulta necesario reconsiderar el papel del medio natural en la conformación del tiempo social. Es decir, si el tiempo es social, ¿su conformación es independiente de los ciclos naturales?

En torno a este segundo problema, los trabajos de Bronislaw Malinowski y Evans-Pritchard sobre los trobriandeses y los nuer, respectivamente, ilustran en gran medida la forma en que los antropólogos han abordado etnográficamente el tema de la temporalidad: ven “*en el cómputo del tiempo de las sociedades estudiadas un reflejo cultural de las condiciones ecológicas y de la organización social*” (Carbonell, 2004, p. 35).

VI.1.2.1 Bronislaw Malinowski y el tiempo ecológico.

Malinowski aborda el tema del cómputo del tiempo en “lunar and Seasonal Calendar in the Trobriands” [1927], y en *Coral Garden and their Magic* [1935]. De acuerdo con este autor, el cuerpo celeste más importante para los trobriandeses es la Luna; tienen nombres para las constelaciones y reconocen los movimientos aparentes del Sol a lo largo del año, pero estos elementos no son tomados en cuenta para definir la duración del año. La Luna era importante para los trobriandeses por su luz, necesaria para las celebraciones nocturnas cuyo clímax era en el plenilunio. Además, la Luna era la base de su calendario. Sin embargo, para Malinowski no se podía hablar propiamente de un calendario lunar entre los trobriandeses, pues el año no estaba definido tampoco por una cantidad dada de Lunas; lo que realmente determinaba el año era el ciclo agrícola, hecho que ilustra con la asociación lingüística de los términos “año” y “ñame”¹⁶⁶, ambos denominados *taitu* (Cfr. Carbonell, 2004, p. 40).

En las islas Trobriand, según Malinowski, toda referencia práctica al tiempo se hacía en relación con las actividades en los huertos, aunque los ancianos encargados de planificar la vida tribal, las actividades agrícolas y las ceremonias, recurrían a un cómputo lunar.

Las festividades comenzaban después de la cosecha, en la Luna *milamala*, nombre que reciben también unos gusanos marinos que aparecen en la superficie del mar para desovar una vez al año, en la Luna llena que se produce entre el 15 de octubre y el 15 de noviembre de nuestro calendario. Pero esto sucedía sólo en el extremo Sur del distrito, en la isla de Vakuta, donde para esta fecha cazaban los gusanos *milamala* y, esa misma noche, los asaban y comían.

Este mismo festival se celebraba un mes antes en la mitad Norte de la isla, y tres meses antes en Kitava (al este). Estas variaciones respondían a las diferencias del tiempo de la cosecha según la zona. De estas variaciones derivaba la dificultad para fijar la fecha de celebración de las festividades, pues la *milamala* “estándar” celebrada en Vakuta, que es infalible por el desove de los anélidos, es la última de todas (Cfr. Carbonell, 2004, p. 42). Así, fuera de Vakuta se dependía del estado de los huertos para situar temporalmente la Luna *milamala*.

¹⁶⁶ El principal cultivo de los trobriandeses.

Para Malinowski, esto sería una demostración de que el cómputo trobriandés del tiempo estaba totalmente a merced de las condiciones ecológicas, es decir, que el estado de los huertos constituía la verdadera medida del tiempo. No obstante, Malinowski reconoce que el cultivo de los huertos se podía retrasar cuando se acordaba prolongar la estación festiva. Volveremos sobre Malinowski.

VI.1.2.2 Evans-Pritchard y el tiempo estructural.

En 1940, Edward Evans-Pritchard publicó su estudio sobre los nuer de Sudán, donde adopta el tema del tiempo como hilo conductor de la etnografía. En este trabajo, Evans-Pritchard distingue entre *tiempo ecológico* y *tiempo estructural*. El primero se refiere a la observación de los ciclos naturales y a la distribución de las actividades cotidianas dentro de ellos. El día se distribuía según las diversas actividades, mientras que el año estaba dividido en dos estaciones: la de lluvias, que pasaban en los campos de pastoreo, y la de sequía, que pasaban en la aldea. El calendario se dividía en doce meses relacionados con los ciclos lunares, pero el paso de un mes a otro se decidía en función de las actividades, y no el cambio de actividades en función de los meses. Del mismo modo, los puntos de referencia para “fechar” un evento eran las actividades que tenían lugar cuando éste ocurrió, y no el nombre del mes correspondiente.

Por su parte, el tiempo estructural sería un equivalente aproximado de nuestra noción de tiempo histórico, pero éste se vinculaba directamente con las relaciones sociales existentes. Así, una forma de establecer cuándo sucedió algo era por relación con los grupos de edad, de modo que la colocación de los eventos era más estructural que cronológica. El tiempo se reconocía entonces por bloques cuyos límites estaban marcados por las ceremonias de iniciación de cada grupo de edad, mismas que se realizaban aproximadamente cada diez años. Cada grupo de edad tenía un nombre, de modo que los eventos podían ser recordados como “antes del nacimiento del grupo X” o “después del nacimiento del grupo Y”.

En esta distinción, sin embargo, el tiempo estructural es el predominante pues, para Evans-Pritchard, el tiempo ecológico es capturado por el tiempo estructural: *“cualquier tiempo es estructural, dado que es una formulación conceptual de las actividades colaterales, coordinadas o cooperativas: los movimientos de un grupo”* (Evans-Pritchard, 1977, p. 121).

VI.1.2.3 Ignasi Terradas y la noción de arrastre aproximado.

El contraste entre las conclusiones de Malinowski y Evans-Pritchard proviene sin duda de una diferencia de acento, ya sea en las condiciones ecológicas o en la organización social. Esta relación entre los ritmos sociales y naturales ha sido abordada por Ignasi Terradas (1998) con respecto al referido artículo de Hubert y Mauss (Hubert, 1990) y a un estudio posterior de Mauss (1979) sobre las variaciones estacionales en las sociedades esquimales. Terradas sostiene que se puede mantener la idea de que los ritmos estacionales tienen un carácter social endógeno, *“aun admitiendo en la periodicidad estacional un efecto sincronizador”* (Terradas, 1998, p. 246). Para ello introduce, a partir de la idea de los ritmos circadianos, la noción de “arrastre aproximado” entre el tiempo natural y el tiempo social.

En biología, los ritmos circadianos son oscilaciones de variables fisiológicas en intervalos regulares de tiempo, es decir, oscilaciones rítmicas. Estrictamente hablando, los ritmos circadianos son endógenos, existen en el organismo aun sin la presencia de estímulos externos; sin embargo,

estos ritmos pueden sincronizarse con variaciones cíclicas del medio. A estos fenómenos exógenos capaces de sincronizar un ritmo endógeno, se les llama sincronizadores. Así, aun cuando los ritmos circadianos son, estrictamente hablando, endógenos, se reconoce la influencia del medio como sincronizador aproximado de los mismos. De manera semejante, aun cuando los ritmos sociales tienen un carácter endógeno, Terradas reconoce el efecto sincronizador del medio. Esto permite entender cómo, a pesar de su carácter endógeno, los ritmos sociales corresponden aproximadamente a los ritmos estacionales:

La sincronización inducida socialmente puede ser siempre tan importante como la inducida ambientalmente (ambiente artificial y natural). El cruce de ambas sincronizaciones produce el doble efecto de los rituales asociados a un cambio de estación: el de que la bienvenida arrastra o prepara la venida y el de que la venida euforiza y hace concertar la bienvenida (Terradas, 1998, p. 248).

Siguiendo esta misma línea de ideas, y considerando los calendarios como signos (*Vid. infra*), podríamos aceptar la idea Lévi-Straussiana de que el signo es arbitrario *a priori*, pero motivado *a posteriori*. Como ejemplo podemos citar la reforma gregoriana del calendario cristiano: una vez establecido que la Pascua debía celebrarse con relación al equinoccio de primavera, el desfase de diez días que tenía el calendario juliano con respecto al año trópico “obligó” a su modificación para hacerlo coincidir con éste. Se entiende, pues, que el esfuerzo por igualar la duración de los hechos y las cosas con los periodos de tiempo, puede verse invertido para igualar los periodos convencionales a los hechos y las cosas. Este acomodo de los periodos a los hechos es fundamental, especialmente cuando una actividad significativa para la sociedad en cuestión depende de la capacidad predictiva del calendario, como es el caso, por ejemplo, de los rituales periódicos cristianos. Reconocemos entonces la arbitrariedad de los esquemas periódicos que son los calendarios, pues no están biológicamente determinados; sin embargo, esto no significa que carezcan de relación con los ritmos naturales: en la medida en que los calendarios tienen por función dar cuenta del ritmo social y natural, una discrepancia entre ambos puede significar una transformación del calendario. A fin de cuentas, es más fácil modificar un calendario que la duración del año trópico o del ciclo sinódico lunar, por ejemplo.

VI.1.2.4 Maurice Halbwachs: memoria, tiempo y localización.

En cuanto al primer problema enunciado en este sub-apartado, el de la validez de enfocarnos exclusivamente sobre los calendarios para conocer las nociones de tiempo de una sociedad, tenemos que volver un momento sobre Durkheim. Como vimos (*Vid. supra*, p. 167), Durkheim sostiene que para especificar una localización temporal debe usarse un esquema de periodización, lo cual sugiere precisamente la búsqueda de la categoría de tiempo (si se asume la perspectiva durkheimiana), o de las representaciones culturales del tiempo (si dejamos de lado las categorías durkheimianas), en los calendarios. Además, en tanto que nuestro sociólogo francés supone el origen religioso de las representaciones sociales, parece razonable centrar las indagaciones en aquellos artefactos que tienen por función asegurar la periodicidad de los rituales, es decir, los calendarios. Sin embargo, una vez abandonada la hipótesis evolucionista sobre el origen religioso de las representaciones colectivas, no hay nada que nos induzca a suponer que los calendarios (los esquemas periódicos que garantizan la periodicidad de los ritos) sean el mejor medio para acceder a las representaciones culturales del tiempo. Más aún, si reconocemos que la dimensión temporal está presente en toda actividad cultural, podemos

suponer que las representaciones sobre el tiempo no son prerrogativa exclusiva de los calendarios.

A este respecto, resulta conveniente retomar la obra de Maurice Halbwach, quien desde una perspectiva durkheimiana aborda el tema de la memoria, justamente a partir del problema de la “localización de los recuerdos”. En *Los marcos sociales de la memoria* [1925], Maurice Halbwachs sostiene que aquello que habitualmente llamamos memoria tiene siempre un carácter social:

Todo recuerdo, por personal que sea, incluso aquellos de acontecimientos de los cuales hemos sido los únicos testigos, incluso aquellos de pensamientos o sentimientos no expresados, existen en relación a todo un conjunto de nociones que nos poseen, a personas, a grupos, a lugares, a fechas, a palabras y a formas de lenguaje, razonamientos e ideas, es decir, a toda la vida material y moral de las sociedades de las que formamos o hemos formado parte (Halbwachs, 2004, p. 55).

En el argumento de Halbwachs, incluso los recuerdos más íntimos son re-construidos a través de convenciones, que son los marcos sociales de la memoria. Entre estos marcos, existen algunos de carácter general, como el espacio, el tiempo y el lenguaje, y otros específicos, como los familiares, religiosos o de clase. Gracias a estos marcos es que podemos localizar¹⁶⁷ los recuerdos.

Ahora bien, como ha señalado Vicente Huici, Maurice Halbwachs no vincula el espacio y el tiempo a una sociedad, sino a los diferentes grupos que la conforman. Esto no significa que no exista una representación dominante del tiempo; lo que afirma Halbwachs, para angustia de durkheimianos ortodoxos, es que en una sociedad dada “*no hay un tiempo universal y único, sino que la sociedad se descompone en una multiplicidad de grupos que tienen, cada uno, su duración propia*” (Halbwachs, citado en Huici, 2007, p. 39).

Es de destacarse que, aunque la perspectiva de Maurice Halbwachs es durkheimiana, su afirmación sobre la multiplicidad de marcos sociales de la memoria no se desprende de una metafísica social; para él los marcos se conforman de símbolos y nociones, no de categorías. En esta línea de ideas, podemos considerar que los calendarios, con sus diversos ciclos que señalan distintas cualidades de los periodos de tiempo convencionalmente establecidos, constituyen marcos sociales de la memoria, sin necesidad de convertirlos en categorías. Así, en tanto que marcos sociales, son instrumentos que permiten re-construir eventos pasados y proyectar el futuro¹⁶⁸, es decir, “localizar” eventos, tanto pasados como futuros, en fechas específicas junto con sus cualidades asociadas, modelando así tanto la previsión de las actividades como las propias acciones de los individuos que conforman una sociedad. Pero los calendarios no son “Los Instrumentos de Localización” (con mayúsculas); un calendario es sólo un instrumento de

¹⁶⁷ “Los psicólogos distinguen habitualmente entre el reconocimiento y la localización de los recuerdos. Localizar es estar al tanto del momento en que se ha adquirido un conocimiento. Reconocer es tener el sentimiento de haber tenido presente en otro momento a una persona o a una imagen que hemos visto, sin que podamos saber en qué circunstancias. Cuando a esta idea se agrega ese sentimiento, el recuerdo se encuentra a la vez reconocido y localizado” (Halbwachs, 2004, p. 139).

¹⁶⁸ Desde esta perspectiva puede perfectamente sostenerse que los marcos sociales constituyen una suerte de *a priori*, pues desde ellos se construye la memoria. Además, esta formulación no presenta los problemas de la propuesta durkheimiana, pues los marcos sociales no se conforman de categorías, sino de símbolos y nociones. Es decir, en la formulación de Halbwachs los marcos sociales constituyen una suerte de *a priori* histórico, no metafísico.

localización temporal entre muchos otros. Habremos entonces de reconocer que los calendarios no son el único ni necesariamente el mejor objeto de estudio para acceder a las representaciones del tiempo de una sociedad.

Esto, a su vez, nos permite comprender las razones por las cuales afirma Malinowski que no se puede hablar propiamente de un calendario lunar entre los trobriandeses, aun cuando reconoce que los encargados de organizar las actividades agrícolas recurren efectivamente a un calendario lunar. El hecho de que los trobriandeses utilizaran las actividades agrícolas como referencias temporales, y no los nombres de las lunas, no significa que no existiera un calendario lunar, sino que se recurría a diversos marcos sociales de la memoria. De hecho, esto es lo que hacemos normalmente en nuestra vida cotidiana. Si me preguntan cuándo formé parte de un equipo de basquetbol, responderé que cuando estudiaba el bachillerato. Esto, claro está, no significa que no conozca el calendario gregoriano; significa que recurro a diversos marcos de referencia para localizar un recuerdo. Así, si se me solicitan fechas exactas, recurriendo a distintos marcos de referencia podré proporcionar fechas aproximadas, y si acudo a mis documentos oficiales de la escuela podré precisar más la respuesta. Probablemente, si Malinowski hubiera insistido a los trobriandeses que le precisaran en qué luna sucedió algo que pudieran fechar a partir del ciclo agrícola, habría obtenido una respuesta satisfactoria.

Pero reconocer la existencia de múltiples marcos de referencia al interior de una sociedad, tiene consecuencias adicionales, pues las posibles relaciones entre ellos son también diversas. Para ilustrar esto, recurramos nuevamente al calendario cristiano. Como veremos en el siguiente capítulo, el calendario juliano tenía un año solar de 365 días dividido en 12 meses de duración desigual, al cual se agregaba un día intercalar cada cuatro años para corregir su desfase con respecto al año trópico. Cuando se implementó este sistema (hacia el año 45 a.C.), el equinoccio de primavera ocurría el 25 de marzo, de modo que se fijó esta fecha como el correspondiente a dicho fenómeno. Sobre este año solar, los cristianos establecieron algunas fiestas relacionadas con los equinoccios y solsticios, como la Encarnación del Señor y la Navidad; la primera se celebraba el mismo día del equinoccio de primavera, el 25 de marzo, mientras que la Navidad se conmemoraba hacia el solsticio de invierno, el 25 de diciembre. Sin embargo, el cálculo en el que se basaba el calendario juliano para corregir su desfase tenía un error. Según Sosígenes, el año trópico duraba 365.25 días, de modo que bastaba agregar un día cada cuatro años para corregir el desfase del año solar. Pero como la duración del año trópico no es de 365.25 días, sino de 365.2422, el calendario juliano se desfasaba más de 18 horas cada 100 años. Así, hacia el año 325, cuando se celebró el Concilio de Nicea, el equinoccio ya no ocurría el 25 de marzo, sino el 21 del mismo mes. Para corregir esta diferencia, simplemente se estableció que la fecha correcta del equinoccio era el 21 de marzo, pero no se modificó el sistema de intercalaciones, de modo que hacia principios del siglo XVI, como resultado del desfase acumulado, el equinoccio ocurría el 11 de marzo. Esta diferencia de diez días entre la fecha señalada para el equinoccio y su ocurrencia en el siglo XVI, resultaba grave para la determinación de las fiestas movibles, particularmente de aquéllas que dependían de la Pascua. Como la Pascua cristiana corresponde al primer domingo posterior a la luna llena que sigue al equinoccio de primavera, no basta saber la fecha en que ocurre el equinoccio para precisar el momento en que debe hacerse la celebración en un año dado: es necesario conocer la fecha de la luna llena que sigue al equinoccio, y el día de la semana en que ésta ocurre. Así, al modificar el sistema de intercalaciones, se requería de nuevos mecanismos para la localización de las lunaciones y de la letra dominical, problema que dio origen a la reforma gregoriana (*Vid.* capítulo VII). Limitándonos aquí a las fiestas fijas, el problema existía

por el hecho de que las celebraciones relacionadas con los solsticios y equinoccios se localizaran en fechas precisas de un año cuya duración no correspondía a la del año trópico; una vez hecha esta elección, la única solución permanente era corregir el desfase del año, para lo cual se modificó el sistema de intercalaciones. Es decir, la solución gregoriana fue establecer un sistema de cálculo que permitiera modificar periódicamente la duración del año para corregir su desfase con respecto al año trópico.

La utilidad de este ejemplo se revela claramente si recurrimos nuevamente a los casos trobriandés y nuer. Como vimos, los trobriandeses realizaban fiestas relacionadas con la cosecha, mismas que tenían su clímax hacia la luna llena. Estas celebraciones de la cosecha se hacían durante la luna *milamala*, que en Vakuta coincidía con la aparición de los gusanos del mismo nombre, pero que en otros distritos se adelantaba hasta tres meses, según el momento de la cosecha. Es decir, que el momento adecuado para celebrar la cosecha no se determinaba por la luna *milamala*; por el contrario, la luna *milamala* era aquella que ocurría después de la cosecha. Por este motivo, Malinowski afirma que no se puede hablar propiamente de un calendario lunar y que la verdadera medida del tiempo era el estado de los huertos. Como dijimos líneas arriba, Malinowski parece desconocer la presencia de diversos marcos temporales, al mismo tiempo que supone la existencia de una “verdadera” y única medida del tiempo. Ahora podemos agregar que Malinowski exigía al cómputo temporal trobriandés ajustarse al modelo cristiano, es decir, construir un año compuesto por un número fijo de meses en los cuales se localizara, de una vez por todas, la fecha en que anualmente debía realizarse la celebración de la cosecha. Sin pretender explicar el cómputo temporal trobriandés y limitándonos a los datos aquí enunciados, podemos hacer dos afirmaciones: 1) los trobriandeses llevaban un cómputo lunar necesario para la planificación de sus ceremonias, pues éstas debían tener su clímax hacia la luna llena; y 2) los trobriandeses hacían la fiesta de la cosecha, con perfecto y sano juicio, inmediatamente después de la cosecha. Esto significa que había una serie continua de meses lunares que servían para establecer períodos rituales, y que para señalar cuál de estos períodos era *milamala*, se valían de la cosecha. Visto así, desconocer la existencia de un calendario lunar trobriandés por el uso de un mecanismo basado en la cosecha para señalar la luna *milamala*, equivaldría a desconocer la existencia de un calendario solar cristiano por el hecho de que en él se recurre a las lunaciones y al ciclo de las semanas para señalar la Semana Santa.

En el caso trobriandés existían períodos rituales delimitados por meses lunares, de manera semejante al calendario cristiano en el que existen períodos rituales de siete días (las semanas). Ambos períodos siguen un orden continuo independiente del año trópico, pues la duración de éste no equivale a un número entero de lunas trobriandesas o de semanas cristianas. Al parecer, las lunas trobriandesas recibían su nombre por las ceremonias que en él se realizaban y no por su ubicación en un año de duración fija. Esto mismo ocurre con las semanas cristianas, pues la Semana Santa no tiene una ubicación precisa en el año; por el contrario, para determinar cuál semana será la Santa en un año dado, es preciso determinar la fecha de la Pascua, que es el primer domingo después de la luna llena que sigue al equinoccio de primavera del hemisferio Norte. Sin necesidad de entrar en detalles, podemos suponer, por ejemplo, que la luna *milamala* de los trobriandeses era simplemente el mes lunar que ocurría después de la cosecha. Así, las lunas trobriandesas se parecerían más a las semanas cristianas que a los meses del calendario gregoriano: tanto las lunas trobriandesas como las semanas cristianas serían ciclos continuos independientes del año solar, cuya función sería más cualitativa que cuantitativa, es decir, que su

función principal no es medir el tiempo, sino cualificarlo para establecer los períodos dentro de los cuales debe realizarse el ritual.

En resumen, si el calendario lunar trobriandés se le presentaba a Malinowski como un “no-calendario”, al grado de asumir que la “verdadera” medida del tiempo era el estado de los cultivos, es como consecuencia de exigirle características propias del calendario cristiano y de ignorar que este último tiene propiedades semejantes a las del calendario trobriandés: fechas rituales que se establecen por referencia a índices fenomenológicos¹⁶⁹. A su vez, este rasgo compartido por ambos calendarios da lugar a distintas soluciones. Puesto que el calendario juliano señalaba el equinoccio de primavera en una fecha fija del año, la única forma de mantener la sincronía entre la fecha y el equinoccio era el establecimiento de un sistema de intercalación que asegurara el ajuste del año solar al año trópico. Por su parte, el calendario trobriandés, al no señalar en una fecha fija la celebración de la cosecha, podía realizar la fiesta en cualquier luna que coincidiera con el fin del ciclo agrícola, luna que adquiriría entonces el nombre de *milamala*. Tenemos, pues, dos sistemas calendáricos que, si bien comparten la referencia a índices fenomenológicos, difieren en las soluciones generadas para garantizar la sincronía entre éstos y sus correspondientes rituales.

Dicho lo anterior, debemos aclarar que nada nos garantiza que el calendario trobriandés aquí descrito corresponda efectivamente a la realidad etnográfica¹⁷⁰. Lo que aquí nos interesa es mostrar la viabilidad teórica de dicha posibilidad, independientemente de que ésta corresponda o no al caso trobriandés. Esta solución, teóricamente posible, se ve verificada en un caso etnográfico distinto pues, como vimos en la descripción de Evans-Pritchard, los meses del calendario lunar nuer no eran propiamente fijos: el cambio de un mes a otro se decidía en función de las actividades, y no el cambio de actividades en función de los meses. Sabemos entonces que entre las múltiples formas que pueden adoptar los calendarios, existen también diferentes posibilidades de relación entre los distintos ciclos, calendáricos o no, que intervienen en su funcionamiento. Así, del mismo modo que podemos encontrar casos en los que la actividad ritual es “detonada” por una fecha del calendario, también podemos hallar casos en los que la actividad que se realiza, sea ritual o económica, detone la aparición de una fecha o de un período, en este caso, de un mes.

VI.1.3. Tiempo cíclico versus tiempo lineal.

En Durkheim, la equiparación de las categorías (y de las intuiciones *a priori*) con los esquemas periódicos convencionales, permite asumir el carácter cultural de la experiencia humana del tiempo. Esto mismo, sin embargo, se consigue sin necesidad de convertir los esquemas convencionales en categorías y éstas en convenciones, pues los esquemas convencionales son precisamente eso, ¡convencionales! Para fines prácticos, la diferencia entre ambas formas de

¹⁶⁹ La noción de “índices fenomenológicos” es utilizada por Eliseu Carbonell para referirse a los fenómenos naturales y astronómicos que “*proveen elementos para ayudar a fijar el paso del tiempo*” (2004, p. 17). Para nuestros fines, incluiremos entre los índices fenomenológicos fenómenos cuya ocurrencia está subordinada también a fenómenos culturales, como es el caso del momento de la cosecha, que depende de la fecha en que se haya realizado la siembra y de otros factores que pueden incidir sobre el desarrollo de la planta, como el uso de riego y de fertilizantes.

¹⁷⁰ De hecho, los problemas planteados por el calendario trobriandés y el cálculo de la luna *milamala* son mucho más complejos que lo aquí presentado. Sobre el particular, remito al lector al análisis de Edmund Leach (1950), así como a los referidos trabajos de Malinowski.

reconocer el papel de la cultura sobre la experiencia, radica en que la opción metafísica (la que convierte los esquemas periódicos en categorías) nos lleva directamente al relativismo extremo y a una visión distorsionada de la realidad etnográfica.

Curioso ejemplo de esto, es la interpretación de Clifford Geertz sobre la concepción del tiempo en Bali, quien nos presenta una cultura balinesa que, en conjunto, “destemporaliza la experiencia”¹⁷¹. A este respecto, al revisar el trabajo de Geertz, conviene tener en mente la afirmación de Gabriela Vargas, según la cual los antropólogos, en su intento por explicar qué es el tiempo y por describir las múltiples concepciones que de él existen en el mundo, han “*naturalizado las nociones noratlánticas de lo que el tiempo es, y las metáforas geométricas con las que se le representa*” (Vargas Cetina, 2007. p. 48).

VI.1.3.1 Clifford Geertz y el tiempo no-duracional.

En *Rethinking anthropology*, publicado originalmente en 1966, Edmund Leach (1971) retoma la concepción del tiempo como producto social, y argumenta que nuestras nociones de tiempo derivan de dos experiencias básicas: la repetición periódica de los fenómenos de la naturaleza (circularidad), y la irreversibilidad del proceso vital (linealidad). Según este autor, mientras que en las sociedades “sofisticadas” se pone el acento sobre la segunda forma de experiencia del tiempo, en las “primitivas” se pone el acento sobre la primera.

Esta distinción, hoy habitual en antropología, fue utilizada en *La interpretación de las culturas*, publicado en 1973 por Clifford Geertz, para ilustrar la tesis de que el pensamiento es esencialmente social. Para Geertz, la noción de tiempo varía de una cultura a otra, hasta el punto que, en Bali, se encuentra una concepción no-duracional del tiempo. Veamos su argumento.

Los balineses utilizan distintos calendarios a la vez: un calendario de ciclos independientes, un calendario luni-solar, el calendario islámico, el calendario gregoriano y el calendario chino. De entre ellos, Geertz destaca el de ciclos independientes o de *permutación*, considerándolo como el “verdadero” calendario balinés.

En el calendario balinés de permutación existen diez tipos de semanas o ciclos de nombres, que varían en su tamaño de uno hasta diez nombres de día, de modo que hay una semana de diez días, una de nueve, y así sucesivamente hasta la semana de un solo día. Todas estas semanas discurren simultáneamente. Dentro de cada tipo de semana, los días tienen nombre propio, así que un día determinado puede ser nombrado de diez formas distintas, una por cada tipo de semana. De estos diez ciclos, los más importantes son los de cinco, seis y siete nombres, y pueden, a su vez, combinarse entre ellos dando lugar a cuatro nuevas periodicidades: el de cinco con el de seis, el de cinco con el de siete y, finalmente, los de cinco, seis y siete a la vez.

La primera combinación consiste en ciclos de cinco y seis nombres de día. Esto significa que hay un día binominal que se repite cada treinta días al principio de los dos ciclos. En la segunda combinación, que mezcla ciclos de cinco y siete nombres de día, el día binominal se renueva cada treinta y cinco días. En la tercera combinación, de ciclos de seis y siete nombres de día, el día

¹⁷¹ Para una breve crítica del trabajo de Geertz sobre los conceptos de tiempo y persona en Bali, Consúltese Munn, 1992. Un resumen de las críticas que a la interpretación de Geertz hacen Maurice Bloch y Leopold Howe, se encuentra en Carbonell, 2004.

binominal se refrenda cada cuarenta y dos días. La última combinación, que combina los ciclos de cinco, seis y siete nombres de día, da como resultado un día trinominal que se repite cada doscientos diez días, cuando coincide el comienzo de los tres ciclos.

La importancia de los días binominales y trinominales viene dada por sus cualidades místicas o religiosas. Cada una de estas unidades tiene una particular significación cualitativa que viene indicada por su nombre binómico o trinómico. Todas las cuestiones religiosas relacionadas con las festividades y celebraciones en los templos se rigen por este tipo de combinaciones. Pero además, el calendario de permutaciones invade las esferas seculares de la vida diaria. Hay días buenos o malos para construir una casa, poner un negocio o empezar un viaje, según las posibles combinaciones de días que se produzcan en esa fecha. El día en que se nace indica si la persona será propensa al suicidio o al latrocinio, si será rica o será pobre, si gozará de una existencia larga y feliz, o será enfermiza y desafortunada, etc. El diagnóstico y tratamiento de una enfermedad dependerá de la combinación de nombres del día en que se contrajo la enfermedad. Antes de contraer matrimonio se estudiará si la conjunción de los días de nacimiento de los prometidos es favorable.

Para Geertz, las aplicaciones de este calendario no hacen sino reforzar y refinar una concepción del tiempo que él considera estática, como si los balineses vivieran en una especie de presente inmóvil, como si tuvieran una noción no-duracional del tiempo. Geertz llega a la conclusión de que los balineses tienen una “concepción destemporalizada del tiempo”, porque el calendario de permutación no es un sistema de cómputo temporal, en el sentido que “no mide el *paso del tiempo*”:

“el calendario no se usa (y sólo podría usárselo con bastante torpeza y con el agregado de algunos elementos auxiliares) para medir el transcurso del tiempo, la cantidad de tiempo que ha pasado desde que ocurrió algún acontecimiento, o la cantidad de tiempo que todavía falta para completar algún proyecto: se lo usa para distinguir y clasificar partículas separadas e independientes de tiempo: los días. No nos dice qué hora es, sino nos dice qué clase de momento es” (Geertz, 2003, p. 325).

Este hecho de que los calendarios, más que medir el tiempo puedan simplemente cualificarlo, había sido observado ya por Hubert y Mauss (*Cfr*, Hubert, 1901); sin embargo, estos autores no desprendieron de ello que el calendario significara una noción “destemporalizada” del tiempo. Pero veamos, aunque sea someramente, las críticas dirigidas por Maurice Bloch y Leopold Howe hacia la interpretación de Geertz.

VI.1.3.2 Maurice Bloch y la diversidad de conceptos de tiempo.

En un artículo publicado en 1977, “*The past and the present in the present*”, Maurice Bloch ataca duramente la teoría de la determinación cultural del conocimiento enfrentándose, entre otros, a Clifford Geertz y a su argumento sobre el carácter no-duracional del tiempo balinés. En mi opinión, la crítica de Bloch gira en torno a dos argumentos centrales: 1) Bloch no niega que los balineses tengan, como afirma Geertz, una concepción no-duracional del tiempo, pero matiza que en cualquier caso no es la única, y lamenta que Geertz pretenda dar, para hacer encajar su teoría del origen social del pensamiento, una visión parcial y deformada de la realidad balinesa. En este sentido, Bloch destaca que los antropólogos que sostienen el carácter cultural y extraordinariamente diverso de la *categoría* de tiempo, sólo señalan dos formas de concebirlo: una lineal, comúnmente atribuida a “Occidente”, y otra atemporal o cíclica, atribuida a las

culturas estudiadas por los antropólogos. 2) sostiene que, si otros pueblos tuvieran realmente diferentes *conceptos* de tiempo, no podríamos hacer lo que evidentemente hacemos: comunicarnos con ellos.

Con respecto al primer argumento, no podemos sino estar de acuerdo con Bloch pues, como vimos en el subapartado precedente, las representaciones culturales del tiempo, al interior de una misma sociedad, son diversas. Resulta entonces curioso constatar que Geertz no ignora el uso de diversos calendarios en Bali, entre ellos el gregoriano. Pero, ¿cómo logra sostener, pese a la diversidad de calendarios, que el tiempo balinés es no-duracional? El procedimiento es simple: 1) considera que la representación del tiempo en una sociedad es única y homogénea; 2) toma el calendario como el encargado de aportar las representaciones de tiempo; 3) considera al calendario de permutación como el “verdadero” calendario balinés, desechando los demás calendarios como contaminaciones de la cultura balinesa; y 4) da a las representaciones culturales del tiempo el carácter de categorías (o, peor aún, de intuiciones *a priori*).

En cuanto al segundo argumento, debemos reconocer que Bloch, al igual que Geertz, confunde las representaciones culturales (conceptuales) de tiempo con la intuición *a priori* de tiempo. Así, al señalar que la sintaxis de toda lengua implica en sí misma una temporalidad y una secuencia, y que por lo tanto todos los hablantes de cualquier lengua deben, a un nivel fundamental, aprehender el tiempo en un mismo sentido, hace alusión a la intuición *a priori*; sin embargo, al afirmar así la universalidad del tiempo, habla de “conceptos de tiempo” y no de intuiciones *a priori*.

Finalmente, Bloch afirma que, si a veces los balineses tienen una actitud atemporal frente al tiempo, otras veces no la tienen, y estos últimos casos (agricultura, política local y nacional, economía) no pueden ser calificados de poco importantes. Según Bloch, existen dos concepciones básicas del tiempo: una particular (cíclica o no-duracional), vinculada al ritual, y otra universal y lineal, asociada a las actividades prácticas extra-rituales, de modo que el error de Geertz consiste en proyectar el dato referente al ritual sobre el resto de la actividad social. Es decir, que se describe la configuración social del tiempo tal y como se observa en el ritual, y luego se toma esta descripción como válida para el resto de la cultura.

Esta distinción entre un tiempo universal lineal y otro particular cíclico, resulta problemática pues, como veremos, tanto la “ciclicidad” como la “linearidad” del tiempo son universales y se implican mutuamente (*Vid. infra*, p. 181 y ss.). Sin embargo, la distinción de Bloch permite señalar un rasgo recurrente en la antropología del tiempo: tomar al calendario, en su aspecto ritual, como el encargado de aportar las representaciones del tiempo en una sociedad dada. Llegados a este punto, conviene revisar la crítica que Howe dirige hacia los argumentos de Geertz y de Bloch.

VI.1.3.3 Leopold Howe y la unidad del tiempo.

Leopold Howe, antropólogo especialista en la cultura balinesa, se manifiesta contrario a la opinión de Geertz sobre su interpretación de que los balineses tienen una actitud no-duracional frente al tiempo. Según Howe (1981), el hecho de que los días tengan cualidades distintas y estén asociados a diferentes festividades, no significa que los balineses no cuenten ni midan los intervalos temporales con precisión. Ante la visión estática del tiempo balinés que ofrece Geertz, Howe presenta una noción de tiempo concebida como una duración que es primariamente cíclica, pero que no impide que todo el mundo en Bali sea consciente de la irreversibilidad del tiempo.

Incluso existe en el lenguaje una expresión para indicar el flujo del tiempo de manera análoga al flujo de agua.

En contraposición a la importancia que Geertz da a los ciclos en el calendario de permutación, Howe opone los días como unidades individuales y contabilizables dentro de los ciclos. El día (*dina*) es una unidad limitada y discreta que puede, aun así, ser segmentada en sus unidades constituyentes, las cuales se perciben como secciones recurrentes de un ciclo. Así, mientras Geertz afirma que el calendario de permutación no puede ser utilizado como medida del tiempo que ha pasado o del que falta antes de una fecha prevista, Howe afirma que los balineses cuentan los *dina* y que siempre están refiriéndose al pasado o al futuro como “hace tantos *dina*” o “faltan tantos *dina*”. De este modo, si bien Howe estaría de acuerdo con Geertz en que el calendario de permutación describe un tiempo *puntual y particular*, se muestra en claro desacuerdo en que ésta sea la única manera posible de utilizar dicho calendario. La naturaleza particular de los días, dice Howe, no indica un concepto de tiempo no-duracional, sólo registra el hecho de que cada día en un ciclo tiene una propiedad distinta que los otros, cosa que no excluye la posibilidad de que se cuenten. Aunque los días tengan cualidades específicas, esto no los excluye del concepto general de *dina*, por lo que no existe justificación para desposeerlos de su calidad de cuantificables. Pero a pesar de esta crítica, Howe no se opone al argumento más importante de Geertz: que el pensamiento tiene un origen social y que, por tanto, una experiencia que es común a la humanidad, como es la temporalidad, la vivencia del tiempo, recibe diversas explicaciones de una cultura a otra.

Por otra parte, Howe rechaza la visión de la sociedad balinesa sugerida por Bloch, según la cual los balineses tienen en ocasiones una actitud no-temporal frente al tiempo y en otras no, atribuyendo al campo del ritual la noción no-duracional o cíclica del tiempo. De acuerdo con Howe, en la sociedad balinesa las actividades prácticas como la agricultura o el ejercicio del poder están fuertemente ritualizadas, y los rituales suponen un gran número de trabajos prácticos (de hecho, el vocablo *karya* significa tanto *trabajo* como *actividad ceremonial*). Por lo tanto, en el contexto de la sociedad balinesa, no tendría ningún sentido segregar, como hace Bloch, las actividades prácticas de las ceremoniales. Tanto el calendario de permutación, como el luni-solar, tienen aplicaciones rituales y no rituales, y ambos tienen propiedades similares de segmentación, orientación e irreversibilidad (Cfr. Howe, 1981, p. 229).

Howe denuncia que Bloch cae en un error que distorsiona la tradición antropológica basada en trabajos como el de Leach (1971), al confundir el significado y el estatus lógico de ciertas palabras clave como son *tiempo, duración, lineal, cíclico y estático*. Bloch, dice Howe, lleva demasiado lejos la distinción entre tiempo cíclico (estático) y tiempo lineal (progresivo), al asociar el primero al dominio ritual y el segundo al dominio práctico. Esta distinción es meramente operativa, y responde a una necesidad de claridad y distinción de las experiencias humanas frente a un fenómeno único que es el paso del tiempo. Así, la representación del tiempo en Bali exhibe propiedades tanto de linealidad como de circularidad. De hecho, Howe afirma que los balineses poseen una sola noción de tiempo que incorpora ambas características: linealidad y circularidad. Para este autor, la idea de que hay básicamente dos nociones de tiempo está mal entendida. Leach sugirió que la noción de tiempo abraza, como mínimo, dos formas de experiencia, que son lógicamente distintas y a menudo contradictorias: a) ciertos fenómenos se repiten, y b) la vida cambia irreversiblemente. Es fácil llegar a creer que una idea duracional de tiempo deriva de (b), mientras que la no-duracional deriva de (a); pero Leach no fue tan lejos: Leach meramente

remarcó que las sociedades “occidentales” tienden a enfatizar la experiencia de la irreversibilidad, mientras que las sociedades llamadas “primitivas” enfatizan la experiencia de la repetición.

VI.1.4. Algunas consecuencias para la antropología del tiempo.

El problema con la antropología durkheimiana del tiempo¹⁷² es que al abordar un mundo culturalmente construido (una cultura), los antropólogos han tendido a extraer conclusiones metafísicas, a pensar que la etnografía puede resultar en el descubrimiento de nuevas formas de construir el mundo, en su aspecto categorial, que contribuirán en sí mismas a ampliar el espectro de puntos de vista metafísicamente válidos (Gell, 1996, pp. 55-56). La consecuencia de sobrepasar los límites de la etnografía como recurso descriptivo, es la promulgación de afirmaciones metafísicas que, en última instancia, eliminan la posibilidad de la re-producción cultural¹⁷³, e incluso la viabilidad de toda antropología; y otras simplemente absurdas, como la recién vista sobre la atemporalidad del tiempo balinés. En esa línea socio-metafísica, los antropólogos pueden decir cualquier cosa sobre el contenido de los entramados de representaciones de una sociedad, afirmando que están contribuyendo a nuestra comprensión de la verdad, de la necesidad, de la lógica, etc., todas ellas cuestiones propias de la filosofía o de la metafísica, no de la etnografía. Y esto es justamente lo que hacen cuando, más allá de interpretar las representaciones vigentes en una cultura dada, pretenden mostrar que éstas podrían ser verdad en un mundo en el que existieran también ciertas verdades metafísicas “no-estándar” (Cfr. Gell, 1996, p. 56). Así, la estrategia post-durkheimiana para explicar hechos etnográficos que resultan “anómalos” en términos de nuestras creencias, es construir un escenario metafísico que elimina las contradicciones de las representaciones contingentes (en términos kantianos, conceptuales) al reformular el problema como un contraste de categorías. Evitemos, pues, convertir la antropología en metafísica y limitémonos a lo nuestro, las representaciones culturales, tomando como guía las consecuencias derivadas del desarrollo anterior:

1. Convertir las construcciones culturales de tiempo en categorías, significa negar toda posibilidad de re-producción cultural, pero también de cualquier forma de comunicación “inter-cultural” y, así, de toda antropología.
2. Para sostener el carácter social del pensamiento, no es necesario convertir los conceptos empíricos en categorías e intuiciones *a priori*; basta con reconocer el carácter interpretativo de la cultura: en tanto que parte constitutiva de la tradición, es decir, de la memoria, los calendarios “modelan”¹⁷⁴ la interpretación y, así, la actividad humana, incluyendo el propio pensamiento. De este modo, las construcciones culturales del tiempo, como cualquier otra representación que sirva de base para la interpretación, bien pueden constituir una suerte de “*a priori* histórico”¹⁷⁵.

¹⁷² Es decir, aquella que considera las representaciones culturales de tiempo como categorías.

¹⁷³ Por ejemplo, la afirmación de Durkheim sobre el carácter social de las categorías (Vid. *supra*, p. 167).

¹⁷⁴ Prefiero aquí el uso del verbo “modelar” en vez de “moldear”, para señalar la influencia que las representaciones vigentes en una sociedad, en tanto que “materia prima” y punto de partida para la interpretación, ejercen sobre el pensamiento. Si consideramos toda representación como interpretación (construida a su vez sobre y desde interpretaciones), los calendarios, al servir de “materia prima” para la representación, “sugieren” vías de interpretación; “sugieren”, pero no determinan.

¹⁷⁵ Volveremos sobre este punto en el siguiente subapartado (Vid. *infra*, pp. 195-198).

3. No hay nada que nos permita suponer el origen religioso de las representaciones del tiempo. De hecho, la temporalidad está presente en todas las dimensiones de la actividad humana.
4. Los calendarios son una forma de *marco social de la memoria*, un recurso para localizar eventos pasados y futuros, pero en ellos no se agotan las representaciones de una sociedad sobre el tiempo. Por ello, convertir uno de ellos en “la verdadera” representación del tiempo de un grupo es una reducción excesiva que oscurece y falsea la realidad etnográfica e histórica.
5. Si bien la intuición *a priori* de tiempo es universal, las representaciones conceptuales (es decir, culturales) del tiempo son diversas, incluso al interior de una misma sociedad.
6. En tanto que construcciones sociales, los calendarios son arbitrarios; sin embargo, esto no significa que carezcan de relación con fenómenos “naturales”, pues no sólo tienen por función dar cuenta del ritmo social, sino también del natural. Así, una vez que se decide construir ciclos calendáricos con referencia a índices fenomenológicos naturales (o relacionados con fenómenos naturales, como los ciclos agrícolas), éstos pueden tener un efecto sincronizador sobre los calendarios. Es decir, aun reconociendo que el tiempo social es siempre “estructural”, no por ello pierde su carácter “ecológico”¹⁷⁶.
7. Las soluciones que cada pueblo genera para garantizar, o no, la sincronía entre las fechas críticas y sus índices fenomenológicos, son diversas. Por ello, al estudiar calendarios distintos al nuestro, es preciso explorar la posibilidad de que éstos ofrezcan soluciones diferentes a las existentes en los esquemas periódicos europeos.
8. Las representaciones cíclicas del tiempo no son exclusivas del ritual, ni las lineales lo son del dominio práctico. La distinción entre tiempo cíclico y tiempo lineal¹⁷⁷ es meramente operativa; ambos se implican mutuamente y corresponden a un único fenómeno, la experiencia temporal humana.

Por estas consecuencias derivadas de la crítica a la conceptualización durkheimiana del tiempo social, renunciaremos también a convertir la antropología en metafísica, por lo que evitaremos idealizar las particularidades culturales y nos alejaremos de toda forma de relativismo extremo, reconociendo en las representaciones asociadas a los calendarios su carácter de construcciones culturales y no de intuiciones *a priori* o de categorías. Sólo de este modo puede tener algún sentido la antropología y, así, nuestra investigación. Hechas estas consideraciones, podemos centrarnos en los calendarios, objeto de esta segunda parte de nuestra investigación.

VI.2. LOS CALENDARIOS COMO REPRESENTACIONES TEMPORALES DEL MUNDO

Cuando pensamos en la medición del transcurso temporal, como lo hace Clifford Geertz en su interpretación del calendario balinés, podemos fácilmente invocar la definición aristotélica del tiempo: “la medida del movimiento”. Esta sencilla definición contiene en sí la idea de la

¹⁷⁶ Esta idea requiere de mayor tratamiento, pues implica un problema epistemológico relacionado indirectamente con la propuesta durkheimiana, como veremos más adelante (*Vid. infra*, pp. 194-200).

¹⁷⁷ Sobre la metáfora lineal del tiempo en Kant, consúltese Kant, 1996, p. 101.

relatividad temporal. El tiempo así definido no es una sustancia, un objeto que esté en el mundo esperando que le reconozcamos con independencia de todo lo demás; la medición del tiempo, de un movimiento, no es otra cosa que poner a éste en relación con otro movimiento ¿Cuánto tiempo dura un movimiento en sí mismo, sin referirlo a otra cosa? El movimiento (un suceso, un fenómeno, un cambio), estrictamente hablando, sólo se puede medir por relación con otro movimiento, de modo que la medición del tiempo no es otra cosa que la proporción existente entre un movimiento mensurable y un movimiento mensurante.

Podría pensarse que cuando decimos que un suceso dura un año, lo que estamos diciendo es que dicho suceso dura el mismo tiempo que el movimiento de la tierra en torno al Sol: es decir, que se trata de dos movimientos cuyas respectivas medidas (tiempos) son idénticos. Pero esta manera de pensar supone entender el tiempo como una tercera realidad, independiente de ambos movimientos, respecto de la cual éstos coincidirían ¿En qué consistiría un tiempo así? ¿Es posible responder a la pregunta: cuánto dura un año, sin hacer referencia al movimiento de la Tierra en torno al Sol? Y decir que un año es la duración de este movimiento no es más que una tautología. Para medir el movimiento de la Tierra alrededor del Sol, sería necesario, a su vez, poner este movimiento en relación con otro: un año —el movimiento de la Tierra— sería un múltiplo o una fracción de ese otro movimiento (Cruz Prados, 2006, p. 30).

Cuando ponemos en relación dos movimientos, cualquiera de ellos puede ser mensurable o mensurante. Por ejemplo, podemos decir que un año dura 365 días, o que un día dura 0.00273973 años, pero decir que ambos movimientos (mensurable y mensurante) duran el mismo tiempo requiere, necesariamente, de un tercer elemento que sirva de medida para ambos. Además, para que un movimiento sirva de manera práctica como medida de tiempo, es necesario que éste (la unidad de medida) sea siempre “el mismo”¹⁷⁸ (o que las distintas unidades de medida sean convertibles entre sí), y que sea siempre “igual” a sí mismo, regular y repetitivo, es decir, el movimiento mensurante debe ser cíclico; necesitamos que su principio y su fin se definan mutuamente.

Una vez que elegimos un movimiento cíclico al cual podamos referir otro movimiento, tenemos todo lo necesario para establecer un orden sin eliminar el cambio, es decir, instituir una limitación del cambio que nos permita “dominar” la contingencia. De este modo:

Ocurra lo que ocurra, siempre nos es posible situar cualquier momento del cambio que acontece, y a nosotros mismos como sujetos afectados por ese cambio, respecto de un movimiento perfectamente conocido, siempre idéntico a sí mismo, que no entraña novedad (*Ibíd.* p. 36).

De este modo, el establecimiento de un esquema temporal, como lo es un calendario, significa reducir lo lineal y contingente a un movimiento cíclico y estable. Podemos reconocer, entonces,

¹⁷⁸ Hay que destacar que esta “mismisidad” de la unidad de medida suele ser arbitraria. Por ejemplo, es posible adoptar como unidad de medida el tempo transcurrido entre las cosechas, cuya duración puede ser desigual. Lo mismo ocurre con la duración del día: definido habitualmente como el tiempo transcurrido entre dos pasos del Sol por el meridiano (del observador), el día tiene duraciones variables a lo largo del año como consecuencia de la oblicuidad de la eclíptica y de la excentricidad de la órbita terrestre. Por este motivo, para servir eficientemente como unidad de medida, se reduce su variabilidad a una media, el día solar medio, cuya duración es de 23 horas y 56 minutos.

que construimos los órdenes temporales creando “circularidades”; convertimos los cambios “lineales” en momentos de un curso cíclico. Todo orden temporal lineal es cíclico.

Ahora bien, como toda medida de tiempo es una medida de movimiento, y puesto que para servir eficientemente como tal nuestro movimiento mensurante debe ser cíclico, entre los movimientos más apropiados para medir el tiempo están los astronómicos. Por ello es común encontrar calendarios donde los días (su unidad básica, que a su vez es un ciclo) se agrupa en meses sinódicos lunares y en años también lunares o solares.

El problema con esta elección es que ninguno de esos ciclos equivale cabalmente a un número entero de días, de modo que, si no hacemos nada para corregir esta diferencia, llegará el momento en que nuestros ciclos calendáricos dejen de corresponder de manera útil con los ciclos astronómicos de referencia. Pero si un año trópico, por ejemplo, no equivale a un número entero de días, ¿cómo saber cuánto dura? Y si no sabemos la duración del año trópico, ¿cómo corregir el desfase de nuestro calendario con respecto a este ciclo? Una solución a esta dificultad es no convertirla en problema, y dejar que nuestro calendario se desfase con respecto al ciclo solar; a fin de cuentas, contamos con los días que, en sí mismos, son ciclos suficientemente regulares para servir de medida. Pero si por alguna razón decidimos que nuestro calendario debe ajustarse al año trópico para que corresponda, por ejemplo, a los ciclos climáticos, tenemos otra posible solución: incluir el año trópico y nuestro año calendárico en un ciclo más amplio, al término del cual vuelva a coincidir el inicio del segundo con un mismo momento del primero. Una vez establecido este segundo ciclo, podemos calcular su común denominador para inventar algún sistema de ajuste, como nuestro año bisiesto que intercala días de manera regular en el mes de febrero. Ésta, sin embargo, no es la única solución, pues en vez de intercalar un día cada cuatro años, podríamos intercalar dos cada ocho años, o cinco cada veinte. O podríamos equivocarnos en nuestro cálculo e intercalar un día cada tres años, o tres cada diez.

Pero el año trópico, como movimiento mensurante, quizás nos parezca demasiado largo para servir de base en la organización de nuestras actividades. Para resolver esto podríamos recurrir también al ciclo lunar, estableciendo así períodos más cortos y manejables. En este caso, tendremos nuevamente el problema de que un año trópico no equivale a un número entero de meses lunares, de modo que, para ajustar ambos ciclos, tendremos que acudir a un ciclo mayor. Además, podemos hacer uso de otros ciclos útiles para ciertos fines, como la semana de siete días. Este ciclo, que no tiene referencia directa a movimiento astronómico alguno, presentará el mismo problema que los anteriores, pues nuestros otros ciclos no equivaldrán a un número entero de semanas. De este modo, en la medida en que nos esforcemos por reducir todos estos ciclos a un denominador común, tendremos que recurrir a ciclos cada vez más amplios que den cuenta de la recurrencia del inicio de todos ellos en un mismo punto, como ocurría con el calendario de permutación balinés. Una vez que elegimos este método casi obsesivo por la duración, hemos sentado las bases para el desarrollo de una compleja ciencia del cómputo temporal y tenemos todo lo necesario para entrar en el salón de la fama de la antropología como portadores de una “concepción cíclica del tiempo” que “elimina la duración” y que nos encierra en el “tiempo atemporal” del eterno retorno.

Para quienes sostienen que el tiempo “indígena” es cíclico mientras que el “Occidental” es lineal, este argumento puede resultar molesto. Claro está, faltaría definir qué o quién es ese “Occidental” al que se opone el “indígena”, pero como simple ejercicio les invito a que asistan al

supermercado por la tarde de cualquier viernes de quincena, o a la playa en Semana Santa¹⁷⁹ ¿No se encontrarán, acaso, con fenómenos cíclicos motivados por nuestra particular forma, también cíclica, de construir el orden temporal? Se me replicará, quizás, que no es a esta “ciclicidad” a la que se refieren, sino a la configuración cíclica del acontecer histórico. En este caso hay que reconocer que, efectivamente, existen estas concepciones históricas; sin embargo, del mismo modo que afirmamos que todo orden temporal lineal es siempre cíclico, debemos reconocer que todo orden cíclico es lineal. Pensemos, por ejemplo, en la leyenda nahua de los soles, donde una creación es destruida para dar lugar a una nueva creación, y donde a ésta le sucede otra. Tal forma de representar el acontecer histórico procede ciertamente por ciclos, pero cada uno es diferente del otro, y están ordenados por un antes y un después; no hay repetición sino sucesión.

Supongamos por un momento que aceptamos la tesis del eterno retorno, que asumimos que todos los eventos se repiten infinitamente y que, por lo tanto (¡Dios nos libre!), he escrito ya este trabajo un sinnúmero de veces y volveré a hacerlo infinitamente. En tal supuesto, usted, lector, se vería también condenado a leerme eternamente. Asumiendo esta tesis, tendríamos que reconocer que el recuerdo de la primera ocurrencia de un fenómeno, evocado en su segunda ocurrencia, significaría en sí mismo una novedad y, así, la negación de la tesis del eterno retorno. De lo contrario, si no hay memoria de ese pasado, ¿qué sentido tendría la repetición? Como escribiera Borges:

A falta de un arcángel especial que lleve la cuenta, ¿qué significa el hecho de que atravesamos el ciclo trece mil quinientos catorce, y no el primero de la serie o el número trecientos veintidós con el exponente dos mil? Nada, para la práctica —lo cual no daña al pensador. Nada, para la inteligencia —lo cual ya es grave (Borges, 2011, p. 99).

Pero volvamos a los calendarios. Una vez que aceptamos que todo cómputo temporal es cíclico, tenemos que reconocer que toda investigación que intente acceder a las representaciones temporales a través de los calendarios, encontrará justamente eso, representaciones cíclicas del devenir temporal. Visto así, debemos renunciar a definir el tiempo indígena como cíclico y a oponerlo a un tiempo “Occidental” lineal. Continuar este tipo de caracterizaciones, no sólo no agrega nada a nuestro conocimiento de las culturas en cuestión, sino que distorsiona gravemente la realidad etnográfica. Pero entonces, ¿qué es lo que nos interesa de los calendarios cuando los proponemos como medio para el estudio antropológico de la temporalidad y de su relación con el culto a los muertos? Si las representaciones temporales que encontraremos en los calendarios son siempre cíclicas, ¿en qué radican las diferencias y cuál será la importancia de éstas en nuestra investigación? Para responder a esto tendremos primero que saber de qué estamos hablando, es decir, precisar qué es un calendario y qué funciones cumplen sus ciclos constitutivos. Una vez aclarado esto, podremos cuestionarnos sobre el modo en que los calendarios se relacionan con el mundo para construir una visión del mismo y sobre la posibilidad de conocer esa relación. Sólo tras esclarecer estas cuestiones podremos explicitar el modo en que el estudio de los calendarios nos servirá para el estudio antropológico de la temporalidad y de su relación con el culto a los muertos.

¹⁷⁹ Esto último, claro está, sólo tendrá sentido en ciertas latitudes.

VI.2.1. ¿Qué es un calendario?

Al principio de este capítulo dijimos que presentaríamos algunos rasgos comunes a todo calendario, tarea que emprenderemos a partir de los resultados del desarrollo anterior. Para ello, sin embargo, es preciso despejar una cuestión fundamental. Hemos discutido sobre la representación del tiempo y su estudio a través de los sistemas calendáricos, y para ilustrar algunos argumentos hemos recurrido a diferentes calendarios y a sus ciclos constitutivos, como son los “meses” lunares, los “años” y las “semanas”. En este ejercicio, confío que el lector no habrá tenido mayor dificultad que la relativa a los cálculos calendáricos o a posibles deficiencias de mi exposición; sin embargo, hemos dejado de lado algunos problemas capitales sin cuya resolución difícilmente podríamos avanzar en cualquier discusión sobre los calendarios y que afecta a todo lo dicho hasta aquí: ¿Qué es un calendario? ¿Cómo se conforma? ¿Qué son los años, los meses y las semanas?

VI.2.1.1 Un problema terminológico: los calendarios y sus ciclos constitutivos.

Aparentemente, el sentido del término “calendario” es tan evidente que no ha sido necesario aclararlo para la discusión anterior. Por este mismo motivo, en la bibliografía sobre los calendarios mesoamericanos suelen utilizarse los términos “calendario”, “año”, “mes” y “semana” como si su significado fuera inequívoco; sin embargo, su uso en la bibliografía especializada es tan ambiguo que resulta inútil acudir a ella para avanzar sobre el tema. Si recurrimos al diccionario, encontramos que un año es el *“Tiempo que tarda la Tierra en dar una vuelta alrededor del Sol”* o un *“Período de doce meses, a contar desde el día 1 de enero hasta el 31 de diciembre, ambos inclusive”*¹⁸⁰. La segunda de estas definiciones presenta, para nuestros fines, una dificultad, pues se refiere únicamente al calendario cristiano, de modo que no resulta aplicable a otros sistemas calendáricos. Por su parte, la primera definición es mucho más general, pero limitada a la duración del año trópico, por lo que, en rigor, no sería aplicable ni siquiera al año solar cristiano. Además, si aceptáramos esta definición de año, ¿qué deberíamos entender por “año lunar”? Al respecto, el mismo diccionario nos dice que el año lunar es un *“Período de doce revoluciones sinódicas de la Luna, o sea de 354 días”*¹⁸⁰, es decir, el número máximo de revoluciones sinódicas enteras de la Luna que caben en el año solar. Pero sí el año solar es un ciclo del Sol, ¿por qué el año lunar se compone de doce ciclos lunares y no de uno solo? Indudablemente, se parte aquí de que el año por excelencia es el solar, y en consecuencia se construye un “año lunar” de doce lunaciones que se llama “año” por el intento de ajustarlo al año solar. Digámoslo de otro modo: una vez que se elige el año trópico como ciclo de referencia para la conformación del calendario, se construye un año calendárico solar cuya duración se intenta igualar a la del año trópico, para luego tratar de ajustar las lunaciones a la duración de este año solar. Pero, ¿todo aquello que suele llamarse “año lunar” corresponde a esta definición de año lunar? La respuesta, evidentemente, es no, pues el “año lunar” trobriandés constaba sólo de diez lunaciones (Cfr. Leach, 1950, p. 249). Algo semejante ocurre con el término “mes”, que se toma como referencia el mes cristiano para su definición: *“cada una de las doce partes en que se divide el año”*¹⁸¹. Con esta definición, como ocurre con la de “año”, el término sólo resulta aplicable a algunos calendarios, incluyendo aquí el cristiano y el musulmán. Otra forma frecuente de definir

¹⁸⁰ Versión electrónica del Diccionario de la Lengua Española: <http://lema.rae.es/drae/?val=año>. Consultado en agosto de 2014.

¹⁸¹ Versión electrónica del Diccionario de la Lengua Española: <http://lema.rae.es/drae/?val=mes>. Consultado en agosto de 2014.

“mes” es por el recurso a fenómenos astronómicos específicos, como el ciclo sinódico lunar; pero en este segundo caso la propia definición no sería aplicable a los meses cristianos, pues éstos tienen una duración de entre 28 y 31 días. Por último, la semana se define como “*serie de siete días naturales consecutivos, de lunes a domingo*”¹⁸², de modo que se excluye una gran cantidad de ciclos existentes en otros sistemas calendáricos que, por analogía, se les ha llamado “semanas” en la literatura histórica y antropológica.

Para no detenernos demasiado sobre este punto, digamos simplemente que términos comúnmente utilizados en la investigación histórica y antropológica sobre los calendarios, como “año”, “mes” y “semana”, no son propiamente conceptos sino nombres propios de ciclos calendáricos europeos que, por analogía, han sido proyectados sobre ciclos de otros calendarios. Esto, de hecho, no tiene nada de extraño, pues es la práctica común de toda traducción, donde frecuentemente se observa que las palabras con las que se traduce un término a otra lengua no corresponden propiamente al mismo “contenido” semántico. Por ejemplo, para el tema que nos ocupa, tanto los cronistas del siglo XVI como los especialistas contemporáneos llaman “meses” a las veintenas (*metztli*), períodos de 20 días en que los mexicas dividían el *xíhuitl*, ciclo de 365 días que suele traducirse como “año” o “año civil”. Del mismo modo, a los 20 ciclos de 13 días que conformaban el *tonalpohualli* (ciclo de 260 días), suele llamárseles “semanas”, mientras que al propio *tonalpohualli* se le llama “año ritual” o “año adivinatorio”. Evidentemente, una vez hecha la analogía entre el año cristiano y el *xíhuitl* mexica por su duración aproximada a la del año trópico, resulta fácil traducir el *metztli* como “mes”, pues éste parece ser una subdivisión del *xíhuitl*. Así, una vez establecido el término “mes” para designar el *metztli*, parecía lógico llamar “semana” al ciclo de 13 días, por ser menor que el *metztli*. El problema aquí es que, una vez hecha la analogía y atribuidos los nombres europeos a los ciclos mexicas, se ha interpretado a éstos como si fueran realmente años, meses y semanas. Para entender las consecuencias de tal procedimiento, recordemos que según Malinowski no podía hablarse propiamente de un calendario lunar entre los trobriandeses, pues el “año” no estaba conformado por una cantidad fija de lunas. Es decir, Malinowski exigía al “año” trobriandés ajustarse al modelo del año cristiano, compuesto por un número determinado de meses y días en los cuales se localizan fechas fijas para la celebración del ritual. Entendemos, pues, que al proyectar términos europeos para nombrar ciclos calendáricos distintos a los cristianos, se corre el riesgo de proyectar sobre ellos también las características de los ciclos cristianos, enturbiando así su descripción y análisis, problema que se agrava cuando la comparación no pasa por una revisión de los ciclos cristianos que se toman como referencia. Así, antes de intentar comprender un calendario por contraste con el europeo, debemos caracterizar el propio calendario cristiano, los ciclos que lo conforman (sus ciclos constitutivos), las funciones que éstos cumplen y el modo en que se articulan para formar, o no, un sistema coherente (*Vid.* capítulo VII). Una vez cumplido este requisito, estaremos en condiciones de comparar ambos calendarios, siempre y cuando evitemos proyectar *a priori* los nombres europeos sobre los ciclos calendáricos de nuestro objeto de estudio, proyección que, en todo caso, deberá ser resultado de la comparación. Evitaremos, pues, en los siguientes capítulos, designar los ciclos mexicas con nombres europeos y nos limitaremos a utilizar los nombres autóctonos o términos descriptivos, con una única salvedad que explicaremos más adelante (*Vid.*

¹⁸² Versión electrónica del Diccionario de la Lengua Española: <http://lema.rae.es/drae/?val=semana>. Consultado en agosto de 2014.

infra, p. 193). Precisemos ahora lo que entendemos por “calendarios” y algunas características comunes a estos esquemas temporales.

VI.2.1.2 Los calendarios y las funciones de sus ciclos constitutivos.

En la discusión sobre la antropología durkheimiana del tiempo, y abundando sobre la distinción propuesta por Edmund Leach entre dos experiencias básicas de las cuales derivan nuestras nociones de tiempo, hemos dicho que todo orden de medición temporal lineal es siempre cíclico y que todo orden cíclico es siempre lineal. Partiendo de esto y para precisar nuestro concepto de calendario, conviene volver sobre la historia de la antropología y retomar la propuesta de Hubert y Mauss sobre el tiempo sagrado, misma que nos permitirá caracterizar las dimensiones “cuantificadora” y “cualificadora” de estos esquemas temporales.

Para Hubert y Mauss, el ritual implica una noción del tiempo distinta de la “normal”. Como el tiempo sagrado es infinito e inmutable, y el ritual se realiza en momentos y espacios concretos, resulta necesario conciliar el tiempo profano con el sagrado (*Cfr.* Hubert, 1990). A este respecto, los autores hacen cinco proposiciones¹⁸³ sobre las propiedades del tiempo sagrado¹⁸⁴ que, vistas de cerca, aluden al uso de los esquemas periódicos por medio de los cuales se señalan las fechas rituales, es decir, de los calendarios:

- 1. Las fechas críticas interrumpen la continuidad en el tiempo.** El ritual marca discontinuidades temporales, mismas que son arbitrarias. *“Una sociedad que divide el tiempo en períodos, cuya magnitud se expresa por medio de un número (siete o nueve, por ejemplo) de días, meses o años, impone los mismos cortes rítmicos que no tienen otra razón de ser, así limitadas y seccionadas, que la ley anteriormente enunciada”* (Hubert, *Op. cit.*, p. 183).
- 2. Los intervalos comprendidos entre dos fechas críticas asociadas son, cada uno para sí, continuos e indivisibles.** *“La individuación de las partes del tiempo puede incluso llegar a la personificación. Además, existe un esfuerzo por igualar la duración de los hechos y las cosas con los períodos de tiempo, por iniciar los actos al comienzo de éstos”* (Hubert, *Op. cit.*, p. 185). Así, *“La magnitud de las duraciones concretas se asimila totalmente a la de los periodos correspondientes”* (Hubert, *Op. cit.*, p. 185).
- 3. Las fechas críticas son equivalentes a los intervalos que delimitan.** De hecho, al inicio de un periodo se realizan ritos profilácticos, votos, etcétera, válidos para todo el período. *“Los fenómenos que ocurren en esa hora decisiva proporcionan pronósticos para la duración que comienza. El comienzo compromete a lo que sigue”* (Hubert, *Op. cit.*, p. 186).
- 4. Las partes semejantes son equivalentes.** Las partes simétricas del tiempo, es decir, las que ocupan el mismo lugar en el calendario (*V.gr.* el mes de enero en diferentes años), pueden definirse como semejantes entre sí. *“Las fechas críticas y los intervalos que limitan [...], al*

¹⁸³ Hay que destacar que los propios autores aclaran que estas proposiciones no son absolutas: *“No pretendemos que la noción de tiempo en religión y magia difiera siempre de la común; nos basta con que lo haga frecuentemente y que las diferencias en cuestión sean regulares”* (Hubert, 1990, p. 182).

¹⁸⁴ Por razones de espacio, no abundaré demasiado sobre el argumento de Hubert y Mauss, y me limitaré a sus proposiciones. Sobre el particular, remito al lector al referido artículo (*Cfr.* Hubert, 1990).

ocupar la misma posición relativa en el calendario, son equivalentes” (Hubert, *Op. cit.*, p. 187). Esta equivalencia de fracciones temporales permite la repetición de los mismos acontecimientos, *“llevan aparejadas las mismas representaciones, de modo que parecen la exacta reproducción las unas de las otras”* (Hubert, *Op. cit.*, p. 188). Es por ello que los mismos actos religiosos o mágicos se celebran en las mismas circunstancias de tiempo (V.gr. en domingo). Pero también pueden ser semejantes las duraciones de distinta magnitud que se toman como unidades de tiempo. Así, por ejemplo, las semanas, meses y años se pueden suponer, en ciertos casos, semejantes entre sí¹⁸⁵ (Cfr. Hubert, *Op. cit.*, p. 187), lo cual nos lleva a la quinta proposición.

- 5. Las duraciones cuantitativamente desiguales son igualadas y duraciones iguales son desigualadas.** La duración de un ciclo de siete días, por ejemplo, se iguala a siete años, o viceversa. De este modo, es común encontrar que se hagan ayunos de cuatro días en conmemoración de cuatro años de sequía, o héroes mitológicos que viven años de vida mágica en una hora de vida humana.

De estas consideraciones, Hubert y Mauss desprenden que el tiempo sagrado no es una cantidad pura, homogénea y exactamente mensurable. Las unidades de tiempo son, más que de medida, de ritmo, de un ritmo en el que la alternancia de las diversidades conduce periódicamente a lo semejante. Además, en esta propuesta la noción de tiempo no está referida sólo a la cantidad, sino también a la calidad, y la calidad de las duraciones se define por relación a los hechos con los cuales están vinculadas:

Ya sean momentos o duraciones, sus cualidades sólo las definen los hechos con los que, de forma necesaria y constante, están en relación positiva o negativa. Hay, por un lado, fenómenos naturales —astronómicos o de otro tipo— elegidos como jalones del tiempo o números que expresan la magnitud teórica de los períodos; por otro lado, hay representaciones [...] y actos, que se realizan o evitan para conseguir, en la medida de lo posible, las asociaciones que se crean necesarias. [...] Este sistema de relaciones es propiamente un sistema de signaturas. Las fechas son, en tanto que tales, el signo y la signatura de las cosas que en ellas ocurren (Hubert, *Op. cit.*, pp. 191-192).

Para estos autores, la representación del paso del tiempo en un calendario implica un máximo de convención y un mínimo de experiencia pues, si bien es cierto que la observación de fenómenos naturales y astronómicos aportan elementos para la construcción del calendario, estos “índices fenomenológicos”¹⁸⁶ son seleccionados convencionalmente y asociados a signos también convencionales. De este modo, al existir un esfuerzo cultural previo de selección e interpretación, la experiencia constituye, más que la base, la verificación del sistema. Así, en la construcción del calendario se elige un conjunto de fechas como momentos calificados, y la asociación entre fechas y sus cualidades específicas es arbitraria. Las cualidades de las distintas fechas difieren

¹⁸⁵ Un ejemplo de esto es el método de predicción meteorológica por la observación de las “cabañuelas”. Éste consiste en observar el clima de los primeros doce días del año, que representan cada uno a un mes. Según este método, el clima del día primero representa el clima predominante que tendrá el primer mes, el del segundo día representa el del segundo mes, y así sucesivamente. En esta práctica popular, se aprecia claramente que los primeros doce días son, en cierto modo, “equivalentes” a los doce meses del año.

¹⁸⁶ Recuérdese que el término no es utilizado por Hubert y Mauss, sino por Eliseu Carbonell (*Vid. supra*, nota 169, p. 175).

entre sí, pero todas tienen algo en común, su carácter sagrado. De este modo, el orden del calendario no es sino el orden de la periodicidad de los rituales. Considerando esto, Hubert y Mauss concluyen que la función fundamental del calendario no es propiamente medir el tiempo: “procede no de la idea de un tiempo puramente cuantitativo, sino de la idea de un tiempo cualitativo, compuesto de partes discontinuas, heterogéneas y que vuelve continuamente sobre sí mismo” (Hubert, *Op. cit.*, p. 203).

A partir de estas ideas, podemos entender los calendarios como sistemas de referencia temporal cuya unidad mínima es el día y que se conforman por períodos semejantes señalados por fechas críticas que adquieren así el carácter de momentos calificados revestidos de ritual. Así, en tanto que compuestos por fechas calificadas marcadas por el ritual, los calendarios son órdenes de periodicidad ritual cuya función es, más que medir el tiempo, señalar sus cualidades, es decir, la recurrencia periódica de las cualidades temporales del mundo. A esto hay que agregar que, si bien las cualidades propias de cada periodo son definibles por los hechos con los cuales se relacionan, la determinación de las fechas críticas, la selección de “índices fenomenológicos” y las cualidades de cada período, son arbitrarios, carácter que se aprecia fácilmente en la siempre relativa correspondencia entre un periodo y los fenómenos a los que se asocia, así como en el esfuerzo por igualar la duración de los hechos y las cosas con los periodos de tiempo.

Esta caracterización de los calendarios nos remite por una vía distinta al problema ya señalado (y resuelto) sobre la oposición entre un tiempo cíclico y otro lineal, destacando el carácter cíclico de la temporalidad implicada en los calendarios. Como vimos en su momento, la interpretación que Clifford Geertz hace del tiempo balinés como “no-duracional” resulta insostenible, entre otras razones porque el hecho de que los días tengan cualidades distintas no significa que los balineses no cuenten ni midan los intervalos temporales con precisión, es decir, porque un esquema temporal fundamentalmente cíclico no impide que los balineses cuenten los días, como en efecto lo hacen. Ahora, tras caracterizar los calendarios como órdenes de periodicidad ritual cuya principal función es señalar la recurrencia cíclica de las cualidades temporales de un mundo culturalmente construido, y reconociendo que todo orden temporal lineal es cíclico, podemos destacar que todo calendario es, antes que nada, cíclico. Es decir, que todo calendario ritual es ejemplo de una concepción constitutivamente cualitativa del tiempo. Ciertamente, como hemos visto, estos órdenes cualitativos no pueden existir sin un orden lineal sobre el cual se construyan los distintos ciclos, de modo que la primacía del carácter cualitativo del tiempo calendárico no es cronológica, sino funcional: no es que la conformación de ciclos preceda temporalmente al cómputo lineal; es que los ciclos de un calendario cumplen una función fundamentalmente cualitativa, mientras que no todos cumplen un papel cuantitativo.

Tomemos como ejemplo nuestro propio calendario, con el que localizamos temporalmente los días (las unidades básicas) en un orden cronológico absoluto por referencia a un único ciclo (el año) subdividido en doce segmentos (los meses) y a la posición que cada día ocupa al interior de estos meses. Con este esquema construimos fechas como “12 de octubre de 1492”, donde se señala el número ordinal del día al interior del mes correspondiente, fijando así su posición en el año, para luego indicar el número ordinal del año en una cuenta continua que comienza en un punto arbitrariamente definido como inicial. Llamaremos “absoluta” a esta forma de fechamiento porque, una vez establecida la convención, permite localizar temporalmente cualquier evento con respecto a cualquier otro y precisar la *cantidad* de tiempo transcurrido entre ambos.

Pero nuestro calendario incluye otros ciclos que no utilizamos normalmente como esquema de fechamiento absoluto, entre los cuales hay que considerar el ciclo de la semana, que cumple diversas funciones como señalar los “días del Señor” (los domingos), o distinguir los días laborables de los no laborables. Con ayuda de este ciclo podemos precisar nuestras fechas para señalar, por ejemplo, que el 12 de octubre de 1492 fue viernes. Esto, sin embargo, no agrega nada en términos cuantitativos a nuestra cronología absoluta, pues no nos da mayor precisión sobre la cantidad de tiempo transcurrido entre el descubrimiento de América y, por ejemplo, la firma de la Constitución Mexicana de 1917. Lo que sí agrega el ciclo de la semana es información cualitativa, pues nos permite saber que en ese día la primera hora estuvo regida por Venus, mientras que el planeta regente al mediodía fue Marte, según las concepciones cristianas de la época (*Vid. infra*, p. 206). Visto así, lo que nos informa el dato correspondiente al ciclo de la semana no es precisamente “cuál día” (en la cronología absoluta), sino “qué tipo de día”. A este tipo de fechamiento lo llamaremos “relativo”, porque nos indica la posición relativa del día con respecto a otro “tipo de día” al interior de un ciclo específico.

Tenemos pues, en nuestro propio calendario, dos formas básicas de cronología: 1) una absoluta, que nos permite localizar temporalmente un evento con respecto a cualquier otro y precisar la cantidad de tiempo transcurrido entre ambos; y 2) una relativa, que nos indica la posición relativa de un día con respecto a otro “tipo de día” al interior de un ciclo dado, para señalar sus cualidades. La primera cumple entonces un papel fundamentalmente cuantitativo, mientras que la segunda desempeña una función principalmente cualitativa. Por supuesto, esta distinción es meramente conceptual pues, como vimos con respecto al tiempo balinés, nada excluye que en un esquema de fechamiento relativo se cuantifiquen los días, o que en un esquema de fechamiento absoluto se atribuyan cualidades particulares a días que ocupan un lugar específico del ciclo de referencia¹⁸⁷, como de hecho ocurre en nuestro calendario con el primer día del año.

Al parecer, es justamente esta diferencia entre esquemas de fechamiento absolutos y relativos lo que distingue claramente al calendario cristiano de algunos de los estudiados por los antropólogos, como son los calendarios trobriandés, nuer y balinés vistos en este capítulo, mismos que parecen prescindir del esquema de fechamiento absoluto y limitarse a esquemas relativos. Es decir, lo que a primera vista nos enseñan los casos mencionados, a la luz del razonamiento aquí esbozado, es que si bien todos los calendarios están contruidos por ciclos y todo esquema temporal cíclico es lineal, no todos los calendarios poseen esquemas de fechamiento absoluto, lo cual no significa que sus creadores vivan en un tiempo atemporal. Además, por referencia a nuestro propio calendario, hemos visto que aun teniendo un esquema de fechamiento absoluto, el calendario no se desprende de sus funciones cualificadoras, de modo que conserva sus esquemas relativos. Los esquemas de fechamiento relativo parecen, pues, cosustanciales al calendario, y no una peculiaridad de los sistemas “primitivos”. Conceptualizar así (por su función predominante) los ciclos utilizados en la construcción de los calendarios, no sólo permite comprender y nombrar las diferencias encontradas entre nuestro calendario y aquellos otros que tomamos como objeto de estudio, sino que previene su escencialización y, así, el riesgo

¹⁸⁷ La necesidad de “dominar” la contingencia para limitar el cambio, hace que los ciclos, aun cuando cumplan fundamentalmente una función “cuantificadora”, tengan también una función “cualificadora”. Por el contrario, la necesidad de localizar temporalmente los eventos (lo cual también es imponer un orden a la contingencia), conduce a cuantificar en la práctica los ciclos temporales, pero no necesariamente obliga al establecimiento de cronologías absolutas.

de convertir nuestra investigación en metafísica, vía que no puede conducir sino a la negación de toda antropología.

Insistamos brevemente sobre este punto para señalar que, caracterizar la representación cristiana del tiempo como lineal, por oposición a una concepción indígena cíclica, sólo puede resultar de sobredimensionar el aspecto “cuantificador” del calendario cristiano al mismo tiempo que el “cualificador” del calendario indígena. Este abusivo énfasis sobre distintas funciones de uno y otro esquema temporal, además, deja de lado un hecho fundamental del calendario europeo: que las dificultades que ha enfrentado el mundo cristiano (“occidental”) para ajustar su calendario al año trópico, así como la particular forma en que ha resuelto dichas dificultades, provienen justamente de la forma en que dicho calendario construye la recurrencia cíclica del ritual, es decir, de su aspecto “cualificador”, más que del “cuantificador”, como veremos en el siguiente capítulo. La primera pregunta que nos permitirá comparar los calendarios no es entonces si son portadores de una concepción cíclica o lineal del tiempo, sino cuáles y cómo son los ciclos que lo conforman, cuáles son utilizados principalmente para cuantificar (si es que existen) y cuáles para cualificar el tiempo, cómo se establecen en ellos las fechas críticas, y de qué manera se articulan sus ciclos para conformar, o no, un único sistema coherente. Respondiendo a estas preguntas estaremos en condiciones de comparar la forma de los calendarios como marcos temporales del ritual (objeto de esta segunda parte del trabajo), pero faltará aun indagar sobre su “significado” (objeto de la tercera parte), de modo que conviene recordar de qué modo un calendario puede “significar” algo y, así, “contener elementos de una cosmovisión”.

VI.2.2. La iconicidad de los calendarios.

Hemos dicho que los calendarios son órdenes de periodicidad ritual, cuya función es, más que medir el tiempo, señalar sus cualidades por medio de fechas críticas inscritas en ciclos temporales, algunos de los cuales están relacionados con índices fenomenológicos. En consonancia con esto, dijimos en la primera parte de este trabajo (*Vid. supra*, p. 96) que los calendarios son iconos de las cualidades temporales de un mundo culturalmente construido y que, en tanto que símbolos, estos iconos son arbitrarios. Dijimos también que, si bien los calendarios (junto con los rituales asociados a sus fechas críticas) están constituidos por *símbolos convencionales totalmente estandarizados* (los cuales en sí mismos no son iconos), al ser observados en conjunto, y conociendo el significado de los símbolos que lo componen, se nos presentan como iconos, pues aun cuando no haya parecido sensorial entre el símbolo y su objeto, las relaciones entre sus partes se asemejan de manera planeada a las relaciones entre las partes del “referente”.

En este sentido, dijimos que al observar un ciclo ritual podemos centrarnos en cada rito pasando por alto su relación con los demás, pues están temporalmente separados. Sin embargo, cuando ampliamos nuestro campo de visión para abarcar las relaciones entre ellos, encontramos que los ritos marcan discontinuidades temporales arbitrarias que corresponden relativamente a los hechos atribuidos a los períodos por ellas delimitados, es decir, que existe una relativa correspondencia temporal entre los períodos del calendario y los hechos demarcados por ellos. Visto así, las relaciones temporales entre las fechas críticas de un calendario se asemejan de manera planeada a las relaciones entre los momentos críticos del acontecer de ese mundo culturalmente construido. De este modo, más que marcar las cualidades del tiempo, los calendarios señalan la periódica alternancia de las cualidades del mundo. Sólo entendido así,

como “modelo de” las cualidades temporales del mundo, podemos comprender el modo en que el calendario “*da cuenta del ritmo de la actividad colectiva al mismo tiempo que tiene por función asegurar su regularidad*” (Durkheim, 2007, p. 9).

Dicho esto, conviene recordar un aspecto universal compartido por todos los seres que habitamos este planeta: la tierra se mueve. El hecho de que nuestro planeta se desplace alrededor del Sol a la vez que gira sobre un eje que se inclina con respecto al plano de su órbita, determina variaciones periódicas en la exposición de su superficie a los rayos solares¹⁸⁸. La rotación de la tierra determina la existencia de ciclos de luz y oscuridad, es decir, el día y la noche, mientras que la traslación y la oblicuidad de la eclíptica determinan variaciones también periódicas en la duración del día y la noche, como resultado de la posición del Sol con respecto al horizonte local. Tenemos, pues, dos movimientos de la tierra que generan variaciones locales periódicas en la exposición de la superficie terrestre a los rayos solares y, por lo tanto, en su temperatura. La rotación determina la sucesión del día y la noche, mientras que la traslación determina la duración de aquéllos. Además, mientras la duración del día varía de manera diferencial según la latitud en que se ubique el observador, la duración del movimiento de traslación es la misma en todo el planeta. Digámoslo de otro modo. Todos los seres que habitamos la tierra estamos sometidos al ciclo del día y la noche, aunque su duración varía según la latitud en que nos ubiquemos; y todos estamos sometidos a variaciones estacionales cuya regularidad (su cíclica recurrencia), independientemente de la latitud en que nos ubiquemos, está determinada por la posición de la tierra con respecto al Sol, es decir, por el movimiento de traslación: por el año trópico.

Estos dos ciclos, el del día y el del año trópico, rigen los ciclos de vida en la tierra por el simple hecho de que presiden la variación periódica de los fenómenos meteorológicos. Son estos fenómenos los que determinan, por ejemplo, los “horarios” de actividad de los animales, sus temporadas reproductivas, migraciones, períodos de hibernación, la floración y fructificación de las plantas y, claro está, las relaciones entre todos ellos. Entre estas últimas podemos mencionar como ejemplo abstracto la influencia del ciclo de vida de una especie vegetal sobre el comportamiento de los animales que se alimentan de ella, y la influencia de la migración de estos animales sobre el comportamiento de sus depredadores. Reconocer el carácter determinante de los movimientos de rotación y de traslación de la tierra sobre los ciclos vitales de prácticamente todas las especies, obliga necesariamente a considerar el papel sincronizador de estos fenómenos universalmente compartidos sobre la construcción cultural del tiempo manifiesta en los calendarios, pues aunque nuestras formas de organización social y de apropiación del medio son siempre culturales, esto no excluye el papel sincronizador de los ritmos naturales¹⁸⁹ (*Vid. supra*, p. 170).

¹⁸⁸ De hecho, la magnitud de la exposición de la tierra a los rayos del Sol está también determinada por el carácter elíptico y excéntrico de la órbita terrestre. Sin embargo, para nuestros fines resultan irrelevantes las variaciones que resultan de estas cualidades de la órbita terrestre, pues su efecto sobre las variaciones estacionales es prácticamente imperceptible.

¹⁸⁹ Un hecho que desde la revolución industrial resulta cada vez menos evidente, pero no por ello menos cierto, es la dependencia del hombre con respecto a los ciclos naturales. Como ha notado André Leroi-Gourhan (1971), la forma de la economía humana depende de su dispositivo orgánico de supervivencia alimentaria. El hecho de que el hombre posea una dentadura corta con molares triturantes y un sistema digestivo no especializado para la digestión de celulosas, le impide vivir en rebaños que simplemente se desplazan por los pastizales. Como consumidor de

Esta simple constatación de que la actividad social se desarrolla dentro de los límites que le imponen los ciclos naturales, junto con el hecho de que tales ciclos están determinados por la rotación y traslación de la tierra, destaca la importancia de la alternancia día/noche y del año trópico para la adaptación del hombre a su medio, pues son fundamentalmente éstos los que determinan los ciclos vitales de las especies de las cuales depende y los fenómenos climáticos que afectan sus actividades. Reconocemos, pues, que un gran número de ciclos naturales relevantes para el hombre tienen una periodicidad anual, y que éstos cumplen un papel sincronizador en la actividad social: puesto que nuestro mundo tiene una doble “ritmicidad” fundamentalmente diaria y anual, suponemos que una buena parte de las actividades sociales que el hombre ejerce sobre él presentarán una correspondencia aproximada a dichos ritmos. De este modo, si los calendarios dan cuenta del ritmo de la actividad colectiva y ésta es sincronizada por ciclos naturales de “ritmicidad” anual, podemos esperar que los calendarios posean mecanismos de sincronización aproximada con respecto a fenómenos de ritmo anual, es decir, aquellos relacionados directa o indirectamente con el movimiento de traslación de la tierra, con la duración del año trópico. Sin embargo, tendremos la precaución de no asumir esto como universal, sino simplemente como hipótesis de trabajo.

Podemos precisar ahora la salvedad anunciada líneas arriba sobre nuestra decisión de utilizar sólo nombres autóctonos o términos descriptivos para referirnos a los ciclos constitutivos de calendarios distintos al europeo (*Vid. supra*, p. 186): una vez que suponemos en los calendarios la existencia de mecanismos de sincronización aproximada con respecto a fenómenos de ritmo anual, podemos reservar el término “año” para aquel ciclo (o conjunto de ciclos) presumiblemente relacionado con la periódica recurrencia de fenómenos asociados al año trópico, es decir, aquél cuya duración se aproxima a la del año trópico. Centrando nuestro interés sobre estos ciclos estaremos en mejores condiciones para comprender el modo en que el calendario “*da cuenta del ritmo de la actividad colectiva al mismo tiempo que tiene por función asegurar su regularidad*”. Ciertamente, podemos presumir que los calendarios darán cuenta también de ritmos no anuales, y que éstos pudieran relacionarse también con fenómenos naturales; sin embargo, privilegiar los ritmos anuales bajo la hipótesis de que los calendarios tienen mecanismos de sincronización aproximada con respecto a fenómenos de ritmo anual, nos aporta

alimentos carnosos, el hombre primitivo se vio sometido a una primera condición en la forma de su grupo: como los alimentos de este tipo estaban, en su forma natural, esparcidos y sometidos a variaciones estacionales, la supervivencia del grupo primitivo estaba ligada al conocimiento profundo de los hábitats de plantas y animales, y de la regularidad de sus cambios temporales. El hombre primitivo se veía entonces obligado a un cíclico desplazamiento dentro de un territorio conocido para garantizar su supervivencia. A su vez, esta rítmica oscilación de los recursos disponibles impuso los límites dentro de los cuales podía, o no, incrementarse la densidad del grupo, pues existe una relación entre la masa alimentaria (los recursos disponibles en un momento dado), el número de individuos que conforman el grupo y la superficie del terreno frecuentado (*Op. Cit.* pp. 149-150). Posteriormente, con la aparición de la agricultura, el pastoreo y la cría de animales, se transformó el ritmo y carácter de los desplazamientos humanos al grado de producir, en algunos casos, su total sedentarización y un significativo aumento de la densidad poblacional. Sin embargo, la revolución neolítica no significó la liberación del hombre respecto de los ciclos naturales, pues incluso la agricultura se desarrolla dentro de los límites impuestos por los ciclos estacionales que determinan las temporadas de lluvias y de secas, así como los períodos durante los cuales las condiciones atmosféricas harían imposible el desarrollo de los cultivos aun contando con el recurso hídrico por medio de, por ejemplo, sistemas de riego. Tal es el caso de las heladas y nevada, o los períodos de fuertes vientos que amenazan los sembradíos. Hoy en día, podríamos vernos tentados a pensar que el desarrollo industrial y la extensión de los mercados liberan al hombre de tales constreñimientos, pero el hecho es que la mayor parte de la producción de alimentos (y no sólo de alimentos) a nivel mundial sigue sometida a ese frágil ritmo estacional que regula los ciclos vitales en nuestro planeta.

una base de comparación entre ellos, al mismo tiempo que constituye una guía para iniciar la búsqueda de su relación con el mundo.

Hemos dicho que los calendarios son iconos de las cualidades temporales de un mundo culturalmente construido, es decir, que las relaciones entre sus partes (fechas críticas, períodos y ciclos) se asemejan de manera planeada a las relaciones entre los períodos y ciclos del mundo (su “referente”). Así, al adoptar los ciclos anuales como punto de partida para nuestra indagación sobre la relación icónica entre el calendario y su “referente”, podemos comenzar nuestra búsqueda por los períodos y ciclos de ritmo anual con los que se relacionan las fechas críticas, los períodos y los ciclos constitutivos de cada calendario¹⁹⁰. Tal procedimiento nos conducirá, por principio, a la revisión de ciclos astronómicos (solares), meteorológicos y agrícolas, aunque esto no excluye la revisión de otros posibles fenómenos de periodicidad anual.

Dicho esto, antes de aterrizar sobre el “significado” de los calendarios, debemos tener una precaución adicional para evitar convertirlos en signos motivados o, por el contrario, encerrarnos en una concepción idealista (solipsista) del signo; necesitamos problematizar, aunque sea someramente, una cuestión fundamental sobre nuestras “representaciones del mundo”: ¿Cómo pueden los signos relacionarse con el mundo? A su vez, la elección que haremos sobre este particular nos conducirá a un problema epistemológico que, si bien no resolveremos, al menos lo explicitaremos para conjurar sus peligros: ¿Cómo podemos aprehender las representaciones de “otros” pueblos y en otros momentos históricos? Al hacer esto, y tras señalar dos exigencias que la historicidad del conocimiento impone a las ciencias humanas, enunciaremos brevemente un principio metodológico derivado de pensar la cultura, y la propia investigación, como interpretación.

VI.2.2.1 Los “referentes” de los calendarios: arbitrariedad vs. motivación.

Al afirmar el carácter arbitrario de las discontinuidades marcadas por el ritual, sostenemos que éstas no nos son dadas directamente por los fenómenos “naturales” (*noumenales*); si existen para nosotros dichas discontinuidades es sólo en tanto que construcciones culturales¹⁹¹. Pero de ser así, ¿cómo pueden corresponder efectivamente a fenómenos “naturales”? Al respecto, hemos adelantado que el “referente” es parte constitutiva del signo (*Vid. supra*, pp. 76-77 y 92-96), es decir, que incluso los fenómenos que podemos inequívocamente llamar “naturales”, como los ciclos astronómicos, en tanto que representados son signos: los propios ciclos “naturales” (como objeto de conocimiento) son construcciones culturales. Y puesto que el signo, en este caso el calendario, constituye a su “referente”, no hay nada de extraño en que los ciclos y períodos calendáricos correspondan efectivamente a los ciclos y períodos “naturales”. De hecho, visto así, lo extraño sería que no existiera dicha correspondencia.

Pero el problema ahora es que frecuentemente encontramos inadecuaciones entre las representaciones de fenómenos “naturales” y dichos fenómenos (sus “referentes”). Ejemplo de

¹⁹⁰ Por supuesto, esto no excluye la revisión de otros ciclos calendáricos y de sus posibles “referentes”, ni de la articulación de aquéllos con los manifiestamente asociados a fenómenos anuales.

¹⁹¹ En este sentido, nos vemos tentados a decir que *lo real* carece de discontinuidades y que, por tanto, es continuo. Sin embargo, puesto que nuestro conocimiento y experiencia están limitados a *la realidad*, nada podemos afirmar sobre *lo real* (*Vid. supra*, p. 164), de modo que aseverar que éste es continuo sería un sinsentido.

esto es la disconformidad ya mencionada entre la duración del año trópico calculada por Sosígenes para la construcción del calendario juliano (365.25 días) y la “verdadera” duración de este ciclo (365.2422 días), diferencia que causó que hacia el siglo IV el equinoccio de primavera ya no ocurriera el 25 de marzo, sino cuatro días antes. Este desfase, que en el concilio de Nicea se resolvió simplemente cambiando la fecha del equinoccio al 21 de marzo, hacia el siglo XVI fue la causa de la reforma gregoriana del calendario (*Vid.* capítulo VII). Así, la simple evidencia obliga necesariamente a rechazar el idealismo extremo en favor de un postulado racionalista (*Vid. supra*, p. 76) según el cual asumimos que *lo real* existe y que, de algún modo, *la realidad* se aproxima a *lo real*. Es decir que nuestro conocimiento, aunque *phenomenal*, se aproxima a lo *noumenal*. De este modo se comprende cómo, en la medida en que se busca la correspondencia entre el calendario y su “referente”, el propio “referente” juega un papel constituyente sobre él¹⁹². La forma que adquiera este papel del “referente”, sin embargo, estará siempre determinada por la cultura, pues es desde ésta que se le construye como “referente”, como revelan claramente las diferentes soluciones que ideó la iglesia católica para corregir el desfase de su calendario con respecto al año trópico (*Vid.* Capítulo VII).

Desde esta perspectiva, difícilmente podríamos pensar los calendarios como simplemente “superpuestos” a los fenómenos cíclicos de los cuales dan cuenta, pues tanto el icono como su objeto (su “referente”) se constituyen recíprocamente en su relación semiótica. En este sentido, la relación entre “significante”, “significado” y “referente” no puede reducirse a tres relaciones binarias, pues éstos se constituyen como tales en una relación triádica, donde el vínculo entre dos de ellos se verá “determinado” por el tercero¹⁹³. De este modo, la radical oposición entre signos motivados y arbitrarios se desdibuja. Reencontramos así la idea ya enunciada de que el signo es arbitrario *a priori* pero motivado *a posteriori*. El problema ahora es el siguiente: si efectivamente los signos son arbitrarios, ¿cómo podemos aprehender representaciones diferentes a las de nuestra propia tradición? Y más aún, ¿cómo pueden existir representaciones compartidas?

VI.2.2.2 Los calendarios y sus “referentes”: ¿un problema epistemológico?

En la primera parte de este capítulo adoptamos como punto de partida la convicción kantiana sobre las intuiciones *a priori* de tiempo y espacio. En esta perspectiva, la radical distinción entre lo *noumenal* y lo *phenomenal* se supera al asumir el doble carácter de las categorías de tiempo y espacio (a la vez categorías e intuiciones), pues esta doble naturaleza las convierte en vínculo entre las intuiciones (perceptos puros) y las categorías (conceptos puros). Así, en tanto que condición necesaria de toda experiencia, las intuiciones de tiempo y espacio deben existir *a priori*, son universales y constituyen el prerequisite de toda construcción cultural. Posteriormente afirmamos el carácter social y por tanto histórico del conocimiento, de modo que la cultura constituye efectivamente una suerte de “*a priori* histórico” que “modela” nuestra construcción de la realidad. Del mismo modo dijimos que, aunque nuestras representaciones son arbitrarias, se aproximan de algún modo al mundo *real*. Pensar de este modo la relación entre nuestras propias representaciones y lo *real*, implica reconocer no sólo la siempre relativa correspondencia entre aquéllas y éste, sino también la imposibilidad de determinar cabalmente su grado de

¹⁹² Nótese que desde esta perspectiva, el “referente” forma parte de *lo real* a la vez que de *la realidad*. Evidentemente, esta doble participación no es exclusiva del “referente”, pues todas nuestras representaciones, y así toda la cultura, forman parte del mundo *real*, es decir, los fenómenos culturales son *reales*.

¹⁹³ Con esto traicionamos nuevamente a Edmund Leach para aproximarnos a la concepción peirceana del signo.

correspondencia, pues para ello tendríamos que comparar nuestras representaciones con ese mundo *noumenal* cuyo conocimiento nos está negado.

Pero entender así la relación entre nuestras representaciones y el mundo implica un problema para la investigación histórica sobre los calendarios como iconos del mundo: si la adecuación del icono-calendario a su objeto es aproximada, y si el propio “referente” es una construcción cultural, al grado que no podemos asumir la universalidad de “referentes” como la primavera o los equinoccios, ¿cómo podemos conocer el “referente” si no tenemos acceso a la cultura a la que pertenece? Y si no podemos identificar el “referente” del calendario, ¿cómo buscamos la relación entre ellos? Intentemos aclarar el problema.

Habitualmente, reconocer la imposibilidad de determinar el grado de correspondencia entre nuestras representaciones y el mundo *noumenal*, no es motivo para renunciar a preguntarnos, por ejemplo, sobre el grado de correspondencia entre un plano arquitectónico de un edificio y su objeto, aunque sabemos que al hacerlo no comparamos nuestro icono con su “referente” *real*, sino con el objeto de la *realidad*, es decir, con el objeto culturalmente construido: comparamos una representación con otras representaciones. De este modo, suponiendo que nuestra percepción del edificio y del plano corresponde efectivamente al edificio y al plano (*reales*), podemos hacer nuestra comparación para determinar el grado de correspondencia entre ambos. Además, como resultado desprendemos consecuencias relativas al edificio que consideramos independientes de nuestra forma de representarlo. Por ejemplo, que al no haberse respetado el diseño de la estructura, la construcción no resistirá un terremoto de cinco grados. Claro está, nada nos garantiza que el edificio no se derrumbe con un movimiento telúrico menor a cinco grados, o que efectivamente se desplome al rebasar dicha intensidad, pero la experiencia nos permite suponer un alto grado de probabilidad de que el edificio se comportará conforme a nuestras predicciones. Nuestra indagación nunca pasó por el conocimiento del edificio *real*, pero “sabemos” que, independientemente de lo que piensen sus moradores, éste se derrumbará si ocurre un temblor de siete grados, por lo que consideramos necesario evacuarlo permanentemente. Es decir, la comparación de dos objetos culturalmente construidos nos permite “precisar” su grado de correspondencia y nos proporciona un conocimiento que se aproxima “suficientemente” al mundo *real*.

Pero para comparar el edificio con el plano, partimos en nuestro ejemplo de un conocimiento previo de a qué inmueble corresponde nuestro icono, es decir, sabemos que existe una función signo entre nuestro plano y el edificio en cuestión. Además, conocemos las normas a partir de las cuales se diseña un plano arquitectónico. Pero, ¿qué pasaría si no supiéramos a qué edificio corresponde nuestro plano ni la convención que rige su diseño? Y si desconociéramos la regla que da “significado” al plano, ¿cómo sabríamos que se trata de un icono? ¿Cómo sabríamos cuál es su “referente”? Esto mismo ocurre cuando, desde la historia, intentamos conocer el “significado” de un calendario: ¿Cómo sabemos cuál es su “referente”? Y al no tener respuesta para esta pregunta, ¿cómo daríamos cuenta de su “significado”, si éste no nos es dado expresamente por las fuentes históricas?

Estas preguntas parecen apremiantes para la investigación arqueológica e histórica por la imposibilidad material de acceder a la cultura viva; sin embargo, también atañen directamente a la etnografía, poniendo el dedo sobre la llaga de la crítica postmoderna. De hecho, aunque nuestras preguntas se limitan a los calendarios, la cuestión alude a un problema mucho mayor, a

nuestro conocimiento del conocimiento, a la posibilidad de comprender signos que nos son ajenos ¿Cómo es que podemos aprender una segunda lengua sin la ayuda de un profesor bilingüe que sirva de mediador entre ambos “sistemas”? Es decir, si pensáramos que un lenguaje es un sistema cerrado de signos, conformados por significados y significantes, y donde los signos no se relacionan más que con otros signos del mismo sistema, ¿cómo explicaríamos que podamos aprender una segunda lengua, si las relaciones entre signos son siempre internas al sistema? Y de hecho, ¿cómo aprenderíamos nuestra lengua materna si ésta es también un sistema cerrado? ¿O estamos condenados a no hablar más que de nosotros mismos y para nosotros mismos, sin saber además de qué hablamos?

Habíamos notado ya una circularidad en el argumento durkheimiano que hacía teóricamente imposible la adquisición de las categorías de tiempo y espacio: para Durkheim, toda experiencia y conocimiento del mundo requieren de las categorías, y para él éstas son construcciones culturales, es decir, que son aprendidas. Pero si según el propio Durkheim no hay experiencia sin categorías, ¿cómo se aprenden las categorías (aprendidas)? ¿Puede existir una experiencia “no-experiencial” a través de la cual los individuos adquieran las categorías? Al respecto dijimos que, cuando Durkheim elimina las intuiciones *a priori* y sustituye el *apriorismo* individual pero universal por otro de carácter social y particular, elimina toda posibilidad de existencia de lo social y, claro está, también de toda experiencia (*Vid. supra*, p. 167). De manera semejante, si pensáramos culturas y lenguajes como sistemas cerrados, los convertiríamos en condiciones necesarias de todo conocimiento que no podrían existir sino *a priori*, pues no habría comunicación desprovista de lenguaje que pudiera conducirnos al lenguaje. Dicha perspectiva eliminaría no sólo toda posibilidad de comunicación “intercultural”, sino también de toda cultura y de todo lenguaje¹⁹⁴. Pensar las culturas y lenguajes como sistemas cerrados, no sólo haría teóricamente imposible su existencia, sino que en la práctica nos conduciría a una suerte de racismo cultural que “naturalizaría” las diferencias culturales. Visto así, ¿cómo podemos sostener el carácter social e histórico de las representaciones del mundo sin reintroducir este apriorismo durkheimiano?

Hemos dicho, desde una concepción hermenéutica de la cultura, que las representaciones son interpretaciones que se formulan desde la tradición, es decir, desde interpretaciones. De este modo, si la cultura constituye una suerte de “*a priori*”¹⁹⁵ desde el cual se construyen las interpretaciones, ¿cómo evitamos convertir la cultura en una forma de conocimiento *a priori* que nos conduzca a negar la posibilidad de existencia de la propia cultura? A estas alturas, la respuesta es casi evidente: admitir, de manera análoga a la solución kantiana, que tanto la cultura como la naturaleza participan simultáneamente (en tanto que objeto de conocimiento) de *lo real* y de *la realidad*. Es decir, que el “referente”, al participar de esta doble calidad, forma parte constitutiva y constituyente del signo. Si asumimos que nuestras representaciones se aproximan de algún modo al mundo *noumenal*, y que éste es el mismo para todos, veremos que, en tanto que único elemento efectivamente compartido (además de las categorías e intuiciones *a priori*), es éste el “mediador” entre nuestras diversas representaciones. Así, al admitir la doble naturaleza

¹⁹⁴ Hay que decir que esta postura no significa un radical rechazo al estructuralismo, sino sólo un reconocimiento de sus límites. Aislar una lengua como si fuera un sistema cerrado constituye una útil herramienta metodológica para su estudio, pero esa abstracción no puede ser tomada como estatuto ontológico del signo. Esto que es válido para la lengua, lo es también, *mutatis mutandis*, para la cultura.

¹⁹⁵ Nótese el entrecomillado.

del “referente”, a la vez *noumenal* y *phenomenal*, veremos claramente que la cultura no es en modo alguno un *a priori* (en el sentido kantiano), sino sólo parte de una suerte de *semiosis infinita*; las culturas, es decir, las tradiciones, las claves sobre las cuales interpretamos el mundo, no son ni pueden ser sistemas cerrados.

Al no consistir en sistemas cerrados de signos, las culturas (y los lenguajes) no son excluyentes, permiten la comunicación entre una y otra, aunque no sin cierta transformación que, reconozcámoslo, ocurre también al “interior” de toda tradición. Pensemos, por ejemplo, en los iconos que utilizamos para, convencionalmente, distinguir los baños de hombres y de mujeres en un establecimiento público. Habitualmente se trata de dos figuras antropomorfas estilizadas que representan respectivamente a un hombre y a una mujer, indicándonos a cuál baño debemos entrar, aunque estas figuras suelen sustituirse por iconos de objetos que representan, *pars pro toto*, al hombre y a la mujer (*V.gr.* una pipa y una sombrilla). Esta misma convención existe en Bolivia, pero con variaciones locales que a los extranjeros nos puede confundir, como de hecho me ocurrió en un bar de La Paz cuyos baños estaban rotulados, respectivamente, con una pipa y un bombín. Ante mi desconcierto por el uso de dos prendas consideradas típicamente masculinas para señalar dos baños diferenciados por sexo, tuve que hacer un esfuerzo adicional para discernir cuál era el baño de hombres. Para mi fortuna, la solución fue sencilla, pues bastó recordar el ampliamente difundido uso de bombines entre las mujeres indígenas de aquel país, para comprender que en ese contexto el bombín era una prenda femenina y que, por tanto, el baño de hombres era el rotulado con la pipa, aunque los hombres bolivianos no suelen fumar pipa. Por supuesto, nadie se asombrará de que mi razonamiento se haya visto verificado por la experiencia; sin embargo, el hecho es que desconocía la convención ¿Cómo hubiera podido acertar si estas representaciones arbitrarias existieran sólo como parte de un sistema cerrado de significados y significantes?

Visto de cerca, mi razonamiento se basó en una serie de hipótesis. En primer lugar, al buscar un baño en el bar asumí tácitamente que debía existir alguno en ese local; luego, al encontrar dos puertas rotuladas supuse que éstas conducían a dos baños y que los iconos sobre ellas servían, como en mi país, para indicar cuál de ellos era de hombres y cuál de mujeres; acto seguido, bajo esta hipótesis, recurrí a mi experiencia para identificar, a través del posible “referente” del icono-bombín, el baño de mujeres; por último, por exclusión, identifiqué la puerta con el icono-pipa como la correspondiente al baño de hombres. Ahora bien, en esta serie de suposiciones existen dos interpretaciones de los iconos sustancialmente distintas. En la primera de ellas reconocí en los dibujos, por semejanza con objetos conocidos, los iconos de un bombín y de una pipa, es decir, que el reconocimiento de un fundamento icónico (semejanza) me condujo hacia la función signo de ambos iconos. Por su parte, en la segunda interpretación partí de la hipótesis de la existencia de una función signo que asociaba a cada icono con un sexo, para reconocer el fundamento icónico que convertía al bombín en representación del género femenino. En un caso, el reconocimiento del fundamento icónico me permitió suponer la existencia de una función signo; en el otro, la suposición de una función signo me hizo reconocer su fundamento icónico¹⁹⁶. En ambas interpretaciones, de hecho, partí del desconocimiento de la convención, pues incluso

¹⁹⁶ Estas dos formas de interpretación corresponden a lo que Göran Sonesson ha llamado “iconicidad primaria” e “iconicidad secundaria”. La primera es aquélla en la que la percepción de un fundamento icónico permite suponer la existencia de una función signo; la segunda, aquélla en la que el conocimiento de una función signo entre dos cosas permite la percepción de un fundamento icónico (*Cfr.* Sonesson, 1997).

aquella que suponía la existencia de una convención semejante a la de mi cultura, no era más que una conjetura. Así, la conclusión de mi razonamiento no era sino una hipótesis que, al abrir la puerta, se vio confirmada por la experiencia. Evidentemente, tanto la hipótesis sobre la existencia de una convención, como la búsqueda del “referente”, fueron la vía para acceder a una representación completamente arbitraria y ajena a mi cultura. Pero si en lugar de interpretar así los rótulos, me hubiese apegado a pies juntillas a mi propia tradición, habría supuesto que ambos baños eran de hombres, y habría entrado quizás al rotulado con el bombín. En tal caso, mi hipótesis habría sido refutada por la experiencia, pero aun así habría avanzado en mi interpretación de aquella representación. Ninguna cultura es un sistema cerrado, ninguna tradición determina un único modo de interpretar y todas se aproximan de algún modo a un mundo *noumenal* que es el mismo para todos. La doble naturaleza del “referente”, la universalidad de las categorías e intuiciones *a priori*, y nuestra capacidad de objetivar la subjetividad del otro, nos permiten comunicarnos tanto “dentro” como “fuera” de nuestra propia cultura. Reconozcamos entonces que, junto al *a priori* kantiano, universal y determinante de la forma de nuestro conocimiento, la tradición constituye una suerte de “*a priori* histórico”¹⁹⁷, particular y condicionante, pero no determinante de la forma de nuestro conocimiento¹⁹⁸.

VI.2.2.3 El problema del *a priori* histórico: hacia un principio metodológico.

Esta apuesta sobre el doble carácter (a la vez *real* y *realidad*) de nuestras representaciones, significa aceptar que, en términos del diseño de la investigación, no existe solución de continuidad entre naturaleza y cultura. Vista así, la distinción naturaleza/cultura es sólo operativa, un recurso para construir dos modos generales de investigación que se complementan de manera desigual según la perspectiva adoptada, uno que interpreta su objeto como fenómeno “objetivo” cognoscibles por medio de la experiencia (privilegiado en las ciencias naturales), y otro que objetiva su objeto (y a la propia investigación) como interpretación (privilegiado por la ciencias de la cultura)¹⁹⁹. Al afirmar que no existe solución de continuidad entre naturaleza y cultura no negamos, entonces, la historicidad del conocimiento sobre la cultura, sino la “ahistoricidad” (y así la objetividad soberana) del conocimiento sobre la naturaleza. Rechazamos así la huida postmoderna hacia el subjetivismo extremo, a la vez que abrazamos los límites de todo conocimiento humano, es decir, su historicidad. Asumiendo entonces que el conocimiento producido por las propias ciencias naturales es histórico, entendemos que existen dos tareas que

¹⁹⁷ Una vez obtenido este resultado, se me podrá objetar que es justamente esto, o algo parecido, lo que quiso decir Durkheim con su planteamiento sobre las categorías. Sin embargo, de ser así, nuestro sociólogo francés no habría tenido necesidad de negar la formulación kantiana. Además, en tal caso, Durkheim habría tenido que reconocer como “*a priori* histórico” no sólo las construcciones culturales de tiempo y espacio sino toda la cultura o, en su lugar, argumentar la preeminencia de sus “categorías” culturales sobre el resto de las representaciones.

¹⁹⁸ De este modo, reconociendo que nuestra imposibilidad para conocer el mundo *noumenal* como tal se debe a las intuiciones *a priori* y a las categorías (conocimiento *a priori*), así como al carácter histórico de nuestro conocimiento (“*a priori* histórico”), conviene hacer una precisión sobre el papel que la cultura juega en esta imposibilidad: no se debe a que nuestras representaciones formen parte de un sistema cerrado, incapaz de relacionarse con el mundo; se debe a su carácter abierto y condicionado, es decir, al hecho de que toda interpretación depende de otras interpretaciones.

¹⁹⁹ La diferencia entre estas dos formas se desdibuja cuando incluimos al lado de las ciencias naturales la filosofía de la ciencia y, claro está, los casos nada infrecuentes en los que el investigador se pregunta por las claves de interpretación que guían su investigación, dando origen en ocasiones a innovaciones científicas, cuyo ejemplo paradigmático es la revolución copernicana. De hecho, desde la perspectiva popperiana que introduce la falsación como recurso para validar las hipótesis, esta distinción prácticamente desaparece.

se imponen tanto a éstas como a las socio-culturales: interpretar su objeto de estudio como objetivamente dado (como si se tuviera libre acceso a *lo real*), y objetivar la relación subjetiva que establecen con su objeto, es decir, cuestionar las claves de interpretación que condicionan la construcción del objeto. Estas tareas, sin embargo, no son fases o etapas de un proceso lineal, sino exigencias de la investigación cuya atención es, al menos idealmente, simultánea y recíproca.

Considerando estas dos exigencias del proceso de investigación, y volviendo al tema de la indagación histórica sobre los calendarios, podemos buscar (conociendo las discontinuidades marcadas por el ritual) posibles discontinuidades del mundo *como si* éste nos fuera objetivamente dado, objetivar la relación subjetiva a través de la cual se constituía el calendario como signo de aquellos “referentes”, y objetivar la relación subjetiva con la cual objetivamos esa relación. De la concurrencia de estas tres objetivaciones obtendremos una construcción hipotética (como todo resultado de investigación) del icono-calendario. Veamos esto con mayor detalle.

Si asumimos que vivimos en el mismo mundo (*lo real*) y que los ritmos de éste actúan como sincronizadores (siempre relativos) de la actividad social por el simple hecho de que la supervivencia humana depende de su adecuación (*la realidad*) a los ritmos del mundo, entonces podemos buscar discontinuidades en los ritmos “naturales” y sociales que coincidan aproximadamente con las discontinuidades señaladas por las fechas críticas, así como correspondencias aproximadas entre la duración de los ciclos constitutivos del calendario y la de los fenómenos “naturales” y sociales. Pero este procedimiento no nos garantiza que los calendarios y sus fechas críticas hagan referencia a dichos fenómenos, pues sólo comparamos series de puntos (las fechas críticas desprovistas de ritual) con discontinuidades del mundo cuya existencia en la cultura estudiada no es más que una conjetura. En este ejercicio, tendríamos como resultado una hipótesis que habría de “confirmarse”, o no, por relación con los gestos rituales correspondientes a cada fecha crítica. Éstos, a su vez, aportarán la información necesaria (aunque no siempre suficiente) para comprender las cualidades de los momentos y de los períodos por ellos delimitados, así como el modo de afrontarlas. Finalmente, la interpretación así construida (cuyo objeto no es propiamente la periódica recurrencia de las cualidades temporales del mundo, sino la interpretación que de ella hacían los usuarios del calendario) habrá de “confirmarse”, o no, por su correspondencia con la información disponible sobre esa cultura. Por supuesto, la búsqueda de esta conformidad entre nuestra interpretación y la información disponible, implicará en mayor o menor grado la objetivación de las interpretaciones de las cuales provienen nuestros datos y de las interpretaciones que de ellos se han hecho y que, como parte de nuestra tradición, sirven de punto de partida para nuestra interpretación. Finalmente, como en toda investigación científica, el resultado será, en el mejor de los casos, una hipótesis que habremos de considerar válida en tanto no se demuestre su falsedad. Dicho esto, se entiende que no estamos haciendo una descripción secuencial del proceso de investigación, sino señalando su dispersión. Aquí radica, sin duda, la mayor diferencia entre las ciencias naturales y las sociales, pues en éstas la objetivación de la subjetividad se multiplica en una red infinita de subjetividades objetivables. En historia y antropología resulta más difícil hacer *como si* nuestro objeto fuera un fenómeno “objetivo” transparentemente cognoscible por medio de la experiencia. Nuestro terreno es más pantanoso, pero no por ello más inseguro.

VI.2.3. Iconos temporales y culto a los muertos.

Al principio de este segundo subapartado, tras afirmar el carácter fundamentalmente cíclico de todo cómputo temporal, nos preguntamos sobre el carácter que tendrá nuestra comparación de los calendarios y sobre su utilidad para nuestro estudio de la temporalidad y de su relación con el culto a los muertos. Tuvimos entonces que explicitar qué son los calendarios, como se conforman y de qué manera se relacionan con el mundo. Una vez cumplido este requisito, podemos responder aquellas preguntas.

Dijimos que toda investigación que intente acceder a las representaciones temporales a través de los calendarios encontrará justamente eso, representaciones cíclicas del devenir temporal; y que la distinción entre un tiempo “cíclico” indígena y un tiempo “lineal” “occidental” proviene de sobredimensionar la función “cuantificadora” del calendario europeo y la “cualificadora” de los calendarios indígenas. Por ello planteamos la necesidad de caracterizar el propio calendario europeo para poder compararlo efectivamente con los indígenas y desprender consecuencias reales. En este sentido desechamos la pregunta sobre la “ciclicidad” o “linearidad” de las representaciones temporales observables en los calendarios, y la reemplazamos por otra referente a la forma de sus ciclos constitutivos, a las funciones predominantes de éstos y a los índices fenomenológicos con los cuales se relacionan. Es decir, que si todo orden calendárico es cíclico, la comparación de dos calendarios no consiste en la búsqueda de “ciclicidades” o “linearidades”, sino de semejanzas y diferencias en la forma en que se construyen y articulan los ciclos y períodos temporales.

Si asumimos que la estructura de un sistema es el conjunto de relaciones que se establecen entre sus elementos, podemos acordar que la estructura de los calendarios es lo que aquí hemos caracterizado como su forma. Así, para responder a la pregunta sobre la persistencia del calendario mesoamericano, recurriremos en primer lugar a la comparación de esa “estructura”, de modo que lo que nos interesa de los calendarios como marcos temporales del ritual, es decir, cuando hablamos de su forma, son los ciclos que los conforman y cómo se relacionan entre sí (el tipo de “ciclicidad” temporal), sus índices fenomenológicos, el modo en que se establecen las fechas críticas, y los períodos demarcados por éstas. Es la comparación de estas características formales la que nos permitirá determinar si existen en el ritual indígena mexicano “elementos estructurales” del calendario mesoamericano. Tal comparación nos permitirá, de paso, buscar los “elementos estructurales” destacados por Johanna Broda (*Vid. Supra*, p. 159).

Dicho esto, y retomando la hipótesis sobre la persistencia de una concepción cíclica del tiempo de origen mesoamericano, podemos descartar de antemano como sustento empírico la simple existencia de una “ciclicidad” temporal: para reconocer tal persistencia, tendríamos que encontrar un orden temporal construido por los mismos ciclos, es decir, por ciclos de igual magnitud y configuración, referidos a los mismos índices fenomenológicos y relacionados con las mismas fechas críticas. Además, en cuanto a su relación con el tema de la muerte, tendríamos que encontrar no sólo la presencia del culto a los muertos en la configuración de los ciclos, sino que la relación entre éstos y aquélla deberá tener el mismo carácter. Pero, ¿cómo habremos de buscar dicha relación?

Nuestro problema involucra entonces la representación del mundo asociada a los calendarios y, específicamente, el papel que juegan los muertos en la dinámica temporal del mundo. Sobre la representación del mundo asociada a los calendarios, hemos dicho que éstos son iconos de las

cualidades temporales de aquél. Pero entonces, ¿qué significa exactamente un calendario? Si la función fundamental del calendario ritual no es medir el tiempo, sino cualificarlo, es decir, señalar la recurrencia periódica de las cualidades temporales del mundo, entonces el calendario es en sí mismo una construcción del mundo: los calendarios rituales no sólo dan cuenta de sus cualidades temporales, sino que las dotan de sentido al señalar el modo de afrontarlas, informando así sobre las causas de dichas cualidades. Los calendarios dotan de sentido al mundo en su devenir, cualificándolo temporalmente y asignando un lugar al hombre en ese devenir.

Nuestra búsqueda del “significado” de los calendarios se centrará, pues, en el modo en que cada calendario “cualifica” el mundo. Nuestro interés recae sobre las cualidades temporales del mundo correspondientes a los períodos marcados por el ritual, sus causas y el modo de afrontarlas. Esta indagación sobre el significado arrojará una “visión del mundo”, y nuestra tarea será comprender su relación con el culto a los muertos celebrado en fechas críticas del calendario: ¿qué tienen que ver los muertos con las cualidades de esas fechas y períodos?, ¿por qué se hace y cuál es el carácter del culto a los muertos en esas fechas?, ¿qué clase de relación establece el hombre con los muertos en esas fechas? La utilidad de esta revisión de los calendarios para nuestra comprensión del culto a los muertos, radica en que nos permite ubicarlo en su contexto temporal (en la construcción cultural del tiempo a la que pertenece), y así, comprender el papel que cumplen los muertos en la dinámica del mundo, las razones por las cuales se les rinde culto en ese momento, y el papel que juega el hombre en la dinámica del mundo así construida.

Resulta claro que, para acceder a los significados asociados al ritual y a su orden temporal, tenemos que pasar por la revisión del calendario como sistema de cómputo del tiempo. Sólo de este modo estaremos en condiciones de comprender el modo en que se establecen las fechas críticas señaladas por los rituales, su vínculo con el acontecer temporal del mundo, y el papel que en éstas cumple el culto a los muertos. De no proceder así, caeríamos fácilmente en el riesgo de suponer que las culturas mesoamericanas tuvieron su origen en Egipto, por el hecho de que ambos pueblos (o conjuntos de pueblos) construían “pirámides” y desarrollaron un culto solar. Tengamos paciencia y comencemos nuevamente por el principio.

VII. EL CÓMPUTO CRISTIANO DEL TIEMPO

*Dizen que el tiempo es el intervalo del mundo
y del movimiento, dividido en algunas partes,
principalmente con el curso del Sol y de la Luna
De fuerte que del tenor y orden de eftos dos,
templado, fe dixo Tiempo.*

(Zamorano, Rodrigo, 1594, p. 1)

Una de las preguntas básicas que guían nuestra investigación, se refiere a la posible persistencia de elementos del antiguo calendario mesoamericano en el ciclo ritual indígena contemporáneo, pues sólo así podremos dar cuenta de la posible persistencia mesoamericana en el Día de Muertos indígena. Para responder a esta cuestión, necesitamos caracterizar tanto el calendario mexica como el cristiano para discernir la procedencia del ciclo ritual indígena contemporáneo en su aspecto calendárico, es decir, la relación de los rituales con el calendario. Aparentemente, determinar la procedencia de este último no presenta mayor problema, pues el ciclo ritual indígena se basa en el calendario gregoriano; sin embargo, puesto que la hipótesis mesoamericanista sostiene la persistencia de “múltiples elementos del calendario mesoamericano” ocultos bajo el gregoriano, tenemos que descartar posibles paralelismos entre ambos calendarios, buscando aquellos “elementos estructurales” que no existían en el calendario cristiano europeo y que sí se encontraban en el mesoamericano. En este sentido, y dada la complejidad de los sistemas calendáricos, comenzaremos por caracterizarlos en su aspecto formal más general, es decir, en las unidades y ciclos que lo conformaban, el modo en que éstos se articulan, y su relación con los índices fenomenológicos que servían de base para el cómputo del tiempo y, así, para el establecimiento de las fechas críticas en que debía realizarse el ritual.

Dejando para el capítulo siguiente la descripción del calendario mexica, en éste abordaremos la forma del calendario cristiano delimitando, en primer lugar, las unidades que lo conforman, los ciclos de que se compone y el modo en que éstos se articulan, así como sus índices fenomenológicos (astronómicos) y algunas de sus fechas críticas. Comenzaremos, pues, por la caracterización del día (la unidad básica) y la semana (el ciclo más corto). Posteriormente nos ocuparemos del calendario juliano (vigente durante los primeros años del período colonial), describiendo los ciclos de que se compone y la estrecha relación entre ellos. Luego haremos lo mismo con el calendario gregoriano, vigente desde 1582²⁰⁰ y hasta nuestros días.

En la presentación de ambos calendarios (que en cierto modo son el mismo, pues la reforma gregoriana no elimina los principios básicos del juliano), pondremos especial atención sobre algunos cálculos relevantes para comprender la distribución de las fechas críticas movibles. Nuestro interés sobre los cálculos, sin embargo, no se dirige hacia el trabajo de astrónomos y matemáticos, sino hacia los principios generales que rigen la construcción de los ciclos y a los cómputos que cualquier persona (especialmente los sacerdotes) tenía que ejecutar para hacer uso de un calendario común. Así, dejaremos de lado las altas matemáticas y nos limitaremos a revisar el uso de algunas tablas avaladas y distribuidas (o al menos permitidas) por la propia iglesia para facilitar la comprensión y uso del calendario. Esto nos permitirá aproximarnos a la

²⁰⁰ La reforma gregoriana se implementó en España en el año de 1582, y en las posesiones americanas de España en 1584.

complejidad del calendario cristiano y entender los elementos que comúnmente aparecen en los misales y almanaques de la Europa moderna, a la vez que nos proporcionará algunas herramientas útiles para el desarrollo de los capítulos subsiguientes, incluyendo lo referente al calendario mexicana.

VII.1. LAS UNIDADES DEL CALENDARIO: LOS DÍAS.

Toda medida de tiempo es, como vimos en el capítulo anterior, una medida de movimiento, y éste no puede ser cuantificado sino por relación a otro movimiento. A ello se debe el frecuente protagonismo de los ciclos astronómicos en la conformación de los calendarios, por la regularidad de su traslación sobre el horizonte y porque ésta puede conocerse, en principio, por observación directa. Sin embargo, en la práctica, el uso de ciclos astronómicos en la construcción de los calendarios presenta un problema: su duración no se puede *“expresar simplemente por un número entero de otra unidad temporal, especialmente del día”* (Prem, 2008, p. 21). Si no contamos con un instrumento de precisión que nos permita *“medir”*, por ejemplo, un año trópico, ¿cómo podemos saber cuánto dura? En este caso, podríamos referir el año a la duración de otro ciclo para decir que un año dura tantos meses lunares. Pero un año trópico no se puede dividir en un número entero de ciclos sinódicos lunares, y estos no se componen de un número entero de días, de modo que la observación no puede reducirse a contar los meses lunares o los días que transcurren en un año trópico; nos vemos entonces obligados a referirnos a un amplio número de años hasta que su inicio coincida con el comienzo de un mes lunar, para luego dividir el número de años transcurrido entre el número de lunaciones ocurridas en ese período. Es decir, creamos un ciclo mayor que contenga a los otros ciclos, para registrar su recurrencia. Y en la medida en que incrementemos el número de ciclos (*V.gr.* días, semanas, meses lunares, meses solares, años lunares, años solares, etc.), tendremos también que incluirlos en ciclos mucho mayores que permitan su conmensuración²⁰¹.

Podría decirse, entonces, que el día no es precisamente la mejor unidad de medida temporal, pues ningún ciclo astronómico equivale a un número entero de ellos. No obstante, por ser un período al cual se vinculan nuestros propios ciclos biológicos, el día constituye la unidad por excelencia de los sistemas calendáricos. Este período, sin embargo, debe también ser delimitado para poder funcionar como unidad de medida; es necesario determinar en qué momentos comienza y termina el día.

Comúnmente, el día se entiende como *“la distancia temporal entre dos adyacentes salidas o puestas del Sol”* (Prem, *Op. Cit.*, p. 25), pero la cuestión no es tan simple. Por ejemplo, en el Viejo Mundo se reconocía la existencia de dos tipos de día: el artificial y el natural. El día artificial es el tiempo que el Sol tarda en moverse sobre el horizonte, *“desde que nace, hasta que se pone”* (Cfr. Zamorano, 1594, p. 87). El día natural, por su parte, *“consta de luz y tinieblas: o de noche y día [...] Y afsi parece que estos dias, tienen igualdad naturalmente, que no se les varia por ninguna causa”* (*Op. Cit.* pp. 85-86).

²⁰¹ Este modo de construir el calendario por referencia a ciclos astronómicos, permite entender la forma circular que en ocasiones se da a los calendarios en su expresión gráfica (*Vid.* Ilustración 11, p. 240), así como el hecho de que esta forma sea una de las más comunes metáforas para representarnos el tiempo y el modo en que se sincronizan diversos ciclos (*Vid.* Ilustración 5 e Ilustración 6, p. 205; Ilustración 11, p. 240) compuestos de unidades que no son equivalentes entre sí (*V.gr.* años solares y lunares).

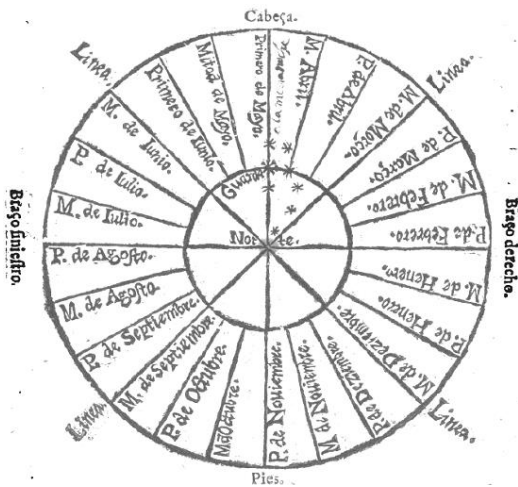


Ilustración 5 Rueda "reloj" nocturno²⁰²

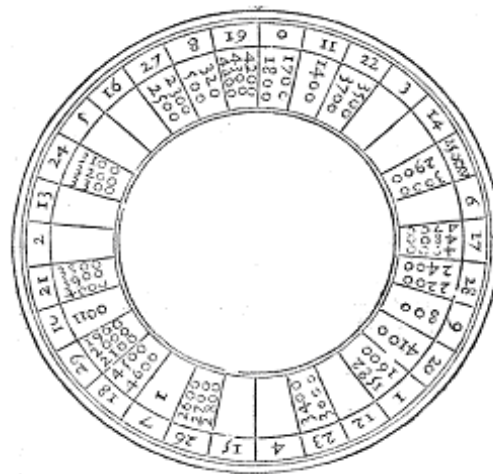


Ilustración 6 Rueda para determinar las epactas²⁰³

Para los astrólogos del Viejo Mundo, debía distinguirse además entre el día igual o mediano, por un lado, y el verdadero o aparente, por otro:

[Día mediano es el] tiempo que todo el círculo equinocial tarda en pasar por el Meridiano, y mas 59 minutos y 8 segundos, que es la parte de Equinocial que responde al mediano movimiento del Sol en un Día; y deste tal Día natural o mediano [...], por no ser verdadero o aparente, usan en los medianos movimientos de los planetas o estrellas [...] Y nombraronle mediano, o medio, porque ni es de los mayores Dias naturales que pueden ser: ni tampoco de los menores: antes tienen el medio entre los mayores y los menores (Zamorano, 1594, p. 86).

Día aparente es el tiempo que tarda en pasar por el Meridiano todo el círculo equinocial, y mas otra parte de Equinocial, que responde al verdadero movimiento que el Sol a andado entre tanto. Y porque este verdadero movimiento del Sol, no siempre es igual, que unas veces anda en el Zodiaco un poco mas de los 59 minutos y 8 segundos, y otras veces menos: viene a responderle mas o menos cantidad del Equinocial: de manera que cuando anduviere mas, será mayor el Día natural, y quando menos sera menor [...] Llamanse tambien estos Dias Vulgares, comunes, civiles y desiguales, porque son los que usa el vulgo y gente comun, en las cosas de justicia, tratos, contratos y comercios: y como esta dicho son desiguales y no iguales como el vulgo piensa (*Op. Cit.*, pp. 86-87).

A diferencia del día artificial, el natural no tiene un momento de inicio definido. Los astrólogos solían colocar su inicio al mediodía, cuando el Sol está en el meridiano, por ser más fácilmente observable; pero algunos tomaban el principio por la media noche:

“Por aver nacido en tal hora nuestro Redentor, que es el verdadero Sol de justicia, que alumbra los entendimientos de los hombres: y porque el Sol comienza entonces a subir de la parte mas baja del Cielo, hazia nosotros” (*Op. Cit.*, p. 190).

²⁰²Esta rueda sirve para determinar las horas de la noche. Se coloca el punto central hacia la estrella polar, y se observa la posición de la Osa Menor según los meses (Tomado de Tornamira, 1585, p. 82).

²⁰³ Tomado de Zamorano, 1594, p. 152.

La iglesia católica romana siguió dos órdenes distintos para contar el inicio del día: para los ayunos y abstinencias, para las fiestas y ferias de la semana, y para los contratos y cuentas, adoptó el orden de los antiguos romanos, comenzando y finalizando el día a la media noche; para las fiestas y para rezar las horas canónicas, señaló el inicio del día en las vísperas (a la manera judía), que comienzan a la puesta del Sol del día anterior (Cfr. Zamorano, 1594, p. 191).

VII.2. EL CICLO DE LA SEMANA.

De origen mesopotámico, la semana de siete días (*septem mane*: siete amaneceres) se extendió por todo el mundo mediterráneo y, según algunos autores, tuvo como fundamento la cuadratura del ciclo lunar. Cada uno de sus días corresponde a uno de los siete planetas conocidos por el mundo antiguo, mismos que regían sucesivamente la primera hora de cada día. Así, al día cuya primera hora estaba regida por la Luna, le seguía el de Marte, Mercurio, Júpiter, Venus, Saturno y, finalmente, el Sol.

Día	Regente en la 1ª hora	Regente al mediodía
Lunes	Luna	Venus
Martes	Marte	Saturno
Miércoles	Mercurio	Sol
Jueves	Júpiter	Luna
Viernes	Venus	Marte
Sábado	Saturno	Mercurio
Domingo	Sol	Júpiter

Tabla 3 Días de la semana y planetas regentes²⁰⁴

La iglesia católica adoptó este mismo ciclo, tanto para su uso civil como para la organización del ritual (*Vid. infra*)²⁰⁵, pero colocando el Domingo (*Dies solis*, para los romanos) al inicio de la semana y remplazando los demás nombres con el de *feriae*, numerándolos desde 2º y hasta 6º, con el fin de “despaganizar” la semana. El impacto de este esfuerzo, sin embargo, no fue el esperado, pues las antiguas denominaciones persistieron en prácticamente todas las lenguas europeas (*Vid. Tabla 4*, p. 207), salvo en el caso del portugués, que actualmente presenta aquellas denominaciones cristianas.

De cualquier modo, el principal objetivo de la iglesia era eliminar el vínculo de los días de la semana con las antiguas deidades, y no con los astros. De hecho, como la iglesia no rechazaba la astrología, el vínculo de los días de la semana con los planetas se mantuvo, de modo que podemos leer en el repertorio de Rodrigo Zamorano, de 1594:

La Semana es un espacio de tiempo que contiene siete Dias naturales, en los que *los siete planetas influyen y dominan por sus horas*²⁰⁶: y por tanto se dijo Semana, de Septimana, que significa siete Dias o siete mañanas (Zamorano, *Op. Cit.*, p. 99).

²⁰⁴ Adaptado de Esteban Lorente, 2002, p. 109.

²⁰⁵ Las primeras leyes que hacían del domingo un día de descanso para toda la sociedad fueron decretadas por Constantino en marzo 3 del año 321, menos de diez años antes de legalizar el culto cristiano en el Edicto de Milán (*Cfr. Senn*, 2006, p. 64).

²⁰⁶ Las cursivas son mías.

Este ciclo es de vital importancia en el mundo cristiano, misma que deriva de la consagración del domingo como “Día del Señor”, pues este día comenzó Dios la creación, este día nació Jesús, y en este mismo día venció a la muerte²⁰⁷ (Cfr. Zamorano, *Op. Cit.*, pp. 99-100). Como veremos, el domingo juega un papel central en la localización temporal del ritual y, así, en la configuración del calendario, por lo que, en su momento, nos detendremos en los cálculos hechos para señalar con precisión su ubicación en el año solar, en relación con el año lunar.

Latín	Español	Italiano	Francés	Inglés	Portugués
Dies Lunae	Lunes	Lunedì	Lundi	Monday	Segunda-feira
Dies martis	Martes	Martedì	Mardi	Tuesday	Tercia-feira
Dies mercurii	Miércoles	Mercoledì	Mercredi	Tuesday	Quarta-feira
Dies Iovis	Jueves	Giovedì	Jeudi	Wednesday	Quinta-feira
Dies Veneris	Viernes	Venerdì	Vendredi	Thursday	Sexta-feira
Dies Saturni	Sábado	Sabato	Samedi	Friday	Sábado
Dies solis	Domingo	Domenica	Dimanche	Sunday	Domingo

Tabla 4 Días de la semana en algunas lenguas europeas

VII.3. LOS MESES Y LOS AÑOS.

Los tratados y repertorios sobre los tiempos publicados entre los siglos XVI y XVIII, definen el año como un año sidéreo solar²⁰⁸, es decir, como el tiempo que transcurre entre dos alineaciones consecutivas del Sol con una estrella fija:

El Año se dize de Anu, que significa en derredor, porque el Año no es otra cosa, sino un círculo que buelve en [sí] mismo [...] Y aunque si cualquier revolución de todo planeta se puede nombrar Año, pero por particular excelencia entendemos por año aquel espacio de tiempo, en que el Sol aviendo partido de cualquier punto de el Zodiaco, vuelve otra vez al mismo (Zamorano, *Op. Cit.*, pp. 99-100).

Sin embargo, como veremos, el año solar en el que se basa tanto el calendario juliano como el gregoriano, no es el año sidéreo, sino el trópico, es decir, el tiempo transcurrido entre dos pasos sucesivos del Sol por el equinoccio medio. Como el año sideral excede en más de una hora la duración del año trópico, es necesario no confundirlos.

VII.4. ANTECEDENTES DEL CALENDARIO JULIANO.

Una de las funciones más evidentes de los calendarios, es servir de marco para la distribución y coordinación de actividades, por lo que su importancia no podía pasar desapercibida para el vasto imperio romano. Según la tradición, el primer calendario romano fue instituido por Rómulo, y constaba de diez meses²⁰⁹; cuatro de 31 días, y el resto de 30. La duración de este año (304 días) no correspondía a la del año lunar (ca. 354 días) ni a la del solar (ca. 365 días); sin embargo, es de

²⁰⁷ Las primeras leyes que hacían del domingo un día de descanso para toda la sociedad fueron decretadas por Constantino en el año 321, menos de diez años antes de legalizar el culto cristiano en el Edicto de Milán (Cfr. Senn, 2006, p. 64).

²⁰⁸ Los repertorios solían ser compilaciones de datos heteróclitos sobre diversos temas relacionados con el tiempo, pero con poco cuidado en la uniformidad de la información, de modo que sus definiciones y explicaciones no siempre son las mejores.

²⁰⁹ Correspondientes a Marzo (que era el primero), Abril, Mayo, Junio, Quintil, Sextil, Septiembre, Octubre, Noviembre y Diciembre (Cfr. Río, 1790, p. 18; Lledó, 1999, pp. 43-44).

notar que no carecía de indicadores astronómicos, pues comenzaba siempre en la primavera (hacia el equinoccio) y los meses eran lunares, de lo cual se desprende que la fecha de inicio del año debió establecerse de manera semejante a como se determina, en el mundo cristiano, el domingo pascual (*vid. infra*). Es decir, era un calendario luni-solar.

Posteriormente, la introducción de dos meses más al calendario de Rómulo, atribuida a Numa Pompilio (primer gobernante histórico de Roma), aumentó en 51 el número de días del año, con lo que el cómputo anual pasó de 304 a 355 días²¹⁰. De este modo, el año quedó constituido por 4 meses de 31 días (Marzo, Mayo, Julio y Octubre), 7 meses de 29 días (los seis que antes tenían 30 más uno nuevo: enero), y uno de 28 días, febrero. Pero este año seguía resultando menor al año trópico, de modo que se introdujo un mes adicional de 22 días, *mercedonius*, que se intercalaba cada dos años entre el 23 y el 24 de febrero.

Tras esta reforma, comenzaron a alternarse años “vacíos”, de 355 días, y años llenos, de 377 días. Así, cada cuatro años sumaban 1,464 días, cantidad que rebasa por tres el número de días contenidos en cuatro años trópicos, de modo que, con el tiempo, el inicio del año dejaba de coincidir con el equinoccio de primavera. Para resolver este desfase, Julio César reformó el calendario en el año 45 a.C. (708 para los romanos), apoyándose en el astrónomo Sosígenes.

VII.5. EL CALENDARIO JULIANO.

El astrónomo alejandrino Sosígenes, persuadió a Julio César de que, para que la corrección fuese perpetua, el calendario debía ajustarse al movimiento del Sol y no al de la Luna. Para entonces, Hiparco había calculado la duración del año trópico en 365 días, 5 horas y 55 minutos²¹¹, pero Sosígenes lo redondeó en 365 días y un cuarto. Se decidió, entonces, que el año tendría 365 días, y que uno de cada cuatro años tendría un día adicional, con lo que se recuperaban las seis horas de desfase de cada año.

Nuevamente se cambió la duración de los meses: siete meses de 31 días (enero, marzo, mayo, julio, agosto, octubre y diciembre) y cuatro meses de 30 (abril, junio, septiembre y noviembre); febrero conservó sus 28 días. Conforme a la antigua costumbre, el día intercalar se adicionó el 24 de febrero de cada año bisiesto²¹².

Sosígenes estableció que el equinoccio de primavera debía ocurrir cada 25 de marzo; sin embargo, como vimos, el cálculo de Sosígenes sobre la duración del año trópico (365.25 días) es mayor que su duración real (365.2422 días), y esta diferencia causaba un desfase de 18 horas, 25 minutos y 2 segundos cada cien años, y tras cuatro siglos llegaba a 3 días, 1 hora, 40 minutos y 8 segundos. Así, cuando se celebró el Concilio de Nicea, en el año 325, el equinoccio ocurrió el 21 de marzo. Por ello se supuso que Sosígenes se había equivocado cuatro días en su medición, y establecieron como verdadera fecha del equinoccio el día 21 de marzo (y el 20 en los años bisiestos), pero sin corregir el cálculo sobre la duración del año trópico (*Cfr. Lledó, 1999, p. 53*).

²¹⁰ Nótese que la duración de este año rebasa sólo por un día la del año lunar común (*Vid. infra*).

²¹¹ Hoy en día, se calcula en 365 días, 5 horas, 49 minutos y 46 segundos.

²¹² Como los romanos llamaban al 24 de febrero *sextus calendae martias* (sexto antes de las calendae de marzo), al día intercalar se le llamaba *bis sextus calendae*, de donde viene el nombre de “bisiesto” para el año en que se hace la intercalación.

La necesidad de este ajuste del calendario con el año trópico para la iglesia cristiana, se hace patente si consideramos que de él dependía el correcto desarrollo del ritual, pues tanto las celebraciones fijas como las movibles estaban estrechamente relacionadas con el transcurso anual del Sol, como veremos a continuación.

VII.5.1. Las fechas críticas y la función “cualificadora” de los ciclos.

En el calendario cristiano podemos distinguir dos esquemas o procedimientos de fechamiento, uno absoluto y otro relativo (*Vid. supra*, pp. 187-191). El primero es un esquema de referencia que se utiliza para localizar inequívocamente un acontecimiento con respecto a cualquier otro. Éste se basa en el año solar (de 365 o 366 días), al cual se le asigna un número consecutivo, y dentro de este ciclo, para precisar una fecha, se indica el mes dentro del cual se ubica el día, y el número consecutivo que le corresponde al día dentro del mes. Así, una fecha absoluta cristiana se compone por el número del año, el nombre (o número) del mes y el número del día, aunque el orden que ocupan estos elementos puede cambiar en la forma concreta en que se expresa una fecha (*V.gr.* 12 de octubre de 1492). Este es el sistema de fechamiento utilizado en la historia y en diversos campos, tanto civiles como eclesiásticos, como son las fechas de términos de contratos. Por su parte, el esquema de fechamiento relativo tiene por función nombrar los días al interior del ciclo de referencia, diferenciándolos por su posición del resto de los días, y sirve para señalar fenómenos y actividades de recurrencia periódica. Ejemplo de éstos son los equinoccios y algunas actividades rituales que se realizan todos los años, siempre en el mismo momento del año (*V.gr.* La Navidad, que se celebra cada 25 de diciembre).

Pues bien, las llamadas fiestas “fijas” cristianas son aquellas que se realizan siempre en la misma fecha relativa al interior del año solar de 365 días. Puesto que se trata de actividades rituales de periodicidad anual, el ciclo de referencia es el año solar, y para su fechamiento basta con señalar el nombre del mes y el número del día (*V.gr.* 3 de mayo), pues no se trata de precisar un año en particular, sino sólo señalar la posición del día al interior del año.

Pero existen en este calendario otras fiestas cuya fecha no se determina por la simple recurrencia del mes y el día, sino que depende de la participación de otro ciclo: la semana. Tal es el caso de la Sagrada Familia, que se celebra el primer domingo después de Navidad (entre el 26 de diciembre y el 1° de enero); el Bautismo de Jesús, el domingo siguiente a la Epifanía del Señor (entre el 7 y el 13 de enero); y Cristo Rey, el último domingo del año litúrgico, justo antes del Tiempo de Adviento (*Vid. infra*, pp. 218 y 437-438). Estas fiestas se conocen como “movibles” porque, a diferencia de las fijas, se determinan por referencia al ciclo de la semana en relación con fechas “fijas” del calendario litúrgico, lo que determina que sean movibles con respecto al año solar, es decir, que no se celebran siempre en la misma fecha relativa del año.

Junto con estas fiestas movibles, existen otras de mayor importancia que se establecen por referencia a tres ciclos: el año solar, las semanas y el ciclo lunar. Tal es el caso de la Pascua de Resurrección y todas las celebraciones asociadas ella. Estas fiestas tampoco se determinan por la simple recurrencia del mes y el día, pues para su datación interviene el equinoccio de primavera, la Luna llena y el ciclo de la semana (*Vid. Infra*).

Sin necesidad de mayor análisis, podemos reconocer que todas las fechas críticas del calendario cristiano se determinan, en primera instancia, por medio del fechamiento relativo, y que por tanto no corresponden propiamente a un orden cuantitativo sino cualitativo del tiempo, donde lo

importante es la posición relativa de cada día con respecto los ciclos calendáricos y a fenómenos astronómicos (el equinoccio de primavera y la Luna llena). Además, constatamos que algunas de estas fechas críticas se establecen por referencia a diversos ciclos: las fiestas fijas, por su posición relativa en el año solar (relacionado con el año trópico); las movibles, por su posición relativa con respecto al año solar y al ciclo de la semana, o por su posición con respecto al equinoccio (señalado el 21 de marzo del año solar), a la Luna llena (año lunar) y a la semana.

En este sentido, conviene recordar la distinción entre la función “cuantificadora” de los ciclos, cuando son utilizados para el fechamiento absoluto (que en este caso corresponde al año solar, al mes y al día), y la función “cualificadora” de los mismos, cuando son utilizados para señalar la recurrencia periódica de fenómenos o actividades (que en este caso corresponde a los años solar y lunar, y a la semana), es decir, las cualidades temporales del mundo. Esta distinción, claro está, es sólo operativa y no designa distintas concepciones del tiempo, sino diferentes funciones que pueden cumplir los ciclos en el calendario, ya sea para cuantificar el tiempo, ya para cualificarlo (*Vid. supra*, pp. 190-190).

Para ilustrar el modo particular en que funcionan estos ciclos en el calendario cristiano para determinar las fechas críticas y señalarlas en un esquema cronológico absoluto, observemos primero las fiestas fijas. Entre ellas, la Navidad, celebrada en Roma el 25 de diciembre del calendario juliano, y la Epifanía, celebrada en oriente el 6 de enero de acuerdo con el calendario egipcio, parecen haberse desarrollado como contraparte cristiana del festival romano del solsticio de invierno: la Natividad del Sol Invicto. Al respecto, puede destacarse que los padres de la iglesia solían contrastar en sus sermones la celebración cristiana y la pagana. Por ejemplo, en su *Séptimo sermón de la Natividad*, León el Grande se pronuncia contra la práctica pagana de adorar al Sol desde sitios elevados mientras asciende al amanecer, aunque se sabe que era una costumbre antigua de los cristianos el dirigirse hacia el oriente para rezar (*Cfr. Senn, 2006, p. 71*).

Celebración	Fecha	Posición en el año	Dedicación
Epifanía	6 de enero	Día 6°	Adoración de los Magos (al niño Jesús).
Candelaria	2 de febrero	Día 33°	Purificación de María y Presentación de Jesús en el templo.
Invencción de la Santa Cruz	3 de mayo	Día 123°	Hallazgo de la Vera Cruz por Santa Elena.
Natividad de San Juan Bautista	24 de junio	Día 175°	Nacimiento de Juan Bautista.
Santo Domingo de Guzmán	8 de agosto	Día 220°	Muerte de Santo domingo de Guzmán.
Asunción de María	15 de agosto	Día 227°	Los ángeles elevan a la virgen María hacia el cielo.
Todos Santos	1° de noviembre	Día 305°	Conmemoración de todos los santos, conocidos o no.
Fieles Difuntos	2 de noviembre	Día 306°	Conmemoración de los cristianos muertos.
Nochebuena	24 de diciembre	Día 358°	Víspera del Nacimiento de Jesús.
Navidad	25 de diciembre	Día 359°	Nacimiento de Jesús.

Tabla 5 Algunas fiestas fijas cristianas

Frente a esta hipótesis generalizada²¹³, se ha sugerido que la celebración de la Navidad y de la Epifanía en el solsticio de invierno, se debió a los esfuerzos por calcular la fecha exacta en que nació Jesús. Desde esta perspectiva se sostiene que los cristianos del siglo III partieron de la creencia judía de que la creación ocurrió por las fechas del *Passover*, en primavera, y supusieron que la nueva creación debía ocurrir en la misma fecha. Como los cristianos celebraban la Pascua de Cristo durante el *Passover* judío, y puesto que la encarnación marca el inicio del proyecto salvífico, supusieron que la encarnación debió ocurrir en la misma fecha de su muerte. Así, una vez que se fijara la Pascua cristiana hacia marzo 25 del calendario juliano²¹⁴ (*Vid. infra*), y abril 6 del calendario egipcio, no había más que contar nueve meses a partir de la Encarnación para conocer la fecha del nacimiento de Jesús, es decir, la Natividad²¹⁵. De este modo se obtiene el 25 de diciembre para la Navidad romana, y el 6 de enero para la Epifanía oriental (*Cfr.* Senn, 2006, pp. 71-72). Del mismo modo, puesto que María visita a su prima Isabel unos días después de la anunciación, y como entonces Isabel tenía seis meses de embarazo, se deduce que faltaban sólo tres meses para el nacimiento de Juan Bautista. Así, la celebración del nacimiento de Juan Bautista se estableció hacia el solsticio de verano, el 24 de junio. Tenemos entonces tres celebraciones fijas, la Encarnación de Nuestro Señor Jesucristo, la Natividad de San Juan Bautista y la Navidad, asociadas respectivamente al equinoccio de primavera, al solsticio de verano y al solsticio de invierno²¹⁶.

De este modo, ya fuera que se instituyeran para sustituir celebraciones paganas, o como resultado de los cálculos derivados de la fecha de la Encarnación en el equinoccio de primavera, el hecho es que algunas fiestas fijas del calendario cristiano se asociaron con solsticios y equinoccios, haciendo imprescindible el ajuste del año solar con la duración del año trópico, pues su continuo desfase adelantaría progresivamente las celebraciones, rompiendo así la sincronía con sus índices fenomenológicos.

En cuanto a las fiestas movibles, destaca claramente la Pascua, cuya celebración requiere también de la correcta datación del equinoccio. Según el Antiguo Testamento, la Pascua judía debía celebrarse el día 15 del primer mes de la primavera. Como los años judíos eran lunares, y puesto que el ciclo fundamental de referencia del calendario cristiano es el solar, el Concilio de Nicea (año 325) determinó que la Pascua Cristiana (domingo pascual) correspondería al primer domingo (Día del Señor) después de la Luna llena que coincide con el equinoccio de primavera o que le sigue inmediatamente (*Vid. Infra*). Pero esto genera un problema: como la determinación de la fecha depende del ciclo lunar en combinación con el equinoccio, el Domingo Pascual puede oscilar entre el 22 de marzo y el 25 de abril. Esto obliga a determinar con anticipación las fechas de los plenilunios y del equinoccio de primavera, así como su correspondencia con las semanas,

²¹³ Aquella según la cual las fiestas fijas cristianas se desarrollaron para sustituir rituales paganos.

²¹⁴ Recuérdese que Sosígenes estableció el equinoccio de primavera el 25 de marzo.

²¹⁵ Como explican Hubert y Mauss con respecto a la relación, expresada en el ritual, entre el tiempo mítico ("atemporal" por definición) y el tiempo "normal": la síntesis "*se realiza de esta forma no porque los mitos en general hayan surgido de la divinización de los ancestros, sino porque son pensados en forma temporal. Es la misma razón por la que las fiestas son dadas como conmemoración de los mitos a los que están ligadas. Reproducen indefinidamente un acontecimiento que se supone que ocurrió en un punto del tiempo, en una fecha fija*" (Hubert, 1990, p. 179).

²¹⁶ De hecho, en el calendario cristiano existen otras celebraciones asociadas al curso anual del Sol y a las estaciones relacionadas con éste, como veremos en el capítulo XI.

pues las principales celebraciones movibles del calendario litúrgico dependen del Domingo Pascual (*Vid. infra*): la Septuagésima se celebra nueve domingos antes del Pascual; la Quincuagésima o domingo de Carnaval, tiene lugar siete semanas antes de la Pascua; el miércoles de ceniza, tres días después de la Quincuagésima; Pentecostés, siete domingos después de la Pascua; la Ascensión, diez días antes de Pentecostés; y Corpus Christi, diez días después de Pentecostés (*Vid. Tabla 6, p. 212*).

	Celebración	Fecha	Dedicación
	Septuagésima.	Nueve domingos antes de la Pascua.	Marca el inicio del tiempo de Carnaval. Primer domingo pre-cuaresmal ²¹⁷ .
	Sexagésima	Ocho domingos antes de la Pascua.	Segundo domingo pre-cuaresmal.
	Quincuagésima (Domingo de Carnaval).	Siete domingos antes de la Pascua.	Tercer domingo pre-cuaresmal.
Ciclo de Cuaresma	Miércoles de Ceniza.	40 días antes de la Pascua.	
	Viernes de Dolores	8 días antes de Pascua (Viernes anterior al Domingo de Ramos).	Conmemoración del sufrimiento de María
	Semana Santa.	Semana que precede al Domingo Pascual.	
	• Domingo de Ramos.	7 días antes de Pascua.	Entrada triunfal de Jesús en Jerusalén.
	• Jueves Santo.	3 Días antes de Pentecostés.	Institución de la Eucaristía, del orden sacerdotal y del mandamiento de amor.
	• Viernes Santo.	2 días antes de Pascua.	Pasión y muerte de Jesús en la cruz.
	Sábado de Gloria.	1 día antes de la Pascua.	Descanso del Señor ²¹⁸ (Jesús en el sepulcro).
Ciclo Pascual	Domingo de Pascua.	Primer domingo después de la Luna llena que sigue al equinoccio de primavera en el hemisferio Norte (entre el 22 de marzo y el 25 de abril).	Resurrección del Señor.
	Ascensión.	Diez días antes de Pentecostés (39 días después de Pascua).	Cristo vuelve al Padre.
	Pentecostés.	Siete domingos (50 días) después de la Pascua.	Derramamiento del Espíritu Santo sobre los apóstoles; comienzo de la iglesia.
	Trinidad.	Domingo siguiente a Pentecostés (8 semanas o 56 días después de la Pascua).	Celebración de un único Dios (Padre, hijo y Espíritu Santo).
	Corpus Christi.	Jueves posterior a la Trinidad (10 días después de Pentecostés o 60 días después de Pascua).	Presencia de Jesús en la Eucaristía.
	Sagrado Corazón de Jesús.	Segundo viernes (8 días) después de Pentecostés.	Sagrado Corazón de Jesús.

Tabla 6 Fiestas movibles cristianas asociadas al Domingo Pascual

Esta particular forma de determinar las fechas críticas cristianas es la causa de las dificultades para el correcto manejo del calendario juliano, pues para determinar las fechas de las celebraciones movibles no bastaba con ajustar el calendario a la duración del año trópico; era necesario, además, predecir dos variables: los domingos y los plenilunios. Para ello se recurrió al ciclo de la “letra dominical” (o ciclo solar), inventado por Sosígenes, y al “número áureo” (también

²¹⁷ Las celebraciones pre-cuaresmales de Septuagésima, sexagésima y quincuagésima, que marcaban períodos de ayuno y abstinencia previos a la Cuaresma, fueron eliminadas en la reforma litúrgica de 1969 para centrar la atención de la iglesia sobre la Cuaresma.

²¹⁸ La Iglesia Católica dedica generalmente los sábados a la conmemoración de los “difuntos en el Señor”. En este caso, al propio Jesús Muerto.

conocido como ciclo metónico), inventado por Metón para reducir los años lunares a solares por medio del ciclo lunar decemnovental.

VII.5.2. La letra dominical.

La práctica actual de imprimir un nuevo calendario cada año, no existió sino hasta fechas muy recientes, por lo que un mismo calendario debía dar cuenta de todos los años. Para hacer esto posible, los meses se representaban en tablas que indicaban el número del día y, junto a él, la letra dominical, una serie de siete letras (A, B, C, D, E, F, G) que se repetían en el mismo orden, desde el primer y hasta el último día del año²¹⁹ (*Vid.* Ilustración 7, p.221). De este modo, si un año ordinario comienza en lunes, al domingo le corresponderá la “G”. Así, durante ese año, todos los días marcados con la letra “G” serán domingos.

Como el año común consta de 365 días, es decir, 52 semanas y un día, a un año que comience en lunes le seguirá otro que comience en martes. De este modo, si el primer domingo del primer año es el 7 de enero, el del segundo año será el 6 de enero, al siguiente año caerá el 5 de enero, y así sucesivamente. En función de esto, si el calendario juliano sólo tuviera años de 365 días, bastaría con un ciclo de siete años para determinar las fechas en que caen todos los domingos: si en el primer año la letra dominical (la que representa el domingo) es la “G”, el año siguiente será la “F” y a ésta le seguirá la “E”, de modo que al octavo año le correspondería nuevamente la “G”.

Pero el calendario juliano tiene años bisiestos (de 366 días), de modo que cada cuatro años el domingo se adelantará dos días, en lugar de uno. De esto resulta la dificultad para determinar qué letra corresponde al domingo en un año dado, pues el ciclo resultante no es de siete, sino de veintiocho años, al cabo de los cuales las letras dominicales se repiten en el mismo orden. Por este motivo, como las letras son siempre las mismas para cada día del año (pues la tabla es también la misma), y puesto que cada bisiesto se agrega un día intercalar el 24 de febrero, se necesitan dos días dominicales para cada año bisiesto, una que regirá hasta el 24 de febrero, y otra para el resto del año (*Cfr.* Río, 1790, p. 46). La segunda letra dominical del año bisiesto, es la que sigue a la primera en orden retrógrado, es decir, si la letra dominical que rige la primera parte del año es “G”, la segunda será “F”.

Para saber la letra dominical de un año dado, la iglesia ideó un método simple basado en el ciclo solar de Sosígenes. Al número del año juliano se le suma 9, y el resultado se divide entre 28. El residuo señalará el año del ciclo solar; si el residuo es igual a cero, el año del ciclo será 28. Supongamos que queremos saber la letra dominical del año 1559: a este número le sumamos 9, y obtenemos 1568; dividimos este número entre 28 y obtenemos un cociente de 56 y un residuo de 0. Esto nos indica que el número del ciclo solar es 28. Luego buscamos este número en la tabla del ciclo solar (*Vid.* Tabla 7) y encontramos que la letra dominical del año 1559 es “A”, es decir, que todos los días marcados con la letra “A” fueron domingos ese año.

²¹⁹ “La colocación que tienen estas letras en dicho calendario es según el orden natural; de modo que A está escrita al lado del primer día de enero; B al lado del segundo; C al lado del tercero y á este tenor las demás hasta la G, que está al lado del día siete. Después se hallan otra vez las mismas letras por el mismo orden; á saber A enfrente del día ocho; B enfrente del día nueve; C enfrente del día diez &c. Y de este modo vuelven á repetirse con el mismo orden consecutivamente por todos los días del año hasta el último de diciembre, en el qual se ve escrita la letra A” (Río, 1790, p. 44).

CICLO SOLAR CON LAS LETRAS DOMINICALES						
SEGUN EL CALENDARIO ANTIGUO.						
1..G.F.	5..B.A.	9..D.C.	13..F.E.	17..A.G.	21..C.B.	25..E.D.
2....E.	6....G.	10....B.	14....D.	18....F.	22....A.	26....C.
3....D.	7....F.	11....A.	15....C.	19....E.	23....G.	27....B.
4....C.	8....E.	12....G.	16....B.	20....D.	24....F.	28....A.

Tabla 7 Ciclo solar y letras dominicales ²²⁰.

Para confirmar la utilidad de esta tabla, podemos hacer un simple ejercicio. Sabemos que el orden de las letras dominicales es retrógrado, de modo que, si la letra dominical de 1559 fue "A", entonces la de 1560 será "G". Por el procedimiento arriba descrito, para este año obtenemos un cociente de 56 y un residuo de 1, de modo que la letra dominical de 1560 será "G.F", es decir, que se trata de un año bisiesto cuya primera letra dominical es "G" y la segunda es "F". Con esto confirmamos el orden retrógrado "A", "G", "F".

De este modo, recurriendo a un método originalmente creado para determinar los días asociados con el culto romano al Sol (*dies solis*), la iglesia católica resolvió el primero de los problemas mencionados: encontrar en un calendario perpetuo los domingos del año. Sin embargo, para predecir la fecha en que debía celebrarse la Pascua, era necesario conocer también las lunaciones de cada año.

VII.5.3.El ciclo metónico o número de oro.

Para determinar con precisión las fechas de las lunaciones en un calendario de base solar, como lo es el juliano, es preciso reducir el año lunar al solar, es decir, hacer coincidir los meses sinódicos lunares (29.53059 días²²¹) con el año trópico (365.2422 días). Pero como el año trópico no contiene un número entero de meses lunares, resulta necesario proceder de manera semejante a como se hace con los años bisiestos, es decir, intercalar un mes sinódico para corregir el desfase de ambos años. Para tal efecto, la iglesia católica se valió del ciclo metónico.

VII.5.3.1Explicación del ciclo metónico.

Al período de meses lunares enteros que caben en un año solar, se le llama año lunar común, y consta de 12 lunaciones o 354 días. Como este año es menor que el solar, para igualar el año lunar común al año trópico, es necesario intercalar un mes adicional, formando un año lunar embolístico o intercalar²²²; sin embargo, este mes adicional debe corresponder exactamente a la duración de un ciclo sinódico lunar, pues de lo contrario no comenzaría el nuevo año en el novilunio. Por lo anterior, para reducir el año lunar al año trópico, es necesario conocer el número

²²⁰ Tomado de Río, 1790, p. 50.

²²¹ Sobre el ciclo sinódico de la Luna, consúltese Aveni, 2005, p. 114.

²²² El año lunar común consta de 354 días, es decir, sólo contiene los 12 meses sinódicos enteros. Por su parte, el año lunar embolístico se compone de los doce meses enteros más un mes intercalar. Este año intercalar tiene una duración de 383 y 384 días (Cfr. Tosca, 1727, p. 271-272).

de días en que el año trópico excede al año lunar común. A este excedente se le llama *epacta*. Ahora bien, como la *epacta* de un año es menor que una lunación entera, la intercalación no se puede hacer cada año; es preciso esperar hasta que, sumando las *epactas* de varios años, se pueda intercalar un mes lunar. Es justamente por esto que existe un año lunar común y otro embolístico o intercalar.

Fue el astrónomo Metón quien descubrió que en 19 años solares había 235 meses lunares cabales. Como a 19 años lunares comunes corresponden 228 lunaciones, propuso intercalar las siete restantes en siete años embolísticos: seis de 384 días y uno de 383, dejando el resto como años comunes de 354 días. Procurando que el año lunar comenzara al mismo tiempo o después que el solar, pero nunca antes, Metón distribuyó los años embolísticos dentro del ciclo de 19 años solares justo donde las *epactas* sumaban los días suficientes para agregar un mes lunar de 30 días.

Como el año común juliano es de 365 días, y el lunar regular es de 354, sabemos que a cada año le corresponde una *epacta* de 11 días. Por ello, la *epacta* del primer año será 11, la del segundo será 22 y la del tercero 33. En este tercer año tenemos ya los días necesarios para completar un mes lunar, de modo que lo agregaremos a la cuenta de meses y lo restamos a las *epactas*, con lo que la *epacta* de este año será 3. Si continuamos igual, la *epacta* del cuarto año será 14, la del quinto 25, y la de sexto, que es embolístico, será 6, y así hasta la última que será 29. Sólo falta recordar que, en este último año del ciclo, no agregaremos once sino doce *epactas*, de modo que se añade un mes, haciendo comenzar el ciclo nuevamente en 11. Estas *epactas*, junto con su número de oro, se presentan en la Tabla 8.

Epactas pertenecientes á los números de Oro antes de la correccion del Calendario.										
Núm. de Oro.	1	2	3	4	5	6	7	8		
Epactas.	XI	XXII	III	XIV	XXV	VI	XVII	XXVIII		
9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19
IX	XX	I	XII	XXIII	IV	XV	XXVI	VII	XVIII	XXIX

Tabla 8 Número de oro antes de la corrección²²³.

La gran virtud del número de oro, es que permite determinar con anticipación, sin el uso de tablas astronómicas, los días en que caían los novilunios y plenilunios. Y resulta claro el motivo por el cual lo adoptó la iglesia católica, pues permite predecir la tercera variable necesaria para conocer la fecha en que debe celebrarse la Pascua.

VII.5.3.2 La adaptación del ciclo metónico al calendario cristiano.

Los judíos celebraban la Pascua del Cordero en el día 15 del primer mes de la primavera, es decir, durante el plenilunio que sigue al equinoccio²²⁴. Como la Pascua cristiana, correspondiente a la

²²³ Tomado de Río, 1790, p. 64.

²²⁴ Los judíos determinaban el inicio del primer mes (*Nisan*) por relación con el equinoccio de primavera y con el ciclo lunar. Aquel mes lunar cuyo 14º día caía el día del equinoccio o poco tiempo después, era el primero del año, de modo que el primer día del mes era el novilunio pascual, y en el plenilunio debía celebrarse la pascua.

muerte y resurrección de Cristo (el Cordero de Dios), sustituye a la judía²²⁵, originalmente se celebraba en la misma fecha según el calendario judío. Posteriormente, el Concilio de Nicea determinó que debía celebrarse después del plenilunio, para que no coincidiera con la fecha Judía (Cfr. Río 1790, pp. 74-76), y que debía realizarse en domingo pues, si Cristo murió en viernes, su resurrección corresponde al domingo. Así, la celebración se fijó el domingo siguiente al plenilunio que sigue al equinoccio de primavera, y puesto que el equinoccio de primavera fue fijado por el Concilio de Nicea el 21 de marzo, la Pascua no podía ocurrir antes del 22 del mismo mes.

En el año en que la iglesia de Alejandría comenzó a usar el ciclo metónico, el primer novilunio sucedió el día 23 de enero, por lo que junto a esta fecha se colocó el número áureo 1º. Luego, como los alejandrinos usaban meses plenos de 30 días y cabos de 29, se contó desde el 23 de enero inclusive 29 días, que es un mes cabo, y se colocó el mismo número áureo junto al 21 de febrero. Contando luego 30 días, que es un mes pleno, se colocó el mismo número áureo en el 23 de marzo. Así, con este procedimiento de intercalar meses cabos y plenos, se colocó el número áureo a lo largo de todo el año, señalando todos los novilunios. Después, como el año siguiente tiene el número 2º, se contó desde el 13 de diciembre inclusive 30 días, colocando el número áureo 2 junto al 12 de enero. Con el mismo procedimiento de intercalar meses plenos y cabos, se colocó el mismo número a lo largo del año. Al año siguiente, contando 30 días desde el 2 de diciembre inclusive, se colocó el número áureo 3º junto al día 1º de enero, finalizando el año con el 15 de diciembre. Así, como se puede observar en la Tabla 9, el tercer año, que es embolístico, tiene trece meses lunares.

Meses	Número áureo 1	Número áureo 2	Número áureo 3
1	23 de enero	12 de enero	1 de enero
2	21 de febrero	10 de febrero	29 de enero
3	23 de marzo	12 de marzo	27 de febrero
4	21 de abril	10 de abril	22 de marzo
5	21 de mayo	10 de mayo	20 de abril
6	19 de junio	8 de junio	29 de mayo
7	19 de julio	8 de julio	27 de junio
8	17 de agosto	6 de agosto	25 de julio
9	16 de septiembre	5 de septiembre	23 de agosto
10	15 de octubre	4 de octubre	20 de septiembre
11	14 de noviembre	3 de noviembre	19 de octubre
12	13 de diciembre	2 de diciembre	16 de noviembre
13	-----	-----	15 de diciembre

Tabla 9 Traslación del número áureo por Dionisio.

De este modo, Dionisio trasladó los números áureos al calendario juliano, pero su adopción por la iglesia no fue del todo simple, y requirió de algunas modificaciones que alteraron el orden que guardaban los años intercalares en el calendario. La iglesia romana adoptó el número de oro en el Concilio de Nicea, pero éste se encontraba ya en uso en la iglesia de Alejandría, de modo que cuando se realizó el Concilio corría el número 3 del ciclo metónico, cuando el año lunar comienza el 1º de enero (Vid. Tabla 9, p. 217). Por esta razón, se consideró que a esta fecha le correspondía el número áureo 1. Como dijimos, Metón ordenó los años intercalares por la acumulación de las

²²⁵ Esto, claro está, es válido sólo para los cristianos.

epactas, de modo que los años embolísmicos fueran el 3º, 6º, 9º, 11º, 14º, 17º y 19º del ciclo. Sin embargo, al convertir el 3º número al 1º, como hizo la iglesia, los años embolísmicos corresponden al 2º, 5º, 8º, 11º, 13º, 16º y 19º. Pareciera así que la iglesia no guarda el orden de los años intercalares, pero es lo mismo empezar en el número 3º e intercalar meses en los números 2º, 5º, 8º, etc., que empezar en el número 1º e intercalar en los años 3º, 6º, 9º, etc., pues los años intercalares se suceden en el mismo orden.

Epactas correspondientes a los números de oro tras la modificación del Concilio de Nicea.										
Núm. de Oro. Epactas.....			3 XI	4 XXII	5 III	6 XIV	7 XXV	8 VI	9 XVII	10 XXVIII
11 IX	12 XX	13 I	14 XII	15 XXIII	16 IV	17 XV	18 XXVI	19 VII	1 XVIII	2 XXIX

Tabla 10 Números de oro y epactas tras el Concilio de Nicea.

Una vez aclarado el orden de las epactas en el sistema cristiano, sólo nos resta averiguar en qué momento del año se agrega el mes intercalar. Primero es necesario saber a qué mes solar se atribuye cada lunación, pues éstas suelen comenzar en un mes solar y terminar en otro. En general, toda lunación recibe el nombre del mes en que concluye, aunque la mayor parte de ella transcurra en el mes anterior. Observando cuidadosamente el calendario se puede notar que, en las seis ocasiones que se intercala un mes pleno (en los años 5º, 8º, 11º, 13º, 16º, y 19º), hay dos lunaciones plenas seguidas; la segunda de ellas es la intercalar. Pero el año que lleva el número áureo 19 (el número 2 en nuestra tabla corregida, *Vid.* Tabla 10), la lunación intercalar es caba, por lo que quedan juntas tres lunaciones cabas; la de en medio, que es sustituida por la plena, es la intercalar. De este modo, tomando el número áureo de nuestra tabla corregida, las Lunas intercalares quedan como sigue:

Nº áureo	lunación intercalar
2	Concluye el 31 de diciembre
5	Concluye el 1º de octubre
8	Concluye el 4 de abril
11	Concluye el 1 de febrero
13	Concluye el 30 de diciembre
16	Concluye el 30 de septiembre
19	Concluye el día último de julio (mes cabo de 29 días)

Tabla 11 lunaciones intercalares en el calendario juliano²²⁶.

Puesto que el año juliano no consta sólo de años regulares, sino que cada cuatro años hay un año bisiesto de 366 días, también es necesario agregar el día intercalar a los meses lunares. El problema es ahora saber a qué mes añadir el día intercalar. La solución que adoptó la iglesia fue intercalar el día a la lunación en que cambiara la letra dominical del año bisiesto, es decir, la lunación en la que cayera el 25 de febrero (*Cfr.* Río, 1790, p. 89).

²²⁶ Elaborado a partir de Río, 1790, pp. 86-87.

VII.5.3.3 El uso del número de oro en el calendario juliano.

El primer asunto que debemos abordar aquí, es cómo saber el número áureo que corresponde a un año dado. Para ello, hay que sumar una unidad al número del año en cuestión, y dividir el resultado entre 19. El residuo de esta división será el número áureo de ese año; si el residuo es igual a cero, el número áureo será 19. Si, por ejemplo, queremos saber el número áureo del año 1787, sumamos una unidad a este número, y obtenemos 1788. Dividimos este número entre 19 y obtenemos un cociente de 94 y un residuo de 2. Entonces, el número áureo del año 1787 es 2.

La utilidad de este método no es poca. En primer lugar, sirve para determinar los días de cada mes en que había Luna nueva. Una vez que sabemos el número áureo correspondiente al año en cuestión, podemos saber todos los días del año en que cayó el novilunio, pues éste se halla repartido en todo el calendario. Por ejemplo, en el año de 1557 rigió el número 19, y éste se halla al lado del 5 de enero, 3 de febrero, 5 de marzo, etcétera, y son esas fechas en las que ocurrió el novilunio. Por el mismo procedimiento, se pueden saber todas las fechas en que cayó el plenilunio, sólo agregando 14 días a los del novilunio, contando desde el primer día inclusive.

Pero la principal utilidad a la que se destinó este sistema fue determinar los novilunios y plenilunios pascales: aquellos novilunios después de cuya luna decimocuarta debía celebrarse la triunfal Resurrección de Cristo, e incluso el día exacto en que había de celebrarse. Para ello, una vez sabiendo el número áureo, hay que buscar entre el 8 de marzo y el cinco de abril²²⁷ el número áureo de ese año. La fecha en la que se encuentre el número de oro es en la que comenzó el novilunio pascual. A partir de esta fecha inclusive contamos 14 días, y encontramos el día del plenilunio pascual. Luego, por la letra dominical, buscamos el primer domingo después del plenilunio pascual. La fecha resultante es el día preciso en que se celebró la Pascua de ese año.

Una vez hallada la fecha de la Pascua, podemos determinar el resto de las celebraciones movibles, por la letra dominical. Si contamos seis domingos antes de la Pascua, encontramos el primer domingo de Cuaresma; el miércoles anterior al primer domingo de cuaresma, fue el miércoles de Ceniza; el domingo anterior al Miércoles de Ceniza fue el de Quincuagésima; el anterior, el de Sextagésima; y antes de éste, el de Septuagésima. Para hallar los días de las fiestas posteriores a la Pascua, contamos 39 días desde la Pascua inclusive: el día cuarenta es el de la ascensión; diez días después, la Pascua de Pentecostés; el domingo siguiente, la fiesta de la Trinidad; y el jueves siguiente, Corpus Christi. Después, es muy fácil contar cuántos domingos hubo desde Pentecostés hasta el primer Domingo de Adviento, que siempre es el cuarto antes de la Pascua de Navidad (Cfr. Río, 1790, p. 97).

Pero existe un método aún más fácil de localizar todas las fechas movibles, sólo conociendo el número de oro y la letra dominical del año²²⁸, y recurriendo a la tabla perpetua pascual (Vid. Tabla 12, p. 219). Basta con buscar en la tabla el número áureo del año en cuestión. Luego, se busca en la columna siguiente la letra dominical correspondiente que se encuentra por debajo del número áureo. Frente a esta letra dominical encontraremos las fechas de las fiestas movibles del año. Nótese que si la letra dominical de ese año se encuentra justo en el mismo renglón que el número áureo, se debe recurrir a la misma letra, pero de la fila inferior. Si, por ejemplo, la letra en

²²⁷ Que son los límites dentro de los cuales puede ocurrir el novilunio pascual.

²²⁸ Recuérdese que en los años bisiestos hay dos letras dominicales. Como la primera de éstas sólo rige hasta el mes de febrero, la que nos interesa aquí es la segunda.

cuestión es “F”, y ésta se encuentra justo frente al número áureo del año, entonces buscaremos la primera letra “F” que se encuentra por debajo de la anterior.

TABLA PERPETUA PASQUAL ANTIGUA.										
Tablas antiguas de la Pasqua.	Núm. de Oro.	Letras Dominical.	Domin. de Septua.	Mierc. de Ceniza.	Solem. de la Pasqua.	Día de la Ascens.	Fiesta de Pent.	Día del Corp.	Dom. desp. de Pent.	r. Domin. de Adviento.
			Enero.	Febre.	Marz.	Abril.	May.	May.		
1 ^a	16									
2 ^a	5	D	18	4	22	30	10	21	28	29. Nov.
3 ^a	13	E	19	5	23	1. Ma.	11	22	28	30
4 ^a	2	F	20	6	24	2	12	23	28	1. Dic.
5 ^a		G	21	7	25	3	13	24	28	2
6 ^a	10	A	22	8	26	4	14	25	28	3
7 ^a		B	23	9	27	5	15	26	27	27. Nov.
8 ^a	18	C	24	10	28	6	16	27	27	28
9 ^a	7	D	25	11	29	7	17	28	27	29
10 ^a		E	26	12	30	8	18	29	27	30
11 ^a	15	F	27	13	31	9	19	30	27	1. Dic.
12 ^a	4	G	28	14	1. Abr.	10	20	31	27	2
13 ^a		A	29	15	2	11	21	1. Jun.	27	3
14 ^a	12	B	30	16	3	12	22	2	26	27. Nov.
15 ^a		C	31	17	4	13	23	3	26	28
16 ^a	1	D	1. Feb.	18	5	14	24	4	26	29
17 ^a		E	2	19	6	15	25	5	26	30
18 ^a	9	F	3	20	7	16	26	6	26	1. Dic.
19 ^a		G	4	21	8	17	27	7	26	2
20 ^a	17	A	5	22	9	18	28	8	26	3
21 ^a	6	B	6	23	10	19	29	9	25	27. Nov.
22 ^a		C	7	24	11	20	30	10	25	28
23 ^a	14	D	8	25	12	21	31	11	25	29
24 ^a	3	E	9	26	13	22	1. Jun.	12	25	30
25 ^a		F	10	27	14	23	2	13	25	1. Dic.
26 ^a	11	G	11	28	15	24	3	14	25	2
27 ^a		A	12	1. Mar.	16	25	4	15	25	3
28 ^a	19	B	13	2	17	26	5	16	24	27. Nov.
29 ^a	8	C	14	3	18	27	6	17	24	28
30 ^a		D	15	4	19	28	7	18	24	29
31 ^a		E	16	5	20	29	8	19	24	30
32 ^a		F	17	6	21	30	9	20	24	1. Dic.
33 ^a		G	18	7	22	31	10	21	24	2
34 ^a		A	19	8	23	1. Jun.	11	22	24	3
35 ^a		B	20	9	24	2	12	23	23	27. Nov.
		C	21	10	25	3	13	24	23	28

Tabla 12 Tabla perpetua pasqual antigua ²²⁹.

VII.5.4. Kalendas, Nonas e Idus.

En este ordenamiento, siguiendo un antiguo sistema romano, los meses se dividían en tres partes (*Kalendas*, *Nonas* e *Idus*) que servían también para nombrar los días del mes. Aparentemente,

²²⁹ Tomado de Río, 1790, p. 100.

este sistema correspondía originalmente a meses lunares que iniciaban con la primera aparición de la Luna en el firmamento, es decir, después de la luna nueva. A esta fase correspondía el primer día del mes, que recibía el nombre de *Kalendas*. Del mismo modo, el día del plenilunio era *Idus*. Entre *Kalendas* e *Idus*, las *Nonas* marcaban el noveno día anterior al plenilunio. La forma de contar estos nueve días incluía el *Idus*, de modo que, en realidad, *Nonas* era el octavo día anterior al plenilunio (Cfr. Ossorio, 1757, pp. 17-21; Río, 1790, pp. 18-34; Richards, 2005, pp. 210-213).

Para entender el modo en que funciona este sistema de denominación de los días en el calendario Juliano, hay que tener presente que los meses del calendario romano, aun antes de la reforma juliana, no correspondían al mes lunar, pues excedían la duración del ciclo lunar (excepto febrero, que tenía 28 días). Por esta razón, los *Idus* y *Nonas* se fijaban en un día determinado del mes y sin relación con el ciclo lunar. Así, en el calendario juliano, las *Nonas* e *Idus* correspondían a los siguientes días:

Mes	Nonas	Idus
Enero, febrero, abril, junio, agosto, septiembre, noviembre, diciembre.	5º	13º
Marzo, mayo, julio, octubre.	7º	15º

Tabla 13 Posición de *Nonas* e *Idus* en el mes juliano

El primer día de cada mes se llama *kalendas*; el quinto o séptimo día, según el mes, se llama *Nonas*; y el decimotercero o decimoquinto, según el mes, se llama *Idus*. Los días que anteceden a *Nonas* se denominan por el número de días que faltan para *Nonas*, es decir, se faltan tres días para *Nonas* (incluyendo a *nonas* en la cuenta), el día se llama “tercero de *nonas*”. Lo mismo ocurre con los días anteriores a *Idus* y con los anteriores a las *kalendas*. De este modo, los días que siguen a *Idus* reciben el nombre de las *Kalendas* del siguiente mes (Vid. Ilustración 10, p. 239).

VII.5.5. Las tablas-calendario julianas.

Una vez descritos los principios básicos de funcionamiento del calendario juliano, podemos comprender las “tablas-calendario”²³⁰ que se encuentran comúnmente en los misales y almanaques de la época (Vid. Ilustración 7, p. 221). Se trata de una tabla para cada mes del año, donde la primera columna señala el número de oro; la segunda, el día del mes (con número); la tercera, la letra dominical; y la cuarta, las *Kalendas*, *Nonas* e *Idus*. El orden de las columnas puede variar, pero la información que contiene es siempre la misma, salvo por el hecho de que algunas incluyen otra columna con las celebraciones fijas del año.

Estas tablas, como vimos, contienen toda la información necesaria para, con ayuda de la letra dominical y del número áureo, saber el día de la semana en cualquier fecha dada, las lunaciones del año y, lo más importante, las celebraciones movibles del calendario cristiano.

²³⁰ Victoria Cox utiliza el término “tabla-calendario” para denotar “la tabla que es la representación simbólica del calendario” (Cox, 2002, p. 40), distinguiéndola del calendario, que denota “el sistema de organización por el cual se divide el tiempo en años meses y días” (Loc. cit.). Nuestra definición de “calendario” es más amplia que la de Victoria Cox; sin embargo, utilizaremos el término “tabla-calendario” para referirnos a estas tablas en las que se representan los meses en el calendario cristiano (Vid. Ilustración 7, p. 221).

CALENDARIO ANTIGUO DE LA IGLESIA.

E N E R O.				F E B R E R O.			
Num. de Oro.	Dias del Mes.	Letras Domi-nical.	Calendas, Nonas, Idus.	Num. de Oro.	Dias del Mes.	Letras Domi-nical.	Calendas, Nonas, Idus.
3	1	A	Kalendæ.		1	D	Kalendæ.
	2	B	IV	11	2	E	IV
11	3	C	III	19	3	F	III
	4	D	Prid.	8	4	G	Prid.
19	5	E	Nonæ.		5	A	Nonæ.
8	6	F	VIII	16	6	B	VIII
	7	G	VII	5	7	C	VII
16	8	A	VI		8	D	VI
5	9	B	V	13	9	E	V
	10	C	IV	2	10	F	IV
13	11	D	III	10	11	G	III
2	12	E	Prid.		12	A	Prid.
	13	F	Idus.		13	B	Idus.
10	14	G	XIX	18	14	C	XVI
	15	A	XVIII	7	15	D	XV
18	16	B	XVII		16	E	XIV
7	17	C	XVI	15	17	F	XIII
	18	D	XV	4	18	G	XII
15	19	E	XIV		19	A	XI
4	20	F	XIII	12	20	B	X
	21	G	XII		21	C	IX
12	22	A	XI		22	D	VIII
1	23	B	X	9	23	E	VII
	24	C	IX		24	F	VI
9	25	D	VIII	17	25	G	V
	26	E	VII	6	26	A	IV
17	27	F	VI		27	B	III
6	28	G	V	14	28	C	Prid.Kal.
	29	A	IV	Vease (203) la explicacion de la Nota que se pone al fin de este mes en todos los Misales y Breviarios.			
14	30	B	III				
3	31	C	Prid.Kal.				

Ilustración 7 Tabla-calendario juliana²³¹.

VII.6. LA REFORMA GREGORIANA.

Pese a las virtudes del sistema arriba expuesto, con el transcurso de los siglos se evidenciaron sus defectos. Como vimos, la diferencia de duración entre el año solar juliano y el año trópico, causaba una discordancia que en cuatro siglos era de poco más de tres días. Y el desfase acumulado significó que, hacia el siglo XVI, el equinoccio de primavera ocurriera el 11 de marzo (Cfr. Lledó, 1999, p. 55). Esto causaba graves errores en la celebración de la Pascua, pues ésta

²³¹ Tomado de Río, 1790, p. 106.

tenía que realizarse el primer domingo tras el plenilunio pascual, y éste era oficialmente el que caía el 21 de marzo o inmediatamente después. Para entender mejor este problema basta observar que, en 1579, tres años antes de la reforma gregoriana, la Pascua se celebró el 19 de abril, pues ese año corría el ciclo solar 20, la letra dominical “D”, y el número áureo 3. Sin embargo, ese año el equinoccio ocurrió el 11 de marzo, de modo que el verdadero plenilunio pascual cayó el día 14 del mismo mes: el verdadero domingo pascual fue el día 15 de marzo. Así, ese año se celebró la Pascua 35 días después de la fecha correcta.

Pero la anticipación de los equinoccios no era el único problema. El ciclo decemnovenal de Metón suponía que, al cabo de 19 años solares, volvían a suceder las Lunas nuevas en los mismos días, horas y minutos. Pero la verdadera duración de 235 meses lunares era cerca de hora y media menor que 19 años solares. De este error resultó la anticipación de los novilunios y plenilunios. Así, al cabo de 312 años y medio, las lunaciones se anticipaban un día entero, y hacia el año de la reforma gregoriana se anticipaban cuatro días. De este modo, el número áureo se retrasaba con respecto a las lunaciones, ocasionando que la Pascua se retardara ocho días con respecto a lo decretado por el Concilio de Nicea.

Por estos desfases, la iglesia comenzó a preocuparse desde el siglo VIII (*Cfr.* Río, 1790, p. 150). Hacia 1414, en el Concilio de Constanza, el Cardenal Pierre d'Ailly propuso modificar las intercalaciones de años bisiestos y el número áureo, pero nada se hizo (*Cfr.* Lledó, 1999, p. 55). Nuevamente se debatió sobre el problema en el Concilio de Trento (1545-1563) sin que se llegara a una solución. No fue sino hasta 1582 que el Papa Gregorio XIII ordenó a un grupo de sabios, dirigidos por el jesuita alemán Clavius, que realizaran la tan necesaria reforma (*Cfr.* Lledó, *Loc. Cit.*).

Para la corrección del primer defecto observado en el calendario juliano (la anticipación de los equinoccios), se requería reacomodar el año para hacerlo corresponder nuevamente con el equinoccio, es decir, eliminar los diez días de adelanto que había acumulado el año desde el Concilio de Nicea hasta la reforma gregoriana. Por ello, en 1582, el Papa Gregorio XIII dispuso omitir diez días en el mes de octubre de ese mismo año. De este modo, al 4 de octubre le siguió el 15 de octubre, y en 1583 el equinoccio de primavera cayó nuevamente el 21 de marzo, como se había establecido en el Concilio de Nicea. Esta corrección se adoptó en 1582 en Roma, Italia, Portugal, España, Polonia, Luxemburgo, Francia y Bélgica (*Cfr.* Richards, 2005, pp. 248-249); en los virreinos de La Nueva España y del Perú, se adoptó en 1583. En estas colonias españolas, al sábado 4 de octubre le siguió el viernes 15.

Pero esto no era suficiente para resolver los errores del año solar juliano y del luni-solar metónico; se necesitaba corregir los cálculos implicados en la determinación de las lunaciones y de los años bisiestos. Para ello, los autores de la corrección estimaron necesario conocer la verdadera duración del año trópico y de los meses sinódicos lunares, pues sólo así podían cuantificar el error en el cómputo de los ciclos. Para entonces, se calculaba que el año trópico duraba 365 días, 5 horas, 49 minutos y 12 segundos, de modo que se fijó esta duración para el año solar gregoriano (*Cfr.* Río, 1790, p. 155). De ello se obtuvo que el error en el cálculo de Sosígenes, es decir, la anticipación anual del equinoccio, era de 10 minutos y 48 segundos, y que este desfase correspondía, tras 400 años, a tres días exactos. De este modo, se creó otro ciclo solar de 400 años, en el que se corregía el error eliminando tres días al año solar.

Una vez sincronizado el año solar con el año trópico, se corrigió el ciclo metónico. Para ello, el equipo de especialistas calculó la duración de los meses sinódicos lunares en 29 días, doce horas, 44 minutos, 3 segundos y 10 terceros. Así, el error en el cálculo de Metón correspondía a 22 segundos y 21.5 terceros. Finalmente, multiplicaron esta cantidad por las 235 lunaciones del ciclo decemnoenal y vieron que, cada período de 19 años solares julianos, los novilunios y plenilunios se adelantaban por 1 hora, 27 minutos, 34 segundos y 12.5 terceros. Habiendo cuantificado el desfase del ciclo metónico con respecto a las lunaciones, se estableció que éste correspondía, tras 2500 años solares julianos, a 8 días exactos. Así, establecieron el nuevo ciclo lunar de 2500 años.

Con estos dos cálculos que corregían los desfases del año solar y del luni-solar metónico, y con el fin de fijar reglas para hacer perpetua esta modificación, se establecieron los nuevos ciclos solar y lunar, corrigiendo en el calendario la anticipación de los equinoccios y de las lunaciones.

VII.6.1.El nuevo ciclo solar.

Como vimos, para corregir la anticipación de los solsticios y equinoccios, era necesario quitar a cada período de 400 años los 3 días que tenía de más. Por ello se estableció que en cada ciclo de 400 años se hicieran tres ecuaciones solares, suprimiendo un día del año solar en cada ecuación. Según el cálculo, cada una de estas ecuaciones debía hacerse en el intervalo de 134 años, que es el tiempo necesario para que el error de 10 minutos y 48 segundos del año solar juliano acumule un día entero. Sin embargo, para facilitar el cómputo, se determinó que las ecuaciones solares se realizaran en las tres primeras centenas del ciclo de 400 años, eliminando el día intercalar de cada uno de estos años que son siempre bisiestos. Así se eliminaban tres días intercalares (y de este modo, tres bisiestos), conservándose como bisiesto el año 400 del ciclo.

Puesto que este ciclo comenzó a correr en el año de 1601, la primera ecuación solar se hizo efectiva en el año de 1700, omitiendo el bisiesto; del mismo modo se aplicó en los años 1800 y 1900, pero no en el 2000, pues es la cuarta centena y final del ciclo. El segundo ciclo solar comenzó en el año 2001, por lo que la primera ecuación solar de este ciclo se realizará en el año 2100. De este modo se ajusta el año gregoriano al año trópico²³².

VII.6.2.La reparación de las letras dominicales.

La introducción del nuevo ciclo solar de 400 años y de las ecuaciones solares que eliminan tres días intercalares, si bien permite ajustar el año juliano al gregoriano, altera el ciclo de las letras dominicales. Ciertamente, la reforma gregoriana no modificó en esencia el calendario juliano, pero eliminó bisiestos que están marcados en la tabla de las letras dominicales. Y existe otro problema: como la reforma gregoriana eliminó diez días del calendario en 1582 (1583 en las colonias españolas de América), la letra que antes correspondía a un año solar, ahora corresponde a otro. Así, la letra dominical de 1582, que era “G”, después de suprimidos los diez días pasó a ser “C”, alterándose también la letra que correspondía al antiguo ciclo solar de 28 años.

²³² Para saber el año de este nuevo ciclo solar correspondiente a cualquier año de la era cristiana, se aplica la siguiente regla: se divide el número del año propuesto entre 400; el cociente expresa el número de ciclos que han pasado desde el primer año de la era cristiana, y el residuo será el año correspondiente del ciclo solar; si el residuo es igual a cero, el año propuesto es el último del ciclo. Sin embargo, como veremos más adelante, para hallar la letra dominical de un año dado no es necesario conocer este número, pues la tabla perpetua de letras dominicales se basa en los números del antiguo ciclo de 28 años.

Estos dos problemas hacen necesaria una modificación a la tabla general que usamos para conocer las letras dominicales del calendario juliano (*Vid.* Tabla 7, p. 214). Además, como en el nuevo ciclo solar de 400 años se eliminan tres bisiestos, es necesario hacer una tabla nueva cada vez que se elimina un bisiesto. Para resolver esta dificultad, se confeccionó una tabla adicional que comprende todas las mutaciones de las letras dominicales (*Vid.* Tabla 14). A través de ella, sabiendo el número del año correspondiente al antiguo ciclo solar (el de 28 años), se puede hallar la letra dominical que rige cualquier año tras la reforma gregoriana.

TABLA general de las letras Dominicales, para cualesquiera siglos despues de la Correccion.

Ciclo Sol.	Orden 1.	Orden 2.	Orden 3.	Orden 4.	Orden 5.	Orden 6.	Orden 7.
1	c b	d c	e d	f e	g f	A g	b A
2	A	b A	c b	d c	e d	f e	g f
3	g	A g	B A	b A	c b	d c	e d
4	f	g	A	b	c	d	e
5	e d	f e	g f	A g	b A	c b	d c
6	c b	d c	e d	f e	g f	A g	b A
7	b A	A g	B A	b A	c b	d c	e d
8	A	g	A	b	c	d	e
9	g e d f	A f e d	b g f e	c A g f	d b A g	e c b A	f d c b
10	e d	f e	g f	A g	b A	c b	d c
11	c b	d c	e d	f e	g f	A g	b A
12	A	g	A	b	c	d	e
13	b A	c A g f	d b A g	e c b A	f d c b	g e d c	A f e d
14	g f	A g	B A	b A	c b	d c	e d
15	f	g	A	b	c	d	e
16	e	g	A	b	c	d	e
17	d c	e d	f e	g f	A g	b A	c b
18	b A	c b	d c	e d	f e	g f	A g
19	A	g	A	b	c	d	e
20	g	A	B	b	c	d	e
21	f e	g f	A g	b A	c b	d c	e d
22	d c	e d	f e	g f	A g	b A	c b
23	c b	d c	e d	f e	g f	A g	b A
24	b	c	d	e	f	g	A
25	A g	b A	c b	d c	e d	f e	g f
26	f e	g f	A g	b A	c b	d c	e d
27	e d	f e	g f	A g	b A	c b	d c
28	d	e	f	g	A	b	c
Cuando en los centenares no bisiestos ocurrieren dos letras, tome se la que sigue a la del año antecedente.	1582.						
	1600.	1700.	1800.	1900.	2100.	2200.	2300.
				2000.			2400.
	2500.	2600.	2700.	2900.	3000.	3100.	
	3400.	3500.	2800.	3800.	3900.	3200.	3300.
	4300.	3600.	3700.	4700.	4000.	4100.	4200.
	4400.	4500.	3600.	4800.	4900.	5000.	

Tabla 14 Letras dominicales posteriores a la reforma gregoriana

La nueva tabla de letras dominicales consta de ocho columnas (*Vid.* Tabla 14). En la primera columna están los números del ciclo solar (de 28 años). A su derecha hay siete columnas que corresponden a los siete órdenes de letras dominicales, que son todos los órdenes posibles en el ciclo solar de 400 años. Cada uno de estos órdenes de letras, sirve para los siglos indicados en la parte inferior de la tabla: el orden 1 sirve desde 1582 y 1600 hasta 1699; el 2, desde 1700 hasta

1899; el 3, desde 1800 hasta 1899; el 4, desde 1900 hasta 2099; el 5, desde 2100 hasta 2199; y así sucesivamente.

El procedimiento para usar esta tabla es el siguiente. Se busca en la porción inferior de la tabla el siglo propio del año en cuestión, para identificar el orden correspondiente. Luego se busca el número del ciclo solar (de 28 años) en la columna de la izquierda. La letra dominical será la que corresponda, en ese orden, al número del ciclo solar. Si encontramos que la tabla nos indica dos letras dominicales, se trata de un año bisiesto, y la primera letra regirá el año hasta la intercalación, cuando entrará en vigor la segunda letra.

Por ejemplo, si queremos saber la letra dominical del año 1693, tenemos que averiguar primero su número del antiguo ciclo solar (el de 28 años), de modo que le sumamos 9 y lo dividimos entre 28, y obtenemos un cociente de 60 y un residuo de 22, que es el número del ciclo solar. Buscamos ahora en la parte inferior de la tabla el número 1600, que es el siglo correspondiente del año 1693, y encontramos que el orden es el 1; luego buscamos el número 22 en la columna de la izquierda y hallamos la letra dominical "D" que rige el año de 1693.

VII.6.3.El nuevo ciclo lunar.

Hemos visto que, para corregir el desfase del ciclo metónico, es necesario eliminar 8 días en un período de 2500 años, es decir, que en cada ciclo de 2500 años se realicen 8 ecuaciones lunares (*Vid. supra*, p. 223). Según el cálculo, las ecuaciones deberían hacerse en intervalos de 312.5 años julianos. Sin embargo, para facilitar el cálculo, los autores de la corrección decidieron establecerlas en las centenas. Así, las ecuaciones lunares se colocaron cada 300 años a lo largo del ciclo de 2500, comenzando por el año 300 del ciclo y terminando en el 2400.

Para aplicar las ecuaciones, se dio por sentado que el primer ciclo de 2500 años comenzaba en 1501. Así, la primera ecuación lunar se aplicó en 1800, la segunda se aplicará en 2100, la tercera en 2400, la cuarta en 2700, la quinta en 3000, la sexta en 3300, la séptima en 3600, la octava en 3900 y, nuevamente, la primera en 4300. De este modo se ajusta el ciclo metónico con el año lunar gregoriano.

Conforme a este método, para saber el año del nuevo ciclo lunar correspondiente a cualquier año posterior a 1500, se sigue la siguiente regla: al número del año se resta 1500. El resultado es el año del ciclo, siempre que sea menor que 2500. Si es mayor que 2500, se divide entre 2500; el cociente resultante será el número de ciclos que han pasado desde la corrección, y el residuo es el año del ciclo.

VII.6.4.La reparación de los novilunios.

Por este nuevo ciclo se dispone la tabla perpetua de las ecuaciones de las epactas, cuya construcción incluye las ecuaciones solares del año juliano. De este modo, la corrección no elimina los ciclos anteriores, sino que los corrige en algunos puntos esenciales. Entre ellos, el ciclo decemnovenal metónico, que con su número áureo señalaba todas las lunaciones. En su lugar, se instituyó un nuevo ciclo, el de las *epactas*, para señalar en el calendario gregoriano todas las Lunas nuevas.

NUEVO CALENDARIO GREGORIANO.				NUEVO CALENDARIO GREGORIANO.				NUEVO CALENDARIO GREGORIANO.															
ENERO.				FEBRERO.				MARZO.				ABRIL.				MAYO.				JUNIO.			
Ciclo de las Epactas.	días del mes.	Letras Dominical.	Calendas, Nonas, Idus.	Ciclo de las Epactas.	días del mes.	Letras Dominical.	Calendas, Nonas, Idus.	Ciclo de las Epactas.	días del mes.	Letras Dominical.	Calendas, Nonas, Idus.	Ciclo de las Epactas.	días del mes.	Letras Dominical.	Calendas, Nonas, Idus.	Ciclo de las Epactas.	días del mes.	Letras Dominical.	Calendas, Nonas, Idus.	Ciclo de las Epactas.	días del mes.	Letras Dominical.	Calendas, Nonas, Idus.
* XXIX XXVIII XXVII	1 2 3 4	A B C D	Kalendæ. IV III Prid.	XXIX XXVIII XXVII 25.XXVI	1 2 3 4	D E F G	Kalendæ. IV III Prid.	* XXIX XXVIII XXVII	1 2 3 4	D E F G	Kalendæ. VI V IV	XXIX XXVIII XXVII 25.XXVI	1 2 3 4	G A B C	Kalendæ. IV III Prid.	XXVIII XXVII 25.XXVI 25.XXV	1 2 3 4	B C D E	Kalendæ. VI V IV	XXVIII 25.XXVI XXV.XXIV XXIII	1 2 3 4	E F G A	Kalendæ. IV III Prid.
XXVI 25.XXV XXIV XXIII	5 6 7 8	E F G A	Nonæ. VIII VII VI	XXV.XXIV XXIII XXII XXI	5 6 7 8	A B C D	Nonæ. VIII VII VI	XXVI 25.XXV XXIV XXIII	5 6 7 8	A B C D	III Prid. Nonæ. VIII	XXV.XXIV XXIII XXII XXI	5 6 7 8	D E F G	Nonæ. VIII VII VI	XXIV XXIII XXII XXI	5 6 7 8	F G A B	III Prid. Nonæ. VIII	XXII XXI XX XIX	5 6 7 8	B C D E	Nonæ. VIII VII VI
XXII XXI XX XIX	9 10 11 12	B C D E	V IV III Prid.	XX XIX XVIII XVII	9 10 11 12	E F G A	V IV III Prid.	XXII XXI XX XIX	9 10 11 12	E F G A	VII VI V IV	XX XIX XVIII XVII	9 10 11 12	A B C D	V IV III Prid.	XXI XX XIX XVIII XVII	9 10 11 12	C D E F	VII VI V IV	XX XIX XVIII XVII	9 10 11 12	F G A B	V IV III Prid.
XXVIII XVII XVI XV	13 14 15 16	F G A B	Idus. XIX XVIII XVII	XVI XV XIV XIII	13 14 15 16	B C D E	Idus. XVI XV XIV	XXVIII XVII XVI XV	13 14 15 16	B C D E	III Prid. Idus. XVII	XXVI XV XIV XIII	13 14 15 16	E F G A	Idus. XVIII XVII XVI	XXV XXIV XXIII XXII	13 14 15 16	G A B C	III Prid. Idus. XVII	XIV XIII XII XI	13 14 15 16	C D E F	Idus. XVIII XVII XVI
XIV XIII XII XI	17 18 19 20	C D E F	XVI XV XIV XIII	XII XI X IX	17 18 19 20	F G A B	XIII XII XI X	XIV XIII XII XI	17 18 19 20	F G A B	XVI XV XIV XIII	XII XI X IX	17 18 19 20	B C D E	XV XIV XIII XII	XII XI X IX VIII	17 18 19 20	D E F G	XVI XV XIV XIII	XI X IX VIII	17 18 19 20	G A B C	XV XIV XIII XII
X IX VIII VII	21 22 23 24	G A B C	XII XI X IX	VIII VII VI V	21 22 23 24	C D E F	IX VIII VII VI	X IX VIII VII	21 22 23 24	C D E F	XII XI X IX	VIII VII VI V	21 22 23 24	E F G A	XI X IX VIII	VIII VII VI V	21 22 23 24	A B C D	XII XI X IX	VII VI V IIII	21 22 23 24	D E F G	XI X IX VIII
VI V IV III	25 26 27 28	D E F G	VIII VII VI V	IV III II I	25 26 27 28	G A B C	V IV III Prid.Kal.	VI V IV III	25 26 27 28	G A B C	VIII VII VI V	IV III II I	25 26 27 28	C D E F	VII VI V IV	IV III II I	25 26 27 28	E F G A	VIII VII VI V	II I *	25 26 27 28	A B C D	VII VI V IV
II I *	29 30 31	A B C	IV III Prid.Kal.	Vease (203) la explicacion de la Nota que se pone al fin de este mes en todos los Misales y Breviarios.				II I *	29 30 31	D E F	IV III Prid.Kal.	II I *	29 30 31	G A	III Prid.Kal.	* XXIX XXVIII	29 30 31	B C D	IV III Prid.Kal.	II I *	29 30 31	E F	III Prid.Kal.

Ilustración 8 Calendario gregoriano (enero-junio)²³³.

²³³ Tomado de Río, 1790, pp. 350-352.

NUEVO CALENDARIO GREGORIANO.				NUEVO CALENDARIO GREGORIANO.				NUEVO CALENDARIO GREGORIANO.															
JULIO.				AGOSTO.				SEPTIEMBRE.				OCTUBRE.				NOVIEMBRE.				DICIEMBRE.			
Ciclo de las Epactas.	días del mes.	Letras Dominical.	Calendas, Nonas, Idus.	Ciclo de las Epactas.	días del mes.	Letras Dominical.	Calendas, Nonas, Idus.	Ciclo de las Epactas.	días del mes.	Letras Dominical.	Calendas, Nonas, Idus.	Ciclo de las Epactas.	días del mes.	Letras Dominical.	Calendas, Nonas, Idus.	Ciclo de las Epactas.	días del mes.	Letras Dominical.	Calendas, Nonas, Idus.	Ciclo de las Epactas.	días del mes.	Letras Dominical.	Calendas, Nonas, Idus.
XXVI	1	G	Kalenda.	XXV. XXIV	1	C	Kalenda.	XXIII	1	F	Kalenda.	XXII	1	A	Kalenda.	XXI	1	D	Kalenda.	XX	1	F	Kalenda.
25. XXV	2	A	VI	XXIII	2	D	IV	XXII	2	G	IV	XXI	2	B	VI	XX	2	E	IV	XIX	2	G	IV
XXIV	3	B	V	XXII	3	E	III	XXI	3	A	III	XX	3	C	V	XIX	3	F	III	XVIII	3	A	III
XXIII	4	C	IV	XXI	4	F	Prid.	XX	4	B	Prid.	XIX	4	D	IV	XVIII	4	G	Prid.	XVII	4	B	Prid.
XXII	5	D	III	XX	5	G	Nona.	XIX	5	C	Nona.	XVIII	5	E	III	XVII	5	A	Nona.	XVI	5	C	Nona.
XXI	6	E	Prid.	XIX	6	A	VIII	XVIII	6	D	VIII	XVII	6	F	Prid.	XVI	6	B	VIII	XV	6	D	VIII
XX	7	F	Nona.	XVIII	7	B	VII	XVII	7	E	VII	XVI	7	G	Nona.	XV	7	C	VII	XIV	7	E	VII
XIX	8	G	VIII	XVII	8	C	VI	XVI	8	F	VI	XV	8	A	VIII	XIV	8	D	VI	XIII	8	F	VI
XVIII	9	A	VII	XVI	9	D	V	XV	9	G	V	XIV	9	B	VII	XIII	9	E	V	XII	9	G	V
XVII	10	B	VI	XV	10	E	IV	XIV	10	A	IV	XIII	10	C	VI	XII	10	F	IV	XI	10	A	IV
XVI	11	C	V	XIV	11	F	III	XIII	11	B	III	XII	11	D	V	XI	11	G	III	X	11	B	III
XV	12	D	IV	XIII	12	G	Prid.	XII	12	C	Prid.	XI	12	E	IV	X	12	A	Prid.	IX	12	C	Prid.
XIV	13	E	III	XII	13	A	Idus.	XI	13	D	Idus.	X	13	F	III	IX	13	B	Idus.	VIII	13	D	Idus.
XIII	14	F	Prid.	XI	14	B	XIX	X	14	E	XVIII	IX	14	A	Prid.	VII	14	C	XVIII	VII	14	E	XIX
XII	15	G	Idus.	X	15	C	XVIII	IX	15	F	XVII	VIII	15	G	Idus.	VI	15	D	XVII	VI	15	F	XVIII
XI	16	A	XVII	IX	16	D	XVII	VIII	16	G	XVI	V	16	E	XVII	V	16	E	XVI	V	16	G	XVII
X	17	B	XVI	VIII	17	E	XVI	VII	17	A	XV	IV	17	C	XVI	IV	17	F	XV	IV	17	A	XVI
IX	18	C	XV	VII	18	F	XV	VI	18	B	XIV	III	18	D	XV	III	18	G	XIV	III	18	B	XV
VIII	19	D	XIV	VI	19	G	XIV	V	19	C	XIII	II	19	E	XIV	II	19	A	XIII	II	19	C	XIV
VII	20	E	XIII	V	20	A	XIII	IV	20	D	XII	I	20	F	XIII	I	20	B	XII	I	20	D	XIII
VI	21	F	XII	IV	21	B	XII	III	21	E	XI	31	21	G	XII	31	21	C	XI	31	21	E	XII
V	22	G	XI	III	22	C	XI	II	22	F	X	30	22	A	XI	30	22	D	X	30	22	F	XI
IV	23	A	X	II	23	D	X	I	23	G	IX	29	23	B	X	29	23	E	IX	29	23	G	X
III	24	B	IX	I	24	E	IX	31	24	A	VIII	28	24	C	IX	28	24	F	VIII	28	24	A	IX
II	25	C	VIII	31	25	F	VIII	XXIX	25	B	VII	XXVIII	25	D	VIII	XXVII	25	G	VII	XXVI	25	B	VIII
I	26	D	VII	30	26	G	VII	XXVIII	26	C	VI	XXVII	26	E	VII	XXVI	26	A	VI	25. XXV	26	C	VII
31	27	E	VI	29	27	A	VI	XXVII	27	D	V	XXVI	27	F	VI	XXIV	27	D	VI	XXIII	27	E	VI
30	28	F	V	28	28	B	V	25. XXVI	28	E	IV	XXV	28	G	V	XXII	28	E	V	XXI	28	E	V
29	29	G	IV	XXVI	29	C	IV	XXV. XXIV	29	F	III	XXIV	29	A	IV	XXI	29	D	III	XX	29	F	IV
28	30	A	III	25. XXV	30	D	III	XXIII	30	G	Prid. Kal.	XXIII	30	B	III	XX	30	E	Prid. Kal.	XX	30	G	III
25. XXVI	31	B	Prid. Kal.	XXIV	31	E	Prid. Kal.	XXII	31	A	III	XXII	31	C	Prid. Kal.	19. XX	31	A	Prid. Kal.	19. XX	31	A	Prid. Kal.

Ilustración 9 Calendario gregoriano (julio-diciembre)²³⁴.

²³⁴ Tomado de Río, 1790, pp. 353-354.

Hacia el año de la reforma gregoriana, la diferencia entre el ciclo decemnovenal de Metón y la duración real de los meses sinódicos lunares, acumulaba ya un desfase de cuatro días, por lo que se hacía necesaria su corrección. Sin embargo, había otros factores que dificultaban la empresa, entre ellos, la supresión de diez días en el calendario y los que se quitan en aquellas centenas en que se omiten los bisiestos. El cambio de duración del año solar hacía prácticamente imposible adaptar de manera útil el ciclo metónico a la reforma gregoriana, por lo que los autores de la corrección decidieron utilizar otro método para encontrar los novilunios en el calendario.

La solución adoptada consistió en señalar las *epactas* en el nuevo calendario, a la manera en que lo estaba antes el número de oro. Para entender la distribución de las epactas en el calendario, conviene recordar que éstas son los días en que el año solar excede al lunar, es decir, el número de días que lleva transcurridos el mes lunar cuando comienza el año solar; que la diferencia entre el año lunar y el solar es de once días; y que las epactas se van acumulando hasta que se pueda intercalar un mes de treinta días, con excepción del año 19 del ciclo, cuando el mes intercalar es de 29 días. Dicho esto, podemos revisar la distribución de las epactas en el calendario (*Vid.* Ilustración 8, p. 226, e Ilustración 9, p. 227).

En la primera columna de la izquierda de cada mes están los números epactales o epactas, que van desde el XXX hasta el I, en orden retrógrado. Estas epactas comienzan a correr desde el primero de enero, donde aparece un asterisco²³⁵ que sustituye al número XXX, seguido del XXIX, XXVIII, etcétera, para reiniciar el día 31 del mes. Nótese que la numeración vuelve a comenzar en XXX en la segunda lunación; sin embargo, como a un mes lunar pleno (de 30 días) le sucede uno cabo (de 29 días), los 30 números se distribuyen en 29 días, colocando juntas las epactas XXIV y XXV. Distribuidas así las epactas a lo largo de todo el año, y sabiendo cuál es la epacta que rige un año dado, podemos identificar todos los días de novilunio en ese año.

Debemos hacer ahora dos aclaraciones. En primer lugar, el hecho de que las epactas XXIV y XXV aparezcan juntas en un mismo día, puede dar lugar a confusión, pues las lunaciones no pueden caer en el mismo día del mes (*V.gr.* 5 de febrero y 5 de abril) en un período de 19 años. Así, si en un período decemnovenal sirven las epactas XXV y XXIV (lo que de hecho ocurre cuando el número áureo es 1), como dichas epactas se hallan en un mismo día, el novilunio se anotará en ambos días: 5 de febrero cuando corre la epacta XXIV, y el 5 de abril cuando corre la epacta XXV. Para corregir esto, se colocó junto a la epacta XXVI la epacta 25 (con número arábigo). De este modo, cuando las epactas XXV y XXIV concurren en un mismo ciclo decemnovenal, se usa la epacta XXIV justo en el lugar donde está, pero la XXV se sustituye por la 25. Hecho esto, no hay que preocuparse porque la epacta 25 ocupe el mismo lugar que la XXVI, pues éstas nunca coinciden en el mismo ciclo decemnovenal.

Otro detalle que requiere aclaración, es el número arábigo 19 que aparece en la tabla el día 31 de diciembre. Éste se usa en los casos en que el número áureo es 19 y la epacta es XIX. Como hemos dicho, el último mes embolísmico del ciclo decemnovenal es cabo (de 29 días), mientras que los demás son plenos (de 30 días). De esto se desprende que, siempre que el número áureo sea XIX,

²³⁵ Como la epacta del 1º de enero es el número de días que han transcurrido desde que terminó la última lunación del año, el asterisco denota que la última lunación ocurrió el día anterior, es decir, que la epacta es igual a cero. A partir de ese momento, se vuelve a iniciar la cuenta en orden retrógrado desde XXX. Para evitar posibles confusiones, se remplazó el XXX por un asterisco.

para obtener la epacta correcta del año siguiente se deben añadir 12 días en lugar de 11. El número arábigo 19 en la tabla de epactas indica, pues, que deben sumarse 12 días y no 11.

Hasta aquí, hemos mostrado cómo se distribuyen las epactas en el calendario reformado, pero falta explicar el procedimiento para saber qué epacta rige cada año. Para ello tendremos que recurrir a otras dos tablas.

Antes de la reforma gregoriana, el número áureo 1 correspondía a la epacta XI²³⁷, el 2 a la XXII, y así hasta concluir con el número áureo 19, correspondiente a la epacta XXIX. Pero en 1582 se eliminaron diez días del calendario solar, de modo que el número áureo 1 correspondía a la epacta I, el 2 a la XII, y así hasta concluir con el número de oro 19, correspondiente a la epacta XIX. Pero las ecuaciones solares y lunares, por las que se eliminaba un día cada determinado tiempo, no permitían la simple corrección de la tabla de epactas para su uso perpetuo. Así, se determinó modificar las epactas correspondientes al número de oro cuantas veces fuera necesario. Para ello se diseñó la "Tabla extensa de las epactas" (Vid. Tabla 18, p. 238), que consiste en treinta series o tablas particulares de 19 epactas, cada una correspondiente a los números de oro del ciclo decemnoval. De este modo, el mismo número de oro sirve para identificar en la tabla las epactas correspondientes a cualquier año.

En la parte superior de la "tabla extensa" (Vid. Tabla 18, p. 238), la fila que hace de encabezado contiene los números de oro expresados en números romanos, comenzando por el III y terminando en el II. Debajo de cada número áureo hay una columna con las treinta epactas, cada columna con un orden diferente. En la columna de la izquierda hay treinta letras dispuestas en orden alfabético de abajo hacia arriba,

Letras de la Tabl. antec.	Años de Chrifto.	Bifextos.	Equac.
N	I		
P	310	Bif.	
P	500	Bif.	
a	800	Bif.	
b	1100	Bif.	
c	1400	Bif.	
Quitados diez dias.			
D	1582		
D	1600	Bif.	
C	1700		
C	1800		**
B	1900		
B	2000	Bif.	
B	2100		*
A	2200		
u	2300		
A	2400	Bif.	*
u	2500		
t	2600		
t	2700		*
t	2800	Bif.	
s	2900		
s	3000		*
r	3100		
r	3200	Bif.	
r	3300		*
q	3400		
p	3500		
q	3600	Bif.	*
p	3700		
n	3800		
n	3900		*
n	4000	Bif.	
m	4100		
l	4200		
l	4300		**
l	4400	Bif.	
K	4500		
K	4600		*
i	4700		

Tabla 15 Ecuación de las epactas²³⁶.

²³⁶ Tomado de Tosca, 1727, pp. 333-334.

²³⁷ Recuérdese que, en su aplicación práctica en el calendario juliano, el número áureo 1 corresponde a XVIII (Vid. Tabla 10, p. 217).

comenzando por las minúsculas y terminando con las mayúsculas²³⁸. Estas letras indican cuál de todas las epactas incluidas en la columna corresponden al año en cuestión. Pero nos falta todavía encontrar la letra correspondiente, así que recurriremos a la “Tabla de la ecuación de las epactas” (Vid. Tabla 15). En la segunda columna de esta tabla buscaremos el siglo dentro del cual se ubica el año en cuestión, y en la columna de la izquierda hallaremos la letra que le corresponde en la tabla extensa.

Digamos, por ejemplo, que queremos saber la epacta del año 1700. Para ello, siguiendo la regla expuesta (Vid. *supra*, p. 209), obtendremos el número áureo, que es 10. Luego buscamos el año 1700 en la “Tabla de la ecuación de las epactas” (Vid. Tabla 15, p. 229), y encontramos que la letra que le corresponde es “C”. Buscamos entonces, en la “Tabla extensa” (Vid. Tabla 18, p. 238), el número áureo 10 y la letra “C”, y encontramos que la epacta del año 1700 es IX.

A estas alturas, y quizás al borde de la desesperación, uno se pregunta, ¿para qué sirve todo esto? En principio, para saber la epacta; pero nuestro objetivo, como el de toda la reforma gregoriana, es establecer con precisión las fechas correspondientes a la Pascua y a todas las demás fiestas movibles. Seamos pacientes y veamos una tabla más.

Para facilitar la identificación de las fechas de las fiestas movibles de cada año, la iglesia adoptó una versión reformada de la tabla perpetua pascual (Vid. Tabla 17, p. 237), que presenta la particularidad de sustituir los números de oro con las epactas. Éstas comienzan, como en la tabla antigua, por la epacta del 21 de marzo, que es el día del primer plenilunio pascual. A la derecha de esta columna, están las letras dominicales, seguidas de siete columnas que contienen las fechas de las fiestas movibles.

El uso de esta tabla sólo requiere que sepamos la epacta y la letra dominical propias del año cuyas fiestas movibles queremos fechar. Primero, es necesario localizar la epacta en la columna de la izquierda, para luego buscar la letra dominical en el recuadro de la derecha. Si la letra dominical del año está en el mismo renglón que la epacta, buscaremos la misma letra en el recuadro inferior. Hecho esto, encontraremos las fechas de las fiestas movibles de ese año en el mismo renglón que la letra dominical. Pero si se trata de un año bisiesto, debemos usar la segunda letra dominical, pues la Pascua siempre cae en la segunda letra del año.

Digamos que queremos saber la fecha de la Pascua de 1787. Por las reglas antes dichas, encontramos que la epacta de ese año es XI, y que rige la letra dominical “G”. Buscamos en la “Tabla pascual reformada” (Vid. Tabla 17, p. 237) la epacta XI, y luego la letra “G” que está por debajo de ella. Así, encontramos que la Pascua de 1787 se celebró el día 8 de abril.

VII.6.5. Otros ciclos del calendario cristiano.

Hasta aquí, hemos visto los principios básicos que rigen los calendarios juliano y gregoriano, el uso de las tablas-calendario para señalar en cada año las fechas de las fiestas movibles, y las dificultades que éstas implican. Ambos calendarios, por lo menos desde el Concilio de Nicea, comparten una conformación de base solar articulada con un ciclo de siete días (la semana) relacionados con los planetas. A su vez, este ciclo se articula con otro compuesto de meses sinódicos lunares. Y de esta compleja relación, se derivan ciclos de 400 y 2500 años. Pero éstos no

²³⁸ De las mayúsculas, se omiten las letras “O”, “I” y “K”, por su semejanza con las minúsculas.

son los únicos ciclos del calendario cristiano; existe un buen número de ciclos, de mayor o menor magnitud que el mundo cristiano ha utilizado de diversas maneras. Como para nuestros fines basta con delinear el cómputo de días, semanas, meses y años, en su articulación con los ciclos astronómicos y con el ritual, sólo mencionaremos brevemente algunos otros ciclos, a título de ilustración.

Dionisio el *Exiguo*, con objeto de eliminar las disputas existentes sobre el cálculo correcto de la *domínica pascual*, ideó un ciclo que no sólo señala el reinicio del ciclo lunar, sino también el propio domingo pascual. Este ciclo, conocido como el *Canon de la Pascua* o *Ciclo Magno Pascual*, fue adoptado por la iglesia desde el año 530 y hasta la reforma gregoriana. El método de Dionisio consiste en la multiplicación de los ciclos solar y lunar (28 X 19), de donde resulta el número de años (532) de que se compone el *Canon de la Pascua*. Así, comenzando el ciclo lunar en 1º y el solar también en 1º, al cabo de 532 años vuelven a comenzar iguales. Este ciclo contenía todas las variedades que podían ocurrir en los novilunios y los plenilunios con respecto a la letra dominical, de tal modo que al reiniciarse el ciclo se repetían exactamente las mismas combinaciones. De manera semejante a los ciclos revisados hasta aquí, el dionisiano permite calcular, por operaciones aritméticas simples, el número áureo y la letra dominical de un año, así como el domingo pascual. Como para nuestros fines resulta innecesario ahondar sobre el asunto, remito al lector a la referida obra de Pedro del Río (1790, pp. 113-124) y a la de Pedro Monlau (1841, pp. 73-76).

Otro ciclo, que carece de relación directa con fenómenos astronómicos, pero que aparece frecuentemente en los misales, es el de la *Indicción*, compuesto de quince años solares. Se cree que éste se instituyó en el año 312 de la era cristiana, cuando el emperador Constantino venció a Majencio y sus aliados, perseguidores de los cristianos, “*en aquella insigne victoria que le había señalado la maravillosa aparición de la Cruz*”²³⁹ (Río, 1790, p. 126). Para recordar perpetuamente aquellas “*primicias de la libertad cristiana*”, pocos años después se determinó conmemorarlas con las *indicciones*. La anotación de las *indicciones* fue frecuente en las Actas de Concilios y otros documentos eclesiásticos.

Por último, el ciclo *juliano*, inventado por Joseph *Escalígero* en el siglo XVI, antes de la reforma gregoriana, se utilizó como medida común para cualquier acontecimiento desde el principio del mundo. Dicha generalidad se debe a que abarca un número crecido de años (7980), los cuales se extienden, incluso, a tiempos anteriores a la era cristiana. Este ciclo consiste en la multiplicación de los ciclos solar (28) y lunar (19) por el ciclo de las *indicciones* (15). Como se puede adivinar a estas alturas, el ciclo juliano contiene todas las concurrencias posibles de los tres ciclos que lo conforman, de modo que, al concluirse, reinicia con las mismas combinaciones. Según los especialistas de la época, el primer año de la creación del mundo corresponde al 710 del período juliano. Del mismo modo, el año primero de Cristo es el 4714 del año juliano, que corresponde al ciclo solar 10, lunar 2, indicción 4. Para este ciclo, como vimos en los anteriores, por simples operaciones aritméticas se puede conocer la fecha juliana de un año dado y, sabiendo éste, conocer el ciclo solar, lunar y de la indicción que le corresponde. Pero no nos detendremos más sobre este punto.

²³⁹ Según la tradición, Constantino luchó bajo el símbolo de la Cruz, que se le reveló en sueños. Después de la victoria de Constantino, Majencio fue visto como tirano. En un principio, no se le consideró entre los perseguidores del cristianismo, pero la propaganda cristiana tardía lo colocó entre ellos.

VII.7. LA FORMA DEL CALENDARIO CRISTIANO.

En las páginas precedentes, hemos podido observar cómo el calendario cristiano tiene una clara relación o “analogía”, como la llama Pedro del Río (*Cfr.* Río, 1790, p. 114), con los ciclos solar y lunar. Este calendario toma como referencia primera, para el cómputo del tiempo, el movimiento aparente del Sol, y ajusta a éste el ciclo lunar, para la determinación de las celebraciones movibles. Así, tenemos un ciclo de base de 365 días que, a través de un ciclo mayor de cuatro años, se ajusta con el año trópico. Junto con el año solar, existe otro ciclo de base lunar, de 383 y 384 días. Para reducir éste a aquél, la iglesia utilizó un ciclo mayor (19 años solares o 235 meses lunares). Además, para ajustar correctamente las fechas críticas a sus referentes astronómicos, se vale de un ciclo aún más extenso (28 años solares). Finalmente, para corregir los desfases de estos ciclos, utiliza otros dos, de 400 y 2500 años.

A manera de resumen, podemos señalar que el calendario cristiano, para computar el tiempo en un esquema cuantitativo que sirve de referencia para el resto del sistema, articula sus unidades (los días) en ciclos solares que se componen de 365 días, con años bisiestos de 366. Y a su vez, los años se dividen en doce meses de entre 28 y 31 días. Este ciclo de base solar constituye el esquema general de fechamiento absoluto y, como hemos visto, el marco dentro del cual se localizan las fiestas fijas (*Vid.* Tabla 5, p. 210).

Junto a este marco general existen otros dos ciclos relevantes, la semana y el año lunar. La semana no es propiamente un ciclo cuantitativo que se utilizó como marco para el fechamiento absoluto, sino uno “cualificador” de días, un marco para la determinación de períodos rituales, es decir, distingue los domingos del resto de los días²⁴⁰, asegurando la celebración del “Día del Señor” a intervalos regulares (cada 7 días). Como “cualificador”, este ciclo se articula con el año solar para señalar en él los “días del Señor” y, ahora sí, las fechas absolutas que les corresponden.

El año lunar se compone de 12 meses sinódicos lunares, más un mes embolísmico intercalado periódicamente para ajustarlo con el año solar. Este ciclo tampoco tiene por función principal la cuantificación de días; su función es cualitativa: señalar un único día del año solar, el Plenilunio Pascual. Este ciclo, en conjunción con el de la semana, permite señalar en el año solar la fecha crítica en que ha de celebrarse la Pascua, es decir, el Domingo Pascual, así como el resto de las fechas críticas movibles: la Septuagésima, la quincuagésima, el Carnaval, el Miércoles de Ceniza, Pentecostés, la Ascensión, Corpus Christi y los Domingos de Adviento (*Vid.* Tabla 6, p. 212).

²⁴⁰ Recuérdese que, por ciclos “cualificadores”, entiendo aquellos ciclos que no tienen por función principal la medición del tiempo, en el sentido de marco para el fechamiento absoluto, sino que se les utiliza para regular la periodicidad de los actos religiosos. Entre tales ciclos, Hubert y Mauss coloca precisamente a las semanas cristianas, señalando que: “*la existencia de estos sistemas atestigua la necesidad de un ritmo específico que presida la distribución en el tiempo de los actos religiosos. Para la religión y la magia el calendario no tiene por objeto medir, sino establecer el ritmo del tiempo*” (Hubert, 1990, p. 181). Sin embargo, la distinción que hago entre la función “cualificadora” y “cuantificadora” es sólo operativa pues, así como una fecha cristiana puede incluir el día de la semana (*Vgr.* martes 16 de agosto de 1836), también es posible imaginar un sistema calendárico en el que los ciclos “cuantificadores” y “cualificadores” sean exactamente los mismos. Tal es el caso del año solar cristiano que, al ajustarse periódicamente al año trópico, asegura la periodicidad de las fiestas fijas, su realización a intervalos regulares de un año (que es el propio año solar), y su vínculo con sus correspondientes índices fenomenológicos, como hemos visto en este capítulo.

En conjunto, estos ciclos forman una compleja maquinaria, muy lejana a la reducida “visión lineal” del tiempo que se le atribuye comúnmente a “Occidente”. Desde sus unidades básicas (los días), el calendario cristiano está articulado a su mitología y, en conjunción con la semana (y por supuesto, con la astrología), a las influencias de los planetas sobre el mundo. A su vez, la semana se articula, “por mandato divino”, con el año trópico y con los meses sinódicos lunares, señalando las fechas críticas en que debe realizarse el ritual, es decir, cualificando de manera cíclica los días del año.

	Ciclo de referencia		
	Solar	Lunar	Semana*
Unidad	Día**	Día**	Día**
Ciclo 1	Mes*** (28, 29, 30 y 31 días).	Meses plenos (30 días). Meses cabos (29 días).	7 días.
Ciclo 2	Año solar (12 meses). Año común (365 días). Año bisiesto (366 días).	Año lunar: Año común (354 días). Año embolístico (383 y 384 días).	Ciclo solar: combinación de la semana con el año solar (28 años solares).
Ciclo 3.	Ciclo de la <i>Indicción</i> : 15 años solares.	Ciclo metónico: combinación del año lunar con el solar (19 años solares).	Ciclo Magno Pascual: combinación del ciclo solar y el metónico (532 años solares).
Ciclo 4	Ciclo solar: combinación del año solar con la semana (28 años solares).	Ciclo Magno Pascual: combinación del ciclo solar y el metónico (532 años solares).	Ciclo Juliano: combinación del Ciclo Magno Pascual con el de la <i>Indicción</i> (7980 años solares).
Ciclo 5	Ciclo Magno Pascual: combinación del ciclo solar y el metónico (532 años solares).	Ciclo Juliano: combinación del Ciclo Magno Pascual con el de la <i>Indicción</i> (7980 años solares).	
Ciclo 6	Ciclo Juliano: combinación del Ciclo Magno Pascual con el de la <i>Indicción</i> (7980 años solares).		

* La semana no tiene ciclo astronómico de referencia. Su referencia es mítica y astrológica.
 ** El día comienza y termina a la media noche, aunque existen rituales que se celebran desde las vísperas.
 *** Estos meses solares se dividen, a su vez, en *Calendas*, *Nonas* e *Idus*, que son reminiscencia de los antiguos meses lunares romanos.

Tabla 16 Unidades y ciclos del calendario cristiano²⁴¹.

Tenemos ahora una visión general del calendario cristiano; sin embargo, esta descripción no agota su forma. Aún nos falta dar cuenta de los rituales asociados a las fechas críticas fijas y de su vínculo con otros índices fenomenológicos. A ello nos dedicaremos en el capítulo XI; por lo pronto, destaquemos algunos rasgos de este sistema de cómputo temporal:

1. En el calendario cristiano se pueden distinguir dos tipos de ciclos, por la función predominante que cumplen: un ciclo “cuantificador” y tres cualificadores.
2. El ciclo “cuantificador”, el marco para el fechamiento absoluto, es el año solar, dividido en doce períodos (meses) de desigual duración y ajustado periódicamente al año trópico.

²⁴¹ Nótese que esta tabla corresponde al calendario juliano. El calendario gregoriano utiliza los mismos ciclos, pero sometiendo el solar y el sinódico a los nuevos ciclos solar (400 años solares) y lunar (2500 años años solares).

3. En este calendario, el método comúnmente utilizado para establecer fechas absolutas consiste en señalar el número del año, el nombre del mes y el número del día al interior del mes, lo cual permite distinguir inequívocamente un día de todos los demás, independientemente del mes o año en el que se ubique.
4. Los referentes astronómicos del calendario cristiano son los ciclos del Sol y de la Luna. Y de éstos, los índices fenomenológicos (los hitos observados) relevantes en la determinación de las fechas críticas, son el equinoccio de primavera y la Luna llena que le sigue.
5. Los ciclos “cualificadores” por excelencia son la semana y el año lunar, pues no cumplen una función “cuantificadora” sino sólo “cualificadora”. Sin embargo, el año solar cumple, junto con la función “cuantificadora”, una función “cualificadora”, pues marca la recurrencia periódica de las fiestas fijas.
6. Estos ciclos “cualificadores”, utilizados para determinar las fechas críticas en el calendario, tienen duraciones variables de 365 y 366 días (el año solar); de 383 y 384 días (el año lunar), y de 7 días (la semana).
7. De lo anterior, y posiblemente como consecuencia de la necesidad de ajustes periódicos en la duración del año solar, se desprende que no existían en este calendario magnitudes básicas a partir de las cuales se realizaran todos los cálculos²⁴².
8. En este calendario, las fiestas fijas se determinan por referencia al año solar, mientras que las movibles se determinan por referencia a dos o más ciclos: La Sagrada Familia, el Bautismo de Jesús y Cristo Rey, se determinan por la relación del año solar (las fechas fijas) con el ciclo de las semanas; el resto de las fiestas movibles, por la relación entre el ciclo lunar, el ciclo de las semanas y el año solar.
9. Para determinar las fechas críticas movibles, se recurre a la combinación de diversos ciclos:
 - Los domingos, “Días del Señor”, son “fijos” para un año dado y movibles a lo largo de los años, y se determinan o predicen para cada año por la combinación de la semana con el año solar, a través del “ciclo solar” de 28 años²⁴³.
 - Las fechas críticas movibles se establecen por la combinación de varios ciclos: del año solar con el lunar, a través del “ciclo metónico” (combinación del año solar con el lunar), y de éste con el “ciclo solar” de 28 años (combinación del año solar con la semana).
10. Como algunas de sus fechas críticas más importantes están fijas en el ciclo “cuantificador” (lo que lo convierte también en “cualificador”) y relacionadas con índices fenomenológicos relacionados con el año trópico (equinoccios y solsticios), y puesto que además la determinación de las fechas críticas movibles depende también de este ciclo “cuantificador”, el año solar requiere de ajustes periódicos que garanticen la correspondencia de las fechas críticas con sus referentes astronómicos.
11. Para ello, los desfases del año solar con respecto al año trópico se corrigen a través de ciclos mayores:

²⁴² Esto se apreciará claramente en los capítulos siguientes, cuando lo contrastemos con el calendario mexicana.

²⁴³ Nótese que esto sólo es válido sólo para el calendario juliano.

- Para corregir los desfases del año solar, en el calendario juliano se recurre a la intercalación de un bisiesto cada cuatro años. En el calendario gregoriano, el desfase acumulado de esta corrección, se emienda a su vez por un ciclo de 400 años.
- Para corregir los desfases del año lunar, en el calendario juliano se recurre al ciclo metónico de 19 años. En el calendario gregoriano, el desfase acumulado de esta corrección, se repara a su vez por un ciclo de 2500 años.

Estas particularidades del calendario cristiano provienen de diversas elecciones hechas a lo largo de la historia del cristianismo:

- 1) La reforma juliana, que establece el año trópico como único referente del año civil dividido en un número fijo de días enteros. Esta decisión, obliga la adición periódica de días intercalares para asegurar la correspondencia del año solar calendárico con el año trópico.
- 2) La adopción, por parte de la iglesia católica, del calendario romano como sistema de cómputo temporal para el establecimiento de sus fechas críticas. Esta decisión conduce a la iglesia a señalar sus fechas críticas con relación a un calendario predominantemente solar, a diferencia del mundo judío que lo hacía en un calendario predominantemente lunar. Nótese además, que algunas fiestas cristianas tenían un origen judío, como la Pascua, generando el problema de reducir fechas lunares a fechas solares.
- 3) El asentamiento de fechas críticas relacionadas con el transcurso anual del Sol en fechas específicas del año solar del calendario juliano (*V.gr.* la Navidad el 25 de diciembre). Esta decisión hacía que la correcta datación de las celebraciones fijas cristianas dependieran de del ajuste del año solar calendárico al año trópico.
- 4) La determinación del Concilio de Nicea de fijar el equinoccio de primavera el 21 de marzo. Esta decisión, como las anteriores, obliga al establecimiento de correcciones periódicas para ajustar el año solar calendárico al año trópico.
- 5) La decisión del concilio de Nicea de que la Pascua de Resurrección se celebrara el primer domingo posterior a la Luna llena que sigue al equinoccio de primavera. Esta elección, aunada a las anteriores, implica el establecimiento de cálculos complejos para articular tres ciclos a partir de los cuales se establecen las fechas de las fiestas movibles: la semana, el año lunar y el año solar.

Como vimos a lo largo del presente capítulo, la iglesia católica señaló fechas críticas fijas en el año solar, es decir, en el ciclo “cuantificador” que sirve de referencia para la cronología absoluta, convirtiéndolo también en esquema relativo de fechamiento. Así, al adoptar el año solar como marco único de referencia para la cronología absoluta y para el establecimiento de algunas fechas críticas, y al adoptar al mismo tiempo otros marcos de referencia (la semana y el ciclo lunar) para la datación del resto de las fechas críticas, la iglesia generó una distinción entre aquellas fiestas que resultan fijas con respecto al marco de cronología absoluta, y otras que resultan movibles con respecto al mismo marco.

Por otra parte, de estas mismas decisiones se derivan las principales dificultades que enfrentó el mundo cristiano para la correcta datación de sus fechas críticas, así como la necesidad de crear distintos instrumentos que facilitaran el uso de las tablas-calendario, mismas que, como hemos

podido experimentar en carne propia, de simples tenían muy poco. Estas elecciones, sin embargo, no son universales. Como pudimos apreciar, el antiguo calendario romano que la tradición atribuye a Rómulo, tenía años de 304 días cuyo momento de inicio correspondía al equinoccio de primavera, de modo que no tenía necesidad de ajustarse al año trópico reduciéndolo a un número entero de días. Así, sus fechas críticas bien pudieron haberse señalado en fechas fijas del año civil sin generar la necesidad de un sistema de intercalaciones periódicas que asegurara su correspondencia con el transcurso anual del Sol, pues dicha correspondencia estaba garantizada desde el inicio de cada año.

Resulta claro, pues, que cada sociedad ha construido distintos calendarios en función de diversos criterios y dando soluciones originales a problemas semejantes, de modo que resulta inadecuado tomar el calendario cristiano como modelo para la descripción de otros sistemas de cómputo temporal, como podremos confirmar en el capítulo siguiente. No obstante, comprobaremos también que, con las debidas precauciones metodológicas, nuestra descripción del calendario cristiano nos facilitará la comprensión del mexicana.

TABLA PERPETUA PASQUAL										
ANTIGUA REFORMADA.										
	Ciclo de las Epact.	Letras Dominical.	Domi. de Sept.	Mierc. de Ceniza.	Solemn. de la Pasqua.	Dia de la Ascens.	Fiesta de Pent.	Dia del Corp.	Dom. Cesp. de Pent.	1. Domin. de Advent.
			Ene.	Febre.	Marz.	Abril.	May.	May.		
1 ^a	XXIII	D	18	4	22	30	10	21	28	29 Nov.
2 ^a	XXII	E	19	5	23	1. Ma.	11	22	28	30
3 ^a	XX	F	20	6	24	2	12	23	28	1 Dic.
4 ^a	XIX	G	21	7	25	3	13	24	28	2
5 ^a	XVIII	A	22	8	26	4	14	25	28	3
6 ^a	XVII	B	23	9	27	5	15	26	27	27 Nov.
7 ^a	XVI	C	24	10	28	6	16	27	27	28
8 ^a	XV	D	25	11	29	7	17	28	27	29
9 ^a	XIV	E	26	12	30	8	18	29	27	30
10 ^a	XIII	F	27	13	31	9	19	30	27	1 Dic.
11 ^a	XII	G	28	14	1. Abr.	10	20	31	27	2
12 ^a	XI	A	29	15	2	11	21	1 Jun.	27	3
13 ^a	X	B	30	16	3	12	22	2	26	27 Nov.
14 ^a	IX	C	31	17	4	13	23	3	26	28
15 ^a	VIII	D	1 Feb.	18	5	14	24	4	26	29
16 ^a	VII	E	2	19	6	15	25	5	26	30
17 ^a	VI	F	3	20	7	16	26	6	26	1 Dic.
18 ^a	V	G	4	21	8	17	27	7	26	2
19 ^a	IV	A	5	22	9	18	28	8	26	3
20 ^a	III	B	6	23	10	19	29	9	25	27 Nov.
21 ^a	II	C	7	24	11	20	30	10	25	28
22 ^a	I	D	8	25	12	21	31	11	25	29
23 ^a	*	E	9	26	13	22	1 Jun.	12	25	30
24 ^a	XXIX	F	10	27	14	23	2	13	25	1 Dic.
25 ^a	XXVIII	G	11	28	15	24	3	14	25	2
26 ^a	XXVII	A	12	1. Mar.	16	25	4	15	25	3
27 ^a	XXVI	B	13	2	17	26	5	16	24	27 Nov.
28 ^a	XXV	C	14	3	18	27	6	17	24	28
29 ^a	XXIV	D	15	4	19	28	7	18	24	29
30 ^a		E	16	5	20	29	8	19	24	30
31 ^a		F	17	6	21	30	9	20	24	1 Dic.
32 ^a		G	18	7	22	31	10	21	24	2
33 ^a		A	19	8	23	1 Jun.	11	22	24	3
34 ^a		B	20	9	24	2	12	23	23	27 Nov.
35 ^a		C	21	10	25	3	13	24	23	28

Tabla 17 Tabla perpetua pascual antigua reformada²⁴⁴.

²⁴⁴ Tomado de Río, 1790, p. 383.

TABLA EXTENSA DE LAS EPACTAS.

		Aureo Numero.																		
		III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X	XI	XII	XIII	XIV	XV	XVI	XVII	XVIII	XIX	I	II
		Epactas.																		
P	*	xxix	xi	xxij	ij	xiv	xxv	vi	xvij	xxvij	ix	xx	i	xij	xxij	iv	xv	xxvi	vij	xix
N	xxix	x	xxi	ij	xiv	xxv	vi	xvij	xxvij	ix	xx	i	xij	xxij	iv	xv	xxvi	vij	xix	25.
M	xxvij	ix	xx	i	xij	xxij	vi	xvij	xxvij	ix	xx	i	xij	xxij	iv	xv	xxvi	vij	xix	vij
H	xxvij	vij	xix	*	x	xxij	iv	xvij	xxvij	ix	xx	i	xij	xxij	iv	xv	xxvi	vij	xix	vi
G	xxvi	vij	xxvij	xxix	x	xxij	v	xvij	xxvij	ix	xx	i	xij	xxij	iv	xv	xxvi	vij	xix	v
F	xxv	vi	xvij	xxvij	ix	xx	i	xij	xxij	iv	xv	xxvi	vij	xix	xxij	iv	xv	xxvi	vij	ix
E	xxiv	v	xxvij	xxvij	vij	xix	*	x	xxij	ix	xiv	xxv	v	x	xxij	v	xx	xxix	ix	xx
D	xxij	iv	xv	xxvi	vij	xxij	xxix	x	xxij	ix	xij	xxiv	v	x	xxij	v	xx	xxix	ix	vij
C	xxij	ij	xiv	xxv	vi	xvij	xxvij	ix	xx	i	xij	xxij	iv	xv	xxvi	vij	xix	xxij	ix	*
B	xxi	ij	xxij	xxiv	v	xvij	xxvij	vij	xix	*	x	xxij	ix	xiv	xxv	vi	xvij	xxvij	ix	xxix
A	xx	i	xij	xxij	iv	xv	xxvi	vij	xvij	xxvij	ix	xx	xxi	ij	xxij	iv	xv	xxvi	vij	xxvij
u	xix	*	xi	xxij	ij	xiv	xxv	vi	xvij	xxvij	ix	xx	xx	i	xxij	iv	xv	xxvi	vij	ix
t	xxvij	xxix	x	xxi	ij	xxij	xxv	v	xvij	xxvij	ix	vij	xix	*	xxij	iv	xv	xxvi	vij	vij
s	xvij	xxvij	ix	xx	i	xij	xxij	iv	xvij	xxvij	ix	vij	xix	xxix	xxij	iv	xv	xxvi	vij	vij
r	xvi	xxvij	vij	xix	*	x	xxij	ij	xvij	xxvij	ix	vi	xvij	xxvij	ix	x	xxij	ix	xiv	v
q	xv	xxvi	vij	xxvij	xxix	x	xxi	ij	xij	xxiv	v	xvi	xxvij	vij	xix	*	xi	xxij	iv	iv
p	xiv	xxv	vi	xvij	xxvij	ix	xx	i	xij	xxij	iv	xv	xxvij	vij	xxvij	xxix	x	xxij	ij	ij
n	xxij	xxiv	v	xvij	xxvij	vij	xix	*	x	xxij	ix	xiv	xxv	vi	xxvij	xxvij	ix	xxij	ix	xxi
m	xij	xxij	iv	xvij	xxvi	xvij	xxvij	xxix	x	xxij	ix	ij	xxiv	v	xxvij	xxvij	vij	xxij	xx	ij
l	xi	xxij	ij	xiv	xxv	vi	xvij	xxvij	ix	xx	i	xij	xxij	iv	xv	xxvi	vij	xix	xx	*
K	x	xxi	ij	xxij	xxiv	v	xvi	xxvij	vij	xix	*	xi	xxij	ij	xiv	xxv	vi	xvij	xxix	xxix
i	ix	xx	i	xij	xxij	iv	xv	xxvi	vij	xxvij	xxix	x	xxij	ij	xxij	xxiv	v	xvij	xxvij	xxvij
h	vij	xix	*	xi	xxij	ij	xiv	xxv	vi	xvij	xxvij	ix	xx	i	xxij	ix	x	xxij	xxij	xxij
g	vij	xxvij	xxix	x	xxi	ij	xxij	xxiv	v	xxvij	xxvi	vij	xix	*	xxij	xxij	xxi	xxij	xxij	xxij
f	vi	xvij	xxvij	ix	xx	i	xij	xxij	iv	xv	xxvi	vij	xix	xxix	xxij	x	xxi	xxij	xxij	xxij
e	v	xvi	xxvij	vij	xix	*	xi	xxij	ij	xiv	xxv	vi	xvij	xxvij	ix	xx	i	xxij	xxij	xxiv
d	iv	xv	xxvi	vij	xxvij	xxix	x	xxij	ij	xij	xxij	iv	xv	xxvi	vij	xx	*	xxij	xxij	xxiv
c	ij	xiv	xxv	vi	xvij	xxvij	ix	xx	i	xij	xxij	iv	xv	xxvi	vij	xx	xxix	xxij	xxij	xxij
b	ij	xxij	xxiv	v	xvij	xxvij	vij	xix	*	xi	xxij	iv	xv	xxvi	vij	xv	xxvij	xxij	xxij	xxi
a	i	xij	xxij	iv	xv	xxvi	vij	xvij	xxvij	ix	x	xxi	ij	xij	xxij	v	xxvi	xxvij	ix	xx

Tomo IX.

Tabla 18 Tabla extensa de las epactas²⁴⁵.

²⁴⁵ Tomado de Tosca, 1727, p. 328.

Tabla, que dà hechas las Calendas, Nonas, e Idus de cada dia de cada mes. Señala tambien â el lado las letras Dominicales, que â cada dia corresponden.

Diez let.	Di m.	Enero. Calendas.	Diez let.	Di m.	Febrero. Calendas.	Diez let.	Di m.	Marzo. Calendas.
A	1	Calendis Januarij.	D	1	Calendis Februarij.	D	1	Calendis Martij.
B	2	Postridiè Calèdas Jan. ò Quarto Nonas Jan.	E	2	Postridiè Calend. Febr. ò 4 Nonas Februarij.	E	2	Postridiè Cal. Mart. ò Sexto Non. Mart.
C	3	Tertio Nonas Januarij.	F	3	Tertio Nonas Feb.	F	3	Quinto Nonas Mart.
D	4	Pridiè Nonas Jan.	G	4	Pridiè Nonas Feb.	G	4	Quarto Nonas Mart.
E	5	Nonis Januarij.	A	5	Nonis Februarij.	A	5	Tertio Nonas Mart.
F	6	Postridiè Nonas Jan. ò Octavo Idus Jan.	B	6	Postridiè Nonas Feb. ò 8. Idus Febr.	B	6	Pridiè Non. Mart.
G	7	Septimo Idus Januarij.	C	7	7. Idus Februarij.	C	7	Nonis Martij.
A	8	Sexto Idus Januarij.	D	8	6. Idus Februarij.	D	8	Postridiè Nonas Mar- tij, ò Octavo Idus Martij.
B	9	Quinto Idus Januarij.	E	9	5. Idus Februarij.	E	9	Septimo Idus Martij.
C	10	Quatto Idus Januarij.	F	10	4. Idus Februarij.	F	10	Sexto Idus Martij.
D	11	Tertio Idus Januarij.	G	11	3. Idus Februarij.	G	11	Quinto Idus Martij.
E	12	Pridiè Idus Januar.	A	12	Pridiè Idus Feb.	A	12	Quarto Idus Martij.
F	13	Idibus Januarij.	B	13	Idibus Februarij.	B	13	Tertio Idus Martij.
G	14	Post. Idus Jan. ò Dec- cimo nono Cal. Feb.	C	14	Postridiè Idus Feb. 6 16. Cal. Martij.	C	14	Pridiè Iduum Martij.
A	15	Decim. octav. Cal. Feb.	D	15	15. Calend. Martij.	D	15	Idibus Martij.
B	16	Decim. sept. Cal. Feb.	E	16	14. Cal. Martij.	E	16	Postridiè Iduum Mar- tij, ò 17. Calend. Aprilis.
C	17	Decim. sext. Cal. Feb.	F	17	13. Calend. Martij.	F	17	Decimo sexto Cal. Aprilis.
D	18	Decim. quint. Cal. Feb.	G	18	12. Calend. Martij.	G	18	Decimo quinto Cal. Aprilis.
E	19	Decim. quar. Cal. Feb.	A	19	11. Calend. Martij.	A	19	Decimo quarto Cal. Aprilis.
F	20	Decim. tert. Cal. Feb.	B	20	10. Calend. Martij.	B	20	13. Calend. Aprilis.
G	21	Duodecimo Cal. Febr.	C	21	Nono Cal. Martij.	C	21	12. Cal. Aprilis.
A	22	Undecimo Cal. Febr.	D	22	Octavo Cal. Martij.	D	22	11. Cal. Aprilis.
B	23	Decimo Calend. Febr.	E	23	Septimo Cal. Martij.	E	23	Decimo Cal. Aprilis.
C	24	Nono Calend. Febr.	F	24	Sexto Cal. Martij.	F	24	Nono Cal. Aprilis.
D	25	Octavo Calend. Febr.	G	25	Quinto Cal. Martij.	G	25	Octavo Cal. April.
E	26	Septimo Calend. Febr.	A	26	Quarto Cal. Martij.	A	26	Septimo Cal. Aprilis.
F	27	Sexto Calend. Febr.	B	27	Tertio Cal. Martij.	B	27	Sexto Cal. Aprilis.
G	28	Quinto Calend. Febr.	C	28	Pridiè Cal. Martij.	C	28	Quinto Cal. Aprilis.
A	29	Quarto Calend. Febr.			<i>En año Bifecto tiene este mes 29 dias, y se pone así desde 25.</i>	D	29	Quarto Cal. Aprilis.
B	30	Tertio Calend. Febr.			<i>Se repite 6. Cal. Mart.</i>	E	30	Tertio Cal. Aprilis.
C	31	Pridiè Cal. Febr.	F	25	<i>Todo lo demás se queda, como está arriba. Esto es segun el computo de la Iglesia.</i>	F	31	Pridiè Cal. Aprilis.
		<i>Todos los Meses, excep- tos los que se dirán, tie- nen las Nonas à 5; y los Idus à 13. Y como se di- ce, Tertio Nonas, Idus, Calendas Ian. &c. Se puede decir: Ante No- nas, Calendas, &c.</i>	G	26				<i>Este Mes de Marzo tie- ne las Nonas à 7; y los Idus à 15, como va ex- presso.</i>

Ilustración 10 Calendas, Nonas e Idus²⁴⁶.

²⁴⁶ Tomado de Ossorio, 1757, p. 21.

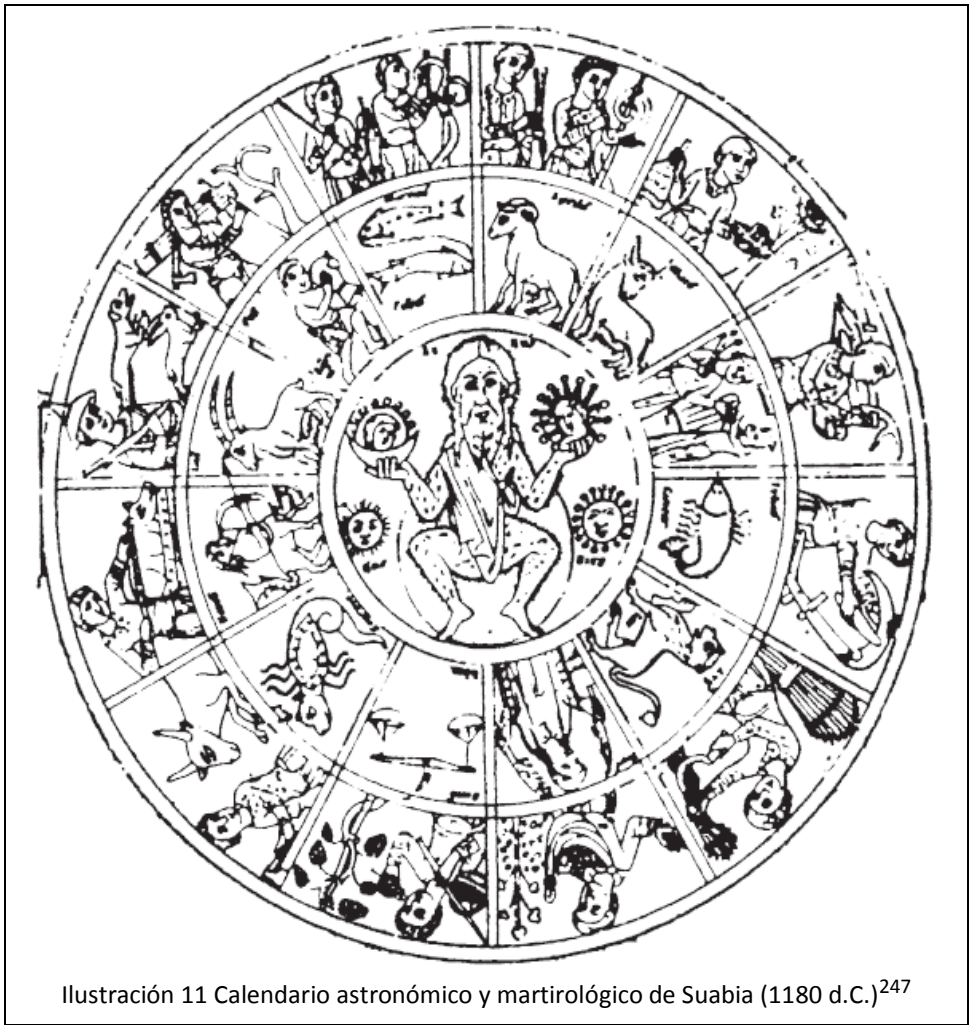


Ilustración 11 Calendario astronómico y martirológico de Suabia (1180 d.C.)²⁴⁷

²⁴⁷Dibujo de Ana Guadalupe Díaz Álvarez. En este cosmograma-calendario, Cristo ocupa el lugar central. A su alrededor se distribuyen los doce signos del zodiaco y las labores de los doce meses (Tomado de Díaz Álvarez, 2012, p. 30).

VIII. EL CÓMPUTO MEXICA DEL TIEMPO

*“el pez es el único que no
tiene conciencia del agua”*

(sabiduría popular)

El calendario mexica, como el cristiano, estaba conformado por ciclos que tenían el día como unidad básica y que, combinándose, conformaban ciclos más amplios. Desgraciadamente, la información con que se cuenta sobre el calendario mexica, si bien no es poca, resulta considerablemente limitada en comparación con la disponible sobre su contraparte europea. Esto se debe, más que al volumen de información, a su calidad, pues los principales informes que tenemos sobre el funcionamiento del calendario mesoamericano provienen de fuentes coloniales.

Como se desprende de lo visto en el capítulo anterior, el tema del calendario no podía ser marginal para los evangelizadores, pues las celebraciones católicas debían realizarse en momentos precisos del año que no se limitaban a simples fechas señaladas de una vez por todas en una tabla fija; por el contrario, sus principales celebraciones dependían de la sincronización del año solar con el lunar y con el ciclo de las semanas señalado por la letra dominical. Por ello resulta claro que los frailes debían estar medianamente familiarizados con las complejidades que significa un calendario. Sin embargo, los errores, inconsistencias y contradicciones de las fuentes coloniales, sugieren dos panoramas: por un lado, un escaso dominio del propio sistema cristiano, que se refleja en los errores cometidos al intentar correlacionar el calendario indígena con el juliano (y más tarde con el gregoriano); y, por otro, una clara proyección del calendario cristiano sobre los mesoamericanos, evidenciado en la atribución de rasgos propios del cómputo europeo del tiempo al calendario mexica.

Estas limitaciones de las fuentes coloniales han dado lugar a múltiples confusiones y amplias controversias sobre el funcionamiento de los calendarios mesoamericanos, sobre el principio del año indígena, sobre la existencia de un posible “bisiesto” nativo, sobre la relación entre los rituales y el año trópico, y sobre el inicio del llamado año “civil”, entre otros problemas. El debate, sin embargo, no ha conducido al consenso, pues las propias contradicciones de los informes coloniales frecuentemente impiden que diversas hipótesis encuentren sustento empírico concluyente. Así las cosas, intentaremos ceñir nuestra descripción del calendario mexica a sus características comúnmente aceptadas, señalando en ella los puntos oscuros o discutibles y evitando, en la medida de lo posible, interpretaciones excesivas. En este sentido, recurriremos inicialmente a las fuentes coloniales y a la bibliografía especializada en el tema, para posteriormente contrastar brevemente nuestra descripción del calendario mexica con los datos que nos aportan algunos códices presumiblemente precolombinos.

Hecha esta precisión, comenzaremos por describir las unidades que conformaban el calendario mexica (los días) y sus ciclos básicos, para luego abordar su articulación en la conformación de ciclos mayores. Como en el capítulo anterior, intentaremos mostrar los índices fenomenológicos (astronómicos) de este calendario y la distribución de algunas fechas críticas, aunque al hacerlo encontraremos limitantes que inevitablemente dejarán incompleta nuestra descripción. Al mismo tiempo, la exploración de estos temas nos permitirá revisar a algunas de las hipótesis mesoamericanistas sobre el calendario mexica y sobre la estructura del mismo. Según dichas hipótesis, recordémoslo, en el ritual indígena mexicano persisten múltiples elementos del

calendario mesoamericano (Cfr. Broda, 2003a; 2004b), y esta persistencia se basa en la continuidad de las condiciones geográficas, climáticas y de los ciclos agrícolas (Cfr. Broda, 2001b, 2003a, 2004b), así como en la estructura del calendario prehispánico derivado, a su vez, de la observación de los astros y de los ciclos de la naturaleza (Cfr. Broda, 2004b, p. 80). Conforme a estas hipótesis, entre los “elementos estructurales” del calendario mexica, destacamos los siguientes:

- La delimitación de un ciclo de 260 días a partir de las fechas de los pasos cenitales en la latitud 15° Norte, dividido por cuatro fechas correspondientes a los pasos cenitales y anticenitales en la misma latitud (Cfr. Broda, 2001b, 2004d).
- La correspondencias entre los puntos de salida del Sol en estas cuatro fechas y las fiestas mexicas de *Atlcahualo*, *Huey Tozoztli*, *Xocotlhuetzi* y *Tepeilhuitl*, correspondencia evidenciada por el “calendario de horizonte” de Cuicuilco y por la alineación de 15.5º de la Avenida de los Muertos en Teotihuacán (Cfr. Broda, 2004d).
- El señalamiento de las mismas cuatro fechas rituales, como resultado de dividir por la mitad los cuatro períodos comprendidos entre solsticios y equinoccios (Cfr. Broda, 2004b, p. 80, nota 19).

Por último, a partir de nuestra descripción, revisaremos brevemente los supuestos en torno a las cuales se teje el debate sobre la existencia de posibles intercalaciones en el calendario mexica para ajustar la duración del año “civil” (*xíhuítl*) al año trópico. De esta revisión desprenderemos una hipótesis de trabajo que permita dar cuenta del modo en que las fiestas de las veintenas pudieron mantener su relativa sincronía con respecto al año trópico sin necesidad de intercalaciones. No obstante, debemos aclarar desde ahora que nuestro objetivo no es resolver el problema, sino producir las condiciones necesarias para buscar el sustento empírico de las hipótesis de Johanna Broda y Beatriz Albores referentes a la persistencia de la tetrapartición del año²⁴⁸, tarea de la que nos ocuparemos en capítulos posteriores. Comencemos, pues, por la descripción del calendario y los ciclos que lo conforman.

VIII.1. LAS UNIDADES DEL CALENDARIO: LOS DÍAS.

Lamentablemente, no contamos con información fidedigna sobre el momento en que iniciaban y terminaban los días. Alfonso Caso, para resolver los problemas que implicaba su correlación del calendario mexica con el cristiano (Cfr. Caso, 1959 y 1967, p. 53), supuso que los mexicas

²⁴⁸ Como vimos en su momento, las hipótesis de Broda y Albores suponen la persistencia, en el ciclo ritual indígena, de una tetrapartición del año marcada por cuatro fechas críticas relacionadas con el ciclo agrícola y con el transcurso del Sol durante el año. Puesto que las hipótesis suponen que esta misma tetrapartición existía en el calendario mesoamericano y que se relacionaba con los mismos momentos del ciclo agrícola y con las mismas posiciones del Sol sobre el horizonte, resulta necesario suponer que las fiestas de las veintenas no se desfasaban con respecto al año trópico. Evidentemente, si las fiestas de las veintenas se desfasaban progresivamente con respecto al año trópico, estas hipótesis de Broda y Albores resultarían falsas; sin embargo, veremos en el presente capítulo que nada nos permite afirmar categóricamente que las fiestas de las veintenas perdían la sincronía con sus índices fenomenológicos. Por este motivo, para suponer la viabilidad de estas hipótesis y, en consecuencia, buscar su posible sustento empírico, formularemos una hipótesis de trabajo que permita dar cuenta de la presunta sincronía de las fiestas con respecto a sus índices fenomenológicos en un calendario que, presumiblemente, carecía de intercalaciones.

contaban el inicio del día a partir del mediodía, apoyándose en el Códice Telleriano-Remensis, donde Pedro de los Ríos afirma que: “ellos cuentan el día, desde medio día hasta otro día a medio día” (Citado en Caso, 1959, p. 16). Al respecto, Hanns Prem ha señalado que las anotaciones de Pedro de los Ríos reflejan un conocimiento deficiente del calendario indígena. Además, señala que este dato no se corrobora en otras fuentes ni parece plausible, y que los europeos no usaron esta forma de contar los días (Cfr. Prem, 2008, p. 235). No obstante, podemos suponer que el dato europeo consignado en el Telleriano-Remensis pudiera provenir de algún Repertorio de los tiempos pues, como vimos en el capítulo anterior, en ellos se consigna el uso astrológico del inicio del día cuando el Sol está en el meridiano (Vid. *supra*, p. 205). De cualquier modo, el problema del inicio del día mexica persiste.

VIII.2. TONALPOHUALLI: LA CUENTA DE LOS DÍAS.

Habitualmente se dice que el *tonalpohualli* era el ciclo básico del calendario mexica. Se trata en realidad de la combinación de dos ciclos más cortos: uno de veinte días de duración, y otro de trece. Pero como éstos no se computaban de manera independiente podemos decir que, efectivamente, su ecuación era el ciclo básico.

La serie de veinte signos era, a semejanza de la semana cristiana, una secuencia fija de nombres (Vid. Tabla 19) que se repetían siempre en el mismo orden. Estos veinte nombres corresponden a animales, objetos y conceptos abstractos que no parecen relacionarse con observaciones astronómicas o fenómenos naturales cíclicos. Sin embargo, esto no debe inquietarnos pues, como dijimos en el capítulo VII para la semana cristiana, tanto las fechas críticas como los fenómenos (naturales o no) a los que hacen referencia, son arbitrarios.

Por su parte, el ciclo de trece días (semejante también a la semana cristiana) se formaba por la asignación de un número consecutivo a cada día en una secuencia que iba del 1 al 13, al término de la cual se reiniciaba la numeración, siempre siguiendo el mismo orden ascendente.

“Signo”	Náhuatl	Español
	<i>Cipactli</i>	Caimán
	<i>Ehecatl</i>	Viento
	<i>Calli</i>	Casa
	<i>Cuetzpalin</i>	Lagarto
	<i>Coatl</i>	Culebra
	<i>Miquiztli</i>	Muerto
	<i>Mazatl</i>	Ciervo
	<i>Tochtli</i>	Conejo
	<i>Atl</i>	Agua
	<i>Itzcuintl</i>	Perro
	<i>Ozomatli</i>	Mono
	<i>Malinalli</i>	Yerba torcida
	<i>ácatl</i>	Caña
	<i>Ocelotl</i>	Jaguar
	<i>Cuauhtli</i>	Águila
	<i>Cozcacuauhtli</i>	Zopilote
	<i>Ollin</i>	Movimiento
	<i>técpatl</i>	Pedernal
	<i>Quiahuitl</i>	Lluvia
	<i>xóchitl</i>	Flor

Tabla 19 “Signos” del *tonalpohualli*.

La combinación de los veinte signos y los trece numerales, formaba un ciclo de 260 días que, claro está, no corresponde a la duración del año trópico. Ignoramos por qué se eligieron estas cantidades para conformar este ciclo²⁴⁹, pero el número 20 resulta casi “natural” si consideramos

²⁴⁹ De hecho, resulta poco probable que los elementos a partir de los cuales se establecen los ciclos calendáricos (sean numéricos o simbólicos), “deriven” de la observación de fenómenos naturales (astronómicos o de cualquier otra naturaleza). Por el contrario, como señalan Hubert y Mauss, “los números que organizan la división del tiempo

que el sistema numérico mesoamericano era vigesimal. Sobre el número 13 no tenemos ninguna referencia explícita, aunque podemos mencionar de paso que en la cosmovisión mexica existían 13 niveles celestes²⁵⁰.

Este ciclo operaba del modo siguiente. Se asignaba un signo y un número a cada día siguiendo siempre el mismo orden, de modo que al completar 13 días se reiniciaban los numerales, y al completar veinte días se reiniciaban los nombres o signos. Así, al decimotercer día le seguía nuevamente el numeral “1”, pero su signo era el decimocuarto. De este modo, al terminar la serie de los veinte signos, al vigésimo día le seguía nuevamente el primero, pero con el numeral 8. Puesto que 13 es número primo, las dos series (de números y “signos”) se combinan sin repetirse en un ciclo de 260 días, al cabo de los cuales se reinicia el ciclo con las mismas combinaciones.

I	<i>cipactli</i>	①	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7
II	<i>eecatl</i>	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	①	8
III	<i>calli</i>	3	10	4	11	5	12	6	13	7	①	8	2	9
IV	<i>cuetzpalin</i>	4	11	5	12	6	13	7	①	8	2	9	3	10
V	<i>coatl</i>	5	12	6	13	7	①	8	2	9	3	10	4	11
VI	<i>miquiztli</i>	6	13	7	①	8	2	9	3	10	4	11	5	12
VII	<i>mazatl</i>	7	①	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13
VIII	<i>tochtli</i>	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	①
IX	<i>atl</i>	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	①	8	2
X	<i>itzcuintli</i>	10	4	11	5	12	6	13	7	①	8	2	9	3
XI	<i>ozomatli</i>	11	5	12	6	13	7	①	8	2	9	3	10	4
XII	<i>malinalli</i>	12	6	13	7	①	8	2	9	3	10	4	11	5
XIII	<i>acatl</i>	13	7	①	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6
XIV	<i>ocelotl</i>	①	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7
XV	<i>cuaubtli</i>	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	①	8
XVI	<i>cozcacuauhtli</i>	3	10	4	11	5	12	6	13	7	①	8	2	9
XVII	<i>olin</i>	4	11	5	12	6	13	7	①	8	2	9	3	10
XVIII	<i>tecpatl</i>	5	12	6	13	7	①	8	2	9	3	10	4	11
XIX	<i>quiabuitl</i>	6	13	7	①	8	2	9	3	10	4	11	5	12
XX	<i>xocbill</i>	7	①	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13

Tabla 20 Las veinte trecenas del *tonalpohualli*²⁵¹.

son esencialmente convencionales” (Hubert, 1990, p. 195).

²⁵⁰ Al respecto, hay que reconocer que no se ha documentado ningún testimonio prehispánico sobre la existencia de un cielo de 13 niveles (Cfr. Aveni, 2005, p. 200, nota 15). De hecho, el concepto de 13 cielos lo tomó Seler del *Códice Vaticano*, aunque esta fuente sólo da 8 niveles inferiores y 12 superiores, dejando aparte la tierra, situada entre ambos (Cfr. Prem, 2008, p. 75, nota 44).

²⁵¹ Tomado de Prem, 2008, p. 61.

Si, por ejemplo, comenzamos la cuenta con el número 1 y con el “signo” *cipactli*, el segundo día será 2- *Ehecatl*, y le seguirá 3-*calli*, y así sucesivamente hasta 13-*ácatl* (Vid. Tabla 20). A este día le seguirá, reiniciando el ciclo de 13 números, 1-*océlotl*, seguido por 2-*cuauhtli*. Al llegar al vigésimo “signo”, tendremos el día 7-*xochitl*, y continuará la cuenta de los números pero reiniciando el orden de los “signos”, de modo que el día siguiente será 8-*cipactli*. Así, al cabo de 260 días (13 X 20) terminaremos el ciclo en 13-*xochitl*, y reiniciaremos con 1-*cipactli*.

VIII.2.1. La función manifiesta del tonalpohualli.

La función manifiesta del *tonalpohualli* era nombrar los días y proporcionar una base para adivinaciones, como conocer el destino de los recién nacidos, aunque también fue utilizado por algunos grupos étnicos para derivar nombres personales según el día del nacimiento o de algún rito designado para dar el nombre (Cfr. Prem, 2008, pp. 61-66). Otra función de este ciclo era señalar las fechas de lo que Sahagún llama las “fiestas movibles”. Cada trecena, es decir, cada conjunto de 13 días formado por los trece numerales, era encabezada por el signo con el que comenzaba, y dentro de ella se señalaba el signo en que debía hacerse la celebración. Así, por ejemplo, en la trecena de *Ce-Ocelotl* se hacían las fiestas de *Nahui-Ollin* y *Chicome-xóchitl*, correspondientes a los días decimocuarto y vigésimo del *tonalpohualli* (Vid. Tabla 21).

Trecena	Celebración/Fecha	Posición en el tonalpohualli	Dedicación
<i>Ce Cipactli</i> (Uno Lagarto)			
<i>Ce Océlotl</i> (1 Jaguar)	Nahui Ollin (4 Movimiento)	día 14°	Sol
	Chicome xóchitl (7 Flor)	día 20°	Chicomexochitl y Xochiquetzal
<i>Ce Mazatl</i> (1 Venado)	<i>Ce Mazatl</i> (1 Venado)	día 27°	Cihuapiltin
	<i>Ome Tochtli</i> (2 Conejo)	día 28°	Yzquitectatl
<i>Ce xóchitl</i> (1 Flor)	<i>Ce xóchitl</i> (1 Flor)	día 40°	Cintéotl y Xochipilli
<i>Ce ácatl</i> (1 Caña)	<i>Ce ácatl</i> (1 Caña)	día 53°	Quetzalcoatl
<i>Ce Miquiztli</i> (1 Muerte)	<i>Ce Miquiztli</i> (1 Muerte)	día 66°	Tezcatlipoca
<i>Ce Quiahuitl</i> (1 Lluvia)	<i>Ce Quiahuitl</i> (1 Lluvia)	día 79°	Cihuapiltin
	<i>Nahui Ehecatl</i> (4 Viento)	día 82°	
<i>Ce Malinalli</i> (1 Yerba torcida)	<i>Ome ácatl</i> (2 Caña)	día 93°	Tezcatlipoca
<i>Ce Coatl</i> (1 Serpiente)			
<i>Ce técpatl</i> (1 Pedernal)	<i>Ce técpatl</i> (1 Pedernal)	día 118°	Huitzilopochtli
<i>Ce Ozomatli</i> (1 Mono)	<i>Ce Ozomatli</i> (1 Mono)	día 140°	Cihuapiltin
<i>Ce Cuetzpalin</i> (1 Lagartija)			
<i>Ce Ollin</i> (1 Movimiento)			
<i>Ce Itzcuintli</i> (1 Perro)	<i>Ce Itzcuintli</i> (1 Perro)	día 170°	Xiuhtecuhtli
<i>Ce Calli</i> (1 Casa)	<i>Ce Calli</i>		Cihuateteo
<i>Ce Cozacuauhtli</i> (1 Zopilote)			
<i>Ce Atl</i> (1 Agua)	<i>Ce Atl</i> (1 Agua)	día 209°	Chalchiuhtlicue
<i>Ce Ehecatl</i> (1 Viento)	<i>Ce Ehecatl</i>		Quetzalcoatl
<i>Ce Cuauhtli</i> (1 Águila)	<i>Ce Cuauhtli</i>		Cihuateteo
<i>Ce Tochtli</i> (1 Conejo)			

Tabla 21 Fiestas “movibles” mexicas mencionadas por Sahagún²⁵²

²⁵² Elaborado a partir de Sahagún, 1829, pp. 77-81 y de Dibble, 1982. Nótese que algunas trecenas no tienen ninguna celebración asociada. Por el hecho de que Sahagún eliminó tres fiestas “movibles” de su lista original (*Ce calli*, *Ce Ehecatl* y *Ce Cuauhtli*), puede suponerse que el número de fiestas señaladas en el *tonalpohualli* era mucho mayor, y que la lista de Sahagún es incompleta (Cfr. Dibble, 1982, pp. 95-96).

Hay que señalar que, puesto que la duración del *tonalpohualli* (260 días) es menor que la del año “civil” (365 días), las fiestas ligadas a ese ciclo resultan “movibles” con respecto al año; sin embargo, estas fechas críticas son fijas con respecto al *tonalpohualli*, y siempre caerán en el mismo día de la misma trecena, y en la misma posición dentro del ciclo. Es decir, si consideráramos el año “civil” (*xihuitl*) como ciclo “fijo” de referencia, el *tonalpohualli* no parecería tener como principal función el nombrar los días a la manera de fechas específicas (V.gr. 2 de febrero), sino sólo cualificarlos, pues una misma fecha del *tonalpohualli* (V.gr. 1-*cipactli*) puede caer dos veces en el mismo año “civil”; pero si tomamos al *tonalpohualli* como ciclo de referencia, entonces su función sí es señalar fechas precisas al interior del ciclo (es decir, fechas relativas), de manera semejante a las fiestas fijas del calendario cristiano. Digámoslo de otro modo. Las fiestas fijas del calendario cristiano y las celebraciones mexicas señaladas por el *tonalpohualli*, tienen algo en común: ambas obedecen a un esquema de fechamiento relativo y señalan la recurrencia periódica de cualidades temporales del mundo por relación con un único ciclo de referencia. Es por este motivo que ambas series de fechas críticas se pueden señalar en una tabla fija (Vid. Tabla 21, p. 245, y Tabla 5, p. 210). En este caso, tomando al *tonalpohualli* como ciclo de referencia, las celebraciones que Sahagún llama “movibles” resultan fijas. Cabe destacar que, en el centro de México, esta combinación de signos y numerales (el *tonalpohualli*) fue el único método utilizado para nombrar los días. Esto significa que, a diferencia del calendario europeo, en el mexica no se recurría a la posición del día en el año para dar nombre a las unidades básicas (los días), sino que estos nombres dependían únicamente de su posición en el *tonalpohualli*.

N°	Señor de los Días	Atribución
1°	Xiuhtecuhtli	El fuego, señor del año
2°	Tlaltecuhli	Señor de la tierra
3°	Chalchiuhtlicue	Diosa del agua
4°	Tonatiuh	Dios del Sol
5°	Tlazoltéotl	Diosa de los amores
6°	Mictlantecuhtli	Señor de los muertos
7°	Cintéotl	Dios o diosa del maíz
8°	Táloc	Dios de la lluvia
9°	Quetzalcóatl	Dios del viento
10°	Tezcatlipoca	Dios de la providencia
11°	Chalmecatecuhtli	Señor de los sacrificios
12°	Tlahuizcalpantecuhtli	Señor del alba
13°	Citlalinicue	Señora del cielo. La vía láctea

Tabla 22 Señores de los Días²⁵³

En este sistema, cada día de la trecena recibía la influencia de un dios distinto, los “Señores de los Días” o *tonalteuctin*, en una secuencia idéntica para todas las trecenas (Vid. Tabla 22). De manera semejante, existían nueve “Señores de la Noche” o “Acompañados” (Vid. Tabla 23, p. 247) que ejercían su influencia sobre las noches, formando una novena que seguía siempre el mismo orden al interior del *tonalpohualli*, independientemente de la trecena y de los “Señores de los Días” (Cfr. Villaseñor Montiel, 2007, pp. 61-62).

Según Lorenzo Boturini, estas novenas iniciaban con el año (*xihuitl*) y terminaban el día 360 del mismo, de tal manera que se excluían los cinco días aciagos o *nemontemi*:

²⁵³ Tomado de Villaseñor Montiel, 2007, p. 58.

No folo tuvieron nuestros indios veinte Symbolos para diftinguir los días de el Año, fino tambien otros nueve, que precedian y governaban las noches, empezando defde que fe ponía el Sol, hafta que volvia à falir, con la fola diferencia, que no entraban en los cinco días intercalares de el año, o fea porque cada uno por fu turno havia acompañado quarenta veces à los Symbolos de los días, y llegaba el calculo à 360. y no hacian cafo de affociarfe con dichos Intercalares [...] porque siendo el primer Symbolo Nocturno Xiuhtecyóhua [Xiuhtecuhtli en su calidad de “Señor de la Noche”], que quiere decir Señor de la Yerba, y por configuiente del ingreffo del Año, era precifo que entraffe à acompañar la primera Noche de el Año, lo que no podia verificarfe, fi corrieffe el calculo incorporando los Intercalares (Boturini, 1746, p. 57).

Al parecer, Boturini confunde aquí el *tonalpohualli* con el año, pues lo que iniciaba siempre con Xiuhtecuhtli no era el *xíhuatl*, sino el *tonalpohualli*. Aclararemos esto después de revisar la conformación del llamado año “civil”, el *xíhuatl* (Vid. *infra*, pp. 261-264). Antes, sin embargo, abordaremos el problema de los posibles índices fenomenológicos del *tonalpohualli*.

N°	Señor de la Noche	Atribución
1°	Xiuhtecuhtli	El fuego, señor del año
2°	Itztli o Técpatl	Obsidiana o pedernal
3°	Pilzintecuhtli	Señor de los príncipes
4°	Cintéotl	Dios o diosa del maíz
5°	Mictlantecuhtli	Señor de los muertos
6°	Chalchiuhtlicue	Señora del agua
7°	Tlazoltéotl	Diosa de los amores
8°	Tepeyolohtli	Deidad que vivía en el centro de los cerros
9°	Táloc	Dios de la lluvia

Tabla 23 “Señores de la Noche”²⁵⁴

VIII.2.2. Los referentes astronómicos del *tonalpohualli*.

Entre los posibles índices fenomenológicos del *tonalpohualli*, se ha señalado que tres revoluciones de este ciclo de 260 días (3 X 260 = 780 días) equivale a un ciclo sinódico de Marte (779. 94 días), con divergencia de sólo 0.06 días (Cfr. Prem, 2008, p. 64); y que el actual intervalo de aparición de Venus como estrella matutina y vespertina (263 días en promedio) se acerca al número de días del *tonalpohualli*. A este respecto, Anthony Aveni ha llamado la atención sobre un texto de los *Memoriales* de fray Toribio de Benavente, “Motolinía”:

Esta tabla que aquí se pone se puede llamar calendario de los indios de la Nueva España [el *tonalpohualli*], el cual contaban por una estrella que en el otoño comienza a aparecer en las tardes al occidente, y [con] luz muy clara y resplandeciente, tanto que el que tiene buena vista y la sabe buscar, la verá de mediodía adelante. Llámase esta estrella Lucifer, y por otro nombre se dice Hesper, y de este nombre y estrella, nuestra España se llamó un tiempo Hesperia. Como el Sol va bajando y haciendo los días pequeños, parece que ella va subiendo; a esta causa cada día va apareciendo un poco más alta, hasta tanto que torna el Sol a alcanzarla y pasar en el verano y estío, y se viene a poner con el Sol, en cuya claridad se deja de ver; y este tiempo y días que aparece y sale la primera vez y sube en alto y se torna a perder y encubrir en esta tierra son doscientos y sesenta días, los cuales están figurados y asentados [en el] calendario o tabla (Citado en Aveni, 2005, p. 199; Cfr. Šprajc, 1996, p. 44).

²⁵⁴ Tomado de Villaseñor Montiel, 2007, p. 63.

Sobre esta cita, Aveni comenta que, pese a la confusión sobre la repetición estacional del fenómeno, es muy probable que la estrella referida por Motolinía sea Venus, “*porque es el único objeto celeste que se comporta como queda descrito en el periodo que él define*” (Ibidem). A esto, hay que agregar que Lucifer y Hesper son nombres que efectivamente se daban a Venus en Europa, como lo aclara Chompré en su *Diccionario abreviado de la fábula*:

Lucifer, hijo de Jupiter, y de la Aurora. Pusieronle en el numero de los astros, y su ministerio era anunciar el día. Es el Planeta Venus, quando parece un poco antes de la Aurora. A este mismo Planeta le dan el nombre de Hesper, de Vesper ó de *Vesperugo*, quando se deja ver al Occidente algo despues de puesto el Sol (Chompré, 1783, p. 345).

Por su parte, Vincent Malmstrom propuso que la cuenta de 260 días pudiera ser originaria de la latitud 15° N, donde los pasos del Sol por el cenit marcan períodos de 260 y 105 días, respectivamente. Según Malmstrom, este ciclo fue inventado en Izapa (cerca de Tapachula, Chiapas) en el siglo XIV a.C., donde los pasos del Sol por el cenit ocurren el 13 de agosto y el 30 de abril (Cfr. Broda, 2004d). Sin embargo, hay que observar, como lo hace Johanna Broda, que “*la primera documentación abundante del calendario ritual de 260 días no procede de esta región de Chiapas, sino del Valle de Oaxaca*” (Op. cit., p. 80). Además, como ha señalado Hanns Prem:

[En Izapa] la distancia temporal entre los dos pasajes del Sol por el cenit es más bien de 261 días (entre el 12 de agosto y el 30 de abril (gregoriano)). El Sol avanza por minuto temporal unos 15 minutos de arco, y su posición en el mismo momento del día se diferencia de un día a otro por un valor similar, lo que hace extremadamente difícil reconocer la posición exacta del Sol respecto al cenit (Prem, 2008, p. 82).

Además, al derivar el ciclo del *tonalpohualli* de los pasos cenitales en la latitud 15° N, resultan dos períodos, de 260 y 105 días, que se alternan constantemente, y no un ciclo continuo de 260 días. “*Entonces quedaría por explicar por qué y cómo se efectuaba la creación de una secuencia continua de ciclos de 260 días que en esa forma ya no tiene nada que ver con la posición del Sol*” (Ibidem). A este respecto, hay que reconocer que una cosa es preguntarse sobre el origen de la idea de un período de 260 días, y otra indagar sobre un posible índice fenomenológico (astronómico) del *tonalpohualli* en el siglo XVI. Aun si supusiéramos que la idea de un período de 260 días fue inspirada en el siglo XIV a.C. por los pasos cenitales del Sol en la latitud 15° N (lo cual no está demostrado), esto no significaría que el *tonalpohualli* mexica tuviera como referente, hacia el siglo XVI, los pasos cenitales del Sol. Esta segunda suposición resulta muy poco probable si consideramos que el *tonalpohualli* no consta de dos ciclos, uno de 260 días y otro de 105, sino un único ciclo continuo de 260. Pero aún menos probable resulta la hipótesis cuando nos enfocamos en el calendario de los mexicas, quienes se asentaron alrededor la latitud 19° Norte, donde los pasos cenitales del Sol ocurren cerca del 15 de mayo y 29 de julio.

Intentando salvar esta dificultad, podríamos recurrir a Johanna Broda, quien destaca una particular alineación en Teotihuacán:

El eje principal de la gran ciudad, la Avenida de los Muertos, tiene una desviación de 15° al E del N, que equivale a una orientación perpendicular a la puesta del Sol, el día 13 de agosto (azimut 285.5°) [...]. Con base en estos alineamientos de la Avenida de los Muertos y de la Pirámide del Sol puede inferirse la existencia de los conocimientos fundamentales del calendario y la astronomía mesoamericanos (Broda, 2004d, pp. 83-84).

Para mostrar la importancia calendárica de esta alineación, Broda hace referencia al “calendario de horizonte” del sitio preclásico de Cuiculco (*Vid.* Ilustración 12, p. 249). Según Broda:

Desde Cuiculco la observación del horizonte oriental de la Cuenca es particularmente significativa con respecto a las principales cumbres. El solsticio de invierno queda delimitado por la pendiente Norte del Popocatepetl, precisamente donde se encontraba un pequeño santuario posclásico²⁵⁵ (Broda, 2004d, pp. 87-88).

Según Broda, en este mismo horizonte (*Vid.* Ilustración 12, p. 249) los equinoccios quedaban marcados por el cerro Papayo, y el solsticio de verano al Sur del cerro Tlamacas, que es la última cumbre predominante sobre el horizonte oriental. Además, a media distancia entre el Popocatepetl y el Cerro Papagayo, el Iztaccíhuatl marca la salida del Sol en la fecha intermedia entre el solsticio de invierno y el equinoccio. Del mismo modo, entre los cerros Papayo y Tlamacas, el cerro Tláloc marca el punto de salida del Sol equidistante entre el solsticio de verano y los equinoccios. En este último cerro, en la época de la conquista, había un santuario mexicana dedicado a Tláloc, dios de la lluvia (Broda, *Op. cit.*, p. 88).

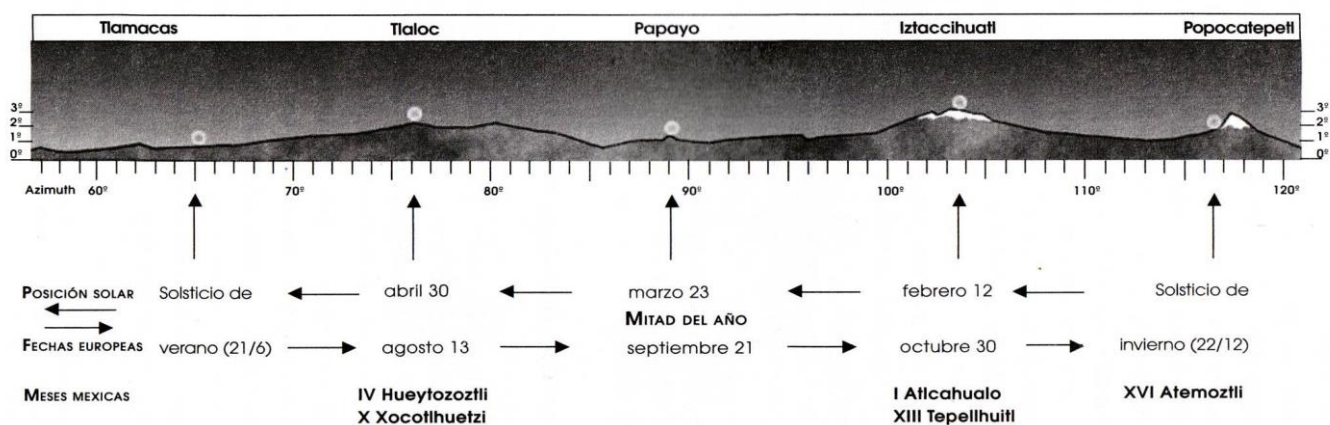


Ilustración 12 Calendario de horizonte de Cuiculco-Zacatépetl²⁵⁶.

Sobre este “calendario de horizonte”, Broda añade que el cerro Tláloc y el Iztaccíhuatl delimitan casi exactamente dos períodos de 260 días: el primero entre el 12 de febrero y el 30 de octubre, marcado por el Iztaccíhuatl; el segundo entre el 13 de agosto y el 30 de abril, fechas señaladas por el cerro Tláloc. Además, estas fechas corresponden al alineamiento de 15.5° de la Avenida de los Muertos en Teotihuacán, alineamiento que “se encuentra con frecuencia en la orientación de los sitios mesoamericanos” (Broda, *Op. cit.* p. 91).

Una vez descrito este “calendario de horizonte”, Johanna Broda sostiene que los mexicas continuaron estas observaciones desde el cerro Zacatépetl, y menciona ciertas correspondencias entre las fechas de salida del Sol sobre los puntos destacados del horizonte y el simbolismo de algunas fiestas mexicas: *Atlcahualo*, *Huey Tozotli*, *Xocotlhuetzi* y *Tepeíluhiti*. Puesto que este punto nos lleva al significado de las fechas críticas en relación con los rituales que en ellas se

²⁵⁵ Nótese de paso que este santuario posclásico no parece haber existido en el preclásico, período al que pertenece el sitio arqueológico de Cuiculco.

²⁵⁶ Tomado de Broda, 2001a, p. 184.

realizan, lo dejaremos de lado para abordarlo en un capítulo posterior. Por el momento, nos limitaremos a señalar una dificultad que implica el uso de un calendario de horizonte.

Un aspecto a considerar en la astronomía a simple vista, como ha explicado Anthony Aveni, es que el desplazamiento del Sol sobre el horizonte no se produce a una velocidad constante a lo largo del año. Cuando el astro solar se aproxima al equinoccio, sus puntos de contacto con el horizonte cambian visiblemente de un día a otro; pero cuando se aproxima a los solsticios, el desplazamiento es menor. De este modo, para un observador situado a una latitud 20° N, los puntos de salida del Sol se correrán casi todo un diámetro solar (30 minutos de arco) por día en las fechas próximas a los equinoccios; pero hacia los solsticios se desplazarán menos de 1/10 de minuto de arco (Aveni, 2005, pp. 91-93). Por ello, para determinar con precisión las fechas de los solsticios, se requerirían ciertos recursos técnicos adicionales, como un par de varas cruzadas debidamente alineadas (Cfr. Aveni, *Op. cit.*, pp. 93-95). Ahora bien, como se aprecia en el “calendario de horizonte” de Broda (Vid. Ilustración 12, p. 249), los puntos de salida del Sol “señalados” por el Popocatepetl y por el cerro Tlamacas no corresponden a hitos que permitan identificar claramente un desplazamiento de 1/10 de minuto de arco. En consecuencia, para que este “calendario de horizonte” sirviera para determinar las fechas de los solsticios, se requeriría de un instrumento adicional (del cual no hay evidencia), y de existir este instrumento serían completamente innecesarios los cerros como marcadores. Sin embargo, aunque el “calendario de horizonte” no se usara para determinar las fechas de los solsticios, esto no excluye un posible valor simbólico de las salidas del Sol sobre estos cerros en los momentos en que se celebraban las fiestas. Volveremos sobre ello, como dijimos, en la tercera parte de este trabajo, cuando nos ocupemos de los significados asociados al calendario.

Pero el hecho es que, con este argumento, Broda nos lleva a considerar ya no un ciclo fijo de 260 días, sino dos, ahora desligados de los pasos del Sol por el cenit y referidos a un “calendario de horizonte”. Aquí, definitivamente, lo que está en discusión ya no es el *tonalpohualli*, sino la relación de los puntos de salida del Sol con las veintenas del año “civil” o *xíhuatl*.

Para avanzar sobre el problema que nos ocupa, digamos brevemente que no tenemos evidencia de que el *tonalpohualli* mexica tuviera como índice fenomenológico los pasos del Sol por el cenit en la latitud 15° Norte, ni las posiciones del Sol en el “calendario de horizonte” de Cuicuilco²⁵⁷.

Más interesante resulta la posible relación del *tonalpohualli* con las revoluciones sinódicas de Venus. Sin embargo, hay que reconocer que el ciclo de Venus no coincide con un número entero de revoluciones del *tonalpohualli*, sino hasta el cabo de 104 años “civiles” o *xíhuatl*, lo cual apunta, más que a la posible derivación del *tonalpohualli*, a la ecuación del *tonalpohualli* con el *xíhuatl* y su ulterior correspondencia con el ciclo de Venus, como veremos más adelante.

VIII.3. XÍHUITL: EL AÑO “CIVIL”.

El año “civil”, como suele llamarse a este ciclo para diferenciarlo del *tonalpohualli*, se componía de 18 periodos de veinte días (*metztli*) o veintenas (Vid. Tabla 24, p. 251), a las cuales se agregaban 5 días “aciagos” llamados *nemontemi*, presumiblemente colocados después de la última veintena del año. En esta cuenta de 365 días se incorporaba el *tonalpohualli* para dar

²⁵⁷ Reconozcamos, sin embargo, que esto no demuestra la falsedad de los argumentos de Broda, de modo que prevalecen como hipótesis válidas.

nombre a cada día. Así, puesto que el *tonalpohualli* consta de 260 días, en un *xíhuatl* entraba un ciclo completo del *tonalpohualli* más 105 días del siguiente (Cfr. León-Portilla, 2005, p. 11).

I	Atlcahualo	X	Huey Miccailhuitl
II	Tlacaxipehualiztli	XI	Ochpaniztli
III	Tozoztontli	XII	Teotleco
IV	Huey tozoztli	XIII	Tepeilhuitl
V	Toxcatl	XIV	Quecholli
VI	Etzalcualiztli	XV	Panquetzaliztli
VII	Tecuilhuitontli	XVI	Atemoztli
VIII	Huey tecuilhuitl	XVII	Títitl
IX	Miccailhuitontli	XVIII	Izcalli

Tabla 24 Fiestas mexicas de las veintenas

Por su duración de 365 días, este ciclo no es sino el número de días enteros contenidos en un año trópico (365.25 días), de modo que resulta fácilmente equiparable al año solar cristiano, igualdad que parece confirmarse por el hecho de que ambos están subdivididos en períodos fijos; sin embargo, conviene revisar la función manifiestas de las veintenas (*metztli*) antes de dar por sentada esta equivalencia.

VIII.3.1. La función manifiesta de las veintenas.

Para comprender la función de estas subdivisiones del año, hay que decir que los mexicas no solían numerar los días de cada veintena para establecer fechas absolutas a la manera en que se utilizaban los meses del calendario juliano (y actualmente los del gregoriano); la función principal de las veintenas parece haber sido subdividir el *xíhuatl* como punto de apoyo para las actividades rituales, es decir, que su función era “cualificadora”, no “cuantificadora”. De hecho, los nombres de los días se establecían sólo por referencia al *tonalpohualli* (Cfr. Prem, 2008, p. 69; johansson, 2005). Por este motivo parece poco atinado llamar “meses” a las veintenas, pues su función no es homologable a la de los meses cristianos. Y si buscamos en el calendario juliano (o gregoriano) un equivalente funcional de la veintena, parece más acertado homologarla a la semana cristiana, un ciclo de siete días cuya función principal es delimitar períodos dentro de los cuales se señala el momento indicado para el ritual (en el caso cristiano, el domingo, el día del Señor).

VIII.3.2. Los nombres de las veintenas.

En cada veintena se hacía una fiesta que le daba nombre al *metztli* (Vid. Tabla 24), presumiblemente relacionada con momentos y actividades del ciclo agrícola (Cfr. Broda, 2004a, p. 37, Tena, 2008, p. 28). El significado de estos nombres se relacionaba entonces con rituales, con fenómenos naturales o con momentos del ciclo agrícola; sin embargo, la diversidad de nombres asignados a una misma veintena, algunas dificultades en su traducción, y las interpretaciones que de ellas se han hecho, complejizan el panorama. Por ejemplo, para la veintena de *Atlcahualo*, se han ofrecido diferentes traducciones: “dejan las aguas” (Caso, 1958, p. 63), “penuria de agua” (Torquemada²⁵⁸) y “bajan las aguas” (Díaz Barriga, 2009, p. 195). Esta misma veintena recibía el nombre de *cuahuitlehua*, que se ha traducido como “levantamiento de los postes” (Caso, *Loc.*

²⁵⁸ Citado en Broda, 1971, p. 269, nota 18.

cit.), o como “levántanse los árboles” (Prem, 2008, p. 67). Un tercer nombre, referido por Durán, es *Atlmozacuaya*, “atajar el agua” (Durán, Diego²⁵⁹). Otro nombre de la misma veintena es *Xilomaniztli*, traducido como “ofrenda de jilotes”²⁶⁰.

Por las traducciones precedentes, sabemos que los nombres de esta veintena hacen referencia a fenómenos meteorológicos (V.gr. “penuria de agua” y “dejan las aguas”) y a actividades rituales (V.gr. “levantamiento de los postes” y “ofrenda de jilotes”), pero estas traducciones implican en sí mismas un esfuerzo de interpretación, de modo que no siempre es posible saber si se trata de una mera especulación del autor o de un informe fidedigno basado en las propias interpretaciones nativas. Este panorama se enreda aún más cuando autores contemporáneos agregan interpretaciones propias o enfatizan un dato aislado de algún cronista. Retomaremos este problema en el capítulo XII, pero conviene insistir desde ahora sobre el hecho de que, a pesar de estas dificultades de traducción, existe cierto consenso sobre el hecho de que el nombre de cada veintena se relacionaba con fenómenos meteorológicos y con los rituales correspondientes, es decir, que el nombre del *metztli* provenía del ritual que en él se realizaba o del fenómeno meteorológico que se suponía debía ocurrir en ese período²⁶¹.

Indudablemente, esta característica de las veintenas mexicas contribuyó para que los españoles interpretaran el *metztli* como equivalente funcional del mes cristiano; sin embargo, es posible que la realidad fuese distinta: así como dijimos que las fiestas que Sahagún caracterizó como “movibles” se convierten en fijas al tomar como referencia el *tonalpohualli*, a tal grado que se les puede colocar en una tabla formalmente idéntica a la de las celebraciones cristianas fijas, así también las fiestas de las veintenas se convierten en “movibles” por el mismo procedimiento de considerar al *tonalpohualli* como ciclo de referencia, pues cada veintena caerá siempre con un desfase de 105 días con respecto al *tonalpohualli* anterior. Volveremos sobre este punto.

VIII.3.3. las fechas de las fiestas en las veintenas.

Hemos visto ya que el año mexica (*xihuitl*) se componía de dieciocho períodos de veinte días (*metztli*) más cinco días aciagos (*nemontemi*). En cada *metztli* se realizaban diversas ceremonias que culminaban, según se asume habitualmente en la literatura sobre el tema, con una fiesta mayor hacia el vigésimo día. Al respecto, he de reconocer que desconozco las razones por las cuales suele colocarse la fiesta mayor en el último día de la veintena, pues esto no parece derivarse de las propiedades sistémicas del calendario, ni de algún informe preciso e irrefutable consignado en las fuentes coloniales. De hecho, como explica Rafael Tena en su breve recuento de fuentes sobre el tema, diversos autores antiguos afirmaron que las fiestas de las veintenas se celebraban en los primeros días del *metztli*: el autor del Calendario Anónimo inserto en los *Memoriales* de Motolinía, Francisco de las Navas, Diego Durán, Juan de Torquemada, y Fernando de Alva Ixtlilxochitl. De manera contraria a esta opinión, Fray Toribio de Benavente “Motolinía”, y Jerónimo de Mendieta, afirman que todas las fiestas de las veintenas se hacían el vigésimo día (Cfr. Tena, 2008, pp. 23-24).

²⁵⁹ Citado en Díaz Barriga, 2009, p. 196.

²⁶⁰ jilote: maíz tierno.

²⁶¹ Esto, de hecho, es válido incluso para Michel Graulich (1999), aunque en su análisis de las veintenas mexicas asume que éstas se desfasaban progresivamente con respecto al año trópico.

Al parecer, Tena considera más dignos de crédito estos últimos informes por el hecho de que en otras fuentes se señala el día vigésimo como el correspondiente para la celebración de las fiestas de algunas veintenas específicas. Por ejemplo, Pedro González y Pedro de San Buenaventura, en su carta a Sahagún, afirman que *Cuahuitlehua (Atlcahualo)* se celebraba el último día de la veintena; tanto en el Códice Florentino como en el Códice Aubin, se afirma que la fiesta de *quecholli* se hacía el vigésimo día; de la descripción que hace Diego Durán de *tlacaxipehualiztli* y *xocotlhuetzi (Huey Miccailhuitl)*, se desprende que éstas se celebraban el último día; y lo mismo ocurre con la descripción de *tlacaxipehualiztli* y *teotleco* consignadas en el Calendario de Tovar (Cfr. Tena, 2008, p. 24). Por último, Tena considera que los nombres de algunas fiestas apuntalan la opinión de que el día festivo era el último de cada veintena. Tanto en la veintena de *Quecholli* como en la de *Izcalli* se celebraban dos fiestas, una a la mitad y otra al final del *metztli*. Por ello, para distinguir las fiestas finales de las que se hacían a la mitad de la veintena, a la fiesta del fin de *Quecholli* se les llamaba *quechollitlami* o *quechollami*, “acaba *quecholli*”, y a la del fin de *Izcalli* se le llamaba *Izcallitlami* o *izcallami*, “acaba *izcalli*”.

Por mi parte, considero que estos informes no pueden tomarse como evidencia concluyente de que las fiestas se realizaran en el último día de cada veintena. Primero, porque los aludidos informes sobre fiestas específicas hacen referencia sólo a *Cuahuitlehua (atlcahualo)*, *tlacaxipehualiztli*, *Xocotlhuetzi (Huey Miccailhuitl)*, *teotleco*, y *quecholli*, de modo que no existe razón para asumir lo mismo para el resto de las veintenas. Y en segundo lugar, si damos crédito al informe de Sahagún cuando dice que la fiesta de *quecholli* se hacía el vigésimo día, ¿por qué no hacerlo cuando dice que la fiesta de *Atlcahualo* se hacía el primer día de la veintena? Ciertamente, hay en la descripción de esta fiesta un detalle que permite suponer la proyección del dato cristiano sobre el mexicana, pues Sahagún afirma que “*En este mes hacían pronóstico de la lluvia y de la helada del año*” (Cfr. Sahagún, *Op. cit.*, pp. 83-87), dato que coincide con los pronósticos que se hacían en España precisamente el 2 de febrero, día de la Candelaria (Vid. *infra*, pp. 413-415). Pero si asumiéramos que, como resultado de esta proyección, Sahagún conjeturó que el resto de las fiestas se hacían el primer día de la veintena, tendríamos que explicar entonces por qué esto no se verifica en su descripción de *Tlacaxipehualiztli* (vigésimo día), *Xocotlhuetzi* (vigésimo día), *Ochpaniztli* (vigésimo día), *Teotleco* (vigésimo día), *Tepeilhuitl* (día no especificado), *Quecholli* (día no especificado), *Panquetzaliztli* (hacia el vigésimo día), *Atemoztli* (vigésimo día), *Tititl* (día no especificado), e *Izcalli* (a partir del décimo día). Nótese además que, de las veintenas cuyas fiestas se realizaban en el vigésimo día según los informes destacados por Tena, sólo *Cuahuitlehua* no corresponde a la información contenida en la segunda descripción de las fiestas ofrecida por Sahagún en su *Historia general de las cosas de la Nueva España* (1829, pp. 83-190). Parece, pues, que debiéramos confiar un poco más en Sahagún y concederle, al menos, el beneficio de la duda.

Por otra parte, si los nombres de las fiestas de cada veintena correspondían justamente a las que se celebraban cada vigésimo día, ¿por qué cambiar el nombre de la fiesta del último día de *Quecholli* y de *Izcalli* para distinguir las de las que se celebraban el décimo día? ¿Por qué poner a estas fiestas del décimo día (y que por tanto no eran las “canónicas” de la veintena) el nombre de la veintena? Nótese, por ejemplo, que el décimo día de la veintena de *Izcalli* se hacía la fiesta de *Huauhquitamalqualiztli*, misma que por su nombre se distinguía claramente de la propia de la veintena (Cfr. Sahagún, 1829, pp. 190-193).

Por último, conviene agregar que, al describir las fiestas de las veintenas, Sahagún usa el término *kalendas*, pero no como sinónimo de veintena²⁶², pues suele aparecer como: “*en las kalendas de este mes...*”. Por otra parte, sabemos que el término no se refiere aquí a lunaciones, pues éstas exceden la duración de la veintena. En todo caso, si *kalendas* significa en Sahagún algo distinto de, simplemente, “días festivos”, tendría que hacerlo conforme al sentido habitual del término en el siglo XVI. Como vimos al describir el calendario cristiano (*Vid. supra*, p. 219), *kalendas* era el primer día de cada mes, pero los días que siguen a *idus* recibían también el nombre de *kalendas* del mes siguiente. Como *idus* correspondía a los días 13° o 15° del mes (*Vid.* Tabla 13, p. 220), entonces *kalendas* pudiera referirse en Sahagún a los últimos 5 o 7 días de la veintena. De ser así, las fiestas de las veintenas pudieran corresponder a los últimos días del *metztli*, pero no necesariamente al vigésimo, o bien al primer día de la siguiente veintena.

Dicho lo anterior, reconozcamos que, si bien parece probable que las fiestas de las veintenas se celebraran siempre en el vigésimo día, las fuentes no permiten afirmarlo categóricamente. Es decir, desconocemos el procedimiento por el cual se determinaban las fechas críticas en que se realizaban las fiestas de las veintenas.

VIII.4. XIUHPOHUALLI: LA CUENTA DE LOS AÑOS.

A diferencia de los mayas, los mexicas no contaban los años en una cronología absoluta (*Vid. supra*, p. 189), es decir, no utilizaban una “cuenta larga” que permitiera localizar inequívocamente cada día y cada año diferenciándolos de sus homónimos anteriores o posteriores. En su lugar, la cuenta de los años utilizaba una cronología relativa que se limitaba a nombrar cada año dentro de un ciclo de 52, llamado *xiuhmolpilli* (*Cfr.* Tena, 2008, pp. 26-28).

El hecho de que el *metztli* tenga 20 días y que los signos del *tonalpohualli* sean también 20 hace que, dentro de un mismo *xíhuatl*, a cada día del *metztli* (1°, 2°, 3°...) le corresponda el mismo signo en todas las veintenas. Así, por ejemplo, en un año dado en el que la primera veintena comenzara por el signo *Atl* (agua), todas las veintenas comenzarían con el mismo signo, aunque con distinto numeral de la trecena. Pero al iniciar un nuevo año, el signo se recorría cinco días por efecto de los cinco *nemontemi*, de modo que, al cabo de cuatro años (4 años X 5 signos = 20 signos) la veintena iniciaba con el mismo signo, pero con distinto numeral del *tonalpohualli* (*Vid.* Tabla 25, p. 255).

Esta cualidad de los signos del *tonalpohualli*, que al articularse con el *xíhuatl* hace corresponder sólo cuatro “signos” a cada día del *metztli* y del año, permite la asignación de nombres a cada *xíhuatl*. En este sistema, los años recibían nombres estructuralmente idénticos a los nombres de los días del *tonalpohualli*, y consistían en la combinación de un numeral de la trecena y uno de los cuatro signos portadores de año (tomados también del *tonalpohualli*): *Tochtli*, *ácatl*, *técpatl* y *Calli*.

Puesto que los “signos” con los que inician y terminan las veintenas se repiten al cabo de cuatro años (*Vid.* Tabla 25, p. 255), a un determinado día de cualquier veintena pueden corresponder cuatro signos del *tonalpohualli*, y sólo esos, aunque con distintos numerales. Supongamos, por ejemplo, que la primera veintena de un año dado comienza en 1-*Ocelotl*²⁶³, de modo que ésta

²⁶² Recuérdese que Sahagún llama “meses” a las veintenas mexicas.

²⁶³ Aquí asumimos que, conforme a la información de Sahagún, la primera veintena del año era *Atlcahualo*, de modo

terminará en 7-ácatl; el siguiente *metztli* comenzará entonces en 8-Ocelotl, y terminará en 1-ácatl, y así hasta llegar a la décimo octava veintena, que comenzará en 3-Ocelotl y terminará en 9-ácatl. De este modo, los cinco *nemontemi* serán 10-Ocelotl, 11-Cuauhtli, 12-Cozacacuauhtli, 13-Ollin y 1-técpatl. Pasados los cinco *nemontemi* comenzará la primera veintena del siguiente año, y el primer día de ésta será 2-Quiahuitl (Vid. Tabla 26, p. 256), mientras que el último será 8-técpatl. Así, la última veintena de este año comenzará con 4-Qiahuitl y terminará en 10-técpatl; y transcurridos los cinco *nemontemi* comenzará el tercer año en 3-Cuetzpalin. Siguiendo el mismo orden, el cuarto año comenzará en 4-Atl, y el quinto año lo hará en 5-Ocelotl, el sexto en 6-Qiahuitl, el séptimo en 7-Cuetzpalin, el octavo en 8-Atl, el noveno en 9-Ocelotl, el décimo en 10-Quiahuitl, el decimoprimer en 11-Cuetzpalin, el decimosegundo en 12-Atl, el decimotercero en 13-Ocelotl, el decimocuarto en 1-Quiahuitl, y así sucesivamente hasta llegar a 13-Atl, primer día del año 52. Según este orden, el año 53 comenzará el día 1-Ocelotl, con lo cual se reinician las combinaciones.

"Signo"		Posición en las veintenas				
		1° año	2° año	3° año	4° año	5° año
<i>Cipactli</i>	Caimán	8°	3°	18°	13°	8°
<i>Ehecatl</i>	Viento	9°	4°	19°	14°	9°
<i>Calli</i>	Casa	10°	5°	20°	15°	10°
<i>Cuetzpalin</i>	Lagarto	11°	6°	1°	16°	11°
<i>Coatl</i>	Culebra	12°	7°	2°	17°	12°
<i>Miquiztli</i>	Muerto	13°	8°	3°	18°	13°
<i>Mazatl</i>	Ciervo	14°	9°	4°	19°	14°
<i>Tochtli</i>	Conejo	15°	10°	5°	20°	15°
<i>Atl</i>	Agua	16°	11°	6°	1°	16°
<i>Itzcuintl</i>	Perro	17°	12°	7°	2°	17°
<i>Ozomatli</i>	Mono	18°	13°	8°	3°	18°
<i>Malinalli</i>	Yerba torcida	19°	14°	9°	4°	19°
<i>ácatl</i>	Caña	20°	15°	10°	5°	20°
<i>Ocelotl</i>	Jaguar	1°	16°	11°	6°	1°
<i>Cuauhtli</i>	Águila	2°	17°	12°	7°	2°
<i>Cozacacuauhtli</i>	Zopilote	3°	18°	13°	8°	3°
<i>Olin</i>	Movimiento	4°	19°	14°	9°	4°
<i>Técpatl</i>	Pedernal	5°	20°	15°	10°	5°
Quiahuitl	Lluvia	6°	1°	16°	11°	6°
<i>Xóchitl</i>	Flor	7°	2°	17°	12°	7°

Tabla 25 Posición de los signos en las veintenas mexicas²⁶⁴.

que esta configuración correspondería al año 2-Ácatl de la correlación de Caso. Sin embargo, Caso supone que la primera veintena del año es Izcalli.

²⁶⁴ Elaborado a partir de Prem, 2008, p. 71. En esta tabla, el año 1° corresponde a Ce-Acatl.

Tenemos, entonces, que la posición de los signos en las veintenas se repite cada cuatro años, pero con distinto numeral, y que las posiciones de los signos junto con sus numerales del *tonalpohualli* se repiten cada 52 años (Vid. Tabla 26). Dicho de otro modo, a cada posición en el año “civil” (V.gr. primer día del *xíhuatl*) le corresponden sólo cuatro signos que se repiten al cabo de cuatro años, y a estos signos les corresponden 13 numerales que se repiten, para cada uno, al cabo de 13 años; su multiplicación (4 X 13) forma un ciclo de 52 años llamado *xiuhmolpilli*, al término del cual se repiten las combinaciones.

Signos del primer día del año	Numerales												
Ocelotl	1	5	9	13	4	8	12	3	7	11	2	6	10
Quiahuitl	2	6	10	1	5	9	13	4	8	12	3	7	11
Cuetzpalin	3	7	11	2	6	10	1	5	9	13	4	8	12
Atl	4	8	12	3	7	11	2	6	10	1	5	9	13

Tabla 26 Orden de los numerales de 4 signos en el primer día del *xíhuatl*²⁶⁵.

Puesto que a cada año del *xiuhmolpilli* le corresponde una particular combinación, es posible nombrarlos según estas composiciones (Vid. Tabla 27), asignándole un nombre estructuralmente idéntico a los de los días del *tonalpohualli* y tomando para ello cuatro signos de éste (llamados “portadores de año”) y los 13 numerales (Cfr. Prem, 2008, p. 70-72). A la cuenta de los años se le llamaba *xiuhpohualli*, mientras que al ciclo de 52 años, tras los cuales reinicia la serie de nombres, se le llamaba *xiuhmolpilli*²⁶⁶ (“atado de años”).

Numerales												Portadores	
1	5	9	13	4	8	12	3	7	11	2	6	10	Tochtli
2	6	10	1	5	9	13	4	8	12	3	7	11	ácatl
3	7	11	2	6	10	1	5	9	13	4	8	12	técpatl
4	8	12	3	7	11	2	6	10	1	5	9	13	Calli

Tabla 27 Conformación de los nombres de años en el *xiuhmolpilli*²⁶⁷.

En esta forma de nombrar los años por la combinación de un numeral y un signo portador, cada uno de los cuatro signos portadores se asociaba a uno de los “rumbos cardinales” (Cfr. Johansson, 2005, p. 149), y se sucedían en el siguiente orden: *ácatl* = este, *técpatl* = Norte, *calli* = oeste, y *tochtli* = Sur, como explica fray Bernardino de Sahagún (Vid. Ilustración 13, p. 257) al referirse al *xiuhmolpilli*:

²⁶⁵ Las posiciones de estos signos en el año corresponden a la correlación de Alfonso Caso (Cfr. Prem, 2008, p. 71), comenzando por el año 2-Acatl, con la salvedad ya señalada de que Caso asume que la primera veintena del año es *Izcalli*. El orden que siguen los numerales de esta tabla, es de arriba hacia abajo y de izquierda a derecha, es decir: 1-Ocelotl, 2-Quiahuitl, 3-Cuetzpalin, 4-Atl, 5-Ocelotl, 6-Quiahuitl, etcétera.

²⁶⁶ 52 años mexicas equivalen a 18,980 días, tiempo transcurrido al cabo de 73 revoluciones del *tonalpohualli* (73 X 260 = 18,980).

²⁶⁷ En esta tabla se muestra la conformación de los nombres de los años en el *Xiuhmolpilli*. El orden de lectura es de arriba hacia abajo y de izquierda a derecha, es decir: 1-Tochtli, 2-Acatl, 3-Tecpatl, 4-Calli, 5-Tochtli, etc.

Procede de esta manera, que comienza del oriente, que es donde están las cañas, y dicen, *ceacatl* [uno caña], y de allí van al Norte donde está el pedernal, y dicen *umetecpatl* [dos pedernal]: luego van al occidente donde está la casa y allí dicen *yeycalli* [tres casa]: luego van al ábrego, que es donde está el conejo y dicen *nauitochtli* [cuatro conejo]: y luego tornan al oriente y dicen, *macuilliactl* [cinco caña], y así van dando cuatro vueltas, hasta que llegan á trece, que se acaban donde comenzó, y luego vuelven á uno diciendo, *cetecpatl* [uno pedernal], y de esta manera dando vueltas, dan trece años á cada uno de los caracteres ó á cada una de las cuatro partes del mundo, y entonces se cumplen cincuenta y dos años, que es una gavilla de ellos (Sahagún, Bernardino, 1829, 264-265).

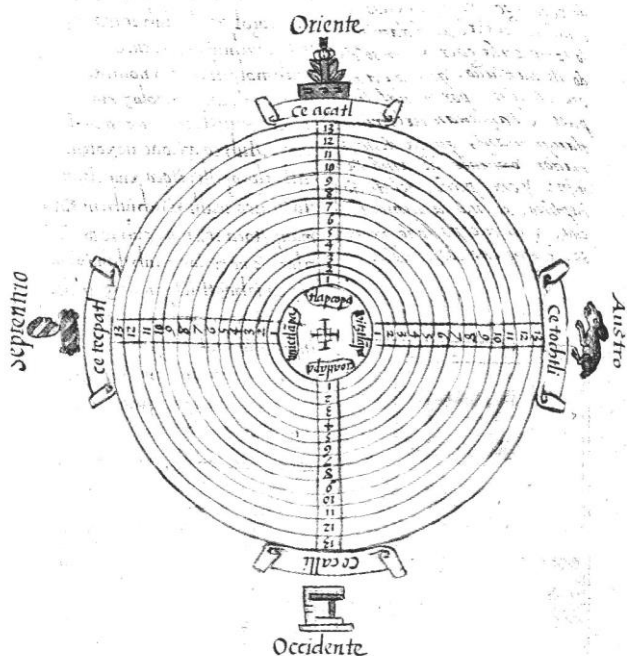


Ilustración 13 *xihmolpilli* del Códice Florentino²⁶⁸.

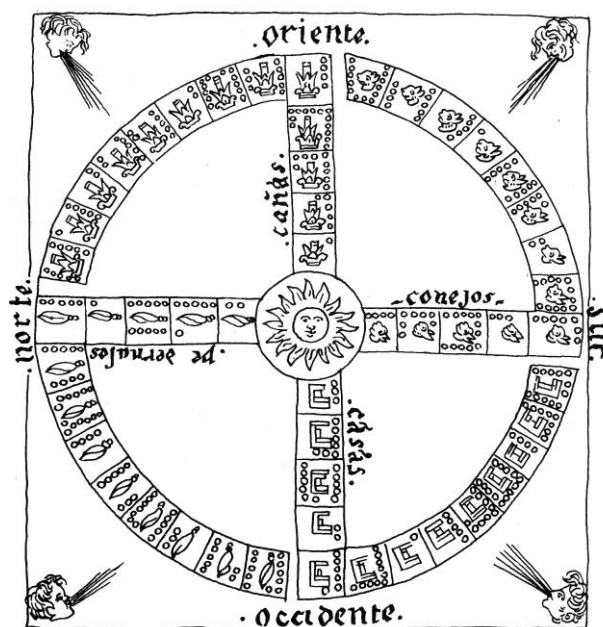


Ilustración 14 *xihmolpilli* del Códice Durán²⁶⁹.

Transcurridos los cincuenta y dos *xihuitl*, se hacía la “atadura de los años” y se encendía fuego nuevo sobre el pecho de un guerrero sacrificado, como describe Sahagún:

Acabada la dicha rueda de los años, al principio del nuevo que se decía *umeacatl* [2 caña], solían hacer los de México y de toda la comarca, una fiesta ó ceremonia grande, que llamaban *toximolpilia*, y es casi atadura de los años, y esta ceremonia se hacía de cincuenta en cincuenta y dos; es, á saber, después que cada una de las cuatro señales, había regido trece veces á los años: decíase aquella fiesta *toximolpilia* que quiere decir, átanse nuestros años, y porque era principio de otros doce [sic.]. Decían también *xihuitzquilo*²⁷⁰ quiere decir: se toma el año

²⁶⁸ Tomado de Séjourné, 2009, p. 45.

²⁶⁹ Tomado de Séjourné, 2009, p. 46.

²⁷⁰ Uno de los nombres que reporta fray Diego de Durán para la veintena de Atlahualco, es *Xochitzitzquilo*, sobre el cual dice que: “quiere decir tomar el año en la mano y lo segundo propiamente tomando en el rigor del vocablo quiere decir tener un ramo en la mano y porque lo entendamos es de saber que Xihuitl significaba dos cosas tomándose por el ramo dirá tomar el ramo en la mano según la pintura que es un indio con un ramo en la mano parece que nos quiere significar la segunda declaración del vocablo que es tener un ramo en la mano pero considerando como ellos le consideraban que el año era muchos meses y días compuestos como el ramo de muchas ramas y hojas propiamente aunque por metáfora quiere decir tomar el año en la mano” (Durán, Diego, citado en Díaz Barriga, 2009, p. 196).

nuevo, y en señal de esto, cada uno tocaba á las yerbas, para dar á entender que ya se comenzaba la cuenta de otros doce [sic] años para que se cumplan ciento cuatro que hacen un siglo. Así entonces sacaban también nueva lumbre [...]. Y se hacía la dicha lumbre á media noche, y el palo de dó se sacaba el fuego estaba puesto sobre el pecho de un cautivo que fue tomado en la guerra (Sahagún, Bernardino, 1829, pp. 259-260).

Pese a la aparente confusión en el número de años, esta descripción del *xiuhmolpilli* no deja lugar a dudas sobre los portadores de año, sobre su asociación con los rumbos cardinales y sobre el modo de contar los años hasta completar el ciclo²⁷¹: al iniciar otro *xiuhmolpilli* se repetían los mismos nombres de los años sin ningún elemento que permitiera distinguir entre un año y sus homónimos, ya fueran de un *xiuhmolpilli* anterior o posterior. Esta constatación pudiera interpretarse como apoyo a la hipótesis que atribuye una concepción cíclica del tiempo a los mexicas por oposición a una supuesta concepción lineal de los pueblos “occidentales”; sin embargo, nada hay más alejado de la realidad, como hemos demostrado teóricamente en el capítulo VI de este trabajo, y empíricamente en el capítulo VII.

VIII.4.1. La relación entre el *tonalpohualli* y el *xiuhpohualli*.

Antes de revisar el referente astronómico del *xíhuatl* y del *xiuhmolpilli*, hay que confirmar nuestra precedente descripción del calendario mexica y abundar un poco sobre la relación entre el *xiuhpohualli* y el *tonalpohualli*. Para ello, recurriremos al dato prehispánico, centrándonos en el códice Borbónico en busca de la relación entre el *tonalpohualli* y el *xiuhpohualli* en cuanto al modo de nombrar los años en el *xiuhmolpilli*. Posteriormente, revisaremos brevemente el códice Fejérváry-Mayer para ilustrar la estrecha relación entre ambas cuentas, así como entre éstas y los rumbos cardinales, las posiciones del Sol a lo largo del año y los destinos de los muertos.

VIII.4.1.1 Los nombres de los años en el códice Borbónico.

Hemos mostrado ya que los nombres de los años tienen una conformación estructuralmente idéntica a los nombres de los días del *tonalpohualli*, aunque se construyen a partir de sólo cuatro signos, los “portadores de año”. Agreguemos ahora que el nombre del año pudiera derivarse del nombre del día que ocupaba una posición específica en el *xíhuatl*.

Como dijimos, el hecho de que los nombres de los años no difieran estructuralmente de los nombres de los días, hace suponer que aquéllos se tomaban de un día particular del *xíhuatl*. Alfonso Caso (1967, p. 39) pensaba que el nombre del *xíhuatl* correspondía al último día de la veintena de *Títitl*, que consideraba la última del año. Por su parte, Seler suponía que era el primer día de *Tóxcatl* o de *Izcalli* el que daba nombre al año (Cfr. Prem, 2008, pp. 70-73). Sin entrar en detalles, la correlación de Caso supone que el año 3-*Calli*, día 1-*Cóatl*, con posición 2° en la veintena de *Xocotlhuetzli* (*Huey Miccailhuatl*), corresponde al 13 de agosto de 1521 (Cfr. Caso, 1959). Asumiendo que esta correlación es correcta, podemos recurrir a un *Tonalómatl*²⁷² en busca de mayor información, y para ello tomaremos el Códice Borbónico, por razones que se harán evidentes a continuación.

²⁷¹ Otra ilustrativa expresión gráfica de este sistema, es la rueda calendárica de fray Diego de Durán, donde se aprecia la distribución de los signos portadores de año asociados a cada rumbo cardinal (Vid. Ilustración 14).

²⁷² *Tonalamatl* es el libro en el cual se registraban los días del *tonalpohualli* junto con diversos elementos mánticos, como los “Señores de los Días” y los “Señores de las Noches”, entre otros, y se utilizaban para fines premonitorios.

El códice Borbónico es presumiblemente prehispánico, elaborado para el *Cihuacóatl* de Tlatelolco, o bien una copia hecha durante los primeros años de la conquista (Cfr. Graulich, 2008, p. 186). Este documento consta de 36 láminas numeradas del 3 al 38, y se supone que le faltan las dos primeras y las dos últimas, es decir, que constaba originalmente de 40 láminas. Las primeras 18 láminas (de la 3 a la 20) representan, cada una, una trecena del *tonalpohualli*, y se supone que las láminas 1 y 2 representaban las dos primeras trecenas. Las láminas 21 y 22 representan un *xihmolpilli* (Vid. infra), y las restantes (de la 23 a la 38) representan las fiestas de las veintenas y una serie incompleta de años. Comencemos por revisar las primeras 18 láminas (de la 3 a la 20), que corresponden al *tonalpohualli*.



Ilustración 15 Lámina 3 del Códice Borbónico²⁷³

²⁷³ Tomado de la página WEB de la Fundación para el Avance de los Estudios Mesoamericanos, A. C. (FAMSI). Documento consultado en diciembre de 2014: http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Borbonicus/images/Borbonicus_16.jpg.

Las primeras 18 láminas presentan una configuración muy semejante entre sí. En el recuadro superior izquierdo de cada una de ellas, aparece la representación de los dioses patronos de la trecena, mientras que en sus márgenes inferior y derecho exhiben una serie de 13 días (*Vid.* Ilustración 15), cada uno representado por un recuadro que contiene el numeral del día, el signo del *tonalpohualli* y uno de los nueve “Señores de la Noche” o “acompañados” (*Vid.* Ilustración 16). Sobre cada uno de estos días, otro recuadro contiene uno de los 13 “Señores de los Días” acompañado de un ave “agorera”.

Ahora bien, como la lámina 3 de este códice corresponde a la tercera trecena, y puesto que el primer signo del *tonalpohualli* es *Cipactli*, el primer día representado en la lámina 3 (en la esquina inferior izquierda) es *Ce-Mazatl*²⁷⁴ (1-Venado), seguido de *Ome-Tochtli* (2-Conejo) y de *Yei-Atl* (3-Agua), exactamente en el mismo orden en que se describió el *tonalpohualli* líneas arriba (*Vid.* Tabla 20, p. 244). Además, en los mismos recuadros aparecen los nueve “Señores de la Noche” en idéntico orden al arriba descrito (*Vid.* Tabla 23, p. 247). Así, puesto que el primer “Señor de la Noche” es *Xiuhtecuhtli*, y como el día *Ce-Mazatl* es el 27° del *tonalpohualli*, el “Señor de la Noche” correspondiente al día *Ce-Mazatl* es *Tláloc*, seguido de *Xiuhtecuhtli* y de *Iztli*, como se verifica en la Ilustración 15 (p. 259). Vemos, pues, cómo este códice confirma nuestra descripción del *tonalpohualli*. Sin embargo, para nuestros fines, su utilidad no termina aquí, pues también nos ilustra sobre la particular relación entre el *tonalpohualli* y el *xiuhpohualli*.

Dijimos líneas arriba que los años reciben un nombre estructuralmente idéntico a los nombres de los días, compuesto por un numeral de la trecena y un signo portador (*Tochtli*, *ácatl*, *técpatl*, o *Calli*), y que estos nombres se repiten en el mismo orden al cabo de 52 años, es decir, de un *xiuhmolpilli*. Pues bien, las láminas 21 y 22 del Códice Borbónico (*Vid.* Ilustración 17, p. 261) muestran, en conjunto, un *xiuhmolpilli*. Comenzando en la esquina inferior izquierda de la lámina 21 y siguiendo el sentido contrario a las manecillas del reloj, el año 1-Conejo es relevado por 2-Caña, 3-Pedernal, 4-Casa, 5-Conejo, etcétera, hasta terminar en 13-Casa (cerca de la esquina inferior izquierda de la lámina 22), exactamente en el mismo orden en que se describió el *xiuhmolpilli* en las páginas precedentes (*Vid.* Tabla 27, p. 256).



Ilustración 16 Los “Señores de la Noche”²⁷⁵.

A primera vista, los señores de la noche que acompañan a los portadores de año en las láminas 21 y 22 del Códice Borbónico (*Vid.* Ilustración 17, p. 261), no parecen seguir ningún orden regular; sin embargo, comparando estas láminas con las que les preceden en el códice, se puede comprobar que el “Señor de la Noche” asociado a cada año es el mismo que le corresponde al día homónimo

²⁷⁴ Nótese que los numerales están representados por la cantidad de puntos rojos en cada recuadro, comenzando por uno, en la esquina inferior izquierda, y terminando en trece, en el margen superior.

²⁷⁵ Detalles de la lámina 3 del Códice Borbónico. Tomados de la página WEB de la Fundación para el Avance de los Estudios Mesoamericanos, A. C. (FAMSI). Documento consultado en diciembre de 2014: http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Borbonicus/images/Borbonicus_16.jpg.

del *tonalpohualli*. Por ejemplo, el año 7-Caña (en el margen superior de la lámina 22) tiene como “acompañado” a Chalchiuhtlicue, y su día homónimo del *Tonapohualli* (7-Caña, en la esquina inferior derecha de la lámina 3) tiene también a Chalchiuhtlicue (Vid. Ilustración 15, p. 259). Del mismo modo, el año 12-Pedernal (en el margen izquierdo de la lámina 22) tiene asociado a Itztl o técpatl, al igual que el día 12-Pedernal de la lámina 3 (Vid. Ilustración 15, p. 259).

A partir de esta constatación, podríamos suponer que los 260 días representados en las primeras 20 láminas del códice, corresponden al primer *tonalpohualli* del *xiuhmolpilli*, y que los “Señores de la Noche” asociados a los días homónimos de los años se toman del primer *tonalpohualli* para proyectarlos sobre todos los años del ciclo. Pero existe una solución más simple, sugerida por Francisco del Paso y Troncoso (Cfr. Paso, 1993). Puesto que los días del *tonalpohualli* son 260 y los “Señores de la Noche” son nueve, cada “acompañado” rige 28 días del *tonalpohualli* ($28 \times 9 = 252$) y restan ocho días que serán gobernados respectivamente por (1) Xiuhtecuhtli, (2) Itztl o técpatl, (3) Pilzintecuhtli, (4) Cintéotl, (5) Miclantecuhtli, (6) Chalchiuhtlicue, (7) Tlazoltéotl, y (8) Tepeyolohtli, de modo que el noveno dios, Tálóc, sobra en la cuenta, generando el problema de qué hacer con él. Una posible solución sería iniciar el nuevo *tonalpohualli* con Tálóc, y recorrer un puesto el orden de los “Señores de la Noche”. Otra medida sería omitir a Tálóc y reiniciar la cuenta de los días con Xiuhtecuhtli. Y, en efecto, esta segunda solución es la que resulta si asumimos que Lorenzo Boturini confundió el *tonalpohualli* y el *xihuitl* al afirmar que Xiuhtecyóhua (Xiuhtecuhtli, en su calidad de “Señor de la Noche”) debía regir el inicio de cada año:

porque siendo el primer Symbolo Nocturno Xiuhtecyóhua, que quiere decir Señor de la Yerba, y por configuiente del ingreffo del Año, era precifo que entraffe à acompañar la primera Noche de el Año (Boturini, 1746, p. 57).



Ilustración 17 Láminas 21 y 22 del Códice Borbónico²⁷⁶

²⁷⁶ Tomado de la página WEB de la Fundación para el Avance de los Estudios Mesoamericanos, A. C. (FAMSI). Documento consultado en diciembre de 2014: http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Borbonicus/images/Borbonicus_16.jpg.

Año (<i>xíhuítl</i>)	Posición en el <i>xíhuítl</i>	Posición en el <i>tonalpohualli</i>	Día veintena	Día trecena	Signo del <i>tonalpohualli</i>	“Señor de la Noche”
1 <i>Tochtli</i>	100°	248°	20°	1	<i>Tochtli</i>	(5) Mictlantecuhtli
1 <i>Tochtli</i>	360°	248°	20°	1	<i>Tochtli</i>	(5) Mictlantecuhtli
2 <i>ácatl</i>	100°	93°	20°	2	<i>ácatl</i>	(3) Pilzintecutli
2 <i>ácatl</i>	360°	93°	20°	2	<i>ácatl</i>	(3) Pilzintecutli
3 <i>técpatl</i>	100°	198°	20°	3	<i>técpatl</i>	(9) Táloc
3 <i>técpatl</i>	360°	198°	20°	3	<i>técpatl</i>	(9) Táloc
4 <i>Calli</i>	100°	43°	20°	4	<i>Calli</i>	(7) Tlazoltéotl
4 <i>Calli</i>	360°	43°	20°	4	<i>Calli</i>	(7) Tlazoltéotl
5 <i>Tochtli</i>	100°	148°	20°	5	<i>Tochtli</i>	(4) Cintéotl
5 <i>Tochtli</i>	360°	148°	20°	5	<i>Tochtli</i>	(4) Cintéotl
6 <i>ácatl</i>	100°	253°	20°	6	<i>ácatl</i>	(1) Xiuhtecuhtli
6 <i>ácatl</i>	360°	253°	20°	6	<i>ácatl</i>	(1) Xiuhtecuhtli
7 <i>técpatl</i>	100°	98°	20°	7	<i>técpatl</i>	(8) Tepeyolohtli
7 <i>técpatl</i>	360°	98°	20°	7	<i>técpatl</i>	(8) Tepeyolohtli
8 <i>Calli</i>	100°	203°	20°	8	<i>Calli</i>	(5) Mictlantecuhtli
8 <i>Calli</i>	360°	203°	20°	8	<i>Calli</i>	(5) Mictlantecuhtli
9 <i>Tochtli</i>	100°	48°	20°	9	<i>Tochtli</i>	(3) Pilzintecutli
9 <i>Tochtli</i>	360°	48°	20°	9	<i>Tochtli</i>	(3) Pilzintecutli
10 <i>ácatl</i>	100°	153°	20°	10	<i>ácatl</i>	(9) Táloc
10 <i>ácatl</i>	360°	153°	20°	10	<i>ácatl</i>	(9) Táloc
11 <i>técpatl</i>	100°	258°	20°	11	<i>técpatl</i>	(6) Chalchiuhtlicue
11 <i>técpatl</i>	360°	258°	20°	11	<i>técpatl</i>	(6) Chalchiuhtlicue
12 <i>Calli</i>	100°	103°	20°	12	<i>Calli</i>	(4) Cintéotl
12 <i>Calli</i>	360°	103°	20°	12	<i>Calli</i>	(4) Cintéotl
13 <i>Tochtli</i>	100°	208°	20°	13	<i>Tochtli</i>	(1) Xiuhtecuhtli
13 <i>Tochtli</i>	360°	208°	20°	13	<i>Tochtli</i>	(1) Xiuhtecuhtli
1 <i>ácatl</i>	100°	53°	20°	1	<i>ácatl</i>	(8) Tepeyolohtli
1 <i>ácatl</i>	360°	53°	20°	1	<i>ácatl</i>	(8) Tepeyolohtli
2 <i>técpatl</i>	100°	158°	20°	2	<i>técpatl</i>	(5) Mictlantecuhtli
2 <i>técpatl</i>	360°	158°	20°	2	<i>técpatl</i>	(5) Mictlantecuhtli
3 <i>Calli</i>	100°	3°	20°	3	<i>Calli</i>	(3) Pilzintecutli
3 <i>Calli</i>	360°	3°	20°	3	<i>Calli</i>	(3) Pilzintecutli
4 <i>Tochtli</i>	100°	108°	20°	4	<i>Tochtli</i>	(9) Táloc
4 <i>Tochtli</i>	360°	108°	20°	4	<i>Tochtli</i>	(9) Táloc
5 <i>ácatl</i>	100°	213°	20°	5	<i>ácatl</i>	(6) Chalchiuhtlicue
5 <i>ácatl</i>	360°	213°	20°	5	<i>ácatl</i>	(6) Chalchiuhtlicue
6 <i>técpatl</i>	100°	58°	20°	6	<i>técpatl</i>	(4) Cintéotl
6 <i>técpatl</i>	360°	58°	20°	6	<i>técpatl</i>	(4) Cintéotl
7 <i>Calli</i>	100°	163°	20°	7	<i>Calli</i>	(1) Xiuhtecuhtli
7 <i>Calli</i>	360°	163°	20°	7	<i>Calli</i>	(1) Xiuhtecuhtli
8 <i>Tochtli</i>	100°	8°	20°	8	<i>Tochtli</i>	(8) Tepeyolohtli
8 <i>Tochtli</i>	360°	8°	20°	8	<i>Tochtli</i>	(8) Tepeyolohtli
9 <i>ácatl</i>	100°	113°	20°	9	<i>ácatl</i>	(5) Mictlantecuhtli
9 <i>ácatl</i>	360°	113°	20°	9	<i>ácatl</i>	(5) Mictlantecuhtli
10 <i>técpatl</i>	100°	218°	20°	10	<i>técpatl</i>	(2) Itztli o Técpatl
10 <i>técpatl</i>	360°	218°	20°	10	<i>técpatl</i>	(2) Itztli o Técpatl
11 <i>Calli</i>	100°	63°	20°	11	<i>Calli</i>	(9) Táloc
11 <i>Calli</i>	360°	63°	20°	11	<i>Calli</i>	(9) Táloc
12 <i>Tochtli</i>	100°	168°	20°	12	<i>Tochtli</i>	(6) Chalchiuhtlicue
12 <i>Tochtli</i>	360°	168°	20°	12	<i>Tochtli</i>	(6) Chalchiuhtlicue
13 <i>ácatl</i>	100°	13°	20°	13	<i>ácatl</i>	(4) Cintéotl
13 <i>ácatl</i>	360°	13°	20°	13	<i>ácatl</i>	(4) Cintéotl

Tabla 28 Ubicación de los días homónimos de la 1ª y 2ª trecenas de años²⁷⁷

²⁷⁷ Nótese que, en esta tabla, la ubicación del día homónimo del año obedece a que Alfonso Caso supone que el año comenzaba por Izcalli, lo cual no está demostrado.

Año (xíhuítl)	Posición en el xíhuítl	Posición en el tonalpohualli	Día veintena	Día trecena	Signo del tonalpohualli	“Señor de la Noche”	
1	técpatl	100°	118°	20°	1	técpatl	(1) Xiuhtecuhtli
1	técpatl	360°	118°	20°	1	técpatl	(1) Xiuhtecuhtli
2	Calli	100°	223°	20°	2	Calli	(7) Tlazoltéotl
2	Calli	360°	223°	20°	2	Calli	(7) Tlazoltéotl
3	Tochtli	100°	68°	20°	3	Tochtli	(5) Mictlantecuhtli
3	Tochtli	360°	68°	20°	3	Tochtli	(5) Mictlantecuhtli
4	ácatl	100°	173°	20°	4	ácatl	(2) Itztli o Técpatl
4	ácatl	360°	173°	20°	4	ácatl	(2) Itztli o Técpatl
5	técpatl	100°	18°	20°	5	técpatl	(9) Tálóoc
5	técpatl	360°	18°	20°	5	técpatl	(9) Tálóoc
6	Calli	100°	123°	20°	6	Calli	(6) Chalchiuhtlicue
6	Calli	360°	123°	20°	6	Calli	(6) Chalchiuhtlicue
7	Tochtli	100°	228°	20°	7	Tochtli	(3) Pilzintecutli
7	Tochtli	360°	228°	20°	7	Tochtli	(3) Pilzintecutli
8	ácatl	100°	73°	20°	8	ácatl	(1) Xiuhtecuhtli
8	ácatl	360°	73°	20°	8	ácatl	(1) Xiuhtecuhtli
9	técpatl	100°	178°	20°	9	técpatl	(7) Tlazoltéotl
9	técpatl	360°	178°	20°	9	técpatl	(7) Tlazoltéotl
10	Calli	100°	23°	20°	10	Calli	(5) Mictlantecuhtli
10	Calli	360°	23°	20°	10	Calli	(5) Mictlantecuhtli
11	Tochtli	100°	128°	20°	11	Tochtli	(2) Itztli o Técpatl
11	Tochtli	360°	128°	20°	11	Tochtli	(2) Itztli o Técpatl
12	ácatl	100°	233°	20°	12	ácatl	(8) Tepeyolohtli
12	ácatl	360°	233°	20°	12	ácatl	(8) Tepeyolohtli
13	técpatl	100°	78°	20°	13	técpatl	(6) Chalchiuhtlicue
13	técpatl	360°	78°	20°	13	técpatl	(6) Chalchiuhtlicue
1	Calli	100°	183°	20°	1	Calli	(3) Pilzintecutli
1	Calli	360°	183°	20°	1	Calli	(3) Pilzintecutli
2	Tochtli	100°	28°	20°	2	Tochtli	(1) Xiuhtecuhtli
2	Tochtli	360°	28°	20°	2	Tochtli	(1) Xiuhtecuhtli
3	ácatl	100°	133°	20°	3	ácatl	(7) Tlazoltéotl
3	ácatl	360°	133°	20°	3	ácatl	(7) Tlazoltéotl
4	técpatl	100°	238°	20°	4	técpatl	(4) Cintéotl
4	técpatl	360°	238°	20°	4	técpatl	(4) Cintéotl
5	Calli	100°	83°	20°	5	Calli	(2) Itztli o Técpatl
5	Calli	360°	83°	20°	5	Calli	(2) Itztli o Técpatl
6	Tochtli	100°	188°	20°	6	Tochtli	(8) Tepeyolohtli
6	Tochtli	360°	188°	20°	6	Tochtli	(8) Tepeyolohtli
7	ácatl	100°	33°	20°	7	ácatl	(6) Chalchiuhtlicue
7	ácatl	360°	33°	20°	7	ácatl	(6) Chalchiuhtlicue
8	técpatl	100°	138°	20°	8	técpatl	(3) Pilzintecutli
8	técpatl	360°	138°	20°	8	técpatl	(3) Pilzintecutli
9	Calli	100°	243°	20°	9	Calli	(9) Tálóoc
9	Calli	360°	243°	20°	9	Calli	(9) Tálóoc
10	Tochtli	100°	88°	20°	10	Tochtli	(7) Tlazoltéotl
10	Tochtli	360°	88°	20°	10	Tochtli	(7) Tlazoltéotl
11	ácatl	100°	193°	20°	11	ácatl	(4) Cintéotl
11	ácatl	360°	193°	20°	11	ácatl	(4) Cintéotl
12	técpatl	100°	38°	20°	12	técpatl	(2) Itztli o Técpatl
12	técpatl	360°	38°	20°	12	técpatl	(2) Itztli o Técpatl
13	Calli	100°	143°	20°	13	Calli	(8) Tepeyolohtli
13	Calli	360°	143°	20°	13	Calli	(8) Tepeyolohtli

Tabla 29 Ubicación de los días homónimos de la 3ª y 4ª trecenas de años.

Ahora bien, si asumimos que cada *tonalpohualli* comenzaba siempre con Xiuhtecuhtli, podemos observar que, en las primeras 20 láminas del Códice Borbónico, transcurren siempre 105 días entre cada una de las fechas que da nombre a los años representados en las láminas 21 y 22 del mismo códice. Y son precisamente 105 días la diferencia entre las duraciones del *xíhuatl* y del *tonalpohualli*, de modo que en la sucesión entre una combinación y otra pueden transcurrir 105 días, o 260 más 105 días (365 días). Esto sugiere que los días homónimos de los años se ubican siempre en la misma posición del *xíhuatl*, lo cual se comprueba fácilmente si proyectamos los días del *tonalpohualli* del Códice Borbónico sobre la correlación de Caso, pues las mismas combinaciones de numerales, signos y “Señores de la Noche” que tiene cada año en las láminas 21 y 22 del códice, aparecen en los días del *tonalpohualli*, siempre en la misma ubicación dentro del *xíhuatl* correspondiente (Vid. Tabla 28, p. 262, y Tabla 29, p. 263).

Siguiendo este procedimiento observamos en nuestra tabla que, por ejemplo, en el año 1-*Tochtli* (que en la lámina 21 tiene asociado a Mictlantecuhtli), los días 100 y 360 son 1-*Tochtli* y tienen como “acompañado” a Mictlantecuhtli. Del mismo modo, en el año 2-*ácatl* (que tiene como “acompañado” a Pilzintecuhtli), los días 100 y 360 son 2-*ácatl* y tienen asociado a Pilzintecuhtli. En el año 3-técpatl (que tiene asociado a Tálóc), los días 100 y 360 son 3-técpatl y tienen como “Señor de la Noche” a Tálóc. Y este orden se prolonga hasta concluir, al cabo de 52 años, con 13-*Calli*-Tepeyolohtli y reiniciar en el año 53 con 1-*Tochtli*-Mictlantecuhtli, tal como aparecen en las láminas 21 y 22 del códice Borbónico (Vid. Ilustración 17, p. 261).

Esta propiedad de las combinaciones de numerales, signos y señores de la noche, muestra que no era necesario proyectar sobre los años venideros los “Señores de la Noche” correspondientes a un primer *tonalpohualli* rector, pues los días 100 y 360 de cada *xíhuatl* (en la correlación de Caso²⁷⁸) llevan por nombre y “Señor de la Noche” al mismo portador y “acompañado” que corresponden al año. Así, cada *xíhuatl* llevará por nombre el mismo numeral y signo que su día 100 ó 360, y tendrá también como “acompañado” al mismo “Señor de la Noche”.

Dicho brevemente, las propiedades de la cuenta de los años provienen directamente de la articulación del *tonalpohualli* con el *xíhuatl*, es decir, que el *xiuhpohualli* y el *tonalpohualli* no son dos calendarios diferentes, como afirmara Sahagún; por el contrario, constituyen una unidad sistémica indisoluble, como podremos confirmar en las líneas siguientes.

VIII.4.1.2 Los rumbos del mundo en el códice Fejérváry-Mayer.

Otro *tonalámatl* que resulta de interés para observar la compleja relación entre el *tonalpohualli* y el *xiuhpohualli*, es el códice Fejérváry-Mayer. Se trata de un documento prehispánico posiblemente originario de la región poblano-tlaxcalteca, y que presenta elementos de los ámbitos culturales nahua del altiplano, nahua-cholulteca, mixteca y maya (Cfr. León-Portilla, 2005, p. 9). En él se registran diversos cómputos asociados al *tonalpohualli*, sus relaciones con el

²⁷⁸ De hecho, puesto que el orden de sucesión de los numerales, signos y “Señores de la Noche”, obedece a propiedades sistémicas del calendario mexica, siempre habrá dos días en cada *Xíhuatl* que lleven el mismo numeral, signo y “Señor de la Noche” que el año, independientemente de la correlación que adoptemos. De este modo, al tomar como referencia una correlación distinta (V.gr. la de Seler), sólo se alteraría su posición en el año, permaneciendo intacta la secuencia de combinaciones.

universo de los dioses y con los rumbos del mundo, y algunos rituales que debían realizarse en fechas fijas de la cuenta de los días (Cfr. León-Portilla, *Op. Cit.*).

La primera lámina de este códice (Vid. Ilustración 18, p. 265), presenta un recuadro central rodeado de dos series de cuatro pétalos que forman dos cruces: una “Cruz de Malta”, de cuatro pétalos trapezoidales, y una “Cruz de San Andrés”, de cuatro pétalos redondeados ubicados hacia las esquinas. Esta lámina, más que una simple representación del *tonalpohualli*, es un complejo cosmograma que integra también algunos elementos del *xiuhpohualli* y referencias simbólicas a los rumbos cardinales.

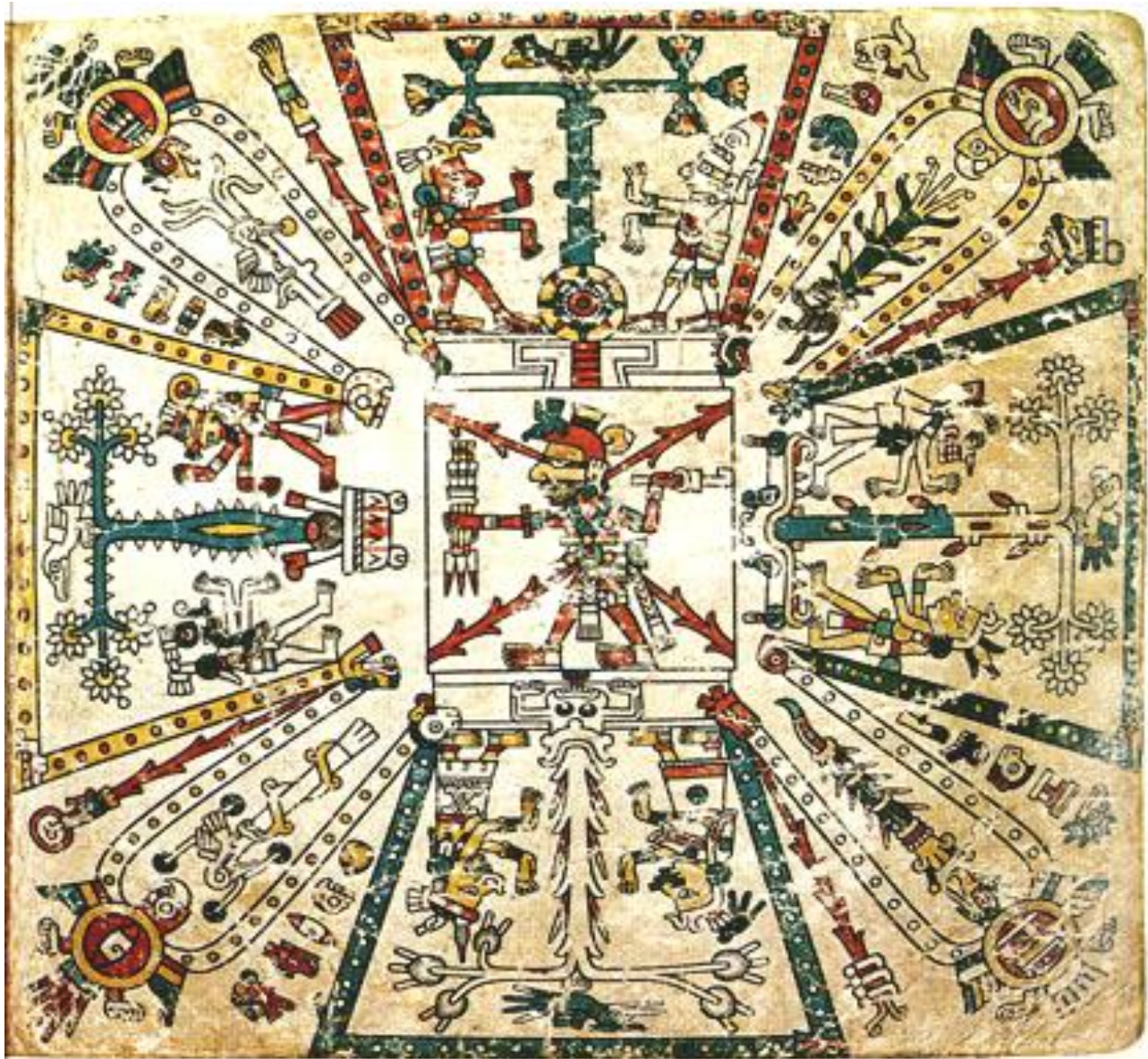


Ilustración 18 Lámina 1 del Códice Fejérváry-Mayer.

En este cosmograma, los bordes de los ocho pétalos están marcados con pequeños círculos que, en total, suman 240, más los 20 signos del *tonalpohualli*, que completan el ciclo de 260 días. La primer trecena comienza en 1-*Cipactli*, cuyo signo está justo sobre la esquina superior derecha del cuadro central (Vid. Ilustración 19, p. 266). Siguiendo por el pétalo trapezoidal, contamos doce

días (representados por los círculos), para llegar en el decimotercero a 1-*océlotl* (esquina superior derecha del pétalo). Siguiendo hacia la izquierda, llegamos a 1-*mazatl*, y continuamos para encontrar sucesivamente a *xóchitl*, *ácatl*, *miquiztli*, *quíáhuatl*, *malinalli*, *cóatl*, *técpatl*, *ozomatli*, *cuetzpallin*, *ollin*, *itzcuintli*, *calli*, *cozcacuauhtli*, *atl*, *ehécatl*, *cuauhtli* y *tochtli*, para recomenzar en *cipactli* (Cfr. Anders, et. al., 1994, p. 150). Esta cuenta de las trecenas, donde cada una aparece regida por el signo con el que comienza, es justamente los que nos describió Fray Bernardino de Sahagún al referirse a las fiestas que llamó “movibles”²⁷⁹ (Vid. Tabla 21, p. 245), pero aquí aparece de manera un tanto abstracta y relacionada con otros aspectos del calendario y con los rumbos del espacio horizontal.

Cada pétalo trapezoidal tiene un combinación particular de colores²⁸⁰ y está asociado a un rumbo cardinal diferente: Oriente (arriba), Norte (a la izquierda del observador), Poniente (abajo) y Sur (a la derecha). Del mismo modo, incorporados a estos cuatro rumbos, aparecen cuatro árboles, cada uno de ellos con un ave diferente²⁸¹: al Oriente, un árbol azul de “hermosas flores” (*xiloxochitl*) con un quetzal; al Norte, un pochote espinoso (también azul) con un halcón; al Poniente, un huizache blanco con un colibrí; al Sur, un árbol de cacao (mitad blanco y mitad azul) con un papagayo²⁸² (Cfr. Anders, et. al., 1994, p. 160). Además, junto a estos elementos se observan otros dos que refuerzan las referencias espaciales: un altar con el disco solar en el Oriente (arriba del recuadro central), y las fauces del monstruo de la tierra (Tlaltecuhltli) en el Poniente (abajo del recuadro central).

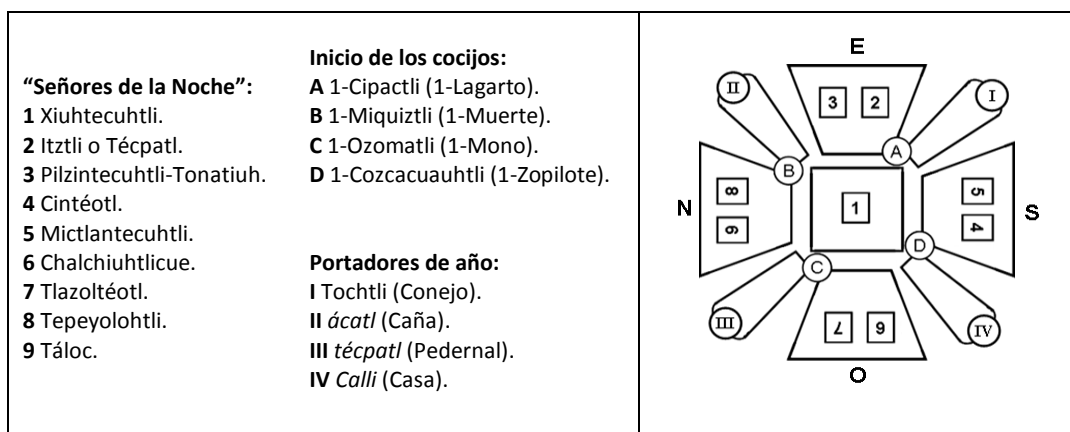


Ilustración 19 Esquema de la lámina 1 del Códice Fejérváry-Mayer.

²⁷⁹ De hecho, las láminas 5-22 del códice Fájerváry-Mayer parecen referirse a rituales que, como los descritos por Sahagún, se celebraban en fechas fijas del *tonalpoahualli* (Cfr. Anders, et. al., 1994, pp. 195-233).

²⁸⁰ Los colores son los siguientes: rojo con puntos azules (arriba), amarillo con puntos rojos (izquierda), azul con puntos blancos (abajo), y verde con puntos amarillos (derecha).

²⁸¹ Recuérdate que el Códice Borbónico presenta un ave asociada a cada uno de los trece signos, en absoluta correspondencia con los “Señores de los Días”.

²⁸² En el códice Tudela, los árboles se describen como sigue: 1) el *quetzalmizquitl*, el mezquite precioso, en el oriente, trae fertilidad (maíz, legumbres); 2) el *quetzalpochotl*, el pochote precioso, en el Norte, es un árbol de tierra caliente, trae abundancia; 3) el *quetzalahuehuatl*, el ahuehuate precioso, en el poniente, es de la tierra fría, y simboliza a los cazadores; 4) el *quetzahuexotl*, el sauce precioso, en el Sur, es la señal de mercaderes y hombres republicanos (Citado en Anders, et. al., 1994, p. 162). Es de notarse que los diversos códices difieren entre sí sobre las especies de árboles y aves que mencionan, lo que sugiere la existencia de diversas tradiciones.

En esta lámina, cada una de las cuatro direcciones se asocia a una porción del *tonalpohualli*, “en forma de tres trecenas en una sección en forma de trapecio y dos trecenas en forma de un lazo ovalado, es decir cinco trecenas consecutivas (5 X 13 = 65 días) en total” (Op. Cit., p. 170). Estos períodos eran conocidos en zapoteco como *cocijos*, y sus días iniciales son: 1-lagarto, en el Oriente; 1-muerte, en el Norte; 1-mono, en el Poniente; y 1-zopilote, en el Sur (respectivamente, A, B, C y D, en la Ilustración 19).

Junto a estas divisiones y asociaciones, un rasgo adicional de este cosmograma nos muestra otro aspecto relevante. Las cuatro aves que se ubican en los extremos de los pétalos menores (hacia las esquinas de la lámina), contienen, cada una, un signo portador de año, todos representados en el orden y ubicación que les corresponde en el *tonalpohualli*, y en el mismo orden en el que se suceden en el *xiuhpohualli*. Siguiendo el sentido contrario a las manecillas del reloj, esta secuencia empieza en la esquina superior izquierda (asociada al Este) con *ácatl*, continúa abajo a la izquierda (asociada al Norte) con *técpatl*, prosigue abajo a la derecha (asociada al Oeste) con *calli*, y termina en la esquina superior derecha (asociada al rumbo Sur) con el signo *tochtli*, para recomenzar en *ácatl* (Cfr. Anders, et. al., 1994, p. 173), confirmando de paso la descripción que del *xiuhmolpilli* ofrece Sahagún, incluyendo la asociación de los signos portadores con los rumbos del espacio horizontal (Vid. Ilustración 13, p. 257).

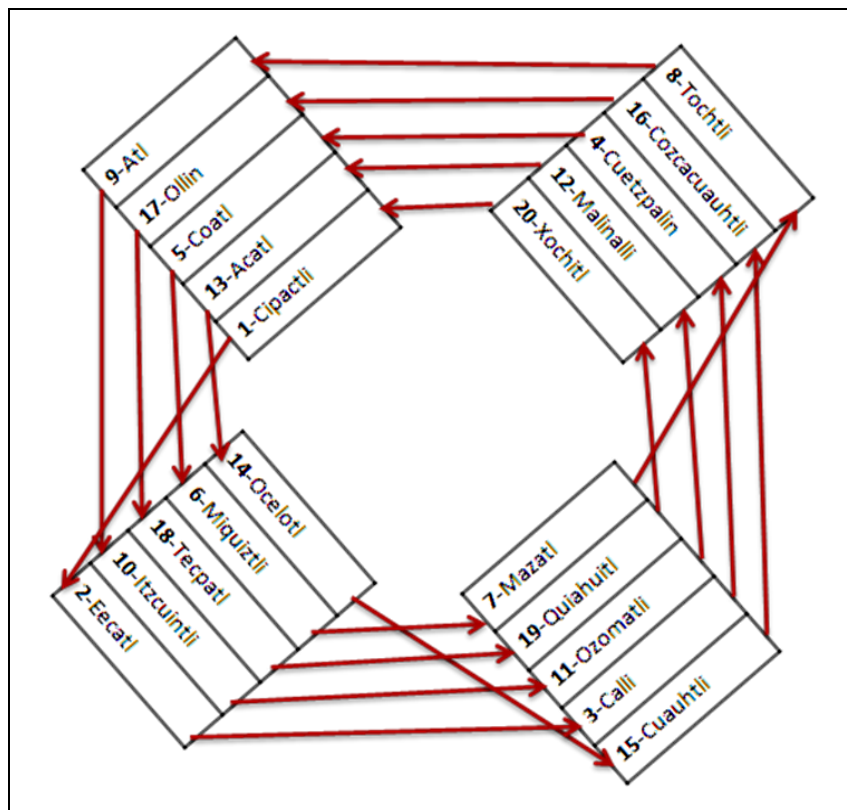


Ilustración 20 Sucesión de los grupos de cinco signos.

Adicionalmente, junto a cada uno de los pétalos menores, se observa un grupo de cinco signos del *tonalpohualli*. Esta distribución asigna una dirección a cada signo, lo que se corrobora al notar que cada signo portador de año está incluido en el conjunto de cinco signos colocados junto a él. La cuidadosa observación de estos grupos de cinco signos, revela que éstos se suceden en el cosmograma siguiendo el mismo orden que en el *tonalpohualli*, y asociándose en esa serie a

diferentes rumbos. Así, siguiendo la misma secuencia en que los presentamos líneas arriba (Vid. Tabla 19, p. 243), los signos se suceden en sentido contrario a las manecillas del reloj, asociándose a cada dirección en un orden centrípeto (Vid. Ilustración 20, p. 267), de manera semejante a lo observado con los signos portadores del año.

Al margen de estas observaciones, Anthony Aveni ha sugerido que los cuatro brazos que forman la cruz de San Andrés, es decir, los pétalos menores, “*significan las cuatro casas del Sol en el cielo, dos en el este y dos en el oeste. Son los puntos cardinales que simbolizan los extremos a los que migrará el astro por el horizonte en el transcurso de un año*” (Aveni, 2005, p. 207). Sin embargo, el cosmograma no parece presentar ningún elemento adicional que apoye esta interpretación.

Por último, hay que destacar que, en este complejo entramado en el que se relacionan la cuenta de los días, la de los años, los rumbos espaciales y algunos símbolos mánticos (V.gr. los árboles y las aves), aparecen también los nueve “Señores de la Noche” (Vid. Ilustración 19, p. 266, e Ilustración 18, p. 265). La diferencia aquí es que los nueve “acompañados” no siguen la secuencia lineal que observamos en la lámina 3 del Códice Borbónico (Vid. Ilustración 15, p. 259), ni la configuración observada en las láminas 21 y 22 del mismo Códice (Vid. Ilustración 17, p. 261). En la primera página del Códice Fejérváry-Mayer, el primer “Señor de la Noche” (Xiuhtecuhtli) aparece en el centro; Itztli y Piltzintecuhtli-Tonatiuh, en el pétalo trapezoidal asociado al Oriente; Cintéotl y Mictlantecuhtli, en la zona asociada al Sur; Chalchiuhtlicue y Tlazoltéotl, hacia el Poniente; y Tepeyolohtli y Tálóc, en el rumbo Norte (Vid. Ilustración 19, p. 266).

Esta peculiar distribución de los “Señores de la Noche” no parece obedecer a un orden cronológico, sino a su vínculo con los rumbos del mundo, como lo sugiere la siguiente cita del Códice Florentino, referente a Xiuhtecuhtli:

El que es madre de los dioses, padre de los dioses, el dios viejo, el que está en el ombligo de la tierra [...] Xiuhtecuhtli (Citado en León-Portilla, 2005, p. 19).

De este modo, si Xiuhtecuhtli (“el que está en el ombligo de la tierra”) se ubica en el centro del cosmograma, es posible que la particular ubicación de los nueve “acompañados” obedezca a su vínculo con los rumbos en los cuales se les representa. En este sentido, resulta de interés la interpretación de Anders (Cfr. Anders, *et. al.*, 1994, pp. 168-169), quien sostiene que la ubicación del dios solar (Tonatiuh) y del Divino Cuchillo del Sacrificio (Itzli), en la porción asociada al Este y justo sobre el disco solar, denota la Casa del Sol (*Tonatiuh Ilhuícatl*), el destino de los guerreros muertos en batalla, quienes acompañan al astro en su ascenso hasta el cenit. Además, dice Anders, “*por su asociación con el sacrificio, el Oriente es también el ámbito del sacerdote*” (*Op. cit.* p. 168).

Sobre la misma línea de interpretación, las diosas Tlazoltéotl y Chalchiuhtlicue, ubicadas justo sobre Tlaltecuhltli, se sitúan en el Poniente, *Cihuatlampa* (“el lugar de las mujeres”), donde moran las mujeres muertas durante el parto, quienes tienen a Tlazoltéotl por patrona, y que reciben al Sol en el Cenit para acompañarlo en su descenso²⁸³.

Asociados al Sur, Mictlantecuhtli y Cintéotl están dispuestos a los lados de un árbol que surge de las fauces del monstruo de la tierra, “*que devora a todos los mortales al final, pero que a la vez es*

²⁸³ Nótese, sin embargo, que falta explicar la ubicación de Chalchiuhtlicue en el rumbo Poniente.

la gran productora, la tierra del cultivo que hace nacer las plantas, en especial el maíz” (Op. Cit., p. 169). Por ello Cintéotl forma pareja con Mictlantecuhtli, Señor del Mictlán, lugar adonde iban quienes morían sin el privilegio de ser elegidos para los otros destinos escatológicos²⁸⁴. Siguiendo con Anders, ambos dioses se asocian con la tierra cercana, la del cultivo y la del sepulcro.

En el rumbo Norte, Tepeyolohtli (Señor de los montes y de la tierra no cultivada), y Tálloc, (dios de la lluvia, los truenos y las tempestades, y habitante de las cuevas), se asocian con la tierra en su aspecto de periferia (Cfr. Anders *et. al.*, p. 169). Además, Tálloc era el Señor del Tlalocan, lugar adonde iban los muertos por el rayo, ahogados o por enfermedades asociadas con el agua.

Con respecto a la orientación espacial de Tálloc y Mictlantecuhtli, el propio Anders señala la diferencia entre la asociación de Mictlantecuhtli con el Sur, observable en todos los códices del Grupo Borgia, del cual forma parte el Fejérváry-Mayer, y la concepción azteca de que el lugar de los muertos (*Mictlampa*) se ubica hacia el Norte. Al respecto, conviene recordar que la estructura principal del Templo Mayor de Tenochtitlan tenía dos templos en la cima, al Norte el templo de Tálloc y al Sur el de Huitzilopochtli, el Colibrí Zurdo. Éste último, si bien no aparece en el cosmograma ni se vincula con Mictlantecuhtli, es un dios solar que nace a media noche, cuando el Sol está en el inframundo, y su nacimiento se celebraba en las proximidades del solsticio de invierno, cuando el Sol alcanza su mayor declinación hacia el Sur. Volveremos sobre este punto en el capítulo XII.

Esta interpretación que vincula los rumbos del espacio horizontal con los destinos de los muertos y, así, con el recorrido anual del Sol en el horizonte, parece apoyar la hipótesis de Anthony Aveni mencionada líneas arriba sobre los extremos a los que “migra” el Sol en el transcurso del año²⁸⁵. Por ahora no abundaremos más en la descripción del código Fejérváry-Mayer²⁸⁶; si nos hemos detenido en este cosmograma, es para mostrar la estrecha relación entre el *tonalpohualli* y el *xiuhpohualli*, cuya combinación parece determinar la fecha crítica en que se celebraba la ceremonia del fuego nuevo (Vid. *Supra*, p. 258), además de vincular cada día y cada año del *xiuhmolpilli* a un rumbo del espacio horizontal. Tal como se nos revela en las propias fuentes prehispánicas, hemos podido constatar que las cuentas de los días y de los años no son dos sistemas independientes, sino una sola unidad en la que, aun si nos limitamos a la observación del *tonalpohualli*, debemos reconocer el papel que su articulación con el *xiuhpohualli* jugaba en la determinación de los destinos, como señala León-Portilla:

Para mejor comprender lo más sobresaliente en el gran conjunto de implicaciones del *tonalpohualli*, hay que añadir que a cada uno de los días que lo integraban correspondía un destino (*tonalli*) que podía ser aciago, venturoso o indiferente. También debe tomarse en consideración que cada signo de los días tenía un dios patrono y cada uno de los numerales un signo variable. Algo semejante ocurría con cada grupo de trece, y cada cuarta y quinta partes del *tonalpohualli*. Por otro lado, en toda “lectura” e interpretación de las implicaciones de cualquier fecha de este calendario eran asimismo elementos de suma importancia la orientación

²⁸⁴ De hecho, en última instancia, todos los muertos iban al Mictlán (Vid. *supra*, pp. 559).

²⁸⁵ De hecho, esta hipótesis ya había sido expresada por otros autores, como Yólotl González (Cfr. 1975, p. 141).

²⁸⁶ Una descripción más amplia de este cosmograma del código Fejérváry-Mayer se encuentra en Anders, *et. al.*, 1994, y en Camacho Ángeles, 2012. Interpretaciones diferentes a las aquí sostenidas, se encuentran en Díaz Álvarez, 2007.

cósmica de sus treceñas y las otras divisiones, los atributos (aciagos, venturosos o indiferentes) de los “acompañados” o “acompañantes”, los Nueve señores de la noche y los Trece del día, así como las características propias del mes²⁸⁷ o “veintena” y del año en que se situaba la correspondiente fecha (León-Portilla, 2005, pp. 11-12).

Tenemos pues que reconocer, a partir del desarrollo de los apartados precedentes, que el *xiuhpohualli* y el *tonalpohualli* no eran dos calendarios distintos como lo afirmara Sahagún; que éstos no se pueden diferenciar por su respectiva función “cuantificadora” y “cualificadora”, pues ambas cuentas servían para determinar fechas críticas (rituales), y porque la posición de los días al interior del *xíhuatl* o del *metztli* no se utilizaba en la notación de fechas, y mucho menos para señalar fechas absolutas, antes bien, era el *tonalpohualli* el que cumplía la función de nombrar los días (aunque dicho esquema de fechamiento era también relativo); que por este motivo, la equiparación del *metztli* con el mes cristiano resulta equívoca, y que un análogo europeo más cercano al *metztli* sería la semana cristiana, por tratarse de un ciclo cuya función es marcar períodos para la realización del ritual; que existía una perfecta sincronía entre ambas cuentas, de modo que los nombres de los años y su respectivo “Señor de la Noche” provenían del día del *tonalpohualli* ubicado en una posición específica del *xíhuatl* (presumiblemente los días 100 y 360, según la correlación de Caso); que esta sincronía, junto con las complejas relaciones que se establecían entre ambas cuentas, permitía determinar las cualidades de los días en estrecha relación con los rumbos cardinales, los años, las posiciones del Sol a lo largo del año y los destinos de los muertos; y que, por lo tanto, esta unidad sistémica entre el *xíhuatl* y el *tonalpohualli* no podía descomponerse sin alterar las complejas relaciones simbólicas entre ambas cuentas y la propia lógica de cada una de ellas (V.gr. los nombres de los años en el *xiuhmolpilli*).

En conjunto, estas constataciones serán la base para abordar el tema de los referentes astronómicos del *xiuhpohualli* y, posteriormente, para introducirnos a la discusión sobre la posible existencia de un “bisiesto” en el calendario mexica.

VIII.4.2. Los referentes astronómicos del *xiuhpohualli*.

Una vez reconocida la complejidad de la relación entre el *tonalpohualli* y el *xiuhpohualli*, podemos afrontar el tema de los referentes astronómicos de este último. Para ello, abordaremos muy brevemente el referente del *xíhuatl*, y luego nos concentraremos en el tema del *xiuhmolpilli*, relacionado con el problema del “bisiesto” mesoamericano.

VIII.4.2.1 El referente astronómico del *xíhuatl*.

El referente del *xíhuatl* parece ser indudablemente el año trópico (365 días, 5 horas, 49 minutos y 46 segundos), aunque la duración del año “civil” es algo menor (365 días), con una diferencia de 0.2422 días. Por esta pequeña diferencia, de no existir un método de corrección semejante al bisiesto europeo, se produciría un desfase de poco menos de un día cada cuatro años. Pero vimos líneas arriba que los nombres de las veintenas provenían de las fiestas que en ellas se hacían, y que el significado de estos nombres hacía referencia a fenómenos meteorológicos o a momentos del ciclo agrícola. Ciertamente, no existe impedimento alguno para que los mexicas tuvieran un año que se desplazara con respecto al año trópico; el problema es que, al hacerlo, en unos

²⁸⁷ Con respecto a la práctica común de llamar “meses” a las veintenas mesoamericanas, hemos expresado ya nuestras reservas por no ser el *metztli* funcionalmente equiparable al mes cristiano (Vid. *Supra*, apartado VIII.3).

cuantos años se rompería la relación entre las ceremonias realizadas en las veintenas y sus correspondientes fenómenos meteorológicos y momentos del ciclo agrícola. Por lo menos así lo ven quienes han participado en el debate sobre la existencia o inexistencia de intercalaciones en el calendario mexica para corregir el desfase del *xíhuítl* respecto al año trópico. Más adelante veremos que este debate y la propia existencia del problema, pudieran deberse a una simple cuestión de enfoque.

Otro posible referente astronómico del *xíhuítl*, es el ciclo de Venus. Al respecto, se ha señalado la relación entre cinco revoluciones sinódicas de Venus ($5 \times 584 = 2920$ días) y ocho años mexicas ($8 \times 365 = 2920$ días); sin embargo, hay que reconocer que, por el número de años que requiere esta cuenta, se trataría más bien de la ecuación del *xíhuítl* con el ciclo de Venus. Como sea, hay que señalar que la observación de este planeta parece haber servido para la determinación de la fecha en que se hacía la fiesta de *Atamalqualiztli*²⁸⁸, celebrada cada 8 años en las veintenas de *Quechollí* y *Tepeilhuitl* (Cfr. Prem, 2008, p.100), y durante la cual se encendía fuego nuevo, lo que confirma la importancia de Venus en el calendario mexica.

VIII.4.2.2 Huehuētiliztli y el referente astronómico del xiuhmolpilli.

El ciclo de 52 años (*xiuhmolpilli*) no parece tener un referente astronómico, pues no tenemos noticia de ningún fenómeno celeste de carácter cíclico con esta duración. Al parecer, se trata de un período que marca la repetición de los portadores de año en conjunción con el *tonalpohualli*, es decir, de la ecuación del *tonalpohualli* y del *xíhuítl* para conformar un ciclo mayor, reduciendo el *xíhuítl* a un número entero de ciclos del *tonalpohualli* (73 ciclos). Sin embargo, es posible que exista un referente indirecto para este período, pues dos *xiuhmolpilli* conformaban un ciclo de 104 años llamado *huehuētiliztli*.

Si bien el *xiuhmolpilli* era la consecuencia lógica de conjugar el *xíhuítl* y el *tonalpohualli*, reduciendo aquél a la medida de éste, el hecho es que a primera vista no parece haber razón para conformar un ciclo mayor (el *huehuētiliztli*) por la simple adición de dos *xiuhmolpilli*. Pero vimos líneas arriba que ocho años mexicas (2920 días) coinciden de manera bastante precisa con cinco revoluciones sinódicas de Venus (2,919.61 días), con una diferencia de 0.39 días (Cfr. Prem, 2008, pp. 99-100). Vimos también que la fecha en que se realizaba la fiesta de *Atamalqualiztli*, cada ocho años, pudo basarse en la observación de Venus. Y vimos que en la fiesta de *Atamalqualiztli* se encendía fuego nuevo. Por este motivo, puesto que tras un *xiuhmolpilli* y, en consecuencia, tras un *huehuētiliztli*, se encendía fuego nuevo, podemos asumir que el ciclo de 104 años estaba también relacionado con el ciclo de Venus.

Hecha esta observación, podemos notar que 13 ciclos de cinco períodos venusinos (13×8 años) equivale a 104 años (*xíhuítl*), “lapso que representa el mínimo común múltiplo de los ciclos de 260 y de 584 días ($13 \times 5 \times 584d = 104 \times 365d = 146 \times 260d = 37,960d$)” (Šprajc, 2000, p. 45). Es decir, trece ciclos de cinco revoluciones sinódicas de Venus (37,960 días) equivalen a 104 años “civiles” (37,960 días) y a 146 ciclos del *tonalpohualli* (37,960 días). Esto significa que el *huehuētiliztli* es el resultado de conjugar el *tonalpohualli*, el *xíhuítl* y las revoluciones sinódicas de Venus. Así, al término de un *huehuētiliztli*, tanto el año “civil” como el ciclo de Venus volverían a coincidir con el

²⁸⁸ El tratamiento de la fiesta de *Atamalqualiztli* está fuera del alcance de la presente investigación. Sobre el particular, remito al lector a tres autores que ofrecen distintas interpretaciones, e incluso señalan diferentes fechas para su celebración (Cfr. Graulich, 2001, Broda, 2004c; Morales, 2010).

tonalpohualli. De este modo, puesto que el *Huehuetiliztli* no parece ser la simple consecuencia de conjugar el *tonalpohualli* y el *xiuhpohualli*, sino la ecuación de éstos con el ciclo de Venus, podemos suponer que este último es el referente astronómico del *Huehuetiliztli*.

El conocimiento mesoamericano de esta correspondencia es atestiguado en la Tablas de Venus del *Códice Dresden*²⁸⁹ (Vid. Ilustración 21, p. 273), documento maya precolombino de carácter adivinatorio. De acuerdo con Šprajc, en el renglón inferior de cada tabla hay cuatro números cuya suma es igual a 584 (el valor medio de la revolución sinódica de Venus). Los glifos de Venus aparecen en toda la tabla, por lo que se asume que los cuatro números se refieren a los períodos de visibilidad e invisibilidad del planeta. Además, en cada página se indican las fechas correspondientes a la primera y última visibilidad del lucero matutino, y a la primera y última visibilidad de la estrella vespertina.

La ecuación entre cinco períodos venusinos de 584 días y ocho años de 365 días ($5 \times 584d = 8 \times 365d = 2,920d$) implica que cada ocho años un mismo fenómeno observable —por ejemplo, la salida heliaca de la estrella de la mañana [...]— caía en la misma fecha del año calendárico. Es por ello que la Tabla de Venus consta de cinco páginas: al transcurrir un ciclo de cinco períodos sinódicos (8 años), las fechas del año tabuladas en las que caían los fenómenos venusinos en este ciclo empezaron a repetirse y la tabla pudo volver a usarse desde el principio. Las fechas correspondientes a la cuenta de 260 días aparecen en la parte superior izquierda de cada página, en 13 líneas, porque tuvieron que transcurrir 13 ciclos de 5 períodos venusinos o 104 años —lapso que representa el mínimo común múltiplo de los ciclos de 260 y de 584 días ($13 \times 5 \times 584d = 104 \times 365d = 146 \times 260d = 37,960d$)—, para que estas fechas se repitieran (Šprajc, 2000, p. 45).

Tras esta constatación, no podemos dejar de señalar que el desfase de 0.39 días que se producía cada ocho años entre el *xíhuatl* y el ciclo de Venus, se convertía, tras 104 años, en poco más de 5 días. Sin embargo, es posible que existiera un mecanismo de corrección establecido en el mismo código (Cfr. Closs, 1980). De cualquier modo, hay que notar que los períodos de 8 y 104 *xíhuatl* son los números enteros más próximos a la duración real de los ciclos de Venus (Cfr. Flores, 1991), y que esta diferencia es menor que la que se producía entre el *xíhuatl* y el año trópico, que al cabo de 104 años sumaba 25.18 días. Así, al cabo de un *huehuetiliztli* el *xíhuatl* tendría un desfase de 25 días con respecto al año trópico, y de cinco días con respecto al ciclo sinódico de Venus.

Como vimos en el subapartado precedente, la unidad sistémica de las cuentas de 260 y 365 días no permite intercalaciones, so pena de alterar el complejo entramado simbólico asociado a ellas y la propia lógica de cada cuenta. Pues bien, ahora nos encontramos con dos períodos significativos (de 8 y 104 años) que parecen tener como referente astronómico el ciclo de Venus, y cuya cuenta no admite “bisiestos”. Para aclarar esto, basta observar que la intercalación de, por ejemplo, un día cada cuatro años en el *xíhuatl* para corregir su desfase con el año trópico, trastocaría la relación con el *tonalpohualli* que permite que los signos que dan nombre a los días se desplacen cinco días cada año, de modo que se alteraría también la particular sincronía observable entre las cuentas de 365 y 260 días que hace que el día que da nombre al año (con su numeral, signo y “acompañado”) ocupe siempre la misma posición en el *xíhuatl*. Y esto, a su vez, significaría eliminar la relación sistémica en la que se basa la conformación del *xiuhmolpilli* y la cuenta mexicana de los años, así como la sucesiva asociación de los días, de ciertas secciones del *tonalpohualli*, y

²⁸⁹ En la numeración de las páginas del *Códice Dresden*, éstas son la 24 y 46-50. Sin embargo, se sabe que, en su distribución original, la página 24 precedía directamente a las páginas 46-50 (Cfr. Closs, 1980).

de los años, con los rumbos del espacio horizontal y sus respectivos aspectos mánticos o premonitorios.

Ciertamente, las dificultades para intercalar días que permitieran corregir el desfase entre el *xihuitl* y el año trópico, se resuelven si el día adicionado se intercala simultáneamente en el *xihuitl* y en el *tonalpohualli*, asignando el mismo nombre (numeral, signo y “acompañado”) a dos días consecutivos. Sin embargo, la intercalación de un día cada cuatro años aumentaría dos días a la cuenta de ocho años, con lo cual se rompería la concordancia señalada entre cinco períodos venusinos ($5 \times 584 = 2920$ días) y ocho años “civiles” ($8 \times 365 = 2920$ días), pues ocho *xihuitl* con intercalaciones cuatrienales sumarían 2922 días. Del mismo modo, esta intercalación sumaría 13 días al cabo de un *xiuhmolpilli*, y 26 al cabo de un *Huehuetiliztli*, con lo que se perdería la concordancia de 65 períodos venusinos ($65 \times 584 = 37960$ días) y 104 años “civiles” ($104 \times 365 = 37960$ días), pues 104 *xihuitl* con intercalaciones cuatrienales sumarían 37986 días. De esto se desprende que, si la fiesta de *Atamalqualiztli* y el *Huehuetiliztli* tenían efectivamente como referente astronómico al ciclo de Venus, entonces no existía posibilidad de intercalaciones para corregir el progresivo desfase entre el *xihuitl* y el año trópico, por lo menos no en los años comprendidos al interior de un *Huehuetiliztli*.



Ilustración 21 Página 46 del Códice Dresden²⁹⁰.

Tras estas constataciones podemos reconocer en el ciclo de Venus el referente astronómico del *huehuetiliztli*, así como aceptar la imposibilidad de introducir días intercalares (por lo menos al interior de éste) sin alterar las propiedades sistémicas del calendario mexica. Sin embargo, aunque las características sistémicas de este calendario parecen no admitir intercalaciones, el hecho es que en la literatura especializada existen diversas hipótesis que sostienen la posible existencia de un sistema de corrección del *xihuitl* para ajustarlo a la duración del año trópico. Por tal motivo, antes de concluir el presente capítulo nos detendremos brevemente sobre este problema en busca de una hipótesis de trabajo que nos permita avanzar sobre las propuestas de Broda y Albores.

VIII.5. EL “BISIESTO” MEXICA.

Una de las primeras dificultades que enfrentamos quienes nos aproximamos en calidad de neófitos al estudio del calendario mexica, es la diversidad de hipótesis en torno a la posible existencia de intercalaciones periódicas para corregir el desfase del *xihuitl* con respecto al año trópico, entre ellas: 1) la ausencia de un “bisiesto” mesoamericano y la adopción del bisiesto europeo por parte de los indígenas tras la conquista; 2) la existencia de un “bisiesto”

²⁹⁰ Tomado de la página WEB de la Fundación for the Advancement of Mesoamerican Studies (FAMSI), en diciembre de 2014: http://www.famsi.org/mayawriting/codices/pdf/5_dresden_fors_schele_pp46-59.pdf.

mesoamericano que consistía en la adición de un día intercalar cada cuatro años; 3) el uso de un mecanismo de ajuste que agregaba 13 días al final de cada *xiuhmolpilli*; 4) la posible adición de 25 días en cada período de 104 años; y 5) la intercalación de 10 días cada 82 años (Cfr. Broda 1969, pp. 46-52; Villaseñor Montiel, 2007, p. 82). Y el panorama se complica cuando observamos que en las fuentes coloniales se puede encontrar apoyo para prácticamente cualquier hipótesis, aunque ninguna de ellas presenta un sustento concluyente.

Como ejemplo, tomemos las hipótesis de Rafael Tena y de Víctor Castillo. El primero, basándose en el Códice *Telleriano-Remensis*, supone la intercalación de un sexto *nemontemi*, y que el quinto y sexto *nemontemi* llevaban el mismo signo, lo que llama “duplicación” o “agrandamiento” (Cfr. Tena, 2008, pp. 67-68). Sin embargo, como el propio Tena reconoce, “todas las fuentes en que podemos basar tales hipótesis datan de la época colonial, por lo que no se descarta la influencia en ellas de la cultura y de la mentalidad europeas” (Op. cit., p. 68).

Por su parte, Víctor Castillo propuso, en un breve artículo publicado en 1971, la posible adición de 24 horas al último día de la décimo octava veintena, *Izcalli*. Para ello se basó en dos datos: una cita del texto náhuatl del Códice Florentino, y el hecho de que la fiesta descrita por Sahagún para el último día de *Izcalli* requiere, para su realización, de más de 24 horas. La cita es la siguiente:

Y en Izcalli; el primer año, y el segundo y el tercero año, nada se hacía; pero después, en el cuarto año, se hace grande; era cuando morían [los que hacían de] Ixcozauhqui, las imágenes de Xiuhtecuhtli (Sahagún, citado en Castillo, p. 84).

En cuanto a la duración de la fiesta de *Izcalli*, es posible que su realización requiriera efectivamente de tres días; sin embargo, como ha señalado Prem, no tenemos la seguridad de que dicha fiesta se celebrara el último día de *Izcalli*: “esto no lo dice el texto náhuatl de los dos capítulos referentes, sino sólo la versión española de Sahagún del capítulo 37” (Prem, 2008, p. 94).

Estas dos hipótesis presentan una ventaja, pues la atribución de un mismo nombre a dos días consecutivos no afectaría la relación entre el *tonalpohualli* y el *xíhuatl*, articulación en la que se basa el *xiuhmolpilli*. Sin embargo, como ha señalado Hanns Prem, dejan sin resolver el problema de la correspondencia con el ciclo sinódico de Venus, pues “la ecuación entre cinco revoluciones sinódicas del planeta Venus (5 X 584 días) y ocho años solares (8 X 365 días), no permite intercalar día alguno, como quiera que sea la manera” (Cfr. Prem, Op. cit., p. 97).

Tenemos, pues, que la escasa información presentada por los cronistas coloniales sobre un posible método de intercalación, las discrepancias entre ellos, y la posible proyección de rasgos europeos sobre el calendario mexica, enmarañan la discusión de un modo tal que el problema parece irresoluble. La propia divergencia entre los informes coloniales aparece así en el centro de la cuestión, pues difícilmente podríamos aceptar como simultáneamente ciertas las aseveraciones que afirman la existencia de un “bisiesto” mexica y las que la niegan; en la raíz misma del problema, encontramos el principio de no contradicción. Así, pareciera que la resolución de esta cuestión pasa necesariamente por la identificación de las fuentes confiables, es decir, aquellas cuya información no está evidentemente falseada o sesgada por la interpretación del dato mexica desde la tradición europea. Por este motivo, abordaremos primeramente algunas menciones que sobre la existencia de un “bisiesto” mexica aparecen en fuentes coloniales, para esbozar después

un balance preliminar de las posturas adoptadas en el debate por los especialistas, para comprender la naturaleza del problema que está detrás del debate mismo.

Como veremos más adelante, las hipótesis “intercalacionistas”²⁹¹ están estrechamente asociadas al estudio de las fiestas de las veintenas, pues el hecho de que éstas se relacionaran con fenómenos meteorológicos y momentos del ciclo agrícola parece requerir de un sistema de intercalaciones que garantice la sincronía de las veintenas con el año trópico. No es entonces extraño que entre los principales sustentos para tales hipótesis se encuentren precisamente las fuentes coloniales más socorridas para el estudio de las fiestas de las veintenas, es decir, las obras de Sahagún y Durán, las que ofrecen información más abundante sobre dichas fiestas y que suelen considerarse mutuamente complementarias. Puesto que tanto Sahagún como Durán aluden explícitamente a la existencia de intercalaciones en el calendario mexica, resulta conveniente centrar nuestra atención sobre la obra de ambos autores. Esta tarea ha sido ya realizada por Hanns Prem, por lo que nos limitaremos a presentar brevemente los resultados de su análisis²⁹².

VIII.5.1. El “bisiesto” mexica en algunas fuentes coloniales.

Como ha señalado Michel Graulich (1999), los informes coloniales sobre los calendarios mesoamericanos son interpretaciones hechas por los españoles desde su propia cultura y en el momento histórico en que vivieron. Por contraste con la obra de otros cronistas, la de Sahagún parece menos sesgada por estas interpretaciones; sin embargo, debemos moderar nuestro optimismo y tener en mente que la investigación de Sahagún y la redacción de sus informes se hicieron en un contexto colonial, donde los frailes representaban a los vencedores, que la supresión de las idolatrías se hizo frecuentemente de manera violenta, y que Sahagún se valió para sus investigaciones de indígenas educados bajo la tutela de los frailes. Esto último debió tener un peso considerable en la calidad de la información obtenida, pues dichos alumnos, si bien eran hijos de indígenas, eran auténticos cristianos²⁹³. Debemos también considerar que los informes coloniales que tenemos sobre el calendario mexica son, en su mayoría, obra de hombres religiosos preocupados por evangelizar a los indios y erradicar las idolatrías. En función de este propósito, conocer el calendario nativo era necesario para detectar los ritos que conforme a él se

²⁹¹ Llamo hipótesis “intercalacionistas” a aquéllas que suponen la intercalación periódica de días en el *xíhuil* para ajustar su duración a la del año trópico.

²⁹² Para una exposición más detallada, remito al lector a la propia obra de Hanns Prem (Bartl, Göbel y Prem, 1989; Prem, 2008, pp. 89-97, 107-114).

²⁹³ Una buena idea del grado de conversión de estos discípulos, nos la da Fray Toribio de Benavente, “Motolinía”, en su relato de lo sucedido en Tlaxcala en 1524. Habiendo encontrado a un hombre vestido con los atributos del dios del pulque, los indígenas alumnos de los frailes preguntaron qué era aquello, a lo cual les respondieron: “es nuestro dios Ometochtli”. Los niños replicaron: “no es dios sino diablo, que os miente y engaña”. Comenzó entonces un altercado entre estos niños y el hombre vestido de Ometochtli, quien decía que todos morirían “porque le tenían enojado, y habían dejado su casa e ídose a la de santa María” (Cfr. Motolinía, 1994, p. 69). “Entonces dijo uno de los muchachos: ‘Veamos ahora quién morirá, nosotros o éste’; y abajóse por una piedra y dijo a los otros: ‘Echemos de aquí a este diablo que Dios nos ayudará’; y diciendo esto tiróle con la piedra, y luego acudieron todos los otros; y aunque al principio el demonio hacía rostro, como cargaron tantos muchachos comenzó a huir, y los niños con gran grito iban tras él tirándole piedras, e íbaseles por pies; más permitiéndolo Dios y mereciéndolo por sus pecados, entropézó y cayó, y no hubo caído cuando lo tenían muerto y cubierto de piedras, y ellos muy regocijados decían: ‘Matamos al diablo que nos quería matar. Ahora verán los macehuales (que es la gente común) como éste no era Dios sino mentiroso, y Dios y Santa María son buenos’” (Motolinía, Loc. cit.).

practicaban, por lo que los frailes intentaron establecer correlaciones fijas entre las fechas de ambos sistemas, pero sin mayor interés en su dinámica interna. Probablemente estos frailes eran, entre los españoles migrados a América, los más indicados para dar cuenta de los calendarios nativos, pues el papel que jugaban en la realización del ritual cristiano debía familiarizarlos con las complejidades de un calendario; sin embargo, en sus informes hay inconsistencias que sugieren un escaso dominio del propio calendario cristiano y la proyección de éste sobre el nativo.



Ilustración 22 Cosecha de trigo en la creciente de junio²⁹⁴.

Una clara evidencia de lo anterior, es el uso de los “repertorios” como esquema de referencia para la descripción del calendario indígena. Éstos son libros de consulta en los que se trataban temas diversos relacionados con el tiempo, como el calendario, la medicina, la agricultura y la navegación. Dichos libros contenían “tablas-calendario” (*Vid. supra*, p.220, nota 230) y algunos otros recursos para determinar las fechas de fiestas movibles, lunaciones y conjunciones zodiacales, entre otras. Junto con estas tablas-calendario, los repertorios presentaban una descripción de las actividades productivas que se realizaban en cada mes, frecuentemente ilustradas (*Vid.* Ilustración 22) de manera semejante a como se hacía en los “Libros de horas” medievales (*Vid.* Ilustración 23).



Ilustración 23 Junio, segar. Libro de horas. ca. 1440-50²⁹⁵.

²⁹⁴ Tomado de Zamorano, 1594, p. 321.

²⁹⁵ Libro de Horas hecho en Francia para el mercado inglés, por el Maestro Fastolf. Tomado de Henisch, 2002, ilustración 1-5.

Sin duda, el uso de estos repertorios como modelo para la descripción de los calendarios mesoamericanos, pudo dirigir la atención de los frailes hacia las actividades agrícolas y fenómenos meteorológicos que coincidían con las veintenas, aun si sus informantes no hacían referencia espontáneamente a ellos. Pero la influencia de los repertorios sobre las descripciones coloniales no termina aquí²⁹⁶ pues su uso “indujo” algunos errores en los calendarios de Sahagún, y claras deformaciones en los de otros cronistas.

Como vimos en el capítulo VII, en las tablas-calendario que aparecían en los repertorios de la época no se representaba el día intercalar introducido en febrero cada cuatro años (*Vid.* Ilustración 7, p. 221); el modo de hacer la intercalación se expresaba sólo en el cambio de la letra dominical al final de febrero, hecho que no se representaba en la propia tabla (*Vid. supra*, pp. 213-214). Así, puesto que las tablas-calendario eran invariablemente las mismas y siempre de 365 días, los cronistas españoles pudieron correlacionar el año mexica y el europeo sin aparente contradicción. En consecuencia, un rasgo común de los calendarios artificiales²⁹⁷ coloniales, es la subrepticia introducción del bisiesto europeo en el calendario nativo (*Cfr. Prem, Op. cit.*, pp. 90-91). Esto es mucho más evidente en aquellos casos en los que se coloca el “bisiesto” mexica exactamente con la misma forma en que funcionaba en el calendario europeo.

VIII.5.1.1 Los calendarios de Sahagún.

Desde sus primeros manuscritos, fray Bernardino de Sahagún se ocupó del calendario indígena, para cuya descripción debió usar algún repertorio de la época, como se evidencia al comparar un repertorio anónimo de 1529 con uno de los manuscritos de Sahagún (*Vid.* Ilustración 24, p. 278). Además, sus distintas versiones del calendario presentan inconsistencias y contradicciones que muestran elocuentemente las dificultades que enfrentó.

En sus *Primeros memoriales*, redactados en torno al año de 1560, Sahagún dice que el año inicia en la veintena *Cuahuitlehua*, el 1º de febrero, y que la segunda veintena, *Tlacaxipehualiztli*, comienza el 26 de febrero. Esto significaría que *Cuahuitlehua* tenía una duración de 25 días. Ciertamente, Sahagún no señala la ubicación de los *nemontemi*, pero se asume que están incluidos en la primera veintena. De ser así, los *nemontemi* corresponderían a los primeros cinco

²⁹⁶ Un caso extremo de otras latitudes, en el que la obra parece casi totalmente conformada a los repertorios del siglo XVI, es la *Nueva corónica y buen gobierno*, de Guamán Poma de Ayala (*Cfr. Cox, 2002*).

²⁹⁷ Hanns Prem divide las correlaciones calendáricas coloniales en cinco grupos, según el grado de sus intervenciones:

- Tablas calendáricas con correlación real, válidas sólo para un año específico. Estas tablas, sin embargo, no existen, de modo que Prem agrupa aquí los enunciados aislados que no pretenden dar cuenta del sistema calendárico indígena.
- Correlaciones consideradas como perpetuas, pero válidas sólo para un año particular no explicitado. Estas correlaciones se entienden como “congeladas” en dicho año.
- Tablas de calendarios ficticios, es decir, calendarios del año “civil” imposibles en esta forma, consideradas por sus autores como válidas para todos los años.
- Tablas de calendarios estereotipados, iguales a los anteriores pero incluyendo el *tonalpohualli*, también consideradas válidas para todos los años.
- Calendarios artificiales construidos por autores coloniales según sus propias ideas, usualmente para satisfacer intenciones de la misión (*Cfr. Prem, 2008, p. 113*).

días de febrero, y *Cuahuitlehua* comenzaría el día 6 del mismo mes²⁹⁸ (Cfr. Prem, *Op. cit.*, pp. 117-118).

Posteriormente, en su manuscrito en *Tres columnas*, Sahagún introduce una tabla calendárica similar a las de los repertorios, en la que señala cada uno de los días del calendario mexica, comenzando por el primer día de la primera veintena, *Atlcahualo* o *Cuahuitlehua*. Curiosamente, no se incluyen las correspondientes fechas del calendario juliano, sino sólo la columna de las letras dominicales. Esta tabla presenta dos inconsistencias: una duración de 21 días para *Izcalli*, y otra de 19 para *Atlcahualo*. Para remediarlas, Sahagún hizo dos correcciones. En primer lugar, para devolver su duración a *Atlcahualo*, tachó la letra dominical “d” en los *nemontemi* (ubicados antes de *Atlcahualo*) y la agregó como primer día de *Atlcahualo*, de modo que la fecha juliana para el inicio del año pasó del día 2 al 1º de febrero (Cfr. Prem, 2008, p. 120).



Ilustración 24 Repertorio de 1529 (izquierda) y el Manuscrito de Tolosa (derecha)²⁹⁹.

La segunda corrección que hizo Sahagún fue en la veintena de *Títitl*. Como vimos en el capítulo anterior, entre dos años regulares julianos la letra dominical se desplaza un día en orden retrógrado, pero la tabla permanece intacta, es decir, que las tablas-calendario inician y terminan el año siempre con la letra “A”, independientemente de cuál sea la letra dominical que rija el año (Vid. *supra*, pp. 213-214). Pues bien, al revisar la veintena de *Títitl*, Sahagún se percató de que había dos letras “A” juntas, lo cual es normal si se utiliza un repertorio para correlacionar dos

²⁹⁸Hanns Prem ofrece la traducción del texto náhuatl: “*Cuahuitlehua... en él empieza la cuenta de veinte en veinte [...] días, el año entero, y de los cinco días, los nemontemi. Este día se celebró en el primero de febrero*” (Prem, 2008, p. 117, nota 75). Como señala Prem, no queda claro a qué día se refiere la segunda oración, pero es posible que sea a los *nemontemi* (*Loc. cit.*).

²⁹⁹ Tomado de Prem, 2008, p. 111.

calendarios que no inician en el mismo día. Sin embargo, el autor franciscano interpretó esto como un error y tachó la segunda letra “A”. Así, *Títitl* quedó de 19 días, mientras que *Izcalli* quedó de 21, aunque la tabla anota que tiene 20 días. Finalmente, tras las correcciones, este calendario de Sahagún quedó de 364 días, con sólo 4 *nemontemi*, una veintena de 19 días y otra de 21. En el resumen que hace en el mismo *Memorial en tres columnas*, Sahagún persiste en el error diciendo que los *nemontemi* duran cuatro días, pero no sucede lo mismo con el inicio del año, pues Sahagún afirma que *cuahuitlehua* comienza con el día de la Purificación (Candelaria), el 2 de febrero. Se desprende, por tanto, que las correcciones y su resultado final no se deben a cambios en la información de primera mano, sino en nuevos errores derivados del uso del repertorio (Cfr. Prem, 2008, pp. 120-124).

Por otra parte, en el *Calendario de las Fiestas y Meses*, que forma parte del *Códice Ixtlilxóchitl*, se incluye una tabla de las veintenas indígenas. En ella, el día *7-ácatl* aparece como el primero del año indígena, correspondiente al 2 de febrero.

[Esto] parece indicar que su autor pensaba que los nombres de los años se derivaron del primer día del mes. Sin embargo, hay que considerar que ambos días, *7 ácatl* y 2 de febrero son el día 33 de sus respectivos ciclos, del *tonalpohualli* y del año europeo. Esto significa que el autor de la tabla partió de la idea de que el 1º de enero corresponde al 1 *cipactli*, primero del *tonalpohualli*, lo que califica a este calendario como estereotipado³⁰⁰ (Prem, 2008, p. 125).

En el *Códice Florentino*, aparece también una tabla de correlación, derivada de la tabla del *Memorial en tres columnas*, en la que se observan nuevas correcciones junto con algunos de los errores señalados líneas arriba. En esta nueva tabla, todos los *metztli* constan de veinte días, y el inicio del año ha sido corregido a 2 de febrero, pero se conserva la errónea eliminación de una letra “A” en la veintena de *Títitl*. A partir del día en que se eliminó la “A”, las letras han sido recorridas una posición. Además, se ha asignado la letra “D” a las fechas que corresponden al 31 de enero y al 1º de febrero. Esta nueva corrección es también equívoca, pues la letra que debe repetirse es la “A”. Con estas correcciones, todo el año indígena se ha recorrido un día hacia atrás con respecto a la versión del *Memorial en tres columnas*. Nuevamente, “no hay motivo para interpretar este cambio como un ajuste con base en nuevas informaciones” (Cfr. Prem, 2008, p. 127).

Por último, el *Manuscrito de Tolosa* presenta nuevos deslices. Por ejemplo, mientras que se señala el 2 de febrero como inicio de *Atlcahualo*, se dice que este *metztli* termina el 20 de febrero. Junto con éste, se observan errores en las letras dominicales: en la columna correspondiente al año europeo, se da la letra “D” al 31 de diciembre y al 1º de febrero, mientras que en la columna de la veintena indígena se asigna la letra “E” a estos días (Cfr. Prem, 2008, p. 129).

En términos generales, como demuestra Hanns Prem, puede decirse que las diferencias observadas entre los calendarios de Sahagún no son producto de la inclusión de información complementaria, sino de intentos por corregir errores anteriores, principalmente el de eliminar la “A” duplicada en *Títitl*. No obstante, en estas descripciones es posible diferenciar dos tradiciones principales, originadas en Tepepulco (*Primeros Memoriales*) y Tlatelolco (*Memoriales en Tres*

³⁰⁰ Vid. Nota 297, p. 277.

Columnas y manuscritos posteriores), respectivamente. La primera de ellas señala como inicio de *Atlcahualo* el día 6 de febrero (*Vid. supra*, p. 277), aunque permite dudas sobre la ubicación de los *nemontemi*. La segunda tradición establece el inicio de *Atlcahualo* el día 2 de febrero. Esta diferencia en cuanto a la fecha de inicio de *Atlcahualo*, pudiera deberse a los años en que Sahagún las registró. De este modo, si la fecha dada como inicio de *Atlcahualo* en la primera tradición pertenece a los años 1549-1551, y la de la segunda tradición a los años 1565-1567, la diferencia de 4 días correspondería al desfase acumulado durante los 16 años transcurridos entre la vigencia de una y otra fecha. La existencia de este desfase, como ha señalado Prem, “*excluiría cualquier manera de intercalación regular en el calendario indígena*” (Prem, 2008, p. 132), por lo menos en este período.

VIII.5.1.2 El “bisiesto” de Durán y los calendarios artificiales.

Otra de las fuentes habitualmente socorridas para el estudio de las veintenas mexicas, es la obra de fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*. En ésta se presentan dos calendarios, aunque su autor no los diferencia explícitamente y existen contradicciones entre ambos. Lo que aquí nos interesa de la obra de Durán es su explicación del “bisiesto”. Según el fraile dominico, los *nemontemi* se ubicaban antes de la primera veintena, que comenzaba el 1º de marzo. Esta fecha para el inicio del año resulta extraña, pues no concuerda con ninguna otra correlación; sin embargo, se comprende por su explicación del “bisiesto” indígena: “*hacían [...] su bisiesto, de la misma manera que nosotros lo hacemos*” (Durán, 1880, p. 293). Según esta información de Durán, el primer *nemontemi* correspondería al 24 de febrero, fecha en que se efectúa la intercalación en el calendario europeo (*Vid. Supra*, p. 208). En la opinión de Prem, este intento de atribuir al calendario mexica un bisiesto idéntico al europeo, es la razón por la cual Durán coloca el inicio de *cuahuitlehua* en el 1º de marzo (Prem, 2008, p. 183). A ésta, se puede agregar otro posible motivo: hacer coincidir la fiesta de *tlacaxipehualiztli* (en el primer día de la siguiente veintena, según el propio Durán) con el equinoccio de primavera, tal como se marcaba en el calendario juliano. Ciertamente, durante el siglo XVI, antes de la reforma gregoriana, el equinoccio no ocurría el 21 de marzo; sin embargo, como vimos en el capítulo anterior, esta era la fecha oficial del equinoccio, establecida desde el Concilio de Nicea (*Vid. supra*, p. 208).

Junto con las diversas descripciones coloniales del calendario indígena, de las cuales sólo hemos mencionado aquí las de Sahagún y Durán, existen otros calendarios contruidos específicamente para satisfacer necesidades de la evangelización (*Vid. supra*, nota 297, p. 277), es decir, para eliminar rasgos del calendario nativo considerados escandalosos y para introducir una concordancia perpetua con el calendario cristiano. Sobre esto, el gobernador indígena de la ciudad de Tlaxcala entre 1583 y 1584, Antonio Guevara, nos dice:

Los religiosos y frailes que vinieron a predicar el Santo Evangelio desprendieron esta nuestra dicha cuenta de los años, y cuenta de los días y meses, y luego, con esto, conformaron la una cuenta con la otra, según nuestra cuenta, se puso con el calendario castellano en esta forma: que lo pusieron de tal manera, que nuestra cuenta comenzase desde nuestro Año Nuevo. Y así lo vinieron usando hasta ahora, porque allí, al principio deste tiempo, quitaron 65 días para que viniera acabar nuestro año en el fin de diciembre, como la cuenta romana (citado en Prem, 2008, p. 196).

Como señala Prem, no todos los intentos llegaron al mismo resultado, pero todos tienen en común el establecer una concordancia fija con el calendario europeo, para evitar que los indígenas utilizaran patrones calendáricos desconocidos por los misioneros. Como ejemplo, mencionemos el *Kalendario mexicano, latino y castellano*, atribuido a Bernardino de Sahagún, donde se reparten los cinco *nemontemi* entre igual número de veintenas:

cinco días [...] nemontemi [...] los cuales les dezían los mexicanos muchas abusiones, y por quitar estas abusiones, se han embebido en los meses de la lengua mexicana, poniendo cinco meses interpolados a veynte y un días (citado en Prem, 2008, p. 198).

Pero quizás lo más interesante de estos calendarios artificiales es la introducción del bisiesto justamente a la manera europea. Este rasgo es significativo, pues si el calendario mexica hubiera tenido intercalaciones, ¿por qué habría necesidad de introducir el bisiesto europeo en los calendarios artificiales? (Cfr. Prem, *Op. cit.*, p. 197).

VIII.5.2. El “bisiesto” mexica (hacia una hipótesis de trabajo).

Hasta aquí hemos podido constatar que, efectivamente, las principales fuentes coloniales sobre el calendario mexica presentan un marcado sesgo derivado de interpretarlo desde el propio calendario cristiano, inclinación que deriva en una clara proyección del dato europeo sobre el mesoamericano, al grado de atribuir a este último un bisiesto idéntico al del calendario juliano. Lo anterior, aunado al hecho de que las propiedades sistémicas del calendario mexica no admiten intercalaciones, parece no dejar lugar a dudas: en este calendario no existía un método de intercalación que ajustara la duración del *xíhuatl* a la del año trópico.

Del desarrollo del presente capítulo podemos derivar cuatro argumentos en favor de la hipótesis de una suerte de “bisiesto” mexica: 1) algunos cronistas coloniales afirman la existencia de un método de intercalación en el *xíhuatl*. 2) La introducción de días intercalares podría hacerse sin alterar el funcionamiento del *xiuhmolpilli*, siempre que la intercalación se haga tanto en el *xíhuatl* como en el *tonalpohualli*. 3) el posible vínculo, señalado por Broda, entre los puntos de salida del Sol en el horizonte y las celebraciones de las veintenas, podría significar que existió algún modo de corrección calendárica, fuera o no sistémica. Y 4) del hecho de que los nombres de algunas veintenas hacen referencia a fenómenos meteorológicos, y de que en ellas se realizaban rituales presumiblemente relacionados con estos fenómenos y con momentos del ciclo agrícola, parece derivarse la necesidad de un método de intercalación que corrija el desfase del *xíhuatl* con respecto al año trópico, pues de lo contrario se perdería la sincronía entre las fiestas de las veintenas y sus “referentes”. Recordemos, sin embargo, que en el mismo desarrollo de este capítulo hemos descartado los primeros dos argumentos, de modo que sólo subsisten los últimos.

En el otro extremo, en contra de la existencia de un mecanismo de intercalación en el calendario mexica, tenemos por lo menos cinco argumentos: 1) Los informes coloniales sobre la existencia de un “bisiesto” mexica parecen ser resultado de proyectar rasgos cristianos sobre el dato mesoamericano. 2) los cuatro días de diferencia para el inicio de *Atlcahualo* observados en los calendarios de Sahagún, pudieran corresponder al desfase del *xíhuatl* con respecto al año trópico; de ser así, no existió intercalación en el año mexica, o al menos no una que se aplicara entre 1549 y 1567. 3) de haber existido un mecanismo mexica de intercalación, no habría sido necesario introducir el bisiesto europeo en los calendarios artificiales. 4) agregar días intercalares al *xíhuatl* alteraría el desplazamiento de cinco signos cada año, mismo que hace que éstos se repitan cada

cuatro años y que sirve de sustento al sistema del *xiuhpohualli*³⁰¹. Y 5) si bien la introducción simultánea de días intercalares en el *xíhuatl* y en el *tonalpohualli* no alteraría el funcionamiento del *xiuhmolpilli*, esta forma de intercalación descompondría la concordancia del calendario con el ciclo de Venus, pues la ecuación de cinco revoluciones sinódicas de Venus y ocho años “civiles” (que determinaba la fecha de la celebración de *Atamalqualiztli*), y de 104 años y 65 revoluciones sinódicas de Venus (que marca el fin de un *huehuetiliztli*), no permite intercalación alguna.

Para ser justos, hemos de reconocer que la estructura del calendario mexica no parece admitir intercalaciones. Sin embargo, aceptar la ausencia de un “bisiesto” en el calendario mexica pareciera conllevar el reconocimiento de un progresivo desplazamiento de las fiestas con respecto al año trópico, a los fenómenos meteorológicos y a los momentos del ciclo agrícola. Así, con el paso de los años, los rituales asociados a las veintenas mexicas dejarían de corresponder a su finalidad, de modo que, por ejemplo, “*en Atlcahualo solicitarían lluvias acaso bajo un tremendo aguacero*” (Castillo, 1971, p. 78). Ésta es justamente la propuesta de Michel Graulich.

Basándose en el hecho de que los nombres de algunas veintenas aluden a fenómenos meteorológicos, y explorando la relación entre las fiestas de las veintenas y la mitología mesoamericana, Graulich sostiene que, a la llegada de los españoles, los ritos que caían en los períodos de siembra y cosecha no tenían ninguna clara relación con estos eventos, pues tales ritos estaban desfasados por unos cinco meses europeos, y que “*la última vez que la posición de las veintenas concordaba perfectamente con los eventos estacionales fue en los años 680-684*” (Graulich, 2001, p. 359). Visto así, los vínculos que los cronistas señalan entre las fiestas y los fenómenos meteorológicos y momentos del ciclo agrícola, no serían sino interpretaciones distorsionadas de los españoles, que “*intentaron comprender las fiestas en función de su posición en el siglo XVI*” (Graulich, 2002, p. 47).

Esta propuesta pareciera confirmarse por nuestra descripción del calendario mexica, misma que se apoya en aquellos aspectos comúnmente aceptados en la literatura especializada. Sin embargo, el reconocimiento de que el calendario mexica parece no admitir intercalaciones en el *xíhuatl*, no se ha traducido en un abandono generalizado de las hipótesis “intercalacionistas” ni en la adhesión, también generalizada, a la hipótesis de Graulich. Por el contrario, ésta ha sido rechazada explícita o implícitamente por diversos autores (*V.gr.* Šprajc, 2000; Broda, 2004a; Prem, 2008; Díaz Barriga, 2009) ¿Cómo explicar esta resistencia ante la abrumadora fuerza de la evidencia? Para entender la persistencia de la postura “intercalacionista”, y siendo consecuentes con nuestra propia concepción del proceso de investigación³⁰², conviene dar un paso atrás y preguntarnos sobre la naturaleza del problema mismo, es decir, dejar momentáneamente de lado los argumentos en pro y en contra de una u otra hipótesis, y cuestionarnos sobre las causas que convierten a éste en un problema que requiere solución.

³⁰¹ Al respecto, conviene recordar que en este desplazamiento de signos se basa el *xiuhmolpilli* y sus complejas relaciones con los rumbos cardinales.

³⁰² Aquélla según la cual, al interpretar nuestro objeto de estudio, debemos objetivar también las claves de interpretación que guían nuestra investigación.

VIII.5.2.1 Los postulados detrás del debate.

Como dijimos líneas arriba, en el centro de la discusión sobre las intercalaciones mexicas se encuentra la divergencia entre los informes coloniales, pues difícilmente podríamos aceptar como simultáneamente ciertas las aseveraciones que afirman la existencia de un “bisiesto” mexica y las que la niegan; sin embargo, una vez admitido el problema generado por la discrepancia entre las fuentes, existe una segunda cuestión que hace necesario volver continuamente sobre el tema: la contradicción entre las distintas hipótesis y el resto de la información que tenemos por cierta sobre el calendario mexica. Y precisamente entre aquello que damos por cierto se encuentra la relación entre las fiestas de las veintenas y sus índices fenomenológicos.

Una de las ideas con mayor consenso entre los especialistas, es que las fiestas de las veintenas se relacionaban de algún modo con diversos fenómenos meteorológicos y astronómicos, y con momentos del ciclo agrícola. El debate inicia cuando se postula que las fiestas de las veintenas tenían una relación de sincronía con sus índices fenomenológicos, o bien que dicha sincronía no pudo existir. Desde la primera de estas posturas se sostiene que, puesto que las fiestas de las veintenas coincidían temporalmente con sus índices fenomenológicos, debieron existir intercalaciones periódicas que corrigieran el desfase del *xíhuatl* con respecto al año trópico para asegurar dicha sincronía. Desde la segunda postura se argumenta que, puesto que no existió tal método de intercalación, la sincronía entre las fiestas y sus índices fenomenológicos se rompió muy pronto por el desfase del *xíhuatl* con respecto al año trópico. Ahora bien, para entender qué es lo que está detrás del debate, hay que señalar que, en su forma más general, éste pone en juego dos supuestos:

- a) Existía una relación de sincronía entre las fiestas de las veintenas y algunos índices fenomenológicos relacionados con el año trópico.
- b) No existía en el calendario mexica un método de intercalación que asegurara la correspondencia del *xíhuatl* con la duración del año trópico.

De un lado del debate, quienes sostienen hipótesis “intercalacionistas” asumen que el enunciado “a” es cierto y que, en consecuencia, el enunciado “b” es falso. Conforme a este razonamiento, resulta necesaria una hipótesis verificable sobre el modo en que debieron hacerse las intercalaciones mexicas.

Del otro lado del debate, se asume que “b” es cierto y que, en consecuencia, el enunciado “a” es falso. Conforme a este razonamiento, puesto que el año se desfasaba progresivamente con respecto al año trópico, las veintenas perdían la sincronía con sus índices fenomenológicos, de modo que resulta necesario devolver las veintenas a su posición inicial para comprender su relación original con los índices fenomenológicos.

Tenemos entonces que ambas posturas parten de supuestos distintos. Dando por cierto uno de estos enunciados, se le adopta como postulado, para luego derivar como consecuencia la negación del otro. Así, cada perspectiva convierte el postulado del contrario en una hipótesis incompatible con su propia premisa, reduciendo el debate a un diálogo de sordos³⁰³.

³⁰³ Quizás por ello es que, a pesar del predominio de las hipótesis “intercalacionistas”, hasta el momento nadie ha criticado sistemáticamente la propuesta de Graulich, pues para ello parece necesario demostrar la existencia de un

Entendemos ahora por qué los autores que asumen la perspectiva “intercalacionista” no pueden adoptar la hipótesis de Graulich, pues ésta resulta incompatible con su propio postulado: la ausencia de intercalaciones se juzga discordante con la sincronía entre las fiestas de las veintenas y sus índices fenomenológicos. Al parecer nos encontramos nuevamente con el principio de no contradicción; pero, ¿ambos enunciados son necesariamente excluyentes? Evidentemente no. Si los dos enunciados que se ponen en juego desde antes del debate parecen excluirse mutuamente, es sólo como resultado de seguir el mismo procedimiento que los cronistas españoles: interpretar el calendario mexica tomando como referencia el calendario cristiano y, así, proyectar rasgos propios del caso europeo sobre el mesoamericano. Expliquémonos.

VIII.5.2.2 ¿Pudo existir un mecanismo de ajuste sin intercalaciones?

Dijimos ya que las dos posturas comparten la idea de que las fiestas de las veintenas están relacionadas con fenómenos meteorológicos y astronómicos o con momentos del ciclo agrícola, lo cual parece verificarse por los nombres de algunas fiestas. Pero, vistas detenidamente, estas perspectivas comparten algo más: ambas asumen que, para conservar la sincronía entre las fiestas de las veintenas y sus índices fenomenológicos, el calendario mexica requeriría de intercalaciones periódicas que corrigieran el desfase del *xíhuatl* con respecto al año trópico. Sin embargo, este supuesto no es necesariamente cierto.

El razonamiento más simple para sostener la necesidad de intercalaciones como único recurso para garantizar la sincronía entre las fiestas de las veintenas y sus índices fenomenológicos relacionados con el año trópico, parte de ciertas premisas nunca enunciadas explícitamente:

1. Las veintenas eran el equivalente funcional del mes cristiano, es decir, eran divisiones fijas al interior del año, cada una de ellas con un nombre distinto, que se utilizaban para señalar fechas críticas también fijas en éste (V.gr. 25 de diciembre).
2. Las fiestas de las veintenas estaban señaladas en fechas fijas al interior de las veintenas, es decir, en fechas fijas del *xíhuatl*, y tomaban su nombre del “mes” en el que se realizaban.
3. En consecuencia, si el *xíhuatl* se desplazaba con respecto al año trópico, las fiestas de las veintenas también lo harían, de modo que resultaba necesaria la introducción de días intercalares para evitar el desplazamiento de las fiestas.

Partiendo de esto, pareciera factible suponer que los enunciados de los cuales se parte en el debate (“a” y “b”), son efectivamente excluyentes. Sin embargo, la información revisada en este capítulo no nos permite afirmar que el *metztli* fuera el equivalente funcional del mes cristiano, ni que las fiestas de las veintenas se realizaran en fechas fijas del *xíhuatl*, de modo que nada nos autoriza a obtener como consecuencia que, si el *xíhuatl* se desplazaba con respecto al año trópico, las fiestas de las veintenas también lo hacían.

Hemos dicho que la atribución de un “bisiesto” al *xíhuatl* mexica por parte de los cronistas, obedece a su interpretación del calendario nativo desde el cristiano, es decir, a la proyección del sistema europeo sobre el mexica. Como vimos en el capítulo VII, los cristianos adoptaron el año solar romano como ciclo fijo de referencia para el cómputo temporal, y establecieron en él algunas fechas críticas que de este modo resultaban fijas; pero conservaron el ciclo de la semana

método mexica de intercalaciones.

y el ciclo sinódico de la Luna para la determinación de otras fiestas, de modo que se hacía necesaria la ecuación de estos ciclos con el año solar para reducirlos a años solares, es decir, para señalar en este ciclo fijo las fechas críticas en que debían realizarse las fiestas que, de este modo, resultaban movibles. Puesto que el año solar de 365.25 días era el ciclo fijo de referencia para el cálculo temporal, al encontrar entre los mexicas un ciclo cuya duración (365 días) se aproximaba a la de aquél, supusieron que el *xíhuatl* era el “verdadero” calendario (Cfr. Díaz Álvarez, 2013), al grado que Sahagún lo disoció del *tonalpohualli*, convirtiendo a este último en un mero “calendario adivinatorio”.

Frente a esta interpretación de los cronistas, hemos podido constatar que el *xíhuatl* y el *tonalpohualli* no eran dos calendarios distintos, sino que formaban una unidad indisociable. Y de hecho, si buscamos un ciclo fijo de referencia en el calendario mexica, éste parece ser el de 260 días, pues tanto los días como los años se nombraban por referencia al *tonalpohualli*; el *xiuhmolpilli* se conformaba por un número entero de años reducibles a un número entero de ciclos del *tonalpohualli* (73 ciclos); y el *huhuetiliztli* se conformaba de dos *xiuhmolpilli* (146 ciclos del *tonalpohualli*), cuando la cuenta de años y días coincidía aproximadamente con el ciclo de Venus, que se computaba por medio del *tonalpohualli*. Es decir, se hacía la ecuación de todos los ciclos temporales con el del *tonalpohualli*, para reducirlos a éste. La confirmación de esto se observa claramente al comparar nuestros cosmogramas³⁰⁴ europeos y mesoamericanos, pues mientras que en las representaciones europeas (Vid. Ilustración 11, p. 240) la base de la iconografía calendárica es el año (Cfr. Díaz Álvarez, 2011, p. 235), la representación mesoamericana se centra en el *tonalpohualli*³⁰⁵ (Vid. Ilustración 18, p. 265).

De este modo se comprende que las fiestas fijas mexicas, aquéllas que se señalan en el calendario por referencia a un único ciclo de referencia, eran las del *tonalpohualli*. Vistas desde el calendario europeo, las fechas críticas señaladas en el *tonalpohualli* parecían “movibles”; pero estrictamente hablando, eran fijas: decir que un ritual dedicado a Quetzalcóatl se realizaba el día 1-caña es como decir que la Invención de la Santa Cruz se celebra el 3 de mayo. Si estas fechas fijas parecieron movibles a los ojos de Sahagún y otros cronistas, es como resultado de interpretar el calendario mexica desde el calendario juliano, es decir, de asumir que el *xíhuatl* era el ciclo “fijo” que servía de base para todos los cálculos temporales, reduciendo los demás ciclos a un factor común, y de suponer por tanto que las veintenas eran subdivisiones del año equivalentes en funciones a los meses cristianos. Pero si el *tonalpohualli* era el ciclo fijo al cual se reducía por ecuación el resto de los ciclos temporales mexicas, y las fechas críticas señaladas en él eran fijas, entonces las fiestas de las veintenas resultarían movibles. De ser así, el *xíhuatl* no sería el equivalente del año europeo, ni las veintenas lo serían de los meses.

En el capítulo anterior mostramos que la forma del calendario cristiano se debe a cuatro elecciones principales: 1) La reforma juliana, que ajustó el año romano al año trópico reduciéndolo a un número entero de días por la intercalación de un día cada cuatro años. 2) La posterior práctica cristiana de tomar el año solar romano como ciclo fijo de referencia al cual se

³⁰⁴ Ana Díaz define el cosmograma como “una imagen del mundo que muestra su orden y su devenir a partir de una construcción elemental y sintética que incluye todos los referentes espaciotemporales” (Díaz Álvarez, 2011, p. 33).

³⁰⁵ Además, como vimos, el códice Borbónico comienza por la presentación del *tonalpohualli* para luego mostrar el *xiuhmolpilli*, y sólo hacia la última parte del códice se presentan las fiestas de las veintenas (Vid. *infra*, p. 291), distribución que sugiere que todo el calendario estaba supeditado al *tonalpohualli*.

reducía el resto de los ciclos, y de señalar en fechas fijas de éste algunas fiestas relacionadas con el transcurso anual del Sol. 3) La práctica cristiana de celebrar el Día Del Señor cada Domingo, obligando a la ecuación del ciclo de las semanas con el año para determinar los momentos del año en que debía hacerse esta celebración. Y 4) La determinación del concilio de Nicea de que la Pascua se celebrara el primer domingo después de la luna llena que sigue al equinoccio, decisión que obligó al establecimiento de ecuaciones entre los ciclos del Sol, de la Luna y de las semanas para reducirlos a fechas del año solar.

Pero nuestro caso mesoamericano difiere significativamente del cristiano pues la forma del calendario mexica estuvo determinada por elecciones radicalmente distintas: 1) No existe evidencia de que los mexicas ajustaran la duración del *xíhuatl* a la del año trópico; por el contrario, todo parece indicar que no existieron intercalaciones para corregir su desfase, de modo que *xíhuatl* se desplazaba progresivamente con respecto al año trópico. 2) Hasta donde sabemos por la forma del calendario mexica, el ciclo fijo era el *tonalpohualli*, y los demás ciclos se reducían a éste por ecuación³⁰⁶, de modo que las fechas fijas eran las del *tonalpohualli*, mientras que las de las veintenas resultaban movibles. 3) No existe evidencia de que las fiestas de las veintenas estuvieran señaladas en fechas fijas del *xíhuatl*, antes bien, las veintenas parecen más próximas a la semana cristiana o a los meses lunares, que al mes solar, pues el *metztl* no se utilizaba como marco para la notación de fechas, es decir, sólo tenía por función la delimitación de períodos rituales. Sin embargo, 4) parece que las fiestas de las veintenas estaban efectivamente relacionadas con índices fenomenológicos asociados al año trópico (V.gr. los períodos de lluvia o el inicio de la siembra)³⁰⁷.

Por lo anterior podemos acordar que, como no existe evidencia contundente de que las fiestas de las veintenas estuvieran asentadas en fechas fijas del *xíhuatl*, tampoco hay nada que nos autorice a asumir *a priori* que los enunciados “a” y “b” son mutuamente excluyentes. De hecho, la información revisada en este capítulo sugiere que “a” y “b” son simultáneamente ciertos. Esto nos permite suponer que ambos enunciados son ciertos y que, por tanto, las consecuencias que las dos posturas revisadas derivan de sus postulados, son falsas. Es decir, podemos aceptar que no existía un método de intercalación que ajustara la duración del *xíhuatl* al año trópico y, simultáneamente, que las fiestas de las veintenas tenían una relativa sincronía con índices fenomenológicos relacionados con el año trópico: si el ciclo fijo de referencia era el *tonalpohualli*, y las fiestas de las veintenas no estaban asentadas en fechas fijas del *xíhuatl*, es posible que éstas se desplazaran para conservar su relativa sincronía con el año trópico.

³⁰⁶ Esto se aprecia claramente en la construcción de los nombres de los años y en la conformación del *Xiuhmolpilli*.

³⁰⁷ Adicionalmente, si consideramos que en una economía agrícola las actividades productivas tienen un ritmo estacional, podemos suponer que los tributos que diversos pueblos pagaban a los mexicas debían ser también estacionales. Pues bien, en algunos códices que registran estos tributos se marcan con glifos las fiestas de las veintenas, lo cual indica que la recolección de tributos se podía ubicar temporalmente por relación con las fiestas (Cfr. Díaz Álvarez, 2011, p. 333). Esta forma de indicar el momento en que se debía pagar el tributo es perfectamente consistente, pues las dos notaciones de fechas conocidas sólo indicaban el año (por su posición en el *xiuhmolpilli*) o el día (por su posición en el *tonalpohualli*), de modo que no servían propiamente para indicar un momento del año trópico. Si se hacía referencia a las fiestas de las veintenas para señalar el momento del pago del tributo, era porque éstas se relacionaban efectivamente con el año trópico y con momentos del ciclo productivo. No obstante, pese a esta constatación, debemos señalar que no existe la plena seguridad de que esta forma de señalar el momento del pago del tributo, sea de origen prehispánico.

Tendríamos entonces, a diferencia de las interpretaciones hechas por Sahagún y otros autores coloniales, que las fechas críticas determinadas por el *tonalpohualli* eran fijas (se hacían siempre en la misma fecha determinada por referencia a un único ciclo), mientras que aquéllas relacionadas con las veintenas eran movibles (se hacían en fechas variables del *tonalpohualli* y posiblemente también del *xíhuatl*)³⁰⁸. Puesto que hasta ahora no tenemos evidencia que refute esta hipótesis, podemos considerarla tan válida como cualquier otra. No es necesario aquí demostrarla; lo importante en este momento es reconocer que resulta perfectamente posible imaginar medios por los cuales las fiestas de las veintenas, asociadas a índices fenomenológicos relacionados con el año trópico (ya sean astronómicos, meteorológicos, o agrícolas), resultaran “movibles” con respecto al *xíhuatl*.

En el capítulo XII retomaremos esta hipótesis para contrastarla con la de Michel Graulich³⁰⁹. Por ahora señalemos solamente que nuestra propuesta deriva de las propiedades sistémicas del calendario mexica, y tiene como ventaja el hecho de que permite explicar la relativa sincronía de las fiestas de las veintenas con sus respectivos índices fenomenológicos en un calendario que carecía de intercalaciones periódicas. Es decir que, a diferencia de lo que ocurre en la hipótesis de Graulich (*Vid. infra*, pp. 455-458), en la nuestra el desfase del *xíhuatl* con respecto al año trópico no implica el desplazamiento de las fiestas de las veintenas con respecto a sus índices fenomenológicos. Como dijimos, no está entre nuestros objetivos demostrar esta conjetura, sino producir las condiciones necesarias para buscar el sustento empírico de las hipótesis alternas que construimos a partir de las propuestas de Johanna Broda y Beatriz Albores; pero podemos señalar que existe evidencia que parece apoyarla. Sin embargo, puesto que nuestra hipótesis se asemeja vagamente a la formulada por Patrick Johansson (2005), comentaremos primero su argumento para deslindarlo del nuestro.

VIII.5.2.3 La hipótesis de Patrick Johansson.

En un breve artículo publicado en el año 2005, Patrick Johansson propuso dos hipótesis que suponen el desplazamiento de las veintenas con respecto al *xíhuatl*, pero formuladas desde una perspectiva radicalmente distinta a la nuestra. La primera de ellas supone que las veintenas se desplazaban, con respecto al *xíhuatl*, cinco días cada año, mientras que la segunda supone “una corrección periódica que ajustara, en términos cuantitativos absolutos (no cíclicos), la duración del calendario y del año trópico” (Johansson, 2005, p. 182).

³⁰⁸ Posiblemente a esto se deba la existencia de términos nativos específicos, distintos de *Xíhuatl*, para referirse a la cuenta de las veintenas. Como señala Ana Díaz, tanto en los *Primeros Memoriales* de Sahagún, como en el *Código Florentino*, se registra el término náhuatl *ilhuatl* para referirse a las fiestas de las veintenas, y este término significa tanto “fiesta” como “día”. Por su parte, las veintenas se denominan en náhuatl como *tlapohualli*, que literalmente significa “la cuenta” o lo que se cuenta. Y la cuenta de las veintenas se denomina *cecempoalapoalli*, que se refiere a los 360 días que suman las 18 veintenas. De este modo, la cuenta de las veintenas se diferencia del año, pues *xíhuatl* es en realidad la suma del *cecempoalapoalli* más los cinco *nemontemi* (*Cfr.* Díaz Álvarez, 2013, pp. 246-254).

³⁰⁹ Frente a hipótesis como la aquí sostenida, ya fue anticipada una crítica por parte de Michel Graulich: “*Se ha dicho —no diré quién— que posiblemente, en ciertas épocas, para remediar el desplazamiento se podían mudar los ritos de un mes al otro. Pero eso es olvidar que los meses tenían nombres y que muchos de estos nombres se refieren directamente a los ritos. En ochpaniztli había realmente barrimiento, en tlacaxipehualiztli desollamiento de hombres, tepeilhuitl era realmente una fiesta de cerros, tecuilhuitl de señores... Y estos mismos nombres de los meses se encuentran hasta en el Sur de Guatemala*” (Graulich, 2002, p. 53). No obstante, Graulich parte aquí de que las veintenas son meses y que los nombres de las fiestas pertenecen a ellos.

Hasta donde entiendo, la primera hipótesis de Johansson asume que el *cepoalaphualli* (cuenta de las veintenas) era un ciclo continuo de 360 días que corrían independientemente del año “civil”, de modo que, por efecto de los *nemontemi*, las veintenas se anticipaban al *xíhuatl* por cinco días cada año, acumulando un desfase de 20 días cada cuatro años. Por este motivo, al cabo de 72 años las veintenas volvían a ocupar su posición inicial en ciclo³¹⁰. Es decir, cada cuatro años las veintenas se desfasaban poco más de veinte días con respecto a sus índices fenomenológicos, volviendo a su posición inicial en el ciclo al cabo de 72 años:

En el contexto náhuatl prehispánico, la secuencia de las veintenas correspondientes al año “arquetípico”, el primero, corresponde a las estaciones. Con el desliz de cinco días por año, es decir de veinte días cada cuatro años, *las festividades específicas de cada mes pierden la relación directa que podían haber tenido con las manifestaciones naturales y los ritos de la veintena*³¹¹ (Johansson, 2005, p. 180).

Dicho esto, el autor formula una segunda hipótesis para corregir el desfase del calendario con respecto al año trópico. Si nuestra interpretación del texto de Johansson es correcta, las veintenas se anticiparían cinco días al *xihuti* al cabo de 72 años. Y puesto que el *xíhuatl* se habría anticipado 17.4 días con respecto al año trópico, las veintenas se anticiparían 22.4 días con respecto al año trópico. Es decir, que cada cuatro años las veintenas se desfasaban 1.244 días con respecto a sus índices fenomenológicos. Si, por el contrario, suponemos que al cabo de 72 años las fiestas volvían a su posición original en el *xíhuatl*, el desfase de las veintenas sería de 17.4 días, de modo que cada cuatro años se desfasaban 0.96 días con respecto al año trópico. Conforme a la primera interpretación, al cabo de 72 años habría que recuperar 22 días, mientras que en la segunda tendrían que recuperarse 17 días. Sin embargo, Johansson sostiene que:

si consideramos que cada año se perdía un día y una pequeña fracción, después de 72 años había que recuperar aproximadamente 20 días para que el calendario estuviera a la par del tiempo real. En este contexto, la corrección hubiera consistido en saltarse un mes de 20 días (que pasaba al final) para empezar el nuevo ciclo de 72 años con el siguiente. Si tomamos como ejemplo la atadura entre el primer ciclo de 72 años y el segundo: del último mes Izcalli se pasaba, quizás, al mes tlacaxipehualiztli saltándose el mes cuáhitl ehua, el cual venía entonces a ocupar la última posición en la cronología de las veintenas” (Johansson, 2005, p. 182).

Dejando de lado el error en el cálculo del desfase, considero que esta hipótesis presenta un problema para nuestros fines, problema que intentaré explicar brevemente. Puesto que el texto de Johansson parece admitir por lo menos tres interpretaciones distintas, señalaré brevemente las consecuencias de cada una de ellas:

1. Si *Atlcahualo* se sustituye por *Tlacaxipehualiztli*, es decir, si la fiesta de *Tlacaxipehualiztli* se realizara durante la veintena correspondiente a *Atlcahualo*, las fiestas se anticiparían 20 días que se acumularían a los días de desfase que éstas han acumulado con respecto al año trópico, de modo que se anticiparían 40 días con respecto a sus índices

³¹⁰ Hay que señalar que, al cabo de 72 años, las veintenas volverían a su posición inicial en un ciclo de 360 días, pero no con respecto al *Xíhuatl*. Para ello se requerirían 73 años.

³¹¹ Las cursivas son mías. Nótese que esta frase es un tanto oscura, pues sugiere que las “*festividades específicas de cada mes*” pierden su relación con los “*ritos de la veintena*”. Supongo que se trata de un error, y que el autor se refiere a que se perdía la sincronía entre las fiestas y sus índices fenomenológicos.

fenomenológicos³¹². Conforme a esta interpretación, la corrección desfasaría las veintenas con respecto al año trópico por 20 días más, pero dejando intacta la duración del año.

2. Si *Tlacaxipehualiztli* no sustituye a *Atlcahualo*, sino que se dejan baldíos los veinte días de *Atlcahualo* para que a la fiesta de *Izcalli* le siga *Tlacaxipehualiztli*, la posición de las fiestas con respecto al *xíhuatl* permanecería idéntica, conservando también su desfase con respecto al año trópico. En este caso, si consideramos a *Tlacaxipehualiztli* como la primera fiesta del año, y por “año” entendemos la secuencia de 18 veintenas, este “año” (*cempoalpuhualli*) se recorrería 20 días con respecto al *xíhuatl*, pero conservando el desfase del *xíhuatl* y de las veintenas con respecto al año trópico.
3. Una tercera opción es suponer que los veinte días de la fiesta omitida de *Atlcahualo* eran intercalares, es decir, que eran agregados al *xíhuatl*. Esta adición de veinte días corregiría efectivamente el desfase del *xíhuatl* con respecto al año trópico; sin embargo, puesto que se omite *Atlcahualo*, *Tlacaxipehualiztli* conservaría su desfase con respecto al año trópico, y lo mismo ocurriría con el resto de las fiestas.

Para nuestros fines, la primera de estas interpretaciones parece completamente fuera de lugar, pues sólo incrementa el desfase de las veintenas, dejando intacta la duración del año. Sin embargo, he de reconocer que desconozco si Patrick Johansson tenía en mente alguno de los dos razonamientos restantes. Como sea, lo importante aquí es destacar que ninguno de ellos resuelve nuestro problema, pues en los tres se mantiene el desfase de las fiestas de las veintenas con respecto al año trópico³¹³. Si nos hemos detenido aquí sobre la hipótesis de Johansson, es sólo para evidenciar sus diferencias con respecto a nuestra propuesta. Precisemos, pues, de qué manera pudo hacerse el desplazamiento de las fiestas para recuperar su relativa sincronía con el año trópico.

VIII.5.3. La hipótesis sobre el desplazamiento de las veintenas.

Hemos dicho que las veintenas no parecen ser el equivalente funcional del mes solar cristiano y que en todo caso resultan más semejantes a las semanas o los meses lunares, pues sabemos que no eran usadas para la notación de fechas del tipo “3 de mayo”, pero sí para la delimitación de períodos rituales. Además, como el ciclo fijo de referencia era el *tonalpuhualli*, parece que las fiestas movibles eran las de las veintenas. Visto así, para dar cuenta del desplazamiento de las fiestas de las veintenas con respecto al *xíhuatl*, podemos formular dos hipótesis en cierto modo contrapuestas:

- 1) Las veintenas y los *nemontemi* eran períodos fijos en el *xíhuatl*.
- 2) Las veintenas no estaban fijas en el *xíhuatl*.

Según la primera hipótesis, supondríamos que las veintenas eran como casilleros vacíos fijos en el *xíhuatl*, a través de los cuales se desplazaban las fiestas a medida que se acumulaba el desfase del año “civil” con respecto al año trópico. De este modo, a semejanza de la Semana Santa, las

³¹² Recuérdese que Johansson supone un desfase de 20 días.

³¹³ Ciertamente, esto no afecta al planteamiento de Johansson, pues él asume que las fiestas de las veintenas dejaban de corresponder a sus índices fenomenológicos, desplazándose por todo el año trópico.

veintenas no recibirían su nombre por la posición que ocupaban en el *xíhuatl*, sino por la fiesta que en ellas se realizaba: a medida que el *xíhuatl* se desfasaba con respecto al año trópico, cada fiesta se recorrería a la siguiente veintena para recuperar la sincronía con sus índices fenomenológicos, de tal manera que la primer veintena se llamaría, por ejemplo, *Atlcahualo*, por la fiesta que en ella se hacía, pero al cabo de unos años este nombre correspondería a la segunda veintena, por haberse desplazado la fiesta a la siguiente veintena.

Para ilustrar esta idea nos valdremos de la Tabla 30 (*Vid.* p. 290). Comencemos por separar las veintenas de sus presuntos nombres, suponiendo que, en principio, éstos correspondían a las fiestas y no a las veintenas. Hecho esto, identifiquemos las veintenas con números romanos, para señalar su posición en el *xíhuatl* (*Vid.* Tabla 30, p. 290). Supongamos ahora que un determinado año comenzó con la fiesta de *Atlcahualo* y terminó con la fiesta de *Izcalli*, como de hecho nos informa Sahagún. Al período de tiempo durante el cual se presentaba esta configuración, le llamaremos “1° ciclo”. Ahora bien, puesto que cada cuatro años mexicas éstos se anticipaban casi un día con respecto al año trópico, llegaría el momento en que la fiesta que se hacía en la primera veintena tendría que recorrerse a la segunda, para restituir su posición con respecto al año trópico. De este modo, la fiesta de *Atlcahualo* pasaría a ocupar, en el “2° ciclo”, la veintena II y, tras unos años más, en el “3° ciclo”, la veintena III (*Vid.* Tabla 30). Nótese, además, que en esta hipótesis los *nemontemi* se ubican siempre en la misma posición del *xíhuatl*.

Veintena	Días del <i>xíhuatl</i>	Fiesta 1° ciclo	Fiesta 2° ciclo	Fiesta 3° ciclo
I	1°-20°	<i>Atlcahualo</i>	<i>Izcalli</i>	<i>Títitl</i>
II	21°-40°	<i>Tlacaxipehualiztli</i>	<i>Atlcahualo</i>	<i>Izcalli</i>
III	41°-60°	<i>Tozoztontli</i>	<i>Tlacaxipehualiztli</i>	<i>Atlcahualo</i>
IV	61°-80°	<i>Huey Tozoztli</i>	<i>Tozoztontli</i>	<i>Tlacaxipehualiztli</i>
V	81°-100°	<i>Toxcatl</i>	<i>Huey tozoztli</i>	<i>Tozoztontli</i>
VI	101°-120°	<i>Etzalcualiztli</i>	<i>Toxcatl</i>	<i>Huey tozoztli</i>
VII	121°-140°	<i>Tecuilhuitontli</i>	<i>Etzalcualiztli</i>	<i>Toxcatl</i>
VIII	141°-160°	<i>Huey tecuilhuitl</i>	<i>Tecuilhuitontli</i>	<i>Etzalcualiztli</i>
IX	161°-180°	<i>Miccailhuitontli</i>	<i>Huey tecuilhuitl</i>	<i>Tecuilhuitontli</i>
X	181°-200°	<i>Huey Miccailhuitl</i>	<i>Miccailhuitontli</i>	<i>Huey tecuilhuitl</i>
XI	201°-220°	<i>Ochpaniztli</i>	<i>Huey Miccailhuitl</i>	<i>Miccailhuitontli</i>
XII	221°-240°	<i>Teotleco</i>	<i>Ochpaniztli</i>	<i>Huey Miccailhuitl</i>
XIII	241°-260°	<i>Tepeilhuitl</i>	<i>Teotleco</i>	<i>Ochpaniztli</i>
XIV	261°-280°	<i>Quecholli</i>	<i>Tepeilhuitl</i>	<i>Teotleco</i>
XV	281°-300°	<i>Panquetzaliztli</i>	<i>Quecholli</i>	<i>Tepeilhuitl</i>
XVI	301°-320°	<i>Atemoztli</i>	<i>Panquetzaliztli</i>	<i>Quecholli</i>
XVII	321°-340°	<i>Títitl</i>	<i>Atemoztli</i>	<i>Panquetzaliztli</i>
XVIII	341°-360°	<i>Izcalli</i>	<i>Títitl</i>	<i>Atemoztli</i>
	361°-365°	<i>Nemontemi</i>	<i>Nemontemi</i>	<i>Nemontemi</i>

Tabla 30 Posible desplazamiento de las fiestas (primera hipótesis).

En la segunda hipótesis, el resultado es distinto pues, si las veintenas y los *nemontemi* no eran períodos fijos en el *xíhuatl*, significa que podían desplazarse en él. De este modo, las veintenas podrían tener nombres fijos o bien provenir de la fiesta que en ellas se hacía, pues el resultado es el mismo. Esta hipótesis supondría que los *nemontemi* estaban asociados siempre a la misma

veintena, como parece sugerir Sahagún en sus *Primeros Memoriales*, pues suma los cinco nemontemi a los veinte días de *Atlcahualo*³¹⁴. Visto así, los *nemontemi* irían siempre ligados a la veintena en que se celebraba la fiesta de *Atlcahualo*, de tal modo que si se desplazaba esta veintena, lo hacían también los *nemontemi* (Vid. Ilustración 25, p. 291).

Ahora bien, aunque estas dos hipótesis implican distintos resultados, ambas suponen que la duración del *xíhuatl* permanece constante, pues no implican la intercalación de días, y en las dos se presume el desplazamiento de las fiestas, de tal modo que se retrasaban con respecto al *xíhuatl* los días necesarios para restituir la sincronía con sus índices fenomenológicos. Sin embargo, conviene precisar si dicho desplazamiento fue de 20 días o, por ejemplo, de 25, pues de ello depende que optemos por una u otra de las hipótesis arriba enunciadas, y para ello conviene indagar el posible cálculo implicado en este desplazamiento según ambas hipótesis. Pero veamos primero la evidencia del Códice Borbónico sobre el desplazamiento de las veintenas.

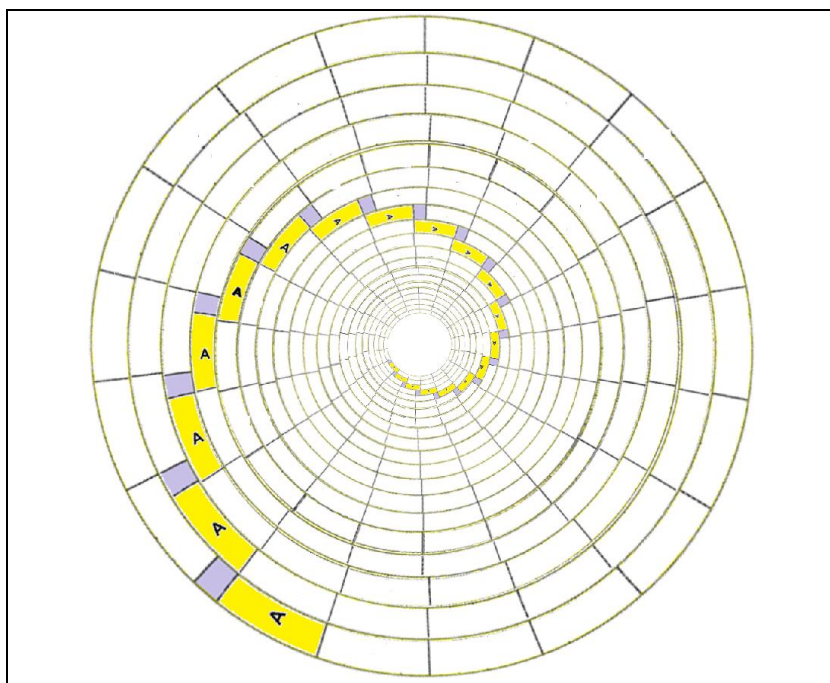


Ilustración 25 Posible desplazamiento de las fiestas (segunda hipótesis)³¹⁵

VIII.5.3.1 La evidencia del desplazamiento en el Códice Borbónico

Nuestra primera evidencia se encuentra en las últimas 16 láminas del código Borbónico, es decir, entre la 23 y la 38, que son justamente las que no hemos revisado hasta ahora. Quince de ellas, de la lámina 23 y hasta la mitad de la 37, representan gráficamente las fiestas de las veintenas (Vid. Ilustración 26, p. 293). Inmediatamente después, la segunda mitad de la lámina 37 y toda la 38 muestran dos series de años representados por cuadros azules. La primera de estas series, en

³¹⁴ Recuérdese que, en sus *Primeros Memoriales*, Sahagún atribuye a *Cuahitlehua* una duración de 25 días, sumando los *nemontemi* a la veintena (Vid. *supra*, p. 277).

³¹⁵ Asumiendo que el desplazamiento de las veintenas se hacía el año 2-caña, cada anillo de esta ilustración representa un año 3 técpatl. Todos ellos están divididos en 18 secciones que representan las veintenas, y aquellas marcadas en color amarillo corresponden a *Atlcahualo*, y van siempre acompañadas de los *nemontemi*, representados aquí por un cuadro gris.

el margen superior, comienza en la lámina 37 con el año 4-casa y termina en el extremo derecho de la lámina 38, con 13-conejo. La segunda serie comienza en el margen inferior derecho de la lámina 38, con el año 7-caña, y concluye en la lámina 37 con el año 2-caña. Puesto que presumiblemente faltan las dos últimas láminas del códice, se asume habitualmente que las dos series constituyen el inicio y el fin de una serie de 52 años (Cfr. Paso, 1998; Anders, 1991). Junto a esto, hay que destacar que en el códice se representan otros tres años con el mismo formato: en la lámina 23, el año 1-conejo (Vid. Ilustración 27); en la lámina 34, 2-caña; y en la mitad izquierda de la 37, el año 3-pedernal (Vid. Ilustración 28). De este modo, tenemos una serie de años que comienza en la lámina 23 con el año 1-conejo, continúa con 2-caña y 3-pedernal, para unirse a la serie de años que comienza con 4-casa, justo en el orden del *xiuhpohualli* (Vid. Tabla 27, p. 256). Es decir que, entre las láminas 23 y 40³¹⁶, se representaría una serie de 54 años que comienza con 1-conejo y termina en 2-caña; 52 de ellos (un *xiuhmolpilli*) ubicados entre las láminas 37 y 40, y los dos restantes entre las láminas 23 y 36.

En las láminas que representan las fiestas de las veintenas, es decir, desde la 23 hasta la mitad de la 37, se representan 19 fiestas: la primera es *Izcalli*, en la mitad izquierda de la lámina 23 (Vid. Ilustración 27, p. 294), y la última es también *Izcalli*, en la mitad izquierda de la lámina 37 (Vid. Ilustración 28, p. 294). A partir de la primera representación de *Izcalli*, el orden de las fiestas es el mismo que vimos líneas arriba (Vid. Tabla 24, p. 251), de modo que tiene pleno sentido que, si la primera fiesta representada es *izcalli*, la décimo novena sea también *Izcalli*; sin embargo, existen dos diferencias entre ambas. En primer lugar, la posición de las figuras (*Cihuacóatl* y *Xiuhtecuhtli*), pues en la lámina 23 aparece *Cihuacóatl* en el extremo derecho del recuadro mirando hacia la izquierda, y *Xiuhtecuhtli* está del lado izquierdo mirando hacia la derecha; mientras que en la lámina 37 *Cihuacóatl* está del lado izquierdo y *Xiuhtecuhtli* del lado derecho. Es decir, la imagen se invierte como en un espejo, posiblemente marcando el principio y el fin de un período (Cfr. Díaz Álvarez, 2011, p. 257). La otra diferencia es que la primera representación de *Izcalli* está acompañada por el año 1-conejo, mientras que la segunda tiene el año 3-pedernal. El problema aquí es el siguiente: si la primera representación de *Izcalli* pertenece al año 1-conejo, y la segunda corresponde al año 3-pedernal, ¿dónde está la fiesta de *Izcalli* del año 2-caña?

Conforme a la interpretación habitual, asumimos aquí que la primera imagen de *Izcalli* corresponde a la última fiesta del año 1-conejo, así que tomaremos la segunda fiesta representada (*Atlcahualo*) como la primera del año 2-caña. Esta interpretación resulta consistente con los informes de Sahagún (Vid. *supra*, p. 277), por lo que podemos suponer que las fiestas que le siguen en el códice corresponden todas al año 2-caña. Visto así, la segunda imagen de *Izcalli* correspondería a la última fiesta del año 2-caña; sin embargo, insistamos, el códice nos informa que ésta pertenece al año 3-pedernal. Para resolver esto, tenemos por lo menos dos opciones³¹⁷: o pensamos que el autor del códice asignó por error el año 2-caña a la fiesta de *Izcalli*, o suponemos que, entre el año 1-conejo y el 3-pedernal, la fiesta se desplazó de la última veintena del año a la primera. En este segundo caso estaríamos ante la evidencia que apoya nuestra hipótesis. Pero, ¿cómo se hacía ese desplazamiento de las fiestas?

³¹⁶ Asumiendo que faltan efectivamente dos láminas en las que se continúa la serie de años.

³¹⁷ De hecho, es posible formular múltiples hipótesis para explicar esta aparente anomalía. Entre ellas, la propuesta por Graulich, según la cual la primera imagen de *Izcalli* corresponde al inicio del año 1-conejo, mientras que la segunda representación de la fiesta corresponde al inicio de 3-pedernal (Cfr. Graulich, año, 2008, p. 186); sin embargo, con esta interpretación prevalece el problema: ¿Dónde está la fiesta de *Izcalli* del año 2-caña?

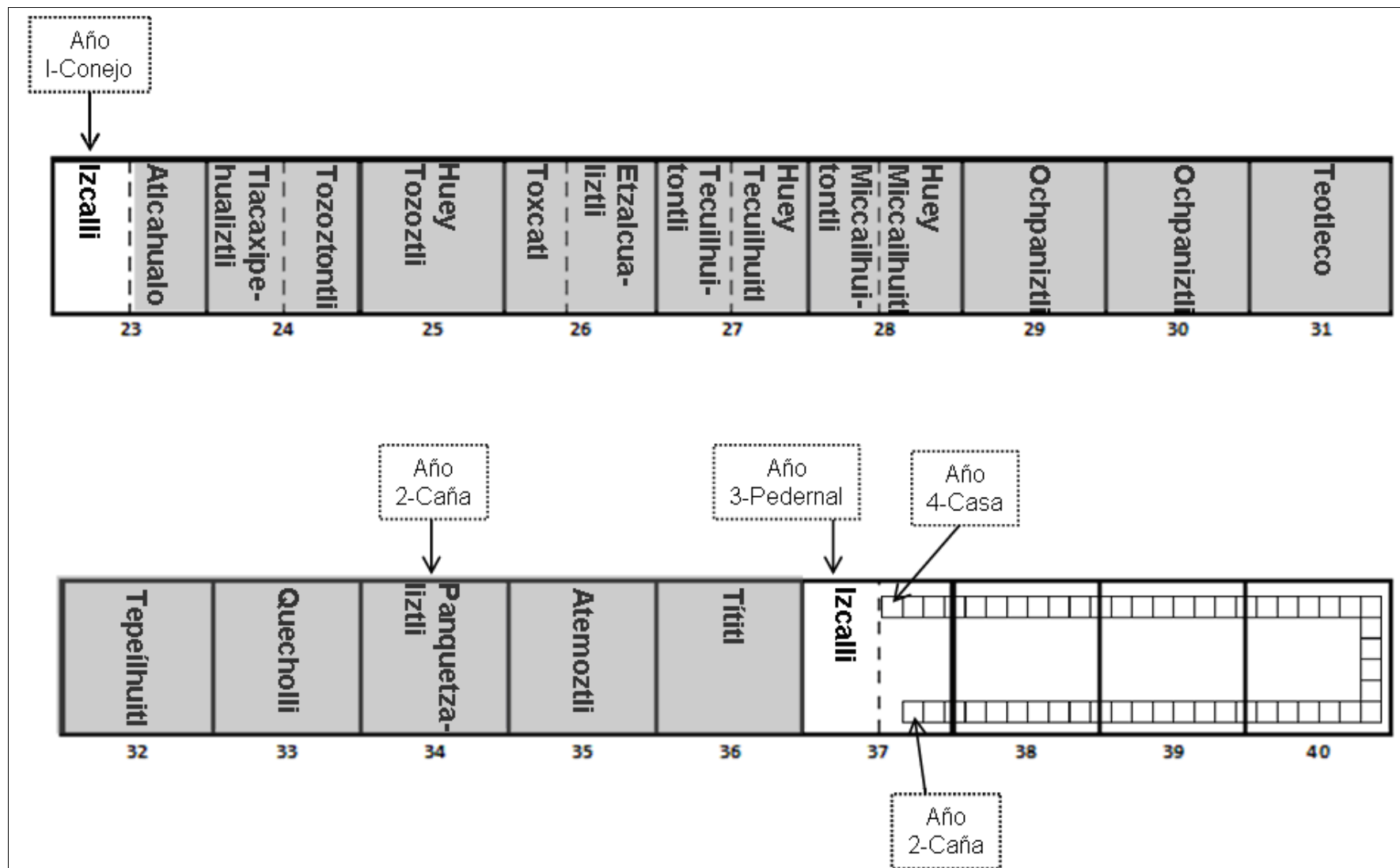


Ilustración 26 Esquema de las láminas 23-40 del código Borbónico³¹⁸

³¹⁸ Nótese que se incluyen las láminas 39 y 40, cuya reconstrucción es hipotética. Las láminas sombreadas son aquéllas que, conforme a la hipótesis aquí enunciada, corresponden al año 2-caña.



Ilustración 27 *Izcalli* en la lámina 23 del código Borbónico.

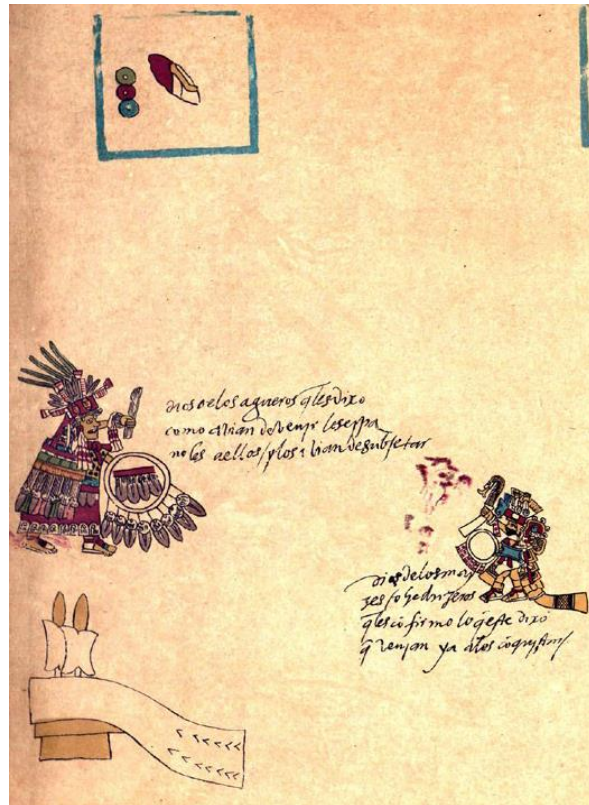


Ilustración 28 *Izcalli* en la lámina 37 del código Borbónico.

Si volvemos sobre la sección del código Borbónico en la que se ilustran las fiestas del año 2-caña³¹⁹, observamos que se representan 18 fiestas en sólo trece láminas y media. Por este motivo, algunas láminas están dedicadas en su totalidad a una fiesta, mientras que otras representan dos³²⁰. Curiosamente, frente a lo que parece ser una reducción del tamaño por razones de espacio, a la fiesta de *Ochpaniztli* se le dedican dos láminas completas (29 y 30). Es posible entonces que, si bien la reducción de algunas fiestas a media lámina no tiene nada que ver con su duración, la gran cantidad de espacio dedicada a *Ochpaniztli* sí lo tenga. Si consideramos que esta sección presenta 18 recuadros constituidos ya sea por una lámina (25, 29, 30, 31-36) o por el espacio delimitado por una línea vertical al interior de las láminas (23, 24, 26-28), podemos suponer que cada recuadro representa un período de veinte días (Vid. Ilustración 26, p. 293). De ser así, *Ochpaniztli* ocuparía aquí las veintenas XI y XII, de modo que *Teotleco* se desplazaría de la veintena XII a la XIII, *Tepeílhuitl* a la XIV, *Quechollí* a la XV, *Panquetzaliztli* a la XVI, *Atemoztli* a la XVII, *Títitl* a la XVIII, e *Izcalli* a la primera veintena del año siguiente (según nuestra primera hipótesis). Dicho brevemente, la ampliación de la fiesta de *Ochpaniztli* a dos veintenas sería la causa de que *Izcalli* se desplazara a la primera veintena del año 3-pedernal³²¹.

³¹⁹ Es decir, desde la mitad derecha de la lámina 23 hasta la lámina 37 (Vid. Ilustración 26, p. 293).

³²⁰ De hecho, la fiesta de *Títitl* no se ajusta propiamente a esta distribución, pues ocupa toda la lámina 36 más un cuarto de la 35.

³²¹ Además, si se ampliaba la fiesta de *Ochpaniztli*, la celebración del Fuego Nuevo celebrada en *Panquetzaliztli* en el 294

Hasta aquí, tenemos que el desplazamiento de las fiestas se hizo en un año 2-caña, y qué el mecanismo de dicha corrección pudiera consistir en la ampliación de *Ochpaniztli*. Sin embargo, resulta necesario precisar si efectivamente fue éste el mecanismo, y si dicho desplazamiento fue de 20 días o, por ejemplo, de 25, pues de ello depende que optemos por una u otra de las hipótesis arriba enunciadas.

VIII.5.3.2 El cálculo del desplazamiento en la primera hipótesis

Al suponer que las veintenas y los *nemontemi* eran períodos fijos en el *xíhuatl*, parece existir sólo una opción para calcular el desplazamiento de las fiestas, pues su traslado de una veintena a otra supone necesariamente un desplazamiento de 20 días. Así, puesto que asumimos que este mecanismo tenía por objeto restituir la posición de las fiestas con respecto al año trópico, podríamos pensar que se hacía cada 83 años, cuando el *xíhuatl* se había desfasado 20.1018 días.

De ser éste el cálculo correcto, se necesitarían 18 desplazamientos para que una fiesta volviera a celebrarse en la misma veintena, es decir, 1494 *xíhuatl* ($83 \times 18 = 1494 \text{ } \acute{x}i\text{huatl} = 545310 \text{ días}$), tiempo durante el cual transcurren 1493 años trópicos más tres días ($1493 \times 365.242190402 = 545306.59 \text{ días}$). Por comparación, en este mismo período transcurrirían 1493 años julianos menos ocho días ($1493 \times 365.25 = 545318.25 \text{ días}$). Es decir, la posición de las fiestas de las veintenas (al considerarlas movibles con respecto al *xíhuatl*) se desfasaría poco más de tres días al cabo de 1493 años trópicos, mientras que las fechas fijas cristianas se retrasarían poco más de 11 días $1493 \times 0.007809 = 11.659 \text{ días}$).

Pero este cálculo no es más que especulación, pues nada hay que nos permita suponer que el ajuste se hiciera cada 83 años o, por ejemplo, cada 80. En este segundo caso, el ajuste pareciera tener un resultado idéntico al del calendario juliano, pues da lo mismo recorrer la fiesta 20 días cada ochenta años, que agregar un día cada cuatro ($0.25 \times 80 = 20$); pero, de hecho, este cálculo tendría una apariencia más mesoamericana que cristiana. Para mostrar esto recordemos que, según nuestra hipótesis, las fiestas de las veintenas serían movibles, mientras que las del *tonalpohualli* serían fijas, pues era éste el ciclo fijo al cual se reducían por ecuación los demás ciclos temporales. De este modo, así como el calendario cristiano se valía de ecuaciones para reducir los ciclos de las semanas y de la luna al año solar, esperaríamos que el calendario mexica tuviera mecanismos semejantes para reducir el año trópico al *tonalpohualli*. Pues bien, visto así, la cuenta de años necesarios para acumular un desfase de 20 días tiene una vaga semejanza con las *epactas* cristianas³²², de modo que podemos crear una suerte de “epactas” mexicas³²³ para determinar el año en que debían recorrerse las fiestas, tras acumular el desfase necesario.

año 2-caña (Lámina 34 del códice), se habría realizado ya con el desplazamiento de 20 días.

³²² Recuérdese que las *epactas* son los días que en el año solar exceden la duración del año lunar común, y su cálculo era necesario para intercalar un mes sinódico para ajustar la duración del año lunar al solar (*Vid. supra*, pp. 214-215).

³²³ Nótese el entrecomillado en “epactas” cuando me refiero al calendario mexica. No estoy intentando homologar el calendario mexica con el cristiano. De hecho, las *epactas* cristiana son para agregar un mes lunar, reduciendo el año lunar al solar. Por el contrario, hemos sostenido aquí que el calendario mexica no reducía los ciclos a la duración del *xíhuatl*, pues el ciclo de referencia no era éste sino el *tonalpohualli*. Entiéndase, pues, que hablo de una suerte de “epactas” para mostrar el orden que seguirían los años en los que se haría el desplazamiento de las veintenas, suponiendo que tales desplazamiento se hicieran cada 80 años.

Puesto que el Códice Borbónico nos indica que el ajuste se hizo un año 2-caña, para encontrar el año en que debería hacerse nuevamente el ajuste tendríamos que contar 80 años a partir de 2-caña. Por este procedimiento encontramos que el siguiente ajuste se haría en el año 30° del siguiente *xiuhmolpilli*, en el año 4-caña, y a éste le seguirían sendos ajustes en los años 6-caña, 8-caña, 10-caña, 12-caña, 1-caña, 3-caña, 5-caña, 7-caña, 9-caña, 11-caña y 13-caña, reiniciando el ciclo de ajustes en un año 2-caña (*Vid.* Tabla 31). Es decir, los años en que se harían los ajustes formarían un ciclo de 13, recorriendo todos los numerales del portador caña, ciclo que se repetiría al cabo de 20 *xiuhmolpilli*. De este modo, tendríamos un ciclo de ajustes congruente con el resto del calendario, calculado del mismo modo que los otros ciclos, por ecuación con el *tonalpohualli*: cumplido este ciclo de 20 *xiuhmolpilli*, se habrían hecho 13 ajustes de veinte días, de modo que las fiestas se habrían recorrido 260 días (13 X 20 = 260).

Ajuste	Año	Posición en el xiuhmolpilli	xiuhmolpilli
1°	2-caña	Año 2°	1°
2°	4-caña	Año 30°	2°
-----	-----	-----	3°
3°	6-caña	Año 6°	4°
4°	8-caña	Año 34°	5°
-----	-----	-----	6°
5°	10-caña	Año 10°	7°
6°	12-caña	Año 38°	8°
-----	-----	-----	9°
7°	1-caña	Año 14°	10°
8°	3-caña	Año 42°	11°
-----	-----	-----	12°
9°	5-caña	Año 18°	13°
10°	7-caña	Año 46°	14°
-----	-----	-----	15°
11°	9-caña	Año 22°	16°
12°	11-caña	Año 50°	17°
-----	-----	-----	18°
13°	13-caña	Año 26°	19°
-----	-----	-----	20°

Tabla 31 "Epactas" para el ajuste de las fiestas mexicas³²⁴

Tomando como ejemplo la primera fiesta del año antes del ajuste, es decir, *Atlcahualo*, observamos que al cabo de 17 ajustes de 20 días (340 días), la fiesta se habría recorrido de la primera veintena a la última del año. Y con el décimo octavo ajuste, *Atlcahualo* se recorrería 25 días, por efecto de los *nemontemi* que se ubican entre la última veintena y la primera del año siguiente. De este modo, al cabo de estos 18 ajustes, *Atlcahualo* volvería a ocupar su posición original en el *xíhuatl*, tras desplazarse 365 días con respecto a éste. Como dijimos, este mecanismo de desplazamiento de las fiestas con respecto al *xíhuatl* cada 80 años, pareciera tener como resultado un ajuste de las fiestas con respecto al año trópico prácticamente idéntico al del calendario juliano; pero no es así. Ciertamente, un desplazamiento de 20 días cada ochenta años tendría el mismo efecto que intercalar un día cada cuatro años; pero existe una diferencia, pues el

³²⁴ Nótese que este cálculo corresponde a la primera hipótesis arriba enunciada (*Vid. supra*, p. 289) y al segundo cálculo de la segunda hipótesis (*Vid. infra*).

desplazamiento de las fiestas no altera la duración del año (365 días), mientras que las intercalaciones sí. Por esta diferencia, al cabo de 18 desplazamientos de las fiestas transcurrirían 1440 *xíhuatl* ($18 \times 80 = 1440 \text{ } \acute{x}i\acute{h}u\acute{i}t\acute{l}$ = 525,600 días), mientras que en ese mismo tiempo transcurrirían 1439 años julianos ($1439 \text{ años} \times 365.25 \text{ días} = 525,594.75 \text{ días}$) más cinco días (525,599.75 días). Y en ese mismo período de tiempo, habrían transcurrido 1439 años trópicos más 16 días. Es decir, al cabo de 1440 *xíhuatl*, la primera fiesta mexicana se atrasaría 5 días con respecto a las fiestas fijas cristianas, y 16 días con respecto al año trópico.

Tenemos entonces que, de los dos cálculos revisados para la primera hipótesis, el que desplaza las fiestas cada 83 días parece más exacto, pues al cabo de 18 desplazamientos sólo se retrasa por poco más de tres días. Por su parte, el cálculo que retrasa las fiestas cada 80 años presenta mayor semejanza con las cualidades sistémicas del calendario mexicano, pues al cabo de 20 *xiuhmolpilli* se habrían hecho 13 ajustes de veinte días, recorriendo todos los numerales del portado *ácatl*, de tal modo que las fiestas se habrían recorrido 260 días ($13 \times 20 = 260$). Sin embargo, este segundo cálculo presenta un inconveniente: su desfase acumulado con respecto al año trópico, pues al cabo de 1440 *xíhuatl* suma 16 días. Veamos qué ocurre con la segunda hipótesis.

VIII.5.3.3 Los cálculos del desplazamiento en la segunda hipótesis

El enorme desfase que se acumula con el segundo cálculo de la primera hipótesis, se resuelve si hacemos el mismo cálculo conforme a la segunda hipótesis, es decir, si suponemos que las veintenas se desplazaban con respecto al *xíhuatl* y si, como Sahagún, asumimos que los *nemontemi* estaban unidos a la veintena de *Atlcahualo*. De este modo, los *nemontemi* se desplazarían junto con *Atlcahualo*, igualando el desplazamiento de todas las veintenas a veinte días. Así, al cabo de 18 desplazamientos, cada veintena se habría anticipado 360 días con respecto al *xíhuatl*. Al cabo de 1440 *xíhuatl* menos cinco días (525,595 días), tiempo transcurrido entre la primera posición de una veintena y su ubicación final después de 18 desplazamientos, habrían transcurrido 1439 años julianos (525,594.75 días), de modo que, tanto las fiestas mexicanas de las veintenas como las fiestas fijas cristianas, se habrían retrasado once días con respecto al año trópico. Tendríamos así un mecanismo de desplazamiento de las fiestas sin intercalaciones y acorde con las cualidades sistémicas del calendario mexicano, que daría como resultado un ajuste idéntico al del calendario Juliano.

Consideremos otra posibilidad. Como nuestra segunda hipótesis supone que las propias veintenas se desplazaban con respecto al *xíhuatl*, los cálculos permitidos para el ajuste se multiplican exponencialmente, pues ya no se limitan a desplazamientos de 20 días. Así, inspirados en la hipótesis de León y Gama³²⁵, podemos proponer un cálculo que tendría como resultado un ajuste más exacto que el anterior, desplazando las fiestas 25 días cada 104 años. Conforme a esto, al

³²⁵ Una de las hipótesis “intercalacionistas” que no hemos comentado, es la formulada por Antonio de León y Gama hacia finales del siglo XVIII, que suponía la adición de 12 días después de un *xiuhmolpilli*, y de 13 después del segundo *xiuhmolpilli*, de modo que al cabo de un *huehuetiliztli* se agregaban los 25 días de desfase acumulados en 104 años (Cfr. León y Gama, 2009, pp. 52-53). Al respecto, basta recordar que es justamente la ecuación de dos *xiuhmolpilli* con el ciclo de Venus la que impide cualquier intercalación al interior de un período de 104 años, de modo que podemos descartar esta hipótesis sin necesidad de mayor análisis. Pero precisamente al observar esta imposibilidad de intercalar días al interior del *huehuetiliztli*, Francisco del Paso retomó la hipótesis de León y Gama para sugerir la adición de 25 días al cabo de 104 años (Cfr. Paso, 1993, p. 407), intercalación que no interfiere con el *Huehuetiliztli*. Sin duda, ésta es la única hipótesis “intercalacionista” que prevalece tras nuestra descripción del calendario mexicano; sin embargo, no disponemos de evidencia que la apoye.

cabo de un *huehuetiliztli* (104 X 365 = 37,960 días) más 25 días de desplazamiento de las fiestas (37,985 días), habrían transcurrido 104 años trópicos (37,985.1888), de modo que las fiestas sólo se anticiparían al año trópico por poco más de cuatro horas. Para hacernos una idea de la exactitud de este ajuste, notemos que tras 1040 años (*xíhutli*) con desplazamientos de 25 días en cada *huehuetiliztli* (379,850 días) transcurrirían 1040 años trópicos (379, 851.88 días), de modo que las fiestas de las veintenas se anticiparían menos de dos días al año trópico. En comparación, las fiestas fijas del calendario juliano se retrasarían por ocho días con respecto al año trópico (1040 años julianos = 379860 días)³²⁶. Nótese además que, en este período de 1040 años trópicos, las fiestas de las veintenas se habrían desplazado 250 días con respecto a su posición original en el *xíhuti*, pues este mecanismo no implica intercalación de días en el año “civil”.

Me parece que, por su exactitud, éste es el cálculo correcto; sin embargo, no basta con que el cálculo sea exacto para demostrar su viabilidad, pues se requiere de evidencia empírica que lo apoye.

Si volvemos sobre el Códice Borbónico en busca de apoyo para esta hipótesis, podemos retomar el único detalle que nos pareció extraño al proponer la extensión de *Ochpaniztli* a dos veintenas y que en su momento dejamos de lado (*Vid. supra*, p. 294, nota 320). Puesto que supusimos que la representación de *Ochpaniztli* en dos recuadros, representados cada uno por una lámina, significa la extensión de la fiesta a 40 días (dos veintenas), pudiéramos pensar que el espacio de *Títitl* que rebasa los límites de la lámina 36 significa su extensión a 25 días (1.25 veintenas). De ser así, al aumentar la duración de *Ochpaniztli* por 20 días, y la de *Títitl* por cinco, el ajuste realizado en el año 2-caña habría recorrido 25 días la fiesta de *Izcalli* y, así, todas las fiestas del año 3-pedernal. Ciertamente, esta interpretación parece excesiva, por lo que se hace necesario recurrir a fuentes adicionales.

VIII.5.3.4 Posible evidencia en los códices Tudela y Aubin

Entre los folios 11r y 28v del Códice Tudela³²⁷ se representan las fiestas de las veintenas, comenzando por *Xilomaniztli* (*Atlcahualo*) y terminando con *Izcalli*. Inmediatamente después, en los folios 29r y 30r, aparece la representación de dos fiestas que figuran entre las consignadas por Sahagún como “movibles” (*Vid. Tabla 21*, p. 245) y que aquí hemos considerado fijas: *7-xóchitl* y *1-xóchitl*. La glosa cristiana que aparece con la primera de ellas no agrega nada relevante, pues se limita a señalar que esta fiesta (7-flor) se hacía cuando había rosas y que se sacrificaba un esclavo a Xochipilli. Evidentemente, puesto que se trata de una fiesta fija del *tonalpohualli*, ésta podía caer en cualquier momento del año, de modo que carece de sentido la referencia a la época en que había rosas, y refleja el desconocimiento del calendario mexica por parte del glosador

³²⁶ Si hacemos el mismo cálculo suponiendo que el desplazamiento fue de 26 días, tenemos que al cabo de un *huehuetiliztli* (104 X 365 = 37,960 días) más 26 días de desplazamiento (37,986 días), habrían transcurrido 104 años trópicos (37,985.1888), de modo que la fiesta se retrasaría poco menos de un día con respecto al año trópico. Si hacemos el cálculo para 1040 *huehuetiliztli* con desplazamientos de 26 días (379,860 días) transcurrirían 1040 años trópicos (379, 851.88 días) más ocho días (379, 859.88 días), con un resultado idéntico al del calendario juliano, pues tanto las fiestas movibles mexicas como las fijas cristianas se retrasarían ocho días con respecto al año trópico.

³²⁷ El Códice Tudela es un documento colonial elaborado en dos etapas. La parte pintada, elaborada por un tlacuilo indígena fue elaborada hacia 1540, mientras que el texto castellano debió ser redactado entre 1553 y 1554, a juzgar por las propias fechas escritas por el autor. De acuerdo con el estudio de Juan José Batalla, éste es el documento original del que se derivó el resto de los códices del grupo Magliabeciano (*Cfr. Batalla Rosado*, 1999 y 2009).

hispano. Sin embargo, hay dos detalles sobre estas fiestas que llaman la atención: su ubicación en el códice y los errores cometidos por el glosador en la descripción de las veintenas. En cuanto a la ubicación de estas fiestas en el códice, resulta extraño que el tlacuilo haya decidido incluirlas junto a las veintenas, pues la descripción del *tonalpohualli* no seguía a la de éstas (Cfr. Batalla Rosado, 1999). Por su parte, los errores del glosador reflejan que interpretó las dos fiestas como parte de las correspondientes a las veintenas, pues en el folio 11r registró que los indios de Nueva España tenían 20 fiestas solemnes en el año, pero después tachó el veinte y lo corrigió por dieciocho. Semejantes errores se aprecian en todas las veintenas, pues no sólo les asigna diferentes duraciones, sino que en más de una ocasión intentó corregir las fechas consignadas. Lo curioso en estos errores es que las fechas tachadas suelen ser 27 días anteriores a las corregidas. Por ejemplo, de *Xilomaniztli* consigna originalmente que inicia el 1° de marzo, pero tras tachar esta fecha la corrige por 1° de febrero. Esto sugiere que, como resultado de suponer las dos fiestas de las trecenas como parte del ciclo de las veintenas, partió de correlacionar alguna fecha hacia el final del año y luego sumó los 26 días las trecenas correspondientes a 7-flor y 1-flor. De este modo se alteró la fecha de inicio de la primera veintena, dando como resultado la alteración del resto. Posteriormente, tras notar que 7-xóchitl y 1-xóchitl no eran veintenas, corrigió todas las fechas. No obstante, su glosa de 7-xóchitl sugiere que debía celebrarse en un momento específico del año. Todo esto, claro está, parecer ser sólo un error, pero admite una interpretación adicional.

Entre las láminas 77v y 83v del mismo códice, el tlacuilo representó un *xiuhmolpilli* que inicia en el año 1-ácatl y concluye en 13-tochtli. Debajo del año 1-ácatl, primero del ciclo representado, el glosador escribió “1519”, señalando que en ese año entró Cortés “en esta rierra a treze de agosto dia de sant ypolito año de {1553 [tachado]}³²⁸ 1519” (Batalla Rosado, 2009, p. 106). Este es un nuevo desliz, pues 13 de agosto se refiere a la Toma de Tenochtitlan en 1521, y el año 1-ácatl corresponde a la entrada de Cortés a la ciudad, en 1519 (Cfr. Caso, 1959). Sin embargo, la confusión del autor no debe distraernos del hecho de que, en diversos documentos coloniales, el año 1-ácatl marca el fin de la era mexicana y el inicio de la cristiana, como se aprecia claramente en el Códice Aubin (Cfr. Magaloni, 2003). Lamentablemente, el tlacuilo no señaló el año en que debía hacerse el atado de años, pero algo sugiere que en esta representación del *xiuhmolpilli* no sería el año 2-ácatl. Extrañamente, el glosador escribió debajo del año 8-calli la siguiente fecha: “1554 años”. Ahora bien, si desde esta fecha contamos los años hasta el final del *xiuhmolpilli*, encontramos que el año 13-tochtli (el último en este códice) corresponde al año cristiano de 1559. Y según la correlación de Caso, 1559 corresponde al año 2-ácatl, en el cual terminaba un *xiuhmolpilli* y debían atarse nuevamente los años. Al parecer es justamente esto lo que consigna el autor hispano del códice, pues debajo del último año del *xiuhmolpilli* (13-tochtli) consigna la fiesta del fuego nuevo:

de çinquenta [...] en çinquenta y dos años [...] apagaban todo el fuego que no quedaba ninguno en toda la tierra y quebraban todas las ollas y cantaros [...] y este dia yban a un cu q(ue)sta junto a yztapalapa [...] y allí sacavan lumbre nueva y se repartia por toda la tierra (Batalla Rosado, 2009, p. 106).

Ciertamente, las fechas registradas por el autor hispano del códice son equívocas, pero esos errores muestran una sistematicidad que sugieren que el Códice Tudela refleja un *xiuhmolpilli* de la era cristiana y que, como en el Códice Borbónico, la sección dedicada a las veintenas registra el

³²⁸ Las llaves y corchetes aparecen en la paleografía de Batalla Rosado, para señalar los datos tachados y las correcciones realizadas por el autor europeo del códice.

desplazamiento de las fiestas, en este caso por medio de dos fechas del *tonalpohualli*. Pero, de ser así, ¿cómo tendríamos que interpretar estas dos fechas adicionales?

Aunque el libro europeo del Códice Tudela no nos informa nada al respecto, sabemos que Cristóbal del castillo agrega, después de *Títitl* e *Izcalli*, la fiesta de *Xochílhuitl* (Cfr. Castillo, Cristóbal, 2001, p. 169). Ciertamente, Cristóbal del Castillo coloca a *Izcalli* y a *Títitl* juntas, por lo que se ha supuesto que consideraba ambos nombres como sinónimos, pero hay que notar que el Códice Aubin parece incluir a *xochílhuitl* entre las fiestas de las veintenas, justo después de *Títitl* y antes de *Izcalli*. Ya hemos dicho que en el Códice Aubin el año 1-*ácatl* marca el inicio de la era cristiana. Pues bien, en su recuento de las veintenas transcurridas entre la llegada de Cortés a Tenochtitlan y la matanza de *Tóxcatl*, el Códice Aubin señala las siguientes: *Quecholli*, *Panquetzaliztli* (en pictograma), *Atemoztli*, *Títitl*, *Xochílhuitl* (en pictograma), *Izcalli*, *Cuahuitehua*, *Xilopehualiztli* (*Tlacaxipehualiztli*), *Tozozontli*, *Huey Tozoztli* y *Tóxcatl* (Vid. Ilustración 29, p. 300). Hay que aclarar que el pictograma que aquí interpretamos como *Xochílhuitl* pudiera ser en realidad la representación de *ácatl*, pues el propio Alfonso Caso lo interpretó como marcador del fin del año y como prueba de que los años comenzaban por *Izcalli*; sin embargo, como ha señalado Hanns Prem, “Posiblemente se trata de un jeroglífico no muy bien ejecutado de una flor, *xochitl*, que designaría a *xochílhuitl*” (Prem, 2008, p. 149). Hanns Prem asume al hacer esta precisión que *xochílhuitl* es sinónimo de *Izcalli*; sin embargo, si el autor del código decidió poner la veintena en escritura alfabética junto al pictograma, ¿por qué no hizo lo mismo con *Panquetzaliztli*?

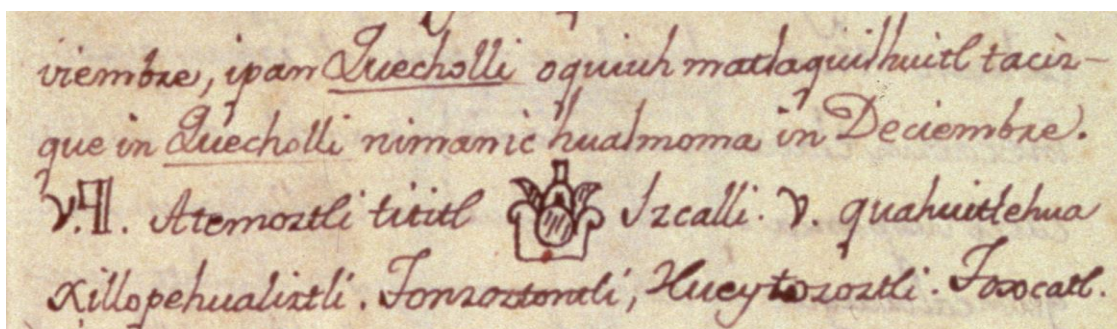


Ilustración 29 Detalle del folio 42vta del Códice Aubin³²⁹

Adicionalmente, conviene destacar que, si en el Códice Aubin el año 1-*ácatl* marca el inicio de una nueva era, podría esperarse que en él se hiciera un desplazamiento de las veintenas semejante al registrado en el Códice Borbónico, de modo que el año 2-*técpatl* comenzaría con la fiesta de *Izcalli*. Así, independientemente de que el pictograma referido fuera *ácatl* o *xochílhuitl*, indicaría el desplazamiento de las veintenas realizado en 1-*ácatl*³³⁰. Esto parece encontrar apoyo en la hipótesis de Esther Pasztory, quien ha sugerido que Moctezuma II hizo una atadura de años en 1-*ácatl* (1519), año de la llegada de Cortés a Tenochtitlan y en el cual había prometido regresar Quetzalcóatl. En una escultura mexicana encontrada en la Ciudad de México en 1950 (Vid. Ilustración 30, p. 301), se representa una atadura de años en 1-*ácatl*, acompañada de una deidad de la muerte y una araña que desciende del cielo:

³²⁹ Tomado de la página WEB del Proyecto Amoxcalli: http://amoxcalli.org.mx/laminas.php?id=035-036&act=ant&ord_lamina=035-036_42va

³³⁰ Esto, claro está, suponiendo que en el año 1-*ácatl* la primera fiesta fuera *Atlcahualo*.

La araña es símbolo de las Tzitzimime, monstruos de destrucción y espíritus femeninos que, como las Cihuateteo, se creía que descenderían al fin del mundo. Los aztecas creían que el mundo terminaría al final de un ciclo de 52 años. La llegada de Cortés en 1519 pudo haber necesitado una corrección calendárica precipitada. O, alternativamente, la escultura pudo haber sido hecha para marcar la terminación de la destrucción que ocurrió, tal y como había sido presagiada (Pasztory, 1984, p. 112).

Personalmente, me inclino por la segunda interpretación, pues la correlación de Alfonso Caso no registra desplazamiento de veintenas en ese período. Sin embargo, puesto que dicha correlación se basa precisamente en eventos ocurridos entre 1519 y 1521, tendríamos que volver sobre ella para problematizarla desde esta hipótesis. Pero tal empresa rebasa los límites de la presente investigación.

Sin abundar más sobre el problema, reconozcamos que tenemos evidencia, aunque bastante imprecisa, sobre dos posibles métodos utilizados para el desplazamiento de las fiestas de las veintenas: la ampliación de *Ochpaniztli*, y la introducción de *Xochilhuitl*. Ésta última opción; sin embargo, tampoco nos permite resolver el problema, pues pudiera consistir en la introducción de un período festivo de dos treceñas después de *Títitl* (Vid. Ilustración 29), o la introducción de un período de veinte días, pues es éste el tiempo transcurrido en el *tonalpohualli* entre 7-*xóchitl* y 1-*xóchitl*. Parece, pues, que sólo se ha incrementado nuestro dilema, pues ahora tenemos posibles desplazamientos de 20, 25 ó 26 días.

Para seguir avanzando, dejemos entre paréntesis la especulación sobre sobre el método utilizado para el desplazamiento de las fiestas, y limitemos el alcance de nuestra hipótesis a las interpretaciones que las propias fuentes permiten: las fiestas se desplazaban con respecto al *xihuitl* para corregir su desfase con respecto al año trópico, y este desplazamiento pudo hacerse extendiendo la duración de una fiesta (posiblemente *Ochpaniztli*) o agregando otra al final de *Títitl*. Así delimitada nuestra hipótesis, veamos si encontramos apoyo en las fuentes que nos permita determinar los días que se desplazaban las fiestas de las veintenas.

Como se desprende de los cálculos realizados líneas arriba, el número de días que se desplazaban las fiestas y el momento en que se hacía dicho desplazamiento, son dos variables que van de la mano, pues de ello depende la sincronía de las fiestas con sus índices fenomenológicos. Por ello, y puesto que el Códice Borbónico nos indica que se realizó un desplazamiento de las fiestas en un

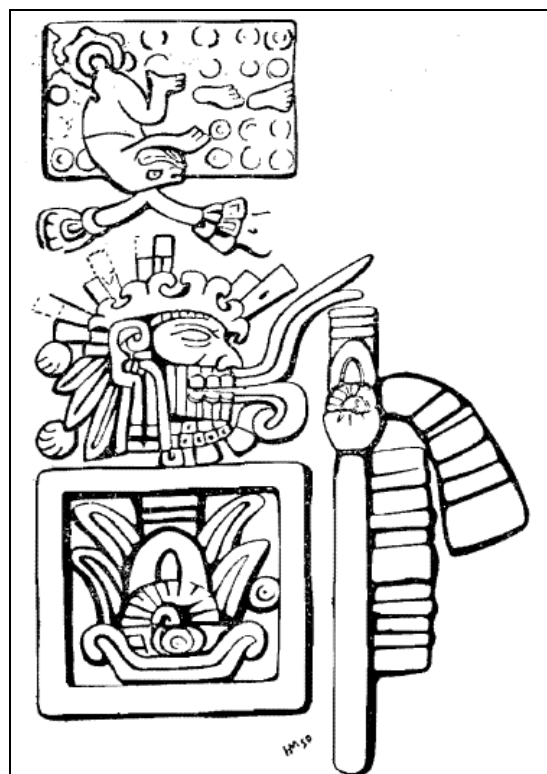


Ilustración 30 1-Caña y araña en un atado de años según Moedano-Koer³³¹

³³¹ Tomado de Pasztory, 1984, p. 112.

año 2-*ácatl*, podemos indagar en las fuentes el número de días de dicho desplazamiento. Para esto nos valdremos de lo que Hanns Prem ha llamado “calendarios congelados”.

VIII.5.3.5 La evidencia de los calendarios congelados

Como vimos (*Vid. supra*, p. 277, nota 297), Hanns Prem incluye en su clasificación dos tipos de correlaciones calendáricas cuyas fechas corresponden a un año específico: 1) las tablas calendáricas con correlación real, válidas para un año específico; y 2) las correlaciones “congeladas”, consideradas perpetuas pero válidas para un año particular no explicitado. Las primeras, sin embargo, no existen, por lo que agrupa bajo esta categoría los calendarios fragmentarios que no frecen la descripción completa de un ciclo calendárico y/o una correlación con el sistema europeo (*Vid. supra*, nota 297, p. 277).

VEINTENA	SAHAGÚN (1° tradición)	CALENDARIO DE TOVAR	SAHAGÚN (2° tradición)	GONZÁLEZ Y BUENAVENTURA
<i>Atlcahualo o cuahuitlehua</i>	II. 6	II 6	II. 2	II 27
<i>Tlacaxipehualiztli</i>	II. 26	II 26	II. 22	III 19
<i>Tozoztntli</i>	III. 18	III 18	III. 14	IV 8
<i>Huey Tozoztli</i>	IV. 7	IV 7	IV. 3	IV 28
<i>Toxcatl</i>	IV. 27	IV 27	IV. 23	V 17 [18]
<i>Etzalcualiztli</i>	V. 17	V 17	V. 13	V 7
<i>Tecuilhuitontli</i>	VI. 6	VI 6	VI. 2	VI 27
<i>Huey tecuilhuitl</i>	VI. 26	VI 26	VI. 22	VII 17
<i>Miccailhuitontli</i>	VII. 16	VII 16	VII. 12	VII 6
<i>Huey Miccailhuitl</i>	VIII. 5	VII 5	VIII. 1	VIII 26
<i>Ochpaniztli</i>	VIII. 25	VIII 25	VIII. 21	IX 15
<i>Teotleco</i>	IX. 14	IX 14	IX. 10	X 5
<i>Tepeilhuitl</i>	X. 4	X 4	IX. 30	X 25
<i>Quecholli</i>	X. 24	X 24	X. 20	XI 14
<i>Panquetzaliztli</i>	XI. 13	XI 13	XI. 9	XII 3 [4]
<i>Atemoztli</i>	XII. 3	XII 3	XI. 29	XII 24
<i>Títitl</i>	XII. 23	XII 23	XII. 19	I 13
<i>Izcalli</i>	I. 12	I 12	I. 8	II 2
<i>Nemontemi</i>	II. 1	I 1	I. 28	II 23

Tabla 32 Correlaciones en los calendarios congelados³³²

El problema aquí es que, en la correlación de Caso, las fechas señaladas por González y Buenaventura (*Vid.* Tabla 32) no son nada próximas a la época en que se redactó la carta ¿De dónde obtuvieron, hacia la mitad del siglo XVI, una correlación válida para mediados del siglo XV? Además, González y Buenaventura afirman que esa era la fecha vigente en su época: “*Cuahuitlehua*, así lo hemos pensado y lo hemos visto, allí empieza cuando es el día 27 del mes de febrero” (Díaz y Bustamante, 1983, p. 114). Dicho esto, conviene recordar que los calendarios congelados constituyen para Prem “la única información sistémica fidedigna —aunque con la reserva de que su vigencia queda restringida a tres años consecutivos” (Prem, 2008, p. 206). Pero entonces, ¿cómo conciliar la discrepancia entre los años de vigencia del calendario de Buenaventura, y su afirmación de haberlo visto personalmente? Interpretemos el dato en función de nuestra hipótesis.

³³² Elaborado a partir de Prem, 2008, pp. 116-142.

Fuente	Año de elaboración	Inicio de <i>Atlcahualo</i>	Años de validez
González y Buenaventura.	1565-1572	Febrero 27	1465-1467
Sahagún, <i>Primeros Memoriales</i> .	ca. 1560	Febrero 6	1549-1551
<i>Calendario de Tovar</i>	ca. 1585	Febrero 6	1549-1551
Sahagún, <i>Memoriales en tres columnas</i> .	1565-1569	Febrero 2	1565-1567

Tabla 33 Años de validez de los calendarios congelados en la correlación de Caso³³³

Si asumimos que la correlación de Sahagún es válida para los años de 1549-1551, como se desprende de la correlación de Caso, y que en esos años la veintena de *Atlcahualo* comenzaba el día 6 de febrero, podemos saber los años en que esta veintena se desfasó con respecto al calendario juliano, identificando los años bisiestos, como se muestra en la columna izquierda de la Tabla 34.

Año ³³⁴ cristiano	Año Mexica	PRIMER DÍA DE ATLCAHUALO		
		SAHAGÚN	+ 25 DÍAS	+26 días
1549	5-calli	6 de febrero		
1550	6-tochtli	6 de febrero		
1551	7-ácatl	6 de febrero		
1552	8-técpatl	6 de febrero		
1553	9-calli	5 de febrero		
1554	10-tochtli	5 de febrero		
1555	11-ácatl	5 de febrero		
1556	12-técpatl	5 de febrero		
1557	13-calli	4 de febrero		
1558	1-tochtli	4 de febrero		
1559	2-ácatl	4 de febrero		
1560	3-técpatl	4 de febrero	29 de febrero	1 de marzo
1561	4-calli	3 de febrero	28 de febrero	1 de marzo
1562	5-tochtli	3 de febrero	28 de febrero	1 de marzo
1563	6-ácatl	3 de febrero	28 de febrero	1 de marzo
1564	7-técpatl	3 de febrero	28 de febrero	29 de febrero
1565	8-calli	2 de febrero	27 de febrero	28 de febrero
1566	9-tochtli	2 de febrero	27 de febrero	28 de febrero
1567	10-ácatl	2 de febrero	27 de febrero	28 de febrero
1568	11-técpatl	2 de febrero	27 de febrero	28 de febrero
1569	12-calli	1 de febrero	26 de febrero	27 de febrero
1570	13-tochtli	1 de febrero	26 de febrero	27 de febrero
1571	1-ácatl	1 de febrero	26 de febrero	27 de febrero
1572	2-técpatl	1 de febrero	26 de febrero	27 de febrero

Tabla 34 Identificación de los años de validez de las fechas de Buenaventura³³⁵

Del mismo modo, puesto que el ajuste al que se refiere el código Borbónico corresponde a un año 2-ácatl (1507 y 1559³³⁶), podemos agregar 25 días a la fecha de Sahagún correspondiente a 1560,

³³³ Elaborado a partir de Prem, 2008, p. 116, Tabla 34.

³³⁴ Los sombreados en esta columna corresponden a los años bisiestos.

³³⁵ Los años de validez de las fechas de González y Buenaventura, corresponden a las fechas sombreadas en las últimas dos columnas.

³³⁶ Nótese que, puesto que el desplazamiento de 25 ó 26 días tendría que hacerse cada 104 años, tendríamos que pensar que el Código Borbónico no se hizo para conmemorar el atado de años de 1507, sino para dar cuenta de la corrección que habría de hacerse en 1559.

como se muestra en la cuarta columna de la Tabla 34. Hecho esto, basta localizar en esa columna el día 27 de febrero para identificar en la columna de la izquierda los años en que el inicio de *Atlcahualo* corresponde la fecha registrada por Pedro de San Buenaventura. De este modo, asumiendo un desplazamiento de 25 días, identificamos los años 1565-1567. Por otra parte y siguiendo el mismo procedimiento pero suponiendo un desplazamiento de 26 días, podemos agregar una quinta columna a nuestra tabla y sumar 26 días a la fecha de la primera en el año de 1560. Así, asumiendo un desplazamiento de 26 días, encontramos los años 1569-1571³³⁷.

Tenemos entonces que, conforme a nuestra hipótesis, el calendario de González y Buenaventura era válido justo en los años en que se escribió la carta, lo cual parece confirmar nuestra hipótesis y descarta automáticamente el desplazamiento de 20 días. Sin embargo, esto no nos permite determinar el número de días que se desplazaban las veintenas, pues existe la posibilidad de que fueran 25 o 26. Rafael Tena ubica la redacción de la carta de González y Buenaventura entre 1565 y 1569 (Cfr. Tena, 2008, p. 79), lo cual pudiera inclinarnos hacia el desplazamiento de 25 días; sin embargo, desconozco en qué se basa este autor para tal fechamiento.

Para resumir, sinteticemos nuestra hipótesis limitándola a lo que las fuentes permiten interpretar con cierta seguridad: las fiestas se desplazaban, con respecto al *xíhuatl*, 25 ó 26 días cada 104 años, en el año 2-*ácatl*, para recuperar la sincronía con sus índices fenomenológicos. Además, es posible que este desplazamiento se hiciera extendiendo la duración de una fiesta o agregando otra, probablemente al final de *Títitl*. Esta hipótesis permite explicar la relativa sincronía de las fiestas de las veintenas con sus respectivos índices fenomenológicos en un calendario que carecía de intercalaciones periódicas, y para aceptarla basta reconocer que las veintenas mexicas no eran el equivalente funcional del mes cristiano, que las fiestas no estaban señaladas en fechas fijas del *xíhuatl*, que éste no era el ciclo fijo de referencia al cual se reducían todos los demás, que este papel lo jugaba el *tonalpohualli*, y que por lo tanto las fiestas de las veintenas resultaban “movibles”, aspectos que creo haber demostrado suficientemente en este capítulo. Ciertamente, nuestra evidencia no nos ha permitido precisar el mecanismo específico por el cual se desplazaban las fiestas (ampliando una fiesta o agregando otra) ni el número preciso de días del desplazamiento (25 ó 26), pero existen otros indicios que apuntan en la misma dirección y que podrían ayudar a resolver estos problemas.

Señalemos, por ejemplo, que la suposición de que el Códice Borbónico se refiere al año 2-*ácatl* de 1559 y no al de 1507, permite superar el problema de la Correlación de Caso que le llevó a pensar que *Izcalli* era la primera veintena del año, suposición que no concuerda con la de los cronistas de la primera mitad del siglo XVI, quienes informan que la primera veintena era *Atlcahualo*. Conforme a nuestra hipótesis, la primera veintena antes de 1559 habría sido *Atlcahualo*, pero después de este año sería *Izcalli*. Sin detenernos en detalles, digamos que esta hipótesis permite conciliar algunas discrepancias en las fuentes sin alterar, en lo esencial, la correlación de Caso.

Por otra parte, al suponer que las veintenas se anticipaban con respecto al año trópico hasta acumular 25 días, para luego recuperar su sincronía con los índices fenomenológicos, parece

³³⁷ Las fechas de González y Buenaventura no podrían ser válidas en 1572 porque, siendo año bisiesto, si *Atlcahualo* comenzaba el 27 de febrero, terminaría el 17 de marzo, de modo que *Tlacaxipehualiztli* comenzaría el 18 de marzo. Esto, claro está, no concuerda con las fechas de González y buenaventura, pues señalan el 19 de marzo como inicio de *Tlacaxipehualiztli* (Vid. Tabla 32, p. 302).

confirmarse con los hallazgos de Andrea Rodríguez, quien sostiene que las fechas propuestas por Sahagún están anticipadas con respecto a los fenómenos naturales y a los momentos del ciclo agrícola mencionados por el mismo franciscano. Al respecto, hay que reconocer que la autora sostiene que el desfase es de uno 50 días; sin embargo, tratándose de fenómenos cuya recurrencia no es exacta en el año trópico, el desfase pudiera ser menor.

Por último, cabe señalar que las fechas discrepantes sobre el inicio de *Atlcahualo* suelen oscilar entre los primeros días de febrero, por un lado, y fechas variables que van del 24 de febrero al 2 de marzo, por otro (Cfr. Tena, 2008, pp. 77-81), por lo que suele recurrirse al error o a la existencia de diversas tradiciones calendáricas para explicar estas discrepancias. Pues bien, conforme a nuestra hipótesis, muchas de esas discrepancias parecen resolverse, pues simplemente obedecen al momento en que las fechas fueron recabadas. Sin embargo, como cada fuente requiere un estudio particular, y puesto que ya hemos ido demasiado lejos, no abundaremos sobre el particular.

Hasta aquí, por la caracterización del calendario mexicana derivada de nuestra conceptualización de los calendarios, pudimos contrastar las dos grandes posturas en torno al “bisiesto” mexicana, comprender el problema en torno al cual se teje el debate y esclarecer el razonamiento que subyace a ambas perspectivas. A su vez, el resultado de esta confrontación ha marcado la pauta para construir una tercera hipótesis que nos permitirá, en el capítulo XII, avanzar sobre la hipótesis alterna (“prehispanista”). Sólo resta revisar nuestros resultados sobre las hipótesis de Broda referentes a los “elementos estructurales” del calendario mexicana, antes de emitir las conclusiones preliminares que servirán de base para la comparación del siguiente capítulo.

VIII.6. LAS HIPÓTESIS SOBRE LOS “ELEMENTOS ESTRUCTURALES”.

A lo largo de este capítulo hemos enunciado tres hipótesis de Johanna Broda sobre los “elementos estructurales” del calendario mesoamericano. Veamos de qué manera se ven afectadas por los resultados de nuestra indagación.

Con respecto a la existencia, en el calendario mesoamericano, de un ciclo de 260 días delimitado por cuatro fechas (12 de febrero, 30 de abril, 13 de agosto y 30 de octubre) correspondientes a los pasos cenitales y anticenitales del Sol en la latitud 15° Norte (sitio arqueológico de Izapa), hemos visto lo siguiente:

- La primera documentación abundante del ciclo de 260 días procede de Oaxaca, no de Izapa.
- El período comprendido entre ambos pasos del Sol por el cenit en Izapa es de 261 días, no de 260.
- Es poco probable que las cuatro fechas rituales mexicas (las destacadas por Broda) tuvieran como referente los pasos del Sol por el cenit en la latitud 15° N, pues los mexicas se asentaron en torno a la latitud 19° N.
- Como se desprende de las fechas señaladas por Johanna Broda, las fiestas de *Atlcahualo*, *Huey Tozoztli*, *Xocotlhuetzi* y *Tepeílhuatl*, no corresponden a los pasos cenitales del Sol en la latitud 19° N (15 de mayo y 29 de julio).

- La existencia de un ciclo continuo de 260 días en el calendario mexica, no nos autoriza a afirmar la existencia de dos ciclos alternos de 260 y 105 días.
- Y podemos agregar que el tiempo transcurrido entre las fechas propuestas por Broda no es de 260 días: entre el 12 de febrero y el 30 de octubre, transcurren 263 días; entre el 13 de agosto y el 13 de abril, transcurren 259 días.
- Sin embargo, si bien no hemos encontrado sustento alguno para esta primera hipótesis, no hemos demostrado su falsedad, por lo que tendremos que aceptarla como válida.

En cuanto a la segunda hipótesis, como vimos al presentar el calendario de horizonte de Cuicuilco-Zacatépetl, Broda propone que estas cuatro fechas se determinaban por los puntos de salida del Sol sobre el cerro Tláloc y el Iztaccíhuatl, y que el mismo “calendario de horizonte” determinaba las fechas de solsticios y equinoccios. Además, sostiene que estas fechas corresponden a la alineación de la Calzada de los Muertos de Teotihuacán. Al respecto, hemos visto lo siguiente:

- No tenemos evidencia de que este calendario de horizonte se utilizara para determinar fechas críticas, pues los puntos de salida del Sol “señalados” por el Popocatepetl y por el cerro Tlamacas no corresponden a hitos que permitan identificar un desplazamiento de 1/10 de minuto de arco. Para que este “calendario de horizonte” sirviera para determinar las fechas de los solsticios, se requeriría de un instrumento adicional (del cual no tenemos evidencia), y de haber existido este instrumento, serían completamente innecesarios los cerros como marcadores.
- En tanto no se demuestre que la alineación de la Calzada de los Muertos se hizo con base en observaciones astronómicas y con fines calendáricos retomados posteriormente por los mexicas, dicha alineación no puede tomarse como demostración para la hipótesis sobre el “calendario de horizonte” mexica.
- No obstante, aunque estas observaciones indican que la segunda hipótesis de Broda carece de evidencia que la confirme, no hemos demostrado su falsedad, de modo que debemos conservarla como válida.

Hasta el momento no hemos comentado la hipótesis según la cual estas mismas fechas son el resultado de dividir por la mitad los períodos comprendidos entre solsticios y equinoccios. Señalemos ahora lo siguiente:

- Tomando como referencia las fechas que da Broda, entre el 21 de junio y el 21 de septiembre transcurren 92 días, de modo que la fecha intermedia es entre el 6 y el 7 de agosto, y no el 13 de agosto. Entre el 21 de septiembre y el 22 de diciembre, transcurren 93 días, de modo que la fecha intermedia es el 7 de noviembre, y no el 30 de octubre. Entre el 22 de diciembre y el 23 de marzo, transcurren 90 días (si no es año bisiesto), de modo que la fecha intermedia es entre el 5 y el 6 de febrero. Por último, entre el 23 de marzo y el 21 de junio, transcurren 89 días, de modo que la fecha intermedia es el 7 de mayo, no el 30 de abril. Dicho brevemente, las fechas señaladas por Broda no corresponden estrictamente a los puntos intermedios entre solsticios y equinoccios.
- Sin embargo, de esto no podemos concluir que los rituales celebrados en estos cuatro momentos no fueran el resultado de dividir el año en cuatro períodos señalados por

fechas críticas próximas a los puntos intermedios entre solsticios y equinoccios. Además, visto así, no hemos demostrado la falsedad de esta tercera hipótesis, de modo que debemos aceptarla como válida.

En resumen, las tres hipótesis expuestas prevalecen como válidas, aunque no tenemos evidencia que las confirme. Queda pendiente la hipótesis sobre un posible vínculo simbólico entre la salida del Sol sobre los cerros y las fiestas de las veintenas. Al respecto conviene destacar que, conforme a nuestra hipótesis de trabajo enunciada en el subapartado anterior, el hecho que no existieran intercalaciones en el calendario mexica no significa necesariamente que las fiestas de las veintenas se desplazaran con respecto al año trópico. De este modo, la hipótesis del vínculo simbólico entre la salida del Sol sobre los cerros y las fiestas de las veintenas, mantiene su validez aun suponiendo la inexistencia de intercalaciones en el calendario mexica. Por este mismo motivo, la hipótesis de cuatro fiestas en cruz de San Andrés (FCA) asociadas en el calendario mexica con índices fenomenológicos relacionados con el año trópico, también se sostiene. Volveremos sobre esta hipótesis en la tercera parte del presente trabajo.

VIII.7. LA FORMA DEL CALENDARIO MEXICA.

De nuestra revisión del calendario mexica, se desprenden algunos rasgos que lo diferencian claramente del cristiano. En primer lugar, llama la atención el número relativamente reducido de ciclos utilizados para el cómputo del tiempo, por contraste con el calendario gregoriano que tiene que recurrir a ciclos cada vez más amplios para corregir sus desfases. Esto, claro está, pudiera deberse a la insuficiente descripción del calendario mexica como resultado de una escasa comprensión del mismo por parte de los cronistas españoles; pero pudiera también ser el resultado de una serie de elecciones básicas radicalmente distintas de las europeas. En este sentido, es de destacarse la ausencia de los ciclos lunares como referente para el cómputo del tiempo³³⁸, así como la aparente inexistencia de ciclos diseñados para producir un método sistemático de ajuste del *xíhuatl* al año trópico, es decir, la ausencia de un método de intercalación³³⁹. En su lugar, tenemos un sistema calendárico perfectamente coherente y aparentemente cerrado sobre sí mismo ¿De qué otro modo podía ser, si los mexicas no utilizaban el año solar (el *xíhuatl*) como ciclo fijo y referente para el fechamiento absoluto, ni tenían el mandato divino de conjugar los movimientos del Sol y de la Luna para señalar en él un conjunto de fiestas que, de este modo, resultaran movibles con respecto al año “civil”?

Recordemos que la forma del calendario cristiano se debe a cuatro elecciones principales: 1) La reforma juliana, que ajustó el año romano al año trópico reduciéndolo a un número entero de días por la intercalación de un día cada cuatro años. 2) La posterior práctica cristiana de tomar el año solar romano como ciclo fijo de referencia al cual se reducía el resto de los ciclos, y de señalar en fechas fijas de éste algunas fiestas relacionadas con el transcurso anual del Sol. 3) La práctica cristiana de celebrar el Día Del Señor cada Domingo, obligando a la ecuación del ciclo de las semanas con el año para determinar los momentos del año en que debía hacerse esta

³³⁸ El tema de la utilización de ciclos lunares en el calendario mexica ha sido escasamente tratado. Sin embargo, el propio nombre de la veintena (*metztli*: Luna) sugiere que los ciclos lunares pudieron ser relevantes en la construcción del calendario o en la determinación de fechas críticas. Una breve reseña de los estudios sobre la Luna en Mesoamérica, se encuentra en González Torres, 2011.

³³⁹ Recuérdese que, en nuestra hipótesis, lo que se ajusta no es la duración del *Xíhuatl*, sino la posición de las veintenas con respecto al año trópico.

celebración. Y 4) La determinación del concilio de Nicea de que la Pascua se celebrara el primer domingo después de la luna llena que sigue al equinoccio, decisión que obligó al establecimiento de ecuaciones entre los ciclos del Sol, de la Luna y de las semanas para reducirlos a fechas del año solar. Estas elecciones, sin embargo, no aparecen en el calendario mexica. Comparemos brevemente estos puntos con nuestro caso mesoamericano:

- 1) Hasta donde sabemos, los mexicas no intentaron ajustar el *xíhuatl* al año trópico reduciéndolo a un número entero de días, por lo que no era necesario introducir en él días intercalares.
- 2) Como hemos visto, los mexicas no tomaron el *xíhuatl* como ciclo fijo al cual se reducían por ecuación los demás ciclos, ni parecen haber señalado en él fechas fijas relacionadas con el transcurso anual del Sol (por eso no eran necesarias las intercalaciones). Por el contrario, el ciclo fijo al cual se reducían los demás por ecuación era el *tonalpohualli*, de modo que las fechas fijas las asentaron en éste.
- 3) El hecho de que los mexicas no usaran el *xíhuatl* como marco de referencia para el fechamiento absoluto, ni realizaran rituales señalados por meses lunares originarios de la cultura judía, ni tuvieran necesidad alguna de diferenciarlos de sus contrapartes judías, ni utilizaran un ciclo de siete días para señalar los “días del Señor”, significa de manera inequívoca que no existía necesidad alguna de que el calendario mexica recurriera a ciclos mayores para establecer la ecuación de los ciclos del Sol, de la Luna y de las semanas con objeto de datar fechas críticas movibles. Por el contrario, las fechas críticas mexicas que Sahagún calificara de “movibles” eran en realidad fijas pues, al tener como ciclo de referencia al *tonalpohualli* y no al *xíhuatl*, éstas constituían fechas precisas (V.gr. 1-*cipactli*) semejantes en este sentido a las fiestas fijas cristianas (V.gr. 2 de febrero), y señalaban la recurrencia periódica de cualidades temporales del mundo por relación con un único ciclo de referencia. En el otro extremo, las fechas que Sahagún llama “fijas”, en realidad parecen haber sido movibles, no sólo por realizarse en fechas variables del *tonalpohualli*, sino porque posiblemente se desplazaban con respecto al *xíhuatl*.
- 4) Puesto que el calendario mexica no parece haber ajustado la duración del *xíhuatl* a la del año trópico, podemos imaginar tres escenarios distintos con respecto a las fiestas de las veintenas:
 - a) que los mexicas señalaran rituales asociados a índices fenomenológicos (astronómicos, meteorológicos o agrícolas) en fechas fijas del *xíhuatl* (las veintenas), lo que significaría el continuo desplazamiento de las fechas críticas con respecto a sus índices fenomenológicos originales;
 - b) que los mexicas establecieron sus rituales en fechas fijas del *xíhuatl*, pero que éstas no estuvieran asociadas con índices fenomenológicos, de modo que su desplazamiento no significaría problema alguno;
 - o c) que las fiestas mexicas de las veintenas se asociaban a índices fenomenológicos, pero que éstas no estaban asentadas en fechas fijas del *xíhuatl*, de modo que no se desplazaban significativamente con respecto al año trópico, pero sí con respecto al *xíhuatl*. La primera de estas hipótesis ha sido ya sostenida por Michel Graulich (1999), mientras que las otras dos, hasta donde sé, no han sido defendidas por nadie. La segunda porque existe un amplio consenso sobre el hecho de que las fiestas de las veintenas se relacionaban de algún modo con índices fenomenológicos; la tercera porque habitualmente se interpreta el *metztli* como equivalente funcional del mes cristiano y, en consecuencia, a las fiestas de las veintenas como equivalentes de las fiestas fijas del calendario cristiano. Este último razonamiento (jamás explicitado) conduce frecuentemente al

problema del “bisiesto” mexica, pues visto así, el problema³⁴⁰ sólo parece resolverse por el recurso de las intercalaciones.

Pero si lo pensamos un poco, podemos ver que, para aceptar la viabilidad teórica de la tercera hipótesis, no hace falta más que reconocer, como lo hemos hecho en este capítulo, que el *metzli* mexica no es el equivalente funcional del mes cristiano y que, en todo caso, el equivalente funcional más próximo a la veintena sería la semana. Una vez asumido esto podemos observar que, así como la Pascua cristiana se celebraba siempre el primer día de la semana (domingo), y que esta semana (la del Domingo Pascual) no se determinaba por su ubicación ordinal en el año sino por su posición respecto a los índices fenomenológicos (el equinoccio de primavera y la Luna llena que le sigue), así también las fiestas de las veintenas pudieron determinarse por índices fenomenológicos (o por algún método sistémico semejante al formulado en nuestra hipótesis³⁴¹) y, una vez determinado el momento correcto para su realización, celebrarla en la veintena que coincidiera con ese momento. En este caso, así como el domingo Pascual no recibe su nombre por la posición que ocupa en el año sino por la celebración que en él se realiza, el nombre de la veintena no provendría de su posición en el año “civil” (como sí ocurre con los meses cristianos) sino por el ritual que en ella se celebra o por el índice fenomenológico cuya ocurrencia se espera en dicho período. Aceptamos pues, en calidad de hipótesis, que las fiestas de las veintenas no estaban asentadas en fechas fijas del *xíhuatl* y que, por tanto, eran movibles con respecto a éste, y relativamente fijas con respecto al año trópico.

Hemos visto que, a diferencia del caso europeo, el calendario mexica parece haber hecho uso únicamente del *tonalpohualli* para computar el tiempo en un esquema cuantitativo, como se aprecia en el fechamiento de un día específico al interior del mismo *tonalpohualli* (V.gr. 1-*ácatl*), y de un año (*xíhuatl*) al interior del *xiuhmolpilli*, este último expresado en fechas formalmente idénticas a las del *tonalpohualli*. Es decir, que los mexicas no usaban las veintenas para construir fechas absolutas propiamente dichas, pues sus fechas se componían sólo del día del *tonalpohualli* o de la posición del año en el *xiuhmolpilli*. Más allá de esto, no parece haber existido preocupación por establecer una cronología absoluta que precisara la posición exacta de un día al interior del *xíhuatl*, ni diferenciar un año de sus homónimos de otros *xiuhmolpilli*.

El orden “cerrado” de este calendario se aprecia más fácilmente si observamos que dos ciclos de 52 años conforman un *huehuetiliztli*. Este ciclo involucra 104 *xíhuatl* ($104 \times 365 = 37,960$ días), 146 *tonalpohualli* ($146 \times 260 = 37,960$ días), y 65 períodos sinódicos de Venus ($65 \times 583.9214 = 37,954$ días), con un desfase de 5.109 días³⁴². Como vimos, el *tonalpohualli* se conforma de la combinación de 13 numerales y 20 signos. Vimos también que el *xíhuatl* se conforma de la sucesión de 20 signos en 18 veintenas, más cinco días aciagos; combinación que causa el desplazamiento anual de los signos, haciendo que sólo cuatro de ellos sean portadores de año. A

³⁴⁰ El problema de cómo se aseguraba la permanente sincronía de las fiestas de las veintenas con sus referentes fenomenológicos.

³⁴¹ Tal vez semejante al que formulamos líneas arriba (Vid. Tabla 31, p. 296).

³⁴² “Debido a la naturaleza no circular de las órbitas de Venus y la Tierra, este período puede variar entre 579.6 y 588.1 días” (Aveni, 2005, p. 118, nota 17). La revolución sinódica media de Venus es de 583.9214 días (Prem, 2008, pp. 99-100).

su vez, los cuatro portadores se suceden con sus trece numerales para conformar un *xiuhmolpilli*, compuesto de cuatro series de 13 años, que suman 52 *xihuitl* o 73 *tonalpohualli*. Esto muestra claramente que el *tonalpohualli* y el *xiuhpohualli* no son dos calendarios distintos, sino que conforman una unidad compleja, en la que los números 13, 20 y 4 constituyen la base de los cálculos.

Visto así, resulta difícil distinguir ciclos “cuantificadores” y “cualificadores”, como hicimos con el calendario cristiano, pues toda la cronología mexicana es relativa. En este ordenamiento temporal, las fechas críticas del *tonalpohualli* son fijas, mientras que las fiestas de las veintenas pudieron ser movibles con respecto al *xihuitl*.

	Ciclo de referencia		
	Veintena	Trecena	Año trópico
Unidad	Día. *	Día. *	Día. *
Ciclo 1	Veinte signos. **	13 numerales. **	<i>xihuitl</i> (365 días).
Ciclo 2	<i>tonalpohualli</i> : combinación de la veintena con la trecena (260 días).	<i>tonalpohualli</i> : combinación de la trecena con la veintena (260 días).	<i>xiuhmolpilli</i> : combinación del <i>xihuitl</i> con el <i>tonalpohualli</i> (52 <i>xihuitl</i>).
Ciclo 3.	<i>xiuhmolpilli</i> : combinación del <i>tonalpohualli</i> con el <i>xihuitl</i> (73 <i>tonalpohualli</i>).	<i>xiuhmolpilli</i> : combinación del <i>tonalpohualli</i> con el <i>xihuitl</i> (73 <i>tonalpohualli</i>).	<i>huehuetilztl</i> : combinación del <i>xiuhmolpilli</i> con el ciclo de Venus (2 <i>xiuhmolpilli</i>).
Ciclo 4	<i>huehuetilztl</i> : combinación del <i>xiuhmolpilli</i> con el ciclo de Venus (2 <i>xiuhmolpilli</i>)	<i>huehuetilztl</i> : combinación del <i>xiuhmolpilli</i> con el ciclo de Venus (2 <i>xiuhmolpilli</i>)	
* Desconocemos en que momentos comenzaba y terminaba el día.			
** Este ciclo no tiene referente astronómico directo.			

Tabla 35 Unidades y ciclos del calendario mexicana.

Hasta aquí, tenemos una visión general del calendario mexicana que, sin embargo, no agota su forma. Resta aún describir los rituales asociados a las veintenas y sus posibles índices fenomenológicos. Estos aspectos serán abordados en capítulos posteriores; por ahora, destaquemos algunos rasgos de este sistema de cómputo temporal.

1. En el calendario mexicana no se pueden distinguir ciclos “cuantificadores” y “cualificadores”, pues todos sus ciclos eran fundamentalmente “cualificadores”.
2. Al no existir en este calendario una cronología absoluta, ninguno de sus ciclos cumplía propiamente una función “cuantificadora”.
3. En este calendario, el método comúnmente utilizado para establecer fechas consistía en señalar el nombre del día por referencia al *tonalpohualli*, o el nombre del año por su posición en el *xiuhmolpilli*, de modo que sólo era posible distinguir los días al interior de un *tonalpohualli*, o los años al interior de un *xiuhmolpilli*. Nótese, pues, que las fechas mexicanas no distinguían los días por su posición en el *xihuitl*.
4. Los referentes astronómicos del calendario mexicana son los ciclos del Sol y de Venus. Ambos relevantes para la determinación de fechas críticas.

5. Los ciclos “cualificadores” básicos son el *tonalpohualli* y el *xíhuatl*. Éstos no cumplen funciones propiamente “cuantificadoras”, y se limitan a marcar la recurrencia periódica de celebraciones fijas (el *tonalpohualli*) y de períodos rituales (el *xíhuatl*).
6. Estos ciclos “cualificadores”, utilizados para determinar las fechas críticas, tienen duraciones de 260 días (el *tonalpohualli*) y de 365 días (el *xíhuatl*), dentro de los cuales podemos distinguir ciclos menores, de 13 días (en el *tonalpohualli*) y de 20 días (en el *tonalpohualli* y en el *xíhuatl*), así como grupos de 4 años (los portadores de año), y de 4 treceñas de años (en el *xiuhmolpilli*).
7. De lo anterior, se desprende que las magnitudes básicas que servían de base para los cálculos, son 13, 20 y 4.
8. En este calendario, las fiestas fijas se determinan por referencia al *tonalpohualli*, mientras que las fiestas movibles se realizan en períodos rituales de 20 días marcados en el *xíhuatl*.
9. Como las fechas críticas asociadas a índices fenomenológicos relacionados con el año trópico no están fijas en el *xíhuatl*, no se requieren intercalaciones que garanticen la sincronía de las fechas críticas con sus índices fenomenológicos. Presumiblemente, las fechas críticas movibles (las de las veintenas) se desplazaban 25 ó 26 días cada *huehuetiliztli* para recuperar su posición en el año trópico.
10. Por lo anterior, no había necesidad de recurrir a ciclos mayores para calcular y corregir los desfases del calendario con respecto al año trópico o al ciclo lunar, pues para ello bastaba el *huehuetiliztli*.

Tenemos hasta aquí diez características del calendario mexica que, al compararlas con las de su contraparte cristiana (*Vid. supra*, pp. 233-235), revelan una radical diferencia en la forma de computar el tiempo y de señalar las fechas críticas. Cabe destacar que la única semejanza observable entre los casos mesoamericano y europeo es la utilización de ciclos de 365 días (los años). Este rasgo compartido pudo servir como un mediador simbólico que, en este caso, permitió la “traducción” del calendario mexica a términos cristianos, así como la sustitución de uno por el otro. Sin embargo, esta semejanza no debe ocultar la radical diferencia entre utilizar ciclos continuos de 365 días (como ocurre en el caso mexica), y recurrir a ciclos también de 365 días pero con intercalaciones periódicas cada cuatro años (como ocurría en el calendario juliano). No distinguir esta diferencia ha contribuido, sin duda, a tomar ambos ciclos como equivalentes y, por ello, a proyectar rasgos propios del calendario cristiano sobre el mexica. Ejemplo de esto es la práctica común entre los cronistas coloniales de equiparar el *xíhuatl* con el año solar cristiano, convirtiendo así las fechas críticas del *tonalpohualli* en “fiestas movibles”. Como resultado de esto, interpretaron las veintenas como equivalentes de los meses cristianos, y las fiestas de las veintenas como homólogas a las fiestas fijas cristianas. Una vez establecida esta homología, el único modo de conservar la sincronía entre las fiestas de las veintenas y sus índices fenomenológicos era proyectar también el sistema cristiano de intercalación sobre el *xíhuatl* y atribuirle bisiestos, frecuentemente idénticos a los cristianos.

Esta manera de interpretar el calendario mexica desde la tradición europea, asumiendo *a priori* la homología del *xíhuatl* con el año solar y equiparando las fiestas de las veintenas con las fiestas fijas cristianas, ha sido una constante en los posteriores acercamientos al tema. Es decir, prevalece

como punto de partida la equiparación del *metztli* con el mes europeo y de las fiestas de las veintenas con las fiestas fijas cristianas. Así, los especialistas han seguido sólo dos líneas de investigación: o bien se exploran diversas hipótesis sobre el modo particular en que debieron hacerse las intercalaciones, necesarias desde dicha perspectiva para garantizar la relación del ritual con sus referentes, o bien se rechaza dicha sincronía postulando el continuo desplazamiento de las fiestas con respecto a sus índices fenomenológicos por estar asentadas en fechas “fijas” del *xíhuatl*.

De este modo, al postular la homología entre el año solar cristiano y el *xíhuatl* (y, así, entre el mes cristiano y el *metztli*), que en principio no debiera ser sino una hipótesis a explorar por contraste con otras hipótesis, los investigadores mesoamericanistas se han encerrado en un callejón sin salida, pues las hipótesis “intercalacionistas” no sólo no encuentran evidencia suficiente que las avale, sino que se ven contradichas por la estructura del calendario, que no admite intercalaciones. Por otro lado, la hipótesis del continuo desfase de las fiestas de las veintenas con respecto al año trópico, deja de lado la relativa sincronía entre las fiestas de diversos calendarios mesoamericanos, así como las múltiples referencias a índices fenomenológicos relacionados con dichas fiestas. Afortunadamente, como dijimos, no está entre nuestros objetivos la resolución de este problema; sin embargo, tendremos que volver sobre él en la tercera parte de este trabajo.

Volviendo al tema que nos ocupa en esta segunda parte (la posible persistencia de “elementos estructurales” del calendario mexica en el calendario indígena mexicano), hay que reconocer que en nuestra descripción no hemos encontrado evidencia de aquellos “elementos estructurales” que Johanna Broda atribuye al calendario mexica, pero tampoco hemos refutado las hipótesis sobre su existencia, de modo que, hasta aquí, debemos conservarlas como válidas. Por otra parte, constatamos que los rasgos que sí encontramos en el calendario mexica difieren significativamente de los observados en el calendario cristiano. Esta radical diferencia facilitará la identificación de la procedencia de los rasgos del calendario indígena mexicano. De ello nos ocuparemos en el siguiente capítulo.

IX. EL MARCO TEMPORAL DEL RITUAL INDÍGENA

En los últimos dos capítulos, hemos observado enormes contrastes entre el calendario cristiano y el mexica, mismos que nos permitirán determinar la procedencia del calendario indígena como sistema de cómputo temporal, es decir, como marco temporal del ritual. Para ello intentaremos responder a una pregunta central, derivada de la forma específica en que hemos reformulado las hipótesis de Johanna Broda y Beatriz Albores: 1) ¿El ciclo ritual hueyapeño presenta “elementos estructurales” del calendario mexica? A su vez, responder a esta pregunta nos permitirá hacer algunas breves consideraciones sobre la hipótesis de resistencia: ¿Los indígenas seleccionaron fechas cristianas para “ocultar” tras ellas sus antiguos ritos paganos?

Como vimos en el apartado I.2.4, (*Vid. supra*, p. 49), Johanna Broda establece una relación directa entre cuatro fiestas mexicas y cuatro celebraciones indígenas, asumiendo que, en el calendario mexica:

Existían sobre todo cuatro fechas que marcaban los momentos claves del año agrícola, es decir, su inicio, la siembra, el crecimiento de la mazorca y la cosecha. Estas fechas íntimamente ligadas al ciclo de las estaciones eran el 12 de febrero, el 30 de abril, el 15 de agosto y el 30 de octubre (Broda, 2004b, p. 80).

Además, según esta autora, en las fiestas indígenas de estas fechas persisten múltiples elementos de la cosmovisión y del calendario mesoamericanos (*Cfr.* Broda, 2003a; 2004b), y esta persistencia se basa en la continuidad de las condiciones geográficas, climáticas y de los ciclos agrícolas (Broda, 2001b, 2003a, 2004b), así como en la estructura del calendario prehispánico derivado, a su vez, de la observación de los astros y de los ciclos de la naturaleza (*Cfr.* Broda, 2004b, p. 80).

Por su parte, Albores establece un conjunto de ocho fiestas para caracterizar lo que ella considera “una variante mesoamericana” de las prácticas religiosas asociadas con el ciclo de temporal del maíz (*Cfr.* Albores, 2001, p. 420), destacando cuatro de estas fiestas (las FCA) como portadoras de numerosos elementos del ritual, de la cosmovisión y del calendario de origen precolombino (*Cfr.* Albores, 2003). Desde esta perspectiva, la Candelaria (2 de febrero), la Santa Cruz (2-3 de mayo), la asunción (14-15 de agosto), y los Días de Muertos (1-2 de noviembre), condensan diversos aspectos de la cosmovisión mesoamericana, entre los que destaca la concepción del tiempo en su relación con la muerte (*Cfr.* Albores, 2006, p. 112).

Nuestra tarea aquí consiste, entonces, en identificar las fiestas en cruz de nuestro caso hueyapeño, y si en éstas se observan los “elementos estructurales” que Broda y Albores atribuyen al calendario mexica, es decir:

1. La observación de los pasos cenitales y anticenitales del Sol en la latitud 15º Norte para el establecimiento de cuatro fechas críticas que delimitan dos períodos de 260 días.
2. La correspondencia de estas cuatro fechas con los puntos intermedios entre solsticios y equinoccios.
3. La observación de las posiciones del Sol en el calendario de horizonte para determinar las fechas de realización de estas cuatro fiestas (hipótesis que aparece sólo en Broda).

4. La delimitación, por estas cuatro fechas críticas, de cuatro períodos relevantes del ciclo agrícola.

Con respecto a la hipótesis de persistencia de una concepción cíclica del tiempo de origen mesoamericano, mencionada al inicio de este trabajo, hay que recordar que para sostener dicha persistencia no basta con confirmar en las fiestas indígenas la existencia de una representación cíclica del tiempo pues, como pudimos comprobar teóricamente en el capítulo VI, y empíricamente en el capítulo VII, el calendario cristiano cumple todos los requisitos para considerarse portador de una “concepción cíclica del tiempo”. Para confirmar la persistencia de la concepción cíclica del tiempo evidenciada por la forma del calendario mexica, tendríamos que encontrar en las actuales fiestas indígenas las mismas fechas críticas establecidas por los mismos ciclos mexicas, es decir, por ciclos de igual magnitud y configuración, y referidos a los mismos índices fenomenológicos (*Vid. Supra*, p. 201). Así, la identificación de los “elementos estructurales” propuestos por Broda, es decir, del modo en que se establecen las fechas críticas, será el primer paso para abordar la hipótesis sobre la persistencia de una concepción mesoamericana del tiempo.

Como la descripción de los calendarios cristiano y mexica fue presentada ya en los capítulos precedentes, en éste no será necesario abundar en grandes disquisiciones, pues el peso de la evidencia es contundente. Comenzaremos por presentar brevemente las principales fechas críticas del ciclo ritual hueyapeño y el modo en que éstas se determinan. Al mismo tiempo, intentaremos identificar en este ciclo las fiestas destacadas por Broda y Albores. Posteriormente, buscaremos en las fechas críticas hueyapeñas los “elementos estructurales” que Johanna Broda atribuye al calendario mexica y problematizaremos la viabilidad de la hipótesis sobre su persistencia. En términos generales, este ejercicio nos permitirá identificar la procedencia del marco temporal del ritual hueyapeño, y delimitar aún más nuestras hipótesis para dedicarnos, en la tercera parte de este trabajo, a aquellos aspectos del calendario ritual indígena que pudieran, efectivamente, ser persistencias mesoamericanas. Por último, aclaremos que aquí no someteremos a “falsación” la hipótesis “prehispanista” por comparación con el caso aymara, por razones que se harán evidentes hacia el final de este capítulo. Sin embargo, nos ocuparemos de ello en la tercera parte.

IX.1. EL CICLO FESTIVO DE HUEYAPAN

En el ciclo ritual hueyapeño, existe un gran número de celebraciones dedicadas a la conmemoración de santos cristianos, advocaciones de la Virgen María y eventos de la vida de Jesús. La mayoría de ellas están señaladas en fechas fijas del año solar del calendario gregoriano, de modo que pueden señalarse en una tabla fija válida para cualquier año (*Vid.* Tabla 36, p. 315). Junto a estas fiestas fijas, existen otras que son movibles (*Vid.* Tabla 37, p. 316), cuyo método de determinación es desconocido para la gran mayoría de la población. Por este motivo, para saber la fecha en que se realizarán las celebraciones movibles, los hueyapeños recurren a la tabla que se publica cada año en las puertas de la parroquia, o al Calendario de Galván, actual equivalente de los almanaques del siglo XVI.

En el calendario hueyapeño, algunas fiestas están dedicadas al Santo patrono de un barrio, como es el caso de San Miguel, San Andrés, San Felipe y San Bartolo, por lo que su organización atañe exclusivamente a los habitantes del barrio en cuestión, mientras que otras conciernen a la

totalidad del pueblo, como son las relacionadas con eventos de la vida de Jesús y las dedicadas a advocaciones de la Virgen. Pero independientemente de esta distinción, en el ciclo hueyapeño destaca un conjunto de fiestas que marcan momentos relevantes del ciclo agrícola (*Vid. Infra*, p. 338) o que coinciden aproximadamente con los solsticios y equinoccios, de manera análoga a lo observado por Beatriz Albores para el caso otomí del Estado de México (*Vid. Supra*, pp. 55-57). Al representar estas ocho fechas en el esquema de Albores, las celebraciones de Semana Santa (en fecha variable), San Juan Bautista (24 de junio), San Miguel Arcángel (29 de septiembre), y Nochebuena (24 de diciembre), forman una cruz de Malta. Del mismo modo, las fechas de la Candelaria (2 de febrero), la Santa Cruz (3 de mayo), Santo Domingo (4 de agosto), y los días de Muertos (del 27 de octubre al 2 de noviembre), forman una cruz de San Andrés (*Vid. Ilustración 31*, p. 317). Puesto que las hipótesis que nos ocupan aluden fundamentalmente al “núcleo” constituido por las FCA, nos concentraremos en éstas para problematizar su presunto origen mesoamericano. Para ello, puesto que las hipótesis sobre la persistencia de “elementos estructurales” del calendario mesoamericano se refieren al modo en que se determinan las fechas críticas y la duración de los períodos establecidos entre ellas, nos ocuparemos sólo de las fechas, independientemente del “contenido” de cada celebración, aspecto del que nos ocuparemos en la tercera parte de este trabajo.

CELEBRACIÓN	FECHA	POSICIÓN EN EL AÑO CRISTIANO	DEDICACIÓN
Santos Reyes (Epifanía)	6 de enero	Día 6º	Adoración de Jesús por los Reyes Magos.
La Candelaria	2 de febrero	Día 33º	Presentación de Jesús al templo.
Santa Cruz	3 de mayo	Día 123º	Invención de la vera Cruz.
San Juan Bautista	24 de junio	Día 175º	Natividad de San Juan Bautista.
Santo Domingo	4 de agosto ³⁴³	Día 216º	Muerte de Santo Domingo de Guzmán (Fiesta patronal).
Asunción	15 de agosto	Día 227º	Asunción de María hacia el cielo.
San Bartolo	24 de agosto	Día 236º	Fiesta del barrio de San Bartolo.
San Miguel Arcángel	29 de septiembre	Día 272º	Fiesta del barrio de San Miguel.
San Felipe	20 de octubre	Día 293º	Fiesta del barrio de San Felipe.
Días de Muertos	27 de octubre	Día 300º	Recepción de los “limbos”.
	28 de octubre	Día 301º	Recepción de los “simoneros”.
	30 de octubre	Día 303º	Recepción de los “angelitos”.
	1º de noviembre	Día 305º	Recepción de los adultos.
	2 de noviembre	Día 306º	Despedida de los adultos.
San Andrés	29 de noviembre	Día 333º	Fiesta del Barrio de San Andrés.
Virgen de Guadalupe	12 de diciembre	Día 346º	Aparición de la Virgen a Juan Diego.
Noche Buena	24 de diciembre	Día 358º	Víspera de la Natividad de Jesús.

Tabla 36 Principales fiestas fijas de Hueyapan

Si comparamos las fiestas fijas hueyapeñas (*Vid. Tabla 36*) con sus correspondientes cristianas descritas en el capítulo VII (*Vid. Tabla 5*, p. 210), apreciamos inmediatamente que, tanto la posición de las fiestas en el año solar cristiano, como la conmemoración a la que están dedicadas, es

³⁴³ Desde la canonización de Domingo de Guzmán, se le dedicó el 4 de agosto; sin embargo, conforme al nuevo orden del santoral de 1969, derivado del Concilio Vaticano II, la fecha que corresponde a este Santo es el 8 de agosto. De cualquier modo, en Hueyapan se sigue celebrando la fiesta conforme al antiguo orden.

exactamente la misma. Del mismo modo, si comparamos las fiestas movibles hueyapeñas (Vid. Tabla 37, p. 316) con las vistas en el capítulo VII (Vid. Tabla 6, p. 212), observamos que ambas se establecen exactamente por el mismo procedimiento, es decir, por su posición con respecto al Domingo Pascual, que es el primer domingo posterior a la luna llena que sigue al equinoccio vernal³⁴⁴.

CELEBRACIÓN	FECHA	POSICIÓN EN EL AÑO CRISTIANO	DEDICACIÓN
Virgen de los Dolores (Viernes de Dolores)	8 días antes de Pascua.	Variable: Entre 73º y 107º	Conmemoración del sufrimiento de María.
Virgen de la Soledad (Martes Santo)	5 días antes de Pascua.	Variable: Entre 76º y 110º	Conmemoración de la soledad de María.
Vía Crucis (Viernes Santo)	2 días antes de Pascua.	Variable: Entre 79º y 113º	Pasión y muerte de Jesús.
Sábado de Gloria	1 día antes de Pascua.	Variable: Entre 80º y 114º	“Ceremonia de la luz bendita del fuego”.
Santo Entierro (Domingo de Pascua)	Domingo Pascual ³⁴⁵	Variable: Entre 81º y 115º	Resurrección del Señor.

Tabla 37 Principales fiestas movibles de Hueyapan

Esta simple constatación parece no dejar lugar a dudas sobre la procedencia del calendario indígena, pues todas sus fechas críticas corresponden al cómputo cristiano del tiempo. Sin embargo, hay que considerar la posibilidad de que estas fechas se determinen paralelamente por procedimientos de origen mesoamericano, aunque el resultado sea idéntico al del calendario gregoriano. Debemos, pues, buscar en las fiestas en cruz de Hueyapan los “elementos estructurales” señalados por Broda y Albores.

IX.1.1. ¿Existen “elementos estructurales” mexicas en el calendario de Hueyapan?

Hemos visto que las fechas críticas fijas del ciclo ritual de Hueyapan corresponden a celebraciones fijas cristianas, y que las fiestas movibles se determinan por referencia al Calendario de Galván, actual equivalente de los repertorios del siglo XVI. Sin embargo, las hipótesis enunciadas al inicio de este capítulo señalan la persistencia de “elementos” del calendario mexica en el ciclo ritual indígena, de modo que se hace necesario explorar la viabilidad de cada una de ellas. Veámoslas brevemente.

Con respecto a la primera hipótesis, aquella según la cual las FCA, los solsticios y los equinoccios se determinaban por medio de un calendario de horizonte, basta decir que en Hueyapan no se practican dichas observaciones, y que no tenemos noticia de tales prácticas en otros casos etnográficos mexicanos. De hecho, como las cuatro FCA corresponden a fechas fijas en el año solar cristiano, es suficiente consultar cualquier calendario comercial³⁴⁶ para saber cuándo han de realizarse las fiestas, por lo que resulta innecesaria cualquier observación astronómica para

³⁴⁴ El equinoccio vernal es aquél en el que el Sol, en su recorrido anual aparente, pasa del Sur al Norte del ecuador celeste.

³⁴⁵ Primer domingo después de la Luna llena que sigue al equinoccio vernal.

³⁴⁶ Me refiero a los calendarios publicitarios que algunos comercios distribuyen entre sus clientes. La mayoría de estos calendarios señalan las principales fiestas fijas y las fechas de la Semana Santa.

determinarlas. Es decir, que la hipótesis de que las fiestas en cruz se determinan por la observación de un calendario de horizonte, no se verifica en Hueyapan.

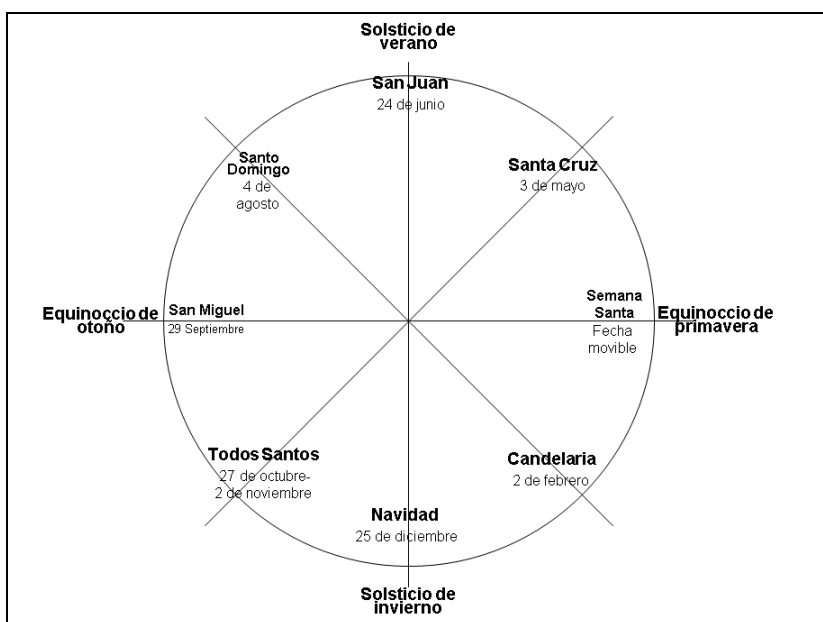


Ilustración 31 Las 8 fiestas en cruz en Hueyapan (primer esquema)

Por el mismo motivo podemos descartar la hipótesis de que las FCA son el resultado de dividir por la mitad los períodos comprendidos entre solsticios y equinoccios, pero falta verificar si estas cuatro fechas corresponden efectivamente a los puntos intermedios entre tales hitos astronómicos. Para ello, basta recordar que entre el solsticio de verano y el equinoccio otoñal transcurren 92 días, de modo que la fecha intermedia se ubica entre los días 6 y 7 de agosto, y no el 15 (día de la Asunción), ni el 4 de agosto (día de Santo Domingo). Entre el equinoccio otoñal y el solsticio de invierno transcurren 93 días, así que la fecha intermedia es el 7 de noviembre, fecha que no coincide con los Días de Muertos (entre el 27 de octubre y el 2 de noviembre). Entre el solsticio de invierno y el equinoccio vernal de cualquier año común³⁴⁷, transcurren 90 días, y la fecha intermedia es entre los días 5 y 6 de febrero, no el 2 (día de la Candelaria). Por último, entre el equinoccio vernal y el solsticio de verano transcurren 89 días, por lo que la fecha intermedia es el 7 de mayo y no el 3 (día de la Santa Cruz). Tenemos entonces que concluir, como lo hicimos para el caso mexicana (*Vid. supra*, p. 306), que las fechas críticas destacadas por Broda y Albores no corresponden estrictamente a los puntos intermedios entre solsticios y equinoccios. No obstante, debemos reconocer que esto no significa que las cuatro fiestas no se ubiquen en fechas próximas a los puntos intermedios entre solsticios y equinoccios dividiendo el año en cuatro períodos de más o menos la misma magnitud.

En cuanto a la tercera hipótesis, si contamos 260 días a partir del día de la Candelaria (2 de febrero), encontramos el 20 de octubre, fecha que se anticipa siete días a la primera celebración hueyapeña de difuntos (27 de octubre). Si hacemos la misma cuenta a partir del día de Santo Domingo (4 de agosto), encontramos el 21 de abril, fecha que se anticipa 12 días a la celebración de la Santa Cruz (3 de mayo). Si en lugar de esto contamos desde la fiesta de la Asunción (14 de

³⁴⁷ Recuérdese que los años comunes son aquéllos en los que no se intercala el bisiesto.

agosto), llegamos al 1° de mayo, fecha que se anticipa dos días a la fiesta de la Santa Cruz. Debemos reconocer entonces, como lo hicimos en el caso mexica (*Vid. supra*, p. 305), que las cuatro fechas destacadas no delimitan períodos de 260. Además, si recordamos que los ciclos del calendario mexica tenían siempre la misma duración³⁴⁸, como pudimos apreciar en el capítulo VIII, y señalamos de paso que los hueyapeños (ubicados en la latitud 19° Norte) no observan los pasos cenitales del Sol en la latitud 15° Norte, no podemos sino descartar la hipótesis sobre la persistencia de este “elemento estructural” que, además, tampoco encontramos en el caso mexica.

Recordemos que en el capítulo anterior no encontramos evidencia que apoyara la existencia, en el calendario mexica, de los “elementos estructurales” señalados por Johanna Broda; sin embargo, puesto que no demostramos su falsedad, conservamos las hipótesis como válidas. Pues bien, tras revisar las actuales fechas críticas del calendario hueyapeño, podemos descartar fácilmente la hipótesis de persistencia de estos “elementos estructurales”, pues estas fiestas indígenas no delimitan períodos de 260 días, ni corresponden exactamente a los puntos intermedios entre solsticios y equinoccios. Además los hueyapeños, asentados alrededor de la latitud 19° Norte, no observan en las fiestas señaladas los pasos cenitales y anticenitales del Sol en la latitud 15° Norte, ni utilizan un calendario de horizonte para determinar los momentos en que deben realizarse esas fiestas. Más aun, los hueyapeños se valen únicamente del calendario gregoriano (el Calendario de Galván) para “determinar” el momento en que se hacen dichas celebraciones. Sin embargo, esto no significa que las fechas cristianas celebradas en Hueyapan no correspondan a fechas críticas mexicas. Para nuestros fines, y puesto que aquí sólo nos interesa la posible persistencia de las fechas, no será necesario caracterizar aquí el ciclo ritual mexica³⁴⁹, como se hará evidente a continuación. Señalemos simplemente que, según la suposición habitual, las fiestas mexicas relacionadas con el ciclo anual se realizaban en el último día de cada veintena.

IX.1.2. ¿Persisten fechas críticas mexicas en el ciclo ritual indígena?

Para abordar la hipótesis sobre la persistencia de fechas críticas mesoamericanas en el ciclo ritual indígena, hay que señalar las dificultades que ésta implica, pues primero tenemos que saber si las fiestas mexicas de las veintenas se desfasaban o no con respecto al año trópico. Como vimos en el capítulo anterior, el tema del desfase de las veintenas con respecto a sus índices fenomenológicos está íntimamente relacionado con el problema del “bisiesto” mexica, sobre el cual los especialistas no han llegado a un consenso (*Cfr.* Sprajc, 2000). Por ejemplo, Michel Graulich ha sostenido que, como el calendario mexica no tenía intercalaciones, en el momento de la conquista existía un desfase de unos cinco meses europeos entre el *xíhuatl* y el año trópico, y que la última vez que las veintenas concordaron perfectamente con las estaciones fue entre los años 680 y 684 (Graulich, 1999, p. 79; 2001, p. 359). Por su parte, Johanna Broda sostiene, entre otros autores, que debió existir una correspondencia entre las veintenas, por un lado, y el año trópico y el ciclo agrícola, por otro, aunque el procedimiento por el cual se hacía dicha corrección nos sea desconocido (*Cfr.* Broda, 1971, 2000, 2004a). Ciertamente, diversos estudios arqueoastronómicos

³⁴⁸ Recuérdese que el año mexica (el *xíhuatl*) tenía una duración fija de 365 días, y que la duración del *tonalpohualli* era también fija, de 260 días. Del carácter fijo de ambas duraciones dependía su articulación para formar el *Xiuhmolpilli*. A diferencia de estos ciclos de duración fija, los años solares y lunares cristianos tenían (y tienen) una duración variable, para asegurar el ajuste del año solar al año trópico, y del año lunar al solar.

³⁴⁹ De cualquier modo, el ciclo ritual mexica será descrito en el capítulo XI.

sugieren que los mexicas conocían bien la duración real del año trópico (Cfr. Broda, 2001, Galindo, 2001), pero no existe evidencia de que utilizaran algún método de intercalación para corregir el desfase del *xíhuatl*. Considerando esto, dejamos de lado las hipótesis “intercalacionistas” pues, como vimos, las propias características sistémicas del calendario mexica no parecen admitir intercalaciones. Sin embargo, como aquí nuestro análisis pasa precisamente por la búsqueda del respectivo sustento empírico de las hipótesis alterna (“prehispanista”) y nula (“colonialista”), necesitamos un punto de partida que nos permita buscar evidencia en favor de la hipótesis “prehispanista”. Por este motivo, hemos propuesto una hipótesis de trabajo que admite simultáneamente la ausencia de intercalaciones en el calendario mexica y la relativa sincronía de las fiestas de las veintenas con sus índices fenomenológicos (Vid. *Supra*, pp. 281-305).

Evidentemente, el solo hecho de proponer esta hipótesis de trabajo no resuelve el problema del desplazamiento de las veintenas, de modo que tenemos que considerar, en principio, dos posibilidades: 1) que las fiestas mexicas de las veintenas se desfasaran progresivamente del año trópico y, así, con respecto a sus índices fenomenológicos; y 2) que estas fechas críticas no se desfasaran significativamente y que, en consecuencia, conservaran su sincronía con los índices fenomenológicos. En el primer caso, descartaríamos de antemano la hipótesis de persistencia y daríamos por concluido este trabajo; en el segundo, admitiríamos para su revisión las hipótesis de Broda y Albores, y buscaríamos en las fuentes la evidencia que las apoye, para luego someterlas a “falsación” por comparación con el caso aymara. Afortunadamente, como entre nuestros objetivos no está resolver los problemas del “bisiesto” mexica y del desfase de las veintenas, y puesto que no tenemos evidencia fehaciente de que las fiestas de las veintenas estuvieran asentadas en fechas fijas del *xíhuatl*, podemos continuar por esta segunda vía. De este modo, para la revisión de las hipótesis de Broda basta con asumir que las fiestas de las veintenas no se desplazaban significativamente con respecto al año trópico. Puesto que aquí nos limitaremos a la posible persistencia de fechas críticas del calendario mexica, bastará con identificar, a partir de la correlación de Sahagún, los posibles correlatos mexicas de las actuales fiestas indígenas, como de hecho lo hace Johanna Broda. Sin embargo, este procedimiento implica nuevas dificultades.

Como vimos líneas arriba, Johanna Broda establece una relación directa entre cuatro celebraciones indígenas contemporáneas y cuatro fiestas mexicas. En opinión de esta autora, las fechas que marcaban las transiciones del ciclo agrícola en el momento de la conquista, eran las siguientes:

Existían sobre todo cuatro fechas que marcaban los momentos clave del año agrícola, es decir, su inicio, la siembra, el crecimiento de la mazorca y la cosecha. Estas fechas íntimamente ligadas al ciclo de las estaciones eran el 12 de febrero, el 30 de abril, el 15 de agosto y el 30 de octubre (Broda, 2004b, p. 80).

[Actualmente] el 2 (12) de febrero, el 30 de abril (3 de mayo), el 15 de agosto y el 30 de octubre (1, 2 de noviembre) siguen siendo fechas clave del año ritual. [...] (*Ibidem*).

Para revisar esta posible correspondencia, debemos señalar algunos problemas que debemos enfrentar cuando buscamos correspondencias entre las actuales fechas críticas indígenas y sus presuntos correlatos mexicas a partir de la correlación de Sahagún con el calendario juliano (Vid. Tabla 38, p. 320), y de su posterior “traducción” al calendario gregoriano.

Habitualmente, para ilustrar la posición que ocupaban las veintenas mexicas en el año trópico hacia mediados del siglo XVI, se convierten las fechas julianas de la correlación de Sahagún a fechas gregorianas. Para ello, puesto que la reforma gregoriana eliminó diez días del calendario, se procede a sumar diez días a las fechas de Sahagún. En principio, este procedimiento es correcto; sin embargo, la validez del dato así obtenido depende del uso que hagamos de él y de la hipótesis que guíe la investigación. Si hacemos la conversión de fechas julianas a gregorianas sumando diez días a aquéllas para ilustrar la posición que las veintenas ocupaban en el año trópico a principios del siglo XVI (*Vid.* Tabla 38), el procedimiento es correcto; pero si lo hacemos para conocer la ubicación que deberían tener las veintenas con respecto al año trópico en el siglo XX o XXI, la validez del dato obtenido dependerá de la hipótesis que adoptemos con respecto al “bisiesto” mexica.

Nº	Veintena mexica	Fechas julianas		Fechas gregorianas (siglo XVI)	
I	<i>Atlcahualo</i>	Febrero 2	Febrero 21	Febrero 12	Marzo 3
II	<i>Tlacaxipehualiztli</i>	Febrero 22	Marzo 13	Marzo 4	Marzo 23
III	<i>Tozoztontli</i>	Marzo 14	Abril 2	Marzo 24	Abril 12
IV	<i>Huey tozoztli</i>	Abril 3	Abril 22	Abril 13	Mayo 2
V	<i>Toxcatl</i>	Abril 23	Mayo 12	Mayo 3	Mayo 22
VI	<i>Etzalcualiztli</i>	Mayo 13	Junio 1	Mayo 23	Junio 11
VII	<i>Tecuilhuitontli</i>	Junio 2	Junio 21	Junio 12	Julio 1
VIII	<i>Huey tecuilhuitl</i>	Junio 22	Julio 11	Julio 2	Julio 21
IX	<i>Miccailhuitontli</i>	Julio 12	Julio 31	Julio 22	Agosto 10
X	<i>Huey Miccailhuitl</i>	Agosto 1	Agosto 20	Agosto 11	Agosto 30
XI	<i>Ochpaniztli</i>	Agosto 21	Septiembre 9	Agosto 31	Septiembre 19
XII	<i>Teotleco</i>	Septiembre 10	Septiembre 29	Septiembre 20	Octubre 9
XIII	<i>Tepeilhuitl</i>	Septiembre 30	Octubre 19	Octubre 10	Octubre 29
XIV	<i>Quecholli</i>	Octubre 20	Noviembre 8	Octubre 30	Noviembre 18
XV	<i>Panquetzaliztli</i>	Noviembre 9	Noviembre 28	Noviembre 19	Diciembre 8
XVI	<i>Atemoztli</i>	Noviembre 29	Diciembre 18	Diciembre 9	Diciembre 28
XVII	<i>Títitl</i>	Diciembre 19	Enero 7	Diciembre 29	Enero 17
XVIII	<i>Izcalli</i>	Enero 8	Enero 27	Enero 18	Febrero 6
	<i>Nemontemi</i>	Enero 28	Febrero 1	Febrero 7	Febrero 11

Tabla 38 Veintenas mexicas y su correlación juliana y gregoriana³⁵⁰.

Supongamos por un momento que adoptamos como punto de partida la hipótesis de persistencia del calendario mexica, y que asumimos que éste tenía un método de intercalación semejante en sus resultados al del calendario juliano. En este caso, no podríamos asumir que la fecha gregoriana indica la posición que ocuparían actualmente las veintenas mexicas con respecto al año trópico. La razón de esto es que la reforma gregoriana no se limitó a eliminar diez días del calendario juliano, sino que estableció un nuevo ciclo solar de 400 años dentro del cual se omiten tres intercalaciones (*Vid. Supra*, p. 223). De este modo, si los mexicas hubieran tenido un método de ajuste semejante al del calendario juliano, y el calendario mexica continuara vigente, para correlacionar las veintenas mexicas con las actuales fechas gregorianas no bastaría agregar diez días a la correlación de Sahagún. Puesto que el calendario mexica no habría omitido los días intercalares que el calendario gregoriano eliminó en las ecuaciones solares de los años 1700, 1800 y 1900 (*Vid. supra*, p. 223), tendríamos que agregar trece días a la correlación juliana de Sahagún.

³⁵⁰ Las fechas corresponden a la correlación de Sahagún.

Así, si en la Tabla 38 (p. 320) *Atlcahualo* inicia el doce de febrero y termina el tres de marzo (fechas gregorianas válidas para el siglo XVI), al hacer la correlación con el año 2014 del calendario gregoriano, las fechas de inicio y término de esta veintena serían el quince de febrero y el seis de marzo, respectivamente. Dicho esto, aun si los mexicas hubieran tenido un bisiesto idéntico al juliano, su calendario se habría transformado con la adopción de la reforma gregoriana pues, como vimos líneas arriba, las actuales fiestas hueyapeñas están asentadas en fechas fijas del calendario cristiano (*Vid.* Tabla 36, p. 315).

Una segunda precaución que debemos tener en mente al explorar la posibilidad de que las fiestas mexicas encontraran un correlato europeo que favoreciera su continuación bajo un ropaje cristiano, es el hecho, que tendremos oportunidad de confirmar en la cuarta parte de este trabajo, de que las fiestas cristianas fueron adoptadas de manera muy temprana, es decir, antes de la reforma gregoriana. Reconocer esto tiene tres posibles consecuencias: 1) si las fechas críticas mexicas coincidían con las cristianas señaladas en el calendario juliano, entonces sus fiestas se desplazaron diez días tras la reforma gregoriana. 2) Si la posición de las fiestas mexicas coincidía en el momento de la conquista con las fechas gregorianas de las fiestas cristianas, entonces aquéllas tuvieron que desfasarse de su posición original para ajustarse a las fechas julianas durante el tiempo transcurrido entre la adopción de la fiesta y la reforma gregoriana. En este segundo caso, la adopción del ritual cristiano implica dos cambios de posición de las fechas críticas con respecto al año trópico, uno en el momento de la adopción del ritual cristiano para ajustarse al calendario juliano, y otro en el momento de la reforma gregoriana. 3) Si asumiéramos la hipótesis de que el calendario mexica tenía un sistema de ajuste idéntico al bisiesto juliano, y si la posición de las fiestas mexicas coincidía con las actuales fechas gregorianas de las fiestas cristianas, entonces habrían existido tres desplazamientos de las fechas críticas con respecto a su posición en el año trópico: uno, al ajustarse a las fechas julianas, atrasándose 10 días; otro, tras la reforma gregoriana, adelantándose 10 días; y un conjunto de tres desfases de un día, ocurridos en los años 1700, 1800 y 1900. En cualquiera de estos casos, la adopción del calendario cristiano habría significado el desfase de las fiestas indígenas con respecto a sus índices fenomenológicos de carácter astronómico, aunque no necesariamente con respecto a los meteorológicos, pues éstos son más flexibles. Dicho esto, aun sin las cuatro fiestas mexicas señaladas por Broda hubieran tenido en su origen una sincronía significativa con los pasos del Sol por el cenit en la latitud 15º Norte (lo cual no se ha demostrado), esta sincronía se habría perdido como resultado de la adopción del calendario cristiano y de las transformaciones sufridas por éste desde la época de la conquista.

Digámoslo de otro modo. Para aceptar que las cuatro fiestas indígenas mexicanas guardan una relación de sincronía con los mismos hitos astronómicos (solares) con los que se relacionaban sus correlatos mexicas, tendríamos que asumir que estas fiestas prehispánicas se celebraban exactamente en los mismos momentos del año trópico en que se realizan las actuales fiestas indígenas. Así, supondríamos que las fiestas mexicas se sincronizaban con sus índices astronómicos a través de un mecanismo de ajuste que desconocemos, y que actualmente las fiestas indígenas conservan dicha sincronía por medio del sistema gregoriano de intercalación, pues están asentadas en fechas fijas del calendario gregoriano (2 de febrero, 3 de mayo, 4 o 15 de agosto, y 1-2 de noviembre). De este modo pensaríamos que, aunque se modificó el método por el cual se garantiza la sincronía entre las fiestas y sus índices fenomenológicos astronómicos, esta sincronía guarda continuidad desde la época prehispánica hasta la actualidad. Por último, para verificar esta continuidad, bastaría acudir a las fuentes coloniales para confirmar si,

efectivamente, a principios del siglo XVI las fiestas mexicas se realizaban en los mismos momentos del año trópico que las actuales fiestas indígenas. Así, puesto que en el momento de la reforma gregoriana se eliminaron diez días del calendario cristiano, basta con restar diez días a las fechas actuales para conocer las fechas julianas en las que se celebraban los correlatos mexicas de estas fiestas. Por este procedimiento, obtendríamos las siguientes fechas: para la actual fiesta de la Candelaria, el 23 de enero; para la Santa Cruz, el 23 de abril; para la Asunción, el 5 de agosto; y para Todos Santos, el 23 de octubre. Pero, ¿qué se celebraba en esos momentos del año en el calendario mexica? De acuerdo con la correlación de Sahagún, estas fechas correspondían, respectivamente, al 16º día de *Izcalli*, al 1º día de *Toxcatl*, al al 5º día de *Huey Miccailhuitl*, y al 4º día de *Quecholli* (*Vid.* Tabla 38, p. 320). El problema aquí es que Johanna Broda asume, como muchos otros autores, que las fiestas mexicas de las veintenas se celebraban en el último día del *metztli*, de modo que, conforme a este supuesto, las actuales fiestas indígenas no tendrían un correlato mexica celebrado en el mismo momento del año trópico (*Vid.* Tabla 39, p. 323), pues entre unas y otras existirían desfases de 4, 19, 15 y 16 días, respectivamente. Si, por el contrario, adoptamos como punto de partida el último día de cada una de estas veintenas, tendríamos las siguientes fechas gregorianas: para *Izcalli*, el 6 de febrero; para *Toxcatl*, el 22 de mayo; para *Huey Miccailhuitl*, el 30 de agosto; y para *quecholli*, el 18 de noviembre³⁵¹. Esta discordancia entre los momentos del año trópico en los que se celebran las actuales fiestas indígenas y sus supuestos correlatos mexicas, no dejan lugar a dudas: si aquéllas son continuidad de éstas, la sincronía que presuntamente existía entre las fiestas mexicas y sus índices astronómicos, no existe ya en sus actuales correlatos indígenas.

Por otra parte, si asumiéramos que las fiestas mexicas de las veintenas no se celebraban siempre en el último día del *metztli*, sino que caían cada año en distintos momentos al interior de la propia veintena, podríamos suponer que las fiestas indígenas destacadas por Broda sí pudieran tener su correlato mexica en las veintenas señaladas. En este caso³⁵², para admitir la continuidad de estas fiestas (y de su sincronía con posibles índices astronómicos) desde la época prehispánica y hasta la actualidad, tendríamos que pensar, además, que estas fiestas se siguieron realizando (bajo su ropaje cristiano) en los mismos momentos del año trópico desde la primera evangelización. El problema aquí sería explicar cómo se las arreglaron los indígenas para celebrar, por ejemplo, la Santa Cruz el día 23 de abril (antes de la reforma gregoriana), puesto que dicha celebración estaba marcada en el calendario juliano en la fecha fija del 3 de mayo (*Vid. infra*). Además, tendríamos que explicar cómo fue que, tras la reforma gregoriana, los indígenas desplazaron sus fiestas diez días para, ahora sí, celebrar la Santa Cruz el día 3 de mayo, y cómo fue que distintos pueblos hicieron la misma traslación de sus fiestas tras la reforma gregoriana.

Otra opción es asumir como punto de partida que las fiestas mexicas no correspondían exactamente al mismo momento del año trópico que las fiestas cristianas adoptadas como sustituto de aquéllas (como parece hacer Johanna Broda). En este caso, conforme a la hipótesis de resistencia, tendríamos que suponer que los indígenas seleccionaron fiestas cristianas más o menos próximas a sus fiestas prehispánicas, renunciando así a la sincronía entre las fiestas y sus referentes astronómicos, pero conservando la memoria, siempre oculta, del antiguo vínculo entre

³⁵¹ En este caso, tendríamos exactamente los mismos desfases: 4, 19, 15 y 16 días, respectivamente.

³⁵² Nótese que esta opción implica suponer que la fiesta de *Izcalli* se celebraba el día 16º de la veintena; la de *Tóxcatl*, el 1º; la de *Huey Miccailhuitl*, el 5º; y la de *Quecholli*, el 4º.

la fiesta y tal o cual hito astronómico. En este caso, el problema sería explicar cómo fue que distintos pueblos eligieron la misma fecha cristiana (V.gr. 3 de mayo) para ocultar tras ella la continuidad de sus antiguos cultos paganos, y demostrar la existencia de dicha memoria. Para ello, claro está, habría que demostrar también la existencia y continuidad de los recursos mnemotécnicos desde la conquista y hasta la actualidad.

Veintena mexicana	Posición del último día de la veintena en el año gregoriano	Celebraciones fijas en Hueyapan	Posición de la celebración hueyapeña en el año solar gregoriano
		Santos Reyes	6°
<i>Títitl</i>	17°		
		Candelaria	33°
<i>Izcalli</i>	37°		
<i>Atlcahualo</i>	62°		
<i>Tlacaxipehualiztli</i>	82°		
<i>Tozoztontli</i>	102°		
<i>Huey tozoztli</i>	122°		
		Santa Cruz	123°
<i>Toxcatl</i>	142°		
<i>Etzalcualiztli</i>	162°		
		San Juan Bautista	175°
<i>Tecuilhuitontli</i>	182°		
<i>Huey tecuilhuitl</i>	202°		
		Santo Domingo	216°
<i>Miccailhuitontli</i>	222°		
		Asunción	227°
<i>Huey Miccailhuitl</i>	242°		
<i>Ochpaniztli</i>	262°		
<i>Teotleco</i>	282°		
		Muertos ("limbos")	300°
		Muertos ("simoneros")	301°
<i>Tepeilhuitl</i>	302°		
		Muertos ("solteros")	303°
		Muertos ("casados")	305°
		Muertos ("despedida")	306°
<i>Quecholli</i>	322°		
<i>Panquetzaliztli</i>	342°		
		Virgen de Guadalupe	346°
		Noche Buena	358°
<i>Atemoztli</i>	362°		

Tabla 39 Posición de fiestas mexicas y hueyapeñas en el año solar gregoriano³⁵³.

Debemos aceptar que, como quiera que se le vea, las actuales fiestas indígenas no pueden ser persistencia de fechas críticas mexicas, y que la sincronía de las fiestas con sus presuntos índices astronómicos no pudo sostenerse tras la adopción de las fiestas cristianas señaladas en el calendario juliano, y menos aún tras la reforma gregoriana. Esto implica reconocer que las hipótesis sobre la persistencia de "elementos estructurales" que sostienen la sincronía de las

³⁵³ Elaborado a partir de la correlación de Sahagún.

fiestas con hitos específicos del ciclo solar, es decir, las primeras tres hipótesis enunciadas líneas arriba (*Vid. Supra*, p. 318), resultan insostenibles.

Pero las hipótesis de Broda no tienen tal simplicidad; de lo contrario difícilmente podríamos entender la aceptación de que gozan, y no habría razón alguna para dedicarles estas líneas. Lo que ocurre aquí es que existen en realidad dos formulaciones distintas en las hipótesis de Broda, una general y otra “reducida”. Al enunciar las hipótesis en su forma más general, Johanna Broda no afirma la persistencia de estos “elementos estructurales”; estrictamente hablando, su hipótesis es que la persistencia de elementos de la cosmovisión mexicana se debe en gran medida a los “elementos estructurales” del calendario mexicano. Si aquí presentamos la hipótesis de esta forma es porque, como dijimos al inicio de este trabajo, por razones de método hemos reducido las hipótesis mesoamericanistas a una forma más simple, de carácter “prehispanista”, para oponerla a la también reducida hipótesis “colonialista”. Pero hay que agregar dos razones que considero de peso: en primer lugar, si asumimos que los “elementos estructurales” del calendario mexicano desaparecieron tras la conquista, ¿cómo explicaríamos que éstos sean la causa de la actual persistencia de la cosmovisión mesoamericana? En segundo lugar, Beatriz Albores afirma, para las fiestas en cruz del caso Otomí, que cuatro de ellas (las FCA) aluden al ciclo prehispánico de 260 días, es decir, a un ciclo que comienza el 2 de febrero y termina el 2 de noviembre. Por ello he considerado necesario revisar las hipótesis así, en su forma reducida, pues así aparecen frecuentemente tanto en Broda como en Albores. De cualquier modo, no dejaremos sin explorar las hipótesis en su forma general.

Para comprender las dos formulaciones en las hipótesis de Broda hay que aclarar que, si bien gran parte de su trabajo se ubica dentro de lo que hemos llamado la “proyección histórica”, es decir, la proyección del dato histórico sobre el etnográfico (*Vid. Supra*, p. 49), el razonamiento que subyace a estas hipótesis parece ser distinto. Es decir, tras identificar las actuales celebraciones indígenas que presentan rasgos aparentemente mesoamericanos, y destacando su papel como marcadores que dividen el año en cuatro segmentos relacionados con el ciclo agrícola del maíz, Broda busca los posibles correlatos mexicanos de estas fiestas y formula algunas hipótesis para explicar la preeminencia de estas fechas críticas en el calendario mexicano y su posible origen en la observación sistemática de la naturaleza. Así, tenemos que asumir que, al enunciar los “elementos estructurales” por los cuales pudieron determinarse cuatro fechas críticas del calendario mexicano, Broda no supone la persistencia de estos “elementos estructurales” (o por lo menos no de todos) en las actuales fiestas indígenas; lo que Broda supone, en todo caso, es la persistencia de cuatro fechas críticas que antiguamente se derivaron de la propia estructura del calendario mexicano, estructura derivada a su vez de la observación de fenómenos astronómicos y de la relación de éstos con otros fenómenos relevantes para el ciclo agrícola del maíz, es decir, la persistencia de la tetrapartición del año.

Recordemos que Johanna Broda sostiene que en el ritual indígena contemporáneo persisten múltiples elementos de la cosmovisión y del calendario mesoamericanos (*Cfr.* Broda, 2003a; 2004b) y que esta persistencia se basa en la estructura del calendario prehispánico derivado, a su vez, de la observación astronómica y de los ciclos de la naturaleza (*Cfr.* Broda, 2004b, p. 80). Tenemos pues, en un primer momento, la proyección del dato etnográfico sobre el histórico para seleccionar los correlatos mexicanos de las fiestas indígenas; en un segundo momento, la formulación de hipótesis para sostener la preeminencia de las cuatro fiestas seleccionadas del ritual mexicano; y por último, la proyección de estas hipótesis sobre el dato etnográfico. En el

segundo momento, las hipótesis de los “elementos estructurales” del calendario mexicana adquieren su forma general; es en el tercero, en la proyección de las hipótesis sobre el dato etnográfico, que éstas adquieren su forma reducida.

Como vimos en el capítulo I, Johanna Broda atribuye rasgos estructurales al calendario mexicana para dar cuenta de la preeminencia de estas cuatro fechas críticas, pero no encontramos sustento empírico que apoye estas hipótesis (*Vid.* capítulo VIII), de modo que no podemos afirmar que existieran tales rasgos en el calendario mexicana. Ahora, considerando que dichos rasgos no existen en el calendario de Hueyapan, tenemos que admitir que la hipótesis es falsa, por lo menos para el caso hueyapeño. Sin embargo, esto es válido sólo para la versión reducida de la hipótesis, la que se refiere a la persistencia de los “elementos estructurales”, pero no para la general. Como la versión general de esta hipótesis sostiene que la persistencia de elementos del calendario y de la cosmovisión mesoamericanas se debe a los “elementos estructurales” del calendario mexicana, y dado que no hemos demostrado que dichos “elementos” no existieran en el calendario mexicana, no podemos afirmar que éstos no son la causa de las persistencias. Para ello, claro está, tendríamos primero que confirmar la persistencia de elementos del calendario y de la cosmovisión mesoamericanas, para luego someter a prueba la hipótesis de que tales persistencias se deben a esos “elementos estructurales” que tal vez existieron pero que ya no se encuentran en el calendario indígena. Pareciera así que hemos llegado a un callejón sin salida, pues identificar persistencias de la cosmovisión mesoamericana pasa por el reconocimiento de persistencias del calendario mesoamericano, y la identificación de éstas pasa por el reconocimiento de aquéllas. Pero no desesperemos; falta todavía explorar la hipótesis sobre la tetrapartición del año y de su vínculo con el ciclo agrícola. Si bien es cierto que Broda sostiene la persistencia de “múltiples elementos del calendario mesoamericano”, parece viable limitar nuestra búsqueda a la persistencia de cuatro fechas críticas que se destacaban del resto de las fiestas mexicanas por su relación significativa con el ciclo agrícola y con índices fenomenológicos fundamentalmente astronómicos, pero también meteorológicos. Limitando así el alcance de las hipótesis de Broda (y de Albores), podemos proseguir nuestra búsqueda pues, si bien es cierto que las fechas de las cuatro fiestas mexicanas no parecen haberse determinado por su estricta sincronía con hitos astronómicos, y que las actuales fiestas indígenas tampoco se determinan por la observación de estos fenómenos ni por ciclos derivados de ellos (ciclos de 260 días), esto no significa que las fiestas mexicanas de las veintenas carecieran de relación con otros índices fenomenológicos y con el ciclo agrícola. En este sentido, subsiste la necesidad de explorar la posible persistencia de cuatro períodos delimitados por las FCA relacionados con momentos clave del ciclo agrícola.

IX.2. CONCLUSIONES PRELIMINARES

Al principio de este capítulo nos preguntamos por la posible persistencia de “elementos estructurales” del calendario mexicana en el calendario ritual indígena mexicano. Para responder a ello, nos centramos en el caso hueyapeño en busca de un posible equivalente de las FCA identificadas por Beatriz Albores en el caso mexiquense, y encontramos las mismas fiestas, con excepción de Santo Domingo, que es la fiesta patronal del pueblo y que aquí sustituye a la Asunción. Al mismo tiempo, confirmamos que las fiestas hueyapeñas son cristianas y que sus fechas críticas se determinan por el mismo mecanismo del calendario gregoriano:

- La fiestas fijas están señaladas en fechas del año solar, ciclo de 365 días con intercalaciones cada cuatro años, para corregir su desfase, mismos que se eliminan en las primeras tres

centenas de un ciclo de 400 años. Este ciclo constituye el ciclo fijo de referencia para el cómputo temporal.

- Las fiestas movibles se establecen por relación con el Domingo Pascual, es decir, por el primer domingo (Día del Señor) después de la Luna llena que coincide con el equinoccio de primavera o que le sigue inmediatamente, conforme a lo dispuesto desde el Concilio de Nicea. Es decir, estas fechas críticas se establecen por la ecuación de los ciclos solar, lunar y semanal para reducirlas a fechas del año solar.

Posteriormente, descartamos las primeras tres hipótesis sobre la persistencia de “elementos estructurales” del calendario mexica en el ciclo hueyapeño, por el simple hecho de que en Hueyapan no utilizan un calendario de horizonte, porque las FCA no corresponden cabalmente a los puntos intermedios entre solsticios y equinoccios, porque estas fechas no delimitan períodos de 260 días, y porque los hueyapeños no observan los pasos del Sol por el cenit, ni en la latitud 15° Norte, ni en la 19°. Así, puesto que los hueyapeños se valen únicamente del Calendario de Galván para conocer el momento en que han de celebrarse las fiestas movibles, tales hipótesis resultan falsas, por lo menos para nuestra comunidad de referencia.

Tras estas constataciones, problematizamos la hipótesis de que las FCA indígenas corresponden a las mismas fechas críticas mexicas, es decir, a fechas críticas señaladas en los mismos momentos del año trópico. Para ello, señalamos los problemas implicados en la correlación diacrónica de fechas mexicas del siglo XVI con fechas indígenas del siglo XXI, mostrando la completa imposibilidad de que éstas correspondan a los mismos momentos del año trópico que aquéllas, y que la sincronía de las fiestas con sus índices fenomenológicos astronómicos no pudo sostenerse tras la adopción de las fiestas cristianas señaladas en el calendario juliano, y menos aún tras la reforma gregoriana.

Esto, hay que decirlo, no dejan lugar a dudas: el calendario indígena no refleja una concepción cíclica del tiempo de origen mesoamericano, sino cristiano. La adopción del calendario gregoriano transformó radicalmente la concepción indígena del tiempo, pues de un flujo temporal regido por el ciclo fijo de 260 días y al cual se reducían los demás ciclos para el establecimiento de fechas siempre relativas (pues no había un esquema de fechamiento absoluto), se pasó a un sistema donde el ciclo fijo es de 365 días (con intercalaciones periódicas) y al cual se reducen los demás ciclos para el establecimiento de fechas en el año solar (tanto relativas como absolutas). De este modo, las fiestas que originalmente eran movibles se volvieron fijas, mientras que las fijas se volvieron movibles. Esto último, sin embargo debe ser matizado, pues es un hecho que las fiestas fijas del *tonalpohualli* (que se celebraban cada 260 días) no podían encontrar acomodo en el esquema de las fechas movibles cristianas, señaladas por la ecuación de los ciclos del Sol, de la luna y de las semanas. Es decir, las fechas críticas del *tonalpohualli* desaparecieron³⁵⁴, mientras que las fiestas movibles de las veintenas pudieran, tal vez, haber encontrado acomodo en el tiempo cristiano siempre que se pagara el precio de la inmovilidad. Por supuesto, sabemos que los indígenas no tienen actualmente un calendario con períodos fijos de veinte días, por lo que esta hipótesis se descarta automáticamente. Sin embargo, existen todavía algunas posibilidades por explorar.

³⁵⁴ Aunque existen algunos casos conocidos en el área maya donde efectivamente persistió el *tonalpohualli*, a cambio de perder su papel rector con respecto al resto de los ciclos calendáricos.

Como vimos en este capítulo, el hecho de que en el calendario indígena mexicano no existan los “elementos estructurales” mexicas señalados por Broda y Albores no significa que nada mesoamericano persista en él. De hecho, subsiste la necesidad de explorar la posible persistencia de cuatro períodos delimitados por las FCA relacionados con momentos clave del ciclo agrícola, hipótesis formulada también por Broda y Albores.

Aceptemos que, aunque hemos descartado la persistencia de índices astronómicos mexicas en el ritual indígena, nada nos autoriza a suponer que no existieran otros índices fenomenológicos relacionados con estas cuatro fiestas. Tal pudiera ser el caso de los fenómenos meteorológicos y, asociados a ellos, los distintos momentos del ciclo agrícola. Puesto que los fenómenos meteorológicos son mucho menos regulares que algunos ciclos astronómicos, las fechas correspondientes al inicio de las lluvias, por ejemplo, no necesariamente serán exactamente las mismas. Así, en un año dado, el inicio de las lluvias puede ocurrir a mediados de mayo, y al siguiente año atrasarse hasta junio o adelantarse en abril. En consecuencia, puesto que para indicar el paso de una “estación” a otra no se requiere de gran precisión cronológica (a diferencia de lo que ocurre con los hitos astronómicos), debemos reconocer que la misma transición puede igualmente señalarse, por ejemplo, por el 3 de mayo, por el 23 de abril, o por cualquier fecha más o menos próxima a éstas. Visto así, y puesto que hemos anticipado que las FCA hueyapeñas dividen el año en cuatro partes de duración semejante y marcan efectivamente momentos relevantes del ciclo agrícola, debemos retomar la hipótesis de resistencia, es decir, la posibilidad de que los indígenas hayan elegido estas fechas críticas cristianas para delimitar los mismos períodos del ciclo agrícola señalados por las fiestas mexicas destacadas por Broda: *Atlcahualo*, *Huey Tozoztli*, *Huey Miccailhuitl* y *Quecholli*³⁵⁵. Además, para someter a prueba esta hipótesis, se hace necesario indagar si las FCA indígenas mexicanas tuvieron un posible correlato en la Península Ibérica, es decir, si tales fechas dividían también el año en cuatro grandes períodos. Del mismo modo, tendremos que someter a “falsación” la hipótesis “prehispanista”, por comparación con el caso aymara. Sin embargo, puesto que la hipótesis supone que las FCA dividen el año en cuatro grandes períodos relacionados con el ciclo agrícola, no basta con buscar estas fechas críticas cristianas en la Península Ibérica y en el área andina. Para someter a prueba nuestras hipótesis es necesario indagar, en todos nuestros casos, el posible vínculo entre las FCA y el ciclo agrícola. Por este motivo, dejaremos aquí entre paréntesis la “falsación” de la hipótesis “prehispanista”, tarea que emprenderemos en el siguiente capítulo, al abordar los significados del calendario indígena. Para ello profundizaremos sobre las hipótesis de Beatriz Albores.

³⁵⁵ Al buscar los correlatos mexicas de las FCA indígenas por medio de la correlación de Sahagún, indicamos que éstas se aproximan, por su posición en el año trópico, a las veintenas de *Izcalli*, *Tóxcatl*, *Huey Miccailhuitl*, y *Quecholli* (*Vid. Supra*, p. 322). Sin embargo, Broda no incluye la veintena de *Izcalli* cuando sostiene la persistencia de elementos mexicas en las actuales celebraciones indígenas, y en su lugar destaca la veintena de *Atlcahualo*. De hecho, Broda incurre en algunas imprecisiones al correlacionar fechas cristianas y mexicas. Por ejemplo, mientras que las fechas que destaca para el período prehispánico son “*el 12 de febrero, el 30 de abril, el 15 de agosto y el 30 de octubre*” (Broda, 2004b, p. 80), al correlacionarlas con las actuales celebraciones indígenas dice que “*el 2 (12) de febrero, el 30 de abril (3 de mayo), el 15 de agosto y el 30 de octubre (1, 2 de noviembre) siguen siendo fechas clave del año ritual*” (*Ibidem*). En esta segunda cita esperaríamos que las fechas colocadas entre paréntesis se distinguieran de las otras para señalar cuáles de ellas son julianas y cuáles son gregorianas; sin embargo, esto no es así. Broda no hace mayor precisión sobre estas fechas, pero claramente se refiere a *Atlcahualo*, *Huey Tozoztli*, *Huey Miccailhuitl* y *Quecholli* (*Cfr. Broda, 2004b*).

**TERCERA PARTE.
TIEMPO Y RITUAL**

(LOS ICONOS TEMPORALES DEL MUNDO)

*Dejo a los varios porvenires (no a todos)
mi jardín de senderos que se bifurcan.*

(Borges, Jorge Luis, 1980, p. 133)

X. EL ORIGEN DEL CALENDARIO INDÍGENA I (LA HIPÓTESIS DEL ORIGEN COMÚN)

En los capítulos precedentes hemos descartado la persistencia de índices astronómicos mexicas como medio para establecer las fechas críticas del ritual indígena mexicano; sabemos ahora que las fiestas en cruz indígenas mexicanas son fechas críticas cristianas establecidas por medio del marco temporal europeo, y no por el mexica. Sin embargo, no hemos explorado suficientemente la posibilidad de que los indígenas seleccionaran estas fiestas cristianas para ocultar tras ellas sus antiguos cultos prehispánicos presumiblemente manifiestos en los gestos rituales destacados por Beatriz Albores, y para señalar los mismos períodos delimitados por el ritual mexica. Asimismo, nos hemos limitado a la comparación de los calendarios como marcos temporales del ritual, es decir, a los sistemas de cómputo temporal por medio de los cuales se establecen las fechas críticas. Pero los calendarios no son sólo dispositivos de cómputo del tiempo pues, de hecho, éstos suelen estar subordinados al ritual³⁵⁶. Además, como dijimos al conceptualizar los calendarios, los ritos constituyen la signatura de los momentos y períodos señalados por las fechas críticas; son ellos los que, al prescribir las acciones necesarias para garantizar los efectos deseados en cada período temporal, nos informan sobre las cualidades de momentos y períodos, y sobre el modo de afrontarlas. En este sentido, los propios ritos periódicos que se realizan en las fechas señaladas por el icono-calendario forman parte integral de éste, de modo que para avanzar sobre nuestro análisis es preciso incluir en la comparación los rituales que se ejecutan en las fechas críticas que hemos destacado. Sólo así podremos someter a “falsación” la hipótesis “prehispanista” sobre el origen mesoamericano del calendario indígena, tarea que emprenderemos en esta tercera parte.

Recordemos que, tras suscribir el postulado de la diversidad cultural, y para superar las limitaciones del dato histórico produciendo condiciones de “falsación” de la hipótesis “prehispanista”, incluimos en nuestra comparación el caso aymara. Puesto que éste es ajeno a la tradición mesoamericana pero heredero también de la española dijimos que, si encontramos las mismas formas y significados en nuestros casos mexicano y andino, tendremos que asumir la falsedad de la hipótesis sobre su origen mesoamericano y atribuir esas formas y significados compartidos a la herencia común de ambos pueblos, es decir, a la tradición española (*Vid. supra*, pp. 101-103). Sin embargo, la evidencia de un origen común no bastaría para asumir la procedencia europea de las fiestas en cruz, pues los rasgos compartidos y su configuración bien pudieran obedecer a un antiguo sustrato prehispánico difundido tanto en Mesoamérica como en los Andes. Así, aun si encontráramos un adecuado sustento empírico para la hipótesis sobre el origen común de las fiestas en cruz mexicanas y andinas, nada nos autorizaría a afirmar su procedencia europea a partir de esta sola evidencia, de modo que sería necesario someter el resultado a una segunda comparación, ahora con el calendario de la Península Ibérica entre los siglos XVI y XVIII, en busca del sustento empírico de la hipótesis “colonialista”. De encontrar en la Península Ibérica las mismas fiestas en cruz asociadas a los mismos significados y funciones

³⁵⁶ Me refiero a que, si se diseña un mecanismo para calcular las fechas críticas, es frecuentemente para realizar el ritual en el momento adecuado. Recuérdese que la reforma gregoriana transformó el calendario para garantizar el cálculo correcto de las fechas en que debían celebrarse las fiestas, claro ejemplo de la subordinación del cómputo temporal frente al ritual.

manifiestas supondríamos, ahora sí, la procedencia europea del icono constituido por ellas. Pero faltaría aun verificar si estas fiestas en cruz tuvieron posibles correlatos Mesoamericanos, por lo que se haría necesaria una tercera comparación, ahora con respecto al ritual mexicana, como una suerte de “falsación” de la hipótesis “colonialista”. Tendremos entonces que efectuar una triple confrontación para someter a “falsación” las hipótesis “prehispanista” y “colonialista” sobre la procedencia de las fiestas en cruz indígenas. Este contraste nos permitirá, de paso, problematizar la hipótesis de resistencia: ¿Los indígenas eligieron estas fechas críticas cristianas para dar continuidad a las antiguas fiestas mexicanas destacadas por Broda y Albores³⁵⁷? Aquí haremos la primera comparación, intentando responder a dos preguntas: ¿Tienen las fiestas en cruz hueyapeñas un posible correlato en el ritual aymara? Y de ser así, ¿se trata del mismo icono adaptado a las condiciones geográficas locales? Pero antes debemos precisar el procedimiento por el cual construiremos el objeto de nuestra comparación.

Al conceptualizar los calendarios rituales sostuvimos que son órdenes de periodicidad ritual cuya función es, más que medir el tiempo, señalar sus cualidades; los pensamos como iconos de un mundo culturalmente construido, iconos cuyo “referente” es la periódica recurrencia de las cualidades del mundo (*Vid. Supra*, pp. 191-201). Asumimos entonces que las relaciones entre las partes del calendario ritual (fechas críticas, períodos y ciclos) se asemejan de manera planeada a las relaciones entre períodos y ciclos del mundo (su “referente”).

Por otra parte, dijimos al inicio de este trabajo que, al concentrarnos en fenómenos de “ritmicidad” anual relacionados con el año trópico, encontramos que los hitos solares y el ciclo agro-meteorológico sufren en el caso andino una inversión como resultado de su posición geográfica, y es justamente esta inversión la que nos facilitará la búsqueda de relaciones de covarianza entre ellas y las fiestas en cruz. Por este motivo señalamos como variables “independientes” los hitos solares (solsticios y equinoccios), y el ciclo agro-meteorológico. Es decir, que buscaremos el “referente” del icono-calendario en las discontinuidades del ciclo agro-meteorológico, y en aquéllas señaladas por solsticios y equinoccios. Sin embargo, puesto que el “referente” es construido en la función signo, no basta con identificar posibles discontinuidades en el acontecer temporal (anual) del mundo, sino que debemos verificar la existencia *emic* de éstas. Es decir, el vínculo entre las fechas críticas y las posibles discontinuidades temporales del mundo con las que tienen una relativa sincronía, debe ser percibido por los propios usuarios del calendario. Es así como sabremos si las fiestas en cruz constituyen efectivamente un icono de las

³⁵⁷ Al buscar los correlatos mexicanos de las FCA indígenas por medio de la correlación de Sahagún, indicamos que éstas se aproximan, por su posición en el año trópico, a las veintenas de *Izcalli*, *Tóxcatl*, *Huey Miccailhuítl*, y *Quechollí* (*Vid. Supra*, p. 322). Sin embargo, Broda no incluye la veintena de *Izcalli* cuando sostiene la persistencia de elementos mexicanos en las actuales celebraciones indígenas, y en su lugar destaca la veintena de *Atlcahualo*. De hecho, Broda incurre en algunas imprecisiones al correlacionar fechas cristianas y mexicanas; por ejemplo, mientras que las fechas que destaca para el período prehispánico son “el 12 de febrero, el 30 de abril, el 15 de agosto y el 30 de octubre” (Broda, 2004b, p. 80), al correlacionarlas con las actuales celebraciones indígenas dice que “el 2 (12) de febrero, el 30 de abril (3 de mayo), el 15 de agosto y el 30 de octubre (1, 2 de noviembre) siguen siendo fechas clave del año ritual” (*Ibidem*). En esta segunda cita esperaríamos que las fechas colocadas entre paréntesis se distinguieran de las otras para señalar cuáles de ellas son julianas y cuáles son gregorianas; sin embargo, esto no es así. Aunque la autora no hace ninguna aclaración sobre estas fechas, una cuidadosa lectura del texto completo revela que las veintenas a las que se refiere son *Atlcahualo*, *Huey Tozotli*, *Huey Miccailhuítl* y *Quechollí* (*Cfr.* Broda, 2004b). Por su parte, Beatriz Albores relaciona las FCA otomíes con las fiestas de *Atlcahualo*, *Huey Tozotli* y *Huey Miccailhuítl*. Curiosamente, Albores no relaciona los Días de Muertos con *Quechollí*, sino nuevamente con *Huey Miccailhuítl* (*Cfr.* Albores, 2001, p. 435).

periódicas transformaciones de las cualidades del mundo e identificaremos cuáles son las cualidades de los momentos y períodos marcados por el ritual.

Una vez confirmada la “iconicidad” del calendario, para dotar de contenido empírico la hipótesis sobre su origen común tendríamos que verificar que las diferencias de forma y “significado” de ambos “significantes” (las fiestas en cruz mexicanas y andinas) sean resultado de su adaptación a las “condiciones geográficas locales”, es decir, que dichas diferencias se expliquen como resultado de la alteración de nuestras variables “independientes” (*Vid. Supra*, pp. 103-105). Para ello, dijimos que si existe una relación de covarianza entre las variables “dependientes” e “independientes”, y si ésta permite dar cuenta de las diferencias de forma y “significado”, entonces se trata efectivamente de un mismo icono, cuyas diferencias se deben a su adaptación a las condiciones geográficas locales.

En resumen, para dotar de contenido empírico nuestra hipótesis sobre el origen común de los iconos-calendario constituidos por las fiestas en cruz mexicanas y andinas, necesitamos saber: 1) si se trata de las mismas fiestas en cruz; 2) Si en ambos casos estas fiestas constituyen un icono de las transformaciones periódicas (anuales) del mundo, es decir, si las fiestas en cruz son efectivamente marcadores temporales (*emic*) de fenómenos de periodicidad anual, entre los cuales señalamos los solsticios y equinoccios, y las discontinuidades del ciclo agro-meteorológico; 3) si existen diferencias de forma y significado entre ambos iconos; y 4) si estas diferencias se explican por la inversión de nuestras variables “independientes”, es decir, si existe una relación de covarianza entre las formas y significados de las fiestas en cruz, por un lado, y nuestras variables “independientes”, por otro.

Tenemos entonces que, conforme a nuestro diseño de investigación, si las formas y significados del calendario son las mismas en los casos comparados, supondremos su origen común; por otra parte, si las formas y significados diferentes presentan una inversión “paralela” a la de nuestras variables “independientes”, supondremos su origen compartido y que tales diferencias se deben a su adaptación a las condiciones geográficas locales.

Siguiendo este procedimiento, y puesto que el objeto de nuestra comparación será el “modelo” de las fiestas en cruz elaborado a partir de la propuesta de Beatriz Albores, comenzaremos por confeccionar dicho “modelo”. Para ello recordaremos brevemente la caracterización que hace Beatriz Albores de las fiestas en cruz otomíes; luego complementaremos el esquema con información del caso hueyapeño. Es decir, construiremos un “modelo” de las ocho fiestas en cruz indígenas mexicanas centrado en el caso hueyapeño y que consideraremos complementario del otomí, señalando las fechas críticas y los rasgos que, según la hipótesis de Albores, muestran la persistencia de la cosmovisión mesoamericana, o de algunos elementos de ella. Pero antes, con el fin de contar con los elementos necesarios para verificar la “iconicidad” de las fiestas en cruz, presentaremos brevemente el ciclo agro-meteorológico de Hueyapan, mismo que nos permitirá elaborar un esquema de la relativa correspondencia entre aquéllas y su “referente”, según las relaciones percibidas por los propios hueyapeños entre las fechas críticas y nuestras variables “independientes”. Además, en este ejercicio agregaremos algunos rasgos de otros casos etnográficos que parecen apoyar la hipótesis de Albores.

Una vez construido nuestro “modelo” mexicano, caracterizaremos por el mismo procedimiento las fiestas en cruz del mundo aymara, centrándonos en la búsqueda de los rasgos destacados del

ritual indígena mexicano. Para ello, como en el caso mexicano, presentaremos el ciclo agro-meteorológico de Achacachi, mismo que servirá de guía en la elaboración de nuestro esquema de las fiestas en cruz y de su relación con el ciclo agro-meteorológico según las percepciones de los propios achacacheños³⁵⁸. Por último, compararemos los dos casos aquí revisados apoyándonos en nuestros esquemas³⁵⁹, invirtiendo el del ciclo aymara para hacerlo coincidir con los solsticios y equinoccios del hemisferio Norte, como veremos en su momento.

X.1. LA HIPÓTESIS DE ALBORES SOBRE LAS FIESTAS EN CRUZ.

De manera cercana a la propuesta de Johanna Broda, Beatriz Albores construye una hipótesis sobre la persistencia de algunos elementos de la cosmovisión mesoamericana, apoyándose en la relativa sincronía observada entre ocho fiestas celebradas por los otomíes del Valle de Toluca, los movimientos aparentes del Sol sobre el horizonte, y el ciclo agrícola del maíz. En sus estudios sobre las “fiestas en cruz”, y partiendo de esta relativa sincronía, Albores elabora un esquema (*Vid.* Ilustración 32) en el que representa la ubicación temporal de las ocho festividades distribuidas, para fines analíticos, en dos grupos: cuatro fiestas que coinciden aproximadamente con los equinoccios y solsticios, formando una cruz de Malta (FCM), y cuatro asociadas espacialmente (en el esquema) a los puntos de salida y puesta del Sol durante los solsticios, formando una cruz de san Andrés³⁶¹ (FCA). A través de la representación gráfica de estas ocho fiestas, Albores identifica algunos rasgos de origen presumiblemente mesoamericano (*Cfr.* Albores, 2001, p. 420). Veamos su argumento.



Ilustración 32 Las 8 fiestas en cruz según Albores³⁶⁰

Las FCM son San José (19 de marzo), San Juan Bautista (24 de junio), San Mateo (21 de septiembre) y la Navidad (24 de diciembre). Las FCA son la Candelaria (2 de febrero), la Santa Cruz (que en la región se celebra del 2 al 3 de mayo), la Asunción de la Virgen (14-15 de agosto) y la llegada de los Muertos (del 1º al 2 de noviembre). Según Albores, las FCM tienen que ver con el ciclo anual de 365 días con un “referente solsticio-equinoccial”³⁶², mientras que el grupo de FCA

³⁵⁸ No está de más recordar que, a diferencia del “modelo” mexicano, construido a partir de la investigación etnográfica en una sola localidad y complementado por la bibliografía etnográfica, el “modelo” aymara se ha elaborado fundamentalmente a partir de la bibliografía antropológica y complementado con la investigación etnográfica realizada en la localidad de Achacachi, como señalamos al principio de este trabajo (*Vid. Supra*, p. 106). En este caso, la investigación etnográfica realizada en Achacachi cumple la función de confirmar si los informantes perciben o no un vínculo entre las fechas críticas y las posibles discontinuidades del “referente”.

³⁵⁹ Nótese que estos esquemas serán iconos de los iconos constituidos por las fiestas en cruz, es decir, de la relación percibida por los informantes entre las fiestas en cruz y nuestras variables “independientes”.

³⁶⁰ Tomado de Albores, 2003, p. 404.

³⁶¹ Nótese que estas cuatro celebraciones corresponden aproximadamente a las fechas destacadas por Johanna Broda como momentos clave del año agrícola (*Vid. supra*, p. 319).

³⁶² Por “referente solsticio-equinoccial”, Beatriz Albores se refiere al vínculo existente entre las FCM y los solsticios y equinoccios.

alude al ciclo prehispánico de 260 días, es decir, a un ciclo que comienza el 2 de febrero y termina el 2 de noviembre. Como esto último ya fue descartado (*Vid.* capítulo IX), resulta innecesario abundar sobre el tema.

En el esquema presentado por Albores, el eje trazado entre las celebraciones de mayo y noviembre divide el año en dos temporadas, la lluviosa (de mayo a noviembre) y la seca (de noviembre a mayo). Por su parte, el eje que va de la Candelaria a la Asunción delimita también dos bloques. El primer segmento, de febrero a agosto, es el de los “trabajos” o “cultivos”, cuya parte nuclear es la siembra y los posteriores “alomamientos”³⁶³; el segundo bloque, de agosto a febrero, corresponde al goce de los frutos (*Cfr.* Albores, 2001, p. 427).

De acuerdo con la misma autora, cada una de estas cuatro fiestas marca el inicio de una etapa distinta del ciclo agrícola. El día de la Candelaria se hace la bendición de la simiente y señala el inicio de la siembra de riego; la celebración de la Cruz de Mayo corresponde a la petición de lluvias y al inicio de la siembra de temporal; la fiesta de la Asunción marca el inicio de la cosecha “en el sentido amplio”, específicamente la de los primeros granos tiernos del maíz (jilotes)³⁶⁴; y por último, el 2 de noviembre marca el inicio de la cosecha del fruto maduro (*Cfr.* Albores, 2001 p. 431).

El 2 de febrero, día de la Candelaria, se lleva a la iglesia una serie de elementos propiciatorios que se utilizan en el ciclo agrícola y en distintos momentos del ciclo humano de vida. Entre ellos, Albores destaca los siguientes: la semilla (maíz de color negro, colorado, blanco y amarillo) que se mezclará después con los granos para la siembra, ceras, veladoras, pan (para que no falte comida en casa), romero³⁶⁵ en manojo (uno de los elementos que usan lo *quiacazcles*³⁶⁶), imágenes de santos y un Cristo para los ritos de buen temporal (*Cfr.* Albores, 2001, p. 428), monedas, copal y estereras de tule. Estas últimas para facilitar el parto (*Cfr.* Albores *Op. cit.*, p. 433).

En la fiesta de la Santa Cruz (2-3 de mayo) se hace la petición de lluvias y de buen temporal. En Tlalcilcalpan, la noche del 2 de mayo se viste a las cruces con papel, se bendicen en la iglesia, y al día siguiente se les coloca en el centro de la milpa; en otras localidades se les viste con un listón o se pintan de verde, azul o blanco, además de ponerles su “manto”. Además, las cruces se colocan en los barrios y en las cuatro salidas del pueblo (que según Albores aluden a los cuatro lugares donde se ubican los pilares del mundo), en las tumbas de los difuntos, en cada campo de cultivo, en las casas y en todo tipo de construcciones (*Cfr.* Albores, 2001, pp. 429-430).

³⁶³ El término “alomamiento” (aporcar) hace referencia a la acción de arrimar montones de tierra al tallo de la planta del maíz, con objeto de sostenerla en posición vertical. Esta actividad se realiza dos o tres veces a lo largo del periodo señalado.

³⁶⁴ En este sentido, puede pensarse en la Asunción como una fiesta de la “pre-cosecha”, por su semejanza con lo que ocurre en el mundo aymara durante la fiesta de la Candelaria (*Vid. infra*, pp. 370-371).

³⁶⁵ *Rosmarinus officinalis*. Planta originaria de la región del Mediterráneo.

³⁶⁶ Recuérdese que los quiacazcles o *quicazcles* son personas que han sobrevivido a la descarga eléctrica del rayo, por medio de la cual Dios les confiere el don para controlar el tiempo meteorológico. Esto significa que adquieren la capacidad de propiciar, mediante ciertos rituales, una temporada lluviosa favorable para el logro de las cosechas, particularmente del maíz (*Cfr.* Albores, 2004, p. 7). Estos especialistas, además, son quienes se encargan de combatir tormentas y granizadas, como veremos en este capítulo.

El 14 de agosto, en el área territorial del cerro del Murciélago, se viste a las cruces de la milpa con flores de pericón³⁶⁷. Con esta misma flor, y otras también silvestres pero de color morado, adornan las cruces de las tumbas. En esta fecha se bendicen cañas con elotes, mismas que se llevan después al cementerio para ofrendarlas a los muertos. Según la tradición³⁶⁸, esto se hace “*porque los difuntos nos dieron el grano por lo que hoy tenemos el maíz*” (Albores, 2001, p. 430).

El Día de Muertos señala el inicio de la cosecha del maíz. Y en estos días (1-2 de noviembre), se pone ofrenda de alimentos a los difuntos. Durante el corte de la caña, quien encuentra la cruz de la milpa será su padrino, y compadre de su dueño, y tendrá la obligación de vestirla el siguiente 3 de mayo. Las cruces del Día de Muertos se hacen de cempasúchil (Albores, 2001, p. 430).

En la opinión de Albores, el enlace entre estas cuatro fiestas se evidencia por las actividades que realizan los *quiacazcles* o “graniceros”, quienes sobreviven al golpe del rayo y reciben de Dios (y antiguamente de Tláloc) el don de “manejar el tiempo”, es decir, controlar el clima. El 2 de mayo, 14 de agosto y 1º de noviembre, los *quiacazcles* encabezan las procesiones que hacen los vecinos del municipio al cerro de Olotepac, y ahí realizan ceremonias entre las que se encuentran las relacionadas con el ciclo de temporal del maíz: en mayo, para abrir la época de lluvias y la compuerta del cerro; en agosto, para agradecer los primeros frutos tiernos; en noviembre, para cerrar la compuerta, cuando inicia la cosecha del maíz maduro. Además, según Albores, estas tres celebraciones relacionadas con el ciclo del maíz de temporal, se vinculan con la celebración de la Candelaria porque en ella se bendice el maíz (y otras semillas como el frijol y la calabaza) que será sembrado ese año.

Ahora bien, a partir de la ubicación de estas fiestas en su esquema (*Vid.* Ilustración 32, p. 332), y de la participación de los graniceros en ellas, la autora establece un vínculo entre dichas fiestas y los árboles cósmicos de la cosmovisión prehispánica mesoamericana (*Vid infra*). Así, según esta autora, la celebración de la Candelaria (2 de febrero) presenta ciertos rasgos que la asocian con la fiesta mexicana de los *Tlaloque* que se celebraba por la misma fecha (*Atlcahualo*, entre el 12 de febrero y el 3 de marzo³⁶⁹). Estos rasgos son: la bendición de la semilla que se utilizará en la siembra; la bendición de cruces, velas y el copal que se usan para alejar o deshacer las tormentas que amenazan la milpa y cuando alguien fallece; las monedas y el pan, que sirven para que no falte el sustento en la casa; y las esteras, que se usan cuando una parturienta tiene dificultades en el parto. De las velas y el pan, Albores destaca su relación con la muerte: “*durante el velatorio, junto al muerto se coloca uno de los panes benditos a manera de itacate y una 'vela del 2 de febrero' para iluminar su camino*” (Albores, 2001, p. 433). Además, seguimos con Albores, la Virgen se asocia, por su vestimenta azul y blanco, con la diosa *Chalchiutlicue* (que portaba corona azul y cotaras blancas) y, así, con el *Tlalocan* y el cerro de los mantenimientos, de donde proviene el agua y el maíz (Albores, 2001, p. 434).

En la misma interpretación, la fiesta de la Asunción (14-15 de agosto) se asocia con la celebración mexicana de *Xócotl Huetzi* (entre el 11 y el 30 de agosto) por estar ambas relacionadas con la muerte: en la fiesta mexicana de *Xócotl Huetzi* se rendía culto a los muertos, mientras que en la

³⁶⁷ *Tagetes lucida*. Pequeña flor silvestre de color amarillo, originaria de América.

³⁶⁸ Presumiblemente, un informante de Albores, a juzgar por el entrecomillado que pone a la frase.

³⁶⁹ Fechas gregorianas.

festividad cristiana se conmemora la muerte de la virgen María que, Según Albores, se complementa con la celebración del 6 de agosto, cuando se celebra a San Salvador, que es un Cristo muerto (Cfr. Albores, 2001, p. 435). Por otra parte, el vínculo de la fiesta de la Asunción con el ciclo agrícola se hace manifiesto porque las cruces, que en mayo se vistieron con un lienzo verde como petición de lluvias, ahora se visten con los frutos de la temporada en señal de agradecimiento (Albores, 2004, pp. 421-422).

La celebración del día de muertos (1-2 de noviembre), en la interpretación de Albores corresponde a la muerte de la planta progenitora, que coincide con el nacimiento del maíz y marca el inicio de la cosecha (Cfr. Albores, 2001, p. 435). Al respecto, hay que aclarar que la autora asocia la “muerte de la planta progenitora” con la fiesta de la Asunción (la muerte de la Virgen María) que se aproxima temporalmente a la celebración mexicana de *Xócotl Huetzi*, “aun cuando en rigor tal deceso se ubica ritualmente el 1°-2 de noviembre” (Albores, 2001, p. 435).

Finalmente, Según Albores, la fiesta de la Santa Cruz se relaciona con el árbol central de la cosmovisión mexicana. Para mostrar este vínculo, Albores destaca dos costumbres observadas en Texcalyacac durante la celebración de mayo: la práctica de hincar una cruz en el centro de la milpa y la de vestir las cruces que se ubican en la parte central de los edificios religiosos. Estas costumbres, nos dice Albores, recuerdan la “siembra” del árbol *Tota*, en clara relación con los árboles cósmicos, distribuidos también en cruz de San Andrés (Cfr. Albores, 2001, p. 224).

La “siembra” del árbol *Tota* se refiere al ritual mexicana que se hacía en la veintena de *Huey Tozoztli* (del 13 de abril al 2 de mayo del calendario gregoriano). En esta celebración, los mexicas hacían frente al templo de Tláloc un pequeño bosque de matas y ramas, en medio del cual “plantaban” un árbol. A éste le llamaban *Tota*, “nuestro padre”, y ponían en torno suyo otros cuatro árboles más pequeños. Luego ataban cuerdas de paja que iban del árbol *Tota* hacia los otros cuatro (Vid. *Infra*, pp. 523-524). Para Beatriz Albores, la aproximada correspondencia temporal de las celebraciones de *Huey Tozoztli* y Santa Cruz, su relación con la lluvia y la semejanza entre las cruces y el árbol *Tota*, sugieren el origen prehispánico de la celebración y la persistencia del árbol cósmico mesoamericano³⁷¹. Además, en esta interpretación, la participación de los muertos en la producción agrícola (la presencia del culto a los muertos en las FCA³⁷²) y la celebración de rituales en los cerros (de donde según los antiguos nahuas venía la lluvia), evocan creencias mesoamericanas.



Ilustración 33 Árbol “Tota” Según Durán³⁷⁰.

A primera vista, el trabajo de Albores pareciera no dejar lugar a dudas sobre la persistencia de la cosmovisión prehispánica (o de algunos elementos de ella) en el ciclo ritual otomí; sin embargo,

³⁷⁰ Tomado de Broda, 1971, p. 329.

³⁷¹ La fiesta mexicana de *Huey Tozoztli* se abordará con más detalle en el capítulo XII.

³⁷² Recuérdese que, en la descripción de Albores, el culto a los muertos se realiza en las fiestas de la Santa Cruz (2-3 de mayo), Asunción (14-15 de agosto) y Días de Muertos (1-2 de noviembre). Además, en la Candelaria (1-2 de febrero) se bendicen las velas que se usarán en caso de muerte.

salvo por la mención de que “*los difuntos nos dieron el grano*”, el análisis de Albores parece basarse sólo en los rasgos formales del ritual, pues no se alude a las interpretaciones de sus participantes. Al considerar esto, inmediatamente nos asalta la duda ¿Creen los otomíes del valle de Toluca en un mundo dividido en cuatro rumbos y en el que el inframundo y el supramundo están conectados por cuatro árboles dispuestos en cruz de San Andrés que sirven de canal de comunicación con los dioses prehispánicos?

Junto a ésta, debemos señalar otra limitación que enfrentamos al utilizar los informes de Albores para nuestros fines. Hemos visto que, en la hipótesis de esta autora, el conjunto dentro del cual adquiere sentido el culto indígena a los muertos (las ocho fiestas en cruz) es de origen mesoamericano, y que dicho conjunto revela, por su vínculo con la muerte y con el ciclo agrícola (en las FCA), la persistencia de una concepción del tiempo también mesoamericana; sin embargo, su análisis se centra casi exclusivamente en las FCA. Sin duda, las limitaciones que enfrentamos para comprender la propuesta de Albores se debe fundamentalmente a que la autora la ha presentado a través de artículos, espacio reducido que dificulta la exposición del siempre complejo dato etnográfico. Por ello, en espera de una presentación más amplia y detallada de los resultados de su investigación, tendremos que completar el esquema de las ocho fiestas en cruz con nuestros propios datos etnográficos. Es decir, trasladaremos la hipótesis de Albores al caso hueyapeño. En este sentido, si recordamos que para construir nuestra metodología redujimos las hipótesis de Broda y Albores a una forma “prehispánica”, y puesto que aquí nos ocuparemos principalmente del caso hueyapeño, debemos insistir en que nuestra investigación no versa propiamente sobre la hipótesis de Albores, sino sobre la reinterpretación que hemos hecho de ella y sobre la viabilidad de ésta en Hueyapan, Morelos. Volvamos pues a nuestra localidad de referencia, en busca de los mismos rasgos observados por Albores en el Estado de México.

X.2. LAS FIESTAS EN CRUZ DE HUEYAPAN.

Como dijimos, para elaborar nuestro “modelo” buscaremos en Hueyapan el equivalente de las ocho fiestas en cruz, los rasgos destacados por Albores en el caso mexiquense y su relación con el ciclo agro-meteorológico, poniendo especial atención a las fechas señaladas por los propios hueyapeños como marcadores temporales del ciclo agrícola, evitando detenernos en los detalles de cada ritual y privilegiando una visión de conjunto. Comenzaremos, pues, por caracterizar el ciclo agro-meteorológico hueyapeño, para luego abordar brevemente las fiestas.

X.2.1. El ciclo agro-meteorológico en Hueyapan.

En Hueyapan existe gran variedad de cultivos; aquí, en razón de su importancia, abordaremos únicamente el ciclo del maíz. Sólo señalaremos de paso que el frijol se siembra al mismo tiempo que el maíz y se cosecha por octubre o noviembre. Las variedades de enredadera (*gordo* o *ayocote* y *saladín*) se siembran junto con el maíz, y las variedades de arbusto (frijol negro) se siembran aparte.

Hueyapan está situado en el municipio de Tetela del Volcán (latitud 19° Norte), en la zona Sur de las estribaciones del volcán Popocatepetl, por lo que su terreno es abrupto, compuesto de cerros muy empinados y barrancas profundas cubiertas de bosques de pinos y encinos, aunque los cerros más próximos a Hueyapan presentan un alto grado de deforestación. Su altitud es de 2,300 metros sobre el nivel del mar, en la zona climática del estado de Morelos conocida como “tierra fría”. En esta zona, la temperatura que predomina es inferior a los 20 grados centígrados, y entre

los meses de noviembre y febrero se presentan heladas que pueden ocasionar daños a los cultivos invernales. Por este motivo, el ciclo hueyapeño del maíz resulta más largo que en las tierras bajas del estado de Morelos, cuyo clima se caracteriza por temperaturas más altas.

En términos generales, las lluvias se esperan hacia mediados de mayo, aunque éstas pueden atrasarse hasta junio. Hacia finales de julio comienza un período conocido como la “canícula”, durante el cual se dice que no llueve y se incrementan las temperaturas; sin embargo hay que señalar que, si bien en esta época del año pueden disminuir un poco las precipitaciones, julio y agosto son meses de lluvias intensas (*Vid.* Tabla 40). Por último, el fin de la época de lluvias se espera hacia el mes de octubre.

Estación meteorológica Concepto	Periodo	Mes												Anual
		E	F	M	A	M	J	J	A	S	O	N	D	
Tetela del Volcán	2009	2.8	0.0	1.2	2.2	89.0	211.2	104.8	197.7	303.3	95.1	29.5	19.6	1 056.4
Promedio	Mayo 1980 a diciembre 2008	12.9	5.8	5.0	20.3	87.9	212.5	190.9	190.9	217.6	80.0	20.2	5.0	1 049.0
Año más seco	2008	0.0	0.0	0.0	10.6	64.6	128.8	233.1	136.1	115.4	18.5	0.0	0.0	707.1
Año más lluvioso	1984	23.2	5.9	0.0	0.0	77.3	204.6	300.4	339.5	342.3	63.7	0.0	0.0	1 356.9

Tabla 40 Precipitación pluvial en el municipio de Tetela del Volcán (1980-2009)³⁷³.

La particular orografía de Hueyapan favorece la existencia de diferentes microclimas, de modo que los terrenos de cultivo se pueden clasificar en tres grupos: las tierras del monte, ubicadas al Norte del poblado; los terrenos del pueblo y de la barranca Amatzinac, ubicada al oeste del pueblo; y la propiedad ejidal, hacia el Sur.

De estos terrenos, los menos productivos y más riesgosos son los del monte. En esta zona las temperaturas suelen ser más bajas que en el resto, pero el terreno mantienen un nivel de humedad más o menos constante durante la temporada seca. Aquí la temperatura determina que el tiempo que transcurre desde la siembra hasta la cosecha sea más largo; la humedad, por su parte, permite que se siembre mucho antes de que comiencen las lluvias. Sin embargo, en este caso, las lluvias tempranas pueden retrasar el crecimiento de la planta y hasta ocasionar su pérdida³⁷⁴.

Los terrenos del pueblo cuentan con agua de riego³⁷⁵, temperaturas un poco más elevadas y niveles de humedad inferiores a los del monte. Por su parte, la tierra de la barranca Amatzinac goza de la humedad que le proporciona el río del mismo nombre, que corre a través de la barranca. Esta característica y las temperaturas ligeramente más elevadas, permiten ampliar el ciclo productivo alternando cultivos de invierno, y favorece la explotación de frutales. Además, las tierras del pueblo, por su cercanía con la vivienda, son más fáciles de cuidar y ofrecen mayor seguridad.

³⁷³ Tomado de *Agenda Estadística Anual del Poder ejecutivo 2008-2009*, Gobierno del Estado de Morelos. Documento electrónico consultado en junio de 2010 en: <http://morelos.gob.mx/10finanzas/files/ae2009all.pdf>.

³⁷⁴ Estos suelos son arenosos y con un desnivel muy elevado, lo que favorece su empobrecimiento, pero dadas las necesidades económicas y la escasez de tierra, es imposible dejarlas descansar como se hacía años atrás.

³⁷⁵ Sólo la parte más alta del pueblo, en el barrio de San Andrés, no tiene riego debido a que el agua es llevada por gravedad.

Por último, las tierras ejidales se ubican a menor altura y gozan de un clima más cálido, aunque con lluvias menos abundantes. Actualmente la mayoría de estos terrenos cuenta con riego, si bien en menor cantidad que las tierras del pueblo. Aquí la siembra comienza más tarde, ya entrada la temporada de lluvias, y se cosecha hacia noviembre.

Esta diversidad de microclimas hace difícil hablar de un único ciclo agrícola en la localidad. En principio, las primeras tierras que se trabajan en el año son las más altas, aunque la humedad constante de la barranca Amatzinac y la existencia de riego en el pueblo permiten sembrar desde febrero, una vez pasadas las heladas de los meses invernales³⁷⁶. Posteriormente, entre marzo y abril, se inicia el ciclo en las tierras del pueblo (con la preparación de la tierra), y por último en las tierras ejidales. En lo que sigue, nos concentraremos en el ciclo agrícola de las tierras del pueblo.

Actividad	Período
Limpia (barbecho)	marzo/abril
Siembra	mayo/junio
primer "beneficio" (escarda)	junio/julio
segundo "beneficio" ("despacho")	julio/agosto
Abono	Septiembre/octubre
Cosecha	Noviembre/diciembre

Tabla 41 Ciclo del maíz en Hueyapan (tierras del pueblo).

En el pueblo, el ciclo agrícola suele comenzar entre los meses de marzo y abril, cuando se hace el barbecho³⁷⁷, que consiste en limpiar de hierbas el terreno (quemar la hierba o arrancarla y dejarla podrir) y aflojar la tierra³⁷⁸. La siembra se realiza hacia mayo o junio, unos días después de las primeras lluvias. En junio o julio, cuando la milpa mide entre 30 y 40 centímetros³⁷⁹, se realiza el primer beneficio (escardar), que consiste en aflojar, abonar y aporcar la tierra. Entre julio y agosto, cuando la milpa mide algo más de un metro, se hace el segundo "beneficio"

³⁷⁶ La gente de Hueyapan suele decir que el clima ha cambiado mucho "en los últimos diez años". Desde mi primera visita a la localidad, en 1997, se me dijo que hacía sólo unos años, en las tierras más altas y en la ribera del río Amatzinac se sembraba en febrero, mientras que en las tierras cercanas al pueblo se sembraba el 19 de marzo, día de San José. Sin embargo, el hecho es que se sigue practicando la siembra en febrero (en Amatzinac). Hasta el momento, no he obtenido información sobre las razones por las cuales en el pueblo debía sembrarse el 19 de marzo, pero resulta interesante observar que ésta es una de las FCM señaladas por Albores en el caso otomí. Pero quizás lo más destacable de estas afirmaciones es el hecho de que el régimen de precipitación pluvial no parece haber cambiado sustancialmente, por lo menos desde la década de 1920 (*Vid.* Tabla 40, p. 337).

³⁷⁷ Hay que aclarar que, como la lluvia se espera en mayo-junio, el barbecho puede hacerse en los últimos días de abril o en los primeros de mayo. A pesar de esto, considero válido conservar la fecha apuntada por ser la que, independientemente de la fecha real en que se realice el barbecho, señalan recurrentemente mis informantes.

³⁷⁸ En los terrenos de monte, la preparación de la tierra (hacia febrero) se ve relativamente facilitada por su humedad, incrementada por las lluvias invernales de los meses de diciembre y enero. Estas lluvias, si bien son mucho menores que las de mayo-octubre, en las zonas altas suelen adquirir la forma de lloviznas ligeras pero constantes, suficientes para incrementar la humedad del terreno y favorecer los cultivos tempranos. Se dice que para la siembra de estas tierras se usaba antiguamente la coa, pero actualmente se utiliza el método europeo de surcar la tierra con azadón.

³⁷⁹ Habitualmente se dice que, si no llueve demasiado, la planta crece en dos semanas, pero si se carga la lluvia, tarda más en crecer la planta, pues la tierra se enfría.

(“despacho”³⁸⁰). Cuando brotan los *jilotes*, es decir, entre agosto y septiembre, se puede volver a abonar para que crezca la mazorca. La cosecha del maíz inicia por noviembre y, en los casos en que la siembra se retrasa, puede concluir hacia diciembre (*Vid.* Tabla 41, p. 338).

El ciclo de temporal de Hueyapan, como el de cualquier lugar del mundo, se relaciona estrechamente con fenómenos meteorológicos asociados, a su vez, con el año trópico. Sin embargo, los hueyapeños no utilizan las estaciones astronómicas (las que inician con solsticios y equinoccios) como referencia temporal para los cultivos; en su lugar, suelen referirse a los meses del año o a las celebraciones religiosas. Así, al preguntar por las fechas en que se realizan las actividades agrícolas, es común escuchar, por ejemplo, que el barbecho se hace en marzo o “por Semana Santa”. Del mismo modo, para la siembra suele utilizarse como referencia temporal la fiesta de Santa Cruz y, para la cosecha, los Días de Muertos (*Vid.* Ilustración 34, p. 349). En Hueyapan, la fiesta de la Asunción recibe una atención menor, pues se ve opacada por la fiesta de Santo Domingo, que se celebra el 4 de agosto³⁸¹; algo semejante ocurre con la Candelaria, pues los hueyapeños no suelen señalar esta fiesta como referencia temporal de las actividades del campo. Sin embargo, también estas fiestas se relacionan con el ciclo agrícola, como veremos a continuación.

X.2.2. Las ocho fiestas en cruz en Hueyapan.

Como en el caso mexiquense, el ciclo ritual hueyapeño presenta ocho celebraciones que, representadas en el esquema de Albores, forman dos cruces. La Navidad (25 de diciembre), Semana Santa (en fecha movable), San Juan Bautista (24 de junio) y San Miguel Arcángel (29 de septiembre), forman una cruz de Malta. La Candelaria (2 de febrero), la Santa Cruz (3 de mayo), Santo Domingo (4 de agosto) y los Días de Muertos (entre el 27 de octubre y el 2 de noviembre), forman una cruz de San Andrés (*Vid.* Ilustración 34, p. 349). Además, cada fiesta marca un momento distinto del ciclo agrícola.

X.2.2.1 La Navidad.

En Hueyapan, la Navidad se celebra el 25 de diciembre, aunque el foco de atención recae sobre la víspera, es decir, sobre la Nochebuena. Para las celebraciones navideñas, desde mediados de diciembre se pone en el interior de las casas o en el patio el árbol de Navidad, consistente en una rama de cedro u oyamel adornada con esferas. Desde el 16 de diciembre y hasta el 24 del mismo mes, se hacen las posadas, que consisten en procesiones con las imágenes de José y María en el atrio, para luego “pedir posada” en la puerta de la iglesia. Después se quiebran piñatas llenas de dulces y frutas, acto que según un informante “*es la forma de combatir el mal*”. Por la noche del 24 de diciembre se hace la misa de gallo para celebrar el nacimiento de Jesús, agradeciendo a Dios los dones recibidos y pidiendo por el año que comienza. Esto es particularmente significativo por su cercanía con el fin de las cosechas y del almacenamiento del grano³⁸², aunque los

³⁸⁰ Hay que destacar que los hueyapeños utilizan el término “despachar”, en este contexto, con el sentido de “concluir”.

³⁸¹ Desde la canonización de Domingo de Guzmán, se le dedicó el 4 de agosto; sin embargo, conforme al nuevo orden del santoral de 1969, derivado del Concilio Vaticano II, la fecha que corresponde actualmente a este Santo es el 8 de agosto. De cualquier modo, en Hueyapan se sigue celebrando la fiesta conforme al antiguo orden.

³⁸² Si bien la cosecha comienza “oficialmente” en noviembre, ésta se puede atrasar hasta diciembre, dependiendo de la precipitación pluvial. Por ejemplo, en 1998 las lluvias se retrasaron hasta el 27 de junio y, como la siembra inicia con las primeras lluvias, los jilotes no brotaron sino hasta noviembre, de modo que la cosecha se hizo en diciembre.

hueyapeños no señalan la Navidad como marcador temporal del fin de la cosecha o del almacenamiento. Posteriormente, en cada casa se hace una cena familiar donde los alimentos son seleccionados más por el gusto y por las posibilidades económicas de la familia, que por el esquema estereotipado observable en otras celebraciones. Además, en algunas casas se hace también la novena posada, al término de la cual se “acuesta al niño”, una figura de yeso del niño Jesús. Al día siguiente, el 25 de diciembre, los niños recibirán algún regalo traído por el Niño Dios, habitualmente algún sencillo juguete, a la mera observable en otras localidades el día de la Epifanía o de Reyes, como se le conoce habitualmente.

Relacionada con esta práctica, existe en Hueyapan la costumbre de poner los “nacimientos”, representaciones en miniatura del pesebre, ya sea como una cueva o como un corral en el que se ubica San José, la Virgen María y el niño Jesús. En torno a ellos se coloca una mula y un buey, los pastores, y diversos animales. En estos “nacimientos” se colocan también las figuras de los reyes magos, más o menos alejados del pesebre, para acercarlos gradualmente hasta que, el 5 de enero, se les pone en torno al niño Jesús. El “nacimiento” se coloca en la iglesia, pero también se hace actualmente en algunas casas, e incluso en las escuelas.

X.2.2.2 La Virgen de la Candelaria.

El día de la Candelaria (2 de febrero) se conmemora la presentación del Jesús al templo, aunque algunos informantes señalan también la purificación de la Virgen. En esta fecha se “levanta al Niño” (la figura de yeso que se “acostó” en Navidad) y se lleva a bendecir a la iglesia. En la misa que para tal efecto se hace, se bendicen velas, agua, maíz, manojos pequeños de romero³⁸³ y cruces o crucifijos. El maíz bendito se mezclará con el resto de la semilla que se usará en la siembra³⁸⁴; las velas servirán para ahuyentar heladas y granizadas, para acompañar a los agonizantes y para ayudar en las dificultades del parto; el agua, el romero y los crucifijos se usarán como elementos protectores, especialmente para preservar la casa y los campos de cualquier amenaza.

Algunos de estos elementos son utilizados por los *quicazcle*, especialistas rituales que, por haber sobrevivido al golpe del rayo o a una enfermedad grave, adquieren el poder para controlar por medios rituales los fenómenos meteorológicos y para curar diversas enfermedades. Este poder de los *quicazcles* suele ir acompañado de la obligación de curar pues, de no ejercerlo, pueden enfermar y morir. Por ejemplo, Martín Pérez, *quicazcle* de Hueyapan, sobrevivió al golpe del rayo, tras lo cual fue curado por otros *quicazcles* que le informaron sobre su poder y obligación de curar. Pero don Martín no estaba interesado en practicar curaciones y comenzó a enfermar. Posteriormente, como persistía en su negativa, fue golpeado por el rayo en diversas ocasiones y llevado a diferentes niveles del cielo por ángeles que insistían en su obligación. Finalmente fue

Por otra parte, aun cosechando en noviembre, el almacenamiento se extiende hasta diciembre, pues actualmente se desgrana la mazorca para almacenar el grano en el interior de la casa.

³⁸³ La práctica de bendecir romero en esta fecha no es generalizada en Hueyapan; sin embargo, algunas personas colocan pequeños manojos de romero y un crucifijo junto al maíz y velas que serán bendecidos por el sacerdote.

³⁸⁴ Como vimos, la siembra de temporal inicia entre mayo y junio, dependiendo de las lluvias; sin embargo, especialmente en las zonas altas y en la barranca Amatzinac, puede adelantarse desde febrero. Según algunos informantes, antiguamente se preparaba la tierra en febrero porque en ese mes iniciaban las lluvias, pero debemos recordar que la precipitación pluvial no parecen haber variado significativamente en los últimos 90 años.

conducido al séptimo y último cielo, “donde hay un planeta en el que vive Cristo” y allí se le entregó un libro que contiene todo lo que debe saber para hacer su labor. Entonces comenzó a trabajar, y sanó completamente de su enfermedad.

Las obligaciones de don Martín son dos: curar enfermedades con ayuda de su espíritu guía, y hacer los rituales necesarios para controlar la lluvia, el viento, las tormentas y el granizo. Este segundo compromiso implica subir al volcán Popocatepetl tres veces al año “para enflorar las cruces” y poner ofrendas: en mayo, agosto y noviembre³⁸⁵. Además, don Martín tiene la obligación de vigilar constantemente el clima para repeler los granizos y tormentas que amenazan los cultivos. Alfredo Paulo nos describe el modo en que Don Martín enfrenta una granizada:

Quando empezó a caer el granizo sobre la casa, de inmediato don Martín tomó un puño de sal y salió corriendo al patio; al llegar al centro del solar abrió sus brazos en forma de cruz; poco después, con la mano que contenía la sal, hizo la señal de la cruz al momento que la aventaba en dirección de las nubes; mientras Verón hacía lo mismo, sólo que a través de la ventana que comunica a la calle. Don Martín entró al cuarto para tomar un vaso conteniendo agua bendita; bebió un poco, para luego compartirlo con Verón; se encaminó de nueva cuenta al solar para abrir sus brazos en forma de cruz y lanzar el agua en dirección de las nubes. Una vez que se alejó el granizo, Don Martín dejaría de entrar y salir de la casa (Paulo, 2003, p. 266).

Como señala el propio Alfredo Paulo, la técnica más comúnmente empleada entre los *caclasquis* de la zona, es dirigir la señal de la cruz hacia las nubes portadoras de la amenaza, aunque pueden cambiar los elementos usados para hacer la señal de la cruz, como machetes, varas de membrillo, palma bendita, o simplemente la mano (*Loc. cit.*). Además de estos gestos del *caclasqui*, ante la amenaza de tormenta o granizada la gente enciende en sus casas las velas benditas y reza una oración.

En fechas próximas a esta celebración, y claramente relacionada con el ciclo agro-meteorológico, es la práctica de observar las cabañuelas “cabañuelas”, aunque ésta no se hace en febrero sino en los primeros días de enero. El método consiste en observar el clima de los primeros doce días del año, cada uno de los cuales representa un mes. De este modo, el clima del 1° de enero representa las condiciones meteorológicas que prevalecerán ese mes; el del 2 de enero corresponde al mes de febrero, el del tres de enero, a marzo, y así sucesivamente hasta llegar a diciembre, el día 12. Posteriormente, para confirmar las predicciones, se observa el clima del día 14, que corresponde a diciembre; el del día 15, a noviembre, y así hasta volver a enero³⁸⁶.

X.2.2.3 La Semana Santa.

La Semana Santa hueyapeña se celebra conforme al calendario litúrgico católico, es decir, en la semana que precede inmediatamente al Domingo Pascual, y en ella se celebra la muerte y resurrección de Cristo. En estas fechas es común llevar flores al cementerio, pero no se ponen ofrendas de alimentos ni se dice que los muertos visiten a los vivos.

³⁸⁵ Según el propio Martín Pérez, puede ser necesario subir en otros momentos, pero no tenemos mayor información al respecto.

³⁸⁶ Según algunos informantes, este mismo método se aplica observando los primeros días de agosto.

El Viernes Santo (el viernes anterior al Domingo Pascual), se lleva a cabo el *Vía crucis*, que consiste en una procesión en el centro del pueblo conmemorando la pasión y muerte de Jesús. Alrededor de las diez de la mañana³⁸⁷, sale de la iglesia una procesión encabezada por los *sayones*³⁸⁸, seguidos por cuatro hombres que cargan la imagen de Cristo y el resto de los participantes (principalmente hombres). Esta procesión se dirige hacia el Sur, para una o dos calles después dar vuelta hacia el este y luego hacia el Norte, de tal modo que rodea la iglesia trazando un recorrido cuadrangular por el barrio central del pueblo. Tras esta procesión, sale de la iglesia un segundo grupo encabezado por las imágenes de la Virgen de la Soledad y la Virgen de los Dolores, cargadas por mujeres, seguidas por el resto del contingente formado principalmente por mujeres. Esta segunda procesión se dirige hacia el Norte para luego dar vuelta hacia el este y encontrarse con el primer contingente en la cuarta estación del *Vía Crucis*³⁸⁹. A partir de ahí, las imágenes de las vírgenes se colocarán detrás del Cristo para continuar el resto de la procesión en un solo grupo hasta el final del *Vía Crucis*, cuando la procesión entra nuevamente a la iglesia. Tras este acto, se guarda la imagen del Cristo con la cruz y se coloca su féretro (el Santo Entierro), cubierto de flores, al lado del altar mayor.

El día siguiente (Sábado de Gloria) se celebra por la noche la resurrección de Cristo, acto en el que se realiza la “ceremonia de la luz bendita del fuego”. En ésta, el sacerdote bendice una hoguera hecha en la entrada del atrio, y con él enciende el cirio pascual, al que se le clavan cinco granos de incienso formando una cruz. Acto seguido, todos los asistentes entran en procesión encendiendo sus velas con la flama del cirio. Después de la primera lectura todos apagan sus velas, quedando la iglesia a oscuras. A la entrada del templo, en un espacio limitado por bancas, se colocan los *sayones* y, al comenzar el “Gloria”, éstos se golpean con gruesas cuerdas a manera de látigos, generando un dramático estruendo agudizado por el repique de las campanas; inmediatamente después, los *sayones* se retiran, encienden las luces y continúa la celebración. Hacia el final de la ceremonia, el sacerdote bendice el agua de las dos pilas bautismales y la que lleva la gente en botes y cubetas. Además, entre estos botes de agua, la gente coloca canastas con maíz, cruces y algunos ramos de romero para que reciba la bendición³⁹⁰. Al terminar la misa, una banda toca música alegre, comenzando por “las Mañanitas”, y la gente se marcha llevando consigo las semillas y otros elementos benditos. Este maíz se usará después para la siembra mezclándolo con el resto de la semilla, mientras que el agua, las velas, cruces y romero se usarán en diversos ritos relacionados con la protección de las casas y de los campos³⁹¹, para las dificultades del parto y para dar un buen morir a los agonizantes.

³⁸⁷ De hecho, el horario puede variar, pero normalmente se procura hacer el *Vía Crucis* por la mañana, por las altas temperaturas que se registran en estas fechas.

³⁸⁸ Los Sayones representan a los fariseos, a los judíos o a los romanos, pues no se hace ninguna distinción entre ellos; lo relevante es que se trata de quienes aprehendieron a Jesús.

³⁸⁹ Conforme al propio Misal Romano, la cuarta estación del *Viacrucis* es en la que Jesús se encuentra con su madre.

³⁹⁰ Aunque, a decir de los hueyapeños, este día sólo se bendice el agua y las velas, muchas personas colocan canastas con maíz (y en algunos casos con cruces y pequeñas ramas de romero) entre los botes de agua.

³⁹¹ Además de la clara relación entre la Semana Santa y el ciclo agrícola por la bendición de velas y semillas, hay que recordar que, al ser cuestionados sobre las fechas en que se realizan las labores del ciclo agrícola, los hueyapeños (los católicos, claro está) suelen afirmar que inician por Semana Santa, con la preparación de la tierra (barbecho).

Por último, el Domingo de Pascua se hace la mayordomía del Santo Entierro. Sin detenernos sobre ella, digamos solamente que ésta se celebra como cualquier otra mayordomía³⁹²: se lleva en procesión la imagen pequeña³⁹³ del Santo Entierro hasta la casa del mayordomo, donde será festejado y, días después, llevado nuevamente a la iglesia. Un rasgo que diferencia esta celebración del resto de las mayordomías es la ofrenda de panes antropomorfos que llevan los *sayones* al Santo Entierro. Estos panes, idénticos a los que se ponen en los altares durante los Días de Muertos, aclaran la razón por la cual se celebra al Santo Entierro el Domingo de Pascua, cuando Cristo resucita venciendo a la muerte, pues como vimos en el capítulo V, “*esos muñequitos significan que el muerto está entre nosotros. El muñeco de pan es símbolo del regreso del muerto*” (Vid. *supra*, p. 122).

X.2.2.4 La Santa Cruz.

El 3 de mayo se hace la fiesta de la Santa Cruz. En esta fecha, cuando se espera el inicio de las lluvias y con ellas el de la siembra, se “florear”³⁹⁴ y se viste a las cruces que se ubican en algunas encrucijadas, fuentes y otros lugares del pueblo, habitualmente con franjas gruesas de tela blanca o azul celeste. Además, se asciende en procesión hasta las cruces de algunos cerros para pedir un buen temporal y bendecir los campos. Con este mismo sentido, se colocan en la milpa las cruces de madera que la protegerán hasta el momento de la cosecha, tras la cual serán retiradas. El día de la Santa Cruz se recuerda a todos los muertos, sin importar su edad o tipo de muerte, llevando flores al cementerio y decorando con ellas las cruces de los sepulcros, con la particularidad de que en esta ocasión no se usa el cempasúchil, sino flores de colores y “nube”³⁹⁵. Se dice que en esta fiesta los muertos no regresan; sólo “se les recuerda”.

Según los *quicazcle* de Hueyapan, la lluvia proviene de los cerros, y es producida (llevada) por “aires” o espíritus que viven en ellos. Por ello, como en mayo se espera el inicio del temporal, los *quicazcle* suben por estas fechas a algunos adoratorios ubicados en el volcán o en los cerros cercanos para “florear” las cruces y pedir lluvias, aunque no necesariamente el día 3 de mayo. En este mes, Vicenta Laredes, *quicazcle* de Hueyapan, sube al volcán a “florear” las diecisiete cruces que hay en “la cueva”, y a presentarles ofrendas de alimentos:

Todo esto es para pedir el agua, para rogar a los espíritus trabajadores del tiempo. Ahí les gritamos los volcanes. Le gritamos el Orizaba, el Malinche, el Chaoteco, el Popocatépetl y Cempoaltépetl y el cerro de La Mina. Y les hablamos cuantos manantiales hay, les decimos lindos espíritus que trabajen, ya les trajimos hartos manjares para que trabajen, para que tengan fuerza. Cuantos espíritus aguadores que trabajen, que no nos dejen, que caigan esas lindas cristalinas para que haiga muchos sementales.

³⁹² Por estas fechas se hacen tres celebraciones organizadas por mayordomías que, en términos generales, siguen el mismo esquema. El viernes anterior al Domingo de Ramos, se celebra a la Virgen de los Dolores (La Dolorosa); el martes siguiente (Martes Santo), a la Virgen de la Soledad; el domingo, al Santo Entierro (Cfr. Carrillo Muñoz, 2004, pp. 70-72).

³⁹³ Para las fiestas organizadas por mayordomías existen dos imágenes: una grande que permanece en la iglesia, y una pequeña que se lleva a la casa del mayordomo el día de su fiesta.

³⁹⁴ Decorar con flores.

³⁹⁵ flor pequeña de color blanco.

Otro *quicazcle* de Hueyapan, Martín Pérez, dice que en estas fechas hay que pedir a los aguadores o “ayudas”, es decir, a los espíritus trabajadores del tiempo. Según don Martín, la lluvia la produce Cristo, quien tiene ayudantes que son precisamente los aguadores o “ayudas”, que pueden ser hombres o mujeres:

A veces trabajan puros hombres, o puras mujeres, o revueltos. Este año son mujeres, por eso no ha llovido. Las mujeres son caprichosas y por eso nos dan el agua hasta que quieren. Pero cuando son hombres llueve pronto, porque los hombres somos más conscientes, más ecuanimes; aunque hay hombres malos y buenos, pero los buenos se juntan para darnos lluvia.

Según el propio Martín Pérez, en mayo sube al volcán Popocatepetl a una cueva que tiene diez cruces pequeñas, y ahí mismo recibe contestación de si va a llover o no.

Por último, hay que mencionar que el 3 de mayo se hace la bendición de las casas nuevas o en construcción, y se coloca una cruz para protección de la casa y de los albañiles que en ella trabajan.

X.2.2.5 San Juan Bautista.

El 24 de junio, día de San Juan Bautista, se asocia de manera manifiesta con el fuego, la lluvia y la fertilidad. Por la noche del 23 de junio, vísperas de San Juan, se encienden hogueras con ramas secas y madera de desecho, para diversión de niños y jóvenes que saltan sobre ellas. Se dice que antes se hacían estas hogueras para ahuyentar a las brujas. También tengo informes de que en esta fecha se acostumbraba hacer pasar a los animales sobre una pequeña hoguera, para protegerlos de enfermedades; sin embargo, no he podido verificar esta práctica.

Según se dice, San Juan es día de lluvias, pues siempre llueve en esta fecha. Aunque esto no se verifica todos los años (*Vid. Supra*, p. 339, nota 382), sin duda ocurre en la mayoría de ellos, pues es ya la temporada de lluvias. Se recomienda cortar el cabello en esta fecha para que crezca más pronto y más sano, efecto que se consigue también lavándolo por la mañana del día 24 en alguna fuente o río. Durante este día veraniego, los niños y jóvenes juegan y se mojan con cubos de agua en las calles.

Relacionada también con esta fecha, existe en Hueyapan la creencia en los “encantos”, lugares peligrosos, generalmente ubicados en el monte o en zonas apartadas, donde hay tesoros enterrados. Durante la noche de San Juan, la ubicación de estos tesoros es anunciada por una luz pequeña de color azul. Quien tiene la fortuna de verla podrá escarbar para sacar el tesoro; sin embargo, se dice que “si el tesoro no es para uno”, sacarlo causa la muerte. La misma creencia existe en la sierra oriental de Puebla (México), donde los “encantos” son señalados también como lugares donde los brujos “hacen sus cosas” y de donde se corre el riesgo de no salir.

X.2.2.6 Santo Domingo de Guzmán.

La fiesta patronal del pueblo es Santo Domingo de Guzmán, el 4 de agosto. Desde el día anterior se celebran las vísperas, se le cantan las “mañanitas” al santo y se le lleva en procesión desde la casa del mayordomo hasta la iglesia. Este día es particularmente señalado para la celebración de “primeras comuniones”, sin duda para dar mayor realce a la fiesta patronal. Al día siguiente se lleva nuevamente al santo a la casa del mayordomo donde continuará la celebración. Por ser la fiesta patronal, en esta fecha se hace la feria del pueblo, y son días de intenso carácter lúdico y

comercial, destacando la exposición y venta de tejidos de lana, el principal producto artesanal de la localidad. Con relación al ciclo agro-meteorológico, se dice que Santo Domingo marca el fin de la canícula, durante el cual supuestamente no llueve³⁹⁶ y los perros contraen la rabia por el excesivo calor. Este período virtualmente seco inicia a mediados de julio y termina el 4 de agosto, según la mayoría de los informantes, o el 24 de agosto (día de San Bartolo), según otros. Si la lluvia comenzó efectivamente en mayo, por estas fechas la caña de maíz está ya bastante crecida, e incluso pudiera presentar ya algunos jilotes, especialmente en los campos sembrados de manera anticipada. Entonces se hace el segundo beneficio (“despacho”), con lo que inicia un período de relativa holganza, pues las actividades que se realizan en la milpa desde esta fecha son el desyerbe y los abonos, que no requieren la concentración de mano de obra que se observa en la siembra y en la cosecha. Sin embargo, esta “relativa holganza” no es percibida por los propios hueyapeños.

Sabemos que en este mes los *quicazcles* suben nuevamente al volcán para “enflorar” las cruces, pero nos falta mayor información al respecto. De cualquier modo, parece significativa la proximidad de este segundo ascenso al volcán con el “despacho” de la milpa, cuando disminuye el trabajo en ella e inicia el período de mayor peligro para los cultivos, pues es justamente en Santo Domingo que se cambia el sartal de panes que el santo porta como collar. Estos pequeños bollos se reparten entre los enfermos, pues tienen el poder de curar y de proteger contra enfermedades. Además, estos mismos bollos se guardan en casa “para que nunca falte el pan”. Pocos días después de esta fiesta, el 24 de agosto, se celebra la fiesta de San Bartolo (San Bartolomé Apóstol), santo que tiene a sus pies un demonio amarrado con un lazo, conforme a la iconografía católica. Se dice que el día de San Bartolo desatan al diablo al inicio de la misa y lo vuelven a amarrar al término de ésta, y que durante ese tiempo pueden ocurrir accidentes porque el diablo “anda suelto”. Algunos informantes señalan que es justamente ese diablo el que “anda suelto” el día de San Miguel, fecha en que es sometido por el Arcángel. Al respecto resulta interesante observar que en agosto, cuando termina la canícula, después del “despacho” y cuando inicia el período de mayor riesgo para los cultivos, es cuando se suelta al diablo de San Bartolo. Y conviene agregar que, aunque la opinión general es que el peligro de granizadas inicia por septiembre y se prolonga casi hasta la cosecha, algunos informantes afirman que antiguamente las granizadas iniciaban por agosto.

X.2.2.7 San Miguel Arcángel.

Como ha destacado Johanna Broda, en los Estados de Guerrero y Morelos, y en el Altiplano en general, septiembre es el mes de maduración de los elotes, período que se marca con dos celebraciones: la primera de ellas la Exaltación de la Cruz (14 de septiembre), conocida en Guerrero como *xilocruz* (“cruz del elote”), fecha en que la gente de Ameyalco sube nuevamente al cerro para realizar ritos relacionados con la fertilidad agrícola. La segunda fiesta claramente asociada a la maduración de los elotes es San Miguel Arcángel (29 de septiembre), que marca la culminación de este período (Cfr. Broda, 2003a, p.21). En Hueyapan, a decir de algunos informantes, existió la fiesta de Exaltación hasta hace unos sesenta años, cuando desapareció por falta de interés de la comunidad. Sin embargo, aún se celebra el día de San Miguel, en estrecha relación con el ciclo del maíz.

³⁹⁶ Recuérdese que, aunque en estas fechas puede disminuir la precipitación pluvial, se trata de un período de lluvias intensas en la localidad.

Hacia la fiesta de San Miguel (29 de septiembre), la milpa alcanzó ya su mayor altura y aparece cargada de jilotes bastante crecidos, e incluso de algunos elotes tiernos. En este momento del año pudiera decirse que el maíz “ya se logró”, pero todavía hay dos factores que pueden arruinar la cosecha: algunas granizadas esporádicas y los vientos fuertes que, al no encontrar resistencia, derriban las cañas. En esta fecha se ponen pequeñas cruces de flor de pericón en las esquinas de la milpa y una mayor en el centro, así como en las puertas y ventanas de las casas. La explicación de este acto para proteger los cultivos de vientos y granizadas, es que en ese día “el diablo anda suelto”, como aclara un informante:

El pericón es símbolo de calor, el verano. Es para llamar al calor, es símbolo de fuego. Esas cruces son para ahuyentar al diablo, para que no entre al sembrado, porque se dice que ese día anda suelto³⁹⁷.

En Hueyapan, San Miguel Arcángel es el jefe de los “aires” o espíritus encargados de la lluvia y otros fenómenos meteorológicos como el viento y el granizo, y se le invoca para proteger a los campos de estas amenazas y para curar enfermedades de “aire”, como ocurre en otras localidades de Morelos (Cfr. Morayta, 2003, p. 224). Por este motivo los *quicazcles* acuden a San Miguel para sus curaciones. Por ejemplo, Vicenta Laredes dice al iniciar una curación: “*En el nombre de Dios todo poderoso y San Miguel Arcángel, y rezo un credo y la magnífica*”. Además, esta misma *quicazcle* acude a San Miguel para combatir el granizo agitando su vara contra las nubes:

Cuando quiere venir granizo oímos la rezumbadera, agarro mi vara que está bendecida por los espíritus y digo: San Miguel Arcángel, rechaza este granizo, que no caiga aquí. Los espíritus son los relampaguistas³⁹⁸, que lo rechacen.

También a San Miguel está dedicado el calvario que se ubica en el barrio central de Hueyapan (barrio de San Miguel), un pequeño montículo en cuya cima hay una capilla donde se guardan las cruces que se colocan en los campos.

X.2.2.8 Los Días de Muertos.

Por último, los Días de Muertos marcan el inicio de la cosecha. Como vimos en el capítulo V, en Hueyapan se celebra a los muertos entre el 27 de octubre y el 2 de noviembre, período durante el cual se recibe a los difuntos según su destino ultraterreno. Se comienza con los “limbos”, luego se recibe a los “simoneros”, a los “angelitos” y a los adultos (Vid. *supra*, pp. 122-125). Además, en fechas próximas a esta celebración, durante el mes de noviembre, los *quicazcles* suben nuevamente al volcán para cerrar el temporal y agradecer las lluvias del ciclo que termina.

Hay que notar que, pese al vínculo percibido por los hueyapeños entre los Días de Muertos y el inicio de la cosecha, ellos no parecen representar esta actividad como “muerte de la planta

³⁹⁷ Como vimos líneas arriba, en la fiesta de San Bartolo (24 de agosto) se soltaba al diablo que tiene el santo a sus pies, y algunos informantes sostienen que antes comenzaban las granizadas por agosto. Considerando esto, es posible que en tiempos pasados se colocaran cruces de pericón hacia el mes de agosto, como en el caso descrito por Beatriz Albores, pero no podemos afirmarlo.

³⁹⁸ Evidentemente, el tema de los espíritus requiere mayor investigación. Según Vicenta Laredes, son cuatro los espíritus que le ayudan en su trabajo: “*Las varas las bendijo Pedro Amado, Juanita Adelaida, Quirina Escalar y Patricia Arcadia. Ellos son los espíritus que me ayudan*”.

progenitora”, ni expresan una relación de mutua dependencia entre vivos y muertos centrada en el ciclo agrícola. No obstante, conviene incluir aquí las opiniones obtenidas de curanderos y graniceros al ser interrogados sobre los “espíritus” que hacen llover. Entre ellas, destaca la opinión de que se trata de seres que siempre han habitado los cerros y que se van turnando en su trabajo, razón por la cual no llueve igual todos los años, como en el informe consignado líneas arriba (*Vid. supra*, p. 344). Otra opinión, no necesariamente opuesta a la anterior, sostiene que los adultos que mueren golpeados por el rayo y los niños muertos, se convierten en “aires” o “ayudas”. Si los niños murieron bautizados, hacen llover, pero si fueron abortados o murieron sin bautizar (es decir, los “limbos”) se vuelven “aires” traviesos y caprichosos, por lo que pueden mandar granizo o causar “embarazos de agua”³⁹⁹. Hasta donde sé, esta creencia no es generalizada en Hueyapan, pero es posible que los fuera en tiempos pasados, pues se asemeja a la registrada por Arturo Gómez entre los nahuas de la Huasteca Veracruzana, donde:

los niños de leche, los ahogados y fulminados por rayos gozan del privilegio de ir con las deidades acuáticas, habitan en los cerros, en manantiales, en las nubes y junto al árbol de la vida, que está dotado de alimentos, animales y muchas especies de vegetales (Gómez Martínez, 2004, p. 202).

De cualquier modo, este particular destino de los niños difuntos y de quienes murieron golpeados por el rayo, parece ser marginal en Hueyapan, por lo que se entiende la ausencia de una relación de mutua dependencia entre vivos y muertos centrada en el ciclo agrícola, y del agradecimiento que en otras localidades se hace a los difuntos hacia el inicio de la cosecha⁴⁰⁰ (*Cfr.* Maldonado, 2005, pp. 119-129; Good, 2004; Albores, 2003).

X.2.3. La tetrapartición del año y los conjuros.

Hasta aquí tenemos, en términos generales, la misma configuración de las FCA observadas por Beatriz Albores en el Estado de México, con la única diferencia de que en Hueyapan la Virgen de la Asunción es remplazada como marcador temporal por Santo Domingo, lo cual tiene pleno sentido si consideramos que éste es el santo patrono del pueblo. Además, resulta significativo el hecho de que esta fiesta señale en Hueyapan el fin de la canícula, coincidiendo con el momento en que se hace el “despacho”. Como en el caso mexiquense, las FCA hueyapeñas marcan momentos relevantes del ciclo agrícola y dividen las temporadas seca y de lluvias, aunque esta relación parezca más el resultado de un esquema idealizado del ciclo agrícola y climático, que de una observación “desnuda” de la naturaleza⁴⁰¹. El eje trazado entre las celebraciones de la Santa

³⁹⁹ Los “embarazos de agua” pueden ser causados por estos “aires” o por ver el arcoiris, y se caracterizan por la ausencia del feto. Conforme avanza el embarazo, se va abultando el vientre de la mujer, pero en el parto resulta haber sólo agua.

⁴⁰⁰ Es posible que el rito de agradecimiento que hacen los quicazcles en el volcán, tenga como destinatarios a los niños muertos; sin embargo, puesto que no hemos profundizado sobre dichos ritos, nada podemos afirmar al respecto.

⁴⁰¹ Para ser precisos, hay que decir que este esquema del ciclo agro-meteorológico se nos presenta como “idealizado” porque la correspondencia entre uno y otro nos parece inexacta. Pero el hecho es que cualquier otra representación esquemática tendrá, con respecto al ciclo agro-meteorológico, una correspondencia relativa. Como dijimos en el capítulo VI, en la medida en que “significante”, “significado” y “referente” se constituyen recíprocamente en la función signo, esta aparente discordancia entre las fechas críticas y las discontinuidades del “referente” no necesariamente existirá en la interpretación *emic*. Y de hecho, las discontinuidades que nos interesan para identificar al “referente” son las de la perspectiva *emic*, pues sin ella no se verifica la iconicidad del calendario. En este sentido,

Cruz y los Días de Muertos, delimita en nuestro esquema las épocas seca y lluviosa (*Vid.* Ilustración 34, p. 349). Por su parte, la línea que va de la Candelaria a Santo Domingo delimita dos periodos dominados respectivamente por los trabajos más pesados del ciclo (de febrero a agosto), y otro caracterizado por una “relativa holganza” (de agosto a febrero), aunque esta segunda distinción de dos períodos (entre Candelaria y Santo Domingo) no proviene de la interpretación de los hueyapeños. De hecho, difícilmente podríamos hablar de un auténtico período de inactividad en Hueyapan, especialmente por la cantidad de mano de obra que requiere la cosecha.

Como sea, hay que destacar que en el ciclo ritual hueyapeño existe efectivamente un conjunto de cuatro fiestas dispuestas en cruz de San Andrés (*Vid.* Ilustración 34, p. 349) análogas a las observadas por Beatriz Albores (*Vid.* Ilustración 32, p. 332), tres de ellas relacionadas con el culto que se realiza en los cerros⁴⁰², y la cuarta dedicada a la bendición de la semilla, velas y otros elementos utilizados contra heladas y granizadas, y en momentos críticos del ciclo de vida. Además, el culto en los cerros es también responsabilidad de los *quicazcles* o “aguadores”, especialistas que se encargan de las ceremonias necesarias para propiciar el buen temporal, así como de proteger los cultivos de tormentas y granizadas.

Vistas en conjunto, estas cuatro fechas dividen el año en cuatro grandes “estaciones” caracterizadas por los fenómenos meteorológicos que en ellas ocurren y por las actividades agrícolas que se realizan. La primera “estación”, de la Candelaria a la Cruz de Mayo, es cálida y seca, y en ella se realizan las primeras labores del ciclo agrícola incluyendo las siembras tempranas y el barbecho. Este período culmina con el inicio de las lluvias y la siembra de temporal. La segunda “estación”, de la Cruz de Mayo a Santo Domingo⁴⁰³, corresponde al período de lluvias y crecimiento de las plantas durante el cual se realizan los primeros beneficios, y que culmina con el “despacho” y la aparición de los primeros frutos tiernos (jilotes). La tercera “estación”, de Santo Domingo a los Días de Muertos, es también lluviosa, pero se distingue de la anterior por ser el período de desarrollo de los frutos, cuando es mayor el peligro de las granizadas, y que culmina con la cosecha. Por último, la cuarta “estación” es un período relativamente seco y frío en el cual disminuyen las actividades en los campos y que culmina con el inicio de la primera “estación”, es decir, con las primeras actividades del nuevo ciclo agrícola.

Así caracterizada la tetrapartición del año hueyapeño, se comprende fácilmente por qué las FCA son momentos privilegiados para la ejecución de determinados gestos rituales pues, como hemos dicho, los ritos constituyen la signatura de los momentos y períodos señalados por las fechas críticas; son ellos los que, al prescribir las acciones necesarias para garantizar los efectos deseados en cada período temporal, nos informan sobre las cualidades de momentos y períodos, sobre las causas de dichas cualidades y sobre el modo de afrontarlas. Por ello tiene pleno sentido que en la fiesta de la Candelaria, al inicio de la primera “estación”, se bendiga la semilla y los elementos que

la correspondencia entre las discontinuidades *emic* y las fiestas en cruz, aunada a la discrepancia entre éstas y las discontinuidades *etic*, muestra cómo el icono-calendario es tanto producto como productor de la observación de la “naturaleza”.

⁴⁰² Nótese que, como en el caso mexiquense, parece ser que el ascenso de los *quicazcles* al volcán se limita a tres fechas, en mayo, agosto y noviembre. Ciertamente, el tema requiere mayor investigación, pero excede los límites que hemos impuesto a la presente.

⁴⁰³ O de la Cruz de Mayo a la Asunción, en el caso estudiado por Albores.

se usarán durante el año para proteger los cultivos; que en la Cruz de Mayo, al inicio de la segunda “estación”, se ascienda a los cerros para pedir lluvias; que en Asunción o Santo Domingo se ascienda nuevamente a los cerros para agradecer los primeros frutos (y posiblemente para pedir protección, pues es cuando se ponen las cruces protectoras en los campos); y que en noviembre, hacia el final de la tercera estación y principio de la cuarta, se vuelva a subir a los cerros para finalizar el temporal y agradecer por el mismo.

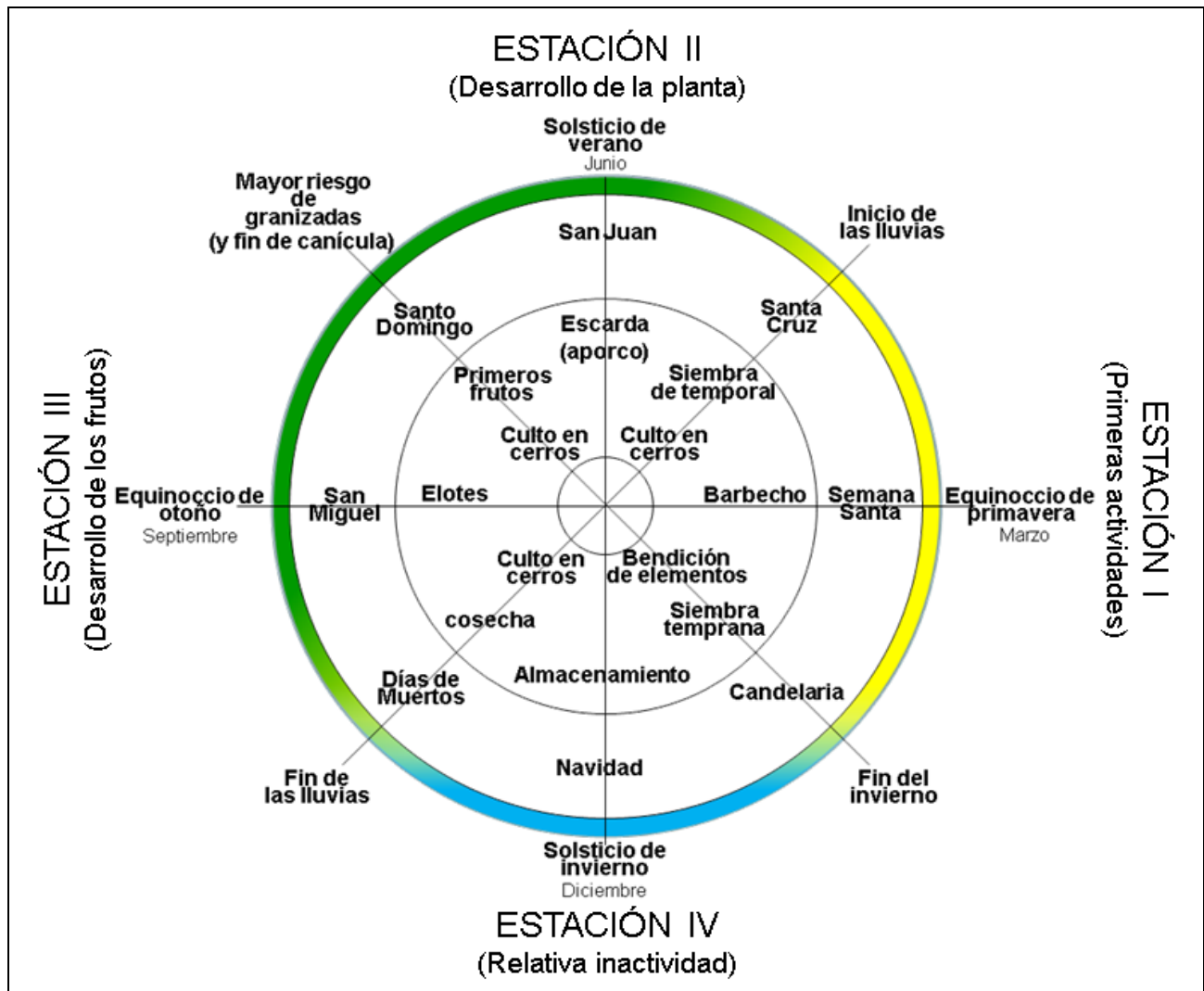


Ilustración 34 Las fiestas en cruz de Hueyapan (segundo esquema).

Por otra parte, en consonancia con la hipótesis de Albores, las actividades de los *quicazcles* hueyapeños para proteger los cultivos parecen aludir a una tetrapartición del espacio horizontal, hipótesis sugerida por Alfredo Paulo al describir el modo en que Martín Pérez se enfrenta a una granizada (*Vid. Supra*, p. 341). Como señala este autor, aunque el gesto más común en la zona de Hueyapan para conjurar granizadas es dirigir la señal de la cruz hacia las nubes, ésta pudiera no ser un símbolo netamente cristiano, pues se encuentra presente en todas las manifestaciones ceremoniales y en la propia conceptualización del mundo:

Se tiene la creencia de que el mundo está formado por cinco aspectos que juntos dan origen a una cruz; esto es, la cruz se constituye por un centro que es donde habitamos los hombres y el

cual se sostiene por los cuatro puntos cardinales⁴⁰⁴. Se espera que los beneficios del temporal y de Dios sobre la tierra provengan de los cuatro puntos cardinales hacia el centro (Paulo, 2003, pp. 279-280).

Pero esta concepción de un mundo “cruciforme” sostenido por los cuatro puntos cardinales, parece contrastar con los árboles cósmicos que Beatriz Albores coloca a medio camino entre tales puntos. Mientras los soportes del cielo formarían para Albores una cruz de San Andrés, en la descripción de Paulo parecen formar una cruz de Malta (en nuestro esquema, claro está). Para resolver esta cuestión faltaría precisar la ubicación de los soportes del mundo hueyapeño y si éstos son árboles, pero Alfredo Paulo no abunda sobre el particular. En mi propia investigación de campo no he encontrado referencia alguna a árboles que sostengan el mundo, pero sí sobre los valores asignados a los cuatro rumbos.

Sobre estos valores asociados a la concepción “cruciforme” del mundo, conviene recordar que los antiguos nahuas dividían el espacio horizontal en cuatro rumbos (*nauhcampa*), cada uno relacionado con diferentes símbolos. Al Norte se asociaba el pedernal y el color negro; al poniente, el símbolo casa, el color blanco y lo femenino; al Sur, el conejo y el color azul; al oriente, el símbolo caña, el color rojo y lo masculino⁴⁰⁵. De manera semejante, en Hueyapan se asignan también algunos valores a los cuatro rumbos: el Norte se asocian con lo femenino, mientras que el Sur está relacionado con lo masculino. De hecho, algunas personas recuerdan la antigua separación por sexo en la iglesia, según la cual las mujeres debían sentarse en lado Norte, y los hombres en el lado Sur⁴⁰⁶. Por su parte, los hueyapeños asocian el oriente con la vida, porque de este rumbo vendrá Cristo al final de los tiempos, mientras que la muerte la asocian al poniente por ser es el rumbo del ocaso.

Ahora bien, si comparamos nuestro esquema del ciclo hueyapeño (*Vid.* Ilustración 34, p. 349) con la primera lámina del códice Fejérváry-Mayer (*Vid.* Ilustración 18, p. 265), los dos ejes que forman las FCA de Hueyapan muestran una tetrapartición del año semejante a la división del espacio trazada por los portadores de año mexicas. No obstante, debemos reconocer que no tenemos evidencia explícita de que los hueyapeños relacionen las FCA con direcciones espaciales, ni a éstas

⁴⁰⁴ Las cursivas son mías.

⁴⁰⁵ Comúnmente se aceptan los valores presentados por López-Austin en su esquema general. De acuerdo con éste, en el Altiplano Central las asociaciones son: 1) **Norte**, pedernal, negro, muerte; 2) **Poniente**, casa, blanco, femenino; 3) **Sur**, conejo, azul, vida; 4) **Oriente**, caña, rojo, masculino. Como aclara el propio López-Austin, la atribución de “muerte” al rumbo Norte, y “vida” al rumbo Sur, provienen de Ángel Garibay, pues este autor interpretó los símbolos asociados a los rumbos como “una doble oposición de muerte-vida (Norte-Sur, con los símbolos de la materia inerte y de la movilidad extrema) y hembra-macho (oeste-este, con los símbolos sexuales de la casa y de la caña), como si el eje cielo-inframundo se hubiera proyectado en dos giros de 90°, perpendiculares entre sí, sobre el plano de la superficie terrestre, distribuyendo dos de sus pares de oposiciones” (López-Austin, 1996, pp. 65-66). Sin embargo, me parece que la atribución de la oposición vida-muerte al eje Norte-Sur no se justifica en las fuentes pues, si bien es cierto que algunas de ellas colocan el *Mictlán* en el rumbo Norte, el hecho es que suele aparecer también en el Sur (*Cfr.* González Torres, 1975, pp. 145-172). Además, como vimos en el capítulo VIII a propósito del Códice Fejérváry-Mayer, los cuatro rumbos correspondían a destinos ultraterrenos de los difuntos: el oriente a los guerreros muertos en batalla, el poniente a las muertas en parto, el Norte a los muertos por agua, y el Sur a quienes tuvieron muerte natural (*Vid. Supra*, p. 268).

⁴⁰⁶ El altar de la iglesia de Hueyapan se ubica hacia el oriente, y la puerta hacia el poniente. Como las mujeres debían sentarse del lado izquierdo, y los hombres en el derecho, se distribuían respectivamente en las mitades Norte y Sur de la nave.

con árboles. Además, conviene destacar aquí un rasgo de la referida lámina del códice Fejérváry-Mayer: los árboles representados en ella no se ubican en las esquinas, sino en los puntos cardinales, formando una cruz de Malta, y su follaje se extiende hacia los lados abarcando los trapecios que conforman los pétalos mayores (Vid. Ilustración 18, p. 265). Así, pareciera que cada árbol correspondía a uno de los cuatro rumbos (los trapecios) y no a los puntos que los delimitan.

Ciertamente, esta comparación de nuestro esquema con el códice Fejérváry-Mayer pudiera ser excesiva, pues dicha lámina no parece representar un año (*xíhuatl*), sino un ciclo del *tonalpohualli* (Vid. *Supra*, pp. 264-270); sin embargo, como veremos en el capítulo XII, es posible que la disposición de los “Señores de la Noche” en el códice refleje también un vínculo con el *xíhuatl*. En este sentido, los puntos en los que el códice representa al Sol naciente y a Tlaltecuhltli, sobre los cuales se ubican los troncos de sendos árboles, pudieran dividir el año en dos mitades, señalando momentos próximos a los equinoccios, donde el oriente correspondería al equinoccio de primavera, y el poniente al equinoccio de otoño. Visto así, el árbol del rumbo Norte correspondería al solsticio de verano, cuando el Sol alcanza su mayor declinación hacia el Norte, y el Sur al solsticio de invierno. De este modo, así como las FCA hueyapeñas parecen corresponder a los puntos marcados en el códice por los portadores de año, las FCM corresponderían a los puntos señalados por los troncos de los árboles, como parece verificarse en nuestro esquema (Vid. Ilustración 34, p. 349).

Conforme a esta hipótesis, el punto marcado por el Sol naciente correspondería al momento en que el Sol alcanzaba el punto medio de su recorrido Sur-Norte sobre el horizonte, cuando los días comenzaban a hacerse más largos que las noches, mientras que la posición de Tlaltecuhltli marcaría el momento opuesto, es decir, cuando el Sol alcanzaba el punto medio de su recorrido Norte-Sur y los días se tornaban más cortos que las noches. Tendríamos así que el año era para los mexicas como el día, con un amanecer y un ocaso, de modo que en el momento próximo al equinoccio de primavera correspondía al amanecer, mientras que en el momento opuesto del año Tlaltecuhltli devoraba al Sol, como hacía todos los atardeceres para parirlo al amanecer⁴⁰⁷. Del mismo modo, el punto próximo al solsticio de verano, en el Norte, marcaría el mediodía, mientras que el solsticio de invierno, en el Sur, señalaría la media noche. Con esta hipótesis, se entiende claramente el “referente solsticio-equinoccial” atribuido por Albores a las FCM (Vid. *supra*, p. 332).

Volviendo al caso hueyapeño, hay que decir que, en nuestro esquema (Vid. Ilustración 34, p. 349), y de manera acorde con la propuesta de Beatriz Albores, las FCM coinciden aproximadamente con los solsticios y equinoccios, siempre que aceptemos discrepancias de varios días. Además, todas ellas presentan algún vínculo con el ciclo agro-meteorológico y la fertilidad. Las celebraciones de Semana Santa corresponden al inicio del ciclo agrícola de temporal, con el barbecho; la Natividad de San Juan Bautista señala el momento en el que las lluvias deben estar ya en apogeo, y es momento de propiciar la fertilidad y protección de los animales y de los campos, y para que crezca el cabello; San Miguel Arcángel marca la maduración de los jilotes, fecha en que se deben proteger los cultivos de los vientos y granizadas que amenazan a las futuras cosechas; por último, la Navidad corresponde al fin del almacenamiento tras la cosecha, y es momento de agradecer a Dios por los beneficios obtenidos en el año. Además, todos estos vínculos entre las fiestas y el ciclo agrícola son percibidos por los propios campesinos de

⁴⁰⁷ Esta equiparación mexicana del día con el año, ha sido ya señalada por Michel Graulich (Cfr. 1999, pp. 40-41).

Hueyapan, con excepción de la Navidad, fecha en que se agradecen los bienes recibidos y se pide por el año que comienza.

Más problemática es la relación de las FCM con los solsticios y equinoccios, pues los hueyapeños no suelen hacer referencia a estos fenómenos ni relacionarlos con las fiestas. Ciertamente, la Semana Santa tiene una clara relación con el ascenso del Sol tras el equinoccio, pues ésta se señala por el Domingo Pascual (*Vid. supra*, p. 211); sin embargo, mis informantes desconocen el modo en que se determina esta fecha, por lo que suelen recurrir a los calendarios comerciales, al Calendario de Galván, o a los carteles que con anticipación se colocan en las puertas de la iglesia. En el extremo opuesto del año, San Miguel corresponde a una fecha fija, por lo que no presenta las dificultades señaladas para la Semana Santa, pero tampoco he obtenido de mis informantes mención alguna que relacione la fiesta con el equinoccio. Lo que sí expresan claramente los hueyapeños, es la figura de San Miguel como jefe de los “aires” o “ayudas” encargados de hacer llover y de otros fenómenos meteorológicos, a quien se invoca para vencer al demonio que, bajo la forma de viento y granizo, amenaza la milpa. Sobre este carácter protector del Arcángel en relación con los cultivos, Dora Sierra ha sostenido que en la cosmovisión campesina San Miguel se convirtió en el gran dios del rayo:

Él se convierte en el principal trabajador del temporal con sus poderes de guerrero y del rayo que se desprende de su espada flamígera, y también puede destruir a los seres malignos que afectan a los cultivos: el granizo, las culebras de agua, los aires, las tormentas y otros [...] En su naturaleza hay una resemantización al sustituir una de las advocaciones de Tláloc, el rayo que abre el temporal (Sierra, 2007, p. 101).

Esta referencia a San Miguel como receptor de los atributos de Tláloc, apunta hacia una posible persistencia mesoamericana. No obstante, a pesar de esto no hemos encontrado ningún vínculo explícito entre la fiesta del Arcángel y el equinoccio de otoño.

En cuanto a las dos celebraciones restantes (Navidad y San Juan) recordemos que, así como la Anunciación (Encarnación) se celebra el 25 de marzo, hacia el equinoccio de primavera, Jesús nace con el Sol nueve meses después, el 25 de diciembre, hacia el solsticio de invierno (*Vid. supra*, p. 210). En este sentido, al hablar del nacimiento de Cristo el 25 de diciembre, un informante hueyapeño señaló que “*su compañero nace del otro lado*”. Aunque esta interpretación sólo la encontré en un informante sin obtener mayor explicación, resulta claro que se trata de San Juan Bautista (*Vid. supra*, p. 210). En este contexto se entiende la costumbre compartida con España de jugar con agua en la fiesta de San Juan (*Vid infra*, p. 344), pues mientras que Cristo bautiza con fuego, San Juan lo hace con agua. Pero en este punto volvemos al origen cristiano de las fiestas.

Hasta aquí, en términos generales, el panorama que encontramos al revisar las ocho fiestas en cruz de Hueyapan es similar al que nos ofrece Beatriz Albores: salvo por el hecho de que los hueyapeños no expresan ninguna relación de mutua dependencia con los muertos centrada en el ciclo agrícola ni “plantan” cruces en cada una de estas fiestas, el resto del cuadro es muy semejante. En Hueyapan existen efectivamente ocho fiestas en cruz relacionadas con el ciclo agrícola del maíz y con fenómenos meteorológicos. Aunque no hemos encontrado un vínculo percibido por los propios hueyapeños entre estas fiestas y las posiciones del Sol sobre el horizonte a lo largo del año, ni referencias a los árboles cósmicos mexicanos⁴⁰⁸, el hecho es que sí

⁴⁰⁸ El posible vínculo entre las FCA indígenas y los árboles cósmicos mesoamericanos, que en el caso otomí nos

existe la tetrapartición del espacio y una clara tetrapartición del año señalada por las FCA y relacionada con el ciclo agro-meteorológico. Además, la división del espacio horizontal aparece apoyada en Hueyapan por la asignación de dos pares de valores a los rumbos cardinales. Por último, para completar el cuadro, las prácticas rituales de los *quicazcles* se relacionan temporalmente con las tres FCA señaladas por Albores (en mayo agosto y noviembre⁴⁰⁹), así como con la creencia de que la lluvia proviene de las montañas. En la fecha restante (la Candelaria), como en el caso otomí, el vínculo con los *claclasquis* se evidencia por la bendición de los elementos que se usarán para conjurar los peligros que amenazan los campos y en momentos críticos del ciclo de vida. Dicho esto tenemos que reconocer que, si bien las fechas críticas del ritual hueyapeño no reflejan persistencias del cómputo mexica del tiempo (*Vid. supra*, capítulo IX), sí marcan una doble tetrapartición del año relacionada con el ciclo agro-meteorológico.

En conjunto, las ocho fiestas en Cruz se nos presentan efectivamente como un icono de la periódica recurrencia de las cualidades temporales del mundo, es decir, como un icono cuyo “referente” está constituido por períodos cuyas características se definen por relación con el ciclo agro-meteorológico. No obstante, debemos reconocer que aunque existe cierta sincronía entre los hitos solares (solsticios y equinoccios) y las FCM, los hueyapeños no señalan vínculo alguno entre éstas y aquéllos, por lo que tenemos que descartarlos como parte del “referente”.

Para resumir, tenemos un modelo de las ocho fiestas en cruz mexicanas cuyas generalidades podemos caracterizar en nueve puntos.

1. Las ocho fiestas en cruz indígenas mexicanas constituyen un icono de la periódica recurrencia de las cualidades del mundo relacionadas con el ciclo agro-meteorológico.
2. En este conjunto, las FCA dividen el año en cuatro grandes períodos diferenciables por sus cualidades relacionadas con el ciclo agro-meteorológico:
 - **Estación I**, de la Candelaria a la Cruz de Mayo: período seco en el que se realizan las primeras labores del ciclo agrícola, y que culmina con el inicio de las lluvias.
 - **Estación II**, de la Cruz de Mayo a Santo Domingo (o a la Asunción, según el caso): Período de lluvias y crecimiento de las plantas que culmina con la aparición de los primeros frutos tiernos (jilotes).
 - **Estación III**, de Santo Domingo o Asunción a los Días de Muertos: período de lluvias y desarrollo de los frutos, cuando es mayor el peligro de granizadas, y que culmina con la cosecha.
 - **Estación IV**, de los Días de Muertos a la Candelaria: período seco y frío de menor actividad en los campos, pues sucede a la cosecha y precede a la siembra.

pareció algo dudoso, en Hueyapan aparece con el mismo carácter pues, aunque se habla de una conformación cruciforme del espacio horizontal, nunca se alude a los árboles. Es decir, existe en Hueyapan una tetrapartición del espacio, pero no tenemos evidencia de que se represente al mundo como sostenido por cuatro árboles y menos aún de que éstos se ubiquen en los intersticios de los cuatro rumbos.

⁴⁰⁹ Las mismas que en el caso mexiquense, salvo por el hecho ya comentado de que, en Hueyapan, Santo Domingo sustituye a la Asunción como marcador temporal del ciclo agrícola.

La existencia *emic* de estos cuatro períodos y su relativa disconformidad con las discontinuidades *etic*, refleja el carácter arbitrario del icono-calendario.

3. La preeminencia de las FCA sobre el ciclo agro-meteorológico, y el vínculo entre ellas, se aprecia por algunas actividades que en ellas se realizan para favorecer los cultivos. Entre estas actividades destaca el culto en los cerros⁴¹⁰, así como la bendición de la simiente y de los elementos que se utilizan para proteger los cultivos:
 - **En la Candelaria** se bendicen los elementos que se usarán para proteger los cultivos y en momentos críticos del ciclo de vida.
 - **En la Cruz de Mayo** se asciende a los cerros para pedir lluvia.
 - **En Santo Domingo o la Asunción** se asciende a los cerros para agradecer primeros frutos.
 - **En los Días de Muertos** se asciende a las cumbres para cerrar el temporal y agradecer por el mismo.

En estos actos se aprecia una forma particular de reciprocidad entre los hueyapeños y los destinatarios de sus ritos que podemos caracterizar por la forma petición/agradecimiento.

4. El vínculo entre las FCA se aprecia también, en algunos casos, por la presencia del culto a los muertos en ellas:
 - **En la Candelaria** se bendicen los elementos que se usarán en caso de muerte (velas y panes).
 - **En la Cruz de Mayo** se llevan flores al cementerio.
 - **En Asunción** se agradece a los muertos, porque gracias a ellos se tiene maíz.
 - **En los Días de Muertos** se presentan ofrendas a todos los muertos, dedicándoles días específicos según su destino ultraterreno.
5. La tetrapartición del año marcada por las FCA parece corresponderse con la tetrapartición del espacio señalada por los valores atribuidos a los rumbos cardinales⁴¹¹:
 - **Al Norte:** femenino.
 - **Al Poniente:** muerte.
 - **Al Sur:** masculino.
 - **Al Oriente:** vida.

⁴¹⁰ Nótese que aquí se señala la existencia de un culto “en los cerros” y no “a los cerros”. Esto obedece a que, por las propias limitaciones de nuestra investigación, no contamos con información detallada sobre los destinatarios de los rituales que se realizan en cumbres y cuevas. Para ser precisos, sabemos que en estas fechas se realiza culto en los cerros, pero no tenemos evidencia de que los destinatarios sean los propios cerros.

⁴¹¹ Nótese que aquí no se incluyen los árboles cósmicos, pues no hemos encontrado evidencia etnográfica de su existencia en los casos revisados. Sin embargo, no por ello descartamos *a priori* la hipótesis de que esta tetrapartición del espacio sea de origen prehispánico. De este problema nos ocuparemos en los siguientes capítulos.

Sin embargo, esta posible correspondencia entre ambas tetraparticiones, proviene de la observación de nuestro esquema de las fiestas en cruz, y no de la apreciación de los usuarios del calendario.

6. Las FCM marcan discontinuidades aproximadamente hacia la mitad de cada uno de los períodos delimitados por las FCA, señalando análogas discontinuidades del ciclo agrícola:
 - **La Semana Santa** es ocasión de bendecir algunos elementos para la protección de los cultivos, y marca el momento del barbecho.
 - **La Natividad de San Juan Bautista** es momento de propiciar la fertilidad y proteger al ganado, y en la que se revelan los “encantos”. Coincide con un período de lluvia abundante.
 - **San Miguel Arcángel** (y en algunos casos la Exaltación) es cuando se ponen cruces de pericón en los campos para proteger los frutos⁴¹². Marca la maduración de los elotes.
 - **La Navidad** es momento de agradecer los bienes recibidos y pedir por el año que está por comenzar. En esta fecha, los niños reciben bienes como regalo del Niño Dios. coincide con el fin del almacenamiento del grano.

7. La pertenencia de las FCM y de las FCA aun mismo conjunto, es decir, la unidad del icono, se aprecia por su relación con el mismo ciclo agro-meteorológico y porque en fechas de ambos grupos (Candelaria y Semana Santa) se bendicen los elementos usados para la protección de los cultivos y para momentos críticos del ciclo humano de vida:
 - **Velas** para combatir granizadas y tormentas, para facilitar partos y para acompañar agonizantes.
 - **Palmas** y Romero para combatir granizadas y tormentas.
 - **Cruces** y crucifijos para protección de los cultivos.
 - **Agua** para combatir granizadas y tormentas.
 - **Esteras** para dificultades en el parto.
 - **Pan** para que no falte durante el año⁴¹³.

8. Los gestos con los cuales se conjuran las tormentas y granizadas consisten principalmente en levantar o agitar elementos benditos hacia las nubes portadoras de la amenaza o solicitar la protección divina:
 - **Invocar a San Miguel Arcángel** para que proteja los cultivos.
 - **Hacer la señal de la cruz** dirigiéndola hacia las nubes.

⁴¹² Hay que observar, sin embargo, que el período de mayor riesgo para los cultivos, cuando se ponen las cruces de pericón, inicia con la aparición de los primeros frutos, como ocurre en el caso mexiquense y como parece haber sido antiguamente en Hueyapan, momento que se señalaba con el acto de soltar el diablo de San Bartolo y cuando, según algunos informantes, iniciaba el período de granizadas.

⁴¹³ Este rasgo sólo aparece en el caso estudiado por Albores, pues en Hueyapan se hace en agosto.

- **Levantar palma bendita** hacia las nubes.
 - **Agitar una vara de membrillo** hacia las nubes.
 - **Arrojar agua bendita** hacia las nubes.
 - **Arrojar sal** hacia las nubes.
 - **Encender velas** en las casas.
 - **Rezar** oraciones.
9. Estos gestos para combatir tormentas y granizadas, junto a los que se hacen para propiciar la lluvia, adquieren sentido dentro de un conjunto de representaciones que, a su vez, señalan su vínculo con otros rasgos de nuestro modelo:
- La lluvia y la riqueza provienen de los cerros.
 - Los elementos bendecidos en la Candelaria y Semana Santa tienen poder contra los causantes de tormentas y granizo.
 - Los causantes de tormentas y granizadas son demonios y “limbos” (niños muertos sin bautizar).
 - Como contraparte, los “angelitos” (niños que murieron bautizados) traen la lluvia.
 - San Miguel Arcángel tiene potestad sobre estos entes causantes de lluvias, tormentas y granizadas, por lo que se le invoca tanto para propiciar la lluvia como para proteger los cultivos de amenazas.

En conjunto, los rasgos de este modelo del ciclo ritual indígena mexicano pudieran revelar la persistencia de una cosmovisión de origen mesoamericano o de algunos de sus elementos, como vimos al revisar la hipótesis de Beatriz Albores y al comparar nuestro esquema con la lámina 1 del código Fejérváry-Mayer. Pero no nos adelantemos; debemos ser consecuentes con nuestro diseño metodológico y limitarnos a la tarea que aquí nos ocupa: buscar el sustento empírico de la hipótesis sobre el origen común (compartido con el área andina) del icono-calendario constituido por las fiestas en cruz. Caractericemos, pues, el ciclo aymara.

X.3. LAS FIESTAS EN CRUZ EN EL MUNDO AYMARA.

El ritual aymara ha sido ampliamente documentado por diversos autores aunque, como ocurre en México, la descripción etnográfica suele privilegiar los ritos que se realizan “al margen” de la iglesia, ritos más exóticos que se suponen directamente vinculados con las prácticas prehispánicas⁴¹⁴. Pese a este marcado sesgo, la información disponible es suficiente para nuestros fines, pues aquí nos limitaremos a buscar posibles correlatos aymaras de las ocho fiestas en cruz destacadas en nuestro modelo mexicano, identificando aquéllas que se utilizan como marcadores temporales del ciclo agro-meteorológico⁴¹⁵. Para ello, comenzaremos por presentar el ciclo

⁴¹⁴ Un claro síntoma de esto es la práctica inexistencia de investigaciones sobre la interpretación indígena de la misa católica, elemento integrante del ritual de la mayoría de las comunidades campesinas.

⁴¹⁵ En esta búsqueda, me ha sido de gran utilidad el trabajo de Hans Van den Berg (1989b) quien, para presentar un panorama general del ritual aymara y de su relación con el católico, combina la bibliografía etnográfica con su propia experiencia de campo, destacando el vínculo del ritual con el ciclo productivo aymara. Puesto que mi insipiente

agrícola de la papa pues, pese a la diversidad de cultivos existentes en el altiplano andino, éste es el de mayor importancia en nuestra área de estudio⁴¹⁶. Posteriormente nos ocuparemos de las fiestas en cruz.

X.3.1. El ciclo agro-meteorológico en Achacachi.

Localizado en las estribaciones Sur-orientales del lago Titicaca, el municipio de Achacachi (latitud 16º Sur) forma parte de la meseta andina, entre las cordilleras Real y Occidental de los Andes, misma que se ubica a casi 4000 metros sobre el nivel del mar y que se extiende desde el Sur del Perú hasta el Norte de Argentina. En esta región, el clima es predominantemente frío, aunque las poblaciones próximas al lago Titicaca gozan de un clima relativamente templado, con invierno seco y frío.

Durante el invierno, que en estas latitudes comienza hacia mayo, las heladas son frecuentes y se cuenta con posibles nevadas. A mediados de agosto comienza a disminuir el frío, aunque hacia finales del mismo mes pueden presentarse nevadas y lluvias ligeras que se aprovechan para la roturación de la tierra.

MES/AÑO	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	Promedio
Enero	127.8	130	39.1	37.1	94.4	149.3	70.1	153.8	120.3	75.8	99.77
Febrero	61.4	90	56.5	43.3	67	89.7	96	83.5	89	95.7	77.21
Marzo	15.4	102.6	63.1	78.4	48.6	95.2	97.9	62.7	25.5	18.5	60.79
Abril	4.4	15.9	29.5	17.5	0.8	22.7	30.2	17.1	15.3	13.8	16.72
Mayo	0.2	22.4	1.2	0.8	15.1	22.7	16	6.4	2.8	4,9	10.06
Junio	0.2	0	22.5	3.8	19.5	16.4	12.4	0.4	2.6	0	7.78
Julio	9.2	0	0	10.6	0.2	12.8	40.3	1.6	4.8	0.2	7.97
Agosto	3.8	10.6	5.6	15.1	30.4	40.3	13.2	12.9	17.4	1.8	15.11
Septiembre	23.6	36.4	7.8	52.5	18.5	6.9	28.7	39.5	0	26.5	24.04
Octubre	17.8	27.4	45.4	12.5	90.3	31.7	42.3	15	8.8	25.7	31.69
Noviembre	54.3	60.8	57.6	23.1	33.1	25.5	78.3	11.6	61	68.8	47.41
Diciembre	57	54.6	26.9	57.9	116.2	56	93.6	58	37.3	36.2	59.37
TOTAL	375.1	550.8	355.2	352.6	534.1	569.2	619	462.5	384.7	367.9	457,11

Tabla 42 Precipitación pluvial (1996-2005) en Achacachi⁴¹⁷.

En esta región, las lluvias comienza hacia mediados o finales de septiembre, se acentúan gradualmente hasta enero o febrero, cuando se registran las mayores precipitaciones, y disminuyen paulatinamente hasta marzo o principios de abril (*Vid.* Tabla 42, p. 357). Durante la época de lluvias, hay que contar con posibles heladas que pueden ser muy perjudiciales para las

incursión etnográfica en el mundo aymara se centró en la población de Achacachi, he recurrido frecuentemente a los trabajos de Gerardo Fernández, pues se refieren principalmente a la comunidad de Tuqui Ajllata Alta, perteneciente al municipio de Achacachi. Ellos serán, por tanto, nuestra principal guía para la descripción del ritual aymara, aunque haremos múltiples referencias a otros autores. No obstante, el uso que hago de sus respectivos trabajos es responsabilidad exclusivamente mía.

⁴¹⁶ En otras zonas del área andina destaca también la quinoa (*Chenopodium quinoa*), cereal de la familia de las amarantáceas que se cultiva desde el nivel del mar en Chile y el Perú, hasta los 4.000 metros en los Andes. La zona de mayor importancia de este cultivo es en las tierras altas, a partir de los 2 500 msnm.

⁴¹⁷ Fuente: SNMH. Estación Meteorológica Belén Ichu Cota, Achacachi. Tomado de Gobierno Municipal de Achacachi, s/f, p. 20.

plantas que están en crecimiento. Entre marzo y principios de abril, aunque las lluvias han menguado significativamente, hay un periodo de transición que se caracteriza por frecuentes granizadas, mismas que marcan el final de la temporada de lluvias y anuncian la llegada del período frío que comienza normalmente hacia mayo y que dura hasta agosto (Cfr. Berg, 1989b, p. 7).

El ciclo agrícola de Achacachi comienza por agosto, hacia finales del invierno, con la preparación del suelo⁴¹⁸, actividad llamada *k'hupaña*, desterronar. Después del desterronamiento se realiza una segunda labranza que se llama *kuti*, del verbo *kutiña*, “volver (a hacer)”, *khullikipaña*, “arar otra vez”, o *warwichu*, del castellano “barbecho” (Cfr. Berg, 2008, p. 22). La siembra de la papa se hace entre septiembre y noviembre, tras las primeras lluvias y dependiendo de la variedad de papa que se siembre⁴¹⁹. Al respecto conviene aclarar que, aunque en Achacachi las lluvias suelen comenzar por septiembre (Vid. Tabla 42), diversos autores, como algunos de mis informantes, afirman que las lluvias comienzan a principios de noviembre. Esta discrepancia pudiera deberse a las diferencias climáticas observables en el propio altiplano andino pero, como veremos más adelante, es posible que obedezca a otras razones relacionadas con la arbitrariedad de las discontinuidades del “referente”.

Hacia finales de noviembre o principio de diciembre se hace el desyerbe, y por diciembre se hace el primer aporco, que consiste en levantar tierra alrededor de los tallos de las plantas que están desarrollándose. El segundo aporco se realiza en enero, esta vez dando más tierra a los cultivos para que enraícen las plantas y tomen mayor vigor. Un tercer aporco se realiza en febrero, cuando se abren zanjas más profundas para que el agua circule (Cfr. Berg, 2008, p. 25).

Actividad	Período
Preparación de la tierra (<i>k'hupaña</i> y barbecho)	Agosto
Siembra	Septiembre/noviembre
Primer aporco y desyerbe	Diciembre
Segundo aporco	Enero
Tercer aporco	Febrero
Cosecha	Marzo/mayo
Elaboración de chuño y tunta	junio/julio

Tabla 43 Ciclo de la papa en Achacachi.

Entre marzo y abril inician las cosechas, aunque puede haberlas tempranas desde finales de febrero, y concluyen hacia mayo, aunque pueden prolongarse hasta junio. En esta labor, para la extracción de los tubérculos, los campesinos pasan con el arado por el centro de las hileras rompiendo las plantas y luego desentierran las papas. La última actividad del ciclo agrícola es la

⁴¹⁸ Teóricamente, agosto sería el momento de la segunda preparación. Cuando el cultivo de las tierras se rotaba para dejarlas descansar, se hacía una primera roturación de la tierra entre marzo y abril, para luego deshacer los terrones en agosto. Actualmente, sin embargo, la práctica de rotar la tierra está prácticamente desaparecida en Achacachi, como en muchas otras zonas del altiplano boliviano.

⁴¹⁹ Habitualmente se distinguen tres grandes variedades: 1) amargas, 2) ni amargas ni dulces, 3) dulces. Las papas amargas son muy resistentes al frío y se prestan muy bien para la elaboración de chuño y tunta. Son sembradas en fechas tempranas. El segundo grupo es menos resistente. Por último, las papas dulces son muy susceptibles a la helada, por lo que son las últimas que se siembran, preferentemente en tierras arenosas.

preparación del *chuño* y la *tunta*⁴²⁰, que se efectúa entre los meses de junio y julio, aprovechando las heladas de estos meses.

De manera análoga a lo observado en Hueyapan, los achacacheños no suelen utilizar las estaciones astronómicas como referencia temporal de los cultivos, sino que se valen de los meses del calendario gregoriano o de las fiestas religiosas. Apoyándose en estas asociaciones vernáculas, Hans Van den Berg ha destacado un conjunto de celebraciones católicas características del mundo aymara (Cfr. Berg, 1987a, p. 38), entre las cuales se encuentran seis de nuestras ocho fiestas en Cruz. La dos fiestas destacadas en nuestro modelo mexicano que no aparecen en el calendario propuesto por Hans Van den Berg, son la Natividad de San Juan Bautista (24 de junio) y San Miguel Arcángel (29 de septiembre). Sin embargo, veremos que la primera de ellas es una fecha significativa para los aymaras, como de hecho ha sido señalado por este autor. En cuanto a San Miguel, parece tratarse de una fiesta de menor importancia en el mundo aymara, y se verá remplazada en nuestro esquema por la Exaltación de la Cruz (14 de Septiembre), fecha que también en México puede sustituir a San Miguel (Vid. *Supra*, p. 345). Tenemos entonces un conjunto de ocho fiestas en cruz que, como veremos, marcan discontinuidades del ciclo agrometeorológico. La fiesta de la Asunción (15 de agosto) marca el fin del invierno y la preparación de la tierra para la siembra; la Exaltación de la Cruz (14 de septiembre) corresponde al inicio de las lluvias y de la siembra; los días de Difuntos (1-2 de noviembre) señalan el fin de la siembra y, en opinión de los propios achacacheños, también el inicio de las lluvias⁴²¹; la Navidad (25 de diciembre) es momento de posibles heladas y granizadas, aunque se le relaciona más claramente con la fertilidad del ganado y de los campos; la Candelaria (2 de febrero) corresponde al último aporco y a la “pre-cosecha”; La Semana Santa (en fecha variable) marca el inicio de la cosecha⁴²²; la fiesta de la Santa Cruz (3 de mayo) señala el final de la cosecha; y la Natividad de San Juan Bautista (24 de junio) coincide con la elaboración del *chuño* y es nuevamente ocasión de propiciar la fertilidad del ganado. Pero, ¿qué se hace en estas fechas?

X.3.2. Las ocho fiestas en cruz en el mundo aymara.

Como dijimos, en Achacachi existen efectivamente ocho fiestas católicas manifiestamente relación con el ciclo productivo. Éstas, al ser representadas en el esquema de Albores, forman dos cruces. La cruz de San Andrés se forma por las celebraciones de la Candelaria, Santa Cruz, Asunción, y los días de Difuntos, que se celebran en Todos Santos y Fieles Difuntos. La cruz de

⁴²⁰ Papas deshidratadas.

⁴²¹ Según Hans Van den Berg, en el altiplano las lluvias inician en noviembre; sin embargo, esto no se verifica en Achacachi ni en Tiwanaku, pues en estas localidades la siembra comienza precisamente con las primeras lluvias. No obstante, hay que reconocer que los propios informantes señalan el mes de noviembre como el inicio de la temporada de lluvias, indicación que se observa también en los informes de Gerardo Fernández sobre Tuqui Ajllata Alta, en el mismo municipio de Achacachi (Cfr. Fernández, 2002a, p. 108).

⁴²² Por estas fechas, el 19 de marzo (San José), se hacen predicciones meteorológicas para el siguiente ciclo que inicia en agosto. Como dijimos en el subapartado correspondiente, San José no aparece en Hueyapan como marcador temporal del ciclo agrícola, pero sí es destacada entre las FCM por Albores, para el caso mexicano. Además, conviene recordar que en Hueyapan se dice que antiguamente se sembraba el 19 de marzo (Vid. *supra*, p. 338, nota 376).

Malta se conforma por la Navidad, la Semana Santa, la Natividad de San Juan y la Exaltación de la Cruz. Veamos cómo se relacionan con el ciclo agro-meteorológico⁴²³.

X.3.2.1 Las vírgenes de Copacabana y Asunción.

Entre los aymaras, los primeros días de agosto son considerados aciagos, y marcan el paso de la inactividad agrícola a la renovación del ciclo productivo⁴²⁴. En este mes se hace la preparación de los terrenos de cultivo, y se dice que la tierra “está abierta”, por lo que es momento de hacer “pagos” de *mesas*⁴²⁵ a la *Pachamama* (la “madre tierra”⁴²⁶), a los *Achachilas* (los cerros) y a los encargados de la producción de vida (para las especies vegetales, *Mama Ispälla*; para los ganados, *Illa*), con el fin de garantizar el éxito de los cultivos que inician en septiembre (Cfr. Fernández Juárez, 1996, p. 209). Para ello, los sitios apropiados son la chacra⁴²⁷ principal de la familia y los cerros.

En el sector lacustre próximo a Achacachi, los principales cerros sagrados son el Jipi y el Pachjiri, a los cuales se asciende en agosto para depositar ofrendas (Cfr. Fernández Juárez, 1996, pp. 209-210). A decir de uno de mis informantes, éstas son peticiones de “*permiso al Achachila para abrir la tierra y que mande buenos frutos*”. De hecho, en el mundo aymara los cerros son depósitos de riqueza y controlan los fenómenos meteorológicos, son dueños de animales y plantas (Cfr. Gil, 2008, p. 221), por lo que estas ofrendas al inicio del ciclo agrícola son fundamentales para garantizar un buen temporal. Mientras suben al cerro, los donadores anudan con la mano izquierda la yerba que encuentran, como una forma de desprenderse de sus pecados o, como señala un informante de Newpower, “*la manera de amarrar las penas en un lugar y dejarlas allá*” (Citado en Berg, 2008, p. 84). Una vez en la cumbre, en el lugar sagrado señalado por el *yatiri* (especialista ritual), se hacen las ofrendas y un sencillo ritual para eliminar los pecados⁴²⁸.

⁴²³ Por simplicidad en la exposición de los datos, las fiestas aymaras se describen en un orden distinto al seguido en el subapartado precedente, pues mientras en Hueyapan comenzamos por la Navidad, aquí lo hacemos con la Asunción. Además, para el caso aymara hemos incluido, junto a la Asunción, la fiesta de la Virgen de Copacabana, y a San Miguel junto a la Exaltación, por razones que se harán evidentes en su momento.

⁴²⁴ Según Hans Van den Berg, el mes de agosto, y especialmente la primera quincena, marca un cierto vacío entre un ciclo agrícola y otro, por lo que hay incertidumbre con respecto al futuro (Cfr. Berg, 1989b, p. 104, nota 53). De manera semejante, Gerardo Fernández afirma que “*En agosto la tierra se recupera de los rigores gélidos del invierno; las heladas menguan al tiempo que el ventarrón, en forma de remolinos malignos (saxra wayra), recorre su superficie [...]. Es preciso preparar la tierra para el nuevo ciclo productivo que se avecina*” (Fernández Juárez, 1996, p. 207).

⁴²⁵ Las *mesas* o *misas* son ofrendas de alimentos que se brindan a la *Pachamama* y a algunas otras entidades como los *achachilas* (los espíritus de los cerros o los cerros mismos). Olinda Celestino ha sugerido que estas *misas* “*tienen sus orígenes en la utilización de altares portátiles por parte de los sacerdotes católicos en la época colonial*” (Celestino, 1997, p. 11). Lamentablemente, la autora no abunda sobre el particular. Con respecto a estas *mesas* aymaras, resulta de gran interés el trabajo de Gerardo Fernández (2002a).

⁴²⁶ Habitualmente se traduce *Pachamama* como “madre tierra”, y en el discurso neo-nativista se suele utilizar el término para aludir al planeta Tierra como divinidad; sin embargo, según el vocabulario de Bertonio [1612], *Pachamama* hace referencia a la tierra cultivable, pues ésta era: “*La tierra de pan llenar y a cerca de los antiguos era nombre de reverencia, porque las tierras les deba de comer*” (Bertonio, 2006, p. 627). Me parece que, al margen del discurso neo-nativista que ha permeado la cultura aymara, éste es el sentido que le dan los campesinos de Achacachi.

⁴²⁷ Campos de cultivo.

⁴²⁸ En este acto, el *yatiri* enciende incienso en una escudilla de barro y traza con ella una cruz sobre la cabeza de cada uno diciendo alguna oración. Luego coloca un hilo alrededor del cuello de los presentes y lo extiende hasta la piedra.

Pero el ascenso a cerros y montículos en agosto no se limita a este ritual pues, además de proveer la fertilidad de campos y animales, los cerros son dueños de los minerales que guardan sus entrañas, caso en el que reciben *“el nombre genérico de tíos, diablos, que tratan de tentar a los lugareños con promesas de riqueza a cambio de sus almas”* (Gil, 2008, p. 221). De los cerros proviene la abundancia, tanto la que tiene que ver directamente de la fertilidad de campos y animales, como la representada por los tesoros subterráneos, que en este caso pertenecen al diablo. Se entiende por ello la observación de Gerardo Fernández, quien sostiene que en este período la apertura de la tierra permite una doble circulación de dones. Así como las ofrendas penetran en la tierra, también aflora la riqueza que ésta esconde, tesoros de oro antiguo que son conocidos en Yungas⁴²⁹ como *“tapados”*, y que avisan de su presencia en agosto (Cfr. Fernández Juárez, 1996, pp. 216-221; 2005, p. 182). De estos dones que ofrece la tierra, se dice que tienen *“encanto”*, y son sumamente caprichosos: *“Sólo las personas que tienen la fortuna de contemplar los fulgores que anuncian su presencia”*, y que conocen el ritual apropiado, pueden acceder a ellos (Fernández, 1996, p. 222).

Agosto es el momento oportuno del asalto a la fortuna; ese golpe de *“suerte”* que puede cambiar de signo una vida repleta de estrecheces. La apertura del mundo despliega el abanico completo del azar que sonríe tan sólo a unos pocos elegidos; el momento oportuno de tratar de ser uno de ellos (*Ibidem*).

Sin duda por este motivo los aymaras acuden en agosto (período de propiciar la fertilidad y la riqueza) a los santuarios de Urkupiña y Copacabana. El 5 de agosto miles de campesinos del altiplano asisten al santuario de Copacabana a pedir el favor de la Virgen⁴³⁰ para obtener buenas cosechas. Tras visitar el santuario, adquieren representaciones en miniatura de bienes deseados (llamados *alasitas*), como casas⁴³¹, terrenos, animales, vehículos o títulos universitarios, para llevarlos a *ch'allar*⁴³² al Calvario, un pequeño cerro o montículo situado en las proximidades del santuario. Durante el ascenso, van anudando con una sola mano la *“paja brava”* para desprenderse de sus pecados. Una vez en la cima, un *yatiri* hace la *ch'alla* de las *alasitas* y reza a los *Achachilas* y a la *Pachamama* para que estos deseos se hagan realidad (Cfr. Berg, 1989b, p. 169), es decir, se pide a los *Achachilas*, a la *Pachamama* y a la Virgen, la riqueza que de ellos proviene. Al respecto, Hans Van den Berg afirma que los peregrinos conciben a la virgen de Copacabana como una personificación de la tierra, y la veneran como protectora de los sembrados (Cfr. Berg, 1987a, p. 41).

Entonces empieza a recoger el hilo simulando rabia y gritando y lo rompe en pedazos y los echa sobre la piedra, asperja las piedras con alcohol y escupe sobre ella, tras lo cual se pone la chompa al revés. Por último se queman las ofrendas y se piden perdón mutuamente por las ofensas que hubieran podido cometer los unos contra los otros (Cfr. Berg, 2008, p. 84).

⁴²⁹ Zona montañña de bosques tropicales ubicada hacia el oriente del área andina.

⁴³⁰ La Virgen de Copacabana es la Candelaria, homenajeadada en dicho santuario el 2 de febrero (Vid. *Infra*, p. 370 y ss.).

⁴³¹ De hecho, el acto de compra-venta se realiza como si el objeto de intercambio fuera no una miniatura sino el verdadero objeto deseado, acto que se formaliza con un apretón de manos y con la entrega del correspondiente título de propiedad, también en miniatura.

⁴³² La *ch'alla* es una suerte de bendición, y consiste en derramar alcohol sobre los elementos usados en los ritos o sobre los animales que serán sacrificados. *“También se realiza la ch'alla de las chacras con motivo de la siembra o en algún momento durante el período del crecimiento de las plantas, en el estreno de herramientas de trabajo, cuando se ponen cimientos de una nueva casa, y durante un viaje, cuando se pasa por una cumbre”* (Berg, 2008, p. 295).

El 15 de agosto se hace una peregrinación muy semejante al santuario de Urkupiña (en Cochabamba), dedicado a la Virgen de la Asunción, también para pedir fertilidad y bienes materiales, llevando a *ch'allar* las *alasitas* correspondientes. En esta fiesta se sube igualmente al Calvario, sólo que éste es un cerro más alto que implica una caminata de varios kilómetros. Además, aquí los peregrinos extraen piedras del cerro como “préstamo” de la Virgen, que simbolizan los bienes que esperan obtener y que deberán ser devueltas el año siguiente.

Por su relación con la fertilidad y el inicio del ciclo agrícola, el día de la Asunción es propicio para las predicciones meteorológicas. Para ello se observan las nevadas que se registran en torno a la celebración de la Virgen de la Asunción. Si las nevadas caen antes de la fiesta, indica buenas cosechas; si las nevadas ocurren poco después del 15 de agosto, la cosecha será mediana; si las nevadas resultan tardías, las cosechas serán pobres (Cfr. Berg, 1987a, p. 40). Otro método⁴³³ es el de las “cabañuelas”, idéntico al observado en Hueyapan (Vid. *supra*, p. 341), con la única salvedad de que en este caso la observación se hace en agosto. Así, el clima observado el día primero de agosto representa el clima que habrá en enero; el dos de agosto representa al mes de febrero; el tres, a marzo, etcétera⁴³⁴.

Otra forma de predicción, que además relaciona dos de nuestras fiestas en cruz, me fue explicado por don Lucas Choque⁴³⁵, Presidente de la Asociación de Amautas de Tiwanaku. Éste consiste en observar el clima durante tres días en torno al 19 de marzo (San José⁴³⁶). Si el día 18 amanece nublado o con lluvia, significa que ésta se adelantará; si el 18 no llueve, pero el 19 sí, entonces la lluvia llegará a tiempo; pero si la lluvia no aparece sino hasta el día 20, entonces ese año se retrasarán las precipitaciones. Por último, cuando en estos tres días no hay lluvia, el año será de sequía. Pero estas observaciones no son absolutas, y deben verificarse con un segundo diagnóstico que se realiza en agosto. En este mes, el clima de los primeros diez días representa la primera siembra; los siguientes diez, la segunda siembra; y la última decena, la tercera siembra. La decena que tenga la helada más fuerte, indica cuál siembra tendrá menor rendimiento. De este modo, para afinar las predicciones hechas en marzo, se compara el 18 de marzo con la primera decena de agosto, el 19 de marzo con la segunda decena, y el 20 con la tercera.

Por último, conviene volver un momento sobre la relación entre agosto y el diablo. Como registra Vicenta Mamani, “en este mes se dice que el demonio anda suelto y puede tentar a la gente” (Mamani, 2002, p. 116). Durante este período en el que la tierra está abierta se hace más patente la amenaza del *Kharisiri*⁴³⁷ y del *Anchanchu*⁴³⁸, y se recomienda no caminar solo, pues los

⁴³³ En el mundo aymara existe un gran número de técnicas de predicción meteorológica, mismas que en su mayoría obedecen al mismo principio (Cfr. Berg, 2008, pp. 41-54; Mallea, 1998), aquí me limito a señalar algunas directamente relacionadas con las fiestas en cruz.

⁴³⁴ Una variante de esta práctica que incluye un método de verificación semejante al hueyapeño, ha sido descrito por Efraín Cáceres (1982).

⁴³⁵ Por regla general no suelo mencionar el nombre de mis informantes, salvo cuando ellos mismos lo piden, o en aquéllos casos en los que considero relevante mencionar la fuente y solicito su autorización.

⁴³⁶ Recuérdese que San José es una de las fiestas en cruz de Malta destacadas por Beatriz Albores para el caso mexicano.

⁴³⁷ El *kharisiri* es un personaje que adormece a su víctima para sacarle la grasa con una jeringa, para después comerla o venderla, y se le conoce también en aymara como *kharikhari*, *khariri* o *lik'chiri*. Al parecer, en Achacachi y Tiwanaku el término habitual es *kharikhari*, pues en múltiples ocasiones se me corrigió al referirme a éste como *Kharisiri*. Según

malignos se manifiestan sobre todo a la gente sola (Cfr. Spedding, 1992). El *Kharisiri* es habitualmente un forastero⁴³⁹ que extrae la grasa de los indígenas para venderla o utilizarla como materia prima de diversos productos, siempre en beneficio de los “blancos”⁴⁴⁰, aunque se conocen casos en los que la sospecha de ser *kharisiri* se aplica a indígenas de la propia comunidad⁴⁴¹. En agosto, así como la tierra está abierta y ofrece los tesoros del pasado, los cuerpos indígenas son violentados y abiertos por el *kharisiri*, “justo en el momento en que la sangre de los campesinos es de mejor calidad, dada la variedad alimenticia que se consigue tras la cosecha”⁴⁴² (Fernández Juárez, 2005, p. 184).

La otra amenaza importante de este período es el *Anchanchu*, el diablo, dueño del “oro vivo” y que produce la locura tentando a las personas con riquezas. Se trata de un ser que posee una sexualidad exagerada⁴⁴³ que usa para seducir a los hombres o violar a las mujeres; en ambos casos, el resultado de su ataque es la locura y la muerte (Cfr. Fernández Juárez, 2005). Este personaje vive en cuevas y cárcavas solitarias, e induce la locura por la codicia que provocan sus posesiones:

Los tapados⁴⁴⁴ anuncian su presencia en ciertas épocas del año —mediados de mayo (relacionada, yo creo, con la fiesta del Espíritu) y los primeros días de agosto, dos fechas en que la tierra está “abierta”; entonces, el tapado sube hacia la superficie y arde (*ñakhantiri*). Si tiene oro arde con fuego amarillo, o rojo tirando a amarillo, mientras que la plata arde con fuego blanco. Viéndolo, si se reza, el tapado se va a escapar, pero si se orina, se echa el orín en la dirección del fuego y al mismo tiempo se hace la señal de la cruz en el aire con un cuchillo; al día

Gerardo Fernández, estos términos “*hacen alusión a la actividad violenta del personaje (khariña, ‘cortar’)*. [...] *El término lik’ichiri hace resaltar su carácter como recolector de grasa. En quechua, en los dominios de Ayacucho se emplean los términos ñakaq y phistaku*” (Fernández Juárez, 2005, p. 182). Sobre la génesis del *phistaku*, es de interés el trabajo de Olinda Celestino (1997).

⁴³⁸ El *Anchanchu* es el diablo, dueño del “oro vivo” (Vid. *infra*). De acuerdo con Alison Spedding: “*Los lugares ‘malos’ más definidos tienen habitantes que pueden manifestarse en forma de sonidos, y a veces se presentan a la vista. En castellano, estos habitantes se llaman ‘malignos’; en aymara tienen varios nombres. En los yungas, los términos más comunes son yankha, anchanchu, y con menos frecuencia, saxra; también se dice yawlu, del castellano ‘diablo’, y hay una clase de espíritu acuático llamado sirena. Todos estos espíritus son conocidos como ‘tíos’, que no es un nombre sino, más bien, un título de respeto*” (Spedding, 1992).

⁴³⁹ De acuerdo con Olinda Celestino, “*Según el momento histórico que evoca el relato, este personaje aparece vestido de monje, soldado, mayordomo de hacienda, ingeniero, explorador, arqueólogo, maestro, antropólogo, guerrillero, militar*” (Celestino, 1997, p. 6).

⁴⁴⁰ El uso que se da a la grasa puede variar, pero siempre es en beneficio de los *q’ara* (los “blancos”, los “no indígenas”): “*en la composición de los medicamentos, para mejorar la aleación de los metales, para fabricar las campanas, para dar mayor firmeza a la estructura de las Iglesias, de los puentes, de los edificios, luego sirve también como lubricante para los camiones, los tractores, los aviones, los armamentos, los ordenadores y en los últimos años el rumor afirma que es un producto que se vende para pagar las deudas al FMI*” (Celestino, 1997, p. 6).

⁴⁴¹ Sobre este particular, para el caso de una comunidad uru, consúltese el trabajo de Nathan Wachtel sobre Chipaya (Wachtel, 1997).

⁴⁴² Recuérdese que la cosecha termina hacia mayo.

⁴⁴³ El *Anchanchu* es un ser polimorfo que puede aparecer como cholita adinerada, gringa seductora, enano calvo, animal monstruoso, arácnido gigante, o remolino de viento llamados *saxra wayra* (Cfr. Fernández Juárez, 2005).

⁴⁴⁴ Recuérdese que los “tapados” son tesoros de oro antiguo, y de los cuales se dice que tienen “encanto” (Vid. *supra*, p. 361).

siguiente, se puede ir a buscar y se encontrará la mancha de orín todavía fresca con la cruz rayada en la tierra. Allí mismo hay que cavar (Spedding, 1992).

Pero los “tapados” no son para todos, y se dice que sus destinatarios son sobre todo los más desfavorecidos. Si alguien que no tiene derecho a ellos intenta extraerlos, sólo encontrará un sapo enorme o cavará hasta caer en el hoyo y ser tragado por la tierra (Cfr. Spedding, 1992).

Las aflicciones causadas por el *Anchanchu* requieren tratamiento inmediato por parte de *yatiris* y *ch'amakanis*⁴⁴⁵, quienes hacen una ofrenda compuesta de elementos que asemejan basura y desperdicios orgánicos, alimento ritual preferido por el *Anchanchu*. Esta ofrenda recibe el nombre de *misa* o *mesa* negra, y “constituye el bocado más apreciado entre los *saxras*, ‘malignos’, que pueblan el altiplano”⁴⁴⁶ (Fernández Juárez, 2005, p. 189).

X.3.2.2 La Exaltación de la Cruz y San Miguel Arcángel.

El 14 de septiembre se celebra la Exaltación de la Cruz, fiesta que marca el inicio de la siembra. En esta fecha se hace una misa en la que se bendicen cruces de madera, mismas que luego se “plantan” en las chacras como medio para proteger los cultivos, donde permanecerán hasta la conclusión de la cosecha. Además, en este día se elige al *Yapu Kamana*, que es el encargado de conjurar las tormentas y heladas que amenazan los sembrados⁴⁴⁷, así como de evitar que los animales los destruyan. Según un informante:

Hay una persona llamada *yapu kamani*. Cada comunidad tiene su *kamani*. Hace humear todos los días. Es guardián de todos los sembradíos. Tiene que entrar desde enero hasta abril. El 3 de mayo ya recogen las cruces. [...] Luego del 3 de mayo se recogen con *quena quena*, música de invierno que llama la helada. Estas cruces se sacan de la iglesia, se hace una misa, las llevan a plantar a la chacra. Entonces se hace una ceremonia para que no venga la granizada y la helada. Esto es en la fecha de la siembra [En Exaltación]. En mayo se recoge con una ceremonia y se llevan a la iglesia, donde permanecen hasta el año siguiente. Ahí, el 3 de mayo termina el trabajo del *kamani*.

En algunas localidades, la fiesta de Exaltación marca el momento de hacer una “pagancia” a la tierra con una cruz de flores, y se ponen cruces de palma o se hacen nudos de *ichu* (paja brava) en las esquinas del terreno, para evitar que *Mama Ispälla* (espíritu agrícola) se vaya de la *chacra* (Fernández Gerardo, 2002a, p. 79) y para proteger los cultivos de cualquier peligro, especialmente heladas y granizadas.

Con respecto a San Miguel Arcángel, sabemos que en Achacachi se celebra el 29 de septiembre; sin embargo, mis informantes no la señalan como marcador temporal del ciclo agro-

⁴⁴⁵ De acuerdo con Alison Spedding, el *ch'amakani* es “el ‘espiritista’ que hace hablar a los cerros, a los santos, almas, *ajayus* y demás seres” (Spedding, 2004, p. 47).

⁴⁴⁶ No hace falta abundar sobre las *mesas* o *misas* negras, dirigidas al *Anchanchu* (el diablo) para mostrar su evidente origen cristiano.

⁴⁴⁷ Según Hans van den Berg, se elige al *Yapu Kamana* después de la siembra (Cfr. Berg, 1989b, p. 3), mientras que mis informantes señalan la elección del *Kamana* el 14 de septiembre, fecha desde la cual cuidará los campos. Por otra parte, no hay homogeneidad en los informes sobre el inicio de las actividades del *Kamana*, pues hay quien dice que éste entra en funciones en noviembre, cuando concluye la siembra y se hace el “despacho” del granizo (*Vid. infra*), o por enero, cuando se incrementa el riesgo de granizadas.

meteorológico, por lo que no tenemos mayor información al respecto. Lo mismo ocurre en la bibliografía etnográfica, pues no suele destacarse esta fiesta en las descripciones del ciclo ritual. Pese a ello, sabemos por Olinda Celestino que San Miguel y los ángeles se ubican, en el mundo andino, entre las fiestas relacionadas con el inicio de las lluvias, por lo que:

Durante los meses de septiembre y octubre, a lo largo de los Andes se rinde homenaje a los ángeles, al momento de celebrarse la fiesta de san Miguel, de san Rafael, del Ángel de la Guarda [...]. Cuando los campesinos se dirigen a los ángeles, en la mayoría de casos se trata de rogativas con el fin de solicitar la protección de los primeros sembríos y el buen crecimiento de los cultivos, pero también se cree que los ángeles cuidan el cuerpo del individuo contra las acechanzas malignas y protegen de las malas amistades (Celestino, 1997, p. 13).

En consonancia con estas afirmaciones que relacionan a San Miguel y a los ángeles con la fertilidad y la protección de los cultivos, Teresa Gisbert ha destacado la gran difusión que presentan las series angélicas en la pintura virreinal del área andina. Como señala esta autora, los ángeles arcabuceros de dichas series llevan nombres como Osiel, Zabriel, Letiel y Alamiel, que son deformación de los nombres consignados en el libro apócrifo de Enoc. En este libro del siglo I después de Cristo, cada ángel cumple una función particular:

BARADIEL, ángel príncipe del GRANIZO	RHATIEL, ángel príncipe de los PLANETAS
BARAHIEL, ángel príncipe del RAYO	RUHTIEL, ángel príncipe del VIENTO
GALGALIEL, ángel príncipe de la RUEDA DEL SOL	SALGIEL, ángel príncipe de la NIEVE
KOKBIEL, ángel príncipe de las ESTRELLAS	SAMSIEL, ángel príncipe de la LUZ DEL DÍA
LAYLAHIEL, ángel príncipe de la NOCHE	SAAMAEL, ángel príncipe de la TEMPESTAD
MATARIEL, ángel príncipe de la LLUVIA	ZAAFIEL, ángel príncipe del HURACÁN
OFANIEL, ángel príncipe de la RUEDA DE LA LUNA	ZAWAEL, ángel príncipe del TORBELLINO
RAAMIEL, ángel príncipe del TRUENO	ZIQUIEL, ángel príncipe de los COMETAS
RAASIEL, ángel príncipe de los TERREMOTOS	(Citado en Gisbert, 2008a, p. 86).

Tras mostrar esta antigua personificación de los ángeles cristianos como fenómenos celestes, y tomando en cuenta su amplia representación en la pintura virreinal andina, Gisbert especula que los evangelizadores de América de los siglos XVI y XVII conocían este tipo de personificaciones y las emplearon *“para sustituir cristianamente la idolatría de los astros”* (Gisbert, 2008a, p. 87). A partir de esto se comprende claramente el papel que, según Olinda Celestino, juegan los ángeles con respecto a los cultivos en el mundo andino.

Además, entre los ángeles destaca su comandante, San Miguel, cuya lucha con los demonios se repite cada año en la *“diablada”*, un pequeño auto sacramental complementado con danza en el que intervienen San Miguel, Lucifer, una diablesa y los siete pecados capitales⁴⁴⁸. Actualmente, en la *“diablada”* predomina la danza, pues la pieza teatral prácticamente ha desaparecido, y se realiza en fechas diversas por todo el altiplano. Sin embargo, por una versión de 1601, sabemos que en Potosí se representaba un auto sacramental el 30 de septiembre, un día después de la fiesta de San Miguel. En esa fecha, cohetes y disparos de artillería marcaban la entrada de *“muchos demonios en caballos muy ligeros, todos con ropas negras y llamas de fuego”*, seguidos de *“un carro triunfal, el cual tiraban cuatro sierpes, con las cuales iba un demonio”* (Citado en

⁴⁴⁸ Como señala Teresa Gisbert, la difusión de la *“diablada”* desde Cuzco hasta Potosí, parece indicar que fue común en todo el virreinato (Cfr. Gisbert, 2008a, p. 88).

Gisbert, 2008b, p. 244). Posteriormente aparecía Lucifer leyendo públicamente una carta en la que afirmaba que Proserpina (diosa del infierno con aspecto de sirena) era la más hermosa. Entonces un caballero, representando a la iglesia, defendía a la Virgen María como la más bella. Por último, para finalizar la lucha, el jurado daba su veredicto en los siguientes términos:

En la Villa Imperial de Potosí, de los reinos del Perú, en 30 días del mes de septiembre de 1601 años... declaramos al Príncipe Tartáreo por prisionero de la Serenísima Reina de los Ángeles la Virgen María Sra. Nuestra, en cuya imagen de Guadalupe es representada (Citado en Gisbert, 2008b, p. 244).

La actual “diablada” está prácticamente desprovista de diálogos dramatizados, suele limitarse a la danza de los diablos sometidos por San Miguel Arcángel, y se realiza en distintos momentos del año. De esta danza, las versiones más conocidas son las de Carnaval (en Oruro), Candelaria (en Copacabana) y Asunción (en Quillacollo⁴⁴⁹), aunque también se hace para las fiestas de San Miguel (en Uncía) y del Gran Poder (en La Paz), entre otras.

En llave (Departamento de Puno, Perú), el día 29 de septiembre se hace la fiesta patronal, dedicada a San Miguel Arcángel. En esta fiesta, se acude con música y danzas al cementerio, para visitar a los muertos (Cfr. Guerrero, 1998, p. 12).

X.3.2.3 Los Días de Difuntos.

En noviembre, hacia Todos Santos y Fieles Difuntos, se espera el inicio de la temporada de lluvias, aunque de hecho éstas inician en Achacachi desde septiembre (Vid. Tabla 42, p. 357). El día 1º de noviembre (Todos Santos), las familias preparan la ofrenda a las almas que regresan a sus casas para compartir los alimentos con los vivos. En Achacachi, como en muchas otras localidades, estas ofrendas se trasladan el 3 de noviembre al cementerio, donde continuará la celebración hasta el término del día, cuando las almas “se despiden”. Como vimos en el capítulo V, estas ofrendas se hacen como mínimo los tres primeros años después del deceso del familiar, pues pasado este tiempo se ha cumplido ya el compromiso con el alma. Se dice que los muertos traen la lluvia⁴⁵⁰, y que no hacerles ofrenda durante los primeros tres años causaría el enojo del *Ajayu* (alma) ocasionando sequía o pérdidas económicas para el pariente descuidado. Al respecto, uno de mis informantes me contó la siguiente historia ocurrida en Todos Santos:

Un chico había visto, sus papás se habían ido a otro lado, pero su hermano había muerto. Dice que como un viento ha entrado hacia la casa y ha salido como una persona chiquitita de vestimenta blanca. En la puerta había llorado, que no se lo habían puesto nada sus papás. Y por esa razón se dice que para Todos Santos o Semana Santa siempre hay que prender la velita, las flores, o poner agua o alguna cosa. Entonces había llorado, “ya que no me lo han puesto nada, ellos tampoco van a tener nada ahora”. Entonces dicen que esa persona se murió sus ganados, todo así. Su hijo lo comenta así: “mi hermano ha llorado”. Eso confirma que el alma camina, también debe tener sed, hambre.

Noviembre es también ocasión de ritos relacionados con la lluvia que se realizan en los cerros. En la comunidad de Santiago (provincia de Nor Lípez, Potosí), la población sube en este mes al cerro

⁴⁴⁹ En el santuario de la Virgen de Urkupiña, en Quillacollo, Cochabamba.

⁴⁵⁰ Probablemente esta sea la razón de que se señale noviembre como inicio de las lluvias, aun cuando éstas suelen llegar desde septiembre.

Qaral para hacer el “llamado de la lluvia”, rito presente en gran parte del altiplano andino (Cfr. Gil, 2008, p. 230). En este rito se hacen plegarias de lluvia y prosperidad para la comunidad acompañadas de la oración del Padre Nuestro, y ofrecen libaciones destinadas a los *mallkus* (los cerros), a la *Pacha Mama*, y a las comunidades vecinas “*para que nadie falte y todos tengan prosperidad, y para que los males se alejen de Santiago*” (Gil, 2008, p. 233).

De manera semejante, los campesinos de diversas localidades aymaras sube a los cerros en la víspera de San Andrés para ofrecer *mesas* y, en algunos casos, un sacrificio de sangre (*wilancha*), para pedir lluvias y fertilidad de los cultivos (Cfr. Berg, 2008, pp. 102-106). Ese mismo día se observa el movimiento de las nubes o la dirección del viento para determinar cuál cerro regirá ese año⁴⁵¹, como explica don Lucas Choque:

El 29 de noviembre, San Andrés, hay una pelea de viento, el que vence determina qué cerro rige el año. Cuando es el Sajama, es de hielo y granizo; cuando es del Norte, es un año excelente. Por eso hay que controlar [observar] el viento. Este día se hace una ceremonia grande. Si gana el Sajama hay que dar ofrenda para que no traiga castigo. Oeste es el Illimani, otro rumbo es el Illampu, Luego es el Khapía, por el lago. Los tres lados tienen helada, pero no en todos lados, hay lugares. Cada Apu [cerro] es diferente, si es Kakata es Apu de granizo. El Tata Wayra [viento] define al Apu. Al Apu que gana se le hace la ofrenda, rogando que tenga compasión a sus hijos.

Al Sajama hay que hacer una ofrenda para que no mande mucha helada o granizada⁴⁵². Cuando es el Illampu es buen año (son cerros). Para saber qué cerro rige el año hay un día donde hay que ver, todo el día hasta media noche. Es pelea con el viento. Entonces donde el viento triunfa es el cerro. Esto es el 29 de noviembre.

X.3.2.4 La Navidad.

El 25 de diciembre, fecha próxima al solsticio de verano, en plena temporada de lluvias y cuando los cultivos ya germinaron, los aymaras celebran la Navidad. Los achacacheños saben que esta fecha se dedica al nacimiento de Jesús, como de hecho lo expresan y celebran; sin embargo, la mayoría de los autores que mencionan la fiesta sostiene que los aymaras conceden poca importancia a la celebración cristiana, y que más bien la relacionan con el ganado y con el desarrollo de los cultivos, como señala Gerardo Fernández:

La Navidad en relación con el nacimiento de El Salvador tiene una escasa consideración entre los aymaras que parecen ajustarse a la imagen del niño como semilla fecunda, donador de productos y ganados apropiada para plasmar la situación de incertidumbre propia de la fase de crecimiento en que se encuentran los cultivos (Fernández Juárez, 2003, p. 85).

A decir de mis informantes, esta fiesta es “para dar gracias”, pero destacan que en ella se celebra el “nacimiento de los animales”. Por estas fechas se pone en el interior de las iglesias el “Nacimiento”, una suerte de maqueta que representa el pesebre con figurillas de yeso de la

⁴⁵¹ Según Vellard, “*Los Mallkus de las grandes cumbres: el Sajama, el Illampu, el Hauyna Potosí y el Mururata juegan entre ellos, se devuelven las nubes. ‘Escogen un presidente’ dicen los indios y ‘el que gana dominará todo el año’. La montaña victoriosa es la que conserva sus nubes hasta la tarde*” (Citado en Berg, 2008, p. 103).

⁴⁵² Esta ofrenda para evitar el granizo parece corresponder al *jach'a chijchi despacho* (“gran despacho de granizo”), rito que según Xavier Albó se hace en la Zona de Achacachi llevando ofrendas a los cerros en la víspera de San Andrés (Cfr. Berg, 2008, pp. 106, 115).

sagrada familia, acompañada de una mula, un buey, algunos otros animales y los pastores. Además, la noche del 24 de diciembre se celebra la misa de gallo y una representación del “Nacimiento” en la que niños de la localidad encarnan a María, a José y a los pastores. Después, se hace una sencilla cena familiar en la que mutuamente se desean “que sea en hora buena”.

Para evidenciar el carácter de esta fiesta, antes de comentar las prácticas aymaras habitualmente señaladas como ajenas al cristianismo, conviene destacar una usanza popular urbana aparentemente desaparecida, registrada por Antonio Paredes en la ciudad de La Paz hacia los años 70 del siglo XX. Se trata de la costumbre de vestir al Niño Dios y recostarlo rodeado de flores en un pequeño bosque de ramas de árboles frutales, juguetes y otros elementos, incluyendo un lago simulado por un espejo con patos y cisnes en miniatura. Quienes querían materializar un deseo en el año que comenzaba, modelaban con barro el objeto de su ambición⁴⁵³ y lo ponían al pie del niño, pues “*Dicen que a las doce de la noche, hora en que el Niño nace, mira los objetos, los bendice y el creyente no tarda en obtener su pedido*” (Paredes Candia, 1976, p. 61).

Junto a esta práctica, eran comunes en los barrios populares las comparsas de “adoradores”, grupos de niños que recorrían las calles cantando villancicos acompañados de instrumentos rústicos de factura doméstica. Estos “adoradores” ofrecían sus servicios a las casas donde hubiera un “Nacimiento” arreglado, recibiendo a cambio una remuneración en moneda y, antiguamente, con peras. Al ingresar a las casas, los niños cantaban:

Vamos pastorcitos
Vamos a Belén
Que una estrella brilla
Y el amor también

Vamos pastorcillos
Vamos a Belén
A adorar al niño
Que ha nacido ya
(Paredes Candia, 1976, p. 67).

Tras algunos versos más, se hacía una danza seguida de cantos:

Aquí pasa Jesucristo
Con sus rayos de cristal,
Alumbrando todo el mundo
Como el reino celestial

Del tronco nació la rama
De la rama nació la flor
De la flor nació María
De María el Redentor
(Paredes Candia, 1976, p. 68).

Me parece que estas prácticas populares urbanas del siglo XX arrojan luz sobre el mundo rural. Sin duda, la costumbre navideña más referida en la etnografía andina es la señalada por el propio Antonio Paredes, quien afirma que la Navidad aymara es la fiesta de los *awatiris* (pastorcillos). Según Paredes, los aymaras no entienden el significado de la Navidad ni sienten la emoción cristiana de la fiesta⁴⁵⁴; en su lugar, le dan un sentido material, dedicándola a adornar al ganado con flores y collares. El día de Navidad, cuando se hace el cambio de obligación entre pastores, éstos se arrojan pétalos de flores, bailan tocando cajas y pinquillos (instrumentos que atraen la

⁴⁵³ Por ejemplo, quienes deseaban una casa modelaban una pequeña casa, y los hombres jóvenes que deseaban casarse modelaban una mujer (Cfr. Paredes Candia, 1976, pp. 60-61).

⁴⁵⁴ Notemos que, para sostener tal afirmación, habría que definir en qué consiste “La emoción cristiana de la fiesta”.

lluvia), intercambian panecillos de kispña⁴⁵⁵ y luego dedican la tarde a confeccionar figurillas de animales modeladas en barro. Según Antonio Paredes: *“En su pensamiento ingenuo, creen que así su ganado recibirá la bendición divina, procreará, incrementando sus rebaños y pjaras y enriqueciendo a los dueños”* (Paredes Candia, 1976, p. 85).

Unos cincuenta años antes que Antonio Paredes, Manuel Paredes había registrado ya la misma práctica señalando que, en la víspera de Navidad, los hijos de indios y mestizos dedicados a la agricultura hacían figuras de barro en forma de animales y los llevaban al templo para colocarlas en el altar del Niño Jesús:

Al siguiente día, después de pasada la misa, en la que han recibido aquellas figuras la bendición del párroco, las recogen y acomodan sobre las puertas, en el espacio formado por los aleros, con objeto de que el ganado que poseen se conserve incólume o que se acreciente, y si no lo tienen, que les conceda Dios el adquirirlos. Suponen que tales figuras tienen la virtud de favorecer las intenciones de sus obreros y en ese sentido no omiten adornarlas de flores en la fiesta que les dedican (Paredes Iturri, 1976, p. 237).

Esta costumbre ha sido registrada en diversas localidades aymaras, señalando siempre que el Niño Dios bendice las figuras propiciando la reproducción de los animales⁴⁵⁶ (Cfr. Berg, 2008, p. 210). A esto, Vicenta Mamani agrega que se confeccionan también figuras en forma de *chuño*, casas, dinero y otras cosas más, *“para que no falte alimentos y dinero”*. Además menciona la elaboración de una ofrenda específica para la fecundidad de los animales y el acto de sahumarlos para que no enfermen (Mamani, 2002, pp. 121-123).

Pero además de esta clara relación con la fertilidad y protección del ganado, la Navidad aymara tiene un vínculo con la producción agrícola, sugerido ya por las figuras en forma de *chuño*. Según Víctor Ochoa y D. Sayrutipa, existe la costumbre de poner frutos del campo en el pesebre *“a fin de que la bendición del niño caiga a través de los frutos”* (Citado en Berg, 2008, p. 210), y de hacer bailes en los que los danzantes adornan sus ropas con panes, frutas y flores: *“Dicen que todos estos bailes expresan la alegría y el agradecimiento por la bendición del niño, que recorre todos los lugares echando su bendición a los productos, animales y todo lo que él encuentra en su camino”* (Ibidem). Además, estos autores señalan una costumbre del sector de Ichu (Provincia de Chucuito, Puno), donde sacan la imagen del niño Jesús, la adornan con flores, la colocan en un receptáculo de madera en forma de capilla e introducen flores y frutos (especialmente habas, oca y cebada) en los bordes. Así decorada, llevan la imagen a la carretera para que los pasantes adoren al niño *“pidiéndole ayuda en sus trabajos, que no tengan dificultades en el viaje, y que el niño les dé una bendición para sus chacras”* (Citado en Berg, 2008, p. 210).

Junto a las prácticas que vinculan el nacimiento de Jesús a la fertilidad y multiplicación del ganado y de los cultivos, conviene destacar que en estas fechas es tradición comer buñuelos acompañados de *api*, bebida ligeramente espesa elaborada con quinoa, semejante al atole

⁴⁵⁵ Dulce de quinoa.

⁴⁵⁶ De acuerdo con Juan Van Kessel, la elaboración de figurillas recibe el nombre de “hacer nacimiento”, pero *“no se refiere al Niño-Dios, porque no hay mención ni rastro del pesebre”* (Kessel, 2000, p. 19). Aunque nada podemos decir sobre el caso particular descrito por este autor (en el Norte de Chile), conviene destacar que otros investigadores (Vgr. Mamani, 2002; Paredes Iturri, 1976) señalan en sus descripciones la bendición de las figurillas por el Niño Jesús, lo cual coincide, además, con la práctica urbana registrada por Paredes Candia (Vid. supra).

mexicano. De estos buñuelos, se dice que “representan la caca del Niño Jesús (‘Niño Manuelito, caga buñuelito, en su pañalito’)” (Spedding, 2008, p. 47). Este vínculo escatológico entre el Niño proveedor de fertilidad y abundancia, por un lado, y sus dones, por otro, se comprenderá mejor en el siguiente capítulo, cuando revisemos el caso europeo.

X.3.2.5 La Virgen de la Candelaria.

En Achacachi, como en muchas otras localidades incluyendo la ciudad de La Paz, se celebra el 24 de enero la fiesta de *Alasitas*, día de la Señora de La Paz. En la plaza central de Achacachi se hace un mercadillo de miniaturas idénticas a las que se *ch'allan* en agosto en el Santuario de Copacabana (*vid. supra*, p. 361). En esta fiesta, los achacacheños compran miniaturas para llevarlas a bendecir con el sacerdote y a *ch'allar* con el *yatiri*. Actualmente, predomina en Achacachi la venta de casas en miniatura con negocios adjuntos (tiendas de abarrotes, librerías, hoteles, etc.), minibuses y títulos universitarios; sin embargo, se aprecia también, aunque en mucho menor medida, la venta de figurillas de animales y alimentos. Estos objetos ahora minoritarios, parecen haber sido en otros tiempos el centro de la fiesta, como lo expresa una informante de Vicenta Mamani:

Antes en la feria de Alasita, las mujeres suelen llevar al pueblo huevos de las aves del Lago Titicaca en canastitas hechas de totora simulando que son huevos de gallina, papas pequeñas, chuño, tunta menuda y dicen que compraban con botones en vez de dinero, pero al comprar con botones estaban simbolizando como si estuvieran comprando con dinero verdadero (Mamani, 2002, p. 87).

Como en agosto, el objetivo de la *ch'alla* de estas miniaturas es favorecer la fertilidad de animales y plantas, así como la adquisición de los bienes deseados, es decir, la abundancia, la multiplicación de los bienes. La diferencia aquí es que no se pide a la Virgen de Copacabana, sino a la Señora de La Paz. Sin embargo, esta misma *ch'alla* se realiza el 2 de febrero en el Santuario de Copacabana.

La fiesta del 2 de febrero, día de la Candelaria, aparece frecuentemente en la literatura etnográfica como de “pre-cosecha”. Hacia esta fecha deben estar ya florecidos los cultivos, y las papas algo desarrolladas, por lo que se hace una “pagancia” a la *Pachamama* en la misma chacra y se revisa el grado de desarrollo de los tubérculos. Para ello, los participantes encienden pequeñas hogueras de bosta con copal y luego sacuden un paño por toda la chacra mientras llaman a la *Ispamama*: “Ven, ven, de todos los campos ven a éste. De todos los lados, ven aquí” (Carter y Mamani, 1989, p. 103). Entonces escarban una planta robusta para extraer algunas papas cuidando de no estropear el tallo, hacen libaciones con alcohol y vino sobre ellas y sobre las mismas chacras; luego sustituyen las papas con un membrillo⁴⁵⁷ grande, indicándole así al tubérculo el tamaño que debe alcanzar. Finalmente, colocan una cruz en el centro y anudan la yerba que crece al borde de la chacra, para evitar que la *Mama Ispalla* se vaya, pues de este modo se favorece el desarrollo de los cultivos⁴⁵⁸. Esto mismo se confirma en palabras de un informante de Gerardo Fernández:

⁴⁵⁷ Fruto del árbol del mismo nombre (*Cydonia oblonga*), de origen asiático, presumiblemente introducido a América por los españoles.

⁴⁵⁸ Según Barstow, en Carabuco (Provincia de Camacho, La Paz), al volver a sus casas llevan consigo los tubérculos que han escarbadado. Antes de que puedan ser cocidos, deben guardarse un día entero junto con una vela prendida y una

Ponemos también un poquito de ramos o paja cualquiera... crusito (en forma de cruz) con flor de ramos. Ese crucito tiene que ir con florsito, con florsito de kantuta y margarita en el centro del surco parado no más (en el medio de la chacra). [...] Después con tarisito⁴⁵⁹ hay que llamar “ispälla mama, jutam, jutam... (haciendo giros con el tari sobre la extensión del terreno)” ¡Que venga ispälla, que no vaya a otras partes, que venga ispällaj. Después pasando, siempre hay que hacer salir y ahora, a las esquinas (de la chacra) siempre hay que hacer amarrar pastitos. ¡Ispälla mama no vas a ir dónde, aquí vas a estar quedando! (Fernández Juárez, 2002b, p. 68).

Del mismo modo, según Vicenta Mamani:

En la fiesta de la Candelaria día del festejo a los sembradíos, las mujeres preparan en forma de cruces hechas de palma de Ramo⁴⁶⁰ adornada con flores artificiales o naturales para poner a los sembríos, especialmente a la papa, con el objeto de que proteja de los desastres naturales como de la granizada, helada, inundación y plagas (Mamani, 2002, p. 107).

Por estas fechas, entre el 24 de enero (Señora de La Paz) y el 2 de febrero, son temibles las heladas, “*Porque hacen estragos en sus sementeras cayendo sobre plantas en flor o cuando aún contienen productos tiernos*” (Paredes Iturri, 1976, p. 120). Probablemente por este motivo es que, de acuerdo con Carter y Mamani, el *Kamana* era nombrado hacia mediados de enero y, tras la construcción del calvario desde donde vigilaba los campos, comenzaba su trabajo que concluiría con la última cosecha (Cfr. Carter y Mamani, 1989, pp. 255-256). Como veremos en el capítulo XV, entre las celebraciones del Carnaval, se festeja a los nuevos frutos, en íntima correspondencia con la *ch’alla* de las primeras papas que se hace el día de la Candelaria. Es decir, que en esta fecha se celebra la aparición de los primeros tubérculos, dando inicio al período más crítico de amenazas para los cultivos, cuando la vigilancia del *Kamana* debe ser constante.

El día de la Candelaria, algunos achacacheños asisten al santuario de Copacabana a visitar a la Virgen, aprovechando la ocasión para hacerse de una vela bendita que guardarán para los enfermos graves o en casos de dificultades en el parto, y para alejar tormentas; sin embargo, es más común que estas velas se obtengan en la iglesia local el Sábado de Gloria.

X.3.2.6 La Semana Santa.

Las fechas para la celebración aymara de la Semana Santa se determinan conforme a la prescripción del calendario litúrgico católico, es decir, en función del Domingo Pascual, aquél que sigue a la luna llena tras el equinoccio de primavera del hemisferio Norte (entre el 22 de marzo y el 25 de abril). En el hemisferio Sur, estas fechas son cercanas al equinoccio de otoño, cuando en el altiplano andino la papa está ya bien desarrollada y próxima a la cosecha. Entre las celebraciones aymaras de Semana Santa, cabe destacar las que se realizan entre el Jueves Santo y el Sábado de Gloria, señalando de paso que durante esta semana se hacen ayunos, rezos y

imagen de la Virgen de Copacabana (Candelaria). El 3 de febrero se consume esta comida ritual (Cfr. Berg, 1989b, p. 82).

⁴⁵⁹ *Tari* es un pequeño tejido utilizado para llevar hojas de coca.

⁴⁶⁰ Sobre este Ramo, Vicenta Mamani explica: “Otra práctica generalizada en la comunidad, es tener tras las puertas de la casa siempre un Ramo, sea ésta en palma o en forma de cruz, por un lado como señal de protección de los malos espíritus, por otro como la presencia de Dios en el hogar; son ramos bendecidos. [...] Hay familias que colocan el Ramo encima del techo [...] con la fe de que éste elemento sagrado va proteger de los malos espíritus, enfermedades y les va conceder salud a la familia viviente en el hogar” (Mamani, 2002, pp. 106-107).

peticiones de perdón por los pecados cometidos, como una forma de solidaridad con el sufrimiento de Cristo.

Durante Toda la Semana Santa, pero especialmente los días Jueves y Viernes Santos⁴⁶¹, se visita el cementerio para limpiar los sepulcros y llevar flores a los difuntos. Por estos días, y específicamente el Jueves Santo, la muerte de Cristo⁴⁶² causa la apertura de la Gloria y los vivos son visitados por los muertos, pues éstos “tienen permiso” (Cfr. Fernández, 1996). Por ese motivo, los achacacheños acuden el Jueves y Viernes Santos al cementerio para “hacer rezar”. Como en noviembre, se ponen ofrendas de alimentos sobre el sepulcro y se retribuyen las oraciones por los muertos con panes, frutas y alguna bebida.

Alrededor de las tres de la tarde del Viernes Santo, en Achacachi se lleva a cabo el *Vía Crucis*. De la iglesia sale una procesión encabezada por un pequeño grupo de niños que representan a Jesús con la cruz, dos soldados, tres mujeres y Simón de Cirene⁴⁶³. Esta procesión se encamina directamente hacia el calvario (pequeño montículo ubicado hacia el oriente del pueblo), deteniéndose para la representación de las estaciones. A partir de la décima estación, cuando Jesús es despojado de sus ropas, todas se representan en la cima del calvario. Tras la crucifixión, meten el cuerpo de Jesús a la capilla, y minutos después sale otra procesión, ahora encabezada por el Santo Entierro y la Virgen de la Soledad. Este cortejo desciende hacia el centro del pueblo, donde traza un recorrido cuadrangular, deteniéndose en cada esquina en un pequeño altar formado por cuatro columnas de pino, donde sahúman al Santo Sepulcro y le arrojan pétalos de flores. Finalmente, la procesión vuelve a la iglesia donde se depositan las imágenes. Este ritual concluye tras la adoración de la Cruz; sin embargo, cerca de Achacachi, en Toque Ajllata Alta:

un jilaqata⁴⁶⁴ se pasea en la noche del Viernes Santo portando una llave con la que se espera sea capaz de abrir las puertas del infierno y salvar a Jesucristo. El sábado en la madrugada el mayordomo hace sonar la campanilla en señal de que Cristo ha resucitado, lo que provoca una algarabía general, al tiempo que los acompañantes se cambian de ropa, dejando el luto vistiendo ropas multicolores (Fernández, 2002a:102).

Una práctica ampliamente conocida en el mundo andino, es acudir por la noche de Viernes Santo a las chacras y corrales de los vecinos para robar alguna planta o animal. Esta costumbre se llama *khispiya*, “rescatar o liberar”. Según Víctor Ochoa, con este acto “*los aymaras participan en la liberación de Cristo, con la actividad del hurto de las chacras [...] Con ese hecho cumplen el Tatitu khespiyaña (salvar al Señor)*” (Ochoa, 1975, p. 6). Este robo, que no puede ser castigado porque el Juez Supremo (Jesús) está ausente, en opinión de Hans Van den Berg podría ser interpretado como “*un acto de sabotaje o resistencia al diablo que se ha apoderado temporalmente del*

⁴⁶¹ De acuerdo con Gerardo Fernández, en las comunidades del Cantón de Ajllata Grande (Municipio de Achacachi), se asciende durante estos días a los cerros para “recomendar a la Gloria” (1996, p. 216-220).

⁴⁶² Hay que insistir aquí en que Cristo Muere el Viernes para resucitar el Domingo de Pascua; sin embargo, la iglesia católica siguió utilizando para sus fiestas el modo judío de contar los días, es decir, desde el atardecer (*Vid supra*, p. 206). Por este motivo, la muerte de Cristo se conmemora el jueves al ponerse el Sol, y la resurrección tras el ocaso del sábado.

⁴⁶³ De acuerdo con los Evangelios de Marcos, Lucas y Mateo, Simón de Cirene fue quien ayudó a Jesús a cargar la cruz.

⁴⁶⁴ *Jilaqata* es el “nombre tradicional de la máxima autoridad de una comunidad aymara” (Berg, 2008, p. 296).

mundo. Al robar se combate al maligno y se trata de rescatar a Jesús, que se encuentra en sus manos” (Berg, 1989b, p. 173). En palabras de Gerardo Fernández, Curt Cadorette considera que:

la Semana Santa Aymara está reflejando la pugna entre el bien y el mal “entre los arquetipos del caos y del orden” vinculados a la tradición agrícola aymara y a su ciclo productivo; el orden perdido con la muerte de Jesucristo trata de ser recuperado simbólicamente a través de los ayunos, los robos y el rescate (Fernández Juárez, 2002b, p. 83).

Estas interpretaciones que sugieren un vínculo entre el robo y la resurrección de Jesús, cuando el bien derrota al mal, supondrían que el acto de extraer furtivamente la papa de la tierra es una forma de “sacar a Cristo del inframundo”, ayudándolo en su resurrección. Aunque ninguno de los autores referidos presenta interpretaciones indígenas que apuntalen la hipótesis, es posible que la *khispiya* estuviera efectivamente relacionada con el inicio de la cosecha de papa, como señala Alison Spedding: “En el altiplano Norte y en las cabeceras del valle adyacente, el significado principal de Pascua puede ser que en esa fecha se permite iniciar la cosecha de papa”⁴⁶⁵ (Spedding, 2008, p. 48). Además, según Beuchler, en la región de Compi (Provincia de Omasuyos, La Paz), la cosecha inicia después de Pascua y termina el 3 de mayo con la fiesta de la Santa Cruz (Cfr. Berg, 1989b, p. 159). De hecho, todo parece indicar que los aymaras, además de no percibir vínculo alguno entre la Pascua y el Sol, relacionan efectivamente la fiesta con el inicio de la cosecha, e interpretan la *khispiya* como una suerte de broma en la que se ofrecían al dueño los alimentos robados. En este sentido, un informante afirma que:

Después de la misa, a la media noche, cuando dicen que es la resurrección, se hacía antes que había que *khispear*. Como ya hay papas, llevaban papas y gallinas. Las robaban e invitaban la comida a los dueños el día siguiente.

De este modo, la *khispiya* constituiría un rito de “cosecha”, donde la impunidad del robo tiene pleno sentido con referencia al mito cristiano, pues en ese momento Jesús está muerto. Al parecer, esta costumbre está prácticamente en desuso, aunque ocasionalmente se realiza limitándose a robar una papa.

El Sábado de Gloria, se hace en la iglesia de Achacachi la celebración del fuego nuevo. Al atardecer, frente a la puerta de la iglesia se enciende una hoguera que el sacerdote bendice asperjando agua bendita sobre ella. Acto seguido, enciende con este fuego el cirio pascual y le entierra cinco clavos con esferas de cera, formando una cruz. Luego todos los asistentes encienden una vela con la flama del cirio y entran a la iglesia en procesión para continuar la Vigilia Pascual. Al momento de proclamar la resurrección, repican las campanas y algunas parejas bailan con pañuelos en señal de alegría, dando por terminada la celebración. La gente vuelve entonces a sus casas llevando consigo un cabo de vela, mismo que se usará para conjurar tormentas, para acompañar a los agonizantes, y para ayudar a las mujeres a parir. La gente no toma en este momento el agua bendita, pues ésta se encuentra disponible durante todo el año en la pila bautismal.

⁴⁶⁵ De manera semejante, Carter y Mamani señalan que, en Irpa Chico (Provincia de Ingavi, La Paz), “La cosecha en sí estaba prohibida hasta después del Miércoles de Ceniza” (Carter y Mamani, 1989, p. 104).

X.3.2.7 La Cruz de Mayo.

La celebración de la Santa Cruz (3 de mayo) marca el término de la cosecha, por lo que se llevan a la iglesia algunos frutos para ser bendecidos⁴⁶⁶. En esta fecha, los campesinos aymaras recogen las cruces que se pusieron en las *chacras* el 14 de septiembre (*Vid. supra*, p. 364), les agradecen la protección otorgada y las llevan “a escuchar misa” a la iglesia⁴⁶⁷. Ahí permanecerán hasta el 14 de septiembre, día de la Exaltación de la Cruz, cuando se les pondrá nuevamente en los campos.

Puesto que la cosecha cubre un período más o menos largo que, en ocasiones y según la zona, puede extenderse hasta junio, en el mundo aymara hay otras celebraciones asociadas a este momento del ciclo agrícola, como Pentecostés (fecha movable entre mayo 10 y junio 13) y Corpus Christi (entre mayo 20 y junio 23). Posiblemente por este motivo, algunos autores señalan la fiesta de Santa Cruz no como término sino como inicio de la Cosecha, dejando Corpus Christi o Pentecostés como marcadores del final de este período. Sin embargo, mis informantes señalan claramente la fiesta de Santa Cruz como el fin de la cosecha. Como sea, resulta interesante observar que, aunque la práctica común de “vestir las cruces” pertenece propiamente a la fiesta del 3 de mayo, en algunas zonas se realiza en el marco de las fiestas de *Corpus Christi* o de Pentecostés. Por ejemplo, Patricio Tudela señala que en Arica (Norte de Chile), donde se celebra el fin de la cosecha el 3 de mayo, los aymaras van una semana antes de la fiesta a los cerros más altos, donde permanecieron las cruces durante el año. Allí cambian los adornos y vestimenta de las cruces (flores de papel y telas bordadas), para luego llevarlas a la iglesia:

La noche del día 2 de mayo se hace el velorio. La gente se reúne en la casa del Mayordomo de la Cruz, Cruz principal que se encuentra sobre el Markaquillu. Encienden y depositan una gran cantidad de velas en los alrededores del altar-cruz y rezan el Rosario. Al día siguiente van al templo y las bendicen. Luego cargan la cruz y la llevan de nuevo al cerro correspondiente (subida). Al llegar a la cumbre se arrodillan frente a la Cruz; es el momento de hacer el pago o pago (Tudela, 2000, p. 111).

Por su parte, Hans Van den Berg, quien ubica la bendición de la cosecha en Pentecostés, indica que en esta fiesta:

la gente suele llevar cruces a la iglesia, la mayoría de las veces pintadas de verde con un bajorrelieve de la *cabeza* de Cristo fijado en la intersección de los maderos. El color verde de

⁴⁶⁶Sobre el carácter de esta fiesta, Hans Van den Berg ha destacado un informe temprano (1621) de Fray Alonso Ramos Gavilán, consignado en su Historia del célebre santuario de Copacabana: “*vi por el mes de mayo de 1618, que del pueblo de Pomata, doctrina de los padres del glorioso Santo Domingo, vino una india vieja a que le dijese una misa a Nuestra Señora, en esta su santa casa en hacimiento de gracias, por la buena cosecha que le había dado Dios, por intercesión de la Virgen madre*” (Citado en Berg, 2008, p. 206).

⁴⁶⁷Curiosamente, hacia el siglo XVIII existían ya suspicacias en el área andina sobre el supuesto carácter idólatra de la fiesta del 3 de mayo, como se refleja en las *Constituciones Sinodales* del obispo de La Paz, del año 1739: “*Los bayles disfrazados de mogigangas, y Baquillas, que se acostumbra en el día de la Cruz de Mayo con apariencia de culto Religioso, poniendo altares en las casas, para pretextar su adoración, es vn infernal abuso; sin que, por quitar o destruir este se impida la devoción que tienen los Indios de llevar Cruces á las Iglesias, y exponerlas, para que se diga Missa: porque esta Ceremonia, sin otro artificio, tiene alguna alusión, aunque muy remoto, con la de valerse de los ramos para llevarlos a sus sementeras, y heredades; lo mismo que practican con las Cruces*” (Citado en Berg, 2008, p. 213). Nótese, sin embargo, que esta sospecha recae sobre los altares, mojigangas y vaquillas, pero no sobre las cruces ni sobre su colocación en “sementeras y heredades”.

estas cruces puede simbolizar la fertilidad de la tierra, de la cual es resultado la nueva cosecha⁴⁶⁸ (Berg, 2008, p. 215).

El día de la Santa Cruz es también favorable para las predicciones sobre el siguiente ciclo agrícola. Según uno de mis informantes, hay que observar la constelación de la Cruz del Sur desde finales de abril, siempre al anochecer:

La cruz del Sur se oculta antes o después del 3 de mayo. Si es antes del 3 de mayo, la buena es la primera siembra; si se entra después, es la tercera; si se entra el 3 de mayo, es la segunda. Lo que importa aquí es la fecha en la que entra bajo el horizonte. Pasando el 15 de abril hay que comenzar a observar cómo va avanzando, porque tiene mucha variación⁴⁶⁹.

Al respecto, debemos reconocer que el movimiento aparente de las estrellas que conforman la Cruz del Sur, como el de cualquier estrella “fija”, no presenta la variabilidad que supone este método de predicción meteorológica. De hecho, el desplazamiento de las estrellas sobre el horizonte es tan regular que antiguamente se les creía fijas. Por efecto de la precesión⁴⁷⁰, la posición de las estrellas en el horizonte tiene una variación tal que su ocaso helíaco se anticipa un día cada 712 años. Actualmente, en la latitud de Achacachi, el ocaso helíaco de la estrella Acrux (la más grande y visible de esta constelación) ocurre hacia el 22 de octubre, fecha que se seguirá anticipando hasta que dentro de 260,000 años vuelva a ocurrir en el mismo momento del año trópico. Puesto que en el método de predicción arriba descrito se observa el ocaso de la constelación y no, por ejemplo, su visibilidad, debemos reconocer que el pronóstico será siempre de lluvia retrasada. Parece que estamos, entonces, ante la construcción “mítica” de una observación del movimiento de la Cruz del Sur, para asociarla con la celebración cristiana. Curiosamente, aunque evidentemente se trata de una innovación posterior a la conquista, esta supuesta práctica se interpreta habitualmente como evidencia de persistencia de la cultura prehispánica⁴⁷¹.

⁴⁶⁸ Según Vicenta Mamani, quien también ubica el final de la cosecha en Pentecostés (“Espíritu”), dice que: *“En la fiesta de Espíritu, día de acción de gracias por la cosecha del año, también se prepara crucecitas con palma de Ramo y se coloca en los montones de la papa, oca, cereales que está almacenado dentro y fuera de la casa”* (Mamani, 2002, p. 107).

⁴⁶⁹ Algo muy semejante fue registrado por Jean Vellard: *“cuando la Cruz del Sur pasa debajo del horizonte antes de la fiesta de la Santa Cruz, el 3 de mayo, hay que adelantar la plantación de papas. Cuando desaparece el día mismo de la fiesta, la siembra debe ser demorada hasta fines de octubre. Cuando desaparece después de la fiesta, no puede efectuarse la plantación antes de la primera semana de noviembre”* (Citado en Berg, 1989b, p. 156).

⁴⁷⁰ El eje de rotación de la tierra experimenta una suerte de bamboleo que traza un cono en torno a los polos terrestres. Dicho movimiento tiene una duración aproximada de 26,000 años que se conoce como período de precesión. Este fenómeno determina que el ocaso helíaco de una estrella (o cualquier otra posición que se elija con respecto al horizonte) se anticipe aproximadamente un día cada 712 años. Por este motivo, aun observando sistemáticamente la fecha en que una estrella se oculta bajo el horizonte al anochecer, su variación a lo largo de una vida, será prácticamente imperceptible.

⁴⁷¹ Si este método de predicción meteorológica no estuviera asociado a una fecha fija del calendario cristiano, sino a una movable, arrojaría resultados variables que darían sentido a la observación; sin embargo, aun en ese caso tendríamos que reconocer que la práctica no es prehispánica, pues se basaría en el cómputo cristiano del tiempo.

X.3.2.8 San Juan Bautista.

Por último, el 24 de junio (Natividad de San Juan Bautista), cerca del solsticio de invierno, coincide aproximadamente con el período de elaboración del *chuño*⁴⁷², aunque la bibliografía etnográfica suele destacar la relación de esta fiesta con el ganado. La víspera de San Juan, los niños recorren las laderas de la comunidad quemando yerba y parte de la paja sobrante de la cosecha en los campos de cultivo. Más tarde, se hacen montones de paja seca mezclada con restos de alverja y se queman como comida para los *ispa*, espíritus encargados de la reproducción de los ganados, solicitando que no falte el pasto para los animales. Junto con estos montones de paja se queman algunos retazos de ropa inservible; la ropa vieja y los restos de la cosecha son eliminados “*como último residuo del ciclo anterior y vaticinio de renovación ante el periodo productivo que está a punto de iniciarse*” (Fernández, 2002a, p. 106).

Según Manuel Paredes, en esta fiesta los indígenas quemaban la paja y arbustos de los cerros aledaños porque:

Conceptúan que el fuego de esta noche, lejos de destruir definitivamente la vegetación y esterilizar el suelo, posee la virtud, concebida por el Santo, de hacerla rebrotar con más lozanía y exuberancia y que los pastos nuevos tengan mayor vigor y fuerza nutritiva (Paredes Iturri, 1976, p. 222).

Otro elemento significativo de esta fiesta, es el agua. De acuerdo con Manuel Paredes, la creencia común era que, por mucho frío que hiciera y sin importar que el agua estuviera helada, quien fuera empapado esa noche no se resfriaría ni enfermaría.

Desde la víspera hasta las doce del siguiente día, acostumbran las gentes echarse indistintamente con agua y bañarse sin reparo alguno. [...] También acostumbraban cortarse los cabellos porque dicen que vuelven a crecer más abundantemente, lustrosos y bellos (Paredes Iturri, 1976, pp. 222-223).

En Achacachi, San Juan es motivo de júbilo para jóvenes y niños, que juegan en las calles con baldes de agua y, en la víspera, encienden hogueras para saltar sobre ellas. Además, también en la víspera se prenden pequeñas hogueras frente a los corrales y se hace pasar a los animales por encima de ellas, para protegerlos de posibles enfermedades, como indica uno de mis informantes: “*En San Juan se hace una fogata fuera del corral. Los animales tienen que salir saltando y los dueños les echan agua bendita*”. Esto mismo ha sido observado por Vicenta Mamani en la comunidad de Ticohaya, donde se hace un montón de paja brava o de bosta por cada destinatario: “*para las ovejas, para el ganado, para el cerdo, para los productos agrícolas y para la casa*” (2002, p. 111). Luego se queman estos montones *ch'allando* con alcohol y vino:

para que los miembros de la familia no se enfermen, [...] para que la casa les abrigue, les proteja, y que no les haga falta nada [...], para que los animales no se enfermen y se mueran sino que procreen para asegurar la economía de la familia (*Ibidem*).

Hasta aquí nuestra descripción de las fiestas en cruz aymaras que, a primera vista, parecen muy semejantes a las observadas en los casos mexicanos. Debemos ahora precisar esas semejanzas para determinar si estamos, o no, ante las mismas fiestas en cruz. Para ello, sin embargo,

⁴⁷² Vicenta Mamani relaciona la fiesta de San Juan con el *chuño* pues, como ésta es la noche más fría del año, es momento propicio para su elaboración (Cfr. Mamani, 2002, p. 111).

tendremos que abundar brevemente sobre las actividades del *yapu kamani*, en busca de los rasgos destacados en nuestro modelo mexicano relacionados con la protección de los cultivos.

X.3.3. La tetrapartición del año y los conjuros (la “iconicidad” del calendario).

En esta breve revisión del ritual aymara, hemos podido constatar que las ocho fechas críticas cristianas destacadas para el caso mexicano Juegan también en el área andina un importante papel como marcadores del ciclo productivo, con la única diferencia de que aquí San Miguel se ve sustituido por la Exaltación, como de hecho ocurre en México en algunas localidades del estado de Guerrero. A semejanza del caso mexicano, las FCA aymaras señalan discontinuidades relevantes del ciclo agro-meteorológico y dividen el año en dos grandes temporadas (*Vid. Ilustración 35, p. 378*). El eje trazado entre los Días de Difuntos y la Cruz de mayo delimita dos períodos que corresponden, según la percepción de los propios informantes, a la temporada lluviosa que culmina con la cosecha (de noviembre a mayo) y a una temporada relativamente seca (de mayo a noviembre) que culmina con el fin de la siembra (*Vid. Ilustración 35, p. 378*). Ciertamente, esta distinción percibida por los achacacheños no parece corresponder cabalmente al ciclo climático de Achacachi, pues aquí las lluvias suelen comenzar por septiembre, pero como desde este mes las lluvias aumentan gradualmente hasta enero, cuando alcanzan su clímax, y puesto que las discontinuidades del acontecer temporal son siempre arbitrarias (*Vid. supra, p. 89*), es perfectamente factible tomar el Día de Difuntos como inicio de la temporada de lluvias, aunque en este caso (mayormente que en el hueyapeño) parece más el resultado de un esquema idealizado del ciclo que de una observación desnuda de la naturaleza. Por su parte, la línea que va de la Asunción a la Candelaria pudiera delimitar un período dominado por el trabajo más pesado (de agosto a febrero), y otro de “relativa holganza” (de febrero a agosto), aunque esta segunda distinción, como en Hueyapan, no es percibida por los achacacheños⁴⁷³. Pero lo más importante para nuestros fines es que existe efectivamente entre los aymaras un conjunto de cuatro fiestas dispuestas en cruz de San Andrés, y que éstas marcan el inicio del ciclo agrícola, el comienzo de la temporada de lluvias, la aparición de los primeros frutos y la cosecha, de manera muy semejante a como lo hacen en México.

Junto a esto, llama la atención el hecho de que tres de estas FCA aymaras se relacionan con el culto que se hace en los cerros. Al respecto, hay que destacar que los aymaras consideran los cerros como depósitos de riqueza, y se dice que de ellos proviene la lluvia. Por este motivo ascienden a los montes en torno a tres de las cuatro FCA: en agosto, con el inicio del ciclo agrícola, para pedir a los *achachilas* (los cerros) que manden un buen temporal y buenos frutos; en noviembre, cuando “oficialmente” inicia el temporal, para llamar la lluvia y pedir que no haya granizo; y en mayo para vestir las cruces y agradecer su protección. En la fecha restante, la Candelaria, cuando han aparecido ya los primeros frutos e inicia el período de mayor peligro de granizadas, se obtienen velas benditas para ahuyentar tormentas, para acompañar a los agonizantes y para las dificultades en el parto. Además, esta misma fecha es momento de colocar en los campos de cultivo cruces hechas de palma bendecida el Domingo de Ramos, pues con la “pre-cosecha” inicia el período de mayor peligro sobre los frutos en maduración.

⁴⁷³ Al respecto conviene destacar, como hicimos para el caso hueyapeño, que la cosecha demanda una gran cantidad de mano de obra (*Vid. supra, p. 348*).

En conjunto, estas fiestas dividen el año aymara en cuatro grandes períodos caracterizados por los fenómenos meteorológicos que en ellos ocurren según la perspectiva *emic*, y con las actividades que durante esos períodos se realizan en los campos (Vid. Ilustración 35). La primera “estación”, de la Asunción a los Días de Difuntos, es un cuarto de año relativamente cálido y seco durante el cual se hacen las primeras labores del ciclo agrícola, desde el barbecho y hasta el final de la siembra. Este período culmina con el inicio de la temporada lluviosa. La segunda estación, de los Días de Difuntos a la Candelaria, corresponde al período de lluvias y crecimiento de las plantas durante el cual se realizan los aporcos y que culmina con la aparición de las primeras papas tiernas. La tercera “estación”, de la Candelaria a la Cruz de Mayo, es también lluviosa, y se caracteriza por el desarrollo de los frutos, cuando es mayor el riesgo de granizadas, y que culmina con el fin de la cosecha. Finalmente, la cuarta estación, de la Cruz de Mayo a la Asunción, es un período seco y frío de menor actividad en los campos, y cuyo término corresponde al inicio de la primera estación, con las labores del nuevo ciclo.

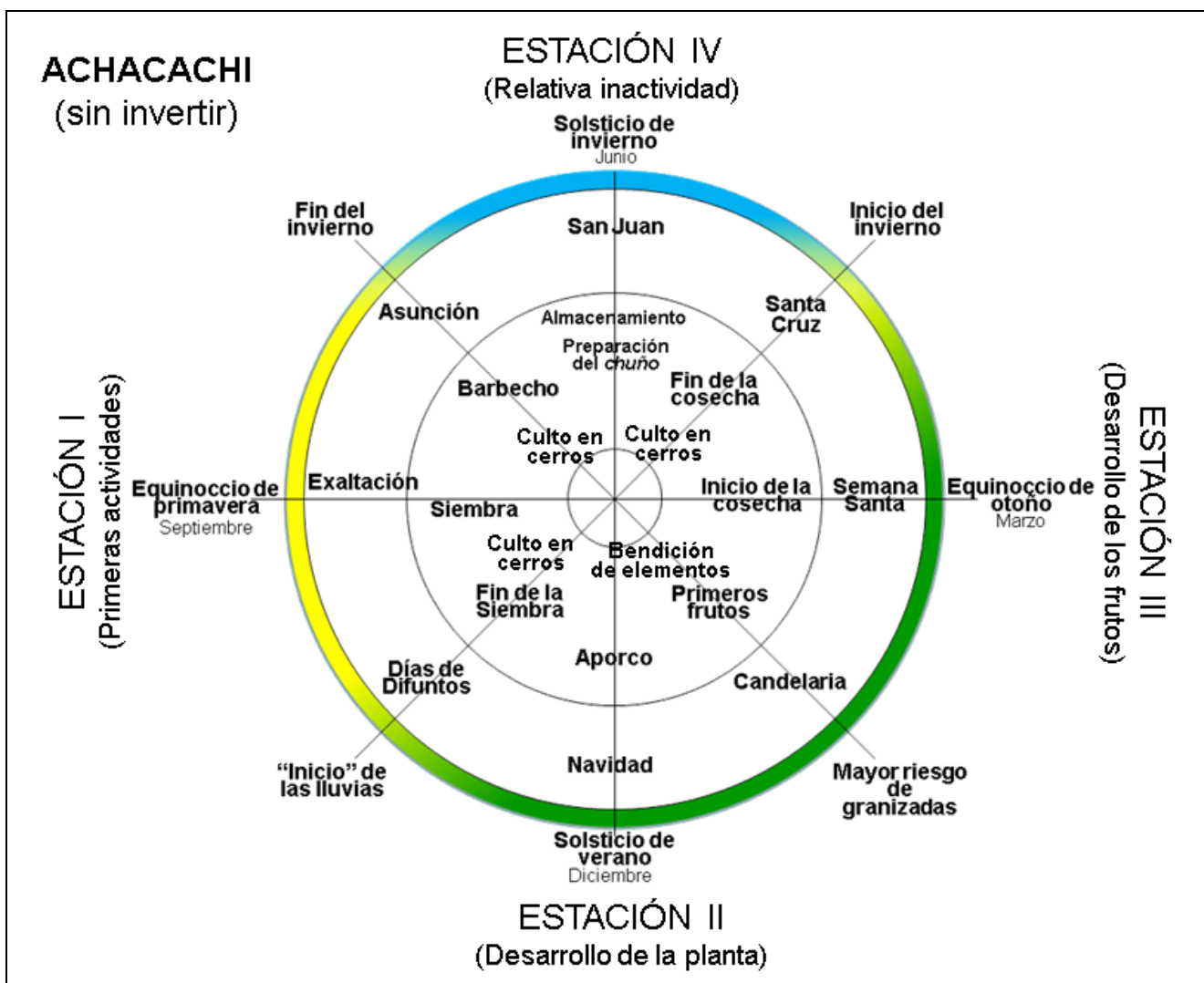


Ilustración 35 Las fiestas en cruz del ritual aymara.

Vista esta tetrapartición del año aymara, se comprende fácilmente la importancia de los rituales que se ejecutan en los cerros durante las FCA: hacia la fiesta de la Asunción, al inicio de la primera

estación, se asciende a los cerros para pedir permiso y buen temporal; hacia los Días de Difuntos, al inicio de la segunda estación, se acude a los cerros para pedir lluvias y alejar los males; en la Candelaria, al comenzar la tercera estación, se bendicen los primeros frutos y las velas que se usan para la protección de cultivos; y en mayo, al final de la tercera estación e inicio de la cuarta, se asciende nuevamente a los cerros para agradecer la protección y el temporal.

Sobre el culto en los cerros, vimos al abordar los casos mexicanos que las actividades de los *quicazcle* evidencian el enlace entre las cuatro FCA, pues en tres de ellas ascienden a los cerros con motivos relacionados con el temporal, mientras que en la restante (Candelaria) se bendicen algunos elementos usados por ellos para proteger los campos de granizadas y tormentas. Ahora, tras constatar en el caso aymara la relevancia de estas cuatro fiestas como marcadores temporales del ciclo agrícola, así como su vínculo con el culto que se realiza en los cerros y con la bendición de los elementos protectores, conviene abordar dos aspectos del ciclo aymara destacados ya en nuestro modelo mexicano: los gestos de los encargados de conjurar tormentas y granizadas, y la posible homología entre la tetrapartición del año y la concepción del espacio horizontal.

Con respecto a la gestualidad aymara de los conjuros, hay que recordar que los elementos bendecidos en la Candelaria y Semana Santa, como en nuestros casos mexicanos, son utilizados durante el año por los encargados de proteger los campos de tormentas, heladas y granizadas (los *kamani*), y por los especialistas rituales encargados del culto a los cerros para evitar el granizo y propiciar las lluvias y la fertilidad (los *yatiris*). La diferencia aquí es que, mientras que en Hueyapan ambas tareas son responsabilidad de los *quicazcle*, entre los aymaras se distribuyen entre el *yatiri* y el *yapu kamana*. Pero esto no nos impide subrayar ciertas semejanzas.

Dijimos en su momento que la técnica más común para ahuyentar granizadas entre los *caclasquis* de Hueyapan y de la región próxima al volcán Popocatepetl, es dirigir la señal de la cruz hacia las nubes, aunque para hacerla se utilicen diversos elementos como machetes, palma bendita y varas de membrillo. Además, señalamos la práctica hueyapeña de agitar una vara contra las nubes y arrojar hacia ellas sal y agua bendita. Digamos ahora que esto mismo ocurre entre los aymaras. En el mundo andino se considera al granizo y a la helada como espíritus, y a su visita como castigo por alguna transgresión moral (Cfr. Carter y Mamani, 1989, p. 103). En tales casos, cuando existe amenaza de granizo sobre los cultivos, el *yapu kamana* realiza diversas acciones:

Dirigir vehementes oraciones a los espíritus del granizo, mover su chicote en dirección del granizo u ondear la cruz del calvario, hacer libaciones con alcohol puro o desparramar agua bendita, echar ceniza en dirección del granizo o esparcir sal sobre las chacras (Berg, 2008, pp. 116-117).

Algo muy semejante se hacía en Irpa Chico ante la amenaza de helada, caso en el que el *kamana* encendía hogueras, tocaba el pututu y ondeaba palmas bendecidas por el cura (Cfr. Carter y Mamani, 1989, p. 102).

Pero junto a estos rasgos análogos a los hueyapeños, existen prácticas que no hemos registrado en México. Por ejemplo, según Carter y Mamani, cuando comenzaba a granizar, el *yapu kamana*:

Alzaría el granizo y lo echaría al fuego cerca del calvario, tocaría un tambor y haría sonar su pututu creando todo el ruido y movimiento posible y gritando al mismo tiempo al achachila de la

helada, “aléjate espíritu, lleva tu maldición a la comunidad vecina; ellos tienen mejores cosechas que nosotros. Aquí sólo tenemos miseria; no pierdas tu tiempo aquí; anda a buscar algo mejor” (Carter y Mamani, 1989, p. 103).

Además, existen otros recursos como reventar dinamita para ahuyentar al pedrisco, o recogerlo, echarle sal y arrojarlo al fuego para que se derrita⁴⁷⁴. Y si todo esto falla, introducen granizo en un cuerno de vaca, lo sellan con estiércol y lo golpean con látigos para luego arrojarlo en la parte más profunda del lago Titicaca⁴⁷⁵ (Cfr. Berg, 2008, p. 117). Otro recurso curioso es golpear a los niños para que chillen, práctica relacionada con la registrada en la provincia de Chucuito, donde la comunidad asciende al calvario con doce niños y niñas, que representan ángeles, elegidos para dirigir sus oraciones a los espíritus del granizo (Cfr. Berg, 2008, p. 115). Algo parecido se hacía ante la sequía, pues llevaban niños completamente desnudos a los cerros, portando velas encendidas y cruces, y gritando en coro: “*Misericordia Señor... Agua por amor de Dios...*” (Paredes, Rigoberto, 1976, p. 119).

En cuanto al segundo aspecto destacado en los casos mexicanos (la posible homología entre la tetrapartición del año y la concepción del espacio horizontal) vimos que, a partir de la ubicación de las FCA hueyapeñas en nuestro esquema, éstas parecieran corresponder a la disposición espacial de los árboles cósmicos mexicas, relación que aparentemente se apoya en Hueyapan por los valores asociados a los rumbos cardinales. Al respecto, hemos de reconocer que las FCA aymaras corresponden en nuestro esquema a los mismos puntos, es decir que, si éstas marcaran direcciones espaciales, tendríamos la misma tetrapartición del espacio horizontal que en Hueyapan. Lamentablemente, como en el caso mexicano, no tenemos mucha información sobre este particular en el caso andino; pero hemos visto que en los ritos aymaras suelen hacerse libaciones y bendiciones a los cuatro rumbos, y sabemos que se asignan distintas calidades a los vientos según su procedencia: los vientos del Norte anuncian lluvias; los del este, granizadas; los del Sur, sequía y heladas; y los del oeste advierten que el año será seco y que se pueden esperar heladas (Cfr. Berg, 2008, pp. 46-47). Además, tenemos referencias históricas a una tetrapartición andina del espacio, por lo menos entre los incas, pues el imperio (el *Tawantinsuyu*) se dividía esquemáticamente en cuatro regiones o *suyus* dispuestos en torno al Cuzco: al Norte, *Chinchaysuyu*; al Sur, *Collasuyu* (la región aymara); al Este, *Antisuyu*; y al Oeste, *Contisuyu*.

⁴⁷⁴ Algo parecido registra Rigoberto Paredes: “*Cuando comienza la granizada los indios gritan, se alborotan, produciendo un ruido atronador; descargan hondazos y prenden fogatas a fin de que se suspenda; si ella continúa, aprisionan los granos en una olla y los maltratan*” (Paredes, Rigoberto, p. 122).

⁴⁷⁵ De acuerdo con Xavier Albó, como dijimos, el “despacho del granizo” se hace en la zona de Achacachi el 29 de noviembre. Sin embargo, la discrepancia entre las distintas fechas señaladas en la bibliografía etnográfica, sugiere que este rito puede realizarse entre noviembre y marzo (Cfr. Berg, 2008, p. 115). Según Patch, en las comunidades de Manco Cápac (Perú) se hacen ofrendas que unos campesinos seleccionados llevan a un lugar apartado y no cultivado para quemarlas. Luego vuelven a la comunidad llevando consigo un escarabajo y diciendo que han capturado al granizo, tras lo cual el *yatiri* lo mete en un cuerno de vaca, lo sella con estiércol y lo azota con un látigo diciendo: “*Ladrón ingrato, no estás satisfecho con todo lo que te hemos pagado y quisieras seguir atreviéndote a venir a este lugar. Por tu atrevimiento te castigaremos*” (Citado en Berg, 2008, p. 116). Por último, ata el cuerno a una cruz de palma bendecida el Domingo de Ramos, una cruz de madera, una botellita de agua bendita y semillas de *kuti kuti* (algarrobo). Uno o dos participantes toman este atado y, perseguidos por los demás, huyen para ocultarlo en una cueva.

De esta división espacial, Guamán Poma de Ayala nos da una representación gráfica en su *Nueva corónica y buen gobierno*, donde presenta un mapa del subcontinente sudamericano (*Vid.* Ilustración 36, p. 383) con el Cuzco como centro, bordeado hacia arriba por el Mar del Norte (el Océano Atlántico), y hacia abajo por el Mar del Sur (el Océano Pacífico)⁴⁷⁶. En este mapa, el subcontinente está dividido en cuatro cuadrantes por dos líneas diagonales que se cruzan en Cuzco formando una cruz de San Andrés. Además, en concordancia con lo que sabemos sobre la ubicación geográfica de los cuatro *suyus*, el cuadrante superior, hacia la Mar del Norte (al oriente⁴⁷⁶), corresponde al *Antisuyo*, incluyendo a los pueblos amazónicos que no estuvieron sometidos al Inca; mientras que el cuadrante inferior, hacia la Mar del Sur (poniente⁴⁷⁶), es el *Contisuyu*, donde se emplaza la ciudad de Lima. Del mismo modo, el cuadrante que corresponde al *Chinchaysuyu* se ubica hacia el Norte, incluyendo la ciudad de Quito y el puerto de Guayaquil, mientras que al Sur se encuentra el *Collasuyu*, donde están Santiago de Chile y Potosí⁴⁷⁷.

Ahora bien, si comparamos nuestro esquema del ciclo ritual aymara (*Vid.* Ilustración 35, p. 378) con el “mapamundi” de Guamán Poma de Ayala (*Vid.* Ilustración 36, p. 383), encontramos que los dos ejes trazados entre las FCA aymaras dividen el año de manera semejante a la tetrapartición del espacio del *Tawantinsuyu*. Sin embargo, como en el caso hueyapeño, debemos reconocer que no tenemos evidencia de que los aymaras relacionen las FCA con direcciones espaciales. Es decir que, tanto en el caso mexicano como en el andino, las posibles correspondencias reveladas por la comparación entre nuestros esquemas de las fiestas en cruz, por un lado, y las tetraparticiones prehispánicas del espacio horizontal, por otro, carecen aquí de sustento etnográfico.

En cuanto a las FCM, encontramos en el ritual aymara cuatro fiestas relativamente próximas a los solsticios y equinoccios, y relacionadas con el ciclo productivo y la fertilidad (*Vid.* Ilustración 35, p. 378). La fiesta de la Exaltación, cercana al equinoccio de primavera, marca el inicio de la siembra con las primeras precipitaciones pluviales⁴⁷⁸; la Navidad, próxima al solsticio de verano, corresponde a un momento en que las lluvias deben estar en su apogeo, cuando el nacimiento

⁴⁷⁶ El Océano Pacífico era llamado antiguamente “Mar del Sur”, como indica el Diccionario Geográfico de Antonio Montpalau: “*Mar del Súr ó Mar Pacifico. Grande mar al occidente de la América Meridional que comprehende el inmenso espacio que hay desde las costas de Chile, Perú y Tierra-Firme hasta las Islas Marianas*” (Montpalau, 1793, p. 273). Por su parte, el Océano Atlántico, o parte de él, era llamado “Mar del Norte”: “*Mar del Norte, así se llama la parte del mar que lava las costas orientales de América, desde la línea equinoccial al mediodía, hasta el mar Glacial hacia el septentrion*” (Arribas y Velasco, 1792, p. 60). Es decir, que las costas orientales de Sudamérica pertenecían al Mar del Norte, y las occidentales al Mar del Sur.

⁴⁷⁷ Curiosamente, las anotaciones que Guamán Poma hace en los márgenes izquierdo y derecho del mapa, correspondientes al *Chinchaysuyu* y al *Collasuyu* (*Vid.* Ilustración 36, p. 383), parecen indicar que *Chinchaysuyu* es el Poniente (“se pone el Sol”), y que *Collasuyu* es el Oriente (“sale el Sol”). Si bien este detalle del mapa admite diversas interpretaciones (*Vgr.* Manga, 1994), me parece que la ubicación del Oriente y el Poniente en el mapa obedece simplemente a un error: al asumir que la Mar del Norte (hacia el Oriente) correspondía al Norte, y la Mar del Sur (hacia el Oriente) correspondía al Sur (error justificable por los nombres de los mares), el autor tuvo que colocar la salida y puesta del Sol en los *suyus* restantes, es decir, en el *Chinchaysuyu* y el *Collasuyu*. Nótese que, si supusiéramos que la parte superior del mapa de Guamán Poma corresponde efectivamente al Norte, tendríamos que aceptar un error mayor, pues los pueblos amazónicos se ubicarían hacia el Norte de Cuzco; Quito y Guayaquil, hacia el Poniente; la ciudad de Lima, hacia el Sur; y Santiago de Chile y Potosí, hacia el Oriente. Visto así, me parece mucho más económico suponer un pequeño error resultado de los nombres de los mares, pues no trastoca la ubicación geográfica de los *suyus*, de las ciudades ni de los mares.

⁴⁷⁸ Recuérdese que estas lluvias no son consideradas por los achacacheños como parte de la temporada de lluvias, pues ésta inicia en noviembre.

del niño Jesús trae consigo fertilidad para los campos y los animales, así como la multiplicación de la riqueza; la Semana Santa, hacia el equinoccio de otoño, señala el inicio de la cosecha, período todavía peligroso durante el cual continúa la vigilancia del *yapu kamana*; y por último, en una fecha cercana al solsticio de invierno, la Natividad de San Juan Bautista indica el momento de elaboración del *chuño*, tiempo de renovación dedicado a la protección de los animales y a propiciar su fertilidad y la de los campos.

Por supuesto, existen diferencias en los momentos del ciclo agrícola y en los solsticios y equinoccios a los que se aproximan las FCM mexicanas y aymaras⁴⁷⁹ pero, curiosamente, existen múltiples semejanzas entre ellas. Por ejemplo, tanto en México como en el área andina se observa en Semana Santa la ejecución del *Vía Crucis*, la celebración del Santo Entierro, la bendición de fuego, agua y elementos vegetales para protección, el apagado y encendido de las luces acompañado de estrépito (el Sábado de Gloria) para señalar la resurrección de Cristo, además de la costumbre de llevar flores al cementerio; en la Natividad de San Juan Bautista, el encendido de hogueras en la víspera, su utilización para proteger al ganado, la práctica de cortar o lavar el cabello para que crezca pronto y sano, y la costumbre de jugar con agua; en la Exaltación de la Cruz (o San Miguel, en el caso hueyapeño), poner cruces en los campos de cultivo para protegerlos de tormentas y granizadas; y en Navidad, poner “Nacimientos”, acostar al Niño, asistir a misa de gallo, hacer una cena familiar, agradecer los bienes recibidos en el año y pedir por el ciclo que viene.

Junto a estos rasgos compartidos por las FCM mexicanas y andinas, cabe destacar que las relaciones aquí reseñadas entre las FCM y el ciclo productivo son todas percibidas por los propios campesinos aymaras, lo que no ocurre con el posible vínculo de estas fiestas con los solsticios y equinoccios, pues no tenemos nada que las relacione con estos hitos solares. La única excepción en el caso andino es la Natividad de San Juan, pues algunos informantes señalan expresamente que esa es la noche más fría del año por tratarse del solsticio de invierno⁴⁸⁰. De hecho, a semejanza de lo observado en Hueyapan, los achacacheños desconocen los cálculos necesarios para determinar la fecha del Domingo Pascual, por lo que recurren al *Almanaque Pintoresco de Bristol* (S/A, 2010), pequeño repertorio semejante al *Calendario de Galván* (S/A, 2001a) en el que se indican las fiestas fijas y movibles católicas junto con algunas predicciones meteorológicas, efemérides astronómicas y astrológicas.

Otra similitud entre el ciclo hueyapeño y el aymara, es la duplicidad de la bendición de elementos protectores en la Candelaria y la Semana Santa. Como en el caso hueyapeño, el día de la Candelaria es aprovechado por los aymaras para hacerse de velas benditas, mismas que se utilizarán para alejar tormentas, acompañar a los agonizantes y facilitar los partos; sin embargo, este importante elemento de protección se obtiene más comúnmente en la celebración del Sábado de Gloria. Además, como en Hueyapan, los achacacheños utilizan elementos protectores bendecidos en otras fechas “movibles” relacionadas con el Domingo Pascual; tal es el caso de las cruces que se elaboran con palma bendita del Domingo de Ramos, y el agua que se bendice el Sábado de Gloria pero que se puede obtener el cualquier momento del año.

⁴⁷⁹ Me refiero al hecho de que la Semana Santa se acerca en México al equinoccio de primavera, mientras que en el área Andina se aproxima al equinoccio de otoño, inversión que se verifica, claro está, en las cuatro FCM.

⁴⁸⁰ No obstante, hay que decir que ninguno de mis informantes describió método alguno para precisar el momento en el que ocurre el solsticio. Además, algunos de ellos desconocen que el solsticio no ocurre el 24 de junio.



Ilustración 36 Mapamundi del reino de las Indias⁴⁸¹

⁴⁸¹ Tomado de Poma, 1980, pp. 354-355.

En resumen, tenemos hasta aquí que nuestras ocho fiestas en cruz existen tanto en México como en el área andina, y que en ambos casos son marcadores temporales del ciclo agro-meteorológico, es decir, que constituyen iconos de éste. Además, aunque no hemos encontrado un vínculo percibido por los aymaras entre las fiestas en cruz y las posiciones del Sol sobre el horizonte, ni referencias a soportes del cielo, sí hemos encontrado indicios de una tetrapartición del espacio y una clara tetrapartición del año marcada por las FCA, esta última vinculada al ciclo agro-meteorológico. Junto a esto, el lazo entre la Candelaria y las tres FCA relacionadas con el culto en los cerros, señalado por la bendición de los elementos que se usarán para proteger los cultivos, acompañar a los agonizantes y facilitar el parto, existe tanto en México como en el área andina, apuntando hacia un posible origen común. Sabemos hasta ahora que se trata de las mismas fechas críticas correspondientes a las mismas advocaciones cristianas, y que algunos de los gestos rituales (junto con sus significados) son también los mismos.

No hace falta mayor análisis para notar las claras similitudes entre los modelos mexicano y aymara. Pero, ¿estas semejanzas nos permiten afirmar que se trata en ambos casos del mismo icono temporal pero adaptado a las condiciones geográficas locales? Como hemos visto, las fiestas en cruz aymaras señalan momentos del ciclo agrícola distintos a los de sus contrapartes mexicanas y presentan diferencias de forma y significado que debemos revisar con cuidado.

X.4. COMPARACIÓN.

Antes de iniciar la revisión de las fiestas en cruz aymaras, dijimos que los rasgos consignados en nuestro modelo del icono-calendario indígena mexicano pudieran revelar la persistencia de algunos elementos de la cosmovisión mesoamericana. Ahora, tras una somera comparación de éste con las fiestas en cruz aymaras, observamos tal semejanza que parece justificado atribuir un origen común a ambos iconos, pues no se trata de vagas similitudes sino de las mismas fechas críticas establecidas por el mismo marco temporal, con las mismas advocaciones y, en gran medida, con los mismos gestos rituales que se hacen con el mismo fin. Pero hemos observado también divergencias significativas, pues nuestros iconos-calendario incluyen gestos y funciones claramente divergentes. Es decir, aunque aceptemos que nuestros iconos tienen un origen común, las diferencias de forma y significado obligan a aceptar que, en todo caso, se trataría de variantes locales de un mismo icono. De ser así, nuestro icono-calendario, cuyo origen desconocemos, habría sido reinterpretado por relación con las condiciones geográficas locales dando lugar a las diferencias observadas.

Ahora bien, puesto que asumimos que los signos no contienen significados, sino que estos últimos son el efecto de sentido producido en la interpretación, y que ésta se hace siempre desde otras interpretaciones (la tradición), podemos pensar fácilmente en dos factores determinantes en la adaptación del icono-calendario (del “significante”): la tradición desde la cual se le interpreta, y el “referente” (el ciclo agro-meteorológico y los hitos solares) con respecto al cual se constituye como icono en la función signo. Ciertamente, en nuestra conceptualización de la cultura ambos factores son determinantes, pues forman parte integral de la interpretación, de modo que para suponer que las diferencias de nuestros iconos se deben a su adaptación a las condiciones geográficas locales y no a la tradición desde la cual se les interpreta, tendríamos que asumir que nuestros casos mexicano y andino comparten no sólo el “significante”, sino también esa perspectiva desde la cual se le interpreta. Sólo de este modo podríamos aceptar que la variable independiente que determina las diferencias de los iconos-calendario no es la tradición local

prehispánica, sino las condiciones geográficas. En tal caso, diríamos que se trata efectivamente de un mismo icono adaptado a las condiciones geográficas locales⁴⁸². Visto así, nuestra tarea para dotar de contenido empírico a la hipótesis sobre el origen común, pasa por verificar si las diferencias de forma y sentido tienen o no una relación de covarianza con respecto a las variables independientes (los hitos solares y el ciclo agro-meteorológico), y si las creencias que dan sentido a los iconos-calendario son las mismas. Revisemos brevemente nuestras variables.

X.4.1. Ponderación de las variables independientes.

Hemos visto que las fiestas en cruz aymaras se invierten con respecto a los solsticios y equinoccios (una de nuestras variables independientes) como resultado de su posición en el hemisferio Sur, es decir, que el equinoccio de primavera es próximo a la Semana Santa hueyapeña y a la fiesta aymara de Exaltación; que en fechas próximas al solsticio de verano se celebra en Hueyapan la Natividad de San Juan, y en Achacachi la Navidad; que en las proximidades del equinoccio de otoño se celebra la fiesta hueyapeña de San Miguel, y la Semana Santa en el mundo aymara; y que cerca del solsticio de invierno se celebra la Navidad hueyapeña y la Natividad de San Juan Bautista en Achacachi. Por este motivo, y tomando en cuenta los escasos informes de los que disponíamos al inicio de este trabajo, supusimos que el ciclo agro-meteorológico de Achacachi sería homólogo e inverso al de Hueyapan. Sin embargo, hemos visto que el ciclo agrícola de Achacachi difiere del que esquemáticamente describimos para el mundo aymara en el capítulo IV (*Vid. supra*, p. 104), por lo que no presenta, con respecto a las fiestas en cruz, la homología inversa que observamos en éstas con respecto a los solsticios y equinoccios. Digámoslo de otro modo. Si la posición que ocupan los hitos solares y el ciclo agro-meteorológico de Achacachi con respecto a las fiestas en cruz fuera homóloga e inversa a la del caso mexicano, bastaría con invertir nuestro esquema de las fiestas en cruz andinas para verificar la homología inversa de nuestras variables independientes. Con este procedimiento, tanto los hitos solares como los momentos del ciclo agro-meteorológico aymara deberían ocupar, en el esquema invertido, las mismas posiciones que sus contrapartes mexicanas, al mismo tiempo que se invertiría la posición de las fiestas. Pero esto no se verifica.

Para ilustrar el problema conviene invertir nuestro esquema de las fiestas en cruz aymaras y compararlo con su contraparte mexicana (*Vid. Ilustración 37*, p. 388). De este modo encontramos que los solsticios y equinoccios del ciclo aymara ocupan los mismos lugares que en el esquema mexicano, mientras que la posición de las fiestas se invierte, es decir que la relativa sincronía entre las fiestas en cruz aymaras y los hitos solares es homóloga e inversa a la mexicana. Pero no ocurre lo mismo con la variable restante, pues la correspondencia entre los momentos del ciclo agro-meteorológico de ambos esquemas es algo inexacta: la **fecha 1** marca el barbecho en Hueyapan, y el inicio de la siembra en Achacachi⁴⁸³; la **fecha 2** señala el inicio de las lluvias y de la siembra hueyapeña, mientras que en Achacachi marca el inicio de la temporada lluviosa y el final de la siembra; la **fecha 3** cae en plena temporada de lluvias en ambos casos, pero en Hueyapan

⁴⁸² Es por este motivo que al inicio de este trabajo, al enunciar el tercer problema metodológico, dijimos que nuestra hipótesis nula supone que las particularidades locales se “*derivan de interpretar el calendario ritual católico en relación con el ciclo agro-meteorológico local [...] a partir de una convención cristiana*” (*Vid. Supra*, p. 104).

⁴⁸³ Recordemos que por estas fechas inician las lluvias en Achacachi, de acuerdo con los datos de la estación meteorológica de Belén, precipitaciones que permiten el inicio de la siembra. No obstante, los propios achacacheños señalan el inicio de la temporada de lluvias en noviembre.

corresponde a la escarda, mientras que en Achacachi coincide con el aporco; la **fecha 4** marca el fin de la canícula hueyapeña y la aparición de los primeros frutos tiernos (jilotes), mientras que en el caso aymara marca el período de mayor riesgo para los cultivos y la pre-cosecha⁴⁸⁴; la **fecha 5** corresponde a la maduración de los elotes en Hueyapan y el inicio de la cosecha aymara; la **fecha 6** señala en ambos casos el final de la temporada de lluvias, pero en Hueyapan corresponde al inicio de la cosecha, mientras que en Achacachi marca el final de la misma; la **fecha 7** coincide aproximadamente, en ambos casos, con el almacenamiento, durante el invierno; y la **fecha 8**, que corresponde al final del invierno y al inicio del período seco en ambos casos, señala el comienzo de la siembra temprana en Hueyapan, y el barbecho en Achacachi. En resumen, sólo una de nuestras variables independientes (los hitos solares) es realmente homologa e inversa a la observada en Hueyapan pues, tras la inversión del esquema, el ciclo agro-meteorológico aymara presenta un desfase de aproximadamente 45 días con respecto al ciclo hueyapeño⁴⁸⁵. Nótese, sin embargo, que de esta variable compleja (el ciclo agro-meteorológico), uno de sus componentes sí es homólogo e inverso, el ciclo meteorológico *emic*, mientras que el agrícola no presenta tal homología.

Esta inexactitud en la inversión del ciclo agro-meteorológico aymara con respecto al hueyapeño, aunque difiere del supuesto original a partir del cual construimos nuestra metodología, constituye una excepcional oportunidad para los fines que aquí perseguimos, pues nos permitirá ponderar el papel de cada una de las variables “independientes” según exista, o no, una relación de covarianza entre ellas y las formas y significados de las fiestas en cruz. Puesto que la correspondencia temporal entre las fiestas en cruz aymaras y los “hitos solares” es homóloga e inversa a la observada en Hueyapan, para verificar la relación de covarianza entre esta variable y las formas y significados de las fiestas en cruz aymaras, tendríamos que confirmar en ellas la existencia de formas y significados homólogos e inversos a los del ciclo hueyapeño; formas y significados, claro está, cuya relación con los hitos solares sea percibida por los propios informantes. Por otra parte, como la correspondencia temporal entre las fiestas en cruz aymaras y los momentos del ciclo agro-meteorológico no es completamente homóloga e inversa a la de Hueyapan, para validar la hipótesis sobre la variable “ciclo agro-meteorológico” tendríamos que encontrar variaciones concomitantes (pero no necesariamente homólogas e inversas) de forma y significado asociadas a ellos.

X.4.2. Las homologías inversas en las FCA.

Hemos insistido, al abordar el caso aymara, en que existen dos fiestas relacionadas con el inicio de las lluvias. La primera de ellas es la Exaltación, que desde la perspectiva *etic* coincide temporalmente con las primeras precipitaciones que permiten la siembra (*Vid.* Tabla 42, p. 357); la segunda es la fiesta de Todos Santos, que según los achacacheños corresponde al inicio de la temporada lluviosa (*Vid.* Ilustración 35, p. 378). Del mismo modo, hemos visto que dos fiestas se relacionan con el final de la temporada de lluvias: la Semana Santa, que según los datos de la

⁴⁸⁴ Propiamente, la “pre-cosecha” corresponde a la aparición de los primeros frutos maduros, no a los tiernos.

⁴⁸⁵ Es decir, el momento del ciclo agrícola marcado en Hueyapan por la fecha 1, se aproxima al señalado por la fecha 8 del ciclo aymara (*Vid.* Ilustración 37, p. 388); el de la fecha 2 hueyapeña, a la 1 aymara, etcétera, aunque la correspondencia sigue siendo inexacta. Lo mismo ocurre con el ciclo meteorológico *etic*, pues mientras las lluvias comienzan en Achacachi hacia la fecha 1, en Hueyapan inician hacia la fecha 2 o un poco después; y éstas terminan en Achacachi hacia la fecha 5, mientras que en Hueyapan lo hacen hacia la fecha 6, o un poco antes.

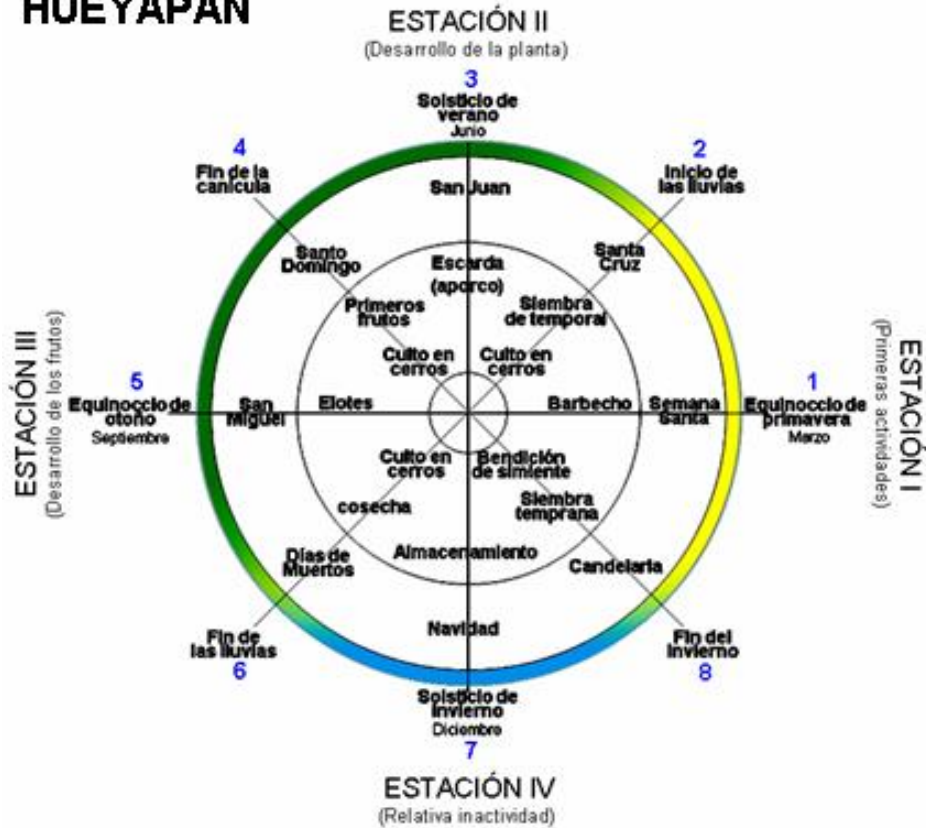
estación de Belén correspondería aproximadamente a las últimas precipitaciones (*Vid.* Ilustración 35, p. 378); y la Santa Cruz, que según los informantes corresponde al final de las lluvias tardías y al inicio del invierno (*Vid.* Ilustración 35, p. 378). Ahora bien, limitándonos a la construcción *emic*, si invertimos nuestro esquema de las fiestas aymaras y lo comparamos con el de las mexicanas (*Vid.* Ilustración 37, p. 388), encontramos una adecuada homología entre los períodos delimitados por las FCA de los dos casos: tanto en el ciclo mexicano como en el andino, la **fecha 8** marca el principio de un período seco que termina en la **fecha 2**, con el inicio de las lluvias. En este momento comienza un período lluvioso de crecimiento de las plantas que culmina en la **fecha 4**, con la aparición de los primeros frutos. Con esta fiesta arranca un período también lluvioso pero caracterizado por el desarrollo de los frutos, cuando es mayor el riesgo de granizadas, y que concluye en la **fecha 6** con la cosecha, el final de las lluvias y el despunte del invierno. Por último, el período invernal que inicia con esta última fiesta termina en la **fecha 8**, reiniciando el ciclo anual (*Vid.* Tabla 44).

CUALIDADES DE LOS PERÍODOS DELIMITADOS POR LAS FCA	FIESTAS QUE MARCAN LOS PERÍODOS	
	CICLO MEXICANO	CICLO AYMARA
I. Período seco en el que se realizan las primeras labores del ciclo agrícola, que culmina con el inicio de las lluvias.	Candelaria Cruz de Mayo.	Asunción Días de Difuntos.
II. Período de lluvias y crecimiento de las plantas que culmina con la aparición de los primeros frutos.	Cruz de Mayo Santo Domingo (o Asunción).	Días de Difuntos Candelaria.
III. Período de lluvias y desarrollo de los frutos, cuando es mayor el peligro de granizadas, y que culmina con la cosecha.	Santo Domingo (o Asunción) Días de Muertos.	Candelaria Cruz de Mayo.
IV. Período seco y frío de menor actividad en los campos, pues sucede a la cosecha y precede a la siembra.	Días de Muertos Candelaria.	Cruz de Mayo Asunción.

Tabla 44 Períodos delimitados por las FCA mexicanas y aymaras tras invertir el esquema aymara

Esta constatación de la existencia de una homología inversa, pareciera verificar la relación de covarianza entre las estaciones delimitadas por las FCA y la variable “hitos solares”, de modo que resulta tentador postular un vínculo de las FCA con los pasos del Sol por el cenit y el nadir, como se ha hecho tanto para el caso mexicano como para el área andina; pero lo cierto es que no tenemos evidencia etnográfica de dicha relación. Además, debemos recordar que la homología inversa de los períodos (*Vid.* Tabla 44) sólo es válida para la construcción *emic*, pues los datos de la estación de Belén sugieren que las lluvias comienzan en Achacachi por la Exaltación y terminan hacia Semana Santa. Por ello resulta difícil pensar en el período de lluvias como determinante en la selección de Todos Santos y Santa Cruz como marcadores de las estaciones. Tenemos en el ciclo aymara una división del año en cuatro estaciones que no corresponden al ciclo de lluvias (*etic*) de Achacachi, por lo que pareciera que esta tetrapartición del “referente” es resultado de interpretarlo con relación al “significante”. Visto así, no sería el ciclo meteorológico el que determina la tetrapartición del año, sino la tetrapartición del año la que determina la construcción de aquél: las FCA no serían entonces resultado de la observación “desnuda” de la naturaleza; por el contrario, la construcción de la naturaleza sería consecuencia de una observación mediada por las FCA.

HUEYAPAN



ACHACACHI

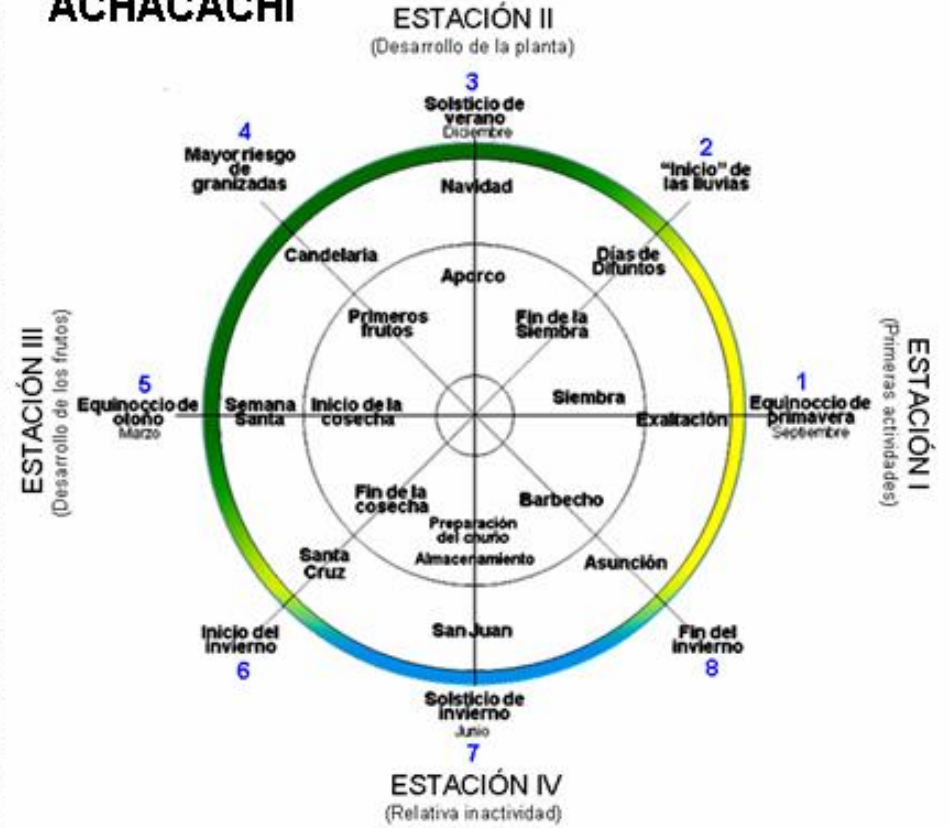


Ilustración 37 Las fiestas en cruz aymaras (esquema invertido) y mexicanas⁴⁸⁶

⁴⁸⁶ Nótese que tanto los hitos solares como el ciclo meteorológico *emic* son homólogos e inversos, y que la única variable que no presenta esa inversión es el ciclo agrícola.

Esta determinación del “referente” por efecto del “significante” nos permite entender por qué los gestos que permanecen constantes en las FCA de nuestros dos casos (*Vid.* Tabla 45, p. 390) presentan diferencias de “significado” y por qué tienen ése y no otro: los significados de estos gestos constantes dependen de su posición con respecto a las estaciones *emic* y no de la observación desnuda de los fenómenos meteorológicos “reales” (*etic*)⁴⁸⁷. Veamos esto de cerca.

Entre los gestos que en nuestros dos casos permanecen asociados a las mismas fechas críticas independientemente de la inversión del calendario con respecto al año trópico, destacan los siguientes:

- **En la Candelaria:** bendición de elementos protectores.
- **En Santa Cruz:** vestir las cruces y ascenso a los cerros.
- **En la Asunción/Santo Domingo:** ascenso a los cerros.
- **En Todos Santos y Fieles Difuntos:** Ascenso a los cerros y culto a los muertos.

Ahora bien, al invertir el esquema del ciclo aymara y compararlo con el de Hueyapan (*Vid.* Ilustración 37, p. 388), observamos claramente que estos gestos que permanecen constantes en su forma y fecha cambian de “significado” de manera correlativa a la inversión de las estaciones: al inicio de la **estación I** (fecha 8), cuando comienzan las labores del ciclo agrícola, en México se bendice la semilla para su fertilidad, y los aymaras ascienden a los cerros para pedir también fertilidad⁴⁸⁸; a principios de la **estación II** (fecha 2), cuando empiezan las lluvias, tanto en México como en el área andina se asciende a los cerros para pedir buen temporal y protección; al comenzar la **estación III** (fecha 4), en México se asciende a los cerros para agradecer los primeros frutos, y los aymaras acuden a las chacras para celebrar y agradecer los primeros frutos; por último, al final de la **estación III e inicio de la IV** (fecha 6), tanto en México como en el área andina se asciende nuevamente a los cerros para agradecer el temporal. Es como si se tratara de un cubo de Rubik donde, al girar 180 grados una cara (el “significante”), cada una de sus esquinas coincide con su color opuesto (los momentos del ciclo agro-meteorológico). Ciertamente, por el carácter abstracto de nuestra comparación, pudiéramos pensar que esta homología se debe estrictamente a la coincidencia de las fiestas con los momentos “reales” del ciclo agro-meteorológico; pero si recordamos que el ciclo agro-meteorológico (*etic*) de Achacachi no es homólogo e inverso al hueyapeño y que la homología del ciclo *emic* parece ser resultado de construir el “referente” desde el “significante”, pareciera más bien que los “significados” de estos gestos rituales (sus funciones manifiestas) están determinados por el “referente” construido desde el “significante”, pues si las funciones manifiestas de los gestos rituales estuvieran determinadas por la observación desnuda del ciclo agro-meteorológico, éstas no deberían ser homólogas e inversas a las hueyapeñas, sino mostrar un desfase de aproximadamente 45 días. La permanencia de los mismos gestos rituales en las mismas fechas críticas y la homología inversa de los “significados” (funciones manifiestas), sugieren que lo determinante en los “significados” de los gestos rituales no es el ciclo agro-meteorológico “real” (*etic*), sino la posición de los gestos con respecto a las estaciones *emic* construidas desde las FCA.

⁴⁸⁷ Recuérdese que, a partir de las dos exigencias que señalamos para el proceso de investigación (*Vid. Supra*, p. 200), buscamos discontinuidades del mundo *como si* éste nos fuera dado de manera inmediata, *como si* tuviéramos libre acceso a *lo real*.

⁴⁸⁸ Puesto que hemos invertido el calendario aymara, el paralelismo que observamos en la función manifiesta de los gestos rituales refleja una homología inversa.

Por esta inversión de las estaciones *emic*, algunos rasgos destacados de las FCA mexicanas presentan en el caso aymara inversiones de significado o de forma: 1) la fiesta de la Candelaria marca en México las primeras actividades del ciclo agrícola, mientras que en el área andina señala la aparición de los primeros frutos; 2) por este motivo, en la misma fiesta, la práctica mexicana de bendecir la semilla se opone formalmente a la costumbre aymara de bendecir los primeros frutos; 3) mientras la fiesta de la Santa Cruz marca en México el inicio de las lluvias y de la siembra de temporal, en el área andina señala el fin de las lluvias y de la cosecha; 4) derivado de ello, en la misma fiesta el gesto hueyapeño de poner cruces en los campos de cultivo se opone formalmente al aymara de quitar las cruces de los campos; 5) también en esta fiesta, mientras la función manifiesta del ascenso a los cerros en México es pedir protección y buen temporal, en el área andina es agradecer la protección y el temporal; 6) la fiesta de la Asunción⁴⁸⁹ marca en México la aparición de los primeros frutos, y en el caso andino las primeras actividades del ciclo agrícola; 7) hacia esta misma fiesta, en México se asciende a los cerros para agradecer los primeros frutos, mientras que los aymaras lo hacen para pedir fertilidad y buen temporal; 8) la fiesta de Todos Santos marca en México el fin de las lluvias y el inicio de la cosecha, mientras que en el área andina marca el inicio de las lluvias y el fin de la siembra; 9) en la misma fiesta, en México se agradece a los muertos por su participación en el ciclo agrícola, mientras que en el área andina se pide lluvia a los muertos; y 10) también hacia Todos Santos, mientras que el ascenso mexicano a los cerros se hace para agradecer las lluvias, su contraparte aymara se hace para pedir las.

FIESTAS	RASGOS COMPARTIDOS ENTRE LAS FCA MEXICANAS Y AYMARAS	DIFERENCIAS ENTRE RASGOS COMPARTIDOS	
		MEXICANAS	AYMARAS
Candelaria	1. Marcador del ciclo productivo.	Primeras actividades (inicio del ciclo agrícola)	"Pre-cosecha" (primeros frutos)
	2. Bendición de productos agrícolas.	Bendición de semilla	Bendición de primeros frutos
Invencción de la Cruz	3. Marcador del ciclo productivo.	Inicio de las lluvias y de la siembra	Fin de las lluvias y de la cosecha
	4. Se viste a las cruces.	Se ponen las cruces en los cultivos	Se quitan las cruces de los cultivos
	5. Ascenso a los cerros.	Para pedir protección y buen temporal	Para agradecer protección y buen temporal
Asunción/ Santo Domingo	6. Marcador del ciclo productivo.	"Pre-cosecha" (primeros frutos)	Primeras actividades (inicio del ciclo agrícola)
	7. Ascenso a los cerros.	Para agradecer primeros frutos	Para pedir buen temporal y fertilidad
Todos Santos y Fieles Difuntos	8. Marcador del ciclo productivo.	Fin de lluvias e inicio de cosecha	Inicio de lluvias y fin de la siembra
	9. Ofrendas a los muertos (flores y alimentos).	Se agradece a los muertos	Se pide lluvia a los muertos
	11. Ascenso a los cerros.	Para agradecer y cerrar el temporal	Para pedir lluvia y alejar males

Tabla 45 Algunos rasgos compartidos por las FCA mexicanas y aymaras, y diferencias entre ellos.

Visto esto, conviene recapitular brevemente el argumento de este subapartado para preguntarnos por el papel que juegan nuestras variables independientes en la inversión de significados y formas. Supusimos al principio de este trabajo que nuestras variables

⁴⁸⁹ O de Santo Domingo, en el caso hueyapeño.

“independientes” eran en Achacachi homólogas e inversas a las de Hueyapan. Y por esto dijimos que, si encontráramos en las fiestas aymaras significados homólogos e inversos a los de las fiestas hueyapeñas, podríamos asumir que estas diferencias se deben a la adaptación del icono a las condiciones geográficas locales. Posteriormente, en este capítulo observamos que el ciclo agro-meteorológico (*etic*) de Achacachi no es realmente homólogo e inverso al hueyapeño, por lo que propusimos que las homologías inversas encontradas en formas y significados sólo validarían la hipótesis sobre la variable “hitos solares” (que sí es homóloga e inversa), pero a condición de que el vínculo con ellos fuera percibido por los propios achacacheños. Además dijimos que, para atribuir las diferencias de forma y significado a la variable “ciclo agro-meteorológico”, tendría que observarse en ellas no una homología inversa, sino una variación concomitante desfasada de los hitos solares por unos 45 días. Pero lo hasta aquí visto no cumple las condiciones señaladas para ninguna de nuestras variables “independientes”, pues hemos encontrado homologías inversas que no están relacionadas con los hitos solares pero sí con el ciclo agro-meteorológico. Es decir, que estas formas y significados no están determinados por su posición con respecto a los hitos solares ni por la observación desnuda de la naturaleza, pues las estaciones *emic* no corresponden a las discontinuidades “reales” (*etic*) del ciclo agro-meteorológico. Por tanto no podemos, en rigor, considerar a los “hitos solares” ni al ciclo “agro-meteorológico” como las variables independientes que determinan la forma y sentido de nuestros iconos-calendario, pues éstos no son reflejo de aquéllos.

No obstante, puesto que los signos se constituyen como tales en una relación ternaria que involucra tanto al “significado” y al “significante” como al “referente”, hemos dicho que, para poder pensar al “referente” como variable “independiente” tendríamos que asumir que nuestros iconos-calendario son un mismo “significante” interpretado desde la misma perspectiva por relación con un “referente” distinto, es decir, que se interpreta al “significante” desde las mismas premisas, desde la misma clave de interpretación. Como parte de ésta, claro está, debemos considerar la forma de interpretar las fiestas en cruz por su semejanza (fundamento icónico) con las periódicas transformaciones del mundo (nuestras variables “independientes”). De modo que esta forma de interpretar las fechas críticas como marcadores de las discontinuidades del mundo, determina la construcción del “referente” y, así, la determinación de éste sobre el “significado” y sobre el propio “significante”.

Pongámoslo de este modo: siempre que se interprete a las FCA como marcadores de cuatro discontinuidades relevantes que delimitan igual número de períodos del año caracterizados por lo que en ellos acontece, será posible encontrar o crear cualidades que los definan⁴⁹⁰. Una vez construidas así las estaciones, los gestos rituales asociados a las FCA se interpretan con relación a ellas, de modo que un mismo gesto puede ser interpretado, en un caso, como petición de lluvia, y en otro, como agradecimiento por la misma, es decir, ante la permanencia del “significante” se invierte el “significado” (función manifiesta). Y del mismo modo, ante la permanencia del “significado” se invierte el “significante”, como ocurre con las cruces de los campos de cultivo en la fiesta del tres de mayo, que en un caso se ponen, mientras que en el otro se quitan⁴⁹¹.

⁴⁹⁰ Claro ejemplo de ello es la observación de las variaciones del ocaso heliaco de la Cruz del Sur en torno al tres de mayo, mismas que, como hemos visto, no existen (*Vid. Supra*, pp. 375-375).

⁴⁹¹ De hecho, las cruces presentan una peculiaridad que abordaremos más adelante (*Vid. Infra*, p. 395). Por ahora conviene destacar que, tanto en México como en el mundo aymara, las cruces proveen lluvia, fertilidad y protección

Visto así, una vez asumido el fundamento icónico del signo constituido por las fiestas en cruz, tendríamos que pensar en el “significante” como la variable “independiente” que determina la construcción del “referente” y que, una vez construido como tal, este “referente” determina el “significado” de los gestos rituales que permanecen constantes en el “significante”, así como la forma de los gestos cuyo “significado” permanece inalterado. Cabe aclarar que, tal como hemos conceptualizado el signo, éste “proceso” de interpretación no es lineal, pues es en una relación ternaria que sus correlatos se determinan recíprocamente. Dicho esto podemos aceptar que, en esta relación ternaria y una vez construidos los períodos por la proyección del “significante” (las FCA), es el “referente” (el ciclo agro-meteorológico así construido) el que determina las alteraciones de nuestra variable dependiente, es decir, las formas y “significados” del ritual. De ser esto cierto, tendríamos que pensar en las FCA como una suerte de “*a priori* histórico” que determina la construcción y observación de la naturaleza. Pero no nos anticipemos; todavía nos falta revisar lo que ocurre con las FCM.

X.4.3. Variaciones concomitantes en las FCM.

En este capítulo hemos sostenido que los rasgos que permanecen invariantes en nuestros iconos- calendario apuntan hacia su origen común. Del mismo modo, hemos propuesto que las relaciones de covarianza entre las diferencias de forma o “significado” y nuestras variables independientes, permiten suponer la reinterpretación del ritual por relación con esas variables, es decir, la adaptación del icono a las condiciones geográficas locales. Partiendo de estos supuestos, y tras invertir nuestro esquema del ritual aymara, hemos identificado en las FCA un conjunto de rasgos compartidos que presentan formas y significados homólogos e inversos a los hueyapeños. Por este motivo esperaríamos encontrar un gran número de variaciones homólogas e inversas en las FCM, pues éstas coinciden aproximadamente con aquella variable que presenta efectivamente una homología inversa (los solsticios y equinoccios); sin embargo, esto no sucede.

Comencemos por las semejanzas. Al comparar las FCM aymaras con las mexicana, lo primero que llama la atención es la gran cantidad de rasgos que permanecen constantes a pesar de su inversión con respecto a los solsticios y equinoccios y de las diferencias observadas en los ciclos agro-meteorológicos: entre las celebraciones de la Semana Santa, tanto en México como en el mundo aymara se llevan flores al cementerio, se realiza el *Via Crucis*, se bendice fuego, agua y elementos vegetales para protección, se obtienen velas benditas, se hace la solemnidad del Santo Entierro, y en Sábado de Gloria se celebra la resurrección de Cristo apagando y encendiendo las luces y con un gran estrépito en el momento de la resurrección; en ambos casos la Natividad de San Juan está asociada a la fertilidad, en la víspera se encienden hogueras que se aprovechan para jugar y saltar sobre ellas y se hace pasar al ganado también por pequeñas hogueras, el día 24 se lava o corta el cabello para que crezca pronto y sano, y se juega con agua; en la Exaltación de la Cruz o en San Miguel Arcángel, tanto en México como en el área andina se colocan cruces en los campos para protección y fertilidad, y se vistan los cementerios; por último, en ambas regiones se acostumbra asistir en Navidad a misa de gallo, poner “nacimientos”, acostar al Niño Dios, celebrar una cena familiar, agradecer por los bienes recibidos y pedir por el año que viene.

a los cultivos. Así, puesto que la función manifiesta (“significado”) permanece constante en ambos casos, lo que se transforma es el gesto ritual, es decir, el “significante”. De este modo, como la fiesta del tres de mayo coincide en México con la siembra y en Achacachi con la cosecha, en el primer caso se ponen las cruces en la milpa, mientras que en el otro se les retira de las chacras.

FIESTA	RASGOS COMPARTIDOS POR LAS FCM MEXICANAS Y AYMARAS	DIFERENCIAS ENTRE RASGOS COMPARTIDOS	
		MEXICANAS	AYMARAS
Semana Santa	1. Se aproxima a un equinoccio.	Equinoccio de primavera	Equinoccio de otoño
	2. Es marcador del ciclo productivo.	Barbecho	Inicio de cosecha
	3. Visita al cementerio.	Los muertos no vuelven	Los muertos sí vuelven
	4. Vía Crucis.		
	5. Bendición del fuego.		
	6. Bendición del agua.		
	7. Bendición de elementos vegetales para protección.		
	8. Obtención de velas benditas.		
	9. Apagado y encendido de la luz en celebración de la resurrección de Cristo.		
	10. Estrépito en el momento de la resurrección.		
	11. Celebración del Santo Entierro.		
Natividad de San Juan Bautista	12. Se aproxima a un solsticio.	Solsticio de verano	Solsticio de invierno
	13. Es marcador del ciclo productivo.	Primer beneficio	Preparación de <i>chuño</i> , almacenamiento
	14. Hogueras en la víspera.		
	15. Hacer pasar al ganado sobre pequeñas hogueras para protegerlo de enfermedades.		
	16. Cortar o lavar el cabello para que crezca pronto y sano.		
	17. Jugar con agua.		
Exaltación/ San Miguel	18. Se aproxima a un equinoccio.	Equinoccio de otoño	Equinoccio de primavera
	19. Es marcador del ciclo productivo.	Maduración de jilotes (primeros elotes)	Inicio de siembra (con las primeras lluvias)
	20. Cruces en los campos de cultivo.	Cruces de pericón para protección	Cruces de madera para protección
	21. Visita al cementerio.	Los muertos sí vuelven	Los muertos no vuelven
Navidad	22. Se aproxima a un solsticio.	Solsticio de invierno	Solsticio de verano
	23. Es marcador del ciclo productivo.	Almacenamiento	Primer aporco (plena temporada de lluvias)
	24. "Nacimientos" (con el Niño y animales).	El Niño trae regalos para los niños	El Niño provee fertilidad y multiplica bienes
	25. Acostar al niño.		
	26. Misa de gallo.		
	27. Cena familiar.		
	28. Agradecimiento por bienes recibidos.		
	29. Petición por el año que viene.		

Tabla 46 Algunos rasgos compartidos por las FCM mexicanas y aymaras, y diferencias entre ellos.

Estas semejanzas apuntan claramente hacia el origen común, presumiblemente cristiano, de las FCM; sin embargo, prevalecen en ellas algunas variaciones que merecen atención (*Vid.* Tabla 46). En primer lugar, hay que decir que algunas de las diferencias entre los rasgos compartidos muestran efectivamente homologías inversas, entre las cuales destaca la proximidad con solsticios y equinoccios; sin embargo, como hemos visto a lo largo de este capítulo, no tenemos noticia de que los campesinos aymaras y hueyapeños perciban vínculo alguno de las FCM con los

solsticios y equinoccios, con la única excepción de la celebración aymara de San Juan⁴⁹². Es decir, que nuestra hipótesis sobre la variable “hitos solares” tampoco se verifica en las FCM.

Pero existen otras diferencias que parecen, en cierto modo, homólogas e inversas por la presencia/ausencia de ciertos gestos que debemos comentar. La primera de ellas es la práctica de llevar flores al cementerio en Semana Santa, pues los aymaras llevan en este acto ofrendas de alimentos a sus difuntos, mientras que los hueyapeños sostienen que los muertos no regresan en esta fecha sino que sólo se les recuerda, razón por la cual no les presentan ofrendas. De manera análoga observamos que en México, durante las celebraciones de Exaltación y San Miguel se ofrendan alimentos a los muertos, mientras que los aymaras se limitan a visitarlos en el cementerio. Tenemos entonces dos celebraciones con sentidos opuestos o, mejor dicho, gestos rituales con igual significado (las ofrendas a los muertos) cuya posición en el año se invierte.

En las fiestas de Exaltación o de San Miguel, tanto en México como en el área andina se colocan cruces en los campos para protección, y esta ocasión es en México momento de agradecer a los muertos con ofrendas de alimentos, lo que no ocurre en el área andina. Por su parte, las celebraciones de Semana Santa son en ambos casos momento de asistir a los cementerios a conmemorar a los difuntos, pero en el área andina se les agradece con ofrendas de alimentos, mientras que en México no. Esta diferencia, claro está, no se explica por referencia a los hitos solares, sino por su relación con el ciclo agrícola: si consideramos que en ambas regiones los muertos participan activamente en el ciclo agrícola, se comprende que el gesto aymara de llevar flores al cementerio adquiere en Semana Santa el carácter de agradecimiento, cuando inicia la cosecha y se espera el fin de las lluvias. A su vez, puesto que este gesto compartido (asistir al cementerio) ocurre en Hueyapan hacia la mitad del período más seco del año, carece de sentido pedir o agradecer a los muertos. De manera semejante, aunque en el mundo andino se relaciona a los angelitos (niños muertos bautizados) con la lluvia, y a San Miguel (su comandante) con la protección de los cultivos contra las granizadas causadas por los *murú wawa* (niños muertos sin bautizar⁴⁹³) y demonios, los aymaras acuden en septiembre al cementerio pero no presentan ofrendas a los muertos, mientras que en México (en Coatetelco⁴⁹⁴) sí se les ofrecen alimentos en esa fecha agradeciendo su participación en el ciclo agrícola que está por terminar. En este caso, la omisión aymara de las ofrendas se explica por el mismo motivo: puesto que San Miguel y Exaltación ocurren en el área andina hacia la mitad del período más seco del año (desde la perspectiva *emic*), carece de sentido pedir o agradecer a los muertos⁴⁹⁵.

Otra diferencia que presenta cierta homología inversa por la presencia/ausencia de gestos o “significados” se observa en la celebración de la Navidad. Ésta, sin embargo, resulta más dudosa, pues se limita a la ausencia en México de la relación con la fertilidad que los “nacimientos” tienen

⁴⁹² Hay que recordar, sin embargo, que ninguno de mis informantes describió método alguno para precisar el momento en el que ocurre el solsticio, y que algunos de ellos desconocen que éste no ocurre el 24 de junio.

⁴⁹³ Recuérdese que los *murú wawa* son los niños muertos sin bautizar, quienes no son recibidos por Dios y permanecen en este mundo causando daños, especialmente granizadas (*Vid supra*, p. 150).

⁴⁹⁴ *Vid. supra*, p. 62.

⁴⁹⁵ Es posible que por esta misma inversión se explique la práctica de ascender a los cerros en la fiesta de Exaltación (en México) y en Semana Santa (entre los aymaras). Sin embargo, la información de que disponemos no nos permite abundar sobre el particular.

entre los aymaras. A primera vista, este rasgo de los “nacimientos” aymaras pareciera resultado de transferir el sentido de fertilidad que en México tiene la celebración de San Juan, traspaso que pudiera responder a la inversión del ciclo agro-meteorológico. Sin embargo, puesto que la celebración aymara de San Juan tiene el mismo carácter de protección y propiciación de la fertilidad que en México, podemos decir que no estamos ante una inversión de sentidos. En todo caso tendríamos que pensar que, si la Navidad mexicana no es momento de propiciar la fertilidad, se debe a su ubicación con respecto al ciclo agrícola, a mitad del invierno, después de terminado el ciclo agrícola y antes de comenzar el nuevo. Pero de ser así tendríamos que explicar por qué la celebración aymara de San Juan sí presenta un vínculo con la fertilidad, pues se ubica también a la mitad del invierno. Aceptemos, por ahora, que el sentido aymara de los “nacimientos” navideños pudiera ser, como ha sido sugerido por diversos autores, herencia de la cultura andina prehispánica; pero volveremos sobre esto en el capítulo XI.

Las dos diferencias restantes incumben tanto a las FCM como a las FCA; una de ellas relacionada con los tesoros enterrados y la otra con los diversos momentos en que se ponen cruces en los campos. Veamos primero la relativa a los tesoros. Como vimos, en México existe la creencia en ciertos lugares peligrosos, generalmente en montes o zonas apartadas, conocidos como “encantos”, en los cuales hay tesoros enterrados y donde los brujos “hacen sus cosas”. Además, vimos que estos tesoros se revelan en la noche de San Juan por una luz pequeña de color azul, pero que “si el tesoro no es para uno”, sacarlo causa la muerte. Algo semejante encontramos en el mundo aymara, pues se dice que en los cerros hay enterrados tesoros propiedad del diablo (*Anchanchu*) u otros seres malignos conocidos de manera genérica como “tíos”. De estos tesoros se dice que tienen “encanto”, que se revelan por fulgores y que sólo quienes conocen el ritual apropiado pueden acceder a ellos. Incluso se dice que si alguien que no tiene derecho a ellos intenta extraerlos, sólo encontrará un sapo enorme o cavará hasta caer en el hoyo y ser tragado por la tierra. Tenemos pues una misma creencia en torno a estos tesoros peligrosos, con salvedad de que en México se manifiestan hacia la fiesta de San Juan, mientras que en el área andina lo hacen hacia mayo y agosto, es decir, en las FCA próximas a San Juan que marcan el principio y fin del invierno. Por ahora no tenemos explicación de este desplazamiento, pero cabe destacar que, en ambos casos, los tesoros se revelan en momentos relacionados con la fertilidad: en México por la noche de San Juan; en el área andina, hacia la Asunción. Y también en ambos casos las celebraciones de agosto se relacionan con un período peligroso: en el área andina, cuando la tierra está abierta y aumenta la amenaza del *Anchanchu* y del *kharisiri*; en México, cuando ocurre la canícula y los perros suelen contraer la rabia. Por estas fechas, además, se dice entre los aymaras que el diablo anda suelto, como ocurre también en Hueyapan el día de San Bartolo, cuando desatan al diablo que está a sus pies. Volveremos también sobre esto en el capítulo XI.

En cuanto a las cruces, conviene destacar que nuestros casos comparten dos fechas fijas relacionadas con ellas: la Cruz de Mayo y la Exaltación de la Cruz, que en algunas localidades mexicanas es remplazada por San Miguel. Si nos concentramos en la Cruz de Mayo, como lo hicimos líneas arriba, observamos una clara homología inversa entre el gesto mexicano de poner cruces en los campos, y el aymara de quitarlas. Sin embargo, si ampliamos nuestro campo de visión notaremos que los aymaras colocan cruces de madera y de palma en la Exaltación (cuando inicia la siembra), para protección de los cultivos; posteriormente, en la Candelaria (con la aparición de los primeros frutos, cuando inicia el período de mayor riesgo) ponen cruces de palma y flor para proteger los cultivos; y finalmente en la Cruz de Mayo (cuando termina la cosecha) quitan las cruces de madera para devolverlas a la iglesia. De manera semejante, en México se

ponen cruces de madera en la Cruz de Mayo (cuando inicia la siembra de temporal); luego, entre Asunción y San Miguel según el caso (tras la aparición de los primeros frutos, cuando inicia el período de mayor riesgo), se ponen cruces de flor de pericón para proteger los cultivos; y finalmente, en un momento no marcado por fecha fija, durante la cosecha se quitan las cruces. Es decir, existen tres momentos destacados de los cultivos relacionados con las cruces de los campos: 1) la siembra, cuando se ponen las cruces; 2) el inicio del período de mayor peligro, cuando se ponen cruces nuevamente; y 3) el final de la cosecha, cuando se quitan las cruces. Evidentemente, estos momentos varían de manera correlativa al ciclo agrícola, por lo que no presentan propiamente una homología inversa. Y es esta relación con los momentos del ciclo agrícola lo que explica por qué en algunas zonas los aymaras quitan las cruces en *Corpus Christi*, pues el momento adecuado varía según las particularidades del ciclo agrícola. Tenemos entonces que, como en el culto a los muertos que cambia de posición entre las fiestas de San Miguel y Semana Santa, los gestos relacionados con las cruces no invierten su significado, sino que cambian su ubicación en el año de manera correlativa con el ciclo agrícola.

FECHA	HUEYAPAN		ACHACACHI	
	FIESTAS	MOMENTO DEL CICLO	MOMENTO DEL CICLO	FIESTAS
8	Candelaria.	Siembra temprana. Fin del invierno.	Barbecho. Fin del invierno.	Asunción.
1	Semana Santa.	Barbecho.	Inicio de siembra. Inicio de lluvia (<i>etic</i>).	Exaltación.
2	Santa Cruz.	Inicio de siembra. Inicio de lluvia.	Fin de siembra. Inicio de lluvia (<i>emic</i>).	Días de Difuntos.
3	San Juan.	Primer beneficio.	Primer aporco.	Navidad.
4	Asunción. Santo Domingo.	Segundo beneficio. Fin de canícula (<i>emic</i>).	Primeros frutos. Riesgo de granizo.	Candelaria.
5	San Miguel. Exaltación.	Primeros frutos. Riesgo de granizo.	Inicio de cosecha. Fin de lluvias (<i>etic</i>).	Semana Santa.
6	Días de Muertos.	Inicio de cosecha. Fin de lluvias.	Fin de cosecha. Fin de lluvias (<i>emic</i>).	Santa Cruz.
7	Navidad.	Fin de almacenamiento.	Elaboración de chuño. Fin de almacenamiento.	San Juan.

Tabla 47 Correlación de los momentos del ciclo agrícola señalados por las FC mexicanas y aymaras⁴⁹⁶.

Por último hay que mencionar que, si bien las FCA aymaras delimitan cuatro estaciones *emic* que no coinciden con el inicio y fin de las lluvias (*etic*), y que por tanto resultan homólogos e inversas a las hueyapeñas, cada una de las ocho fiestas en cruz marca, desde la propia perspectiva *emic*, momentos del ciclo agrícola que no son homólogos e inversos a los hueyapeños sino que, tras invertir el esquema, se desfazan unos 45 días (*Vid.* Tabla 47, p. 396). Al respecto, si recordamos que las propias actividades agrícolas (*etic*) de Achacachi no son homólogos e inversas a las de

⁴⁹⁶ Nótese que la correspondencia es inexacta, pues la siembra temprana, el segundo beneficio y la canícula de Hueyapan no tienen correlato en el ciclo aymara, mientras que el fin de la siembra y la elaboración del *chuño* aymaras no tienen correlato en el ciclo hueyapeño. Además, la divergencia observada en el caso aymara entre el inicio y fin de las lluvias *emic* y *etic*, duplica esas discontinuidades. Por este desfase de las actividades agrícolas con respecto a las estaciones *emic*, y por la diferencia de cultivos, se comprende la existencia de gestos relacionados con las festividades cristianas pero que no encuentran un correlato en México, como es el caso del robo de papas que los aymaras practican hacia el inicio de la cosecha como gesto de ayuda a Cristo para salir del inframundo.

Hueyapan sino que se desfasan por unos 45 días al invertir el esquema, podemos afirmar que existe efectivamente una relación de covarianza entre el ciclo agrícola *etic* (que aquí coincide con el *emic*) y los sentidos de las fiestas en cruz. Es decir, que las diferencias observadas sobre los momentos del ciclo agrícola marcados por las fiestas en cruz, son resultado de interpretarlas con respecto al ciclo agrícola.

Pero, ¿cómo pueden los significados de las fiestas en cruz estar a la vez determinados por el ciclo agro-meteorológico *etic* y *emic*, si éstos no coinciden plenamente? O más precisamente, ¿por qué algunas discontinuidades *emic* coinciden con las *etic*, mientras que las otras no? Me parece que a estas alturas la respuesta es evidente. Si desde la perspectiva *etic* distinguimos las acciones “simbólicas” de las estrictamente “instrumentales” (distinción que no existe en la perspectiva *emic*), podemos reconocer que las “simbólicas” pueden desplazarse libremente, al menos en principio, pues no afectan el resultado *real* de las actividades agrícolas. Es decir, se puede pedir o agradecer la lluvia en cualquier momento del año, pues estos actos no inciden sobre la lluvia (perspectiva *etic*). Pero las actividades “instrumentales” (V.gr. La siembra y los aporcós) no pueden desplazarse libremente, pues el éxito de ellas depende de su relativa correspondencia con el ciclo meteorológico *real*. Visto así, las fechas críticas que marcan el inicio y fin de las estaciones pueden no corresponder cabalmente al inicio y fin de los fenómenos naturales por ellos delimitados, pues hemos visto que las FCA señalan los momentos en los que se realiza el culto a los cerros relacionados con la lluvia. Pero las acciones “instrumentales” señaladas por las fiestas sí deben corresponder aproximadamente al ciclo meteorológico *real*, pues de dicha correspondencia depende el éxito de los cultivos y, así, la propia supervivencia del grupo⁴⁹⁷. Ciertamente, ni aymaras ni hueyapeños están obligados a interpretar las fiestas en cruz como marcadores de esas actividades “instrumentales”; pero una vez que lo hacen, parece aconsejable que lo sean de las actividades que se realizan en esos momentos del ciclo meteorológico *real*.

De este modo podemos reconocer, con Ignasi Terradas, que los ritmos estacionales tienen un carácter social endógeno, “admitiendo en la periodicidad estacional [natural] un efecto sincronizador” (Terradas, 1998, p. 246); que aunque los fenómenos “naturales” señalados por el calendario son socialmente contruidos, existen ritmos naturales (*reales*) exógenos que juegan un papel sincronizador sobre ellos (Vid. *supra*, pp. 170-175). El medio, el “referente” que hemos considerado a la vez como parte de lo *real* y de la *realidad*, incide sobre la conformación del icono-calendario. Pero esto no significa que lo *real* intervenga de manera directa y mecánica, pues dicha influencia pasa necesariamente por la interpretación, y ésta se construye siempre desde otras interpretaciones⁴⁹⁸.

⁴⁹⁷ Esto no significa que los campesinos dependan del calendario para saber cuándo sembrar o cosechar, pues ellos conocen un gran número de indicadores naturales que les permiten identificar el momento propicio para cada actividad. Lo que significa es que, para que las fiestas puedan razonablemente ser marcadores temporales de las actividades agrícolas (que deben corresponder aproximadamente al ciclo meteorológico *real*), deben corresponder también aproximadamente a ellas. De este modo, al existir una relación de sincronía entre la fiesta y la actividad agrícola señalada por ella, debe existir también una sincronía relativa entre la fiesta y el momento correspondiente del ciclo meteorológico *real*.

⁴⁹⁸ Hemos sostenido hasta aquí que la forma y significado de nuestros iconos-calendario está determinada por el “referente” (en su doble acepción de *real* y *realidad*), con lo cual sugerimos que éstos son signos motivados. Sin embargo, dicha motivación es siempre arbitraria, pues pasa necesariamente por la interpretación.

Tenemos ahora lo necesario para dar una respuesta preliminar a las preguntas con la cual iniciamos este capítulo. Antes, sin embargo, conviene resumir los rasgos generales de nuestro modelo de las fiestas en cruz aymaras:

1. Las ocho fiestas en cruz aymaras constituyen un icono de la periódica recurrencia de las cualidades del mundo relacionadas con el ciclo agro-meteorológico.
2. En este conjunto, las FCA dividen el año en cuatro grandes períodos diferenciables por sus cualidades relacionadas con el ciclo agro-meteorológico:
 - **Estación I**, de la Asunción a los Días de Difuntos: período seco en el que se realizan las primeras labores del ciclo agrícola, y que culmina con el inicio de la temporada de lluvias.
 - **Estación II**, de los Días de Difuntos a la Candelaria: Período de lluvias y crecimiento de las plantas que culmina con la aparición de los primeros frutos (papas).
 - **Estación III**, de la Candelaria a la Cruz de Mayo: período de lluvias y desarrollo de los frutos, cuando es mayor el peligro de granizadas, y que culmina con la cosecha.
 - **Estación IV**, de la Cruz de Mayo a la Asunción: período seco y frío de menor actividad en los campos, pues sucede a la cosecha y precede a la siembra.

La existencia *emic* de estos cuatro períodos y su relativa disconformidad con las discontinuidades *etic*, refleja el carácter arbitrario del “referente” y del icono-calendario en su conjunto.

3. La preeminencia de las FCA sobre el ciclo agro-meteorológico, y el vínculo entre ellas, se aprecia por algunas actividades que en ellas se realizan para favorecer los cultivos. Entre ellas destaca el culto en los cerros, así como la bendición de los primeros frutos y de las velas que se utilizan para proteger los cultivos:
 - **En la Asunción** se asciende a los cerros para pedir permiso y buen temporal.
 - **En los Días de Difuntos** se asciende a las cumbres para pedir lluvia y alejar los males.
 - **En la Candelaria** se bendicen los primeros frutos y las velas que se usarán para proteger los cultivos y en momentos críticos del ciclo de vida.
 - **En la Cruz de Mayo** se asciende a los cerros para agradecer la protección y el temporal.

En estos actos se aprecia una forma particular de reciprocidad entre los aymaras y los destinatarios de sus ritos que podemos caracterizar por la forma petición/agradecimiento.

4. El vínculo entre algunas FCA aymaras se aprecia también por la presencia del culto a los muertos en ellas, y por la participación de éstos en el ciclo agro-meteorológico:
 - **En la Candelaria** se bendicen los elementos que se usarán en caso de muerte (velas).

- **En los Días de Difuntos** se presentan ofrendas a los muertos, dedicándoles días específicos según su destino ultraterreno, para pedirles lluvias y fertilidad.
5. La tetrapartición del año marcada por las FCA parece corresponderse con la tetrapartición del espacio señalada por los valores atribuidos a los rumbos cardinales:
- **Los vientos del Norte** anuncian lluvias.
 - **Los vientos del Poniente** anuncian sequía.
 - **Los vientos del Sur** anuncian sequía y heladas.
 - **Los vientos del Oriente** anuncian granizadas.

Sin embargo, esta posible correspondencia entre ambas tetraparticiones proviene de la observación de nuestro esquema de las fiestas en cruz, y no de la apreciación de los usuarios del calendario.

6. Las FCM marcan discontinuidades aproximadamente hacia la mitad de cada uno de los períodos delimitados por las FCA, señalando análogas discontinuidades del ciclo agrícola:
- **La Semana Santa** marca el inicio de la cosecha, y es también ocasión de bendecir algunos elementos para la protección de los cultivos.
 - **La Natividad de San Juan Bautista** es momento de propiciar la fertilidad y proteger al ganado. Coincide con la elaboración del chuño y con el fin del almacenamiento.
 - **La Exaltación** es el momento en el que se ponen cruces en los campos para proteger los cultivos, y marca el momento de la siembra.
 - **La Navidad** es momento de agradecer los bienes recibidos y pedir por el año venidero. En esta fecha el Niño Dios da fertilidad a animales y cultivos. Coincide con un período de lluvia abundante.
7. La pertenencia de las FCM y de las FCA aun mismo conjunto, es decir, la unidad del icono, se aprecia por su relación con el mismo ciclo agro-meteorológico y porque en fechas de ambos grupos (Candelaria y Semana Santa) se bendicen los elementos usados para la protección de los cultivos y para momentos críticos del ciclo humano de vida:
- **Velas** para combatir granizadas y tormentas, para facilitar partos y para acompañar agonizantes.
 - **Palmas** para combatir granizadas y tormentas.
 - **Cruces** para protección de los cultivos.
 - **Agua** para combatir granizadas y tormentas.
8. Los gestos con los cuales se conjuran las tormentas y granizadas consisten principalmente en levantar o agitar elementos benditos hacia las nubes portadoras de la amenaza o solicitar la protección divina, aunque algunos gestos no se apegan a esta regla:
- **Hacer la señal de la cruz** dirigiéndola hacia las nubes.
 - **Ondear palma bendita** hacia las nubes.

- **Agitar el chicote** hacia las nubes.
 - **Arrojar agua bendita** o alcohol hacia las nubes.
 - **Esparcir sal** sobre las chacras.
 - **Arrojar ceniza** hacia el granizo.
 - **Encender velas** en las casas.
 - **Rezar oraciones.**
 - **Encender hogueras.**
 - **Tocar el pututu.**
 - **Arrojar el granizo al fuego.**
 - **Reventar dinamita.**
 - **Gritarle al granizo** para que lleve su maldición a la comunidad vecina.
 - **Introducir el granizo en un cuerno de vaca**, sellarlo con alcohol, golpearlo y arrojarlo lejos de la comunidad.
 - **Golpear niños** para que chillen.
9. Estos gestos para combatir tormentas y granizadas, junto a los que se hacen para propiciar la lluvia, adquieren sentido dentro de un conjunto de representaciones que, a su vez, señalan su vínculo con otros rasgos de nuestro modelo:
- La lluvia y la riqueza provienen de los cerros.
 - Los elementos bendecidos en la Candelaria y Semana Santa tienen poder contra los causantes de tormentas y granizo.
 - Los causantes de tormentas y granizadas son demonios y *murú wawa* (niños muertos sin bautizar).
 - Como contraparte, los “angelitos” (niños que murieron bautizados) traen la lluvia.
 - San Miguel Arcángel tiene potestad sobre estos entes causantes de lluvias, tormentas y granizadas.

X.5. CONCLUSIONES PRELIMINARES

Al inicio de este capítulo nos preguntamos si las fiestas en cruz indígenas mexicanas tienen un posible correlato en el ritual aymara. Ahora, tras la revisión de su ciclo festivo, podemos afirmar que, efectivamente, en éste destaca un conjunto de ocho fiestas en cruz. Del mismo modo, hemos observado que estas fechas críticas no sólo se asemejan a las destacadas por Beatriz Albores, sino que son las mismas que hemos incluido en nuestro “modelo” del ciclo indígena mexicano (*Vid.* Ilustración 34, p. 349), aunque evidentemente marcan momentos distintos del ciclo agrícola y, por su ubicación en el hemisferio Sur, están invertidas con respecto a los solsticios y equinoccios (*Vid.* Ilustración 35, p. 378). Además, esta coincidencia no se limita a la selección de fechas críticas, sino que encontramos también el uso de las palmas y el agua benditas para conjurar tormentas y granizadas, así como de las cruces para proteger los cultivos. La descripción,

como en el caso mexicano, es superficial, pero suficiente para demostrar el origen común de estas fechas críticas, establecidas por medio del mismo sistema cristiano de cómputo temporal. Con esto cumplimos uno de los procedimientos que dejamos en suspenso en el capítulo anterior: someter a “falsación” la hipótesis “prehispanista” sobre las fechas críticas. Sin embargo, dijimos también en el capítulo precedente que no basta con buscar las fechas críticas en el área andina, sino que se hace necesario indagar el posible vínculo entre las fiestas en cruz y el ciclo agrícola. Por este motivo nos dedicamos aquí a una segunda cuestión: ¿Las fiestas en cruz mexicanas y aymaras constituyen un mismo icono adaptado a las condiciones geográficas locales?

Para responder a esta segunda pregunta, hemos confirmado que las fiestas en cruz de ambos casos constituyen iconos de las transformaciones periódicas del mundo, es decir, que constituyen marcadores temporales de fenómenos de periodicidad anual: el ciclo meteorológico y las actividades agrícolas. Además, al hacerlo, descartamos la variable “hitos solares”, pues no encontramos evidencia de que achacacheños y hueyapeños perciban vínculo alguno entre éstos y las fiestas en cruz. Posteriormente, al comparar ambos ciclos, encontramos algunas diferencias que se explican por la inversión del ciclo agro-meteorológico. Entre ellas, observamos que las FCA delimitan en ambos casos cuatro grandes períodos que resultan homólogos e inversos (*Vid.* Tabla 44, p. 387). Sin embargo, vimos que esta homología inversa no se debe a la inversión del ciclo meteorológico “real” (*etic*), pues éste presenta un desfase de aproximadamente 45 días con respecto al ciclo *emic*. Por este motivo, asumimos que las “estaciones” *emic* no son resultado de una observación desnuda de la naturaleza, sino que dicha observación está mediada por las FCA, es decir, que éstas constituyen una suerte de “*a priori* histórico” que determina la construcción del “referente”. Visto así, una vez construido, el “referente” determina los “significados” del icono. Y es esta construcción *emic* del ciclo meteorológico lo que explica la homología inversa observada en las formas y “significados” de las fiestas en cruz (*Vid.* Tabla 45, p. 390). Por último, hay que recordar que un gran número de rasgos de las fiestas en cruz permanecen constantes tanto en su forma como en su significado, hecho que se aprecia mayormente en las FCM (*Vid.* Tabla 46, p. 393), y que apuntala la hipótesis del origen común.

Hay que agregar que aquellas variaciones concomitantes que no son homólogas e inversas, no obedecen propiamente a la construcción *emic* de las “estaciones”, sino de las actividades del ciclo agrícola, pues éstas, a diferencia de las propiedades atribuidas a las estaciones, no pueden alterar su ubicación temporal sin comprometer su propia viabilidad. Así, parece que las FCA determinan las cuatro grandes discontinuidades por las cuales se construyen las “estaciones”, lo cual desplaza el inicio de la temporada de lluvias; sin embargo, las actividades agrícolas no pueden desfasarse del ciclo meteorológico “real”, por lo que quedan desplazadas 45 días con respecto al ciclo mexicano. Es como si el instructivo del calendario dijera que las FCA marcan el inicio y fin de los grandes períodos, pero que las actividades agrícolas no deben desplazarse, de modo que cada fiesta señalará el momento agrícola que coincida con ella. Por último, para entender las variaciones en las fechas en que se ponen y quitan las cruces en los campos, el instructivo diría que la colocación de las cruces no tiene fecha fija preestablecida, sino que deben identificarse los momentos convenientes relacionados con la siembra y el inicio del período de mayor riesgo, y quitarse al final de la cosecha.

En resumen, del desarrollo de este capítulo se desprende que las fiestas en cruz mexicanas y aymaras constituyen efectivamente un “mismo” icono adaptado a las condiciones geográficas locales. Es decir, se trata de un mismo icono (“significante”) interpretado por relación con dos

“referentes” distintos, lo cual conlleva la transformación del icono sin alterar sustancialmente su configuración, su forma general, y esta transformación refleja la recíproca determinación del “referente”, del “significante” y del “significado” en su relación ternaria.

Hasta aquí, la presencia de las mismas ocho fechas críticas en los ciclos rituales andino y mexicano, establecidas por medio del mismo marco temporal europeo, y dedicadas a las mismas fiestas cristianas, parece ser el resultado de un exitoso trabajo de evangelización y extirpación de idolatrías, y no el fruto de una supuesta “resistencia étnica”. El hecho de que en ambos casos se trate de las mismas fechas y advocaciones cristianas, parece contradecir las hipótesis voluntaristas de “resistencia” que suponen que los indígenas eligieron fechas cristianas para dar continuidad a sus antiguos cultos paganos, pues difícilmente podríamos explicar cómo fue que los indígenas novohispanos eligieron las mismas fechas que los aymaras para ocultar tras ellas las fiestas mesoamericanas que se hacían en fechas distintas de las cristianas. El carácter compartido de las fechas críticas, su falta de sincronía con respecto a las fiestas mexicas (*Vid.* capítulo IX), y los rasgos compartidos (formas y significados) por los rituales que en ambos casos se realizan en las fiestas en cruz, parecen indicar claramente la procedencia europea del conjunto. De hecho, puesto que se trata del mismo icono, podríamos descartar la hipótesis de resistencia y asumir que los españoles impusieron las mismas fiestas en cruz en ambas regiones, y que éstas fueron reinterpretadas con respecto al ciclo agro-meteorológico local. Pero, ¿podemos decir que esta reinterpretación es resultado de la resistencia étnica? ¿En qué sentido podríamos suponer dicha resistencia? Por ejemplo, se ha sugerido que hubo resistencia porque los indígenas siguieron interpretando las fiestas por su relación con el ciclo agrícola, pero esto implica suponer que los españoles desconocían esa relación o que no pudieron eliminarla. La pregunta entonces es la siguiente: ¿los españoles interpretaban las fiestas en cruz por relación con el ciclo agrícola?

Puesto que las diferencias de forma y significado observadas en nuestros iconos-calendario parecen ser el resultado de interpretar al “significante” con respecto a las condiciones geográficas locales y desde una misma perspectiva que parece ser la cristiana, se hace necesario dotar de contenido empírico a la hipótesis “colonialista”, es decir, verificar si existió en la Península Ibérica una semejante tetrapartición del año relacionada con el ciclo agro-meteorológico. Por ello, para verificar la viabilidad de nuestra hipótesis del origen común, tendremos que someter nuestros resultados a una segunda comparación, ahora con el caso europeo, pues nos falta saber si estas ocho fiestas del calendario litúrgico católico estaban vigentes en la Península Ibérica entre los siglos XVI y XVIII, y si cumplían una función análoga como marcadores temporales del ciclo agrícola. Esta búsqueda, además, nos permitirá aproximarnos al marco dentro del cual adquieren sentido las prácticas indígenas, como se hará evidente en el siguiente capítulo.

XI. EL ORIGEN DEL CALENDARIO INDÍGENA II (LA HIPÓTESIS “COLONIALISTA”)

En el capítulo precedente pudimos comprobar que las fiestas en cruz indígenas mexicanas encuentran su adecuado correlato en el ciclo ritual aymara, y que ambos constituyen un mismo icono adaptado a las condiciones geográficas locales. En ese sentido, y puesto que se trata de fiestas de advocación cristiana cuyas fechas críticas se establecen por el mismo marco temporal cristiano, supusimos su procedencia europea. Sin embargo, puesto que reconocer este origen de las fechas críticas no es suficiente para afirmar el carácter cristiano del icono-calendario, vimos la necesidad de dotar de contenido empírico la hipótesis “colonialista”, como medio para someter a “falsación” su contraparte “prehispanista”. De ello nos ocuparemos en este capítulo.

Nuestra tarea aquí será indagar si las fiestas cristianas destacadas en nuestros modelos indígenas americanos estaban vigentes en la Península Ibérica entre los siglos XVI y XVIII, si éstas presentaban los rasgos destacados en los casos precedentes, y si constituían un icono de las periódicas transformaciones del mundo, específicamente por referencia a fenómenos de ritmo anual relacionados con el ciclo agro-meteorológico. Y para precisar aún más la cuestión, nos preguntaremos si las FCA dividían el año en cuatro grandes períodos caracterizados por referencia a dicho ciclo.

Para ello, como hicimos en los casos mexicano y andino, comenzaremos por la descripción del ciclo agro-meteorológico y por la identificación general de las fiestas en cruz. Sin embargo, a falta de una localidad de referencia y debido a las grandes diferencias climáticas al interior de la Península Ibérica, nuestro procedimiento diferirá del seguido en el capítulo anterior, pues nos limitaremos a construir un esquema “ideal” del ciclo agro-meteorológico a partir de la información contenida en los repertorios de los tiempos y de las paremias española relacionadas con él. Posteriormente verificaremos si estas fechas estaban incluidas en el ciclo festivo cristiano de los siglos XVI-XVIII, y si se relacionaban con el ciclo agrícola. Del mismo modo, con el fin de mostrar la profundidad histórica de las fiestas cristianas, presentaremos algunos rasgos de festividades correspondientes a épocas anteriores, e incluso a regiones distintas de la Península Ibérica. Ciertamente, sería absurdo suponer la continuidad de aquellas antiguas celebraciones pre-cristianas, pero nos permitirán aproximarnos al sentido de los rituales cristianos del siglo XX. Como expresa Alan Watts: *“Si se citan otros y más antiguos mitos, no es porque ellos explicaran el mito cristiano, sino porque lo iluminan mostrando el operar de la misma manecilla”* (Watts, 1998, p. 80). Cabe aclarar que, puesto que nuestro objetivo no es dar cuenta de los iconos-calendario como pertenecientes a una suerte de “sistema de transformaciones”, sino sólo dotar de sustento empírico la hipótesis “colonialista”, no haremos aquí una comparación semejante a la del capítulo anterior y nos limitaremos a buscar el posible correlato europeo de nuestros iconos americanos.

XI.1. LOS MARCADORES DEL CICLO AGRÍCOLA EN LA PENÍNSULA IBÉRICA.

La diversidad de climas y cultivos de la Península Ibérica impide dar cuenta de todas sus variantes y precisar su relación con un único ciclo festivo⁴⁹⁹. Sin embargo, es posible hacer un esquema

⁴⁹⁹ Sobre la diversidad climática de la Península Ibérica, consúltese Font, 2007.

“ideal” a partir de los repertorios de los tiempos pues, pese a algunas divergencias derivadas sin duda de las variaciones climáticas locales, éstos parecen seguir un patrón común (Cfr. Cox, 2002, pp. 131-133). Ciertamente, la coincidencia parece deberse en gran medida a la práctica habitual en la época de copiar elementos de otros autores sin hacer referencia alguna a sus fuentes; pese a ello, el esquema resultante es aceptable para nuestros fines. Además, como veremos, este esquema encuentra su confirmación en el refranero español.

Según Rodrigo Zamorano, en septiembre se había realizado ya la vendimia en algunos lugares; de no ser así, convenía hacerla en la menguante de este mes. También en este período se abonaba la tierra de las sementeras para que con las primeras lluvias se incorporara el estiércol y se pudiera esparcir la semilla (Zamorano, 1594, p. 321; Cfr. Gante, 1581, p. 25). Según Hieronimo de Chaves, convenía iniciar la siembra del trigo en la luna creciente de septiembre y de noviembre:

En la crefciente de Septiembre es bien comẽçar ya la fementera, mayormente en tierras frías: Ahora fe deven fembrar las arvejas, havas, atramuzes, Ahora es buena la fementera del trigo (Chaves, 1584, p. 171).

ES BUEN TIEMPO EL DEfte mes de Octubre para toda fementera de lino, trigo, cevada, havas [...] Y hagafe toda la femẽtera, y no mas tarde fi fuere posible, como centeno, trigos, cevadas arvejas, havas, atramuzes y las femejantes (Op. cit. p. 172).

Y fi afta aqui no fe ha hecho la fementera [en la creciente de noviembre] no fe deve tardar mas (Op. cit. p. 173).

Lo mismo recomienda Rodrigo Zamorano, quien afirma que en las tierras húmedas, flacas, frías y sombrías, la sementera debe hacerse en otoño, pero en las gruesas, secas y calientes es mejor dejarlo para más entrado el invierno. “*Con todo effo no conviene dilatar la fementera para el mes de Deziembre. El principio de la buena femejantera â de fer quando a los arboles fe les comiença a caer la hoja*” (Zamorano, 1594, pp. 311-312).

En octubre se hacía la vendimia de las zonas tardías. En este período había que excavar las vides, principalmente en tierra caliente, para que se secaran las raíces superficiales y pudieran absorber el agua de las primeras lluvias. Era momento de cubrir los cidros, naranjos “*y otros árboles defte genero porque no fe yelen. Y hazerfe toda fementera de trigo, centeno, cevada, havas, arvejas, atramuzes y otras tales, y eftercolar para las fimientes tremefinas*⁵⁰⁰” (Zamorano, 1594, p. 321).

Noviembre era buen momento para la matanza del cerdo, pues en la menguante de este mes y en la de diciembre se hacían muy bien las cecinas. Además en este mes se podían hacer hortalizas en las huertas para la primavera (Cfr. Zamorano, Op. cit., p. 321; Gante, 1581, p. 27-28).

Del mes de diciembre, nos dice Chaves que se hacían pocas labores en el campo “*a causa que es muy encogido*” (Chaves, 1584, p. 174), aunque señala que se podían hacer las hortalizas, cortar madera, limpiar acequias y abonar los cultivos (Cfr. Chávez, 1584, p. 174; Tornamira, 1585, pp. 328-329; Gante, 1581, pp. 28-29).

⁵⁰⁰ Se refiere al trigo tremesino, es decir, aquél que se siembra por febrero o marzo para cosechar en verano.

Por su parte, enero se consideraba propicio para plantar árboles y rosales, principalmente en las tierras frías, así como para escardar el trigo e injertar almendros y cerezos. En tierra caliente, era momento de podar las viñas en los lugares defendidos de heladas, y escardar para eliminar las yerbas (Cfr. Chaves, 1584, p. 163; p. Tornamira, 1585, p. 319; Gante, 1581, p. 13). Según Rodrigo Zamorano, en enero se debía sembrar el trigo tremesino en las tierras calientes (Cfr. Zamorano, 1594, p. 312).

Febrero era propicio para sembrar hortalizas e injertar perales, manzanos y otros árboles que brotan pronto. En tierra templada se podían poner mugrones y podar las viñas, así como castrar el ganado. También en este mes era conveniente arar los campos que se sembrarían en la sementera siguiente (Cfr. Chaves, 1584, p. 164; Tornamira, 1585, p. 320; Gante, 1581, pp. 15-16). Además, en las tierras frías se sembraba el trigo tremesino entre febrero y marzo (Zamorano, 1594, p. 312, 322).

La creciente de marzo era buen momento para las siembras de riego, como garbanzos, cáñamo, lino, mijo, alfalfa y arbejas; mientras que en la menguante del mismo mes se podaba la viña en las tierras tardías, se escardaban las huertas, podaban los árboles que tardan en brotar, y desmochaban los olivos en las tierras frías (Cfr. Chaves, 1584, p. 165; Tornamira, 1585, p. 321; Gante, 1581, p. 16).

En la creciente de abril se plantaban estacas de morales y granados, en las zonas frías, y se sembraban hortalizas, principalmente melones, pepinos, puerros, alcaparras y calabazas. En la menguante del mismo mes se regaban las huertas y sementeras, y se trasquilaban las ovejas (Cfr. Chaves, 1584, p. 166; Tornamira, 1585, p. 322; Gante, 1581, p. 18).

En mayo se sembraban hortalizas y se trasquilaba el ganado, se araban las huertas que se sembrarían en otoño, e iniciaba la siega del heno. También se consideraba conveniente que en este mes se preñaran las cabras y ovejas (Cfr. Chaves, 1584, p. 167; Tornamira, 1585, p. 319; Zamorano, 1594, p. 318; Gante, 1581, p. 19).

En junio se cosechaban las habas, garbanzos y otras legumbres, y se preparaban las eras⁵⁰¹ para la trilla. Era buen momento para castrar el ganado. En las tierras frías iniciaba la siega y se trasquilaban las ovejas (Cfr. Chaves, 1584, p. 168; Tornamira, 1585, p. 325; Zamorano, 1594, pp. 320-321; Gante, 1581, p. 21).

Hacia julio finalizaba la siega del trigo y se llevaba a los cerdos a los rastrojos para que comieran las espigas perdidas. La menguante de julio era buen momento para almacenar el grano cosechado (Cfr. Chaves, 1584, p. 169; Tornamira, 1585, p. 326-327, Zamorano, 1594, pp. 321-322; Gante, 1581, p. 22).

Por último, agosto era momento de quemar las tierras, *“o para pan, o para pafto, y hechar el estiercol en las tierras de pan”* (Cfr. Chaves, 1584, p. 170). En este mes se hacían las paseras⁵⁰² de higos y otros frutos, y se hacían los preparativos para iniciar la vendimia. La menguante de agosto era buen momento para buscar aguas para hacer los pozos, pues como en estas fechas no llovía,

⁵⁰¹ Espacio de terreno limpio donde se realizaba la trilla.

⁵⁰² Lugar donde se ponen a secar diversos frutos para que se hagan pasas.

se podía entender que las aguas que se encontraran eran perpetuas (Cfr. Chaves, 1584, p. 170; Tornamira, 1585, pp. 325-326; Zamorano, 1594, p. 320; Gante, 1581, p. 23).

Este breve recuento de las también escuetas indicaciones agrícolas contenidas en los repertorios de los tiempos, nos proporciona una visión esquemática del año agrícola en la península ibérica del siglo XVI. Ciertamente, se trata de una abstracción un tanto abusiva, pues no considera las variaciones locales; sin embargo, como esquema general, encuentra su adecuado correlato en el refranero español. Dependiendo de las condiciones climáticas locales y de la calidad del terreno, la siembra otoñal de granos debía hacerse entre septiembre y noviembre, para aprovechar las lluvias de este período. Como lo indica una paremia española: *“Quien no ha sembrado en noviembre, que no siembre”* (Benítez Rodríguez, 2011, p. 202). Esto se explica también por el frío que, especialmente en las zonas norteñas de la península, iniciaba en noviembre: *“Cuando llegue el tiempo helado, que coja al trigo arraigado”* (Ibidem).

Entre octubre y noviembre se hacía la matanza del cerdo, pues en invierno su manutención se hacía más costosa y porque de este modo se incrementaba el abasto de alimentos para los duros meses invernales, como indica en tono jocoso el refrán gallego: *“Polo San Andrés [29 de noviembre], si non tes porco, mata a muller”* (Taboada, 1969, p. 96). Con este mes iniciaba un período de menor actividad en los campos, por las inclemencias invernales que duraban, por lo menos, hasta febrero: *“Entre Santos [1° de noviembre] e Nadal [25 de diciembre], chover e nevar”* (Taboada, 1949, p. 134), y *“Entre Nadal e xaneiro, inverno verdadeiro”* (Ibidem).

La actividad en los campos se incrementaba con la siembra del trigo trimesino, hacia enero o febrero en los climas más benignos, o entre febrero y marzo en zonas más frías. Es decir, que el trabajo en los campos disminuía en invierno y se incrementaba nuevamente a medida que aumentaban las temperaturas y brotaban los cultivos al retirarse las nieves que los habían cobijado: *“La siembra de trigo está bajo las nieves, como un viejo con abrigo de pieles”* (Sánchez Jiménez, 2011, p. 245). Por este motivo, las heladas de enero son benéficas para los cultivos, pues impiden que las semillas germinen y se formen las plantas antes de tiempo: *“si quieres tener buen granero, cuenta treinta heladas en enero”* (Rúa, 2012, p. 38).

Con la gradual disminución de los rigores invernales, en febrero comienza el incierto período de crecimiento de los cultivos, que se prolonga hasta marzo o abril. Si bien febrero suele ser menos frío que sus precedentes, especialmente en el Sur de la península, también es más imprevisible: *“Febreru llocu, nengún día se paez a otu”* (Viejo, 2012, p. 52). Además, pese al gradual aumento de las temperaturas, aun puede haber heladas y nevadas que ahora significan un peligro; las nieves que en los meses anteriores habían protegido los cultivos, en febrero se tornan en amenaza: *“Neve febreiriña, mala veciña”* (Taboada, 1949, p. 135). El riesgo e incertidumbre hacen de febrero un período propicio para las predicciones meteorológicas: *“Si en la Candelaria (día 2) empieza a nevar, queda mucho invierno por pasar”* (Sánchez Jiménez, 2011, p. 242).

El carácter incierto del trimestre que inicia con febrero se ve reflejado en los populares diálogos entre una vieja y el mes que está por terminar, donde se expresa el humano desafío al mes que agoniza y la réplica del clima con el recrudescimiento invernal en los días que toma prestados del mes siguiente para escarmentar a la vieja diezmando sus bienes o su ganado.

[Dijo la vieja:] *“¡Ay, Xineru, Xineru!, ya no te tengo mieu; tengo herba pa les miós vaques y comida pal mió perru”*. [Contestó enero:] *“Con dos días que me falten y dos que m’empreste mió*

hermanu Febreru, tengo yo nieve pa matate a ti, a les tos vaques y al to perru” (Gargallo, 2004, p. 102).

Este mismo diálogo, con algunas variantes, se repite en la cultura popular española entre febrero y marzo⁵⁰³, y entre marzo y abril (Cfr. Gargallo, 2004, pp. 102-103).

Hacia finales de marzo el clima se vuelve más benigno, pero tiene fama de ser revuelto y ventoso, con cambios bruscos y marcados contrastes de temperatura: *“Marzo, marzadas; viento frío y granizadas”* (Sánchez Jiménez, 2011, p. 242); *“En marzo, calienta el Sol como el pelmazo, pero al abrigo, no al raso”* (Rúa, 2012, p. 37).

En abril se espera el inicio de las anheladas lluvias: *“Sale marzo y entra abril, nubecitas a llorar y campitos a reír”* (Sánchez Jiménez, 2011, p. 243); sin embargo, comparte con los meses anteriores su carácter inseguro, pues la temperaturas son cambiantes y las lluvias pueden ser insuficientes: *“Por todo Abril, no te descubrir”* (Benítez, 2011, p. 210); *“En abril, aguas mil; pero caben todas en un barril”* (*Ibidem*). Además, por el carácter inseguro del trimestre que termina en abril, hay que considerar siempre la posibilidad de que los fríos invernales se prolonguen hasta este mes: *“Quien no guarda leña pa’l mes d’Abril, non sabe vivir”* (Castañón, 1962, p. 401).

El mes de mayo marca el inicio del verano, que comprende todos los meses sin “erre”, es decir, entre mayo y agosto⁵⁰⁴: *“En los meses con erre, en piedras no te sientes”* (Op. cit., p. 57). En mayo se espera que el trigo ya tenga espiga: *“Non ha salir Mayu sin qu’haya pan espigao. El pan que no espiga’n Mayo, no espiga en to’l año”* (Castañón, 1962, p. 404). Por estas fechas se espera que continúen las lluvias para garantizar buenas cosechas: *“Agua de mayo, pan para todo el año”* (Benítez, 2011, p. 57); sin embargo, todavía puede haber heladas que se esperan para el día tercero del mes, especialmente en las zonas frías: *“Hielos en la Cruz de mayo, siempre hacen daño”* (Panizo, 1991, p. 178; Cfr. Rúa, 2012, pp. 39-40).

A junio corresponde la cosecha de cereales: *“Al llegar junio, la hoz en el puño”* (Benítez, 2011, p. 202); y es cuando el calor favorece la maduración de los viñedos, de modo que las lluvias tardías de junio significan un riesgo para los cultivos: *“Agua de San Juan [24 de junio], quita vino y no da pan”* (Rúa, 2012, p. 41). Además, en las zonas frías pueden todavía extenderse algunas heladas hasta este mes, como se refleja en esta paremia: *“Hasta San Pedro (29 de junio) tiene la viña miedo”* (Benítez, 2011, p. 62).

Como junio, julio es un período de cosecha: *“En todo el mes de julio, lleva la hoz al puño”* (Gargallo, 2004, p. 106). Para este mes, las lluvias son casi inexistentes: *“Por muncho que quiera llover, en xunetu [julio] poco ha de ser”* (Viejo, 2012, p. 115). Estival por excelencia, el mes de julio marca el inicio de la “canícula”, período en el que se esperan las temperaturas más altas del año, como lo indica la edición de 1729 del diccionario de la Real Academia:

⁵⁰³ Por ejemplo, este diálogo recogido en Navarra: *“Esto se lo decía un pastor: -Adiós, Febrerico el Corto, que eres el más corto del año. Y le contestó Febrerico: -Con dos días que me deje mi amigo Marzo, te jodo todo el rebaño”* (Asiáin, 2006, p. 129).

⁵⁰⁴ La distinción entre los meses con “erre” (de septiembre a abril) y los meses sin “erre” (de mayo a agosto), alude a la delimitación de dos grandes períodos del año correspondientes al período frío e invernal de septiembre a abril, y la estación cálida o verano, entre mayo y agosto (Benítez, 2011, p. 57).

[Canícula es] el tiempo en que el Sol anda cerca de la efitrella o conftelacion llamada Canícula, en el cual hace excesivo calor en efte emiphérico: y es lo mismo que Canicular. [Y caniculares son] los días que dura la canícula, que fe numeran defde la entrada del Sol en el Signo de Leon, Afta 24 de Agofto, aunque algunos lo alargan hafta dos de Septiembre” (Real Academia Española, 1729, p. 115)

Sobre estos días, que en España estaban asociados a la sequía, al calor, a los perros y a la rabia (Cfr. Pedrosa Bartolomé, 2010, p. 120), nos informa el refrán: *“De Virgen a Virgen, el calor aprieta de firme”* (Font, 2007, p. 209), es decir, del 16 de julio, virgen del Carmen, al 15 de agosto, Asunción de la Virgen. Pasado este período, en la segunda mitad de agosto se espera el descenso de las temperaturas, anunciando el otoño: *“en agosto, frío al rostro”* (Rúa, 2012, p. 38).

Por su relación con la canícula, agosto es un período propicio para las predicciones meteorológicas: *“El mes de las cabañuelas, es el de las higueras”* (Benítez, 2011, p. 57). Otro refrán, que alude a la canícula por la maduración de los viñedos, marca su inicio entre el 25 y el 26 de julio (días de Santiago y de Santa Ana, respectivamente), y su fin hacia el 15 de agosto (día de la Asunción): *“En Santiago y Santa Ana pintan las uvas; por la Virgen de Agosto ya están maduras”* (Font, 2007, p. 209). Como sugiere esta paremia, el mes de agosto marca el inicio de la vendimia, que según la región puede comenzar entre agosto y septiembre, y concluye hacia octubre: *“Madura la uva en agosto, y septiembre ofrece el mosto”*⁵⁰⁵ (Benítez, 2011, p. 172).

En septiembre inicia el otoño y las lluvias: *“El otoño verdadero, por San Miguel [29 de septiembre], el primer aguacero”* (Sanz, 2003, p. 468); *“Septiembre y mayo son como hermanos: uno abre el otoño y otro el verano”* (Benítez Rodríguez, Op. cit., p. 242). En este mes inicia la siembra de cereales, mismas que proseguirán hasta noviembre: *“Por Santa Cruz [14 de septiembre] y San Cebriano [26 de septiembre], siembra en cuesta y siembra en llano”* (González Tornero, 1996, p. 168); *“Llegado San Miguel, sementera es hasta San Andrés”* (Madroñal, 1991, p. 31).

Por último, durante el mes de octubre continúa la siembra y concluye la vendimia: *“Por San Francisco [10 de octubre] se siembra el trigo; la vieja que lo decía ya sembrado lo tenía”* (González Tornero, 1996, p. 173); *“No pares en octubre de vendimiar, porque la viña en noviembre sin fruto se ha de quedar”* (Jaime y Jaime, 2003, p. 35).

De esta revisión de los repertorios de los tiempos y del refranero español, podemos desprender un esquema general del año dividido en cuatro grandes períodos delimitados por celebraciones del año litúrgico: entre la Asunción y Todos Santos, la vendimia y la siembra de cereales; de Todos Santos a la Candelaria, el invierno y la reducción de actividades en el campo; de la Candelaria a la Santa Cruz, la siembra del trigo trimesino y el crecimiento de los cultivos; y de la Santa Cruz a la Asunción, el verano y la cosecha. Tenemos, pues, una clara tetrapartición del año por medio de las mismas FCA destacadas por Beatriz Albores para el caso otomí, que son las mismas que observamos en Hueyapan. La única excepción a esta correspondencia es que en Hueyapan la Asunción es sustituida como marcador temporal por la fiesta de Santo Domingo; sin embargo, llama la atención el hecho de que este santo marque el fin de la canícula en Hueyapan, del mismo

⁵⁰⁵ Una variante de este refrán, recogida por María del Carmen Ugarte en la Ribera del Duero, señala el momento de la vendimia hacia septiembre: *“Por la Virgen de Agosto pintan las uvas, y para la de Septiembre ya están maduras”* (Ugarte, 2013, p. 52, nota 85).

modo que lo hace la Asunción en España. De este modo, tenemos que reconocer que en la Península Ibérica existió también un conjunto de marcadores temporales dispuestos en cruz de San Andrés (*Vid.* Ilustración Ilustración 38, p. 441), semejante a la configuración otomí y hueyapeña, que delimita cuatro períodos del ciclo agro-meteorológico. Sin embargo, nos falta saber si estos marcadores correspondían efectivamente a fechas críticas del ciclo festivo cristiano entre los siglos XVI y XVIII, y si sus correspondientes fiestas se relacionaban con el ciclo agrícola, aunque esto último se ha confirmado ya, en gran medida, en el refranero español.

XI.2. LAS OCHO FIESTAS EN CRUZ EN LA PENÍNSULA IBÉRICA.

Como ha señalado José Manuel Pedrosa al referirse al calendario ritual español, los períodos solsticiales y equinocciales que dividen el año en primavera, verano, otoño e invierno, coinciden aproximadamente con los grandes hitos rituales y festivos del calendario cristiano: la Navidad, Semana Santa, San Juan y San Miguel. Pero parece que estas cuatro divisiones no bastan para articular una organización de los ciclos meteorológicos y culturales suficientemente operativa: *“Los tres meses que hay de intervalo entre cada equinoccio y cada solsticio son un período demasiado largo, que en las volubles vicisitudes del día a día pueden acoger demasiadas variables”* (Pedrosa, 2010, p. 113). Por este motivo existe entre ellos otro conjunto de hitos intermedios de gran importancia:

San Antón (17 de enero), San Sebastián (20 de enero), la Candelaria (2 de febrero), San Blas (3 de febrero) o Santa Águeda (5 de febrero), entre otros. Recuérdese también el reguero de santos, íntimamente relacionados todos con las labores de propiciación del campo y con la protección del ganado, que marcan el tránsito de los meses de abril y mayo: San Jorge (23 de abril), San Marcos (25 de abril), el inicio del mes de María (1 de mayo), 3 de mayo (fiesta de la Cruz), 15 de mayo (San Isidro), Corpus Christi (en alguna fecha móvil de ese entorno). Piénsese en los santos a los que se celebra en la transición de julio y agosto, en pleno apogeo de los trabajos agrícolas, en los aledaños de los días de finales de julio y primeros de agosto que los paganos llamaban de la canícula (del perro), asociados todos a creencias relativas a la protección de cosechas y ganados, muchas veces contra los maléficos espíritus del mal que en esa época de recolección buscan con ahínco su ruina: Santiago (25 de julio), Santa Ana (26 de julio), San Lorenzo (10 de agosto), la Asunción (15 de agosto), San Bartolomé (24 de agosto). Y téngase en cuenta, finalmente, el ciclo de fiestas que se celebran en el mes de noviembre, por los días en que llega de manera efectiva el invierno (aunque oficialmente no entre hasta finales de diciembre), relacionados mayormente con inmemoriales y nebulosos cultos a los muertos y con creencias arcaicas relativas a la matanza del cerdo: Todos los Santos (1 de noviembre) y San Martín (11 de noviembre), sobre todo (Pedrosa, 2010, p. 113).

Conviene destacar que los primeros cuatro hitos mencionados por Pedrosa son exactamente las FCM que observamos en Hueyapan. Además, entre los hitos secundarios o intermedios, se encuentran las FCA de nuestro model mexicano⁵⁰⁶: Candelaria, Santa Cruz, Asunción y Todos Santos. Esta lista de fechas destacadas por Pedrosa, que por cierto no es exhaustiva, pudiera hacernos pensar que la cantidad de fechas críticas relacionadas en España con el ciclo agrícola es mucho mayor que en México; sin embargo, hay que recordar que el esquema de Beatriz Albores es una abstracción hecha para destacar las posibles persistencias mesoamericanas. Además, como señaló en su momento George Foster, la cultura de conquista no incluye la totalidad

⁵⁰⁶ Con dos excepciones: la ya señalada para Hueyapan, Santo Domingo, y una de las destacadas para el caso aymara, Exaltación.

cultural del pueblo conquistador; la cultura de conquista es siempre una selección de algunos aspectos que el conquistador ofrece al conquistado (*Cfr.* Foster, 1962). En ese sentido, conviene tener en cuenta el papel que en esa selección jugó la contrarreforma, pues tras el concilio de Trento la iglesia hizo múltiples esfuerzos por reducir el número de días festivos y erradicar los aspectos que le parecían más incómodos de la religiosidad popular, esfuerzo que, como veremos, precede a la contrarreforma.

Entre las líneas de acción que, derivadas del Concilio de Trento (1545-1563), se implementaron en las provincias eclesiásticas españolas, destaca la reducción de fiestas de precepto y la progresiva supresión de los aspectos supersticiosos y paganos de la religiosidad popular (*Cfr.* Fernández y Uzunáriz, 2000, p. 45). No obstante, estos temas preocupaban a la iglesia desde antes del Concilio, como se aprecia en las disposiciones del sínodo diocesano de Pamplona de 1524 que, ante el creciente número de fiestas introducidas por devoción o por voto, limitaba su celebración a un máximo de dos por semana, a elección del pueblo. Esta reducción se justificaba porque con tantas fiestas algunos pobres no se podían mantener y porque algunas se hacían más por superstición que por devoción (*Op. cit.*, p. 46). Pero existió una razón más para esta disposición repetida en múltiples ocasiones durante los siglos XVI y XVII, pues las celebraciones votivas eran celebradas “*con mayor ímpetu que las que Roma y las propias diócesis querían convertir en celebraciones comunes a toda la catolicidad*”⁵⁰⁷ (Fernández y Uzunáriz, 2000, p. 47). Ante estas disposiciones surge una pregunta: ¿Cuáles eran las fiestas que la iglesia intentaba destacar por encima de las celebraciones de interés local? El estudio realizado por Cayetano Fernández y Jesús Uzunáriz sobre las fiestas de precepto en el Norte de España, arroja luz sobre este punto.

Para valorar el impacto de la desaparición de algunas fiestas y aparición de otras, Fernández y Uzunáriz revisaron las fiestas de precepto marcadas por las constituciones sinodales de diferentes diócesis entre 1478 y 1695, dividiéndolas en tres períodos: 1) antes del Concilio de Trento, entre 1478 y 1537; 2) desde el Concilio de Trento y hasta finales del siglo XVI, entre 1543 y 1595; y 3) el siglo XVII, de 1606 a 1691. El resultado de esta comparación (*Vid.* Tabla 48, p. 411, y Tabla 49, p. 412) muestra la desaparición o pérdida de representación de algunas celebraciones en la lista de fiestas de precepto⁵⁰⁸, junto a la adición de las fiestas de San José, Santa Ana y San Silvestre. Pero lo más significativo para nuestros fines es que, de las ocho fiestas en cruz destacadas para el caso mexicano, siete se encuentran entre las celebraciones de precepto desde antes del Concilio de Trento⁵⁰⁹. La Candelaria, la Invención de la Cruz, la Natividad de San Juan, la Asunción de Nuestra Señora, San Miguel Arcángel, Todos Santos y Navidad, eran fiestas de precepto hacia finales del siglo XV, y conservaron ese carácter tras la reforma tridentina. Hay que destacar que la única fiesta que no se encuentra en esta lista es la correspondiente a la Semana Santa, lo cual se debe a su carácter movable y no a que tuviera una importancia menor para la iglesia, pues la Pascua constituye el centro del calendario litúrgico (*Vid.* capítulo VII). Además, las dos fiestas señaladas en el esquema de Beatriz Albores y que no corresponden a las observadas en Hueyapan, San José y San Mateo (*Vid supra*, p. 332), también se encuentran en la lista de fiestas de precepto.

⁵⁰⁷ Pese a las múltiples disposiciones que intentaron reducir el número de fiestas, en un siglo se incrementaron en un tercio. Así, las disposiciones de las Cortes de Navarra que intentaban limitar los días de fiestas patronales, fueron derogadas en 1684 ante las continuas infracciones (*Cfr.* Fernández y Uzunáriz, 2000, p. 48).

⁵⁰⁸ Como es el caso de San Marcos, San Bernabé, María Magdalena, San Lucas y la Transfiguración de Nuestro Señor.

⁵⁰⁹ Nótese que en esta lista aparece también la fiesta que en el caso aymara sustituye a San Miguel: la Exaltación de la Cruz.

Mes	Fiestas de precepto 1478-1537	1478-1537	1543-1595	1606-1691
Ene.	1, Circuncisión	9	8	9
	6, Epifanía	9	9	9
	20, San Sebastián y San Fabián	4	5	1
	22, San Vicente	2		
	23, Ildephonsi Archiepiscopi	1	1	
	25, Conversión de San Pablo	2		
Feb.	2, Purificación [Candelaria]	9	9	9
	3, San Blas	1	2	
	12, Eulalia Virgen			
	22, Cátedra de San Pedro Antioquía	3		
	25, San Matías	9	9	9
Mar.	1, Ángel de la Guarda			1
	12, San Gregorio Papa	1		
	19, San José		1	9
	23, San Benito	1		
	25, Anunciación de Nuestra Señora	9	9	9
	30, San Joaquín		1	
	La fiesta de las reliquias que están en esta santa iglesia		1	
	San Isidro, Obispo y confesor	1		1
Abr.	2, San Francisco de Paula		1	
	13, San Ermenegildo		1	
	16, Santo Toribio		2	
	23, San Jorge	1	0	4
	25, San Marcos	9	9	1
	29, San Pedro Mártir		1	
	San Clodio y Lupercio y Vitericio	1		
	Ambrosio, Episc. Et Confes.	1		
May.	1, San Felipe y Sang.	9	9	9
	3, Invención de la Cruz	6	7	9
	6, San Johan ante Portam Latinam	2		
	8, Aparición San Miguel	1		
	11, San Ildefonso		1	
	30, San Fernando Rey de España			2
Jun.	11, San Bernabé	9	7	1
	13, San Antonio de Padua		1	
	21, Raimundo, obispo			1
	24, Natividad de San Juan	9	9	9
	25, San Eloy			1
	29, San Pedro y Pablo	9	9	9
Jul.	2, la Visitación de Nuestra Señora	2	2	1
	11, San Benito		1	
	16, Triunfo S.C.N. Tolosa	1		0
	22, Santa María Magdalena	8	7	1
	25, Santiago	9	9	9
	26, Santa Ana	1	3	9
	S. Marinae V.	1	1	
	Santa Eufemia		1	

Tabla 48 Evolución de las fiestas de precepto en el Norte de España (enero-julio)⁵¹⁰.

⁵¹⁰ Elaborado a partir de Fernández y Uzunáriz, 2000, pp. 53-54.

Mes	Fiestas de precepto 1478-1537	1478-1537	1543-1595	1606-1691	
Ago.	1, Vincula San Pedro	1			
	4, Santo Domingo	2		1	
	6, Transf. N. Sñr	9	7	1	
	10, San Lorenzo	9	9	9	
	15, Asunción de Nuestra Señora	9	9	9	
	24, San Bartolomé	9	9	9	
	28, San Agustín	1		3	
	29, Degollación de San Juan	2			
	31, Los Santos Mártires Emeterio y Celedón			1	
	Sep.	8, Natividad de Nuestra Señora	9	9	9
14, Exaltación de la Cruz		4	2		
16, Santa Eufemia			1		
21, San Mateo		8	9	9	
23, Tecla Virgen			2	1	
29, San Miguel [Arcángel]		9	9	9	
30, San Jerónimo		1			
Antonio		1			
Oct.		4, San Floran	1		
	4, San Francisco	5	2	1	
	5, San Froilán Patrón del Obispado			2	
	18, San Lucas	7	9	1	
	26, Lucianus, & Marcianus mar. Col. In toto officalatu			1	
	28, S. Simón Judas	9	9	9	
	29, Narcisuss Episcopus & Martyr			1	
	29, Marciel	1			
	Dedicatio Ecclesiae Mind.	1			
	San Fructuoso		1		
	Nov.	1, Todos Santos	9	9	9
		2, Ánimas			
		11, San Martín	5	5	
25, Santa Caterina		5	2		
30, San Andrés		9	9	9	
Santa Vitoria		1			
San Facundo y San Primitivo			1		
Dic.	6, San Nicolás	3			
	8, Concepción de Nuestra Señora	7	9	9	
	13, Santa Lucía	1	2		
	18, Nuestra Señora de la O	6	3	1	
	21, Santo Tomé	9	9	8	
	25, Natividad	9	9	9	
	26, San Esteban	9	9	9	
	27, San Juan	9	9	9	
	28, Santos Inocentes	6	6	9	
	31, San Silvestre			8	
	Translatio S. Iacobi Apostoli	1			

Tabla 49 Evolución de las fiestas de precepto en el Norte de España (ago.-dic.)⁵¹¹.

⁵¹¹ Elaborado a partir de Fernández y Uzunáriz, 2000, pp. 54-55.

Confirmamos entonces que nuestras ocho fiestas en cruz no sólo existían en España, sino que eran relevantes para la jerarquía eclesiástica, de modo que las mantuvieron como fiestas de precepto en un período en el que intentaban reducir el número de días festivos. Durante la época medieval, la iglesia había incorporado múltiples rituales paganos con miras a su cristianización, mismos que la iglesia de la contrarreforma intentó suprimir o, por lo menos, purgar de sus aspectos más incómodos. Sin embargo, las ocho fiestas en cruz no fueron objeto de dichas políticas. Más aun, parece que algunas de ellas concentraron en América aspectos de otras celebraciones populares en Europa, como es el caso de la fiesta de la Candelaria que, como veremos, en algunos casos presenta rasgos de la celebración de Santa Brígida.

XI.2.1. Santa Brígida y la Candelaria.

Desde la Edad Media, el día primero de febrero⁵¹², cuando se esperaba la disminución de los rigores invernales, diversas poblaciones cristianas hacían la fiesta de Santa Brígida de Kildare, presumiblemente debido a la cristianización de la festividad celta de *Imbolc*, celebración de la llegada de la primavera, dedicada a la diosa Brigit (*Cfr.* Domené, 2010, pp. 64-67). Santa Brígida⁵¹³ es protectora del ganado, de las cosechas y de las mujeres que van a dar a luz⁵¹⁴. Para proteger los cultivos, casas y ganados, los campesinos irlandeses hacían en esta fiesta cruces de paja, mismas que colocaban en los tejados de las viviendas, en el interior de los establos y en los campos. Además, estas cruces se utilizaban también durante el parto, poniéndolas en las cuatro esquinas de la casa para facilitar el alumbramiento (*Cfr.* Alonso, 2001, pp. 7-13). Los irlandeses creían que Santa Brígida visitaba las casas durante la noche de esta fiesta para bendecir a sus habitantes y al ganado, por lo que dejaban en las ventanas un trozo de pan para la santa y una cinta para que la tocara al pasar. Esos objetos se guardaban cuidadosamente, pues tenían la virtud de proteger del peligro a quien los portaba (*Cfr.* Alonso, 2001, p. 13). Durante la Edad Media, el culto a esta santa se extendió por gran parte de Europa, incluyendo España, donde actualmente se le venera en algunas localidades de Navarra y Andalucía (*Cfr.* Alonso, 2001, p. 10).

El 2 de febrero se celebra en el mundo católico el día de la Candelaria, fiesta instaurada en el año 496 por el Papa Gelasio I, como la fecha en que se bendecían las velas que habrían de usarse a lo largo del año⁵¹⁵, presumiblemente en sustitución de las *Lupercalia* romanas, fiesta de purificación

⁵¹² El mes de febrero fue dedicado por Numa Pompilio a la diosa Februa, diosa purificadora a la que se le ofrecían fuegos ceremoniales para que ahuyentase a los espíritus malignos que podían dañar a la ciudad, a sus habitantes, a los campos y ganados, e incluso a los antepasados. “*Para evitar esto último, se elevaban preces y se encendían fuegos junto a las tumbas que se cubrían con coronas de flores; sobre ellas se depositaban unos granos de sal y una vieja vasija con pan empapado en vino*” (Domené, 2010, p. 64).

⁵¹³ Según la tradición, Brígida de Kildare era una princesa hermosa que, para permanecer siempre fiel a Jesús, le rogó que la hiciese fea. Ante la súplica, su rostro quedó desfigurado por la pérdida de un ojo, lo que causó la desaparición de sus múltiples pretendientes y la consecuente autorización de sus padres para ingresar a un convento. Durante la ceremonia en la que recibió el hábito religioso por parte de San Mel, Santa Brígida tocó el altar, que era de madera, y éste recuperó el verdor que tenía cuando era árbol (*Cfr.* Domené, 2010, pp. 65-66).

⁵¹⁴ Michael Judge ofrece una breve exposición de los antecedentes de la fiesta de la Candelaria (*Cfr.* Judge, 2004, pp. 106-111). Lamentablemente, el autor no explicita sus fuentes.

⁵¹⁵ De acuerdo con Frank Senn, la fiesta de la Candelaria era celebrada particularmente como una fiesta de luz, derivado del Evangelio del día, en el que Simeón recibe al niño Jesús en el templo y pronuncia su canto, que ha ingresado a la tradición litúrgica como el *Nunc Dimittis* (“Señor, ahora deja a tu sirviente partir en paz”). Simeón llama al niño Jesús como “la luz que alumbra las naciones y la gloria de tu pueblo de Israel”. Además, el propio Senn señala que, en la edad media, la cultura popular consideraba la Candelaria como momento propicio para la previsión

y fertilidad que recogía elementos de la celebración griega de *las luces*⁵¹⁶. Posteriormente, Gregorio I el Magno ordenó que el 2 de febrero se celebrara la Purificación de María (Cfr. Domené, 2010, p. 69) pues, según la ley de Moisés, a los cuarenta días del nacimiento de todo primogénito la madre debía ser purificada en el templo, y el niño consagrado a Dios; una vez fijada la Natividad el 25 de diciembre, los cuarenta días se cumplían el dos de febrero⁵¹⁷ (Cfr. Domené, 2000, p. 63). Esta misma fecha se asocia también a la presentación de Jesús, aspecto de la celebración sobre el cual la iglesia de Roma intentó poner el acento en 1969, cuando en la revisión del calendario litúrgico se cambió el nombre de esta fiesta por el de “La Presentación del Señor”.

En la víspera de la Candelaria, los campesinos escoceses encendían velas en torno a un montón de centeno y paja “para simbolizar la victoria del Sol sobre las tinieblas del invierno. Las velas representaban el poder divino, vitalizador del Sol del que dependían las cosechas” (Alonso, 2001, p. 15). Algo semejante ocurre en Extremadura, donde los jóvenes encienden hogueras con un ramón de olivo y arrojan trastos viejos e inservibles; la dirección hacia la cual se inclinan las llamas indica la zona del término municipal que ese año será propicia para el cultivo de los huertos. También en Extremadura, en Almendralejo, cada barrio enciende su propia luminaria, a la cual arrojan las *pantaruja*s, muñecos que representan a los malos espíritus (Cfr. Domínguez, 2010, p. 199). Este tipo de prácticas obedecían a la creencia de que durante los tres primeros días de febrero se engendra el pedrisco que caerá a lo largo del año, y de que las hogueras y los tañidos a tentenube⁵¹⁸ impedían la coagulación del granizo (Cfr. Gelabertó, 1991, pp. 332-333).

Hacia mediados del siglo XX, en algunos pueblos de Galicia las mujeres llevaban a la iglesia cestos con pequeños panes para que recibieran la bendición, y al volver a sus casas los repartían a sus familiares para que lo portaran en el bolsillo como protector contra las brujas y el mal de ojo (Alonso, *Op. cit.*, p. 16). Más extendida parece haber sido la costumbre de llevar a bendecir velas a la iglesia para usarlas durante el año contra los malos espíritus, contra las tormentas, y para los ritos de paso, la enfermedad y la muerte⁵¹⁹ (Cfr. Alonso, 2001, p. 15; Lafoz, 1983, p. 108). En la Sierra de Gata (Extremadura), el poder de las velas contra la tormenta se incrementa encendiendo con ella hojas de olivo o de laurel bendecido el Domingo de Ramos (Cfr. Domínguez, 2010, p. 202). También en Extremadura, cuando un parto se complicaba, se encendía una de estas velas enrollándole un papel con una oración o un fragmento del Evangelio; “cuando la llama los tocaba la expulsión de la criatura no se hacía esperar” (Domínguez, *Loc. cit.*). En Santiago de

meteorológica (Cfr. Senn, 2006, p. 154).

⁵¹⁶ Según Domingo Domené, al anochecer del 1º de febrero las mujeres, “con teas encendidas, acompañaban a Deméter en la búsqueda de su hija Perséfone (la Proserpina Romana), raptada por Hades (Plutón) y obligada a permanecer en los Infiernos” (Domené, 2010, p. 67; Cfr. Alonso, 2001, pp. 14-15).

⁵¹⁷ Por este motivo es frecuente encontrar informes sobre la práctica española de llevar dos palomas y un pan a la iglesia en la fiesta de la Candelaria, ya sea que los lleven niños o mujeres (Vgr. Domínguez, 1997, p. 101; Foster, 1985, pp. 292-293), pues esta era la ofrenda que, según la ley mosaica, correspondía llevar a las mujeres pobres.

⁵¹⁸ En Izagre (León), existía la costumbre de tocar las campanas “a tente nube” el día de santa Brígida, para alejar las tempestades (Alonso, 2001, p. 10).

⁵¹⁹ De hecho, esta práctica parece haber sido común a todo el mundo cristiano durante la Edad Media, pues según Frank Senn, la gente encendía las velas en sus casas durante las tormentas, en casos de enfermedad, y las colocaban también en las manos de los agonizantes para protegerlos del demonio. Todas las velas (incluyendo el cirio pascual) eran bendecidas en esta fecha y luego llevadas en procesión alrededor de la iglesia (Cfr. Senn, 2006, pp. 154-155).

Compostela y en La Coruña, se creía que la luz de las velas encendidas durante la fiesta de la Candelaria eran las únicas que podían ver los niños que estaban en el Limbo, es decir, los que murieron sin ser bautizados (Cfr. Alonso, 2001, p. 15). Además, el fuego de la vela que porta la virgen durante la procesión tiene carácter augural, pues en diversas localidades de Extremadura se dice que, si la vela se apaga durante el trayecto, indica malos temporales y prolongación del invierno; por el contrario, si la vela llega encendida hasta el final de la procesión, anuncia el fin del invierno y abundancia de cosechas (Cfr. Domínguez, 2010, p. 202). De manera semejante, la lluvia en esta fecha se consideraba de buen agüero: “*si la Candelaria plora, invierno fora; y si no plora, ni dentro ni fora*” (Foster, 1985, p. 116).

XI.2.2. La Semana Santa.

Como vimos en el capítulo VII, la celebración de la muerte y resurrección de Cristo constituye el centro del calendario litúrgico cristiano, y de ella dependen las principales fiestas “movibles” del mundo católico (Vid. *supra*, pp. 212-212). Esta fiesta es heredera directa de la tradición judía, impronta que, como vimos, determinó la forma del calendario cristiano y la propia reforma gregoriana (Vid. *supra*, pp. 221-232).

La Pascua judía era una fiesta eminentemente primaveral. Comenzaba el día 15 del mes *nisán*⁵²⁰, es decir, durante el plenilunio del primer mes que sigue al equinoccio de primavera. En esta fecha, según Domingo Domené, los pastores judíos celebraban, en tiempos anteriores a Moisés, el triunfo del Sol. El plenilunio posterior al equinoccio de primavera era la señal para iniciar el traslado hacia las zonas de pastoreo veraniego, por lo que se sacrificaban algunos corderos para untar con su sangre chozas y animales, como medio para proteger a hombres y ganados, asegurando así su fecundidad. Por otra parte, los agricultores celebraban en Canaán la recolección de los cereales, con el ofrecimiento de las primicias a Dios y el consumo de pan ácimo (Cfr. Domené, 2010, p. 31).

Moisés, en las celebraciones conmemorativas de la salida de Egipto y el milagroso paso por el mar rojo de los judíos, unió ambos precedentes. En recuerdo de la fatídica noche en que Yahvé pasó de largo sobre las casas de los israelitas y se detuvo en las de los egipcios para herir de muerte a los primogénitos —hombres y animales—, instituyó la fiesta del *Pesah*, el “pasar más allá”; se refrendó el consumo del cordero (al que no debía quebrarse ningún hueso) que ya habían hecho los pastores en el plenilunio de primavera y el del pan ácimo de los agricultores (Domené, *Loc. cit.*).

Posteriormente, los primeros cristianos siguieron realizando los ritos mosaicos y santificando sus fiestas, entre las cuales destaca la Pascua. Para ellos, la muerte de Cristo en la cruz constituía el sacrificio del “Cordero de Dios”, apelativo con el que San Juan Bautista se refirió a Jesús en el río Jordán. Por eso, así como al cordero que sacrificaban los judíos no debía quebrársele hueso alguno, a Jesús, muerto durante la Pascua judía, no se le rompió ningún hueso, tal como había sido profetizado. Además, en relación con la cosecha, San Pablo dice en su primera carta a los Corintios que “*Jesús es el equivalente a las primicias*” (Domené, *Op. cit.*, p. 32).

⁵²⁰ Conforme a la forma judía de computar los días, éstos iniciaban al atardecer, de modo que la pascua comenzaba al atardecer del día 14 de *nisán*.

Como vimos en el capítulo VII, los cristianos suponían que la creación ocurrió por las fechas del *Passover*, y que la nueva creación debía ocurrir en la misma fecha. En este sentido, determinar el momento de la celebración de la Pascua era fundamental, incluso para señalar la fecha correcta del año para la celebración de algunas fiestas fijas, como es el caso de la Encarnación (*Vid. supra*, p. 211). Por este motivo, hacia finales del siglo II surgieron controversias sobre la fecha en que debía celebrarse la Pascua cristiana. Según las iglesias orientales, ésta debía seguirse celebrando el día 15 de *nissán*, conforme a la ley de Moisés, de modo que podía caer en cualquier día de la semana. Por su parte, las iglesias occidentales sostenían que la resurrección debía conmemorarse en domingo, pues en ese día resucitó Jesús. Finalmente, se impuso la opinión de las iglesias occidentales, de modo que la Pascua pasó a realizarse el domingo siguiente al *Passover* (*Cfr. Domené*, 2010, p. 33). Pero al poco tiempo surgió un nuevo problema pues, como la iglesia había adoptado el calendario romano, se hacía necesario determinar en un calendario solar el momento preciso en que debía hacerse una celebración originalmente lunar. Como la duración del año solar del calendario juliano era mayor que la del año trópico, aquél se desfasaba progresivamente con respecto a éste, lo cual dificultaba la determinación de la fecha del equinoccio. Para resolver esto, el Concilio de Nicea (325) fijó el 21 de marzo como fecha del hito solar, y mantuvo la celebración de la Pascua en el primer domingo posterior al plenilunio que sigue al equinoccio de primavera (*Vid. supra*, pp. 208-221). De este modo, la iglesia reafirmó la relación de la Pascua con el movimiento aparente del Sol sobre el horizonte, vínculo que se veía reforzado por la celebración de esta fiesta en domingo, el Día del Sol (*Vid. supra*, p. 206), asimilando además el momento de la creación con el astro y con el progresivo aumento de la duración de los días y la correlativa disminución de las noches. No debe entonces extrañarnos la forma que adquirió la fiesta cristiana de la Pascua, como celebración del triunfo de la luz sobre la oscuridad⁵²¹, como se hará evidente a continuación.

La interpretación que de la Pascua hizo la iglesia de Alejandría, contribuyó significativamente a la configuración de las celebraciones de Semana Santa. Considerando que *Pascha* no derivaba del griego *paschein* (sufrir), sino que era la transliteración griega del hebreo *Pesach* (*Passover*), los alejandrinos asumieron que la Pascua era la conmemoración del *Passover* del Señor de la muerte a la vida. Esta interpretación contribuyó a reforzar la distinción entre la muerte de Cristo en viernes y su resurrección en domingo, con el sábado como día de descanso del Señor en la tumba (*Cfr. Senn*, 2006, pp. 67-68). Así, en el siglo VII, se hacía al atardecer del Jueves Santo un servicio de oración cuyo nombre deriva de las palabras del responsorio: *Tenebrae factae sunt* (“oscureció”, o “cayeron las sombras”), el Oficio de Tinieblas. De esta celebración es característico el apagar las velas y la lectura de salmos, antífonas y responsorios fúnebres y de lamentación, sin música ni himnos, y con el altar desnudo. Al final se hacía un ruido dramático, a veces golpeando los bancos para representar los azotes de Jesús y los trastornos acaecidos tras su muerte, pues “hasta las piedras hablaron”. El ruido cesaba abruptamente al aparecer la luz del cirio pascual (*Cfr. Senn*, 2006, p. 158). Este Oficio de Tinieblas se celebraba desde el Jueves Santo y hasta el Sábado de Gloria, práctica que desapareció del calendario oficial con el nuevo orden ritual establecido por el Concilio Vaticano II (1962-1965).

⁵²¹ Hacia el siglo XVIII, Joaquín Castellot se refiere a las tóporas de primavera en su traducción de la *Historia de las fiestas de la iglesia*, señalando que: “En la Primavera, la vuelta del Sol, que empieza á volver á animar la naturaleza, y á abrir la tierra para la produccion de los frutos, nos advierte que pidamos á Dios que por su bendición dé su fecundidad á la tierra” (Castellot, 1787, p. 16).

Aunque el Oficio de Tinieblas se menciona comúnmente como un acto del Jueves Santo, en rigor pertenecía al viernes, pues se celebraba al atardecer⁵²². El viernes es el día de la muerte de Jesús, por lo que en esta fecha se hace el *Vía Crucis*, celebración presumiblemente originada en Jerusalén hacia la antigüedad tardía y promovida desde el siglo XIV por los franciscanos⁵²³. El *Vía Crucis* consiste en una procesión a lo largo de catorce estaciones correspondientes a diferentes escenas de la pasión de Cristo, concluyendo con su muerte, e incluye frecuentemente la dramatización de las escenas. También relacionada con la conmemoración del Viernes Santo, se hizo popular desde la Edad Media la celebración del Santo Sepulcro (o Santo Entierro), en el que se enterraba una hostia consagrada⁵²⁴ (Cfr. Senn, *Op. cit.*, p. 162).

Hacia el siglo IV, la conmemoración de la Pascua consistía en una vigilia nocturna, conocida hoy en día como la Vigilia Pascual. Ésta comenzaba con el *lucernarium*, acto en el cual se encendían luces al atardecer del Sábado de Gloria (vísperas del Domingo Pascual), seguido de una larga serie de lecturas y salmos. La vigilia culminaba con la celebración de bautismos y la eucaristía. En Jerusalén, el obispo emergía del Santo Sepulcro con un fuego encendido, proclamando la resurrección de Cristo, práctica de la cual surgió la ceremonia occidental de encender y bendecir el cirio pascual, desarrollada entre los siglos V y VI (Cfr. Senn, 2006, pp. 67-69). En la Alta Edad Media, para el inicio de la vigilia se encendía el “fuego nuevo”, una hoguera de grandes dimensiones que se hacía en la plaza frente a la iglesia. Acto seguido se hacía la bendición del fuego con un elaborado ritual que incluía letanías, colectas, agua bendita e incienso. El cirio pascual era encendido de esta hoguera, decorado con cinco granos de incienso en representación de las cinco heridas de Cristo, llevado dentro de la iglesia y colocado cerca del ambón (Cfr. Senn, 2006, p. 163).

Actualmente, estas celebraciones existen en todo el mundo católico incluyendo, claro está, a España. Por ejemplo, en Extremadura existe la costumbre de encender hogueras a las puertas de las iglesias en la noche del Sábado de Gloria, para hacer la bendición del fuego nuevo, “símbolo del Cristo resucitado” (Domínguez, 2010, p. 206), para con él encender el cirio pascual que “dará luz al mundo” (*Ibidem*). En Albuquerque (Badajoz), como en muchas otras localidades Extremeñas, se atribuye a este cirio el poder de combatir tormentas con sólo encenderlo (Cfr. Domínguez, *Loc. cit.*), eficacia que se extiende a las velas que alumbraron el monumento de Viernes Santo (Cfr. Domínguez, 1985, p. 118). En Piornal (Cáceres), igual efecto se atribuye al “leño de Gloria”⁵²⁵, mismo que se intensifica arrojando sobre sus llamas un puñado de sal bendecida el 3 de febrero, día de San Blas (Cfr. Domínguez, 2010, p. 207).

⁵²² Recuérdese que, para la celebración de sus principales fiestas, la iglesia señalaba el inicio del día a la manera judía: en *vísperas*, a la puesta del Sol del día anterior (*Vid. supra*, p. 206).

⁵²³ De acuerdo con Frank Senn, la práctica del *Vía Crucis* fue promovida por los franciscanos, a quienes les fue dada la custodia de los lugares santos de Palestina en 1342. Éstos adoptaron como parte de su misión la difusión de la devoción y erigieron retablos en sus iglesias, práctica que pronto se difundió a otras iglesias. El número de estaciones variaba de una localidad a otra, hasta que fue regulado por el Papa Clemente XII en 1731 (Cfr. Senn, 2006, p. 246).

⁵²⁴ En Venecia, esta práctica se transformó en una procesión funeraria por las calles con un ataúd que contenía una hostia consagrada, y que sería enterrado en un tabernáculo de la Catedral de San Marcos. La popularidad del *Vía Crucis* y del Santo Entierro, obligó a que la liturgia del viernes Santo se trasladara de la tarde a la mañana (Cfr. Senn, 2006, p. 162).

⁵²⁵ Sobre el “leño de Gloria”, José María Domínguez señala que: “Cuando las campanas con su repique anuncian la Resurrección de Cristo se retira y se apaga el mayor de los leños que en ese momento están ardiendo en la lumbre,

En Eibar (Guipúzcoa), al Sábado de Gloria se le llamaba *Ixu-Eguna* (“día del fuego bendito”). En este día se bendecía agua y fuego en el pórtico de la iglesia. Después de la ceremonia, los niños iban por las casas con pequeños trozos de madera ofreciendo fuego nuevo. Tras apagar la lumbre del hogar, las mujeres volvían a encenderlo con la flama de la madera tomada en la parroquia, rezando para que Dios preservara la hacienda de incendios, rayos y pedrisco (Cfr. Peña Santiago, 1970, pp. 321-322). Esta práctica existía también en algunas localidades de Galicia, donde los vecinos llevaban a sus casas el fuego que se bendecía el Sábado de Gloria afuera de las iglesias, y servía para propiciar la buena suerte, calmar las tormentas y los truenos (Stachová, 2007, p. 22). Y lo mismo existió en el Enclave de Treviño (Burgos), donde se bendecía el fuego nuevo y el agua de la iglesia, acto durante el cual las familias recogían un poco de agua y la llevaban a casa junto con la vela bendita que se encendía en días de tormenta (Cfr. Aguirre *et al.*, 2005, p. 82). Algo semejante ocurría en Campo de Montiel (La Mancha), donde la gente iba a la iglesia por agua bendita para asperjarla por la casa cuando había un deceso, para ahuyentar a los espíritus malignos (Villar, 2003, p. 142). De manera análoga, en Extremadura se obtenía agua bendita durante el Oficio de Tinieblas, para luego esparcirla por los rincones de la casa como medio para alejar al diablo. A esta agua, según José Luis Rodríguez, había que añadir sal, también bendecida por el sacerdote (Cfr. Rodríguez Plasencia, 2014, p. 10).

Tenemos hasta ahora que la celebración de la Candelaria, el Jueves Santo y el Sábado de Gloria eran momentos que se aprovechaban en España para obtener velas, ramos, sal y agua benditos para protección contra rayos y tormentas. Las velas medio consumidas, llamadas cabos “del Santísimo”, se guardaban en las casas; cuando había una tormenta, las mujeres las encendían y se encomendaban a Santa Bárbara con algunos versos y oraciones:

Santa Bárbara bendita,
que en el cielo estás escrita
con papel y agua bendita.
Cuando el cielo está nublado,
aquel rayo mal airado,
Jesucristo está clavado
en el árbol de la cruz,
Pater noster. Amén, Jesús
(Labeaga, pp. 322-323).

Otros recursos para combatir las tormentas eran el tañido de las campanas de la iglesia, los conjuros hechos por los sacerdotes, quemar laurel bendito el domingo de Ramos, y rezar el trisagio encendiendo una vela que hubiera alumbrado el jueves santo el monumento al Santísimo⁵²⁶ (Cfr. Taboada, 1949, p. 130).

Pero los recursos cristianos para la protección contra tormentas y demonios no quedaban allí. Estrechamente asociada a la bendición de velas, sal y agua en fechas específicas del año, existió en Europa la costumbre de proteger los campos y casas también en momentos establecidos en el calendario. Así como la Pascua era precedida por cuarenta días de penitencia (Cuaresma), era también seguida de cuarenta días de regocijo que concluían en la fiesta de la Ascensión. En el

reservándose sólo para encenderlo en los momentos en que se cierne la temida tormenta” (Domínguez, 2010, p. 207).

⁵²⁶ Una buena muestra de oraciones y otros recursos contra las tormentas en Galicia, se encuentra en Quibén, 1952.

mundo anglosajón, los tres días anteriores a la Ascensión eran días de “rogaciones”, tiempo de procesiones en los campos pidiendo bendiciones para la siembra. Este tipo de procesión, con algunas variaciones locales, era universal en Europa occidental (Cfr. Senn, 2006, p. 165), como lo confirma Joaquín Castellot para el mundo latino, quien nos informa sobre ella:

Llámanse así los tres días después del quinto Domingo después de Pascua⁵²⁷. Están consagrados en la Iglesia á unas deprecaciones públicas, acompañadas de ayunos ó de abstinencias, ó de Procesiones que se hacen con aparato de penitencia, para pedir Dios la prosperidad de los bienes de la tierra, y el desvío de los males que nos pueden afligir (Castellot, 1788, p. 194).

Estas rogaciones, que según Castellot tuvieron su origen en la Galia del siglo V y pasaron a España hacia finales del siglo VII, coincidían en eventualmente con las celebraciones de los días 1º y 3 de mayo, con sus postes y cruces, como veremos a continuación.

XI.2.3. La invención de la Cruz.

Para los católicos, mayo es el mes de la Virgen María, presuntamente por efecto de la cristianización de las *floralia* romanas y su culto a la diosa Maya, así como de la fiesta celta de *Beltaine*. Según una de las diversas hipótesis sobre el origen del nombre de este mes, *maius* procede de *Maya*, la *Mater Magna*, diosa de la naturaleza nutricia a la que los romanos ofrecían sacrificios durante el primer día del mes como celebración del triunfo de la naturaleza (Cfr. Domené, 2010, p. 101; Chaves, 1584, pp.38-39). Por otra parte, en este momento del año los celtas hacían la fiesta de *Beltaine*, el “fuego de Bel”, que celebraba el comienzo de la estación clara. La noche anterior se encendía el fuego nuevo, y al día siguiente se celebraba al Sol triunfante, “el dador de vida”, con la erección de un árbol desprovisto de ramas en el centro del poblado, debajo del cual hacían pasar al ganado para purificarlo (Cfr. Domené, 2010, pp. 98-100).

Presumiblemente, la iglesia instituyó la fiesta de la Invención de la Cruz para cristianizar estas fiestas paganas. La leyenda coloca su inicio en tiempos del emperador Constantino, pero los primeros registros que se tienen sobre la fiesta en España corresponden al siglo VII (Cfr. Merino, 1997). Al parecer, la adoración de la Cruz se extendió desde Jerusalén a partir del supuesto descubrimiento de la Vera Cruz por la emperatriz Helena, durante las excavaciones para la construcción de la Basílica del Santo Sepulcro (Cfr. Senn, 2006, p. 69). Pero Joaquín Castellot aclara que la institución del día 3 de mayo para la celebración de la Invención de la Cruz, no se debe a que ésta fuera hallada en tal fecha, sino que “*Se ha elegido el primer día libre, después del término de la Pascua, cuya Octava podía llegar hasta el día 2 de mayo*”⁵²⁸ (Castellot, 1788, p. 193). Por este motivo, los límites temporales de las rogaciones que oficialmente se hacían por los campos tras el quinto domingo posterior a la Pascua (entre el 26 de abril y el 2 de junio), coincidían aproximadamente con el mes de mayo.

Actualmente, el 3 de mayo se hace en España una fiesta de gran importancia popular, durante la cual se “viste” a las cruces con listones o bandas de tela o papel, aunque es mucho más común adornarlas con flores, y se hacen concursos para galardonar a la cruz mejor decorada. Incluso en

⁵²⁷ Es decir, entre el 26 de abril y el 2 de junio, según la fecha en que caiga la Pascua.

⁵²⁸ La “octava de Pascua” es el jubileo de la Pascua que se prolonga ocho días, hasta el domingo siguiente. Como vimos, el Domingo Pascual puede caer entre el 22 de marzo y el 25 de abril (Vid. Tabla 6, p. 212). Cuando la Pascua cae el 25 de abril, su octava es el 2 de mayo.

algunas localidades, como la ciudad de Granada, las cruces están prácticamente hechas de flores y la riqueza de la decoración supera por mucho a la observada en México.

Hacia mediados del siglo XX, era común en España la fiesta de la Maya, en la cual se levantaba un “palo de mayo”, se coronaba a una reina y se llevaba serenata a las mozas. El día 30 de abril, los jóvenes cortaban un árbol alto, le quitaban las ramas con excepción de las más altas, lo decoraban con flores y cintas, y a media noche lo alzaban en la plaza del pueblo, donde permanecería todo el mes. Según Foster, en algunas localidades revestía la forma de un palo encebado, y en Gerona, Logroño y Santander se amarraba un pollo vivo en la punta del palo, que era premio para el más ágil de los jóvenes (Cfr. Foster, *Op. cit.*, pp. 325-326). De acuerdo con el mismo autor, “*Tradicionalmente se escoge a la más adorable doncella de la aldea, se le viste de blanco, se la corona con flores y hojas, y se la sienta en un trono, cerca del árbol de mayo*” (Foster, 1962, p. 325).

Emparentada con estas prácticas, existe actualmente en diversas localidades del País Vasco la costumbre de levantar un árbol *Mayo* para la fiesta de la Invencción de la Cruz. En la villa de San Vicente de Arana (Álava), la víspera del 3 de mayo se bendice un tronco con una cruz de madera en la punta, y luego se le planta en la parte más alta del pueblo para proteger los campos del pedrisco⁵²⁹ (Aguirre, 2013, p. 145). El *Mayo* permanece en pie hasta el día de la Exaltación de la Cruz (14 de septiembre), período durante el cual se acostumbraba tocar las campanas del templo cuando había amenaza de tormenta, para “cortar la nube”, mientras el sacerdote hacía las oraciones de conjuro. Este poder de las campanas para ahuyentar demonios y tormentas se aprecia en la propia inscripción de algunas de ellas, como es el caso de una de Lizaso (Ulzama) fechada en 1481:

ADJURO TE TEMPESTAR MALA PER PATREM ET FILIUM ET SPC SCM ET PER SANTAM MARIAN
MATREM DEI NRI JHV XPIETPERXPIAPOSTOLOSETOSSCOS⁵³⁰ (Aguirre, 2013, p. 146)

Con respecto a esta práctica de tocar las campanas entre Santa Cruz y Exaltación para ahuyentar a los demonios causantes del pedrisco, hay que destacar que no se trataba de una cuestión de religiosidad exclusivamente popular, pues las ordenanzas de Orduña (Vizcaya) de 1506, obligaban a los encargados de las campanas en las iglesias de Santa María la Mayor y San Juan del Mercado a tañarlas, desde “Santa Cruz de mayo” y hasta “Santa Cruz de Septiembre”, tres veces al día, además de todas las veces que hubiera nublados o relámpagos, so pena de un real de plata por cada vez que no lo hiciesen⁵³¹ (Cfr. Aguirre, 2013, p. 146).

⁵²⁹ Al ser interrogado por Antxon Aguirre sobre las razones de la pervivencia del árbol *Mayo*, el responsable de este rito le contestó que “*un año no lo pusieron y cayó tal pedrada que arrasó las cosechas. Desde entonces, nunca dejan de plantarlo*” (Aguirre, 2013, p. 145).

⁵³⁰ El propio autor ofrece la siguiente traducción: “*Te conjuro tempestad maligna por el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo y por Santa María Madre del Dios Nuestro Jesucristo y por los Apóstoles de Cristo y todos los santo*” (Aguirre, 2013, p. 146). Otra inscripción, perteneciente a una campana de Echarri (Larraun), señala su poder contra los demonios: “*VOX MEA VOX ANGELI VOX MEA VOX DNI VOX MEA SIT TEROR CVNTORVM DEMONVM*” (Loc. Cit.): *Mi voz es la voz del ángel, mi voz es la voz del Señor, mi voz sea el terror de todos los demonios*” (Ibidem).

⁵³¹ Este mismo período se marca en la Cimada (Andalucía) por la cruz verde, el 3 de mayo, y la cruz seca, el 14 de septiembre (Vid. *infra*, p. 428). En dicha localidad, el 3 de mayo se saca la cruz de su nicho y se le lleva en procesión por caminos, huertas, casas y fuentes, para que brinde protección, fertilidad y salud (Cfr. Azabal, 2006).

Otra usanza común durante la fiesta de 3 de mayo, era la bendición de los campos. En la España de los siglos XVI-XIX, el día de la Santa Cruz era ocasión para colocar cruces benditas en los cuatro puntos cardinales del territorio, algunas de las cuales, como vimos, se bendecían el 3 de mayo, mientras que otras se bendecían el Viernes Santo⁵³². Además, es frecuente encontrar que esta responsabilidad estaba en manos de las autoridades civiles. Por ejemplo, una factura municipal de Sangüesa (Navarra), fechada en 1544, nos informa:

Item pagué a Pedro Navarro, mayoral de la cofradía del Santo Espíritu, porque acostumbra poner por todo el término las cruces bendecidas el Viernes Santo, por el trabajo de ir las a poner 15 tarjas el día de Santa Cruz de mayo”⁵³³ (citado en Labeaga, 1993, p. 323).

Al parecer, esta responsabilidad municipal había desaparecido hacia el siglo XX, pero en múltiples localidades españolas seguían protegiendo los campos con pequeñas ramas tomadas del ramo bendecido el Domingo de Ramos (Labeaga, *Loc. cit.*) o con cruces, como es el caso de en algunos lugares de Guipúzcoa, donde éstas se confeccionan con espinos blancos (*elorri-zuri*⁵³⁴) bendecido en la festividad de la Santa Cruz (3 de mayo) en la ermita homónima del monte Aizkorte⁵³⁵ (Cfr. Aguirre, 2013, p. 143). También en Guipúzcoa, la gente de Tolosa sube en el mes de mayo a la ermita de Isazkun, situada en el monte Uzturre, para luego ascender hasta la cruz que lo corona cerca de la cima⁵³⁶ (Cfr. Ceruti, 2011, pp. 33-34). Esta montaña es una de las moradas preferidas de Mari, la diosa vasca de las montañas, quien regula las lluvias, la fertilidad, el aire y el fuego, dominando la actividad eléctrica de la atmósfera y convocando tempestades desde su carro de nubes (Cfr. Ceruti, 2011, p. 37).

Junto con la plantación de cruces en los términos municipales y la bendición de los campos, eran comunes en España los ritos relacionados con la lluvia, particularmente durante las celebraciones de San Marcos y Santa Cruz. En ellas se hacían procesiones a puntos específicos del pueblo donde había cruces y desde ahí el cura bendecía los sembrados en todas direcciones (Cfr. Martín Criado,

⁵³² Como ha mostrado Juan Sanz, para el siglo XVII, las poblaciones solían contar con un gran número de cruces situadas en la entrada de las mismas, en los caminos y en los terrenos de cultivo, mismas que se bendecían el 3 de mayo, en la fiesta de la Santa Cruz. En esta fecha “*era costumbre plantar nuevas cruces [...] unas veces [...] se trataba de cruces hechas de piedra u otro material sólido, que habían sido, previamente, bendecidas el Domingo de Ramos o el Viernes Santo. En otras ocasiones, eran ramas de árboles o arbustos diversos —espino, sauce, laurel, romero, olivo o palmera— con las que se fabricaban cruces que, a su vez, eran bendecidas el propio día del acto de su colocación o, bien, el Domingo de Ramos*” (Sanz Larroca, 2008, pp. 117-118).

⁵³³ Como ha señalado Iñaki Bazán, los municipios tenían en nómina a uno o varios religiosos con la misión de vigilar las fluctuaciones climáticas, y en caso de observar algo anormal, conjurarlo antes de que se desencadenara y provocara daños en las cosechas. Ejemplo de esto son las ciudades de Vitoria o Bilbao (Bazán, 1998, p. 119). Así, el Ayuntamiento de Vitoria pagó en 1520, a Pedro abad de Larraza, “*dos ducados por el cargo que ha tenido de conjurar las nubes*” (Bazán, 1998, p. 118).

⁵³⁴ *Crataegus monogyna*, árbol de flores blancas que brotan entre mayo y junio.

⁵³⁵ Algo semejante ocurría antiguamente en la ciudad de Albacete (Andalucía), donde todavía hay quienes recuerdan la bendición de los hitos en los bancales y las cruces blancas que se pintaban en ellos para proteger los frutos (Cfr. Meya, s/f).

⁵³⁶ Al respecto, María Ceruti señala que “*la iglesia católica romana había ordenado la ‘cristianización’ de las montañas vascas mediante la colocación de cruces en sus cimas, en un proceso que en algunos aspectos se asemeja al que se llevara a cabo durante las campañas de extirpación de idolatrías en las montañas andinas*” (Ceruti, 2011, p. 34).

1999), gesto ritual que estaba vigente en Ainzón (Zaragoza) hacia mediados del siglo XX⁵³⁷ (Cfr. Lafoz, 1983, p. 109). En Sangüesa (Navarra), durante el siglo XVII, se realizaban procesiones con las imágenes y reliquias para hacer peticiones relacionadas con el clima y los cultivos:

en febrero para conseguir la “templanza del horrible yelo”; en mayo “pidiendo agua a resulta de los aires recios que andan” o “por la gran seca”; en julio en acción de gracias “por haberles librado del pedrisco”; en octubre porque “el agua perjudica el fruto pendiente de las uvas” y en noviembre porque “no nacen los sembrados” (Labeaga, 1993, p. 310).

Algo semejante ocurría hacia el siglo XIX en la zona de Tudela (Navarra), donde frecuentemente se recurrió a las rogativas para combatir la sequía (Cfr. Jimeno, 1976). Además, por estos informes sabemos que se convocaba a los niños para obtener el favor divino de la lluvia, como lo expresa Fulgencio Zaporta, rector de la parroquia de Cortes (Navarra), quien cuenta que para combatir la sequía que sufrieron en 1853, comenzaron una rogativa el 24 de abril. El miércoles 27 se hizo la procesión de rogativa, durante la cual los niños cantaron letrillas pidiendo misericordia, mientras que las niñas entonaban otras pidiendo agua. Una vez en la iglesia, el sacerdote “predicó de rogativa” y volvieron a cantar los niños y niñas. Esa noche llovió un poco, pero al día siguiente, “por la mañana comenzó a llover bien. Llovió, poco o mucho, todos los días de la novena y se rescató la cosecha que se suponía perdida” (Jimeno, 1976, p. 43). Pocos años después, ante una nueva sequía, el Ayuntamiento encargó la novena correspondiente, pero Zaporta respondió que antes el Ayuntamiento debía entregar media arroba de ceras en velas para la iluminación, cerrar las casas de juego desde el toque de novena, prohibir las rondas durante esos días y avisar a los cantores. Continúa Zaporta:

Dije también en mi contestación que pasaría el plato por la iglesia, y de su producto *pagaría a los niños y niñas que sirviesen en la novena*⁵³⁸, añadiendo que, si llovía en los días que se pedía, parecía muy regular que el Ayuntamiento manifestase su gratitud con algún regalo en la iglesia (Citado en Jimeno, 1976, p. 44).

Como vimos líneas arriba, en mayo se esperan las últimas lluvias necesarias para el desarrollo de los cultivos, a la vez que marca el inicio del verano que dura hasta agosto⁵³⁹. Sin embargo, en este período los cultivos están dispuestos a amenazas que pueden malograrlos, como son la helada, el pedrisco y la lluvia tardía⁵⁴⁰ (Vid. *supra*, p. 407), lo que otorga pleno sentido a los ritos de mayo. Éstos tendrán continuidad en junio, aunque con algunos matices relacionados con su posición en el año.

XI.2.4. San Juan Bautista.

Como vimos en el capítulo VII, una vez fijada la fiesta de la Encarnación el 25 de marzo, bastaba contar tres meses a partir de esta fecha para determinar el momento de la natividad de San Juan

⁵³⁷ Para el siglo XX, Julio Caro Baroja señala la costumbre vasca de hacer, el 3 de mayo, “*bendiciones y rogativas para preservar los campos, [fecha en que] se colocan enramadas y se fabrican cruces de espino blanco para ponerlas en las cabeceras de las heredades en multitud de pueblos*” (Caro, 2000, p. 310).

⁵³⁸ Las cursivas son mías.

⁵³⁹ De este período da cuenta un canto recogido en Canarias por Sebastián Jiménez: “*Viene mayo con sus flores, San Juan con sus clavellinas, Santiago con sus duraznos y agosto con sus vendimias*” (Jiménez, 1954, p. 181).

⁵⁴⁰ Como señala Antxon Aguirre, el Pedrisco es temible en el verano, cuando “la mies está en sazón”, pues una granizada puede destruir toda la cosecha (Cfr. Aguirre, 2013, p. 139).

Bautista pues, en el momento de la Encarnación, Isabel tenía ya seis meses de embarazo (Cfr. Talley, 1991, p. 94). De este modo, así como la Navidad quedaba asociada al solsticio de invierno, la fiesta de San Juan coincidía con el solsticio de verano en los primeros siglos del cristianismo (Vid. *Supra*, pp. 210-210). Ciertamente ésta es sólo una hipótesis, pero llama la atención el carácter anómalo de la conmemoración, pues los cristianos celebraban (y celebran) a sus santos el día de su muerte, no el de su nacimiento. Como el verdadero *dies natalis* del creyente es el de su muerte, cuando pasa a gozar de la presencia divina, la iglesia estableció su conmemoración en esa fecha, con excepción de Jesús y María, para quienes ha dedicado tanto la fecha de su nacimiento como la de su muerte (Cfr. Domené, 2010, p. 124).

De la fiesta de la natividad de San Juan Bautista, el 24 de junio, Joaquín Castellot nos dice, en el siglo XVIII, que era obligación ir a misa y no trabajar, y que su institución era ya muy antigua en tiempos de San Agustín, es decir, hacia fines del siglo IV y principios del V. Además, nos informa que “No había Fiesta más solemne después de la de los principales Misterios de nuestra redención” (Castellot, 1788, p. 249), y agrega que:

Los regocijos que los Infieles de Levante hacen la vigilia y el día del nacimiento de San Juan, no son menores que los nuestros en cuanto á las demostraciones exteriores; las que consisten particularmente en juegos de pólvora y en luminarias (Castellot, 1788, p. 250).

Estas hogueras que los cristianos hacían por lo menos desde la Edad Media (Cfr. Senn, 2006, p. 166), forman parte hoy en día de las celebraciones populares de San Juan, fiesta que se conoce en Galicia como *Noite da Queimada*. En esta región de España se hacen las tradicionales *hogueras*, y el fuego tiene en este caso un sentido de purificación y protección, por lo que los chicos saltan sobre las hogueras gritando conjuros con el fin de alejar los malos espíritus (Stachová, 2007, p. 10). Además, para proteger al ganado de enfermedades y maleficios, se le hacía pasar sobre las cenizas de la hoguera⁵⁴¹ (Cfr. Taboada, 1952, p. 616). Junto a estas prácticas relacionadas con el fuego, existía la creencia de que sumergirse en el mar y recibir nueve golpes de ola era beneficioso para curar padecimientos, protegerse de enfermedades durante todo el año y dar fertilidad a las mujeres estériles. Además, en algunas comarcas se guardaba el agua de San Juan para conjurar tormentas y pedriscos (Cfr. Taboada, 1952, pp. 607-608).

En Cataluña era práctica común encender hogueras y saltar sobre ellas. Se decía que quien pasaba sobre el fuego se aseguraba la salud durante todo el año. Además, el fuego de San Juan casaba a las parejas que saltaban juntas tomadas de la mano (Cfr. Utrera, 2014, p. 122).

En Euskal-Erria, los vecinos de diversas poblaciones rurales encendían hogueras en la víspera de San Juan y saltaban sobre ellas diciendo alguna fórmula para obtener protección contra las brujas, la sarna y otros males (Cfr. Caro, 2000, p. 310). Por ejemplo, en Valcarlos (Navarra) saltaban las hogueras invocando a San Juan:

Sarna fuera,
Los malos afuera.
Los buenos adentro
La borona y el pan a España

⁵⁴¹ Una práctica popular para curar el *muermo* al ganado, consistía en encender la hoguera de San Juan con leña y yerbas verdes y hacer pasar al ganado junto a ella para que el humo, llamado *orballo de San Juan*, les curara la enfermedad (Cfr. Taboada, 1952, p. 616).

La tiña a Francia
(Iribarren, 1942, p. 203).

Semejante a esta fórmula que pide los bienes para España y los males para Francia, es el conjuro contra el pedrisco que, según José María Iribarren, hacía el párroco de Irurozqui, quien era de Aoiz:

Arrasa la Francia,
y a Italia también.
A Aoiz y a Irurozqui
déjalos con bien
(*Ibidem*).

En la provincia de León (Castilla y León), San Juan y San Pedro marcaban el comienzo de la trashumancia de los pastores. En Benuza, por ejemplo, “*se echaba al monte el ganado, que no se recogía hasta el invierno con la llegada de las nieves*” (Alonso Ponga, 1981, p.22), e iniciaba la siega de los campos. En estas fechas se hacían hogueras, ya fuera en la plaza principal, en las entradas al pueblo y en las esquinas del mismo, o en sitios prominentes (Alonso Ponga, *Op. cit.*, p. 24). En este acto, la gente saltaba sobre el fuego como rito de purificación y para ahuyentar brujas y espíritus malignos (*Loc. cit.*). En la Cabrera, se creía que:

San Juan tiene influencia sobre los ganados y a esa hora de las doce de la noche [...] bajan de la sierra los rebaños para bañarles al río, y es que sus aguas esa noche son aguas confortantes, benditas, de misterioso poder. El río, esa noche, posee el secreto de preservar de todo mal, durante el año, al ganado que se ha bañado en sus aguas (Citado en Alonso Ponga, 1981, p. 26).

En Bierzo, al atardecer del día de San Juan se quemaban plantas olorosas con azufre para hacer “fumazos” a la puerta de las casas conjurando a brujas y demonios, llevando el “fumazo” por todos los rincones para purificar la casa, las caballerizas y al ganado (*Cfr.* Alonso Ponga, *Op. cit.*, p. 27).

En algunas localidades de Gupuzcoa y Navarra se erigía un árbol de San Juan, pero era más común enramar las casas con espino blanco (*Eguzqui-Lore*⁵⁴²) y otros vegetales para protegerlas de la tempestad y de maleficios⁵⁴³ (*Cfr.* Caro, *Op. cit.*, p. 311). Además, en esta misma región existe la costumbre de hacer cruces con flores de *Eguzqui-lore* y colocarlas en los dinteles de ventanas y puertas para proteger las casas de rayos e incendios, pues estas flores son símbolos del Sol y amuletos contra las brujas (*Cfr.* Ceruti, 2011, pp. 33-36). De hecho, en algunos pueblos el *eguzki-lore* es conocido como cardo de San Juan, y se colocaba en las entradas de las casas porque “*Las brujas lo confundían con el Sol y al verla por la noche creían que empezaba el día y corrían a sus refugios*” (Aguirre, 2013, p. 144). Al parecer, estas cruces y ramos eran bendecidos el mismo día de San Juan, pues en algunos pueblos se llevaban a bendecir en la iglesia cruces de madera y ramos de laurel, para con ellos proteger los campos de plagas y tormentas (*Cfr.* Iribarren, 1942, p. 204).

⁵⁴² *Carlina angelica*. Planta espinosa semejante al cardo, común en el Norte de España, cuyas flores amarillas brotan entre junio y septiembre.

⁵⁴³ En Garcibuey (Salamanca) se recogía en la Noche de San Juan el pericón, la manzanilla y el saúco (*Cfr.* Puerto, 1994, p. 9).

En Extremadura, en el Municipio de Cilleros, se hacían también las hogueras y la quema de yerbas para protección de personas, casas y ganado, incluyendo además la costumbre de bañarse para obtener protección durante todo el año (Cfr. Rodríguez Plasencia, 2009, pp. 136-138). Virtudes semejantes tenían en el País Vasco las aguas de algunos manantiales dedicados a este santo⁵⁴⁴, y el rocío de la noche de San Juan (Cfr. Caro, 2000, p. 310). En Navarra, el agua de San Juan estaba también asociada a la fertilidad, por lo que las mujeres estériles acudían a una fuente para beber de sus aguas y frotar el vientre contra una de las peñas del manantial (Iribarren, 1942, p. 207).

Como pudimos apreciar en el capítulo anterior, para los pueblos con economías predominantemente agrícolas, la fertilidad de campos y animales es la forma por excelencia de la riqueza, por ello no debe extrañarnos que el día de San Juan se asociara en España con la manifestación, en montes y lugares apartados, de ciertos tesoros enterrados: los “encantos”. Se trata de una creencia registrada en Galicia por lo menos desde el siglo XVII. Se trata de tumbas pre-cristianas (de los “gentiles”) que supuestamente guardan tesoros encantados y que, si no son desencantados, desaparecen. Según una obra del siglo XVIII, éstos “*son riquezas que los moros no pudieron sacar de España, cuyas señas aparecen en ‘algún librejo manuscrito’, y que están encantados, guardados por demonios que hay que exorcizar*” (Llinares, 1990, p. 49). Dicho brevemente, los “encantos” pueden ser seres encantados que, al ser liberados, otorgan el tesoro; el propio tesoro, que está bajo un encanto; algún objeto que tras ser desencantado se convierte en oro; o una gallina con pollitos, que suele ser la señal de un tesoro encantado. Y el procedimiento para descantar estos tesoros incluye: escupir u orinar sobre ellos, arrojarles una prenda, o tocarlos (Op. cit. pp. 87-88). Pero existen casos en que los demonios sustituyen a los *mouros* como poseedores de estos tesoros, y para su desencantamiento no se puede nombrar a Dios, la Virgen o los santos⁵⁴⁵. Estos encantos pueden manifestarse en cualquier fecha, pero el momento más señalado es el día de San Juan por la mañana, o la noche anterior (Cfr. Llinares, pp. 118-123).

XI.2.5. La Asunción de la Virgen.

La celebración de la Asunción de María, el 15 de agosto, parece haber tenido su origen en Oriente, y hacia el siglo VII fue adoptada en Roma, desde donde se difundió a todo el mundo (Cfr. Domené, 2010, p. 161), adquiriendo gran popularidad a lo largo de la Edad Media (Cfr. Senn, 2006, p. 166). El episodio conmemorado no aparece en las escrituras canónicas, sino en diversos Evangelios apócrifos. Según estos relatos, San Miguel Arcángel anunció a María la proximidad de su muerte entregándole una palma, símbolo de martirio y de gloria (Cfr. Cardini, 1984, p. 159). Entonces la Virgen pidió a su hijo que enviara a los apóstoles, que estaban dispersos por todo el mundo. Atendiendo a este pedido, los ángeles llevaron a los apóstoles por aire hasta Jerusalén, y pocos días después se produjo la “dormición” de María, quien al tercer día ascendió al paraíso (Cfr. Domené, 2010, p. 160). Según otra versión, cuando los ángeles subieron el alma de María

⁵⁴⁴ Según José María Iribarren, en la montaña de Navarra abundan estas fuentes maravillosas, a las cuales la gente acude en romería para aprovechar el poder curativo que sus aguas adquieren en la noche de San Juan (Cfr. Iribarren, 1942, p. 205).

⁵⁴⁵ Esto, claro está, tampoco tienen nada de extraño, pues la iglesia no sólo demonizaba a cualquier otra religión, sino a todos los “gentiles” (Vid. *infra*, p. 446, nota 578). De hecho, “moro” era un apelativo que los españoles usaban frecuentemente contra todos los “gentiles”. Por ejemplo, en Galicia, cuando la madrina entregaba el niño a la madre después del bautizo, pronunciaba la fórmula “*me lo diste mouro, te lo devuelvo cristiano*” (citado en Freán, 2014, p.70, nota 193).

hacia el Cielo, la tierra se estremeció y los habitantes de Jerusalén supieron que había muerto. Entonces Satán se apoderó de ellos para que intentaran quemar el cuerpo de la Virgen, pero en ese momento fueron cegados y los apóstoles consiguieron depositar el cuerpo de María en el sepulcro. En ese momento cayó desde lo alto el apóstol Tomás, quien estaba en la India y no pudo llegar a tiempo. Además, al ser informado de que María estaba ya enterrada, Tomás rechazó la versión de los otros apóstoles, diciendo que mientras era llevado por los ángeles desde la India vio subir el cuerpo de María llevado también por ángeles y que había implorado de ella una bendición. Según Tomás, María accedió y le arrojó su cinta (ceñidor) para que le sirviera de prueba ante los apóstoles. Tomás les mostró la prueba y los apóstoles decidieron abrir el sepulcro, confirmando que estaba vacío (Cfr. Domené, 2010, pp. 160-161; 2000, pp. 149-150).

Esta fiesta conmemora la muerte de la Virgen María “y el triunfo que consiguió sobre las miserias de la mortalidad humana” (Castellot, 1788, p. 293). Por la creencia de que la Virgen fue llevada en cuerpo y alma al paraíso, la Asunción de la virgen representa su triunfo sobre el mal y sobre la muerte, pues su cuerpo no pudo ser corrompido por ella. Este triunfo se ve reflejado en un drama de la Asunción consignado por Antonio Castillo en Alberca (Salamanca), en el que un pastor canta celebrando la Asunción de María. En este acto, el demonio desciende con una caña en la mano y montado sobre un dragón de siete cabezas provistas de cartuchos pirotécnicos, e impreca al pastor:

Esa voz que a mis oídos
me resuena tan feroz
me arrebató los sentidos
y me llena de pavor.
Voz que imploras mis desdichas,
ven a este puesto veloz,
que entre las nubes y el viento
te espero en esta ocasión.

Sal, pues, que Luzbel te llama;
con agitado rencor
lluevan rayo y centellas...,
tiemble el mundo a mi valor.
¡Vomita ya, vil serpiente,
La ira de mi corazón!...
¡Viva el infierno, y que muera
María de la Asunción!
(Castillo de Lucas, 1957, p. 201).

Entonces el demonio enciende los cartuchos y, terminado el fuego, desciende del dragón invocando a todas las fuerzas y elementos para que lo ayuden: a los montes, arroyuelos, aves, fieras, vientos, fuentes, plantas y árboles, a la tierra y, por último, a los siete pecados capitales. Luego impreca y somete a unos serranos que ensalzan la fiesta del poblado, y con un solo ademán los derriba y se sienta sobre ellos. En ese momento salta al escenario San Miguel Arcángel abatiendo al demonio. Finalmente, aparece un personaje denominado como “el Gracioso”, quien da al demonio un cachiporrado diciendo:

Anda con dos mil demonios,
engañoso, patastuertas,
que de la calle del Puente
no pué salir cosa buena.
[Continúa San Miguel]
Y vosotros, albercanos,
que a la Asunción hacéis fiesta,

nunca dejéis de alabarla,
que Dios con su providencia
os colmará de virtudes
*y de abundantes cosechas*⁵⁴⁶,
y, saliendo de este mundo,
os dará la gloria eterna
(Castillo, *Op cit.*, p. 206).

⁵⁴⁶ Las cursivas son mías.

De este drama resulta significativa la expresa alusión a las cosechas, y llama la atención la derrota del demonio por parte de San Miguel, quien en el mito porta una palma, elemento con el que se protegen los campos. El culto a la Virgen, asociado a la fertilidad y protección de los cultivos, culmina aquí con el fin de la siega. En consonancia con esto, George Foster nos informa que el día de la Asunción se hacía, en el siglo XX, un catafalco en las iglesias, en el que reposaba una imagen de la Virgen hasta la octava, una semana después, y *“En Puebla de Guzmán (Huelva), la gente arranca una ramita de olivo y reúne varias espigas de trigo, y las clava en las paredes de sus casas, diciéndose que, si así lo hace, no le faltará ni paz ni pan por todo el año”* (Foster, 1985, p. 343).

También en esta fiesta, en el término municipal de Morcín (Asturias) existe la costumbre de ascender a la montaña de Monsacro para visitar las dos ermitas que hay en la cumbre, dedicadas a San Toribio y a La Magdalena, y para recoger los cardos que crecen en torno a ellas, mismas que tienen propiedades profilácticas semejantes a las del *eguzqui-lore* reseñada en Gupuzcoa y Navarra para la fiesta de San Juan (Cfr. González, Juan Manuel, 1958; Gómez Peyón, 1985).

Por otra parte, el mes de agosto era propicio para hacer las cabañuelas, observando el clima de los primeros doce días, uno para cada mes, y confirmando las predicciones con los siguientes doce días. En este método, el día primero del mes corresponde al clima de enero del año siguiente; el segundo día, a febrero, y así sucesivamente hasta llegar a diciembre con el día doce. Posteriormente, el día trece corresponde nuevamente a diciembre, el catorce a noviembre, y así sucesivamente hasta llegar nuevamente a enero⁵⁴⁷ (Cfr. Gargallo, 1999).

Hemos destacado ya el vínculo de la Asunción con la canícula, señalado por la paremia: *“De Virgen a Virgen, el calor aprieta de firme”* (Font, 2007, p. 209). Además, esta fiesta se asocia con la maduración de la uva: *“En Santiago y Santa Ana pintan las uvas; por la Virgen de Agosto ya están maduras”* (Loc. cit.). Como sugiere esta paremia, en muchas localidades de España la Asunción marca el inicio de la vendimia⁵⁴⁸.

Hasta aquí resulta clara la relación entre la canícula y la cosecha, por un lado, y la Virgen de la Asunción, por otro, así como la procedencia europea de la práctica de las “cabañuelas” y la creencia en la canícula, misma que tenía pleno sentido en España pero que carece por completo de relación con el clima hueyapeño. Por último, agreguemos que en muchas localidades españolas la Asunción marcaba el término de los contratos civiles⁵⁴⁹ (Cfr. Tenorio, 2008; Meya, s/f).

⁵⁴⁷ Algunas variantes de este método de predicción meteorológica se encuentra en Mesa, Delgado y Blanco, 1997, así como en Foster, 1985, pp. 115-116.

⁵⁴⁸ Por ejemplo, en Jumilla (Murcia), el programa de la fiesta de la vendimia en 2012 comenzó con el nombramiento del agricultor del año, el 23 de junio. Días después señalaba una ofrenda de flores a la Virgen de la Asunción, el 5 de agosto; una procesión con la Virgen de la Asunción, el día 15; y concluyó el 2 de septiembre con la romería del Niño de las Uvas.

⁵⁴⁹ Resulta curioso constatar la existencia de la canícula entre los bereberes de Argelia, unida además a la renovación de los contratos. Según Pierre Bourdieu, *“La mayoría de los informantes espontáneamente hacen comenzar el año en el otoño (lakhriif). Algunos de ellos sitúan el comienzo de esa estación alrededor del primero de septiembre, otros alrededor del 15 de agosto del calendario juliano, en el día llamado “la puerta del año” (thabburth usugas) que marca la entrada en el período húmedo, después de la canícula de es’matm: ese día, cada familia sacrifica un gallo y se procede a la renovación de los contratos y de las asociaciones”* (Bourdieu, 2007, p. 322).

XI.2.6. La Exaltación de la Cruz y San Miguel Arcángel.

Según la tradición, tras encontrar la verdadera cruz en la que murió Jesús, Santa Elena dejó la mitad en Jerusalén y envió la otra parte a su hijo, el emperador de Roma. Cuando Jerusalén fue invadido por los persas, éstos llevaron la mitad de la cruz a su país, donde permaneció hasta que el emperador Heraclio la recuperó por un tratado de paz. Para conmemorar su recuperación, al devolver el madero a Jerusalén en el año 629, Heraclio instituyó una fiesta el 14 de septiembre, con el nombre de Exaltación de la Santa Cruz (Cfr. Castellot, 1788, pp. 188-189). Actualmente, en España se hace esta celebración conocida como Exaltación, “Cruz seca”, día del Cristo de la Salud, de la Misericordia, o del Consuelo.

En Andalucía, en la Cimada (Sierra de Ronda), se conoce a la fiesta de Exaltación como la “cruz seca”, lo que la distingue de la Invención de la Cruz (3 de mayo), la “cruz verde”. Esta última es la fiesta del esplendor vegetal y del amor, del crecimiento de los cultivos, mientras que la cruz seca marca el fin del ciclo agrícola con la cosecha (Cfr. Azabal, 2006, p. 167). Posiblemente por este motivo, en Cazorra (Jaén) se hacía un rito en el que los mozos entraban a caballo en la iglesia para ofrecer trigo y teas encendidas (Cfr. Domené, 2010, p. 171). En esta misma fecha, En Ainzon (Zaragoza) esta celebración era conocida como del Santo Cristo. En la víspera, los mozos encendían un fuego que duraba toda la noche, y al día siguiente plantaban un mayo con un roscón en la punta, untaban de grasa el tronco y subían por él para alcanzar el roscón (Cfr. Lafoz, 1983, pp. 109-111).

Las rogativas que, como vimos, iniciaban normalmente en mayo, en Monreal (Navarra) se hacían, en el siglo XX, durante todo el verano, “de Cruz a Cruz”, es decir, del 3 de mayo al 14 de septiembre (Cfr. Jimeno, 1996, p. 60). En esta región, el 3 de mayo se colocaban ramos y cruces por los campos (Vid. *supra*, pp. 421-421), lo que en algunas localidades se hacía con un sencillo rito:

Elegido por el portador el punto donde habría de poner la cruz de palo, se arrodillaba y, mirando hacia la ermita de Santa Bárbara (o a la de San Miguel de Izaga en los pueblos de Izagaondoa), la clavaba en tierra y rezaba una oración. Llegada la siega, el trabajador que la descubría lo anunciaba y la cuadrilla descansaba un instante para tomar un trago (Jimeno, 1996, p. 60).

Las advocaciones de estas dos ermitas estaban estrechamente ligadas a la protección de los campos. Contra las tormentas y pedriscos, la gente solía encomendarse a Santa Bárbara (Vid. *supra*, p. 418), santa a la que en Monreal (Navarra) se dedicó una ermita hacia el siglo XVIII, en el monte de Higa. A esta cima se ascendía en procesión cada 3 de mayo, por lo menos desde el siglo XVII, aunque se sabe que en esa cumbre existió una iglesia que en el siglo XI fue dada al monasterio de Leire, junto con otro sitio al pie del monte Higa, dedicado a San Miguel Arcángel (Cfr. Jimeno, 1996, pp. 61-62). A partir de la construcción de la ermita de Santa Bárbara y de la fundación de su cofradía, la santa era llevada en procesión a la ermita, donde permanecía todo el verano, “hasta que el día de la Cruz de septiembre, recogidas las cosechas y pasado el peligro de las tormentas, era bajada la efigie de la parroquia” (Jimeno, *Op. cit.*, p. 62). De la otra ermita, hacia la que se miraban en los pueblos de Izagaondoa al poner la cruz, no tenemos mayor información, pero es bien sabida la importancia que tenía San Miguel Arcángel para la fertilidad y protección de los cultivos, como veremos más adelante.

Entre los antecedentes del culto a San Miguel, hay que mencionar que los romanos tenían como dios protector a Mitra, deidad que adoptaron de la religión persa. Se trata de un dios solar,

colaborador de Ormuz en su lucha contra Ahrimán, señor de las tinieblas. Además, Mitra era el encargado de presentar las almas de los muertos ante el Dios Supremo y pesar sus obras para que recibieran premio o castigo. En una ocasión, Ormuz ordenó a Mitra que capturara a un enorme toro para que se le sacrificase, con el fin de hacer brotar de él todas las plantas y animales útiles. Ahrimán mandó entonces a las criaturas malvadas a que desaparecieran el cuerpo o lo envenenaran. El escorpión picó los testículos del toro, mientras que las hormigas y serpientes intentaron destruirlo; sin embargo, el perro lamió las partes dañadas del toro y neutralizó el veneno. De la médula espinal se originó el trigo, de la sangre brotó la vid, y del semen, purificado por la luna, se produjeron los animales domésticos. Mitra nació el 25 de diciembre, y se le dedicaban ambos equinoccios. En primavera, los sacerdotes portaban antorchas enhiestas, como símbolos del Sol triunfante; en otoño, las antorchas estaban abatidas en representación del declinar del Sol. Presumiblemente, el aspecto triunfante de Mitra se incluyó en el ciclo de la Pascua cristiana; el otoñal, asociado al fin del ciclo agrícola, fue asumido por San Miguel (*Cfr. Domené, 2010, pp. 174-175*).

Pero el culto cristiano a San Miguel Arcángel tiene un antecedente más directo: la tradición judía. Mikel era protector de Israel, atributo muy semejante al que adquiere entre los cristianos como protector de la iglesia. El culto a San Miguel que hoy conocemos en el mundo cristiano parece haberse gestado en el reino de Nápoles durante la alta Edad Media. Según la leyenda, al señor del Monte Gárgano se le escapó un toro, que fue a refugiarse en una cueva. Para obligarlo a salir, le lanzó una flecha, pero ésta volvió al atacante y lo hirió. Por lo insólito del suceso, el obispo ordenó tres días de oración para pedir a Dios que aclarara el significado del incidente. Transcurrido el plazo se apareció San Miguel, manifestando su deseo de que se hiciera en la cueva un santuario en su honor. Fue entonces que se construyó el santuario, dedicando el 29 de septiembre a San Miguel (*Cfr. Domené, 2010, p. 176*). Posteriormente, su culto fue impulsado como patrón de las milicias cristianas, en consonancia con su representación en el Apocalipsis, donde aparece como quien comanda a los ángeles en su batalla contra el dragón:

“Miguel y sus ángeles iniciaron el combate contra el dragón. Y el dragón peleó y con él sus ángeles, y no pudieron resistir, y no se halló ya para ellos lugar en el cielo. El gran dragón, la antigua serpiente, que se llama diablo y Satanás, el que seduce todo el mundo habitado fue precipitado sobre la tierra, y juntamente con él fueron precipitados sus ángeles” (Apoc. 12, 7-9).

No debe sorprendernos, entonces, que las iglesias o ermitas dedicadas a San Miguel se encuentren frecuentemente en cumbres y cuevas relacionadas con leyendas de monstruos abatidos por éste, y que se invoque la protección del arcángel en los conjuros contra tormentas y granizadas (*Cfr. Quibén, 1952*).

Además, la tradición atribuye al Arcángel el poder para rescatar las almas del infierno (*Cfr. Satrustegui, 1970, p. 288*) pues, como vimos en el capítulo XIV, en la iconografía medieval sobre la segunda venida de Cristo aparece San Miguel portando la balanza en representación del juicio al que serán sometidos los muertos (*Vid. supra, pp. 598-598*). Este papel del Arcángel como protector y encargado de someter a juicio las almas de los muertos, se aprecia actualmente en el Enclave de Treviño (Burgos), donde se le pide protección contra el demonio e intercesión por los difuntos (Aguirre, *et al.*, 2013, p. 113). Volvamos ahora a Navarra.

En la Sierra de Aralar hay una iglesia románica que data de los siglos XI y XII, dedicada al Arcángel San Miguel. Según la leyenda, el caballero navarro Don Teodosio de Goñi vagaba por estos lugares arrastrando una gruesa cadena sujeta al cuello, como penitencia por el asesinato de sus padres que cometió instigado por el diablo. Así llegó a una cima habitada por un dragón que amenazaba devorarlo, pero salvó la vida gracias a la aparición milagrosa del Arcángel portando la cruz, quien además lo liberó de sus cadenas (Cfr. Caro, 1989, pp. 155-211).

De esta iglesia sale cada año la imagen de San Miguel de Aralar⁵⁵⁰, visitando diversas localidades, donde se le espera ansiosamente por su poder para curar enfermedades, proteger los campos y traer las lluvias. Su solemne salida se hace el domingo de resurrección⁵⁵¹, iniciando un peregrinaje que dura cerca de cuatro meses. Al llegar a una población, la gente sale a su encuentro llevando la Cruz parroquial; San Miguel y la Cruz se saludan con un beso⁵⁵² para luego marchar juntos hasta una plaza de la localidad, donde se proclama el Evangelio a los cuatro puntos cardinales y se bendicen los campos, acto en el cual el sacerdote dirige la imagen hacia los cuatro rumbos para garantizar la protección de todo el municipio. Al día siguiente, el santo visita a los enfermos, ancianos e instituciones de la localidad, para darles su bendición. Por último, al despedirse en las afueras del pueblo, se hace nuevamente la bendición de los campos dirigiéndola a los cuatro rumbos (Cfr. Monesma, 2003).

Conviene aquí destacar el saludo de la cruz parroquial y San Miguel, acto en el que se encuentran dos especialistas en la protección de los campos, ambos relacionados con la fertilidad. Además, la salida oficial de San Miguel comienza al día siguiente del Sábado de Gloria, fecha en la que se bendicen los instrumentos que se usarán para proteger los campos y combatir tormentas, heladas, rayos y enfermedades. Por las fechas en que puede caer el Domingo Pascual, esta salida resulta próxima a la fiesta de la Santa Cruz, momento privilegiado para la bendición de los campos y colocación de cruces para su protección. Como vimos, existen dos fiestas principales de la Santa Cruz, su Invención (el 3 de mayo) y la Exaltación (el 14 de septiembre). Del mismo modo, San Miguel tiene dos celebraciones, su Aparición (8 de mayo) y su fiesta propiamente dicha (el 29 de septiembre). En ambos casos, se trata de dos fechas que marcan el inicio y fin de un período de peligro para los cultivos que termina con la siega y la vendimia. Por este motivo, además de la peregrinación que hace el propio santo para bendecir los campos, existen fechas privilegiadas para ascender a su santuario.

A principios del siglo XX, entre las ascensiones oficiales a la cumbre de Aralar se encontraba el 8 de mayo (la Aparición de San Miguel), el domingo siguiente a la Asunción de Nuestra Señora, y el 29 de septiembre, fiesta de San Miguel⁵⁵³ (Cfr. Satrústegui, 1970, p. 292). La importancia de este

⁵⁵⁰ Se trata de un estuche barroco de plata que guarda en su interior la primitiva imagen de madera. Es una figura antropomorfa alada que porta sobre la cabeza una cruz, elemento que alberga una reliquia del *lignum crucis*. La iconografía de San Miguel de Aralar, portando la cruz sobre su cabeza, es única en España.

⁵⁵¹ Estrictamente hablando, ésta es la segunda salida, pues entre quince días y un mes antes de esta fecha se hace una primera visita a pueblos cercanos a Pamplona. A ésta le sigue la salida oficial el Domingo de Pascua (Cfr. Otermin, 2004, p. 633).

⁵⁵² En Pamplona, quien recibe a San Miguel es el Ángel de la Misericordia o “Angélico de la Meca” (Cfr. Otermin, 2004, p. 634).

⁵⁵³ Las dos fechas dedicadas a San Miguel, 8 de mayo y 29 de septiembre, estaban relacionadas también con la trashumancia del ganado: el 29 de septiembre marcaba su bajada de la sierra, y el 8 de mayo su regreso (Cfr. Calle, 430

último ascenso se comprende fácilmente por el hecho de que, hacia 1970, en algunos pueblos como Arruazu (Navarra) existía la costumbre de bendecir semillas del último cultivo en la misa del 29 de septiembre, mismas que se usaban exclusivamente para la siembra, mezclándolas con el resto de la simiente (Cfr. Satrústegui, 1970, pp. 292-293). Esta relación entre el Arcángel y los cultivos se confirma en la localidad Navarra de Améscoa, donde la fiesta de San Miguel marcaba el principio de la siembra (Cfr. Lapuente, 1977, p. 20), pues en esta fecha se esperaban las lluvias que permitirían el inicio de los cultivos, como se refleja en dos refranes recogidos en Valladolid por Juliana Panizo: “*El otoño verdadero, por San Miguel (29 de septiembre) el primer aguacero*” (Panizo, 1993, p. 72); y “*El día de San Miguel, quita el riego a tu vergel*” (Panizo, 1989, p. 106). Además, como vimos líneas arriba, el refranero español documenta también la siembra de septiembre: “*Llegado San Miguel, sembrera es hasta San Andrés*” (Madroñal, 1991, p. 31).

El hecho de que San Miguel sea portador tanto de las lluvias primaverales, durante su peregrinación, como de las otoñales, el día de su fiesta, aunado al papel que cumple en la bendición de la simiente, señala su relación con la fertilidad. Esta faceta del Arcángel, prevista ya en su presunto antecedente mitraico, se confirma en la práctica popular, pues desde la Edad Media su santuario recibe la visita de devotos por motivos vinculados a la reproducción, tales como la fertilidad de las mujeres⁵⁵⁴ o la curación de enfermedades venéreas de los hombres (Cfr. Ceruti, 2011, p. 40). No debe extrañarnos entonces que, siendo el comandante de los ángeles y señor de la lluvia y la fertilidad, sus subordinados, los ángeles, sean los agentes de la lluvia y otros fenómenos atmosféricos. Esto último se observa claramente en el libro de Enoc, donde los ángeles aparecen como encargados de diversos fenómenos meteorológicos (Vid. *supra*, p. 365).

Para finalizar el comentario de San Miguel, mencionemos de paso la creencia registrada en la isla de La Palma (Canarias), donde se decía que el 29 de septiembre “*el Diablo se encontraba suelto y podía causar cierto peligro a los niños o ser motivo de tentaciones a los adultos*” (Poggio y Lorenzo, 2014, p. 15).

XI.2.7. Todos Santos y Fieles Difuntos.

Los romanos tenían diversas celebraciones dedicadas a sus muertos, entre las cuales figuran las *Compitalia* (el 5 de enero), las *Parentalia* (del 13 al 21 de febrero) y las *Caristias* (el 22 de febrero), fecha en que se hacía sobre el sepulcro una ofrenda de flores, sal, pan y vino⁵⁵⁵. Junto a estas celebraciones, los días 9, 11 y 13 de mayo se hacían las *Lemuria*. Finalmente, el 23 de mayo celebraban las *Rosalia*, fiesta en la que ponían rosas en las sepulturas. Además, el día del

2008, p. 14). En el Enclave de Treviño (Burgos), el 29 de septiembre era fecha tradicional para ajustar cuentas y para los nuevos contratos con pastores asalariados (Aguirre, *et al.*, 2013, p. 90).

⁵⁵⁴ En el santuario de San Miguel de Aralar había una loza sobre la que solían escuchar misa las mujeres que querían tener hijos, pues se creía que con eso se conseguía la fertilidad. En 1977, José María Satrústegui registra la existencia de esta creencia, pero señala que la piedra fue removida en las obras de restauración de la iglesia (Cfr. Satrústegui, 1977, p. 332-333).

⁵⁵⁵ En esta fecha “*Ponían sobre la mesa los alimentos como oblación hecha al difunto, pues creían que su sombra estaba presente, y hasta le disponían un puesto de honor en una cathedra, que era una silla vacía. A la hora misteriosa de la tarde —pues la comida se tenía siempre por la tarde— lo llamaban por su nombre y le invitaban a tomar parte en su sacrificio y mantener con ellos, por la comida y bebida, una comunión de mesa y oblación*” (van der Meer, citado en Berg, 2008, p. 210).

cumpleaños del difunto celebraban un banquete, llamado *refrigerium*, en torno al sepulcro (Cfr. Domené, 2010, p. 198).

Por otra parte, en el mundo céltico, que va de España a Irlanda y de Francia al Norte de Italia, se hacía por el primero de noviembre la fiesta de *Samain*, en celebración del año nuevo. La noche anterior, los druidas encendían el fuego nuevo con dos palos de roble y con él prendían una gran hoguera. Después llevaban flores a los sepulcros, donde pasaban la noche en vela, pues en esa fecha se abría el mundo de los muertos permitiendo su comunicación con los vivos. Para facilitar esta comunicación, se hacía durante la noche una especie de juerga abundante de bebida y música. El 2 de noviembre rememoraban las leyendas de los antepasados, y al día siguiente terminaba la fiesta con otra comida y danzas en torno al fuego nuevo (Cfr. Domené, *Op. cit.*, pp. 197-198).

A diferencia de los romanos y celtas, los cristianos celebraban anualmente a sus difuntos en el aniversario de su muerte, por lo menos desde el siglo II (Cfr. Senn, 2006, p. 63). Como el deceso marcaba el inicio de la vida eterna, éste era su *dies natalis* propiamente dicho. Sin embargo, muy pronto tuvo la iglesia que hacer frente a las prácticas romanas. Tras el edicto de tolerancia (313), grandes masas se convirtieron al cristianismo, pero seguían realizando sus prácticas ancestrales, entre las cuales estaban las *Parentalia* (22 de febrero). Prueba de ello es la prohibición de las comidas funerarias que, en el mismo siglo IV, hizo el Arzobispo de Milán, disposición emulada por algunos obispos del Norte de Italia. Por los mismos años, en el Norte de África, Agustín de Hipona propuso en una carta al obispo Aurelio de Cártago que se permitieran las comidas y bebidas sobre las tumbas, siempre que se hicieran como limosna para los pobres:

Estas embriagueses y festines desenfrenados en los sepulcros los tiene el pueblo indocto por honor de los mártires y hasta por alivio de los muertos. Por eso parece que podemos desterrar tal vergüenza y torpeza con mayor facilidad si deducimos de la Escritura la prohibición, y si no son suntuosas las oblações hechas en favor de los muertos, ya que es de suponer que de todos modos les servirán de sufragio. En este caso, sin soberbia y con solicitud podemos repartirlas a cuantos las piden, y no venderlas. Si alguien quiere ofrecer por motivo religioso algún dinero, distribúyase allí mismo a los pobres. Con esta solución no quedará en olvido la memoria de los finados, lo que pudiera producirles hondo pesar y la Iglesia celebrará que tal memoria se celebre con piedad y pureza (Citado en Berg, 2008, p. 202, nota 25).

En el mismo siglo IV se construyó la Basílica de San Pedro sobre una necrópolis donde presuntamente descansaban los restos del santo, martirizado en el año 64 en el Circo de Nerón. En este lugar se celebraba (y se celebra) la Catedral de San Pedro cada 22 de febrero. Curiosamente, aunque la fiesta de su martirio es el 29 de junio, la iglesia eligió la antigua fecha de las *Caristias* para conmemorar el momento en que Cristo entregó a Pedro las llaves del reino de los cielos⁵⁵⁶. Pero los esfuerzos de los obispos por transformar el culto popular a los muertos no parece haber dado el resultado esperado, como se refleja en la prohibición que en el segundo Concilio de Tours (567) se hace a quienes “*en la fiesta de la Catedral de San Pedro, tomaban después de la misa la comida que se había puesto sobre la tumba de los difuntos. Sólo que no lo hacían públicamente, sino en secreto*” (*Ibidem*).

⁵⁵⁶ Sobre esta “entrega de las llaves” se apoya la autoridad de la iglesia para atar y desatar en la tierra y en el cielo: “*A ti te daré las llaves del Reino de los cielos; y lo que ates en la tierra quedará atado en los cielos, y lo que desates en la tierra quedará desatado en los cielos*” (Mt. 16, 19).

Posteriormente, en el siglo VII, Bonifacio IV dedicó a la Virgen María y a todos los mártires el Panteón de Agripa, antiguo templo romano dedicado a todos los dioses. Para la conmemoración de los mártires se instituyó entonces el 23 de mayo, antigua fecha de las *Rosalía* romanas. Sin embargo, según Joaquín Castellot, en esta fiesta no se hacía mención de todos los santos, sino sólo de los mártires de la ciudad (*Cfr.* Castellot, 1788, p. 323). No fue sino hasta finales del siglo VIII que los obispos francos, en cuyo territorio tenía mayor vigencia la tradición celta, instituyeron el día primero de noviembre para la fiesta de Todos los Santos, “*con la intención expresa de hacer caer en el olvido el Samain*” (Domené, 2010, p. 200). Pocos años después, el Emperador Ludovico Pío hizo extensiva la fiesta a todo el imperio. Desde entonces, a instancias de los monjes cluniacenses, la fiesta de Todos los Santos fue extendiéndose al resto del mundo occidental, hasta que en 1475 el Papa Sixto IV la hiciera obligatoria para toda la iglesia (*Cfr.* Domené, *Op. cit.* pp. 200-201).

A principios del siglo XI, hacia el año 1030, San Odilo instituyó el 2 de noviembre para pedir a Dios por todos los fieles muertos en su gracia, fiesta que este Abad de Cluny hizo obligatoria para todos los monasterios de su orden. Según Joaquín Castellot, Odilo eligió el día siguiente a Todos Santos: “*para traerles á la memoria á los Fieles vivos, lo que les enseña la Iglesia sobre la Comunión que hay entre los unos y los otros*” (Castellot, 1788, p. 329). Como ocurrió con la fiesta de Todos los Santos, la de Fieles Difuntos se extendió desde Cluny a toda la iglesia, de modo que hacia el siglo XIV había sido ya acogida oficialmente por la Iglesia Romana (*Cfr.* Domené, 2010, p. 202).

Esta estrategia eclesiástica de instituir fiestas cristianas en fechas próximas a las celebraciones paganas y con dedicaciones más o menos semejantes a éstas, no sólo muestra su intento de cristianizarlas. Como se aprecia en la propuesta de San Agustín, existió un esfuerzo por canalizar los festines sobre la tumba para convertirlos en caridad por los pobres, y a ésta en sufragio por los muertos. Basados en la comunión de los santos, que asegura el “*intercambio de la Gracia entre los miembros del Cuerpo de Cristo*” (Campa, 2004, p. 105), los sufragios por las almas encontraron desde la Edad Media su fecha por excelencia en los días 1 y 2 de noviembre, que en la región que nos ocupa era un momento de abundancia en el cual, terminadas las cosechas y la vendimia, se hacían los preparativos para el invierno con la matanza del ganado. Esta circunstancia, como veremos en el capítulo XIII, propició el desarrollo de una sólida economía, plenamente viva hacia el siglo XVIII, que favorecía al bajo clero, incentivando así la tolerancia y promoción de las ofrendas (*Vid. infra*, pp. 571, 582-583). De este modo, a pesar de los esfuerzos del alto clero por eliminar ciertas prácticas que consideraban supersticiosas o paganizantes, se establecía un acuerdo tácito en el que todos salían ganando: los fieles seguían ofrendando a sus difuntos, el bajo clero conservaba sus ingresos y la iglesia afianzaba su papel de intermediario entre vivos y muertos.

Como vimos en los capítulos V (y veremos en el XIII), esta provechosa relación entre vivos y muertos mediada por la iglesia, estaba plenamente vigente en la Península Ibérica entre los siglos XVI y XVIII, y gran parte de ella parece haber gozado de cierta vitalidad hasta el siglo XX. Puesto que hemos abordado el tema el capítulo V (y volveremos sobre él en el XIII), baste destacar una práctica extremeña que evidencia la relación entre el final del ciclo agrícola y la fiesta de Ánimas, así como el resultado de los esfuerzos por transformar las ofrendas de alimentos y animales vivos en metálico.

En Cilleros (Cáceres), antes del 14 de agosto salían los mayordomos pidiendo de puerta en puerta al son del tamboril. Al llegar a una casa, llamaban diciendo: “somos las Ánimas benditas. Rezamos, cantamos o bailamos”. Si en esa casa había ocurrido algún deceso reciente, se rezaba; de lo contrario, se bailaba y finalmente se cantaba en honor de la familia si el donativo era bueno. El día de Ánimas colgaban el cuadro de ánimas en la puerta de la iglesia y la gente desfilaba ante él ofreciendo palomas, conejos, corderos, trigo, etc. Estas ofrendas, junto con las recabadas por el mayordomo, se subastaban para dedicar el dinero a decir misas por las ánimas del Purgatorio (Cfr. Rodríguez Plasencia, 2009, p. 138). En este ejemplo vemos claramente el inicio de la recolección de ofrendas para las ánimas hacia la fiesta de la Asunción, que marca el fin de la siega, y su prolongación hasta el día de ánimas cuando, concluida la vendimia y guardado el ganado, hacia el inicio de la matanza, se entregan las ofrendas de granos y animales vivos para su posterior transformación en dinero por medio de la subasta.

Por último, comentemos que en el mes de noviembre (entre los días 29 y 30) se celebra a San Andrés, y es momento propicio para visitar sus ermitas y santuarios, entre los cuales destaca el de San Andrés Teixido, cuya principal romería se hace en una de nuestras FCM: San Miguel Arcángel, el 29 de septiembre. Según la tradición, quien no acude a este santuario en vida, lo hará de muerto (Vid. *supra*, p. 136). Ubicado en las proximidades de los acantilados más altos de Europa, el Santuario de San Andrés Teixido marca el fin del camino, y en él está “la puerta del cielo y el infierno” (Tolosana, 2008, p. 76).

XI.2.8. La Navidad.

La evidencia romana más antigua del fechamiento de la navidad en diciembre 25 es el *Depositio Martyrum*, del año 354, pero no existe evidencia de que existiera una celebración litúrgica en esta fecha. Es posible que la festividad se estableciera en el Norte de África antes que en Roma pues, al ser nombrado arzobispo de Constantinopla, Gregorio Nacianceno (año 379) instituyó la observancia de la Natividad en diciembre 25, separada de la celebración del bautismo de Jesús en enero 6. Ese mismo año ascendió al poder el emperador ortodoxo Theodosius I, en un período en que el arrianismo había sido políticamente derrotado⁵⁵⁷ (Cfr. Senn, 2006, p. 73). Es posible, por tanto, que el establecimiento de la festividad haya obedecido más a cuestiones teológicas y al intento de marcar litúrgicamente el misterio de la encarnación, que a los intentos de cristianizar la celebración pagana del solsticio (Vid. *supra*, pp. 210-210). Pero aceptar esta segunda hipótesis no significa ignorar el hecho de que, intencionalmente o no, la celebración de la Natividad coincidió con las fiestas solsticiales paganas. Así, como en el calendario juliano el solsticio de invierno correspondía al 25 de diciembre, no era posible mantenerlo fuera de la celebración de la Natividad.

⁵⁵⁷ Durante los primeros siglos del cristianismo, las “disputas cristológicas” constituyeron probablemente el principal problema de la discusión teológica. El tema en debate era la naturaleza de Cristo y su relación con Dios Padre. Los “encarnacionistas” sostenían que Cristo había sido Dios desde siempre, en unidad con el padre, y que se había encarnado para redimir a la humanidad. Por su parte, la doctrina de Arrio, sacerdote de Alejandría, argumentaba que Cristo fue la primera creación de Dios, de modo que Dios Padre no siempre fue padre y Cristo no siempre fue Dios. En el primer concilio de Nicea (325), se aprobó la doctrina “encarnacionista”, provocando el destierro de Arrio. Posteriormente, en el concilio de Constantinopla (381) se condenó definitivamente la doctrina arriana, considerándola como herejía.

En la Roma pre-cristiana, a mediados de diciembre se celebraban las *saturnalia*, con un sacrificio en el templo de Saturno. Se trataba de una fiesta bulliciosa en la que los romanos iban por las calles disfrazados, organizaban comilonas y visitaban a sus amigos ofreciéndoles regalos (*strenae*⁵⁵⁸) para desearles suerte durante el año venidero. En estas fechas se acostumbraba golpear a las personas con ramas verdes para ahuyentar a los demonios, cuyo poder se prolongaba hasta el 2 de febrero. Según Raquel Barceló, esto se hacía porque los demonios invernales mataban la vegetación pero temían a las ramas verdes (de plantas perennes), pues pertenecían al reino de la vida (Cfr. Barceló, 2007, p. 3).

En el siglo III, el emperador Aureliano dedicó un templo al dios solar y estableció el 25 de diciembre como fiesta del nacimiento del Sol Invicto (*Dies Natalis Invicti Solis*), asimilando así la fiesta de Apolo con el nacimiento de Mitra, en honor del cual se encendían fogatas la noche del 24 de diciembre, presumiblemente para facilitar su elevación sobre el horizonte (Cfr. Iglesias, 2012, p. 16). Posteriormente, Constantino hizo del Sol Invicto la suprema divinidad de Roma, lugar que tras su conversión ocupó Cristo.

Otra celebración pagana relacionada con el solsticio de invierno, era la quema del tronco de *Yule*⁵⁵⁹ que hacían los sajones para ahuyentar a los demonios del hielo y la nieve⁵⁶⁰. Este gesto ritual, que continuó realizándose en los hogares cristianos junto con la colocación de lámparas encendidas en las ventanas (Cfr. Senn, 2006, p. 151), parece estar emparentado con una práctica que existió en Galicia por lo menos desde el siglo XVI: el Tizón de Navidad. Al respecto nos informa el Obispo Antonio de Guevara, en su constitución número 6 correspondiente al Sínodo de 1541:

nos consto por la visita que la noche de Navidad hechan un gran leño en el fuego, que dura hasta año nuevo, que llaman Tizón de Navidad, y dan después para quitar calenturas de aquel tizón (Citado en Piñeiro, 2000, p. 42).

Pero el Tizón de Navidad no es exclusivo de Galicia y parece haber existido, con algunas variaciones, por todo el actual territorio español, al grado de que el fuego constituyó el símbolo navideño más importante del Aragón tradicional (Cfr. Moreno Rodríguez, 1980, p. 410). Hacia el siglo XX, el tronco de Navidad era conocido en Andalucía como *Tuero*, *Cabecero*, *Nochebueno*; en Cataluña como *Tío*; y en el País Vasco como *Olentzero*, *subilero* o *sukilero*⁵⁶¹. En ésta última región, se quemaban varios leños, uno de los cuales era mayor, en honor a Dios. El día de año nuevo sacaban los restos de este madero a la calle, y toda la familia, junto con sus animales, saltaba por encima de él gritando “sarna fuera” (Cfr. Piñeiro, 2000, pp. 42-43), acto semejante al rito de protección que se hacía en la Noche de San Juan en Navarra (Vid. *supra*, pp. 423-424).

⁵⁵⁸ De hecho, más que intercambio entre amigos, las *strenae* eran regalos que daban los clientes á sus patronos y los ciudadanos á los emperadores (Cfr. Donostia, 1918, p. 144).

⁵⁵⁹ *Yule* era el mes de diciembre.

⁵⁶⁰ Según Raquel Barceló, cuando llegaron los misioneros al Norte de Europa, descubrieron que algunos pueblos celebraban el nacimiento de uno de sus dioses (probablemente Frey), adornando un árbol perenne. Este árbol simbolizaba al universo, llamado Divino Yggdrasil, en cuya copa se hallaba el cielo, *Asgard* (la morada de los dioses) y el *Vahalla* (el palacio de Odin); y en las raíces más profundas del árbol estaban los infiernos (Barceló, 2007, p. 5).

⁵⁶¹ Los nombres locales del Tronco de Navidad son muy diversos, algunos de los cuales se registran en Foster, 1962, p. 352; Huertas, 1984, p. 26; y en Aranburu, 2006, p.55.

Otra similitud con los ritos de protección y fertilidad observados en diversas fechas del calendario cristiano, es la registrada por Jesús Rodríguez hacia el siglo XX en Galicia. En la zona de Becerreá y de Cervantes (Lugo), se encendía la noche de Navidad un gran fuego, mayor que cualquier otro en el año, y en éste se echaba un tronco que debía durar hasta la siguiente Navidad, encendiéndose cada día aunque de noche se apagara:

Dicho leño tiene un carácter sagrado de tal suerte, que el resto que queda se conserva religiosamente, para hacerlo arder en el fuego *cuando amenaza una gran calamidad, un pedrisco o una imponente tempestad*. [...] En esta misma comarca, creen que la noche de difuntos vienen a calentarse las ánimas al cepo que dejan ardiendo en la cocina⁵⁶² (Rodríguez López, 1943, p. 93).

Este carácter protector del tronco de Navidad existía también en la Sierra de Francia (Salamanca), donde lo apagaban antes de que se consumiera para guardarlo durante el año. Cuando alguna cabra u oveja tenía “ubrera”, se utilizaba el tizón como remedio⁵⁶³ (Puerto, 1994, pp. 5-6).

Volviendo al País Vasco, hay que decir que el término *Olentzero* no sólo se refiere al tronco, sino también a la Noche-Buena, a un personaje frecuentemente grotesco que anuncia el solsticio⁵⁶⁴, y a las canciones de cuestación que se entonaban desde Noche-Buena hasta Reyes. A estas cuestaciones se les llamaba *estrenas*, que según algunos deriva del latín *strena*, palabra que significa “regalo”, que se hacía por esas fechas en señal de buen augurio⁵⁶⁵ (Cfr. Donostia, 1918, pp. 143-144). Como sugiere José Antonio de Donostia, estas *estrenas* pudieran efectivamente provenir de las *strenae* romanas, aunque la práctica corresponde propiamente al aguinaldo⁵⁶⁶.

Relacionado con el *Olentzero* vasco, el Tronco de Navidad catalán, llamado *Tío*, era también proveedor de dones y tenía un carácter escatológico que, como el resto de las prácticas descritas en este subapartado, evidencia la herencia europea de la Navidad aymara. Se trata de un tronco que cada familia ponía junto al fuego y que simbolizaba “*la naturaleza que revive a través de un tronco viejo y seco que milagrosamente se convierte en un elemento fecundo que da jugosos frutos*” (Utrera, 2014, p. 120). La costumbre era que los niños golpearan al *Tío* mientras se

⁵⁶² En Galicia se decía que el Tizón de Navidad se echaba al fuego con el fin de que éste fuera más vivo durante esos días de regocijo, para que las almas de los antepasados que visitasen a los suyos tuvieran más calor (Piñeiro, 2000, p. 43).

⁵⁶³ Para ello se enciende el tizón, se pone debajo de la cabra, y se ordeña a ésta de modo que la leche caiga sobre el tizón. El humo que suelta el tizón al contacto con el líquido, es lo que cura a la cabra (Puerto, 1994, pp. 5-6).

⁵⁶⁴ A este *Olentzero* se le representaba con un monigote que portaba guadaña y cuya cabeza era una calabaza con agujeros que simulaban ojos y boca, provista de una luz en el interior (Donostia, 1918, pp. 144-145).

⁵⁶⁵ José Antonio Donostia señala además que la palabra “*estrenas*”, aparecía en unos versos que en Zuberoa cantaban los muchachos cuando, el día primero de enero, recorrían los pueblos con palos en las manos, golpeando las puertas de las casas (Cfr. Donostia, 1918, p. 144).

⁵⁶⁶ Hacia el siglo XX, “aguinaldo” hacía referencia a los regalos que se hacían a los niños y jóvenes en las cuestaciones navideñas, pero en el siglo XVI correspondía, al menos en Cortes de Navarra, a la caridad que el día de Navidad pedían las mujeres de las familias más humildes en las tiendas y en las casas de los hacendados (Cfr. Jimeno, 1974, p. 260). En la misma zona existió, hasta finales del siglo XVI, el “presente”, un pago que los labradores usufructuarios de las tierras del marquesado de Cortes hacían a sus señores, y que consistía en dos carneros, seis capones y doce gallinas. Este “presente” se entregaba el día de Navidad en reconocimiento del señorío (Cfr. Jimeno, 1974, p. 259), práctica semejante a las *strenae* romanas.

recitaba una oración o un canto mágico para incitarlo a “cagar” turrone y otros dulces. Una de esas canciones es la siguiente:

Caga tío	Caga torrons	si no vols cagar
ametlles y torró-	Que són més bons	et nonaré un cop de bastó
no caguís arangades	Caga tío – <i>caga tío</i> -	Caga tío!
que son massa salades	ametlles y torró	(Utrera, 2014, p. 120).

Esta tradición existe hoy en día, aunque en algunos casos el *Tío* se ha transformado en un animal fantástico que llega a las casas unos días antes de navidad y que los niños cuidan para obtener regalos. De cualquier modo, el acto de “*fer cagar el tío*” sigue vigente, remitiendo a las antiguas “*creencias sobre el mundo vegetal, sobre la tierra y la fertilidad*” (Palomar, 2002, p. 70). Este carácter escatológico, asociado a la obtención de los dones navideños, se encuentra también en los belenes catalanes, como veremos más adelante.

Las cuestaciones de Noche-Buena, en la Sierra de Francia (Salamanca) eran ocasión para un sencillo rito de fertilidad para los árboles. Niños y jóvenes recorrían el pueblo cantando y pidiendo a los vecinos el aguinaldo, que consistía en turrone y higos para los niños, y en chorizos o dinero para los jóvenes. Durante el itinerario, salían a los huertos tocando cencerros, tapaderas, sartenes y zambombas delante de cada árbol. Se creía que los árboles se preñaban en la Noche Buena, que “*cuajan los árboles, es decir, que quedan para florecer y echar fruta*” (Puerto, 1944, p. 4). Por este motivo, se decía que los árboles a los que se les había tocado darían frutos ese año, mientras que los otros no. Según José Luis Puerto, el objetivo de este gesto era “*despertar a la vegetación dormida, para que comience a germinar y a dar frutos*” (Loc. cit.).

Junto al carácter protector y fertilizante de la celebración de Navidad, en Aragüés del Puerto (Aragón) era manifiesta su relación con el ascenso del Sol tras el solsticio de invierno. En esta localidad, el tronco duraba encendido hasta la Epifanía, y antes de acostarse los moradores de la casa persignaban el tronco diciendo: “Cruz marruz, levanta las alas al Niño Jesús”. En la misma zona, en Baragüás, el tronco ardía desde la media noche del 24 de diciembre hasta la Candelaria (Moreno Rodríguez, 1980, p. 416), cuando el ascenso del Sol anuncia el fin del invierno (Vid. *supra*, pp. 414-415).

Para comprender mejor la relación entre la Navidad y la Candelaria evidenciada por esta costumbre Aragonesa, conviene comentar brevemente el período de Adviento. Hacia la baja Edad Media, el año litúrgico iniciaba con el ciclo de Adviento, aunque el año civil comenzaba el primero de enero o el 25 de marzo (Cfr. Senn, 2006, pp. 150-151). El período de Adviento se originó en Galia y en el actual territorio español como una fase penitencial de cuarenta días comparable a la cuaresma, pero no existe clara referencia a su práctica antes del Sínodo de Tours (567). El ayuno comenzaba cerca de la fiesta de San Martín (11 de noviembre), y era conocido como la cuadragésima de San Martín (Cfr. Senn, 2006, pp. 73-74). Sin embargo, este período no existía en la iglesia romana. De acuerdo con Frank Senn, el período Galo de Adviento pudiera estar relacionado con el término de la cosecha y el cierre de los terrenos de pastoreo durante el invierno en las zonas agrícolas de Italia, Galia y España. Los rebaños no podían ser tan grandes en invierno como en verano, pues su alimento era limitado, de modo que en diciembre se mataba parte del ganado. La matanza y la cosecha proveían comida para los banquetes hacia el fin del año viejo y principio del nuevo. Considerando esto, el ayuno pre-navideño pudo ser una forma de anticipar los banquetes relacionados con el fin de año (Cfr. Senn, 2006, p. 74). Conforme

aumentaba el poder de los emperadores franco-germanos y disminuía la de los papas romanos, aquéllos pudieron revertir el flujo de influencias e imponer prácticas trans-alpinas en Roma. Una consecuencia de esto fue el establecimiento de un período universal de cuatro semanas de adviento, que comenzaba cuatro domingos antes de Navidad, usualmente el domingo más cercano al 30 de noviembre, día de San Andrés (Cfr. Senn, 2006, pp. 150-151). De este modo se establecían dos períodos de cuarenta días, uno de preparación para la “Pascua de Navidad” y otro de purificación tras el nacimiento de Jesús, ambos delimitando un período invernal que iniciaba originalmente hacia el 11 de noviembre y cuyo centro era la Navidad.

Siendo la Navidad el centro del período ritual de invierno, se comprende por qué en el Alto Aragón se articulaban en torno a esta fecha algunas predicciones meteorológicas. Para ello se observaba el clima desde el 13 de diciembre hasta el 6 de enero. El clima del 13 de diciembre corresponde al mes de enero; el 14 de diciembre, a febrero, y así sucesivamente hasta llegar al día 24, que corresponde a diciembre. El día 25, las *Calandras*⁵⁶⁷ “descansaban” o “daban la vuelta”; el clima de ese día corresponde al clima general de todo el año. A partir del día 26 se vuelve a observar el clima para confirmar la primera predicción, pero ahora en sentido inverso: el día 26 corresponde a diciembre, y el 27 a febrero, para terminar el día 6 de enero que corresponde al mes de enero (Moreno Rodríguez, 2000, p. 421).

Pero las celebraciones navideñas no se limitaban al fuego fecundante y protector. Es bien conocida la actual costumbre española de poner los “belenes”, equivalentes de los “nacimientos” mexicanos. Ambos consisten en la representación del nacimiento de Jesús en el pesebre, donde la sagrada familia es acompañada de una mula y un buey, y frecuentemente se incluye a los pastores. En Cataluña, una de las figuras más características del belén es el *caganer* (“cagón”). Se trata de un campesino con la indumentaria típica catalana y *“agachado para hacer del vientre. [...] se le considera un símbolo de prosperidad y buena suerte”* (Utrera, 2014, p. 121).

Como en México y el área andina, en España la representación puede ser hecha con figurillas o dramatizada por actores improvisados. En este segundo caso, el “belén” puede relacionarse con sencillas dramatizaciones conocidas en España como “pastoradas”, y en México como “pastorelas”. Presuntamente, la costumbre del “belén” fue instituida en el siglo XIII por San Francisco de Asís, quien según la tradición hizo por primera vez la representación viviente del Nacimiento de Jesús, en el siglo XIII, como una forma de inspirar devoción (Cfr. Senn, 2006, p. 152). Para ello, en una cueva preparó un pesebre con una mula y un buey, donde la sagrada familia fue representada por campesinos⁵⁶⁸ (Cfr. Iglesias, 2012, pp. 70-71; 2007, p. 7). Existe evidencia castellana de estas representaciones por lo menos desde el siglo XV, mismas que se popularizaron entre los siglos XVI y XVII con los “Autos de Navidad”, presumiblemente como resultado del impulso tridentino (Cfr. Martín Contreras, 2005, pp. 31-57). Hacia el siglo XX, los Autos de Navidad se hacían comúnmente en el interior de la iglesia, como ocurría en Garcibuey (Salamanca) donde, durante la Misa de Gallo, se hacía la representación del Nacimiento en el portal y en el interior de la iglesia. En ella, un ángel anunciaba a los pastores el nacimiento de Jesús, y éstos iban a ofrecerle presentes en el portal (Puerto, 1994, p. 5). De manera semejante,

⁵⁶⁷ Las *Calandras* aragonesas son el equivalente de las Cabañuelas castellanas (Cfr. Gargallo, 1999).

⁵⁶⁸ De hecho, desde el siglo XI se desarrollaron los *Officium Pastorum*, sencillas representaciones dramáticas que se realizaban el día de Navidad, y cuyo eje dramático era la anunciación del ángel y la adoración del niño Jesús (Cfr. Martín Contreras, 2005, pp. 31-33).

en La Bañeza (León) se hacía el Auto de Nacimiento en la misa de gallo. Encendían una hoguera en el piso del presbiterio, y en torno a ella se representaba la aparición del ángel anunciando a los pastores el nacimiento de Jesús (Cfr. Foster, 1962, p. 353). Por tratarse de prácticas ampliamente conocidas, no nos extenderemos sobre ellas⁵⁶⁹.

XI.3. LA TETRAPARTICIÓN DEL AÑO Y LOS CONJUROS.

Al revisar el ciclo ritual europeo, hemos encontrado las mismas fiestas en cruz que describimos en el capítulo anterior para los casos mexicano y aymara⁵⁷⁰. Además, hemos confirmado que éstas se encontraban vigentes entre los siglos XVI y XVIII y que su importancia como marcadores del ciclo agro-meteorológico perduró por todo el territorio español por lo menos hasta el siglo XX. No obstante, las fiestas en cruz europeas no dividen el año en dos mitades correspondientes a un período seco y otro de lluvias, pues en régimen pluvial de la Península ibérica concentra la mayor parte de las precipitaciones en dos períodos: entre abril y mayo, y entre octubre y noviembre⁵⁷¹ (Vid. Ilustración 38, p. 441). Además, la diversidad de los cultivos y de los períodos en que éstos se realizan, tampoco permite la esquemática distinción que hicimos para los casos aymara y mexicano entre un período dominado por el trabajo más pesado y otro de relativa holganza. Lo que sí podemos distinguir es una mitad del año dedicada principalmente a la “captación” de los frutos del trabajo, pues las cosechas inician poco después de la Cruz de Mayo, luego seguía la vendimia y, finalmente, la matanza del cerdo hacia noviembre. Como sea, lo que aquí nos interesa es destacar que existió efectivamente un conjunto de cuatro fiestas dispuestas en cruz de San Andrés, que son las mismas que describimos en el capítulo anterior, y que éstas marcan momentos relevantes del ciclo productivo: La Asunción señala el fin de la cosecha del trigo (y de la canícula) y el inicio de la vendimia; Todos Santos indica el fin de la siembra de cereales, la matanza del cerdo y el inicio del invierno; la Candelaria corresponde al fin del invierno, la plantación de árboles y la siembra del trigo trimesino; y por último, la Cruz de Mayo marca el inicio del verano y la aparición de las espigas de trigo.

Estas mismas cuatro fechas, además, dividen el año en cuatro grandes períodos meteorológicos que difieren de las estaciones astronómicas, pero que dan mejor cuenta del ciclo climático. El invierno, de Todos Santos a la Candelaria, es frío, y corresponde a un período en que se reduce la actividad en los campos. La primavera, de la Candelaria a la Cruz de Mayo, es templada y húmeda, y corresponde a la siembra del trigo trimesino y al crecimiento de los cultivos. Esta estación culmina con las últimas lluvias y con la aparición de las espigas de trigo. El verano, de la Cruz de Mayo a la Asunción, corresponde al período más seco y cálido del año que culmina con la canícula. Durante este período concluye el desarrollo del trigo y se realiza la cosecha. El otoño, de la Asunción a Todos Santos, es un período templado y relativamente lluvioso. Durante éste se hace la vendimia y se concluye con la siembra de cereales y la matanza del cerdo, en preparación para el invierno que inicia.

⁵⁶⁹ Ejemplos de estos Autos de Navidad o pastoradas, se encuentran en Huet, 2006; Alonso Ponga, 1986; y Carrillo Franco, 2002.

⁵⁷⁰ Con la única excepción de Santo Domingo, para el caso hueyapeño. Sin embargo, como dijimos, la importancia de esta celebración en Hueyapan se explica porque se trata de la fiesta patronal.

⁵⁷¹ Hay que aclarar que esta esquemática representación es un tanto abusiva, pues las variaciones regionales son enormes.

Junto a esta tetrapartición del año, llama la atención el hecho de que en dos de estas FCA aparece el culto en los cerros, pues tanto en la Cruz de Mayo como en la Asunción, se asciende a las cumbres, aunque la escasa información que tenemos sobre tales ascensos nos impide abundar sobre el tema. Además, la celebración de San Andrés Teixido, en noviembre, pudiera relacionarse como parte de este conjunto, pues no sólo se ubica en los acantilados más altos de Europa, sino que ahí están las puertas del cielo y el infierno, mismas que suelen ubicarse en cumbres y cuevas⁵⁷². Dicho esto, basta recordar que Mari, la diosa Vasca de las montañas, se encarga de controlar la fertilidad, la lluvia y las tormentas, lo cual señala claramente que las lluvias y la fertilidad provienen de los cerros. Recordemos además que en la Candelaria se presentaba el niño Jesús en la iglesia, realizaban predicciones meteorológicas, se ponían cruces de paja para proteger los cultivos, se bendecían diversos elementos como velas y panes, y que estos elementos se utilizaban (junto con los ramos bendecidos en otras fechas) para la protección contra demonios, tormentas y enfermedades, así como para facilitar el parto y acompañar a los agonizantes. Es decir, tenemos un cuadro muy semejante al observado en nuestros casos mexicano y andino, aunque las particularidades del culto en los cerros nos son desconocidas en los tres casos.

Una vez caracterizada la tetrapartición del año español por las FCA en relación con el ciclo agro-meteorológico, podemos entender mejor el sentido de los rituales que en ellas se realizaban: en la Candelaria, cuando se esperaba el fin del invierno y las nevadas y heladas se convertían en amenazas, cuando se hacía la siembra del trigo trimesino y comenzaban a brotar los cultivos, era momento propicio para las predicciones meteorológicas, se colocaban cruces de paja en los campos para protegerlos y favorecer su crecimiento, se ahuyentaba a los malos espíritus y se bendecían los elementos para conjurar las tormentas que pudieran amenazar el desarrollo de estos cultivos. Hacia la Cruz de Mayo, cuando se esperaba el fin de las lluvias, cuando las plantas estaban ya crecidas y brotaban los primeros frutos, se incrementaba el riesgo sobre ellos, tanto por falta de lluvia, como por su exceso o por heladas y granizadas que podían destruirlos. Éste era entonces el momento de poner nuevamente cruces para protección de los campos y para promover el desarrollo final de los frutos. Y por este motivo iniciaba aquí el período de mayor vigilancia, cuando los responsables de las campanas debían tocar a tentenube cuando se presentaran amenazas. En la Asunción, con el término de la siega, se agradecía por las cosechas, se confeccionaban (y presumiblemente se bendecían) ramos de olivo y trigo para que no faltara pan en el año. Además, puesto que con el fin de la canícula iniciaba el período de mayor riesgo para los viñedos por lluvias anticipadas y granizo, se recolectaban cardos para su protección. Finalmente, en Todos Santos, cuando se esperaba el inicio de los fríos invernales, y en un momento de bonanza resultado de los frutos obtenidos en el año, se hacía la matanza del cerdo en preparación para el invierno y se presentaban ofrendas a los muertos. Ciertamente, desconocemos si estas ofrendas eran un acto de agradecimiento, pero volveremos sobre esto en el capítulo XV.

Tras confirmar la relevancia de estas cuatro fiestas como marcadores temporales del ciclo agro-meteorológico y su vínculo con los elementos protectores, conviene abordar dos aspectos del ciclo europeo destacados en nuestros casos mexicano y andino: los gestos de los encargados de

⁵⁷² Nótese que el dragón (demonio) que atacó a Teodosio de Goñi, y que fue vencido por San Miguel, salió de una cueva en el monte de Aralar (*Vid. supra*, p. 430). Por supuesto, el tema requiere mayor investigación; sin embargo, como esto cae fuera de los límites de la presente, no abundaremos sobre el tema.

conjurar tormentas y granizadas, y la posible homología entre la tetrapartición del año y la concepción del espacio horizontal.

Con respecto a los conjuros, vimos que en México son responsabilidad de los quicazcle, mientras que entre los aymaras se reparte la responsabilidad ente el *yatiri* y el *yapu kamana*. Pues bien, en la Península Ibérica, esta función se distribuía entre los sacerdotes católicos y algunos especialistas seculares.



Ilustración 38 Las fiestas en cruz en la Península Ibérica.

Hemos visto que los cristianos del Viejo Mundo utilizaban diversos elementos para protegerse de tormentas y del pedrisco, entre los que destacan las velas, los ramos benditos y la sal⁵⁷³. Pero los

⁵⁷³ De hecho, la sal está presente en diversos rituales. Como vimos, en la antigüedad se ponía sal en las ofrendas para los muertos, pero también estaba presente en el bautismo, y el Levítico señala su presencia en las abluciones (Lev. 2, 13). El uso de este elemento contra tormentas y granizo parece haber sido muy extendido. Según Antxon Aguirre, en Hondarribia (Guipuzcoa) se aprovechaban algunas fiestas para bendecir sal, misma que se ponía sobre la chimenea para proteger la casa de los rayos. El autor no indica en qué fiestas se hacía dicha bendición, pero hemos visto que una de ellas era San Blas (3 de febrero). El mismo autor señala que en Oñati (también en Guipúzcoa) se arroja al fuego un fragmento del ramo bendecido el día de San Juan añadiendo un puñado de sal para proteger del rayo (Cfr. Aguirre, 2013, p. 142).

cristianos no tenían que conformarse con esto para ahuyentar las tormentas, pues tenían un recurso extra: los conjuros. Éstos se aplicaban para proteger a personas, animales y cosas de las tempestades y rayos, de animales dañinos y de enfermedades contagiosas, e incluso contra brujas y demonios. El Ayuntamiento pagaba una remuneración anual a ciertos clérigos nombrados para conjurar los nublados (*Vid. infra*). Además había otros especialistas conocidos con el nombre de “saludadores”⁵⁷⁴, encargados también de proteger contra los males y curar algunas enfermedades. Estos especialistas tenían el don por herencia, por haber nacido en fechas y horas específicas o bien por gracia de Dios. Sobre el papel que jugaban estos saludadores y el reconocimiento de que eran objeto, tenemos evidencia de que el Ayuntamiento de Sangüesa (Navarra) contrataba sus servicios, como lo demuestran algunas facturas del siglo XVI:

Item pagué que compré, como es costumbre, una tarja de pan y dos almudes de sal para hacerlos bendecir por el saludador. Año 1544.

Item pagué, por mandado del señor alcalde y jurados, a Lope Mendocça, saludador vecino de Alfaro, un ducado de oro, el cual le da en cada un año, por saludar la villa y moradores y ganados. Año 1545 (citado en Labeaga, 1993, p. 317).

Es conocida la prohibición de que fueron objeto estas prácticas en los siglos XVII y XVIII, pero sabemos que en el siglo XVI la Iglesia sólo intentaba regularlas, como se aprecia en el hecho de que el Sínodo Diocesano celebrado en Pamplona en 1581, se limitó a prohibir que se practicara el oficio sin su aprobación (*Cfr. Labeaga, Loc. cit.*).

En cuanto al papel de los sacerdotes como conjuradores, comentamos ya el conjuro del párroco de Irurozqui, en el que gritaba al pedrisco que arrasara a Francia e Italia, y que dejara con bien a Aoiz. Este tipo de conjuros, semejantes a los vistos para el caso aymara, fueron señalados hacia el siglo XX como claras supersticiones, como hizo Jesús Rodríguez en su tratado de 1910 sobre las supersticiones de Galicia:

Se cree que en los aires habitan los *nubeiros* y los *tronantes*, que producen la tempestad y el trueno.

La superstición atribuye a los *nubeiros* la producción y dirección de los truenos y de los rayos, haciendo descargar la tormenta donde les place, y a los *tronantes* les atribuye la comisión de hacer el ruido y de sembrar el granizo y el pedrisco sobre la tierra.

[...] Los sacerdotes conjuran todavía el trueno y la tempestad. Los aldeanos creen de tal manera en la eficacia del conjuro para que el pedrisco no descargue en su parroquia, que cuando sospechan gran tormenta, encargan mucho al párroco que no falte de casa.

[...] Creen evidentemente, que tanto el *nubeiro* como el *tronante*, caen de las nubes, si el cura en su conjuro llega á tocarles con el agua bendita (Rodríguez López, 1943, pp. 160-161).

Pero proyectar esta clasificación de los conjuros como superstición hacia los siglos XVI-XVIII sería un anacronismo injustificado, pues en dicho período la iglesia no sólo permitía los conjuros, sino que los consideraba parte de las funciones del sacerdote, y contaba con manuales legítimos para dicho ejercicio. Por ejemplo, en un libro de conjuros contra las tempestades, traducido del latín al castellano, se explica que:

cuando el sacerdote vea nubes negras que amenazan granizo y tempestad, hará tocar las campanas [...] Revestido de sobrepelliz y estola, coja en sus manos el *lignum crucis*, si lo hay, u

⁵⁷⁴ Sobre los saludadores, consúltese Aguirre Sorondo, 1990.

otra cruz, y, llevando agua bendita, vaya al conjuratorio para hacer el conjuro contra las tempestades, truenos y rayos. Si la tempestad llega precipitadamente, haga el exorcismo en la puerta de la iglesia o en otro lugar (Labeaga, 1993, p. 319).

Puesto que esta escueta descripción del conjuro hecho por el sacerdote se asemeja al realizado en Hueyapan por Martín Pérez (*Vid. supra*, p. 341), conviene revisar las creencias que le daban sustento en el período que nos ocupa.

Desde la Edad Media, los cristianos veían las desgracias que padecían como castigo de Dios por la vida pecaminosa que llevaban. Por ello, antes las desgracias causadas por fenómenos naturales era necesario volver a conseguir el favor divino.

Esta relación causa-efecto entre pecado y castigo divino era recogida por la legislación a la hora de punir comportamientos que atentaban contra el orden establecido, el "orden natural" dado por Dios al mundo y que se debía conservar: por ejemplo, en 1427 Juan I de Portugal estableció la necesidad de reprimir a los blasfemos por ser los causantes de hambres, pestes y terremotos; en la pragmática contra los sodomitas dada a instancias de los reyes católicos en 1497, como responsables de pestes y otros tormentos (Bazán, 1998, p. 106).

De manera semejante, hacia 1597 las autoridades de Santander nombraron personas responsables de informar cada viernes los pecados públicos cometidos por los vecinos, con el fin de hacer frente a la peste (*Cfr. Bazán, Loc. cit.*).

Junto a esta atribución de las catástrofes al castigo divino, nos explica Iñiqui Bazán, había otra que imputaba los males a los ataques del demonio y sus intermediarios (*Cfr. Bazán, 1998, p. 106*), aunque esta segunda explicación podía subordinarse a la primera, pues Dios se valía de los demonios para castigar a los pecadores. Además, había que distinguir entre los fenómenos estrictamente naturales de los causados por demonios, como explica Ciruelo en su *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*, de 1538:

que todas estas cosas comúnmente vienen por curso natural de sus causas corporales, y no porque los demonios las trayan. Y dado caso que por nuestros pecados alguna vez a cabo de muchos años permita Dios que los diablos trayan nublados y tempestades a nuestra tierra, aquello es por maleficio de algún nigromántico que hace cerco e invoca a los diablos para hacer mal y daño en algún lugar; y aun algunas veces lo hacen los diablos por mandado de Dios, que está airado contra algún pueblo, y envía sobre él aquellos alguaciles del infierno para lo castigar en los frutos de la tierra, porque le han ofendido en grandes pecados (Ciruelo, 2005, p. 117).

Así, en el siglo XVI se tenía por bien sabido que las tormentas y granizadas podían ser causadas por demonios, y en tales casos se requería del conjuro del sacerdote:

Cuando Dios envía su ira sobre algunos, por mando de ángeles malos debe el exorcista acudir a los exorcismos permitidos. Los curas y clérigos de aldea, por haber algún nublado, no necesitan de hacer luego sus conjuros, sino es cuando tuvieran muy suficiente razón para pensar, que vienen demonios en él⁵⁷⁵ (Citado en Gelabertó, 1991, p. 334).

Frente a estos demonios ejecutores del castigo había dos acciones a seguir, por un lado, realizar los conjuros con los elementos benditos: velas, agua, fuego, sal, ramos y cardos; y por otro, solicitar el auxilio divino mediante súplicas y rogativas. Por este segundo procedimiento, a los

⁵⁷⁵ Sobre las causas naturales y divinas de plagas y catástrofes, consúltese el trabajo de Sanz Larroca, 2008, pp. 53-80.

ángeles malos se oponían los ángeles buenos, y es común encontrar a estos últimos protegiendo a los pueblos y otorgándoles lluvia en caso de sequía, y protección contra otras calamidades. Al respecto, hemos visto ya el papel de San Miguel Arcángel (el comandante de los ángeles) como proveedor de lluvia y protector de los cultivos, pero conviene mencionar brevemente a sus subordinados.



Ilustración 39 El ángel Tutelar de la Villa de Ayora⁵⁷⁶

Según la tradición, cuando Ayora (Valencia) era azotada por la peste, un ángel se presentó con la apariencia de hombre joven en la huerta de una anciana, pidiéndole que comunicara a las autoridades la instrucción de hacer una procesión a ese lugar para acabar con la peste y el hambre. La anciana obedeció, y tras la rogativa terminó la epidemia. La tradición ubica el evento en el siglo XIV, pero la historia se conoce desde finales del siglo XVI. En el lugar de la aparición hay actualmente una capilla dedicada al ángel, y en la iglesia parroquial hay un cuadro que conmemora el evento (Cfr. Christian, 2011, p.303). Ciertamente, la historia del ángel de Ayora no tiene relación con la sequía, sino con la peste, pero obedece al mismo esquema general de otras historias en las que los ángeles proveen la lluvia (*Vid infra*). Lo que nos interesa de esta historia es el cuadro (*Vid*. Ilustración 39, p. 444), pues en él se muestra el pueblo con la procesión saliendo de sus murallas (detrás de la anciana), y a los pobladores en rogativa ante las cruces (detrás del ángel). Además, justo sobre el poblado se observa a la muerte con su guadaña y, detrás de ella, un ángel vertiendo algo sobre el pueblo. Así, la dedicación de la capilla, el hecho de que el ángel se convirtiera en el custodio de Ayora, y la propia iconografía del cuadro, muestran claramente que el destinatario del culto es el propio ángel, y que fue éste quien acabó con la peste.

⁵⁷⁶ Juan Vicente Teruel (siglo XIX), basado en el cuadro de Vicente López Portaña. Proviene de M. Perales, *Memorias de la aparición de un ángel en la Villa de Ayora*. Tomado de Christian, 1990, p. 89.

De hecho, el vínculo entre los ángeles y la lluvia es manifiesto en la cultura popular española, como señala Joaquín Díaz: “En realidad, cualquier meteoro, sea viento o tempestad, lluvia o granizo, nieve o hielo —incluso hasta esos turbiones o remolinos causados por el viento que se pensaba que eran las almas de muertos o ‘brujas’ — tenía una explicación popular. ¿Quién no ha escuchado que las gotas de lluvia son lágrimas de los ángeles?” (Díaz, Joaquín, s/f, p. 3). Según otro relato, correspondiente a la localidad de Piera (Cataluña), durante una sequía de dos años, un joven peregrino llamó a la puerta de una mujer para pedir algo de comer. Cuando ella respondió que, por culpa de la sequía no tenía nada para ofrecerle, él le aseguró que llovería si llevaban en procesión la imagen de Cristo abandonada en el hospicio de San Francisco. La mujer informó a las autoridades e hicieron la procesión, propiciando la tan ansiada lluvia (Cfr. Christian, 2011, p. 305).

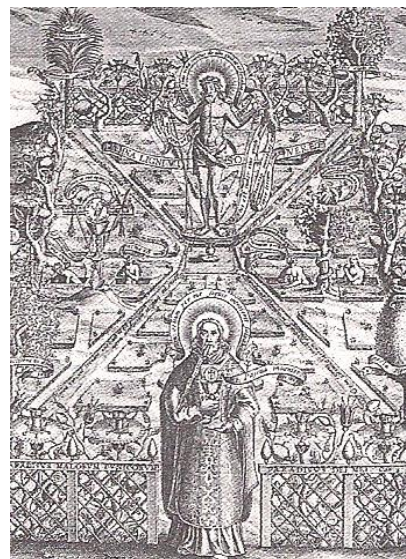


Ilustración 40 Fuente de la vida⁵⁷⁷

Hasta aquí, tenemos que el calendario ritual de la Península Ibérica tenía efectivamente cuatro fiestas en cruz de San Andrés relacionadas con el ciclo agrícola y que delimitaban igual número de períodos caracterizados por sus particularidades climáticas. Hemos podido constatar también que, por lo menos en dos de ellas, se realizaba culto en los cerros (la Cruz de Mayo y Asunción), y posiblemente también en una tercera (hacia Todos Santos). Además, en la cuarta (Candelaria) se bendecían los campos y algunos elementos que se usaban para proteger los cultivos, para facilitar los partos y para acompañar a los agonizantes. Por último, hemos visto que los conjuros y los elementos usados en ellos eran para combatir a los demonios causantes de granizos y tormentas, y que en esta tarea protectora participaban de manera decisiva los ángeles y su comandante: San Miguel.

Veamos ahora la posible homología entre la tetrapartición del año y la del espacio horizontal. En el capítulo X (*Vid. supra*, pp. 349-351), dijimos que las FCA de Hueyapan pudiera corresponder a la ubicación espacial de los árboles cósmicos mexicas, vínculo presumiblemente evidenciado por los valores que los propios hueyapeños asocian a los rumbos cardinales, aunque no encontramos referencia alguna a dichos árboles. Tales valores, recordémoslo, son los siguientes:

Norte = femenino.

Poniente = muerte.

Sur = masculino.

Oriente = vida.

Al respecto, hay que reconocer que la división del espacio horizontal en cuatro rumbos suele encontrarse en diversas culturas, también en asociación con el arquetipo del árbol cósmico. Como ha mostrado Rinaldo Acosta con respecto al árbol de la vida, a veces aparecen otros cuatro árboles subsidiarios, o bien cuatro seres míticos o cuatro montañas (Cfr. Acosta, 1997, p. 17). La tradición cristiana no ha estado exenta de estas concepciones cosmológicas, como se aprecia en la representación del Edén con sus cuatro ríos (*Vid.* Ilustración 40), misma que ha sido equiparada a los árboles cósmicos mexicas (Cfr. Champeaux, 1992), y que nos recuerda también al paraíso

⁵⁷⁷ Tomado de Esteban, 2002, p. 274.

islámico bordeado por un árbol en cada esquina. Por este motivo, conviene hacer una precisión adicional sobre la tetrapartición cristiana del espacio horizontal.

Como vimos en el capítulo VIII, la antigua tradición nahua asignaba valores distintos a cada dirección: 1) Norte, pedernal, negro; 2) poniente, casa, blanco, femenino; 3) Sur, conejo, azul; 4) oriente, caña, rojo, masculino. Pues bien, en la España del siglo XVI estaba plenamente vigente la costumbre católica de construir las iglesias con el altar hacia el Oriente, es decir, “hacia la resurrección”. De este modo, el ingreso al templo se hacía desde el Poniente y siempre mirando al Oriente. Aunado a esto, la ubicación del cementerio en el atrio de la iglesia reforzaba la oposición: Oriente-vida/Poniente-muerte. En el interior, se reproducía esta oposición por de la demarcación del presbiterio que, por lo menos desde el siglo XI, estaba vetado para los laicos. Así, la distinción entre lo corporal y lo espiritual se expresaba también espacialmente, donde el Este era el lugar del altar y del paraíso, mientras que hacia el Oeste (región de las tinieblas) se encontraba el acceso a la iglesia y el cementerio. Hacia los costados, otra división espacial expresaba valores opuestos. El Sur, la Epístola, representaba la vieja alianza, el paganismo y la muerte, mientras que El Norte, el Evangelio, representaba la nueva alianza y la vida⁵⁷⁸. Junto con esta oposición, la distinción de sexos era explícita. El sínodo romano del año 853 distinguía la *pars virorum*, lado de los hombres, de la *pars mulierum*, lado de las mujeres (Cfr. Madariaga, 2007, pp. 252-253). El lado de los hombres era el de la Epístola (el Sur), mientras que el de las mujeres era el del Evangelio (el Norte), división que siguió vigente en el mundo católico hasta fechas muy recientes. Adicionalmente, conviene destacar la explicación que ofrece el liturgista Amalaire sobre esta distribución por sexos, pues atribuye la posición de las mujeres al hecho de que son las más débiles, “que no pueden soportar el ardor de las tentaciones” (Citado en Madariaga, 2007, p. 253). Ahora bien, si comparamos esta asignación de valores al espacio con sus contrapartes mexica y hueyapeña, la correspondiente a Hueyapan es mucho más parecida a la cristiana que a la mesoamericana, por lo que no queda duda sobre su procedencia.

Con respecto a las FCM, hemos encontrado las mismas fiestas que en los casos hueyapeño y aymara y, claro está, la misma proximidad de éstas con respecto a los solsticios y equinoccios que observamos en el caso mexicano. Además, hemos visto que el calendario cristiano, por lo menos hacia el los siglos IV y V, estaba claramente relacionado con estos hitos solares. Lamentablemente, nuestras fuentes no nos permiten profundizar sobre el ritual de los siglos XVI-XVIII para confirmar la existencia de este vínculo, pero tampoco podemos desechar la hipótesis. De lo que sí nos informan nuestras fuentes, es del claro vínculo de estas cuatro fiestas con el ciclo agro-meteorológico.

Para mejor comprender las discontinuidades marcadas por las FCM europeas, conviene retomar algunas ideas de Alberto del Campo, quien señala que “además de cíclico o circular, el tiempo agroganadero es también un tiempo bipolar; un tiempo polarizado en dos momentos fuertes del año: el invierno y el verano” (Campo, 2006, p. 108). Esto es lo que ocurre por lo menos desde el centro de Europa y hasta el Mediterráneo, pues la Navidad y San Juan Bautista representan,

⁵⁷⁸ El pueblo judío era el del Antiguo Testamento, con el que Dios había refrendado su primera alianza. Pero según San Pablo, Dios había establecido una nueva alianza por medio de Cristo. “Esta ‘alianza nueva’, explicaba Pablo en su segunda Epístola a los Corintios, era ‘no de la letra, sino del espíritu, que la letra mata, pero el espíritu da vida’” (Dwork y Pelt, 2004, p. 54). De este modo, “Si la vieja alianza mataba y la nueva daba vida, como proclamaba San Pablo, entonces los judíos eran agentes del demonio” (*Ibidem*).

respectivamente, el frío y el calor, como lo indica la paremia: “*Ni calor hasta San Juan, ni frío hasta Navidad*” (Campo, *Op. Cit.* p. 110). Esta concepción del año se refleja gráficamente en el *Livre des prouffits campestres*, de 1506, donde el año se simboliza como una rueda dividida en doce meses encarnados por sus correspondientes actividades, todas organizadas en torno a un círculo central (*Vid.* Ilustración 43, p. 463). A su vez, este círculo se divide en dos hemisferios: en el superior se presenta una joven doncella con flores, mientras que en el inferior un hombre se calienta al fuego. Además, en el anillo que rodea este círculo se representa la diferencial duración de la noche frente al día:

Visualmente el grabado recuerda la preeminencia de los días y la luz en el verano (les jours —en plural—; la nuit —en singular), y el reino de la noche y la oscuridad en el invierno (les nuits, le jour). Es la vieja concepción mitopoética en la que la naturaleza y cultura presentan los mismos contrastes, [...] las mismas disparidades antitéticas, donde la vida y la muerte alternan uniendo al hombre con el cosmos en un mismo destino providencial (Campo, 2006, p. 111).

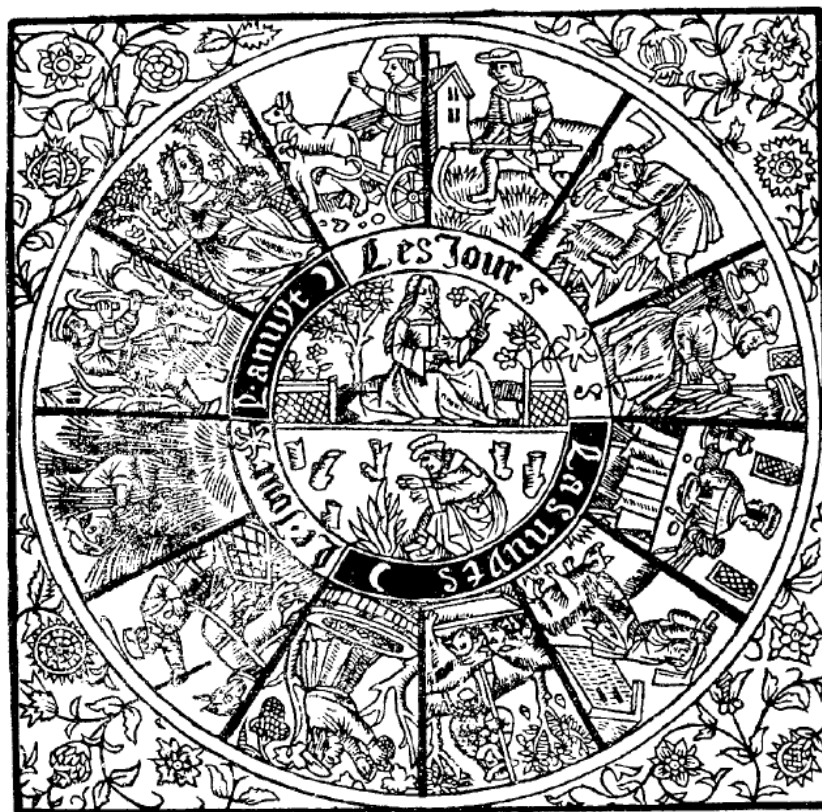


Ilustración 41 Grabado del *Livre des prouffits campestres* (1516)⁵⁷⁹

De este modo, puesto que invierno y verano son los dos polos en torno a los cuales se construye el año, podemos apreciar el papel que juegan en el calendario europeo las fiestas de Semana Santa y San Miguel: la Semana Santa señala el paso de la mitad fría y oscura a la cálida y luminosa, mientras que San Miguel marca el tránsito de la mitad cálida y luminosa a la fría y oscura. Es decir, así como el calendario cristiano se rige por la vida de Cristo, y en él se representan también las edades del ciclo de vida (*Cfr.* Cox, 2002, pp. 131-142) comenzando por la infancia y terminando por la vejez, así también el año se asimila con el día, con una mitad diurna y otra nocturna. De

⁵⁷⁹ Tomado de Campo, 2006, p. 111.

este modo, la Semana Santa representa la salida del Sol (pero no necesariamente el equinoccio), cuando Cristo triunfa sobre las tinieblas para ascender al Cielo, mientras que San Miguel corresponde al ocaso, cuando el diablo anda suelto y San Miguel lo vence para arrojarlo al inframundo. Visto así, es posible que San Miguel acompañara al Sol por el inframundo, aspecto que parece aclarar Dora Sierra:

Núremberg, al señalar el lugar tan importante que Miguel Tiene en la jerarquía celestial, cita un párrafo de Pantaleón, quien llama al arcángel, valiéndose de una metáfora, “estrella máxima y lucero que acompaña al Sol”, porque después de Cristo, que es el Sol, y la Virgen, que es la luna, san Miguel es como el lucero que resplandece más” (Sierra, 2007, p. 93).

Del mismo modo, la Navidad y San Juan marcan los extremos del recorrido del Sol y, así, la mitad de las estaciones populares: San Juan, el momento más cálido del año; la Navidad, el más frío, como vimos líneas arriba. Además, por su ubicación en el año, se entiende que se celebre la Navidad a la media noche, pues la fiesta se ubica justo a la mitad de la estación nocturna del año, “*porque el Sol comienza entonces a subir de la parte mas baja del Cielo, hazia nosotros*”⁵⁸⁰ (Zamorano, 1594, p. 86).

Dicho esto, hay que reconocer que, si bien Cristo se asocia explícitamente con el Sol, no tenemos evidencia alguna de que en estas fiestas se hicieran observaciones astronómicas, ni de que éstas coincidieran con algún índice fenomenológico de carácter astronómico. Es decir, que las FCM parecen haber estado efectivamente relacionadas con el curso del Sol en el año por su vínculo con las variaciones climáticas, pero esto no significa que dichas fiestas estuvieran dedicadas a los solsticios y equinoccios. Esta relación de las FCM con el recorrido del Sol, evidencia el hecho de que las FCA guardaban una relación análoga con éste, como se aprecia claramente en la Candelaria, cuando se levanta al niño para llevarlo a presentar a la iglesia, y en la Asunción, cuando el diablo es también vencido por San Miguel. La primera corresponde al ascenso del Sol, mientras que la segunda se relaciona con su descenso. Pero no especulemos más y limitémonos al vínculo de las FCM con el ciclo agro-meteorológico y la presencia de los rasgos destacados en los casos mexicano y andino.

Como vimos, la Semana Santa española correspondía al inicio de las lluvias primaverales y al fin de la siembra (*Vid.* Ilustración 38, p. 441), y era momento de bendecir el Cirio Pascual que “*dará luz al mundo*”, las velas, el agua y los ramos que se usarían en los conjuros. San Juan correspondía al período de la cosecha y en esta fiesta se encendían hogueras para ahuyentar demonios y brujas, así como para purificar y proteger a las personas y al ganado. Además, San Juan era momento de obtener agua para proteger de enfermedades y promover la fertilidad, así como de obtener las flores de *eguzki-lore* (símbolo solar⁵⁸¹) para proteger casas y cultivos. La Exaltación de la Cruz (la “*cruz seca*”) marca el fin del ciclo agrícola y del período de vigilancia sobre los cultivos, de modo que era momento de ofrecer trigo en la iglesia y de quitar las cruces de los campos. Por su parte, San Miguel marcaba el inicio de las lluvias de otoño y de la siembra, y era ocasión para bendecir la semilla y de pedir protección contra el demonio. Por último, la Navidad

⁵⁸⁰ Recuérdese, además, que la iglesia convirtió el Domingo, el *Dies Solis* (día del Sol), en el día del Señor.

⁵⁸¹ Cabe destacar que el *eguzki-lore* ahuyentaba a las brujas porque éstas pensaban que era el Sol, de modo que huían a sus escondites. Por este motivo, resulta significativo que estas flores se usaran a partir de la fiesta de San Juan, cuando el Sol inicia su descenso hacia el Sur, es decir, hacia la mitad nocturna del año.

marcaba la mitad del invierno, cuando la semilla se encontraba bajo la nieve y cuando con el nacimiento de Jesús se derramaban sus dones sobre la tierra, por lo que era momento de propiciar la fertilidad de los árboles y del ganado, y de procurar nuevamente su protección.

Tenemos ahora los elementos necesarios para responder a las preguntas formuladas al inicio de este capítulo. Antes, sin embargo, conviene resumir los principales rasgos de nuestro modelo, de manera semejante a como lo hicimos para los casos anteriores. En términos generales, tenemos un modelo de las ocho fiestas en cruz europeas que podemos caracterizar en ocho puntos.

1. Las ocho fiestas en cruz de la Península Ibérica constituyen un icono de la periódica recurrencia de las cualidades del mundo relacionadas con el ciclo agro-meteorológico.
2. En este conjunto, las FCA dividen el año en cuatro grandes períodos diferenciables por sus cualidades relacionadas con el ciclo agro-meteorológico:
 - **Estación I** (invierno), de los Días de Muertos a la Candelaria: período frío de menor actividad en los campos, que sucede a la siembra y precede a la siembra. Del trigo trimesino.
 - **Estación II** (primavera), de la Candelaria a la Cruz de Mayo: período templado y húmedo que corresponde al crecimiento de las plantas, y que culmina con la aparición de los primeros frutos y el fin de las lluvias.
 - **Estación III** (verano), de la Cruz de Mayo a la Asunción: período cálido y seco que corresponde al último desarrollo de los granos, cuando se incrementa el peligro sobre los cultivos, y que culmina con la cosecha.
 - **Estación IV** (otoño), de la Asunción a Todos Santos: período templado y húmedo (hacia su segunda mitad), cuando es mayor el peligro de granizadas para los viñedos, y que culmina con la siembra.

En esta configuración de las estaciones, llama la atención el carácter ambiguo de la primavera y del otoño. Ambas tienen una segunda mitad lluviosa y una primera más próxima a la estación que le precede. Además, la primera mitad de estas dos estaciones son de inseguridad: la de la primavera, por el riesgo de heladas; la de la segunda, por el pedrisco.

3. La preeminencia de las FCA sobre el ciclo agro-meteorológico, y el vínculo entre ellas, se aprecia por algunas actividades que en ellas se realizan para favorecer los cultivos. Entre estas actividades destaca el culto en los cerros (aunque sólo lo verificamos para la Cruz de Mayo y la Asunción), así como la bendición de los elementos que se utilizan para proteger los cultivos:
 - **En la Candelaria** se bendicen los elementos que se usarán para proteger los cultivos y en momentos críticos del ciclo de vida.
 - **En la Cruz de Mayo** se asciende a los cerros y ponen las cruces protectoras en los campos.
 - **En la Asunción** se asciende a los cerros para obtener elementos protectores y se agradece por la cosecha.

- **En Todos Santos** se presentan ofrendas a los muertos (pero aún no sabemos si se hacía como agradecimiento).

En estos actos se aprecia una forma particular de reciprocidad entre los campesinos y los destinatarios de sus ritos, que podemos caracterizar por la forma petición/agradecimiento.

4. La tetrapartición del año marcada por las FCA parece corresponderse con la tetrapartición del espacio señalada por los valores atribuidos a los rumbos cardinales:
 - **Al Norte:** el Evangelio, la nueva alianza, la vida y lo femenino.
 - **Al Poniente:** La muerte y lo corporal.
 - **Al Sur:** la Epístola, la vieja alianza, el paganismo, la muerte y lo masculino.
 - **Al Oriente:** La vida y lo espiritual.
5. Las FCM marcan discontinuidades aproximadamente hacia la mitad de cada uno de los períodos delimitados por las FCA, señalando análogas discontinuidades del ciclo agrícola:
 - **La Semana Santa** es ocasión de bendecir algunos elementos para la protección de los cultivos, y marca el inicio de las lluvias.
 - **La Natividad de San Juan Bautista** es momento de propiciar la fertilidad y proteger al ganado, y en la que se revelan los “encantos”. Coincide con el período de las cosechas.
 - **La Exaltación de la Cruz** marca el fin del ciclo agrícola, cuando se quitan las cruces de los cultivos. Por su parte, **San Miguel** marca el inicio de las lluvias y de la siembra, momento de bendecir la simiente y pedir protección contra el demonio.
 - **La Navidad** marca la mitad del invierno, momento de propiciar la fertilidad y protección de plantas y animales. En esta fecha, los niños reciben bienes como regalo del *Tío*.
6. La pertenencia de las FCM y de las FCA aun mismo conjunto, es decir, la unidad del icono, se aprecia por su relación con el mismo ciclo agro-meteorológico y porque en fechas de ambos grupos (Candelaria y Semana Santa) se bendicen los elementos usados para la protección de los cultivos y para momentos críticos del ciclo humano de vida:
 - **Velas** para combatir granizadas y tormentas, para facilitar partos y para acompañar agonizantes.
 - **Ramos** para combatir granizadas y tormentas.
 - **Cruces** para protección de los cultivos.
 - **Agua** para combatir granizadas y tormentas.
7. Los gestos con los cuales se conjuran las tormentas y granizadas consisten principalmente en levantar o agitar elementos benditos hacia las nubes portadoras de la amenaza o solicitar la protección divina:

- **Invocar a San Miguel Arcángel** para que proteja los cultivos.
 - **Hacer la señal de la cruz** dirigiéndola hacia las nubes.
 - **Levantar ramos benditos** hacia las nubes.
 - **Arrojar agua bendita** hacia las nubes.
 - **Arrojar sal** hacia las nubes.
 - **Encender velas** en las casas.
 - **Rezar** oraciones.
8. Estos gestos para combatir tormentas y granizadas, junto a los que se hacen para propiciar la lluvia, adquieren sentido dentro de un conjunto de representaciones que, a su vez, señalan su vínculo con otros rasgos de nuestro modelo:
- La lluvia y la riqueza provienen de los cerros.
 - Los elementos bendecidos en la Candelaria y Semana Santa tienen poder contra los causantes de tormentas y granizo.
 - Los causantes de tormentas y granizadas son demonios.
 - Como contraparte, los ángeles y San Miguel traen la lluvia.
 - San Miguel Arcángel tiene potestad sobre estos entes causantes de lluvias, tormentas y granizadas, por lo que se le invoca tanto para propiciar la lluvia como para proteger los cultivos de amenazas.

Nótese que aquí no se incluye el culto a los muertos, pues sólo lo hemos caracterizado en una de nuestras FCA; sin embargo, volveremos sobre el tema en el capítulo XV.

XI.4. CONCLUSIONES PRELIMINARES

Al inicio de este capítulo nos preguntamos si las ocho fiestas en cruz que caracterizamos en los casos andino y mexicano se encontraban vigentes en la Península Ibérica entre los siglos XVI y XVIII, si éstas presentaban los mismos rasgos destacados en nuestros modelos americanos, si en conjunto constituían un icono de las periódicas transformaciones del mundo por relación con el ciclo agro-meteorológico, y si éste dividía el año en cuatro grandes períodos caracterizados por referencia a dicho ciclo, de manera análoga a lo observado en México y el área andina.

Pues bien, en las páginas precedentes hemos encontrado las mismas fiestas en cruz de nuestros casos andino y mexicano, hemos confirmado que éstas se encontraban vigentes en la Península Ibérica entre los siglos XVI y XVIII, y que conformaban efectivamente un icono de las periódicas transformaciones del mundo, pues constituían marcadores temporales de fenómenos de periodicidad anual relacionados con el ciclo agro-meteorológico. Vimos también que las FCA dividían el año en cuatro grandes estaciones correspondiente al ciclo climático. Además, hemos confirmado en ellas la presencia de los conjuros y el uso de los mismos elementos que en nuestros casos americanos, así como el mismo marco explicativo de los conjuros. Ciertamente, en las FCA sólo encontramos dos fechas relacionadas con el culto en los cerros, pues el de noviembre resulta francamente dudoso; sin embargo, hemos encontrado también la creencia de que la lluvia y la riqueza provienen de los cerros. Así, sin necesidad de profundizar demasiado en el caso

español, hemos mostrado el origen cristiano de las actuales fiestas en cruz mexicanas y andinas, confirmando de paso que los elementos que se bendicen en la Candelaria, que para Albores muestran una clara reminiscencia mesoamericana, son netamente cristianos.

De hecho, la coincidencia entre nuestros tres modelos es tal, que pareciera innecesario abundar sobre el problema. Sin embargo, debemos recordar que, de acuerdo con nuestro diseño metodológico, dijimos que:

De encontrar en la Península Ibérica las mismas fiestas en cruz asociadas a los mismos significados y funciones manifiestas supondríamos, ahora sí, la procedencia europea del icono constituido por ellas. Pero faltaría aun verificar si estas fiestas en cruz tuvieron posibles correlatos Mesoamericanos, por lo que se haría necesaria una tercera comparación, ahora con respecto al ritual mexicana, como una suerte de “falsación” de la hipótesis “colonialista”.

Además, recuérdese que no hemos confirmado propiamente el vínculo entre el culto europeo en los cerros y la tetrapartición del año, de modo que persiste la necesidad de contrastar nuestro modelo con el caso mexicana, en busca del sustento empírico de la hipótesis “prehispanista”. Volvamos, pues, sobre ella.

XII. EL ORIGEN DEL CALENDARIO INDÍGENA III (LA HIPÓTESIS “PREHISPANISTA”)

Como dijimos en el capítulo IX, el hecho de que en el calendario indígena mexicano no existan los “elementos estructurales” mexicas señalados por Broda y Albores, no significa que nada mesoamericano persista en él, por lo que vimos la necesidad de explorar la posible persistencia de cuatro períodos delimitados por las FCA, relacionados con momentos clave del ciclo agrícola. Al respecto, encontramos en el capítulo X que las fiestas aymaras y mexicanas en cruz constituyen un mismo icono, construido por las mismas fiestas realizadas en las mismas fechas críticas y en las cuales aparecen los mismos elementos con el mismo significado. Además, observamos que las diferencias en ambos iconos-calendario se deben a su adaptación a las condiciones geográficas locales. Visto esto, dimos por demostrada la hipótesis sobre el común de los iconos-calendario y supusimos su procedencia europea, pues se trata de fiestas y fechas críticas cristianas. Sin embargo, como el origen cristiano de fechas y fiestas no es suficiente para demostrar el carácter cristiano del icono-calendario, revisamos en el capítulo XI el ciclo ritual europeo, en busca del sustento empírico de la hipótesis “colonialista”. En ese ejercicio encontramos que las ocho fiestas en cruz destacadas en nuestros modelos indígenas estaban vigentes en la Península Ibérica entre los siglos XVI y XVIII, y que su importancia continuó por lo menos hasta el siglo XX; vimos también que en ellas aparecían los rasgos destacados en nuestros modelos indígenas y que se les daba el mismo uso, por referencia a las mismas creencias; además, observamos que estas fiestas constituían también un icono de las periódicas transformaciones de las cualidades del mundo, relacionado con el ciclo agro-meteorológico y con el movimiento aparente del Sol durante el año; y confirmamos que este icono-calendario dividía el año en cuatro grandes períodos relacionados con el ciclo meteorológico y de importancia para las actividades agrícolas. De este modo confirmamos la procedencia europea del icono-calendario indígena; pero sostuvimos la necesidad de buscar el sustento empírico de la hipótesis “prehispánica”, como una suerte de “falsación” de la hipótesis “colonialista”, tarea a la que dedicaremos este capítulo.

También en capítulos anteriores dijimos que, aunque hayamos descartado la persistencia de índices astronómicos mexicas en el ritual indígena, nada nos autoriza a suponer que no existieran otros índices fenomenológicos relacionados con estas cuatro fiestas, como pudiera ser el caso de los fenómenos meteorológicos y del ciclo agrícola. En este sentido propusimos que, puesto que los fenómenos meteorológicos son mucho menos regulares que algunos ciclos astronómicos, las fechas correspondientes al inicio de las lluvias, por ejemplo, no necesariamente serán exactamente las mismas. Así, en un año dado, el inicio de las lluvias puede ocurrir a mediados de mayo, y al siguiente año atrasarse hasta junio o adelantarse en abril. En consecuencia, puesto que para indicar el paso de una “estación” a otra no se requiere de gran precisión cronológica (a diferencia de lo que ocurre con los hitos astronómicos), debemos reconocer que la misma transición puede igualmente señalarse, por ejemplo, por el 3 de mayo, por el 23 de abril, o por cualquier fecha más o menos próxima a éstas.

Visto así, nuestra tarea en este capítulo será averiguar si las fiestas en cruz indígenas mexicanas encuentran un posible correlato en las fiestas mexicas de las veintenas, y si éstas constituían un icono de las periódicas transformaciones del mundo. Es decir, indagaremos si hubo ocho fiestas

más o menos próximas a las de nuestro modelo mexicano, si éstas presentaban los rasgos destacados en los casos precedentes, y si constituían un icono de las periódicas transformaciones del mundo, específicamente por referencia a fenómenos de ritmo anual relacionados con el ciclo agro-meteorológico. Además, como en los casos anteriores, nos preguntaremos si las presuntas FCA mexicas dividían el año en cuatro grandes períodos caracterizados por referencia a dicho ciclo. Para ello requerimos aquí de una reconstrucción del ciclo agro-meteorológico mexicana; sin embargo, puesto que el clima de la cuenca de México no parecen haber sufrido alteraciones significativas desde la época prehispánica, y dado que éste es muy semejante al descrito para Hueyapan (*Vid. supra*, pp. 336-339), podemos asumir que el ciclo agro-meteorológico mexicana era prácticamente el mismo que el observado en nuestra comunidad mexicana de referencia. Por este motivo, y para no repetir lo ya descrito, en nuestra interpretación de las fiestas mexicas recurriremos al ciclo agro-meteorológico hueyapeño y a las indicaciones de las propias fuentes.

Dicho esto, recordemos que Beatriz Albores y Johanna Broda consideran las FCA indígenas como portadoras de una fuerte carga mesoamericana; que ambas autoras sostienen que las FCA indígenas están relacionadas con el culto a los muertos, y éste con el ciclo agrícola; que Albores vincula la celebración de la Santa Cruz con el árbol *Tota* descrito por Durán en la fiesta de *Huey Tozoztli*; que esta misma autora señala que la posición de las FCA en puntos “intermedios” entre solsticios y equinoccios, marca la ubicación espacio-temporal de los árboles cósmicos; y que las FCM se relacionaban con los solsticios y equinoccios. Estas serán nuestras hipótesis.

Pero antes de emprender esta búsqueda tendremos que abordar dos cuestiones preliminares. En primer lugar, el problema que implica, en las hipótesis de Broda y Albores, suponer que las fiestas no se desfasaban con respecto al año trópico, pues hemos visto que el *xihuitl* mexicana no parece admitir intercalaciones. Para ello, opondremos nuestra hipótesis a la de Graulich en busca de una vía que nos permita reinterpretar su análisis de las fiestas de las veintenas desde supuestos radicalmente distintos a los del autor belga.

En segundo lugar, considerando las dificultades que implica el análisis de dieciocho fiestas en relación con sus índices fenomenológicos y con la compleja red de representaciones en las que éstas adquieren sentido, conviene presentar brevemente la construcción general del tiempo mexicana y su relación con el espacio. Comencemos con Graulich.

XII.1. CUESTIONES PRELIMINARES.

Tanto Broda como Albores parten del supuesto de que las veintenas no se desplazaban significativamente con respecto al año trópico, mismo que les permite establecer relaciones de continuidad entre, por ejemplo, la fiesta mexicana de *Huey Tozoztli* (entre el 13 de abril y el 2 de mayo⁵⁸²) y la actual celebración de la Santa Cruz, pues ambas corresponden aproximadamente al mismo momento del año trópico. Así, para buscar el posible sustento de las hipótesis de Broda y Albores, tendríamos que partir del mismo supuesto. Sin embargo, como vimos en su momento, no tenemos evidencia de que el calendario mexicana tuviera un sistema de ajuste que permitiera corregir el desfase del *Xihuitl* con respecto al año trópico (*Vid. Supra*, Capítulo VIII), de modo que resulta conveniente volver un momento sobre este problema.

⁵⁸² Fechas gregorianas válidas para el siglo XVI, conforme a la correlación de Sahagún.

Sin duda, el trabajo más amplio, metódico y exhaustivo que se ha hecho sobre las fiestas mexicas de las veintenas mexicas en su conjunto, es el de Michel Graulich, por lo que no dudaremos en adoptarlo como guía en nuestra interpretación del ritual mexica. Pero esto implica una dificultad, pues este autor ha sostenido que, por no existir en el calendario mexica un método de intercalación que ajustara la duración de *xíhuatl* a la del año trópico, sus veintenas se habrían desfasado progresivamente, perdiendo así la sincronía con sus índices fenomenológicos. De ser esto cierto, tendríamos que aceptar que las fiestas mexicas se alejaban progresivamente de sus índices fenomenológicos. Y esto, claro está, nos llevaría a descartar *a priori* cualquier persistencia del calendario mexica en el actual ciclo festivo indígena, y a dar por terminado este trabajo.

Pero existe otra posibilidad, pues si bien es cierto que no parece haber existido un método de intercalación en el calendario mexica, también es cierto que, al menos teóricamente, no se requiere de intercalaciones para conservar la sincronía entre las fiestas de las veintenas y sus índices fenomenológicos (*Vid. Supra*, p. 281-305).

Tenemos entonces dos alternativas que se excluyen mutuamente, y la elección que hagamos con respecto a ellas determinará de manera decisiva el resultado de nuestra investigación. Afortunadamente, para elegir no tenemos que resolver el problema: puesto que conforme a nuestra metodología debemos indagar el posible sustento empírico de las hipótesis de Broda y Albores, tendremos que asumir, como hipótesis de trabajo, que las fiestas de las veintenas no se desplazaban significativamente con respecto al año trópico, de modo que conservaban la sincronía con sus índices fenomenológicos. Partiendo de este supuesto, esbozaremos una interpretación mínima de las fiestas mexicas de las veintenas, misma que nos servirá de base para someter a prueba nuestras hipótesis. Desde esta perspectiva buscaremos posibles vínculos entre las fiestas de las veintenas y nuestras variables “independientes”, poniendo particular énfasis en el ciclo agro-meteorológico, pero sin dejar de lado el recorrido anual del Sol sobre el horizonte. Para ello, sin embargo, debemos resolver la inconsistencia que implica adoptar a Graulich como guía en nuestra interpretación partiendo de supuestos incompatibles con su propuesta. Es decir, tendremos que revisar los supuestos que guían la interpretación que de estas fiestas hace Michel Graulich, para contrastarlos con los nuestros y sustentar la viabilidad de nuestra reinterpretación.

XII.1.1. Las claves de interpretación.

Hemos insistido ya en que el problema sobre el posible desfase de las fiestas de las veintenas con respecto al año trópico se relaciona con el tema del “bisiesto” mexica, pues suele asumirse que la ausencia de intercalaciones en el *xíhuatl* es incompatible con la sincronía entre las fiestas y sus índices fenomenológicos (*Vid. supra*, pp. 283-284). Sobre esta línea, Michel Graulich argumenta que, como el calendario mexica no tenía un método de intercalación que corrigiera el desfase del *xíhuatl*, en el momento de la conquista existía un discordancia de unos cinco meses europeos entre el *xíhuatl* y el año trópico, y que la última vez que las veintenas concordaron perfectamente con las estaciones fue entre los años 680 y 684 (*Vid. infra*). Es decir, Graulich asume que las fiestas de las veintenas estaban asentadas en fechas fijas del *xíhuatl*, y como consecuencia desprende que las fiestas no guardaban una relación de sincronía con sus índices fenomenológicos (*Vid. supra*, pp. 283-284).

Como dijimos, de asumir esta propuesta, tendríamos que descartar de antemano las hipótesis de Broda y Albores, pues ambas autoras suponen la sincronía entre fiestas e índices

fenomenológicos relacionados con el año trópico. Por este motivo, y puesto que nuestra tarea pasa necesariamente por la búsqueda del sustento empírico de dichas propuestas, hemos formulado una hipótesis que admite simultáneamente la ausencia de intercalaciones en el calendario mexica y la sincronía entre las fiestas de las veintenas con sus posibles índices fenomenológicos (*Vid. Supra*, pp. 281-305). Esta hipótesis, como dijimos en su momento, no está demostrada, pero resulta teóricamente válida y encuentra apoyo en algunas fuentes y en el hecho de que las veintenas mexicas no eran el equivalente funcional del mes cristiano, pues su uso parece haberse limitado al establecimiento de períodos rituales, a semejanza de la semana cristiana.

Pero éstas no son las únicas diferencias entre el punto de partida de Michel Graulich y el que aquí utilizaremos como clave de interpretación. Para aclarar esto, profundicemos un poco en la propuesta de Graulich y explicitemos en qué se basa para afirmar que la última vez que las veintenas concordaron perfectamente con las estaciones fue entre los años 680 y 684.

En primer lugar, Graulich asume, como nosotros, que las fiestas de las veintenas debieron relacionarse de algún modo con momentos del ciclo agrícola y con fenómenos meteorológicos:

“Todo en las fiestas indica un vínculo estrecho entre los ritos y los hechos estacionales. Como lo expresó Durán hace cuatro siglos, con su estilo inimitable: *‘en todas las fiestas de su calendario, que eran [en el número] de 18, la razón de celebrarlas con tantas muertes de hombres y con tantos ayunos y el derramamiento de sangre de sus personas, era enteramente pedir de comer y años prósperos y la conservación de la vida humana, y en todas hacían rezos y conmemoraban el agua y el viento y la tierra y el fuego y el Sol, y todos los otros ídolos, a fin de que fuesen favorables...’*” (Graulich, 1999, p. 17).

Una vez adoptado este supuesto, Graulich revisa las condiciones geográficas, meteorológicas y agrícolas del valle de México. Sobre ello nos dice que en la región se distinguen dos estaciones al año, la de seca y la de lluvias, más o menos de la misma duración. La época de lluvias comienza en mayo⁵⁸³, y termina hacia principios de octubre. Además,

“las temperatura medias entre la estación seca (más fresca) y la húmeda no difieren entre sí más de cuatro grados centígrados; abril y mayo son los meses más calurosos, pero incluso en diciembre y enero pueden producirse hasta treinta grados a pleno día” (*Op. Cit.*, p. 70).

En este contexto, la temporada de lluvias es la del maíz, pues su ciclo de seis meses comienza con la siembra al principio de la estación, de modo que en septiembre están ya desarrolladas las espigas, y las cosechas maduran finalmente en el mes de octubre (*Cfr. Graulich, Op cit.*, p. 70).

Hecha esta caracterización, Graulich intenta determinar cuál era la posición de las veintenas antes de su desfase con respecto al año trópico. Para ello, parte de la presunción de que las fiestas se hacían en el vigésimo día del *metztli*, y recurre a los nombres de dos veintenas que parecen aludir a fenómenos meteorológicos: *Atemoztli*, “caída de las aguas”, y *Atlcahualo*, “parada de las aguas”. Puesto que el culto de estas veintenas se dedicaba a los dioses de la lluvia (lo *tlaloque*), resulta viable pensar que los nombres de estas veintenas se referían efectivamente a la lluvia, por lo que Graulich recorre estas veintenas para “volver a poner las cosas en su sitio”. Citémoslo *in extenso*:

⁵⁸³ Sobre esto hay que recordar que, de hecho, las lluvias suele retrasarse hasta junio, o incluso adelantarse en abril.

Partiendo de estos dos nombres he intentado reconstruir un año “ideal” en el que las denominaciones de las veintenas puedan relacionarse con los fenómenos meteorológicos a los que hacen referencia, encontrándose éstos exactamente en su lugar. Así, parece completamente natural comenzar situando Atlcahualo al final de la estación de lluvias, de tal forma que la fiesta propiamente dicha, el vigésimo día de la veintena, caiga a finales del mes de septiembre (Graulich, 1999, p. 75).

Automáticamente, y siempre que respetemos el orden de sucesión de las veintenas, Atemoztli, “caída de las aguas”, se encuentra en julio, en pleno corazón de la estación de lluvias [...], y si pasamos revista al resto de los nombres de las veintenas que parecen evocar fenómenos de la naturaleza tenemos que Tóxcatl, “cosa seca”, cae entonces en diciembre, en plena estación seca; Izcalli, “crecimiento”, coincide con el desarrollo final del maíz; y Ochpaniztli, “barrido” –y el “barrido” se asocia habitualmente con el viento que barre los caminos, anunciando la lluvia– se encuentra en abril, o sea al final por completo de la estación seca (*Ibidem*).

La veintena Atlcahualo es también llamada Xilomaniztli, “ofrenda de jilotes” (espigas de maíz aún tiernas, pero ya comestibles) o, dicho de otro modo, “ofrenda de las primicias de la cosecha”. Tal rito se halla en su lugar en septiembre, pero es incongruente en el mes de marzo, con anterioridad incluso a las siembras (*Ibidem*).

De esta forma, todas las veintenas cuyos nombres están relacionados con las estaciones se encuentran perfectamente situadas a partir del momento en que llevamos a Atlcahualo al final de la estación de las lluvias (*Ibidem*).

Tras este reacomodo de las veintenas, *Toxcatl* se ubica en diciembre, en las proximidades del solsticio de invierno; *Quecholli* (“aniversario de la creación del Sol”) se ubica hacia el solsticio de verano; y *Atlcahualo* cae entonces el 29 de septiembre, coincidiendo con la actual celebración de San Miguel Arcángel, que marca el fin de la época de lluvias (*Cfr.* Graulich, 1999, pp. 75-76).

Una vez establecidas estas posiciones de las veintenas con respecto al año trópico, Graulich intenta determinar la época en que éstas coincidieron exactamente con las estaciones y las declinaciones del Sol:

En 1519, el desfase de las veintenas en relación con su posición original era de 209 días; y a razón de un día perdido cada cuatro años, era necesario (4×209) 836 años; o dicho de otro modo, en los años 680-683, las veintenas y sus ritos estaban en su sitio⁵⁸⁴ (Graulich, 1999, p. 79).

⁵⁸⁴ Es necesario hacer una aclaración sobre este cálculo. Aquí Graulich supone que el *xihuitl* se desfasaba un día cada cuatro años, de modo que multiplica 4×209 días de desfase, y obtiene 836 años. El mismo resultado se obtiene si dividimos 209 días de desfase acumulado entre 0.25 días de desfase anual, lo que nos da un total de 836 años. Este procedimiento es válido para calcular el número de años que debían transcurrir para que el *xihuitl* (365 días) se desplazara 209 días con respecto al año solar del calendario juliano (365.25 días). Sin embargo, si lo que queremos saber es el número de años que debieron transcurrir para que una fecha fija en el *xihuitl* se desplazara 209 días con respecto al año trópico, el cálculo necesario es otro.

Como vimos en el capítulo VII, el año trópico no dura 365.25 días, sino 365.2422 (*Vid. supra*, p. 208). Así, para saber cuántos años se requieren para acumular 209 días de desfase entre una fecha fija del *xihuitl* (365 días) y el año trópico (365.2422 días), hay que dividir 209 días de desfase acumulado entre 0.2422 días de desfase anual, y obtenemos un total de 862.92 años, es decir, se requieren 863 años para acumular un desfase de 209 días ($863 \times 0.2422 = 209.01$).

Ahora bien, Graulich, tras obtener con su cálculo un acumulado de 836 años, sustrae esta cantidad al año 1519 y obtiene el año 683 ($1519 - 836 = 683$), y señala el período comprendido entre los años 680-683 como aquél durante el cual las veintenas correspondían con sus índices fenomenológicos. No obstante, como acabamos de ver, el cálculo

Esta reconstrucción de la posición de las veintenas, junto con el señalamiento de los años 680-683 como la última vez que las veintenas estuvieron en su sitio, constituye el punto de partida de Graulich para la interpretación de las fiestas de las veintenas, para lo cual recurrirá al paralelismo de las fiestas⁵⁸⁵, a los mitos que se reactualizaban en ellas, y a las características de los dioses a los cuales estaban dedicadas:

El contexto estacional debe entonces ser un punto de partida preciso. Pero convendrá separarlo y definir la estructura del calendario solar [...] Una vez perfeccionada esta trama de interpretación, los ritos podrán ser confrontados con los mitos. Algunas veces, estos últimos eran reactualizados en los ritos que además pretendían explicar: nuestras fuentes lo dicen explícitamente. En los casos en donde no hay referencia clara a los mitos, trataré de reconstruir la atmósfera de la fiesta, según su situación en el ciclo y mediante el examen de las configuraciones de las divinidades puestas en escena (Graulich, 1999, p. 17).

En resumen, Graulich parte de los siguientes supuestos:

- 1) El *xíhuatl* se desfasaba con respecto al año trópico por no tener un método de intercalación.
- 2) Las fiestas de las veintenas se celebraban en fechas fijas asentadas en el *xíhuatl*⁵⁸⁶, de modo que se desfasaban en la misma medida que éste.
- 3) Las fiestas de las veintenas se relacionaban con momentos del ciclo agrícola, con fenómenos meteorológicos y declinaciones del Sol.
- 4) En el siglo XVI las veintenas de *Atemoztli* y *Atlcahualo* estaban desfasadas de sus índices fenomenológicos, pues “caída de las aguas” y “parada de las aguas” carecían de sentido hacia los meses de diciembre y enero, en la época seca del año.
- 5) Puesto que la fiesta de *Atlcahualo* correspondía al final de la temporada de lluvias, su desfase era de 209 días.
- 6) El desfase del *xíhuatl* con respecto al año trópico era de un día cada cuatro años (0.25 días por año), de modo que la última vez que las veintenas se sincronizaron exactamente con las estaciones fue entre los años 680 y 683⁵⁸⁷.

De estos supuestos, ya hemos discutido los puntos 1 y 2 para formular nuestra hipótesis de trabajo (en el capítulo VIII), misma que contempla la posibilidad de que las fiestas se relacionaran con índices fenomenológicos y con momentos del ciclo agrícola (punto 3). El asunto aquí es si, discrepando en el punto 2, podemos construir una clave de interpretación que dé cuenta de los

es incorrecto pues, en todo caso, debió restar 863 años a 1519, obteniendo así el año 656 (1519 – 863 = 656). Puesto que en este capítulo supondremos que las fiestas de las veintenas no se desplazaban significativamente con respecto al año trópico, poco importa si Graulich se equivocó en el cálculo; sin embargo, hay que señalar que este error invalida sus interpretaciones relacionadas con algunos fenómenos astronómicos, especialmente los relacionados con el ciclo de Venus. De cualquier modo, como para nuestra interpretación mínima de las fiestas de las veintenas no revisaremos más fenómenos astronómicos que los estrictamente solares, no abundaremos sobre este particular.

⁵⁸⁵ Siguiendo a Eduard Seler, Michel Graulich ha observado que, al ordenar las veintenas en dos columnas correspondientes a las dos mitades del año, aparece una serie de relaciones particulares entre las veintenas paralelas (Vid. *infra*, p. 466).

⁵⁸⁶ Es decir, que el *metztli* era el equivalente funcional del mes cristiano y que las fiestas de las veintenas se hacían siempre en el vigésimo día del *metztli*.

⁵⁸⁷ Vid. *Supra*, p. 457, Nota 584.

significados de los nombres de las veintenas (punto 4) sin suponer un desfase significativo de éstas, es decir, que permita sostener que *Atlcahualo* no correspondía al final de la temporada de lluvias (punto 5) y que esta fiesta tenía pleno sentido en la ubicación que, hacia el siglo XVI, tenía con respecto al año trópico. Sólo si logramos construir esta clave de interpretación, podremos avanzar sobre las hipótesis de Broda y Albores, pues ambas suponen que las fiestas de las veintenas no se desplazaban con respecto al año trópico. Nuestro punto de partida pasa, necesariamente, por la identificación de posibles índices fenomenológicos acordes con los significados de *Atemoztli* y *Atlcahualo*, correspondientes a las fechas en que caían estas veintenas a principios del siglo XVI.

Al respecto, Johanna Broda ha destacado la enorme variabilidad mesoamericana de alturas, climas y suelos, hecho señalado hacia fines del siglo XVI por Francisco de las Navas: “*en estas partes de las Indias hay diferentes climas que casi en todo el año se siembra y coge maíz en las tierras cálidas y templadas en las serranías*” (Citado en Broda, 2004a, p. 44). En este sentido, Broda distingue dos ciclos en el altiplano central: 1) el de regadío, en el cual se siembra en enero o febrero y se cosecha entre junio y julio; y 2) el de temporal, que muestra una gran variabilidad según la altura y calidad de los terrenos, incluso dentro de un mismo pueblo. Según Broda, la siembra del ciclo de temporal comienza actualmente entre marzo y junio, pero señala que en la época prehispánica se hacía en las tierras altas desde febrero, pues en esas zonas llovía antes que en los llanos (Cfr. Broda, *Op. cit.*, p. 44). Como explica Diego Durán, la siembra comenzaba en *Izcalli*, es decir, entre el 18 de enero y el 6 de febrero (fechas gregorianas a partir de la correlación de Sahagún):

Empezaban ya la siembra en este mes en los montes y collados porque como antiguamente había tanta multitud de gente y ellos no tenían otras grangerías ni modo de ganar de comer sembraban los montes y los llanos laderas y quebradas sin dejar cosa por sembrar [...] y así esta solemnidad se enderezaba á este ogeto de la siembra á los montes y sembrábanlos tan temprano á causa de la humedad de los montes, que, segun ellos dicen, siempre empiezan por allí los aguaceros muchos días primero que bajan a los llanos (Duran, 1880, p. 305).

Hemos visto además que esto es justamente lo que ocurre actualmente en Hueyapan, pues la siembra del maíz puede hacerse desde febrero en las tierras del monte y en las laderas del río Amatzinac, e incluso en el resto de los terrenos gracias al sistema de riego. Además, lo mismo es válido en la región estudiada por Beatriz Albores, donde el ciclo de riego comienza en febrero, mientras que el de temporal lo hace hacia mayo (*Vid. supra*, p. 54 y ss.).

Tenemos, pues, que los diferentes microclimas favorece en la región la diversificación de los ciclos del maíz que, en términos generales, permite distinguir las siembras tempranas del monte o de riego (hacia enero-febrero), por un lado, y las de temporal (hacia marzo-junio). En esta distinción, la siembra del ciclo de temporal depende, claro está, del momento en que se espera la temporada de lluvias, mientras que la siembra temprana depende de la disponibilidad de riego, de la altura y de las temperaturas.

En el caso de Hueyapan (más o menos a la misma altura que el Valle de México), las siembras tempranas dependen tanto de la altura, favorecidas por la humedad del terreno incrementada por las lluvias invernales, como del riego y de la humedad del río Amatzinac (*Vid. supra*, pp. 336-339). Esto confirma el informe de Durán y nos remite a un fenómeno común en las zonas

relativamente altas: tras el fin de las lluvias hacia el mes de octubre, éstas reaparecen frecuentemente en diciembre para concluir hacia finales de enero. Este fenómeno, digámoslo de paso, es lo que dota de sentido, en el centro de México, a la tradición española de observar las “cabañuelas” en enero (*Vid. supra*, p. 341, nota 386). Ciertamente, no se trata de grandes precipitaciones, sino de lluvias esporádicas y ligeras, que en las zonas más altas pueden adquirir la forma de lloviznas constantes, alternadas con heladas y caída de aguanieve. Por sus propias características, estas lluvias no constituyen precipitaciones significativas en términos cuantitativos, pero sí aportan la humedad necesaria para los cultivos “aventureros”, como se les llama en Hueyapan. Considerando esto, *Atemoztli* (“caen las aguas”) tiene pleno sentido en diciembre, y *Atlcahualo* (“paran las aguas”) lo tiene en febrero. Tenemos así una clave de interpretación que, asumiendo que las fiestas de las veintenas no se desplazaban significativamente con respecto al año trópico, es consistente con las posiciones de *Atemoztli* y *Atlcahualo* en el siglo XVI. Dicho esto, no resulta necesario discutir los puntos 5 y 6 de los presupuestos de Graulich, pues se excluyen automáticamente.

Una vez justificada la viabilidad de interpretar *Atemoztli* y *Atlcahualo* como sincrónicas con respecto a los fenómenos meteorológicos a los que estos nombres hacen referencia, tenemos una primera clave de interpretación fundada en los siguientes supuestos:

- 1) El *xíhuatl* se desfasaba con respecto al año trópico por no tener un método de intercalación.
- 2) Las fiestas de las veintenas no se celebraban en fechas fijas asentadas en el *xíhuatl*, de modo que se desplazaban con respecto a éste, pero no con respecto al año trópico⁵⁸⁸.
- 3) Las fiestas de las veintenas tenían una relativa sincronía con sus índices fenomenológicos.
- 4) En el siglo XVI las veintenas de *Atemoztli* y *Atlcahualo* correspondían efectivamente a un período en el cual se esperaba el principio y fin de un período de lluvias invernales⁵⁸⁹.
- 5) En consecuencia, *Atlcahualo* no estaba desfasada con respecto al año trópico.
- 6) El desfase del *xíhuatl* con respecto al año trópico era de 0.2422 días por año.

Partiendo de estos supuestos sustancialmente diferentes a los de Michel Graulich, podemos reinterpretar el análisis del propio autor sobre las fiestas de las veintenas, siempre que se tenga plena claridad sobre las claves que guían nuestra reinterpretación. Explicitemos, pues, que retomaremos de Graulich el paralelismo de las fiestas, el recurso a los mitos que se reactualizaban en ellas, y las características de los dioses a los cuales estaban dedicadas⁵⁹⁰. Así, las principales diferencia con Graulich, en cuanto a las claves de interpretación, son: 1) que ubicaremos las fiestas de las veintenas en distinto momento del año trópico, y 2) que no necesitamos recurrir a fenómenos astronómicos de los años 680-683, pues asumimos que las fiestas de las veintenas no se desfasaban significativamente con respecto al año trópico. Con esto

⁵⁸⁸ O, por lo menos, no de manera significativa.

⁵⁸⁹ Sin embargo, como se hará evidente a lo largo del presente capítulo, es posible prescindir de las lluvias invernales para comprender el “significado” de las fiestas de *Atemoztli* y *Atlcahualo*.

⁵⁹⁰ De hecho, comenzaremos nuestra revisión de las veintenas (con el último y segundo cuartos de año) siguiendo de cerca a Graulich, para alejarnos gradualmente de su análisis e introduciendo los aportes de Carlos Javier González (2011), que facilitarán nuestra comprensión del primer cuarto de año y, así, del resto de las veintenas.

tenemos las bases necesarias para iniciar nuestra revisión de las fiestas de las veintenas. Sin embargo, considerando la dificultad de manejar simultáneamente las fiestas de dieciocho veintenas, y puesto que las connotaciones espacio-temporales de éstas son numerosas, conviene adelantar una presentación esquemática de las divisiones del espacio mexicana y de su relación con el transcurso temporal.

XII.1.2. Tiempo y espacio mexicas.

Para los antiguos nahuas, la superficie terrestre, el plano horizontal, se dividía en cuatro segmentos formando una cruz de San Andrés⁵⁹², y a cada rumbo (*nauhcampa*) le correspondía un color (*Vid.* Ilustración 42). Éstos no eran los mismos en todo Mesoamérica, pero la distribución más frecuente daba al rumbo Norte el color negro, el blanco al oeste, el azul al Sur, el rojo al este, y el verde al centro. Junto a éstos, cada dirección tenía asociados otros valores, como son pedernal al Norte⁵⁹³, casa y femenino al oeste, conejo al Sur, y caña y masculino al este (*Cfr.* López Austin, 1996, pp. 65-66). Esta asignación de valores al espacio, claro está, no fue unánime, y las fuentes suelen diferir al respecto.

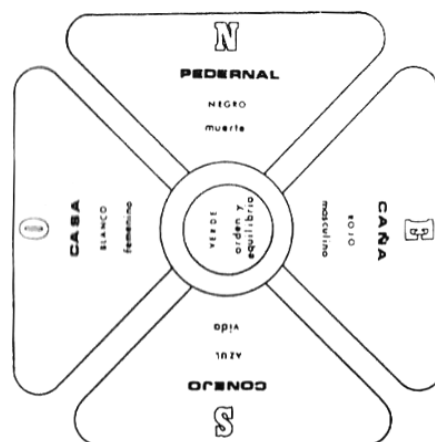


Ilustración 42 El espacio horizontal mexicana⁵⁹¹.

En cada rumbo del plano horizontal se erguía un soporte del cielo. Estos soportes pueden aparecer representados como diversos seres, como árboles o como los cuatro grandes Tlaloque que enviaban la lluvia⁵⁹⁴. Pero los árboles cósmicos no eran sólo los soportes del cielo; junto con el eje central del mundo, eran los caminos por los que viajaban los dioses para llegar a la tierra. En el centro habitaba el dios anciano (Xiuhtecuhtli), madre y padre de los dioses, señor del fuego y de los cambios de la naturaleza (López Austin, 1996, p. 66), mientras que cada uno de los cuatro rumbos estaba gobernado por un dios distinto:

Así, tenemos que el Oriente corresponde al Tezcatlipoca rojo, es el Tlapallan, cuyo símbolo es una caña. El Norte se rige por el Tezcatlipoca negro y es la región del Mictlampa, de los muertos; su símbolo es el pedernal. Al Sur corresponde el Tezcatlipoca azul, que no es otro que Huitzilopochtli, el dios solar y de la guerra; es la parte del Huitzilampa cuyo símbolo es el conejo.

⁵⁹¹ Tomado de López-Austin, 1996, p. 65.

⁵⁹² Es decir, el espacio horizontal se dividía por dos líneas imaginarias que iban, respectivamente, de Noroeste a Sudeste, y de Noreste a Sudoeste.

⁵⁹³ Recuérdese que, en el esquema presentado por López Austin, quien a su vez lo retoma de la propuesta de Garibay, al rumbo Norte se asocia la muerte, mientras que al Sur se asocia la vida. Sin embargo, en el capítulo VIII descartamos estos valores por considerarlos improcedentes (*Vid., supra*, p. 350, nota 405).

⁵⁹⁴ Algunos autores han especulado sobre una posible relación de estos rumbos del espacio horizontal con las declinaciones del Sol sobre el horizonte durante los solsticios. Si trazamos en un plano el movimiento anual del Sol, obtenemos un rectángulo cuyos vértices son, según esa hipótesis, los puntos de salida y puesta del Sol durante los solsticios. Así, la región oriental queda comprendida entre los puntos acimutales máximos de la salida del Sol, mientras que el rumbo occidental queda limitado por las declinaciones máximas del Sol en el ocaso; entre ambas regiones, están los rumbos restantes (*Cfr.* González Torres, 1975). Hasta donde sé, no se cuenta con evidencia que respalde esta hipótesis; sin embargo, tampoco ha sido refutada.

Finalmente, en el Poniente, por donde baja el Sol al mundo de los muertos, se encuentra Quetzalcóatl, dios del viento. Corresponde a la parte conocida como Cihuatlampa. Su color es el blanco y su símbolo es calli (Matos, 2013, pp. 44-45).

En el plano vertical, el espacio mexica se dividía, a grandes rasgos, en tres niveles: el celeste, el inframundo y, entre estos, el plano terrestre. El primero se constituía de trece cielos, aunque algunas fuentes hablan de doce o de nueve⁵⁹⁵. En ellos se encontraban diversos dioses, la Luna, el Sol, Venus, las nubes y las estrellas, estas últimas divididas en dos grupos, los *Centzon mimixcoa*, “innumerables del Norte”, y los *Centzon Huitznahua*, “innumerables del Sur” (Cfr. Matos, 2013, p. 46). El inframundo, por su parte, constaba de nueve niveles, y en él se ubicaban dos sitios importantes que eran destinos de los muertos: el Mictlán y el Tlalocan (Vid. *infra*, pp. 555-561). En esta división espacial, la tierra y el inframundo son femeninos y están asociados a la oscuridad y al frío, mientras que los niveles celestes son masculinos y están asociados a la luz y al calor (Cfr. López Austin, 1996, pp. 58-68).

Para los mexicas, ambos planos se cruzaban en el templo mayor, que se constituía así en el centro del mundo. Es decir, representaba el paso a los niveles celestes y del inframundo, a la vez que era el punto desde donde partían los cuatro rumbos del plano horizontal. Además, el edificio mismo reflejaba, en sus componentes arquitectónicos, esa representación del espacio. Como ha destacado Eduardo Matos, el Templo Mayor representa dos cerros: del lado Norte, correspondiente a Tláloc, el Tonacatépetl o cerro de los natenimientos; del lado Sur, correspondiente a Huitzilopochtli, el cerro de Coatepec (Cfr. Matos, 2013, p. 29).

Además, el lado de Huitzilopochtli presenta elementos que recuerdan el mito del nacimiento de este dios y su lucha con Coyolxauhqui en el cerro de Coatepec (Vid. *infra*, p. 471). Entre ellos, la ubicación del dios en la cima del templo (es decir, del cerro), y la de Coyolxauhqui decapitada y desmembrada sobre la plataforma, en el nivel terrestre, a donde fue arrojada por Huitzilopochtli. Estos acontecimientos míticos, como veremos, se conmemoraban en la fiesta de *Panquetzaliztli* (entre el 19 de noviembre y el 8 de diciembre), cuando el Sol se encontraba en su declinación al Sur.

El lado de Tláloc, el Tonacatépetl, era el escenario de los principales ritos relacionados con el agua, la fertilidad y los mantenimientos. Entre ellos cabe destacar la fiesta de *Huey Tozoztli* (entre el 13 de abril y el 2 de mayo), que se hacía aproximadamente cuando el Sol alcanzaba el cenit, en su declinación al Norte, fiesta que conmemoraba el regreso de la lluvia y la transferencia del maíz a manos de los mexicas.

Observamos entonces que esta construcción del espacio en torno al Templo Mayor tiene también una dimensión temporal, como lo sugieren las fechas en que se realizaban las principales fiestas relacionadas con los templos de Tláloc y Huitzilopochtli, cuando el Sol se ubicaba, respectivamente, hacia el Norte y hacia el Sur. Como vimos en su momento (Capítulo VIII) cada rumbo cardinal estaba asociado a un portador de año, del mismo modo que lo estaba a cada uno de los 20 signos del *tonalpohualli*. Esta relación entre diversos ciclos o unidades temporales y los cuatro rumbos del espacio horizontal, está representada en la lámina 1 del *Códice Fejérváry-*

⁵⁹⁵ Recuérdese que no tenemos evidencia prehispánica sobre la existencia de un cielo de 13 niveles (Vid. *supra*, p. 244, nota 250).

Mayer (Vid. Ilustración 18, p. 265), cosmograma que condensa, sobre la representación gráfica de los cuatro rumbos, la figuración de los años, del *tonalpohualli*, de secciones de éste, e incluso de días. Esta representación simultánea de ciclos y períodos de diversas magnitudes es, de hecho, resultado de una propiedad del tiempo sagrado que habían señalado ya Hubert y Mauss: las duraciones cuantitativamente desiguales son igualadas (Vid. *Supra*, p. 188). Es decir, que un ciclo del *tonalpohualli* (o una sección de éste) puede representar un año, así como éste puede ser representado por un día. Esta propiedad, a su vez, permitía que, en el ciclo ritual mexica, un año se asimilara al ciclo diario del Sol, de modo que el propio año tenía una mitad diurna y otra nocturna, como ha destacado Graulich⁵⁹⁶. Así, como veremos, dos fiestas mexicas que se oponen diametralmente en el año, *Tlacaxipehualiztli* (entre el 4 y el 23 de marzo) y *Ochpanixtli* (entre el 31 de agosto y el 19 de septiembre), marcan respectivamente la salida del Sol en el horizonte oriental y su ocaso en el rumbo poniente, en fechas cercanas a los equinoccios⁵⁹⁷, de modo que ellas delimitan los períodos diurno y nocturno del año, es decir, las mitades de años correspondientes al supramundo y al inframundo (Vid. Ilustración 43).

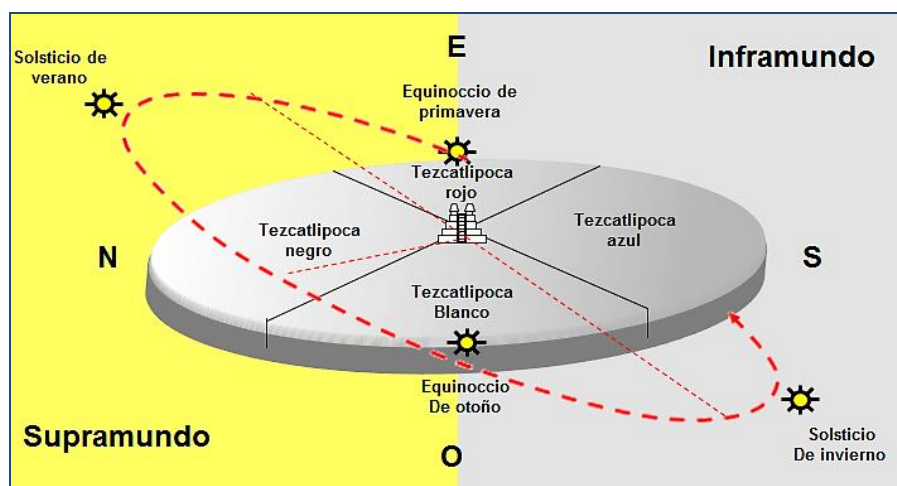


Ilustración 43 Tiempo y espacio mexicas⁵⁹⁸

Tenemos, pues, dos dimensiones temporales asociadas a los dos planos espaciales, ambas asimiladas al recorrido anual del Sol. Con respecto al plano horizontal, cada uno de los cuatro rumbos estaba relacionado con un correspondiente cuarto de año. En el plano vertical, cada cuarto de año representaba una fase del recorrido diario del Sol. Ambas dimensiones espacio-temporales se conjugaban para equiparar períodos del año con los rumbos del espacio horizontal y con los tres niveles del espacio vertical (Vid. Ilustración 43). Así, veremos que el cuarto de año durante el cual el Sol alcanzaba su máxima declinación al Norte (de *Tóxcatl* a *Tlaxochimaco*), estaba asociado al rumbo Norte, presidido por Tezcatlipoca negro, y se ubicaba claramente en la

⁵⁹⁶ De hecho, Graulich asume que la mitad diurna del año equivale a la temporada seca, mientras que la mitad nocturna corresponde a la temporada de lluvias (Cfr. Graulich, 1999, pp. 40-41). En este trabajo adoptaremos una interpretación diferente, como veremos a continuación.

⁵⁹⁷ Aclaremos desde ahora que el hecho de que estas fiestas se realizaran en fechas próximas a los equinoccios, no necesariamente significa que estuvieran consagradas a ellos. De hecho, parece más probable que simplemente marcaran la mitad del año.

⁵⁹⁸ Elaborado a partir de Matos 2013, p. 51.

mitad diurna del ciclo; el cuarto de año en el que el astro alcanzaba su máxima declinación al Sur (de *Quecholli* a *Izcalli*), se relacionaba con el rumbo Sur, presidido por Tezcatlipoca azul (Huitzilopochtli) y se encontraba en la mitad nocturna; del mismo modo, el cuarto de año en el que se registraba el equinoccio de primavera, es decir, aquél durante el cual el Sol ascendía sobre el horizonte (de *Atlcahualo* a *Huey Tozoztli*), correspondía al oriente, presidido por Tezcatlipoca rojo (Xipe Tótec) y marcaba la transición entre la mitad nocturna y la diurna; por último, en el cuarto correspondiente al equinoccio de otoño, durante el cual el Sol descendía hacia el inframundo, estaba asociado al poniente (presidido por el Tezcatlipoca blanco, Quetzalcóatl), y marcaba la transición entre la mitad diurna y la nocturna del año.

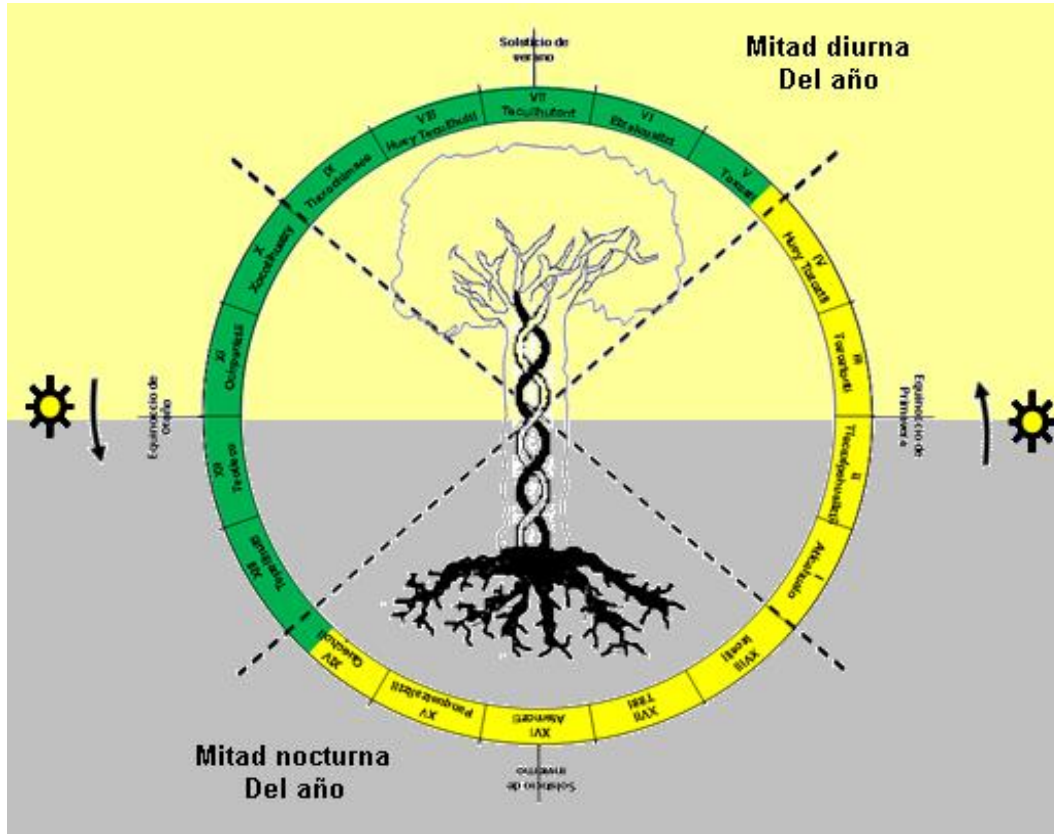


Ilustración 44 El árbol de Tamoanchan y las fiestas de las veintenas.

A esta construcción espacio-temporal, hay que agregar un elemento: el árbol cósmico. Y para ello retomaremos la propuesta de Alfredo López Austin Como vimos líneas arriba, el plano horizontal se dividía en cuatro rumbos más el centro, el lugar de Xiuhtecuhtli, y en cada rumbo había un árbol que sostenía el mundo. Pues bien, en el centro había un quinto, es decir, existían cinco árboles cósmicos que en realidad eran uno solo, el Tamoanchan. Éste, como ha mostrado López Austin (2011), era un árbol de dos troncos retorcidos uno sobre el otro, y que sintetizaba dos lugares cósmicos: Tamoanchan y Tlalocan. Tamoanchan era el lugar de la creación, donde Tezcatlipoca y Xochiquétzal cometieron la transgresión que causó la ruptura del árbol, el nacimiento de Cintéotl (el dios maíz) y la expulsión de los dioses a la tierra; fue también donde los dioses crearon al hombre a partir de los huesos tomado del Mictlán, y donde mascararon el maíz llevado desde el Tonacatépetl para ponerlo en la boca de los hombres; y era además el sitio desde donde Ometéotl, la pareja divina que habitaba el último nivel del cielo, enviaba el germen

anímico del niño al vientre de la madre. Por su parte, Tlalocan era la montaña hueca llena de riqueza, donde nunca faltan los mantenimientos, es decir, el propio Tonacatépetl; además, Tlalocan era el sitio del inframundo a donde iban los muertos por agua, los elegidos de Tláloc. Juntos, Tlalocan y Tamoanchan conformaban el árbol cósmico que hundía sus raíces en el inframundo y extendía su follaje hacia el cielo. Las nieblas cubrían su base; las flores coronaban sus ramas. Sus dos troncos torcidos uno sobre otro eran las dos corrientes que producían el tiempo. Tlalocan era la mitad inferior del árbol, su raíz hundida para formar el mundo de los muertos, del cual surgía la fuerza de la regeneración, y uno de los troncos torcidos: el oscuro frío y húmedo. La otra mitad era Tamoanchan, que formaba las ramas de luz y fuego en las que se posaban las aves, las almas de los distinguidos con la muerte guerrera (*Cfr.* López Austin, 2011, pp. 225-226).

Partiendo de lo anterior, y siguiendo a López Austin (2011), propondré en mi interpretación mínima de las fiestas mexicas de las veintenas, que éstas se relacionaban con el cíclico ascenso de las fuerzas vitales desde el Tlalocan, ubicado en la mitad nocturna del año, hacia el Tamoanchan, en la mitad diurna del año, para volver nuevamente al inframundo (*Vid.* Ilustración 44, p. 464). Más aun, sostendré que estas fiestas se organizaban por bloques que equivalen a cuartos de año, de modo que el último cuarto del año, en el cual se registraba en solsticio de invierno, las fuerzas vitales retornaban al Tlalocan, mientras que en el segundo cuarto del año, éstas se encontraban en Tamoanchan. En este sentido, en el primer cuarto de año las fuerzas vitales ascendían junto con el Sol, mientras que en el tercer cuarto, descendían también con el astro.

Como veremos en las páginas siguientes, esta configuración del tiempo, relacionada con el espacio por mediación del recorrido aparente del Sol sobre el horizonte, permite frecuentemente comprender el sentido de las fiestas de las veintenas, siempre y cuando, claro está, se acepten las claves de interpretación arriba enunciadas. Resta, sin embargo, hacer algunas precisiones adicionales.

XII.2. INTERPRETACIÓN MÍNIMA DE LAS FIESTAS DE LAS VEINTENAS.

Con respecto a la búsqueda de asociaciones entre las fiestas mexicas de las veintenas y los solsticios y equinoccios, Michel Graulich ha señalado que, en el afán de demostrar la conformidad entre los ritos mexicas y las estaciones, se ha olvidado frecuentemente el análisis sistemático del significado de los rituales. De este modo, se establece primero la coordinación de las veintenas con el año trópico para después afirmar, sin pruebas, que tales o cuales fiestas corresponden a los solsticios, equinoccios, a la siembra y a la cosecha. Como resultado, algunos identifican la veintena de *Etzalcualiztli* (dedicada a *Tláloc*) con el solsticio de verano, mientras que para otros es *Tecuilhuitontli* (dedicada a la diosa de la sal). Del mismo modo se ha identificado al solsticio de invierno con las festividades ya sea de *Títitl* o de *Panquetzaliztli* (*Cfr.* Graulich, 1986, p. 21). Pero las posibles relaciones entre los rituales y los solsticios y equinoccios no pueden ser abstraídas simplemente de la observación individual de cada rito y su correspondencia temporal con las posiciones del Sol en su recorrido aparente sobre el horizonte. Para identificar posibles ritos “solsticiales” y “equinocciales”, así como para comprender la relación entre una fiesta y sus índices fenomenológicos, es necesario revisar el conjunto del cual forman parte. Por este motivo, y para contar con los elementos necesarios para construir una interpretación viable del calendario mexica, no nos limitaremos aquí a las presuntas FCA prehispánicas, sino que abordaremos el conjunto de las veintenas. Sin embargo, puesto que nuestro interés aquí se limita a revisar la

correspondencia entre el esquema de Albores y el calendario mexica, no nos toca aventurar un análisis exhaustivo. En su lugar, formularemos una interpretación mínima de las fiestas de las veintenas, tomando como referencia su ubicación en el siglo XVI y nuestra reinterpretación del análisis de Graulich. Por este motivo, sugiero al lector acudir constantemente a nuestro esquema (ilustración Ilustración 51, p. 532), para confirmar la ubicación de las veintenas con respecto a los solsticios y equinoccios, así como a los fenómenos meteorológicos, teniendo siempre en mente que no es la misma ubicación de la que parte Graulich. Considérese además que, aun cuando cite textualmente a Graulich, lo haré desde la perspectiva aquí adoptada, es decir, desde nuestras propias claves de interpretación.

Por otra parte, para construir una herramienta de apoyo en la interpretación de las fiestas mexicas, Michel Graulich ha observado, Siguiendo a Eduard Seler, que al ordenar las veintenas en dos columnas correspondientes a las dos mitades del año aparece una serie de relaciones particulares entre las veintenas paralelas. Así, por ejemplo, existe cierta correspondencia entre *Ochpaniztli* y *Tlacaxipehualiztli*, pues en las dos se hacían sacrificios humanos desollando a las víctimas, y en ambas fiestas se fingían batallas. Del mismo modo, entre estas veintenas existe cierta oposición, pues en *Ochpaniztli* la víctima desollada era una mujer, mientras que en *Tlacaxipehualiztli* eran hombres. Esta característica de las fiestas de las veintenas, frecuentemente permite comprender mejor la relación de una fiesta con sus referentes fenomenológicos, precisando su ubicación relativa con respecto al conjunto de veintenas. Seguiremos, pues, la recomendación de Graulich de observar estos paralelismos; pero notaremos adicionalmente que, si en lugar de poner las veintenas en dos columnas las colocamos en el clásico círculo en el que los antropólogos suelen representar el año (Vid. Ilustración 51, p. 532), como lo hace Beatriz Albores, encontraremos una serie de relaciones que no se han hecho evidentes hasta ahora. Para aclarar esto, basta observar que en nuestro esquema de las veintenas⁵⁹⁹ (Vid. Ilustración 51, p. 532), las fiestas paralelas señaladas por Graulich (*Vgr. Atemoztli* y *Tecuilhuitontli*), que aquí llamaremos “paralelas diametrales”, se ubican en extremos opuestos del círculo, de tal modo que la línea trazada entre los equinoccios puede tomarse como “eje de simetría” entre las fiestas. Visto así, tomando esta línea como eje, podemos buscar otros paralelismos entre, por ejemplo, *Atlcahualo* y *Huey tozoztli*. Esto nos permitirá buscar paralelismos entre fiestas que en nuestro esquema no se oponen de manera diametral, sino “secante”.

Trazado así nuestro esquema, y para facilitar la exposición, agruparemos las fiestas por cuartos de año: dos de cinco veintenas y dos de cuatro. Ciertamente, esta división del año parece arbitraria, pero es en realidad resultado del propio análisis, como se hará evidente a lo largo de este capítulo. Además, puesto que buscar el posible sentido de una fiesta requiere de su revisión con relación a otras, esta tarea conlleva una dificultad, pues analizar la primera fiesta sin haber descrito las demás, parece imposible. Tras explorar distintas posibilidades, dividir desde el principio el año en cuatro partes y comenzar la exposición por el último cuarto, me pareció la mejor opción. Comenzaremos, pues, por el último cuarto del año, prosiguiendo con el segundo (los polos asociados a Tlalocan y Tamoanchan, respectivamente), luego el tercero y, por último, el

⁵⁹⁹ Como en los casos anteriores, y puesto que nuestra indagación tiene entre sus objetivos identificar posibles relaciones de las fiestas de las veintenas con los solsticios y equinoccios, hemos colocado nuestro calendario circular en relación con las fechas correspondientes a estos fenómenos astronómicos. Del mismo modo, hemos señalado en él las temporadas seca y de lluvias que se registran actualmente en la cuenca de México.

primero. No obstante, esta forma de exposición no escapará por completo al problema recién enunciado, de modo que al inicio nuestra interpretación de las fiestas será más escueta, pues dejaremos de lado algunos aspectos del ritual para retomarlos en la medida en que avancemos sobre otras veintenas.

XII.2.1. El último cuarto del año (de *Quecholli* a *Izcalli*).

El último cuarto de año iniciaba, en la correlación de Sahagún⁶⁰⁰, el 30 de octubre, con el primer día de la veintena de *Quecholli*, y culminaba el 6 de febrero, con el último día de *Izcalli*. Por razones que se harán evidentes a continuación, comenzaremos nuestra revisión de esta sección del ciclo con la penúltima de sus veintenas, es decir, de *Títitl*, dedicada a la diosa *Ilamatecuhtli*. Sin embargo, puesto que no contamos con mitos que nos permitan elucidar directamente el sentido de esta celebración, recurriremos a la comparación con su paralela diametral, *Huey Tecuítluhtl*, y con su paralela “secante”, *Panquetzaliztli*. Dicho procedimiento nos permitirá esbozar una interpretación preliminar que nos servirá de guía para revisar cada una de las veintenas de esta sección del año.

Michel Graulich ha señalado dos similitudes entre las veintenas paralelas de *Títitl* (del 29 de diciembre al 17 de enero) y *Huey Tecuítluhtl* (del 2 al 21 de julio): en ambas había “corridas de flor” o *xochipaina* (Vid. *Infra*); y en *Títitl* se organizaba una cacería cuyo producto era arrojado al fuego, mientras que en *Huey Tecuítluhtl* se arrojaban prisioneros a la hoguera.

En cuanto a las diferencias, *Títitl* era la fiesta de la “Señora Vieja”, *Ilamatecuhtli*, mientras que *Huey Tecuítluhtl* era fiesta de *Xilonén*, cuyo nombre (“Vulva Jilote”), según Durán significa “*la que fue y anduvo delicadita y tierna como mazorca tiernecita y fresca*” Durán, 1880, Tomo II, p. 286). De un lado tenemos a *Huey Tecuítluhtl*, fiesta de la joven *Xilonén*; y del otro a *Títitl*, fiesta de la vieja *Ilamatecuhtli* (Cfr. Graulich, 1986, p. 26).

De acuerdo con Sahagún, después de los sacrificios que se hacían en *Títitl*, quemaban la troje de la diosa *Ilamatecuhtli*. En ese momento, los sátrapas subían corriendo al templo de *Huitzilopochtli*, donde había una flor que llamaban *teoxóchitl*. El que llegaba primero a la cima del templo, tomaba la flor y volvía para arrojarla sobre la troje ardiendo. Por su parte, Durán nos dice que después del sacrificio de *Xilonén*, en la veintena de *Huey Tecuítluhtl*, había baile de señores y doncellas aderezadas con guirnalda de flores. Después del baile, las doncellas ofrecían estas flores en el templo de *Huitzilopochtli* y los mancebos subían corriendo. Los primeros cuatro en llegar eran los vencedores “*considerando en las guirnalda que cada uno había tomado qué doncellas fuesen las que las habían traído*” (Durán, 1880, Tomo II, p. 287).

Ahora bien, mientras que en *Títitl* se trata de una diosa vieja y estéril, en *Huey Tecuítluhtl* se celebra a una diosa joven y fértil. En *Títitl* son sacerdotes, voluntaria aunque temporalmente estériles, los que cogen la flor; en *Huey Tecuítluhtl* se trata de mancebos, virtuales fecundadores. Los sacerdotes queman la flor; los jóvenes atrapan las guirnalda de flores que representan a las mujeres jóvenes. Aunado a esto, sabemos que las flores simbolizaban el sexo femenino, la menstruación y la fecundidad, pues “*las flores nacieron de un pedazo de la vulva de Xochiquetzal arrancado por un murciélago que no era sino el semen transformado de Quetzalcóatl*” (Cfr.

⁶⁰⁰ En lo sucesivo, todas las fechas cristianas que aportemos para las veintenas corresponden a la correlación de Sahagún, y están expresadas en fechas gregorianas válidas para el siglo XVI.

Graulich, 1986, p. 27). Así, las flores de *Huey Tecuítihuitl* pudieran relacionarse con la fecundidad, mientras que la de *Títitl* referiría a la esterilidad.

En opinión de Graulich, la flor de *Títitl* se asemeja a algunas creencias indígenas contemporáneas consignadas por Leonhard Schultze, según las cuales existe una flor capaz de hacer renacer, pero que causa muerte si la queman. Como la flor guarda las fuentes, si se marchita se seca la tierra. Además se asocia con la Luna, que trae la estación de lluvias y aumenta la fuerza vital de la gente cuando crece, pero cuando mengua impide la concepción (Cfr. Graulich, 1986, p. 28). De acuerdo con esto, quemar la flor en *Títitl* era como quemar el órgano femenino o desecar la Luna (Vid. *Infra*).

Según esta interpretación, la flor quemada en *Títitl* traería la sequía y la muerte. Además, el sacrificio de *Ilamatecuhtli* pudiera corresponder en el plano astral a la muerte de la Luna menguante o vieja, como ocurre en el mito de Coyolxauhqui. Según este relato, Huitzilopochtli (dios solar) mató a su hermana Coyolxauhqui (diosa lunar) en el agujero del juego de pelota de Coatepec, donde había salido el agua que originó la laguna. Tras la muerte de Coyolxauhqui, el agujero se desecó, de modo que al amanecer los mexicas encontraron el país seco y estéril. Este mito era actualizado ritualmente dos veintenas antes de *Títitl*, en la fiesta de *Panquetzaliztli* (la paralela “secante” de *Títitl*). En esta celebración se sacrificaban esclavos en representación de los Centzon Huitznahua⁶⁰¹, pero hay que reconocer que Coyolxauhqui no aparece en el ritual. Como sea, sabemos que *Títitl* era una celebración relacionada con la Luna, pues es la única en que el corazón de la víctima es ofrecido a este astro (Cfr. Graulich, Op. cit., p. 29).

Por otra parte, así como la flor quemada de *Títitl* y la Luna menguante traen la muerte, *Ilamatecuhtli* está asociada en su fiesta con Mixcóatl (Vid. *infra*). Este último es un dios del fuego doméstico, que a su vez se asimila a Venus, quien se confunde por su invisibilidad con el dios de la Muerte. Además, el *Códice Magliabechiano* identifica expresamente a Mixcóatl con Mictlantecuhtli (Cfr. Graulich, 1999, p. 30). De este modo, *Ilamatecuhtli* simboliza aquí la vejez, la esterilidad, la muerte, al igual que la flor quemada: las flores marchitas, la vegetación que muere, la sequía, la esterilidad de los campos y de las mujeres.

Tenemos, pues, que *Títitl* se relaciona con la sequía, la esterilidad y la muerte. Además, como dijimos, en la paralela “secante” de *Títitl* (en *Panquetzaliztli*) se representaba la victoria de Huitzilopochtli sobre sus hermanos (las estrellas del Sur) y la muerte de Coyolxauhqui (diosa lunar), lo que causa el desecamiento del lago y la esterilidad de la tierra. Pues bien, el periodo comprendido entre las veintenas de *Panquetzaliztli* y *Títitl* (es decir, del 19 de noviembre al 17 de enero) corresponde justamente a la época más fría del año, cuando las heladas se hacen frecuentes (particularmente en las zonas altas) y la hierba se seca por efecto de aquéllas, cuando los campos de maíz están también secos tras la cosecha iniciada en noviembre, y cuando las noches son más largas por la declinación del Sol hacia el Sur. Además, en este período se rendía culto a diversos dioses vinculados con el pulque, bebida asociada a la Luna y al conejo⁶⁰². Esto

⁶⁰¹ Centzon (“cuatrocientos” o “innumerables”) Huitznahua son los dioses de las estrellas del Sur. Hijos de Coatlicue y hermanos de Huitzilopochtli y Coyolxauhqui.

⁶⁰² Según un mito consignado por Sahagún, tras la creación del Sol y de la Luna, vieron los dioses que ambos astros resplandecían con la misma intensidad, de modo que uno de ellos, para opacar a la Luna, le arrojó un conejo a la cara: “y oscureciole la cara, ofuscole el resplandor, y quedó como ahora está su cara” (Sahagún, 1829, Tomo II, p. 249)

parece confirmar que el último cuarto del año correspondía efectivamente a la declinación del Sol hacia el Sur pues, como vimos al revisar el *xiuhmolpilli*, los años *tochtli* (conejo) se asociaban con el Sur (*Vid. Supra*, p. 256), dato que se ve confirmado en la lámina 1 del códice Fejérváry-Mayer (*Vid. Supra*, p. 265). Adicionalmente, hay que recordar que los años *Tochtli* eran considerados años de sequía⁶⁰³, por lo que su vínculo con las fiestas que siguen a la cosecha y que coinciden con la primera mitad de la temporada seca, tiene pleno sentido. Además, en la misma lámina del códice Fejérváry-Mayer (*Vid. Ilustración 18*, p. 265) se representa a Mictlantecuhtli, Señor del inframundo, en el rumbo Sur.

Considerando el claro vínculo de *Títitl* y *Panquetzaliztli* con la sequía, la esterilidad, la muerte, el frío, la noche, el Sur y la luna, veamos brevemente si este cuarto de año se relacionaba con el solsticio de invierno. En nuestro esquema (*Vid. Ilustración 51*, p. 532) podemos ver que *Panquetzaliztli* y *Títitl* se ubican a cada lado de *Atemoztli* (del 9 al 28 de diciembre), veintena en la que se registra el solsticio de invierno (entre el 20 y el 23 de diciembre). El problema para relacionar la veintena de *Atemoztli* con el solsticio es que, de acuerdo con Sahagún, la celebración de *Panquetzaliztli* corresponde al último día de la veintena (8 de diciembre), entre 12 y 15 días antes del solsticio, mientras que *Títitl* se celebraba alrededor del día quince del *metztli* (12 de enero), unos 23 o 26 días después del solsticio⁶⁰⁴. Si supusiéramos que estas celebraciones (*Panquetzaliztli* y *Títitl*) marcan el principio y el fin de un periodo asociado con el solsticio, ¿por qué esta distribución desigual de los días? No desesperemos. Si observamos las veintenas contiguas a éstas, encontramos algo interesante: de acuerdo con Sahagún, en el décimo primer día de *Quechollli* (9 de noviembre), unos cuarenta días antes del solsticio, se realizaba una cacería en los montes para capturar venados, conejos, liebres, coyotes, etcétera. Además, en esta celebración los niños acompañaban a sus madres al *cu*, donde las ancianas les entregaban un tamal. En el otro extremo de este cuarto de año, el día diez de *Izcalli* (27 de enero), unos cuarenta días después del solsticio⁶⁰⁵, los muchachos llevaban al *cu* algunos animales cazados en la zona del lago (aves, culebrillas, peces, etcétera), y recibían de los viejos un tamal. Según las descripciones de Durán y Sahagún, esto no ocurría en ningún otro momento del año.

Tenemos entonces un periodo de ochenta días cuyo centro se aproxima al solsticio de invierno. Este segmento del año, que comienza al mismo tiempo que la temporada seca, era justamente el periodo que se consideraba propicio para las actividades correspondientes a la caza y a la guerra (*Cfr. Broda*, 1971), adecuación que se ve confirmada por las ofrendas de caza realizada en *Quechollli* e *Izcalli*, las dos veintenas que delimitan este segmento del año. Pero, ¿podemos asumir por esto que *Atemoztli* era una fiesta del solsticio? Veamos qué se celebraba en cada una de estas veintenas.

⁶⁰³ Según los *Anales de cuauhtitlán*, los toltecas padecieron una gran sequía que inicio en el año 7-Conejo, “y se dice que los toltecas se sieteaconejaron” (Velázquez, 1992, p. 13).

⁶⁰⁴ Aun si asumimos que las celebraciones se hacían siempre el último día de la veintena, la fiesta de *Títitl* correspondería al 17 de enero, es decir, entre 28 y 31 días después del solsticio.

⁶⁰⁵ Nótese que el número de días no es exacto.

XII.2.1.1 Quecholli.

La veintena de *Quecholli* (octubre 30 / noviembre 18) estaba dedicada fundamentalmente a Mixcóatl⁶⁰⁶, dios de la caza y de las tempestades, y a Coatlicue, diosa terrestre, madre de Huitzilopochtli (dios solar), de Coyolxauhqui (diosa lunar) y de los Centzon Huitznahas (las estrellas del Sur), así como a la conmemoración de los guerreros muertos en batalla⁶⁰⁷.

Mixcóatl plantó los cimientos del imperio tolteca, enseñó el arte de la guerra a su hijo Quetzalcóatl, e instauró la guerra sagrada para alimentar al cielo y la tierra. “*Es el precursor del astro del día; el que abría el camino barriendo la noche y las estrellas; era Venus, la estrella que lanzaba temibles flechas*” (Graulich, 1999, p. 175). Además, su nombre calendárico es 1-*Técpatl*, igual que el de Huitzilopochtli.

En cuanto al nombre de la veintena, el propio Graulich señala que:

en el momento de su aparición, el Sol entregó a los 400 mimixcoas flechas y jabalinas con plumas de *quecholli* para que hiciesen la guerra y lo alimentasen. También sobre un trono de plumas de *quecholli*, la pareja suprema instaló a Nanáhuatl después de su sacrificio en el brasero de Teotihuacan. Los señores que partían hacia la guerra a la cabeza de sus tropas llevaban vestidos e insignias de plumas de espátula; y las almas de los guerreros muertos se transformaban en *quecholli* que gorjeaban en los árboles de Tamoanchan (Graulich, 1999, pp. 179-180).

[...] el nombre de la veintena hace alusión a los guerreros cósmicos⁶⁰⁷, a los difuntos heroicos, a los mimixcoas, a Venus y a su hijo el Sol. Quecholli es la fiesta de la guerra y de la preparación del nacimiento del astro solar (*Ibidem*).

En los primeros días de *Quecholli*, los mexicas hacían saetas y las ofrecían a *Huitzilopochtli* (dios solar de la guerra nacido a la media noche); en el octavo día ayunaban “por los venados”; y en el noveno hacían pequeñas flechas para ofrecer a los muertos en guerra y entrenaban el tiro con flecha sobre magueyes. Hacia el décimo día, ofrecían las flechas pequeñas a los guerreros muertos:

Los ricos adornos de los guerreros muertos en el campo de batalla eran suspendidos de una caña de maíz seca y les fijaba una imagen con plumas de colibrí y 400 plumas de garza. Estas figuras las quemaban en el vaso del águila (Graulich, 1999, p. 181).

Ese mismo día ponían en el patio de *Mixcóatl* gran cantidad de heno (*Pachtle*), sobre el cual se tendían las mujeres ancianas que servían en el *cu*. Las madres llevaban allí a sus hijos portando cada uno cinco tamales dulces que echaban en una estera delante de las viejas. Luego cada niño recibía de las ancianas un tamal. Por la tarde, los hombres iban al Zacatepec (cerro de la yerba seca), construían chozas y encendían fuegos en un lugar llamado “el vientre de nuestra madre”. Al día siguiente, toda la gente subía al cerro para celebrar una caza ritual, y los sacerdotes encendían fuego nuevo con los instrumentos tomados del fardo de Mixcóatl (*Cfr.* Graulich, 1999, pp. 181-

⁶⁰⁶ Mixcóatl tenía un bulto sagrado que contenía flechas rotas, un pequeño arco e instrumentos para producir fuego. Por este motivo, como señala Graulich, debió existir un vínculo entre Mixcóatl y el fuego venusino, pues los templos de este dios se renovaban cada ocho años (Graulich, 1999, p. 174).

⁶⁰⁷ Como veremos en su momento, el culto a los guerreros muertos en batalla parece anómalo en esta veintena, cuando el Sol está descendiendo y acercándose al solsticio de invierno. Abordaremos este punto en el capítulo XV.

182). Finalmente, en la noche del último día sacrificaban varios esclavos en el *cu* de Mixcóatl. Los cuatro primeros iban amarrados “en significación que eran como ciervos que iban atados á la muerte” (Sahagún, 1829, Tomo I, p. 167). Luego sacrificaban mujeres llamadas Coatlicue (diosa de la vida y la muerte, madre de Huitzilopochtli, de Coyolxauhqui y de los Centzon Huitznahua) y luego a Mixcóatl. En el Coatlán (templo de Coatlicue) sacrificaban a representantes de los Centzon Huitznahua, las estrellas del Sur.

XII.2.1.2 Panquetzaliztli.

Panquetzaliztli (noviembre 19 / diciembre 8) significa “erección de banderas”, y se justifica por las banderas que en este período se ponían en árboles y plantas útiles. Según Tovar, los guerreros alzaban sus banderas y hacían proezas. De acuerdo con Torquemada, se elevaban las banderas porque ya se había hecho la cosecha, después de lo cual hacían la guerra (Cfr. Graulich, 1999, p. 193).

En *Panquetzaliztli*, como hemos visto, se hacía la celebración de Huitzilopochtli, dios solar de la guerra. De acuerdo con Serna, el día 21 de *Quecholli*, es decir, el primero de *Panquetzaliztli*, correspondía al nacimiento del Sol (Cfr. Graulich, p. 189), de modo que en esta veintena se conmemoraba el nacimiento de Huitzilopochtli y su triunfo sobre sus hermanos (las estrellas del Sur) encabezados por Coyolxauhqui⁶⁰⁸ (diosa lunar).

Según el mito, en el cerro de Coatépetl vivía Coatlicue, madre de Coyolxauhqui y de los Centzon Huitznahuas, quien hacía penitencia barriendo el templo. Un día, mientras barría, vio descender una bola de plumas blancas. Ella la tomó y la guardó en su seno, bajo su falda. De estas plumas quedó preñada, de modo que cuando las buscó ya no estaban. Al saber del embarazo de su madre, Coyolxauhqui y sus hermanos se sintieron deshonrados y decidieron matarla, por lo que Coatlicue se atemorizó. Sin embargo, desde su vientre la consolaba Huitzilopochtli diciendo que él sabría qué hacer. Llegada la media noche, cuando los innumerables Huitznahuas (estrellas del Sur) comandados por Coyolxauhqui (Luna) llegaron a la cima del cerro, nació repentinamente Huitzilopochtli (dios solar) portando un escudo y armado con una serpiente de fuego (*xiuhcóatl*). Primero decapitó a Coyolxauhqui en el agujero del juego de pelota y luego persiguió y derrotó a los Huitznahuas; los pocos que sobrevivieron huyeron hacia el Sur (Cfr. Tena, 2012, pp. 74-75). Al día siguiente, el agua de la laguna desapareció en el agujero del juego de pelota, y todo se secó (Cfr. Graulich, 1999, p. 28). Sobre este mito, Graulich ha observado que:

Huitzilopochtli es el Sol⁶⁰⁹. Como lo muestra el mito de Coatepec: nace de la tierra, Coatlicue, y al levantarse ahuyenta a la Luna, Coyolxauhqui, y a las estrellas, los cuatrocientos del Sur, los Huitznahuas. Es el Sol ascendente, guerrero. Por otro lado, él es el águila, el animal celeste más temible, rival o encarnación del Sol, el ave rapaz austera de las altas tierras áridas que devora a las serpientes y a las aves de rico plumaje de las opulentas tierras cálidas. Al descender, él se convertirá en el jaguar (Graulich, 1999, pp. 41-42).

⁶⁰⁸ Sobre algunos aspectos históricos de la lucha entre Coyolxauhqui y los huitznahuas, por un lado, y Huitzilopochtli, por otro, consúltese Matos, 1991.

⁶⁰⁹ Como ha observado Graulich, Chimalmán o Coatlicue era fecundada por Mixcóatl en la fiesta de *Quecholli*, de modo que en la veintena siguiente debería celebrarse el nacimiento de Quetzalcóatl-Sol. Sin embargo, el nacimiento que se celebraba en *Quecholli* no era el de Quetzalcóatl, sino el de Huitzilopochtli. Pero esto se comprende si consideramos que Huitzilopochtli reemplazó a Quetzalcóatl en las fiestas dedicadas al Sol. (Cfr. Graulich, 1999, p. 191).

Tenemos, pues, una fiesta dedica al Sol (Huitzilopochtli), que nace a la media noche, durante su recorrido por el inframundo, en el cuarto de año en el que las noches son más largas, el Sol alcanza su mayor declinación hacia el Sur y se encuentra en su aspecto de jaguar. Esto mismo se ve representado en la propia arquitectura del Templo Mayor de Tenochtitlan, que tiene dos templos en la cima dedicados respectivamente a Tláloc, en el Norte, y a Huitzilopochtli, en el Sur. Del mismo modo, en las inmediaciones de estos templos, existían otros dos: hacia el Norte, el de los guerreros águila; hacia el Sur, el de los guerreros jaguar (Cfr. Matos, 2013).

XII.2.1.3 Atemoztli.

Como vimos, *Atemoztli* (9-28 de diciembre) significa “caída de las aguas” o “descenso de las aguas”, y todo parece indicar que estos significados hacen referencia a la lluvia (Graulich, 1999, p. 226). El propio Sahagún explica que el nombre de la veintena era porque en ella “*suelen comenzar los truenos, y las primeras aguas en los montes*” (Sahagún, 1829, p. 177).

Esta veintena, que estaba dedicada a los tlaloques, quienes padecían enfermedades asociadas al agua hacían figuras de masa que representaban a las montañas-*tlaloques*, para “pagar la deuda” y sanar de su enfermedad. De acuerdo con Sahagún, “*cuando comenzaba a tronar*”, los sacerdotes ofrecían copal a las imágenes de los *tlaloques*:

y atadas las estatuas de ellos decían, que entónces venían para dar agua á los populares, hacían votos de hacer entonces las imágenes de los montes que se llaman *tepicitli* porque son dedicadas á aquellos dioses del agua (Sahagún, 1829, p. 72).

La noche anterior a la fiesta (que se hacía el día vigésimo), cortaban tiras de papel manchadas de *ulli*, llamadas *tetehuitl*, y las ataban a uno varales grandes a manera de banderas que hincaban en los patios de las casas. Luego hacían las imágenes de los cerros con *tzoalli* (mezcla de amaranto con miel de maguey), les ponían ojos con frijoles y dientes hechos con semillas de calabaza, les presentaban ofrendas de comida y las veneraban durante todo el día de la fiesta.

Hacia el vigesimoprimer día (primero de *Títitl*), al amanecer, los sacerdotes sacrificaban estas imágenes abriéndoles el pecho con un *tzotzopaztli*⁶¹⁰. Les extraían el corazón, las degollaban y las despedazaban para comerlas. Después quemaban las joyas de estas imágenes y llevaban las cenizas a los oratorios llamados *ayauhcalco* (“Casas de niebla”⁶¹¹). Los sacrificadores ofrecían un banquete y los asistentes se emborrachaban con pulque. Por último, quitaban las tiras de papel (*Tetehuitl*) y los llevaban a ciertos lugares del agua señalados con maderos hincados, o a las alturas de los montes, dando por terminada la fiesta⁶¹².

Ahora bien, como veremos en el subapartado dedicado a *Tepelhuítl*, donde interpretaremos el culto a los cerros como el regreso de las aguas y de las fuerzas vitales al Tlalocan, y puesto que en *Atemoztli* se elaboran nuevamente los cerros de *tzoalli* para ser sacrificados, podemos suponer que la inmolación de niños en *Atemoztli*⁶¹² no constituía propiamente una “petición de lluvia”, sino que era un medio para restituir las “fuerzas vitales” al Tlalocan (Cfr. López Austin, 2011, p.

⁶¹⁰ Instrumento utilizado en el telar de cintura para apretar la trama sobre la urdimbre.

⁶¹¹ Sobre estos oratorios, consúltese Mazzeto, 2014.

⁶¹² Sahagún no menciona sacrificios humanos en esta fiesta, pero en otras fuentes se mencionan esclavos sacrificados en las montañas y niños ahogados en la laguna (Cfr. Graulich, 1999, p. 229).

205). Otra posible interpretación sería que, como *Atemoztli* es la última fiesta en la que se hacían los cerros de masa, con ella comenzaba la “petición de lluvias” para el año siguiente. Esta segunda explicación, sin embargo, presenta un problema pues, como vimos, el desecamiento de la tierra no concluye antes de *Izcalli*, tras el sacrificio de Ilimatecuhtli y la quema de la flor⁶¹³. Aceptemos, pues, que el culto a los cerros del último cuarto del año está relacionado con el regreso del agua al Tlalocan, mismo que pudiera asociarse a las lluvias invernales.

Hasta aquí, toda la fiesta se nos presenta como destinada al culto de los *tlaloque* en relación con las lluvias de invierno mencionadas al principio de este apartado, de modo que no parece haber ningún vínculo entre *Atemoztli* y el solsticio de invierno. Sin embargo, en sus *Primeros Memoriales*, Sahagún indica que en el tercer día de *Atemoztli* se hacía un rito en el que un personaje representaba a “Choncháyotl” (“cabeza erizada”), que era “la imagen de Huitzilopochtli”. Éste, según Graulich, era Huitzilopochtli muerto.

Su aspecto horroroso y sus cabellos enmarañados se explican fácilmente, ya que se había convertido en un *tzitzimitl*⁶¹⁴, uno de esos seres que en la noche descendían a la tierra para asustar a los hombres. Huitzilopochtli era un guerrero muerto, pero aparecía bajo la forma que tomaban estos guerreros en la noche (Graulich, 1999, p. 219).

En esta veintena, la presencia de Huitzilopochtli muerto parece apoyar la propuesta de Johanna Broda, quien ha sostenido que *Atemoztli* se asociaba con el solsticio de invierno porque, en términos míticos, significaba “el culto al Sol en su paso por el río del inframundo” (Broda, 2004a, p. 54). Por otra parte, como según Diego Durán en *Atemoztli* se celebraba el advenimiento de Huitzilopochtli⁶¹⁵, se ha interpretado la velación de *Ixtotzoztli*, que se hacía en esta veintena, como celebración del solsticio:

había este día riguroso mandato de no dormir toda esta noche sino estar todos en vela en el patio del templo esperando la venida de agua, llamaban á esta vela *ixtotzoztli* que quiere decir estar en vela ó alerta y así estaban todos así indios como indias en el patio del templo en vela con lumbradas para resistir el frío á la mesma manera que agora lo suelen estar toda la noche de Navidad (Durán, 1880, Tomo II, 301).

Hay que notar, sin embargo, que esta descripción no autoriza a interpretar la velación como directamente vinculada al solsticio, pues el propio Durán afirma que se esperaba “la venida del agua”. Además, su afirmación de que el advenimiento de Huitzilopochtli se celebrara en *Atemoztli*, no encuentra confirmación en otras fuentes.

Un dato adicional que pudiera apoyar la afirmación de Durán sobre el nacimiento de Huitzilopochtli en *Atemoztli*, hacia el solsticio de invierno, es la implantación del culto a la virgen de Guadalupe en el centro de México hacia el siglo XVI. Según el mito, la virgen de Guadalupe se apareció a Juan Diego el 12 de diciembre en el cerro del Tepeyac. Al respecto, se ha señalado la presencia de aspecto iconográficos de la virgen que recuerdan el nacimiento de Huitzilopochtli, entre ellos la Luna (Coyolxauhqui) en la parte inferior, y las estrellas del manto de la virgen (los

⁶¹³ De cualquier modo, el que adoptemos una u otra vía no afecta significativamente nuestra interpretación general de las veintenas, como veremos hacia el final de este capítulo.

⁶¹⁴ Sobre las *tzitzimitl* o *tzitzimime*, Vid. *supra*, p. 301.

⁶¹⁵ Durán ubica la celebración en el día 26 de diciembre.

Huitznahuas), así como el niño dios (Huitzilopochtli) que parece emerger de la virgen (Cfr. Gómez Carro, 2001). Además, la ocurrencia del milagro en un cerro y la fecha juliana del 12 de diciembre⁶¹⁶, que en el siglo XVI correspondía al solsticio de invierno, permiten suponer que los frailes intentaron, exitosamente, sustituir la celebración del nacimiento de Huitzilopochtli con el culto a la virgen de Guadalupe. Sin embargo, aun si aceptáramos la existencia de este vínculo entre *Atemoztli* y el solsticio, tendríamos que explicar qué pasa con el paralelo diametral de esta fiesta, *Tecuilhuitontli*. Volveremos sobre este punto.

XII.2.1.4 Títitl.

Títitl (diciembre 29 / enero 17) significa “estiramiento”. Torquemada lo traduce como “tiempo apretado, estrechamiento, contracción, encogimiento”⁶¹⁷, porque hacía frío y había guerras; según Veytia, es “el vientre de donde salimos” o “nuestra madre”; y Durán dice que era la conmemoración de Camaxtli, dios de la caza (Cfr. Graulich, 1999, p. 234). De acuerdo con Francisco del Paso, la gente organizaba una cacería cuyo producto se colgaba de un gran árbol de la montaña y, así adornado, se “sembraba” el árbol frente a la imagen del dios y luego lo quemaban (Cfr. Graulich, 1999, p. 237). *Títitl*, entonces, no era sólo la celebración de llamatecuhtli, la “señora vieja” relacionada con la sequía y la esterilidad, sino también una fiesta de la caza, como lo era *Quecholli*.

Hemos visto ya que llamatecuhtli es la Luna vieja, y que quemar la flor se relaciona con la sequía y la muerte, como ocurre en el mito con la derrota de Coyolxauhqui. El vigesimoprimer día de *Títitl* (primero de *Izcalli*), se sacrificaba una esclava que representaba a llamatecuhtli, “señora vieja”, llamada también Tonan, “Nuestra Madre”. Antes de matarla, la hacían danzar, “y *andando bailando, lloraba, suspiraba y angustiábase viendo que tenía tan cerca la muerte*” (Sahagún 1829, p. 180). Hacia la tarde, la mataban en el templo de Huitzilopochtli, le sacaban el corazón, la decapitaban y entregan la cabeza a un sacerdote ataviado como la diosa. Luego ponían una pequeña troje hecha de pino envuelto en papel sobre el *Cuauhxicalli* (vaso del águila), el recipiente brasero puesto al pie de la pirámide. Un sacerdote vestido como joven guerrero descendía del templo hasta el vaso de águila y depositaba una hoja de maguey adornada como bandera. Luego los sacerdotes hacían una carrera a la flor (*Xochipaina*); corrían a la cima de la pirámide, donde estaba la flor *teoxóchitl*, y el primero que llegaba la tomaba para arrojarla al vaso del águila, donde ardía la troje.

Toda la descripción de la fiesta apunta entonces en la misma dirección: el desecamiento de la tierra por la muerte de la Luna vieja, y su relación con el inframundo, pues llamatecuhtli era compañera de Mixcóatl, dios de la guerra, de la caza y de las tempestades, y quien, en tanto que Venus, era señor de los infiernos, Mictlantecuhtli.

⁶¹⁶ Nótese que, en Extremadura, la virgen de Guadalupe se celebra actualmente el 8 de septiembre.

⁶¹⁷ Llama la atención la coincidencia entre esta traducción del nombre de la veintena (o el nombre mismo) y la explicación que del mes de diciembre ofrece Hieronimo de Chaves en su *Chronographia o repertorio de tiempos*, pues dice que se hacían pocas labores en el campo “a causa que es muy encogido” (Chaves, 1584, p. 174).

XII.2.1.5 Izcalli.

Izcalli (enero 18 / febrero 6) significa “crecimiento”, y estaba dedicada a Xiuhtecuhtli, dios del fuego. Tovar lo traduce como “resucitado” o “reavivamiento”, porque en esta época del año la naturaleza renace y las plantas brotan (Cfr. Graulich, 1999, p. 253).

De acuerdo con la descripción de Sahagún, el décimo día de *Izcalli* se hacía una fiesta llamada *Motlaxquiantota*, “nuestro padre el fuego tuesta para comer”. Confeccionaban imágenes de Xiuhtecuhtli con palos y le ponían una máscara de turquesas con bandas de *chalchihuites*, una corona de plumas de quetzal y cañas, y una cabellera rubia que le colgaba por la espalda. Ese mismo día, los mexicas hacían tamales que se repartían entre sí, ofrecían al dios y a los muertos, uno por cada difunto. A la media noche encendían fuego nuevo con dos palos, y por la mañana los “muchachos y mancebillos” llevaban aves, peces, culebras y otros animales del lago para que los viejos los arrojaran al fuego delante de Xiuhtecuhtli. Luego los niños recibían de los viejos un tamal (*chalchiutamalli*).

El último día de la veintena volvían a hacer la imagen del dios, pero ahora con una máscara de concha con la parte inferior de piedra negra y una banda también negra que le atravesaba la nariz. Le ponían una corona de plumajes ricos de quetzal y pluma negra, y una cabellera de plumas verdes que colgaban por la espalda. Nuevamente los mancebos llevaban aves y culebrillas del lago para ofrendar al dios, así como unos panecillos hechos de harina de maíz rellenos de frijoles enteros. Los viejos y recibían las piezas de caza y las arrojaban al fuego para luego sacarlas y comerlas. Los niños recibían de los viejos uno de los panecillos (*macuextlaxcalli*). Luego los viejos bebían pulque, sin emborracharse. En estos días se acostumbraba estirar los miembros de los niños para que crecieran, y podaban también los magueyes para favorecer su crecimiento. En esta misma veintena, cada cuatro años sacrificaban esclavos que representaban a Xiuhtecuhtli y a su mujer.

Xiuhtecuhtli está estrechamente ligado al Sol, pues ambos comparten la *Xiuhcóatl*⁶¹⁸. En la *Leyenda de los Soles*, se dice que cuando el Sol fue creado lanzó sus rayos contra Venus. Éstos son descritos como flechas de plumas rojas llamadas *cuezalin* y, de acuerdo con Sahagún, *Cuezaltzin* (forma reverencial de *cuezalin*) fue otro de los nombres que recibía Xiuhtecuhtli. Además, según el mismo Sahagún, las plumas rojas del papagayo eran llamadas *cuezalin*. Estas plumas se relacionaban a su vez con la fecundidad y regeneración, atributos del dios del fuego. Es por esto que las doncellas utilizaban estas plumas en ritos de fertilidad y en el rito de matrimonio (Cfr. Limón, 2001, pp. 54-55). Por otro lado, Xiuhtecuhtli era el señor de las transformaciones, por lo que se le relacionaba con los cambios cíclicos de la naturaleza. El fuego destruye para dar paso a la regeneración. Por último, *Xiuhtecuhtli* era conocido también como el “Señor del año”⁶¹⁹, patrono del ciclo anual y, así, de los cambios estacionales, la muerte y renacimiento de las plantas (Cfr. Limón, 2012).

Podemos entender ahora por qué se hacía la celebración de Xiuhtecuhtli en este momento en el que el Sol se “levanta” en su recorrido aparente hacia el Norte, cuando los días se hacen más

⁶¹⁸ En diversos códices, Xiuhtecuhtli lleva en la espalda la serpiente de fuego, que es su distintivo, y este mismo elemento bordea la imagen del astro en la piedra del Sol (Cfr. Limón, 2001, p. 54).

⁶¹⁹ Recuérdese que, en la lámina 1 del Códice Féjerváry-Mayer, Xiuhtecuhtli aparece en el centro del cosmograma (Vid. Ilustración 18, p. 265).

largos. *Izcalli* no sólo era el fin del año litúrgico mexicana, sino el principio de un nuevo ciclo señalado por el fuego nuevo y por el cambio de la cabellera del propio dios, inicialmente rubia y después verde⁶²⁰.

Conviene destacar que el nombre de *Títitl* (“estiramiento”) parece relacionarse con los ritos que se hacían en *Izcalli* (“crecimiento”), cuando estiraban niños y plantas para propiciar su crecimiento. Este acto realizado justo cuando se celebra a Xiuhtecuhtli, dios del fuego, de la fecundidad y de la generación, y cuando se tuestan animales acuáticos, posiblemente señalaba el vínculo entre el calor y el crecimiento, que es resultado de la acumulación de *tonalli*. La fiesta se realizaba en lo que habitualmente se reconoce como la estación seca, *tonalco*, la mitad del año asociada al calor del Sol.

Tonalli era una entidad anímica (*Vid. infra*, p. 554), la fuerza de la que participaban dioses, animales, plantas y cosas, y era el encargado de darles vigor, calor y valor, así como permitir su crecimiento (*Cfr.* López Austin, 1996, pp. 223-252). De hecho, *Tonalli* era derivado del verbo *tona*, “irradiar”, y “los sustantivos contruidos a partir de *tona* aparecen en las fuentes antiguos con los siguientes significados: ‘irradiación’, ‘calor solar’, ‘estío’, ‘día’, ‘signo del día’, ‘destino de la persona por el día en que nace’, ‘alma’, y ‘espíritu’” (Martínez González, 2006b, p.120). *Tonalco* era entonces la mitad del año caracterizada por el calor solar fecundante, que permite la germinación y el crecimiento.

Ahora bien, como vimos en el capítulo VII al revisar el *tonalámatl* del códice Borbónico (*Vid.* Ilustración 15, p. 259), sobre el cuadro de cada día hay otro cuadro que contiene uno de los 13 señores de los días (*tonalli*) y un ave “agorera” (*quecholli*). Pues bien, según Cristóbal del Castillo, cada día tenía su *tonalli* y su *quecholli*, que son sus “acompañados”, sus “divididos”. El *tonalli* influía durante el ascenso del Sol, desde la media noche y hasta el mediodía, mientras que el *quecholli* ejercía su influencia durante el descenso, desde el mediodía hasta la media noche:

Hemos dicho rápidamente, en la cuenta del libro del *tonalli*, cada uno de los nombres de cada día, acompañados por el *tonalli*, que está puesto primero, de uno en uno arriba. Lo segundo que está puesto arriba son los que se llaman sus *quecholli*, es decir, sus acompañados, sus divididos. Con esto se sabrán bien, se entenderán perfectamente los nombres del *tonalli*, que están primero, se están nombrando primeramente. *Empieza su trabajo a la media noche*⁶²¹, cuando se divide la noche; su acompañado es la estrella que primero está nombrada. *Y cuando acaba su trabajo es precisamente a mediodía*. Y su *quecholli* se viene apartando, se viene guardando, viene esforzando el aliento. Pero cuando salió [el *tonalli*], *al pasar el mediodía, entonces hace comenzar el trabajo su quecholli, que termina precisamente a medianoche* (Castillo, Cristóbal, 2001, p. 173).

Visto así, resulta comprensible esta celebración de ascenso del Sol en *tonalco* y su oposición a *Quecholli*: puesto que el año se asimilaba al día, la fiesta de *Quecholli* se celebraba cuando el Sol descendía hacia el inframundo; la de *Izcalli*, cuando ascendía. Es decir, que *Izcalli* no apunta

⁶²⁰ El nombre maya yucateco de la veintena era Yax, “verde”, “nuevo” (*Cfr.* Graulich, 1999, p. 255). Es posible que el color verde en la segunda efigie estuviera relacionado con el inicio del año litúrgico, pues *Xiuhtecuhtli* se compone de dos vocablos: *tecuhtli*, “señor”, y *xíhuatl*, que significa “año”, “yerba”, “turquesa” y “cometa” (*Cfr.* Limón, 2012, p. 108).

⁶²¹ Las cursivas son mías.

propiamente a un supuesto reverdecimiento que ocurriera en ese momento del año, sino al ascenso del Sol, que fecunda y produce el crecimiento de plantas y niños.

XII.2.1.6 El sentido del último cuarto de año

Hemos visto que el nacimiento de Huitzilopochtli como dios guerrero y solar, ocurre significativamente en ese cuarto de año en el que el Sol alcanza su mayor declinación al Sur y comienza su ascenso hacia el Norte. Del mismo modo, al inicio de este período que coincide aproximadamente con la cosecha, cuando se secan los campos de cultivo, se rendía culto a los guerreros muertos poniendo sus adornos colgados de una caña seca de maíz. Además, con el inicio de este cuarto de año terminaba la temporada de lluvias, y la muerte de Coyolxauhqui desecaba la tierra. En ese período propicio para la caza y la guerra, el Sol guerrero derrotaba a las estrellas del Sur al emerger triunfante en su mayor declinación meridional. Por otra parte, en este mismo período, cada 52 años se encendía fuego nuevo, posiblemente en relación con Venus, “*la primera luz del mundo que secó la tierra, Cintéotl*” (Graulich, 1999, p. 221). Esto, junto con la cosecha que finaliza a principios de este cuarto de año, pudiera ser el motivo por el cual, en la primera lámina de códice Fejérváry-Mayer, Cintéotl aparece en el rumbo Sur, junto a Mictlantecuhtli, pues como representación por excelencia de los mantenimientos, el dios-maíz descendía al inframundo. Volveremos sobre este punto.

Podemos decir, en resumen, que el período que comienza en *Quecholli* y termina en *Izcalli* es aquél en el cual el Sol desciende al inframundo para ascender triunfante; período dedicado a la Luna vieja que muere provocando esterilidad, y al dios solar joven que nace de la tierra; el período en el que Huitzilopochtli-Sol derrota a las estrellas del Sur y a Coyolxauhqui-Luna, provocando el desecamiento de la tierra, desecamiento que culmina en *Izcalli*, tras la muerte de llamatecuhtli, la Luna vieja; tiempo en el que ocurre la fecundación de Coatlicue-tierra por Mixcóatl (dios de la caza), el nacimiento del dios guerrero y el inicio de la época de guerra y de la caza (la pequeña guerra); época de esterilidad, muerte y frío, cuando los campos están secos tras la cosecha, y cuando las noches son más largas por la declinación del Sol hacia el Sur, período que termina con el ascenso del Sol, la renovación y el crecimiento de los días.

Encontramos, pues, dos momentos de transición marcados por los rituales de *Quecholli* e *Izcalli* y que corresponden al descenso y ascenso del Sol. Al interior de este período, el pueblo mexica practicaba las actividades propias a la estación seca, la caza y la guerra; en los márgenes, conmemoraba a sus muertos. Ciertamente, nos falta profundizar sobre el posible vínculo de la veintena de *Atemoztli* con el solsticio de invierno, pero antes seguiremos la recomendación de Graulich y exploraremos los ritos paralelos a los recién tratados. A primera vista, *Quecholli* presenta cierta semejanza con *Toxcatl*: su ubicación en la línea que divide la estación seca del período de lluvias. Veamos que se hacía en esta veintena.

XII.2.2. El segundo cuarto del año (de *Tóxcatl* a *Tlaxochimaco*).

El segundo cuarto de año (del 3 de mayo al 10 de agosto) correspondía a la primera mitad de la temporada de lluvias, y estaba dedicado al culto de Tezcatlipoca, de Huitzilopochtli y de las diosas Xochiquetzal, Xilonén, Atlatonan y Uixtocihuatl. Comenzaba en fechas próximas al inicio de las lluvias y de la siembra de temporal, y culminaba cuando la caña ya estaba crecida y habían aparecido los primeros jilotes del ciclo de temporal. Además, hacia la mitad de este período se registraba el solsticio de verano, y la primera y última de estas veintenas coincidían con los pasos

del Sol por el cenit en la latitud 19º Norte (15 de mayo y 29 de julio), de modo que estas cinco veintenas corresponden a la mayor declinación del Sol hacia el Norte. Veamos qué se celebraba en estas veintenas.

XII.2.2.1 Tóxcatl.

Según Durán, *Toxcatl* (3-22 de mayo) significa “cosa seca”, “sequía”, y era también el nombre de una cuerda de maíz asado que simbolizaba la sequía. Tovar lo traduce como “sequedad o esterilidad de la tierra”, y señala que en esta época había gran necesidad de agua y comenzaban las lluvias (Cfr. Graulich, 1999, pp. 339-340), lo cual tiene sentido en la posición que ocupaba esta veintena en el año trópico⁶²².

La fiesta de *Toxcatl*, de acuerdo con Sahagún, estaba dedicada a Tezcatlipoca, dios de los dioses, y “era la principal de todas las fiestas, era como pascua” (Sahagún 1829, p. 55). El primer día de la veintena (3 de mayo) se sacrificaba a un joven que había sido elegido entre los cautivos de guerra para representar a Tezcatlipoca, para lo cual se cuidaba que estuviera entre los más hábiles y sin tacha corporal. A este joven se le había tenido en deleites durante un año, e instruido en el arte de tocar la flauta, cantar, hablar, y todas las buenas costumbres. Veinte días antes de su sacrificio le cambiaban las ropas y le otorgaban cuatro doncellas con las cuales tendría “conversación carnal” durante esos veinte días. A estas doncellas se les daban nombres de diosas: Xochiquetzal, Xilonén, Atlatonan y Uixtociuatl, que eran, respectivamente, las diosas de la tierra y las flores, el maíz tierno, el agua, y la sal. Llegado el momento, lo sacrificaban y ofrecían su corazón al Sol, bajaban cuidadosamente su cuerpo del templo, le cortaban la cabeza y la ponían en el *tzompantli*.

Para esta fiesta se hacía con masa una imagen de Huitzilopochtli y le ofrendaban codornices que se asaban y comían. Todas las doncellas se aderezaban brazos y piernas con plumas rojas, bailaban en torno al fogón llevando papeles negros puestos en cañas, a manera de banderas, y portando tocados con maíz tostado (*momochitl*⁶²³) y sartales del mismo maíz. Los hombres bailaban también con la cara pintada de negro y con tocados de pluma blanca, como el usado por el sacrificado. En la mano llevaban cetros de palma con remates de pluma negra.

El último día se sacrificaba otro joven que había sido preparado como el anterior, pero con menor reverencia. Éste representaba a Huitzilopochtli, y se le inmolaba ataviado con un tocado de plumas de águila rematado con un cuchillo de pedernal medio ensangrentado y plumas rojas. Se le abría el pecho para sacarle el corazón, le cortaban la cabeza y la ponían en el *tzompantli*. Además, en *Tóxcatl* se conmemoraba también a los difuntos:

⁶²² Como Graulich asume que las fiestas se hacían el último día de la veintena, considera que la celebración de *Toxcatl* no se justificaba el 23 de mayo, una veintena después del inicio de las lluvias. Por ello afirma que el nombre de “sequía” sólo adquiere pleno sentido ubicándola en diciembre, en la estación seca (Cfr. Graulich, 1999, p. 340). Por el contrario, en la línea de interpretación que aquí seguimos, la fecha de la fiesta se justifica porque, como dijimos en su momento, los indicadores de carácter meteorológico son menos regulares que los hitos astronómicos, de modo que la lluvia se puede adelantar hacia finales de abril (como de hecho ocurrió en Hueyapan en 2014) o retrasarse hasta junio. Además, puesto que no sabemos si las fiestas se hacían siempre en el último día de la veintena, podemos aceptar tentativamente la fecha dada por Sahagún, el primer día de la veintena (3 de mayo), lo que coloca a la fiesta justo antes del inicio ideal de las lluvias.

⁶²³ Se trata del maíz reventado, “palomitas” de maíz.

Este día hazían la fiesta de los difuntos, porque ofrecían por ellos ant(e) el demonio muchas gallinas y maíz y mantas y vestidos y comida e otras cosas y en particular cada uno hacía en su casa gran fiesta y a las imágenes que tenían de sus padres y papás y difuntos sahumbaban con encienso e sacrificavance las lenguas y orejas y pernas y brazos y sus partes, y con la sangre untaban estos ydolos y de sus pasados y cubríanlos con un papel, y que cada un año hazían lo mesmo⁶²⁴.

De esta breve descripción se desprenden algunos datos útiles para nuestros fines. En primer lugar, se observa cierta semejanza entre las cuatro doncellas que se otorgan a Tezcatlipoca y los cuatro esclavos que se sacrifican en el *cu* de Mixcóatl durante la celebración de *Quecholli* (la veintena opuesta). Otro rasgo común es la presentación de ofrendas a los muertos, gesto compartido también por *Izcalli* (paralela “secante” de *Tóxcatl*). Además, el fuego de *Izcalli* (Xiuhtecuhtli) aparece aquí representado por las plumas rojas con que se aderezan las doncellas. Se trata, como sugerimos para el caso de *Izcalli*, de un fuego fecundante, pues son doncellas quienes lo portan. En este sentido, conviene destacar el maíz tostado que aparece en esta veintena. Como vimos, *Izcalli* (“nuestro padre el fuego tuesta para comer”) marca el ascenso del Sol justo en *tonalco*, la mitad diurna del año caracterizada por el calor solar fecundante que permite la germinación y el crecimiento. En *Tóxcatl*, entonces, el maíz tostado pudiera remitir a los sembradíos tempranos, al maíz crecido que se aproxima a su maduración.

Ahora bien, considerando la presencia del fuego como calor fecundante, símbolo de fertilidad, y puesto que estamos al final del período seco y próximo al inicio de la época de lluvias, podríamos suponer que *Toxcatl* marcaba el fin del período seco y el inicio de un período dominado por la humedad y la fertilidad. Pero, ¿qué tiene que ver esto con Tezcatlipoca y las cuatro diosas doncellas?

Como ha señalado Graulich, Tezcatlipoca, “el espejo que humea”, era una suerte de “Sol nocturno”. En la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, hay un mito que se refiere a Tezcatlipoca como el medio Sol descendente:

Y dicen que del primer hombre y mujer que hicieron, como está dicho, nació, cuando estas cosas se comenzaron á hacer, un hijo, al cual dijeron Pilcetecli⁶²⁵, y porque le faltaba mujer con quien casase, los dioses le hicieron de los cabellos de Suchiquezar [Xochiquetzal] una mujer, con la cual fue la primera vez casado; y esto fecho, todos los cuatro dioses vieron como el medio sol que estaba criado alumbraba poco, y dijeron que se hiciese otro medio, para que pudiese alumbrar bien toda la tierra; y viendo esto Tezcatlipuca, se hizo sol para alumbrar, al cual pintan como nosotros, y dicen que lo que vemos no es sino la claridad del sol, y no al sol, porque el sol sale á la mañana y viene fasta el medio día, y de ahí se vuelve al Oriente para salir otro día, y que lo que de medio día fasta el ocaso parece, es su claridad y no el Sol, y que de noche no anda ni parece (García Icazbalceta, 1891, p. 231).

Según esto, Tezcatlipoca sería el Sol descendente cuya influencia comienza al mediodía y termina a la media noche. Pues bien, si el año es como un día, esta veintena pudiera corresponder

⁶²⁴ Burgoa, Francisco de, *Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España*, citado en Rodríguez Álvarez, 2001, pp. 33-34.

⁶²⁵ Piltzintecuhtli, era hijo de los primero humanos, esposo de Xochiquetzal y padre de Cintéotl. Era también un dios solar, el sol nocturno de Occidente (Cfr. Graulich, 2001, p. 361).

justamente al momento cuando comienza a descender el Sol tras alcanzar el cenit, en la latitud 19º Norte, hacia el 15 de mayo.; sin embargo, conviene recordar que la veintena opuesta (*Quechollí*) se relacionaba con el Sol descendente, mientras que *Izcallí* correspondía al inicio del ascenso del Sol, de modo que *Toxcatl* pudiera ser la culminación del ascenso del Sol y el inicio de la influencia de Tezcatlipoca, en su calidad de medio-Sol-descendente.

Pero con relación a Tezcatlipoca, existe un mito quizás más importante para nuestros fines, según el cual la pareja original, el “dios dos”, *Ometeotl* (la pareja original, *Ometecuhtli* y *Ometecihuatl*) creó a los dioses y los instaló en un verde paraíso, Tamoanchan, donde vivían eternamente en armonía, y con los únicos deberes de ofrecer sacrificios de sangre a sus creadores y de no tocar el árbol prohibido. Pero Xochiquetzal cayó en la tentación y cortó una flor del árbol, entonces éste se rompió y los dioses fueron desterrados. Como señala Graulich, en otras versiones del mito se aprecia que “cortar la flor” es una metáfora de las relaciones sexuales:

Xochiquetzal cedió a las solicitudes culpables de un dios, *Piltzintecuhtli* o Tezcatlipoca, y tuvo relaciones con él. De esta forma procrearon sin autorización, desconociendo la superioridad de la pareja divina, usurpando su derecho exclusivo de crear. Xochiquetzal falleció dando a luz a *Cintéotl*⁶²⁶, “Dios maíz”. Éste fue asimilado, como el primer hombre, a Venus, que aparece por las mañanas en el este [...] Primero descendió bajo la tierra, por lo que el astro matinal se asimila al señor de los infiernos. Luego, cuando emergió por primera vez como estrella de la mañana, en un día 1 flor, las aguas, que hasta entonces cubrían la tierra, refluyeron. Así pues, la ruptura de la prohibición que había traído consigo la pérdida del paraíso, la proximidad de *Ometeotl* y la vida eterna, trajo como compensación la tierra habitable, [...] la vida breve pero con una sucesión de generaciones y, finalmente, las bases de la cultura, el maíz y el fuego (Graulich, 1999, p. 26).

Tenemos entonces que esta fiesta era la conmemoración del mito de Tamoanchan, de modo que las cuatro diosas (entre ellas Xochiquetzal) que se entregan al representante de Tezcatlipoca veinte días antes de su sacrificio, serán fecundadas por éste para engendrar el maíz. A este respecto, llama la atención la intercambiabilidad de Tezcatlipoca (Sol descendente) con *Piltzintecuhtli* (también Sol descendente y señor de los temporales), pues ambos aparecen como pareja de Xochiquetzal y como padres de *Cintéotl* (el maíz). En este momento en que culmina la temporada seca, que inicia la temporada de lluvias y el ciclo del maíz, y que el Sol alcanza el cenit, la veintena se dedica a *Huitzilopochtli* (Sol ascendente) y a Tezcatlipoca (Sol descendente), de modo que hay una suerte de superposición de ambas facetas del Sol, como veremos más adelante. La transgresión de Tezcatlipoca y Xochiquetzal, tendrá como resultado el nacimiento del maíz y la caída o destierro de los dioses, como se hará evidente en la revisión de las veintenas siguientes.

XII.2.2.2 Etzalcualiztli.

Etzalcualiztli (mayo 23 / junio 11) significa “se come *etzalli*”, y hace referencia a uno de los ritos principales de la veintena, que consistía efectivamente en comer *etzalli*, una sopa de maíz y frijoles. Según Graulich, los nombres maya y Cakchiquel de esta veintena significan “tambor” y “plantar o moler”, y se sabe que existe una relación entre “moler” y *Xólotl* (Cfr. Graulich, 1999, p.

⁶²⁶ Según el Códice Zumárraga, “*Xochiquetzal, mujer de Piltzintecuhtli, murió en la guerra y fue la primera de su sexo que sucumbió en la lucha*” (Citado en Alcina, 1991, p.77).

361) dios perro, gemelo de Quetzalcóatl, que acompaña al sol en su recorrido por el inframundo, y a los muertos en su camino al Mictlán⁶²⁷ (Cfr. Garza, 1997).

Esta veintena estaba dedicada principalmente a Tálloc⁶²⁸ y Chalchiuhtlicue. En ella se sacrificaban representantes de estos dioses y algunos niños, víctimas predilectas de los *tlaloque*. Ésta era también la gran fiesta del clero, pues Tálloc era llamado Tlamacazqui, “sacerdote”.

Hacia el vigésimo día, los mexicas pasaban la noche en vela con las víctimas que representaban a los tlaloques. Cerca de la media noche sacrificaban a los prisioneros de guerra y luego a los representantes de Tálloc y Chalchiuhtlicue. A estos últimos les arrancaban el corazón y lo depositaban en un *mixcómitl*⁶²⁹ azul. Simultáneamente se quemaban papeles sacrificatorios, plumas preciosas y jades. Posteriormente, iban al remolino de Pantitlán para arrojar ahí el contenido del *mixcómitl* junto con jades y papeles sacrificatorios (Cfr. Graulich, 1999, p. 363).

De acuerdo con Sahagún, en el Tlalocan (el templo de Tláloc) se preparaba una efigie de Chalchiuhtlicue⁶³⁰ hecha de palos y revestida con sus atavíos, de manera semejante a como hacían la imagen de Xiuhtecuhtli en la fiesta de *Izcalli*. Luego sacrificaban a una mujer que representaba a la diosa, la cual era proporcionada por los vendedores de agua. Por último, el *huey tlatoani* echaba incienso y decapitaba codornices. Se decía que de esta manera “ganaba la lluvia en el juego” y “hacía méritos para sus súbditos”⁶³¹ (Graulich, 1999, p. 363).

También en esta fiesta, los jóvenes danzaban portando “pendones de pájaros” (*totopantli*), cañas de maíz en cuyas puntas revoloteabanavecillas atadas con hilos. Graulich especula que este gesto pudo deberse a la ubicación de la fiesta en el año:

en esa parte del día o del año durante la cual los guerreros que habían acompañado al Sol hasta el cenit regresaban a la tierra convertidos en pájaros. Otra posibilidad se deriva del hecho de que estaban en Tamoanchan, el lugar en donde los pájaros jugueteaban (Graulich, 1999, p. 365).

A esto podemos agregar que el gesto de danzar con los *totopantli* pudiera deberse a que, en este momento del año asociado al Tamoanchan y después de que el Sol alcanzara el cenit e iniciaba su descenso, comenzaba el momento de influencia de los quecholli, aves agoreras que regían desde el mediodía y hasta la medianoche (Vid. *supra*, p. 476). Como sea, no podemos sino estar de acuerdo con Graulich cuando afirma que:

⁶²⁷ Según Graulich, Xólotl “Es el Sol poniente en relación con Quetzalcóatl-sol saliente, es la estrella vespertina en relación con Quetzalcóatl-estrella de la mañana. Su movimiento característico es de arriba hacia abajo, de la luz hacia la oscuridad y el interior de la tierra. Perro psicopompo, está emparentado con Chantico 9 Perro, el cual fue transformado en perro y luego expulsado al infierno” (Graulich, 1999, p. 370).

⁶²⁸ Sahagún dice que a los Tlaloques (Cfr. Sahagún, 1829, p. 111).

⁶²⁹ Mixcómitl: “recipiente de nubes”.

⁶³⁰ Según Graulich, “Chalchiuhtlicue ‘era’ el agua [...] y, más específicamente, el agua que se bebía, la de los manantiales, los ríos y los lagos, no la de la lluvia. De ahí que sea posible que los ritos realizados por el rey en el santuario de Tláloc estuvieran dirigidos más bien al dios de la lluvia que a Chalchiuhtlicue” (Graulich, 1999, pp. 363-364).

⁶³¹ Este acto de “ganar la lluvia en el juego” parece referirse al mito de Huemac, como veremos más adelante.

Etzalcualiztli era el principio de la tarde, es decir, esa parte del día, el año o la era que correspondía al Tlalocan-Tamoanchan, al indistinto original. Era entonces normal que en ese momento se hicieran festejos para el señor del Tlalocan. El Sol se convertía en Tezcatlipoca, Tepeyólotl, Tláloc (Graulich, 1999, p. 365).

En su momento vimos que *Panquetzaliztli* marca la entrada de la época seca con la actualización del mito de la muerte de *Coyolxauhqui*. Pues bien, *Etzalcualiztli* es justo lo contrario: se trata de una celebración dedicada a *Tláloc*, en la que se le ofrendan corazones en el remolino de Pantitlán. De acuerdo con Diego Durán, en este tiempo entraba ya la lluvia de golpe y los cultivos iban creciendo, por lo que el signo del día era una caña de maíz en la mano y metida en agua. En este día los labradores hacían reverencia a los instrumentos de labranza y les ofrecían comida y bebida, en pago por su ayuda en las sementeras y caminos. Esta ceremonia se llamaba “descanso de los instrumentos serviles”, posiblemente en relación con el fin de la siembra de temporal.

XII.2.2.3 Tecuilhuitontli.

Tecuilhuitontli (junio 12 /julio 1º) significa “fiesta menor de los señores”, y su equivalente otomí significa “fiesta pequeña del cambio”. Era la fiesta de Huixtocihuatl, diosa de la sal⁶³². En esta veintena se sacrificaba a una mujer representante de Huixtocihuatl. De esta diosa:

Decían que era hermana de los dioses de la lluvia, y por cierta desgracia que hubo entre ellos y ella, la persiguieron y desterraron á las aguas saladas, y allí inventó la sal, de la manera en que ahora se hace con tinajas, y con amontonar la tierra salada (Sahagún, 1829, p. 125).

La noche anterior a la fiesta, Huixtocihuatl bailaba desde el atardecer y hasta la media noche, acompañada por las mujeres e hijas de los salineros. Las mujeres danzaban tomadas de una cuerda o sartal de estafiate⁶³³, llamada *xochimecatl* (“cuerda de flores”), y portando guirnaldas de la misma yerba. Esto se hacía durante diez días, al cabo de los cuales Huixtocihuatl bailaba una noche completa, “y traíanla de los brazos unas viejas” (Sahagún, 1829, p. 126).

Llegado el día del sacrificio, llevaban a Huixtocihuatl y a los cautivos que iban a inmolar hasta el templo de Tláloc, y todos los asistentes llevaban flores de cempasúchil o manojos de estafiate en las manos. Entonces los sacerdotes, vestidos con los atributos de Tláloc, sacrificaban a los cautivos y después a Huixtocihuatl. Le presionaban la garganta con un palo rollizo⁶³⁴ “para que no pudiera dar voces” y le abrían el pecho para sacarle el corazón, ofrecerlo al Sol y depositarlo en una jícara llamada *chalchiuicalli*. Luego todos se iban a sus casas y bebían pulque sin emborracharse.

⁶³² En el Códice Ríos, se dice que la diosa de la sal era Yxcuina: “Ella era la diosa de la sal, de la suciedad, y de la inmodestia. La pintaban con dos caras o con dos colores diferentes en la cara. Ella era la esposa de Miquitlantecotli, el dios del infierno. Ella era también la diosa de las prostitutas” (Códice Ríos, documento electrónico consultado en <http://www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/rios/>. Fecha de consulta: mayo de 2014).

⁶³³ *Artemisia ludoviciana*, planta originaria de América, similar al ajeno.

⁶³⁴ Sahagún señala que también se usaba el hocico de un espadarte (pez sierra), animal que el propio Sahagún asocia con Cipactli: “El primer carácter se llama Cipactli, que quiere decir un espadarte, que es pez que vive en la mar” (Sahagún, 1829, p. 282).

Según Durán, en esta fiesta las mujeres de los señores tenían permitido salir a las calles con guirnaldas de flores en las cabezas y cuellos, y era la preparación para la veintena siguiente, *Huey Tecuilhuitl* o “fiesta mayor de los señores”.

El sentido de la celebración es oscuro, pero parece claro su vínculo con el agua y la fertilidad, pues las fiestas de *Etzalcualiztli*, *Tecuilhuitontli* y *Huey Tecuítihuitl* estaban relacionadas entre sí; las diosas Chalchiuhtlicue, Uixtociuatl y Xilonén eran veneradas juntas “*porque se decía que estas tres diosas mantenían a la gente popular*” (Sahagún, 1829, p. 10). Además, Tálloc, en cuyo templo se sacrificaba a Huixtocíhuatl, era quien “*daba las lluvias para que regasen la tierra, mediante la cual lluvia se criaban todas las yerbas, árboles y frutos y mantenimientos*” (Sahagún, 1829, p. 3). Esto, junto con la ya señalada presencia de las flores en la celebración, parece caracterizar a *Tecuilhuitontli* como un rito de fertilidad.

XII.2.2.4 Huey Tecuilhuitl.

Huey Tecuilhuitl (2-21 de julio) era la “fiesta mayor de los señores”, y estaba dedicada a Xilonén, “vulva jilote”, diosa del maíz tierno, y a Cihuacóatl, “mujer serpiente”, patrona de las mujeres muertas en el parto⁶³⁵. Cihuacóatl era llamada también *Yaocíhuatl*, “mujer guerrera”, o *Tonatzin*, “nuestra madre”; se le asociaba con las tribus del Norte, y fue quien molió en Tamoanchan los huesos extraídos del Mictlán por Quetzalcóatl para crear a la humanidad. Cihuacóatl era también el término que designaba a una suerte de “virrey”, contraparte del *Tlahtoani*, máximo jerarca mexica⁶³⁶. También en este período se sacrificaba a Ehécatl-Quetzalcóatl⁶³⁷ en el templo de Tezcatlipoca.

En *Huey Tecuítihuitl* se celebraba a las mazorcas tiernas sacrificando a Xilonén, quien era también llamada Chicomecóatl y Chalchiuhcíhuatl. Según la descripción de Durán, las mujeres ofrecían guirnaldas de cempasúchil, y luego los mancebos subían corriendo al templo para tomar aquellas guirnaldas. Los cuatro primeros en llegar eran los vencedores:

considerando en las guirnaldas que cada uno había tomado qué doncellas fuesen las que las habían traído sobre lo cual fundaban malicias y superstición torpe (Durán, 1880, p. 287).

De acuerdo con Sahagún, en esta veintena los señores daban de comer a hombres y mujeres durante ocho días continuos antes de la fiesta⁶³⁸, y luego les repartían cuantos tamales pudieran tomar con una mano, prestando especial atención a los niños⁶³⁹. Durante estos días, encendían hogueras en el patio donde guerreros y mujeres bailaban trabados de los brazos o abrazados, desde la puesta del Sol y “hasta la hora de las nueve”.

⁶³⁵ Cihuacóatl está asociada a la muerte y aparece a veces como esposa de Mictlantecuhtli. Su templo, *Tiillan*, “*representa las profundidades tectónicas del inframundo y del vientre materno*” (Johansson, 1998, p. 52).

⁶³⁶ El *Tlahtoani* “es la imagen del Sol, y manda en el ámbito socio-político como el Sol rige el espacio-tiempo cósmico” (Johansson, 1998, p. 39). Por su parte, Cihuacóatl era la “imagen de la Luna” (Cfr. Johansson, *Op. Cit.*).

⁶³⁷ Dios del viento.

⁶³⁸ Más adelante, el propio Sahagún dice que son cuatro o cinco días (Cfr. Sahagún 1829, p. 128).

⁶³⁹ Sahagún afirma que esto se hacía “para consolar a los pobres, porque en este tiempo hay ordinariamente falta de mantenimientos” (Sahagún, 1829, p. 60). Sin embargo, esto pudiera deberse a un error recurrente en este autor, pues interpreta intercambios rituales como actos de caridad (Cfr. González González, 2011).

Hacia el décimo día de la veintena, se hacía la fiesta de *Huey Tecuítli*. Ataviaban a la representante de Xilonén con una corona de papel de cuatro esquinas y le ponían en el brazo izquierdo una rodela y en la mano derecha un bastón de color bermejo. Luego “*la llevaban en medio á ofrecer incienso á cuatro partes [...] Estos cuatro lugares donde ofrecían, era en reverencia de los cuatro caracteres de la cuenta de los años*” (Sahagún, 1829, p. 136). Terminado esto, las mujeres que servían en el templo cantaban en honor de Xilonén frente al templo de esta diosa, rodeadas por las mujeres que serían sacrificadas. Al amanecer, los hombres bailaban llevando cañas de maíz (*totopantli*, “pendones de pájaros”) en las manos. También las mujeres bailaban ataviadas con plumas rojas en piernas y brazos, y portando guirnaldas y sartales de flor de Tzempoalzóchitl. Avanzaban bailando, los hombres por delante, y las mujeres en torno a Xilonén. La subían al templo de Cintéotl, donde un sacerdote la cargaba a cuestas, espalda con espalda, y así le cortaban la cabeza y le sacaban el corazón para ofrecerlo al Sol.

Concluido este rito, todos podían comer jilotes, “*y pan hecho de ellos, y cañas de maíz. Antes de este sacrificio nadie osaba comer de estas cosas*” (Sahagún, 1829, p. 138). También en esta fiesta se comía *xocotamalli* (tamales de fruta) y los viejos bebían pulque, bebida que se prohibía aquí a los jóvenes.

Tenemos pues que en *Huey Tecuítli* reaparece el culto a Tezcatlipoca, pero ahora por el sacrificio de Quetzalcóatl ante este dios. Del mismo modo la veintena se dedicaba a una de las esposas de Tezcatlipoca, Xilonén, en relación con los jilotes que ya había en los campos. Llama la atención aquí el modo en que se sacrificaba a esta diosa en el templo de Cintéotl, pues la forma en que la carga el sacerdote es la misma en que se llevaba a las doncellas a la casa del novio el día de su boda⁶⁴⁰.

Por su ubicación en el año y por su carácter de fecundación señalado por el matrimonio de Xilonén con el Sol, parece conveniente destacar la interpretación de Graulich, cuando afirma que:

El 20 Tóxcatl era el medio día, el advenimiento del falso Sol, el pasaje de la casa del Sol al Tlalocan Tamoanchan. Huey Tecuítli se sitúa entonces a mediados de la tarde. Constituye un agasajo para el Sol, pero se trata del astro poniente, lunar, que fecunda a la tierra.

En este momento parece aventurado precisar que se trata de “mediados de la tarde”, pero el carácter descendente del Sol y su vínculo con Tezcatlipoca y con la fecundación, parecen bastante probables. Así como *Títitl* tenía una clara relación con la Luna vieja, con la temporada seca y con la esterilidad señalada por la flor quemada, *Huey Tecuítli* se asocia también con la Luna (Cihuacóatl), con la temporada húmeda y con la fecundidad. Cihuacóatl encaja muy bien aquí, pues era la patrona de las mujeres muertas en parto, quienes acompañan al Sol descendente hacia el poniente. La *xochipaina* que en *Títitl* producía sequía y esterilidad, aquí produce lluvia y fecundidad. Además, a diferencia de Ilamatecuhtli, quien lloraba y se lamentaba por su futura muerte, Xilonén estaba contenta. Por otra parte, las cañas de maíz con las que bailaban los hombres con Xilonén, los *totopantli* (“pendones de pájaros”) nos remiten a los guerreros muertos que se convertían en pájaros y libaban y fecundaban las flores en Tamoanchan (Cfr. Graulich, 1999, p. 385). Del mismo modo, estos “pendones de pájaros” pudieran estar relacionados, como dijimos a propósito de *Quechollí* y *Tóxcatl*, con Tamoanchan y con el Sol descendente.

⁶⁴⁰ Como veremos, este mismo gesto se hacía con la diosa Toci, en la fiesta de *Ochpaniztli*.

XII.2.2.5 Tlaxochimaco.

Tlaxochimaco (julio 22 / agosto 10) significa “ofrenda de flores”, sentido que hace referencia a las flores que se ofrendaban a todos los dioses, particularmente a Huitzilopochtli y Tezcatlipoca. Otro nombre de la veintena era *Miccailhuitontli*, “pequeña fiesta de los muertos” o “fiesta menor de los muertos”. Según Durán, esta fiesta se dedicaba a los muertos pequeños, mientras que la veintena siguiente (fiesta grande de los muertos”) lo estaba a los adultos. Sin embargo, esta interpretación resulta un tanto dudosa pues, como ha señalado Graulich:

Durán y Tovar estiman que la veintena se llamaba la fiesta menor de los muertos porque era la de los niños fallecidos, pero sabemos que el diminutivo indica únicamente que la fiesta es menor comparada con la siguiente. A juzgar por las ilustraciones del códice Telleriano-Remensis y Vaticano A, que representan un fardo funerario adornado con la máscara de una diosa que puede ser Cihuacóatl-Chantico o Xochiquétzal⁶⁴¹, se conmemora sobre todo a las mujeres divinas (p. 405).

La fiesta de *Tlaxochimaco* está dedicada a la cuarta esposa de Tezcatlipoca, Xochiquétzal (1986, p. 24), diosa del amor, las flores⁶⁴² y la música, quien protegía a los artistas y artesanos, a las tejedoras y a las prostitutas (Cfr. Quezada, 2002, p. 87). Estas últimas aparecen justamente en *Tlaxochimaco*, al igual que en su opuesta diametral, *Izcalli*. La diferencia es que en *Izcalli* participaban acompañando a los esclavos que serían sacrificados para que “se alegrasen y reoçacen”, mientras que en *Tlaxochimaco* estaban reservadas para los guerreros más valientes. Sólo ellos adquirirían el privilegio de colocar el brazo sobre el cuello o la cintura de las mujeres, partes eróticas por excelencia (Cfr. Quezada, 2002, p. 105). Las flores (símbolo de fecundidad) aparecen de hecho en todas las celebraciones que siguen a la veintena de *Toxcatl* y hasta *Tlaxochimaco*⁶⁴³.

Dos días antes de la fiesta, la gente buscaba por los campos todo tipo de flores, ya fueran silvestres o cultivadas, y las llevaban al templo. Al amanecer del día siguiente, las ensartaban en hilos y hacían con ellas cuerdas gruesas y torcidas. Luego las tendían en el patio del templo de aquél dios. Por la tarde, en la víspera de la fiesta, la gente hacía tamales, mataban guajolotes y perros⁶⁴⁴, pelaban las gallinas y chamuscaban los perros.

Al día siguiente, muy de mañana era la fiesta de Huitzilopochtli. Los sacerdotes ofrecían a su imagen flores, incienso y comida, y hacían lo mismo con todos los demás dioses en sus respectivos templos y en las casas. Según el códice Magliabecchiano, se adornaba singularmente a Tezcatlipoca (Cfr. Graulich, 1999, p. 404).

Hacia el mediodía, se hacía frente al templo de Huitzilopochtli una danza guiados por los guerreros más valientes, y en la que los hombres se intercalaban con prostitutas. La danza era

⁶⁴¹ Hay que recordar que Xochiquétzal murió en el parto, dando a luz a Cintéotl.

⁶⁴² Recuérdese que las flores nacieron de un pedazo de la vulva de Xochiquetzal.

⁶⁴³ De acuerdo con Sahagún, en esta fiesta se ofrecían a Huitzilopochtli las primeras flores de aquel año. Lo curioso es que siete veintenas antes, al término de la fiesta de *Tlacaxipehualiztli*, afirma Sahagún que se ofrecen a los dioses las primeras flores que habían nacido. Del mismo modo, al referirse a las flores que se presentaban en el templo de *Yopico* durante la fiesta de *Tozoztontli*, dice que son las primeras del año. Además, antes que en *Tlaxochimaco*, las flores aparecen en *Tecuilhuitontli*, *Huey Tecuilhuitl* y *Etzalcualiztli*.

⁶⁴⁴ El perro y el guajolote no parecen haber sido alimentos comunes, sino de uso ritual (Cfr. Garza, 1997).

serpenteante y lenta, sin bullicio. Los más ejercitados en la guerra llevaban la mano sobre la cintura de las mujeres, como abrazándolas; el resto de los hombres no podían hacer esto. El baile terminaba a la puesta del Sol y todos se iban a sus casas. Los viejos se emborrachaban con pulque.

En esta veintena iban al monte, cortaban un árbol alto y lo llevaban arrastrando hasta el patio del templo de Xiuhtecuhtli y lo levantaban. En la vigilia de la fiesta, lo bajaban con cuidado para que no se golpeará⁶⁴⁵. A este tronco se le llamaba Xócotl, uno de los apelativos del dios del fuego. *Xócotl* protege al Sol cuando viaja al inframundo durante la noche y ayuda a los muertos en su camino al *Mictlán* (Cfr., Limón, 2001, p. 63). Cuando el árbol Xócotl se acercaba a la ciudad, la gente iba a su encuentro y le ofrecían flores. “*Las mujeres nobles iban a ‘capturarlo’ y una representante de Toci-Teteo Innan –probablemente la víctima sacrificada en Ochpaniztli– venía a recibirlo*” (Graulich, 1999, p. 404). Este árbol será el protagonista de la siguiente veintena: *Xocotlhuetzli* o caída de Xócotl.

De esta descripción conviene enfatizar que, como en *Tóxcatl* (la paralela “secante” de esta fiesta), en *Tlaxochimaco* se rendía culto a Tezcatlipoca y a Huitzilopochtli, pero aquí destacaba Huitzilopochtli. En el cuarto de año opuesto, en el que se conmemoraba la muerte de la Luna y el ascenso del Sol, Huitzilopochtli predomina en las primeras veintenas, mientras que la Luna lo hace hacia el final. De manera semejante, en este cuarto de año en el que Huitzilopochtli (Sol ascendente) alcanza su clímax y es sustituido por Tezcatlipoca (Sol descendente), destaca inicialmente Tezcatlipoca, mientras que Huitzilopochtli lo hace hacia el final. El cuarto de año comprendido entre *Tóxcatl* y *Tlaxochimaco* contiene el ascenso del Sol hacia su máxima declinación al Norte y el inicio de su descenso hacia el Sur.

XII.2.2.6 El sentido del segundo cuarto de año

Hemos visto que este cuarto de año corresponde a Tamoanchan, lo cual se aprecia claramente desde *Tóxcatl*, momento en el que iniciaban las lluvias y el ciclo de temporal del maíz, lo cual concuerda significativamente con la transgresión sexual de Tezcatlipoca y Xochiquétzal, que tendrá como resultado el nacimiento de Cintéotl (el maíz). En este cuarto de año se celebraba la fecundación de las diosas de los mantenimientos, señalada también con el fuego denotado por las plumas rojas con las que se ataviaban las doncellas, y en la cual pudieran participar conjuntamente Huitzilopochtli y Tezcatlipoca, como sugiere el sacrificio de ambas deidades en *Tóxcatl* y su culto también en *Tlaxochimaco*. Y es este mismo cuarto de año el que culmina, en la celebración de Xochiquétzal, con el descendimiento de los dioses, justo cuando el Sol inicia su descenso hacia el Sur, anunciado por Xócotl, como veremos en la próxima veintena. En este sentido:

Miccaiuitl y Huey Miccailuitl formaban juntas la principal fiesta de los muertos. Estamos en la tarde, cuando las mujeres heroicas son las compañeras del falso sol, y en Tlalocan-Tamoanchan, donde vienen a retozar los guerreros muertos. [...] hay muchas razones para conmemorar a los difuntos (Graulich, 1999, p. 407).

⁶⁴⁵ La descripción de Durán es un tanto diferente, pues dice que al árbol se le quitaban las ramas y luego lo arrastraba hasta las orillas de la ciudad, donde permanecía tirado hasta la veintena siguiente. Según este autor, ese mismo día los viejos hacían ritos sobre los niños para que no murieran ese año.

Ubicado en Tamoanchan, éste es el cuarto de año en el que se celebra la abundancia denotada por la ceremonia de comer *etzalli* y por el descanso de los instrumentos de labranza. Era el momento de hacer ofrendas en el sumidero de Pantitlán y otras en las que el rey “ganaba la lluvia en el juego” (*Vid infra*, p. 506). También por su ubicación, en este período se celebraba a Tláloc, dios de la lluvia y de los mantenimientos. La fiesta de Huitzilopochtli se hacía en el último cuarto del año, en el invierno, cuando el Sol se encontraba en su máxima declinación hacia el Sur. Era el Sol ascendente, cuyo templo se encontraba justamente en la parte Sur del Templo Mayor de Tenochtitlan. Por su parte, Tláloc se asociaba al Norte, como se refleja en la ubicación de su templo en la cima del Templo Mayor de Tenochtitlan, en la mitad Norte. Esta asociación de Tláloc con el Norte se confirma en la lámina 1 del códice Fejérváry-Mayer (*Vid. Ilustración 18*, p. 265) y en la natural relación entre el inicio de la temporada de lluvias y el verano, con el ascenso del Sol hacia su máxima declinación al Norte, en el segundo cuarto del año. Es el principio de la tarde, cuando el Sol se convierte en Tezcatlipoca, Tepeyólotl, Tláloc, cuando los pendones de pájaros evocan el paraíso de Tamoanchan, o a los guerreros que liban flores tras haber acompañado al Sol en su ascenso hasta el cenit, o a los *quecholli* que rigen desde el mediodía y hasta la media noche, o bien a todos ellos. Esta estación es el mediodía e inicio de la tarde, cuando las mujeres muertas en parto relevan a los hombres como acompañantes del Sol.

Como dijimos, con la época de lluvias inicia también la fecundación de las diosas de los mantenimientos, materializada ritualmente desde veinte días antes de Tóxcatl y continuada a lo largo de todo este segundo cuarto del año. Al respecto conviene hacer una aclaración, pues las múltiples fecundaciones por parte de Tezcatlipoca, distribuidas a lo largo de cinco veintenas, pudieran resultar desconcertantes. Como vimos al revisar la fiesta de Izcalli, *tonalco* era la mitad diurna del año, en la que el calor del Sol (Tonatiuh) infundía su *tonalli* a todos los seres, promoviendo así su crecimiento, por acumulación de calor. Pues bien, de manera semejante, para los mexicas la gestación era un proceso de acumulación de semen en la mujer hasta ser suficiente para formar al niño; pero si el semen no era suficiente, se convertía en gusanos⁶⁴⁶. Incluso, parece ser que los antiguos nahuas:

No sólo creían que el niño se formaba en el vientre materno con la acumulación del semen de varias cópulas, sino que era posible que el niño naciera de la reunión del semen de distinto padres. Molina registra que “hornerizo, hijo de puta” se decía *tlanechicopiltontli*, lo que traducido literalmente significa “niño de participación” (López Austin, 1996, p. 337).

Resulta posible, entonces, que el nacimiento de Cintéotl-maíz requiriera varias fecundaciones sucesivas, que comenzaban en *Tóxcatl* y continuaban, por lo menos, hasta *Tlaxochimaco*. De lo que no hay duda, es de que este período que inicia con la fecundación de las diosas de los mantenimientos, culmina con la fiesta de Xochiquétzal y el culto a todos los dioses, que descenderán con la ruptura del árbol de Tamoanchan, como veremos en la veintena de *Xócotl Huetzi*. Además, como el cuarto de año asociado al rumbo Sur, éste se delimitaba por el culto a los muertos.

⁶⁴⁶ De hecho, al explicar esto, López Austin refiere en realidad a creencias de los nahuas que viven próximos a la actual capital mexicana. Sin embargo, me parece que su extrapolación con el dato histórico es válida (*Cfr.* López Austin, 1996, pp. 335-337).

XII.2.3. El tercer cuarto del año (de *Xocotl Huetzi* a *Tepeílhuatl*).

El tercer cuarto de año (del 11 de agosto al 29 de octubre) corresponde a la segunda mitad de la temporada de lluvias. Comenzaba en fechas próximas a la aparición de los jilotes (de la siembra de temporal) y culminaba hacia finales de la temporada húmeda y el inicio de la cosecha. Además, hacia la mitad de este cuarto año se registraba el equinoccio de otoño, de modo que estas veintenas correspondían al período de descenso del Sol hacia el Sur desde su declinación al Norte, como lo denota claramente la primera fiesta del período: *Xócotl Huetzi*.

XII.2.3.1 *Xocotl Huetzi*.

Xocotl Huetzi (11-30 de agosto) significa “el fruto cae”, o “*Xócotl cae*”, en clara referencia al árbol que se levantaba en la veintena anterior y que se derribaba en ésta. *Xócotl Huetzi* era también llamada *Huey Miccaílhuatl*, “fiesta mayor de los muertos”.

En la víspera de la fiesta, los mexicas iban hasta el tronco que habían hincado la veintena pasada frente al templo de Xiuhtecuhtli, lo bajaban con cuidado para que no se golpeará y lo dejaban así toda la noche. Al día siguiente lo labraban muy derecho y liso, y le ensamblaban sobre la punta otro tronco alisado. Luego lo adornaban con papeles y ponían en la punta una figura de masa decorada con cabellos y estolas de papel⁶⁴⁷. Sobre la cabeza de esta imagen ponían tres tamales grandes hincados con tres palos. Hecho esto, ataban varias cuerdas al tronco, lo levantaban nuevamente y lo aseguraban con piedras (*Cfr.* Sahagún 1829, pp. 62-63; 141-143).

Posteriormente, quienes tenían cautivos para el sacrificio iban hasta el árbol *Xócotl* con el cuerpo teñido de amarillo⁶⁴⁸ y la cara de color bermejo, aderezados con plumas rojas de papagayo, y llevando consigo a sus cautivos. Al ponerse el Sol, ponían a los cautivos en las casas que llamaban *calpullis*. Llegada la media noche, los señores de los esclavos les cortaban los cabellos de la corona de la cabeza frente al fuego. Al amanecer colocaban a los cautivos frente al *tzompantli*, y los sátrapas les quitaban unas banderillas que llevaban en las manos, así como el resto de los papeles con los que iban aderezados, y arrojaban todo esto al fuego del vaso del águila. Luego llevaban la imagen de Paynal⁶⁴⁹ al templo, subían sobre los hombros a los cautivos amarrados por atrás de manos y pies y los arrojaban al fuego para sacarlos todavía vivos, arrancarles el corazón y arrojarlo a los pies de la imagen de Xiuhtecuhtli, dios del fuego. Luego los sacerdotes regresaban la imagen de Paynal al lugar donde solía estar y se iban a sus casas (*Cfr.* Sahagún, 1829, pp. 143-146).

Después se reunía la gente en el patio de Xiuhtecuhtli, a cuya honra se hacía esta fiesta, y al mediodía comenzaban a bailar y a cantar. Luego salían del patio para dirigirse a donde estaba el

⁶⁴⁷ De la descripción de Sahagún, se desprende que la imagen correspondía a Xiuhtecuhtli, dios del fuego (*Cfr.* Sahagún, 1829, pp. 62-64).

⁶⁴⁸ De acuerdo con Sahagún, éste era el distintivo del fuego (*Cfr.* Sahagún, 1829, p. 23).

⁶⁴⁹ El dios Paynal posee atributos de Huitzilopochtli, como el “nahualli colibrí” (el doble colibrí), pero también atributos de Tezcatlipoca, como el espejo pectoral y la “pintura estelar” negra, propia de Mixcóatl y de los Mimixcoas alrededor de los ojos. “Estos atributos vinculan a Paynal por una parte con Huitzilopochtli y por otra con el nocturno Tezcatlipoca, con el fuego y las estrellas Mimixcoas. De aquí a suponer que el dios era Venus no hay más que un paso, el cual franqueamos sin vacilar. En efecto, su papel consistía en preceder a Huitzilopochtli y en abrirse [abrirle] el camino, como el ‘lucero del alba’ que barría el camino del sol. Se decía de él que corría el primero al combate” (Graulich, 1999, p. 206).

árbol Xócotl⁶⁵⁰. Entonces los jóvenes trepaban por las curdas mientras los capitanes defendían la subida a garrotazos. El primero en llegar a la estatua del tronco tomaba la imagen de masa y sus atavíos (la rodela, flechas, dardos y un *atl*). Del mismo modo, tomaba los tamales y los desmenuzaba sobre la gente, mientras ésta se arrojaba para agarrar alguno de esos pedazos. Hecho esto el joven descendía del tronco, lo subían al templo y los viejos le daban joyas por su valentía. Todos tiraban entonces de las maromas y derribaban el árbol, que se hacía pedazos al estrellarse con el suelo. Luego llevaban al joven que ganó en subir al madero y le ataviaban con una manta leonada (Cfr. Sahagún, 1829, pp. 146-148).

De esta figura de Xócotl conviene destacar algunos detalles. En primer lugar, el hecho de que la figura de masa decorada con papel era un fardo funerario, como se aprecia en la lámina 27 del Códice Borbónico. De manera semejante, en el códice *Telleriano-Remensis* se ilustra la fiesta con un bulto funerario adornado con la imagen de Otontecuhtli (Cfr. Graulich, 1999, p. 410), dios otomí del fuego y de la guerra, llamado también Ocotecuhtli (“señor de las teas”) y Xócotl. Además, según el *Telleriano-Remensis*, en esta fiesta todos subían a sus tejados y, mirando hacia el Norte, llamaban a sus parientes muertos: “*venid presto que os esperamos*” (Citado en Graulich, *Op. cit.*, p. 410). Según Torquemada, en esta fiesta se celebraba a quienes habían muerto en la guerra:

se daban nombre de divinos a los reyes difuntos, y a todas aquellas personas señaladas, que habían muerto azañosamente en las guerras [...] y les hacían sus ídolos y los colocaban con sus dioses diciendo, que avian ido al lugar de sus deleites, y pasatiempos en compañía de los otros dioses (Torquemada, s/f, p. 426).

Del hecho de que se celebrara a los muertos en guerra y que se dijera que habían ido al lugar de sus deleites con los otros dioses, se comprende que estos muertos descendían de Tamoanchan junto con los dioses expulsados por la transgresión de Xochiquétzal y Tezcatlipoca, descendimiento que se verifica con la ruptura del árbol Xócotl, que no es otro que el árbol de Tamoanchan. Además, el atavío de Otontecuhtli (dios solar) que se ponía al fardo funerario señala también el descendimiento del astro, aspecto que se confirma en la lámina 10 del Códice Borbónico. Correspondiente a la trecena 1-pedernal, esta lámina presenta un mástil por el cual asciende un hombre; a la izquierda, a Tonatiuh, el Sol, y a la derecha a Mictlantecuhtli, señor del inframundo. La peculiaridad es que aquí el poste no está coronado por el fardo funerario, sino por un “ojo estelar”, símbolo de Venus, atravesado por dos púas sacrificiales. De este modo, la caída de Xócotl se asocia con Xólotl, el gemelo de Quetzalcóatl que, en su calidad de estrella vespertina, anuncia el descenso del Sol y lo acompaña en su paso por el inframundo, del mismo modo que acompaña a los muertos en su viaje al Mictlán (*Vid. supra*, p. 481, nota 627). Además, por su relación con Xólotl, se comprende que este rito se hiciera frente a Paynal, dios venusino que precede a Huitzilopochtli (*Vid. supra*, p. 488, nota 649), y frente al templo de Xiuhtecuhtli, pues Xólotl aparece en el Códice Dresde como “*el fuego que cae del cielo*” (Graulich, 1999, p. 370).

El primer día de la veintena, como vimos, unos cincuenta días después del solsticio de verano, labraban el poste y lo aderezaban con papeles, colocaban en la cima una figura de *Xócotl* hecha con masa y la adornaban también con papel. Finalmente ponían tres tamales sobre la imagen y

⁶⁵⁰ De hecho, Sahagún dice que el árbol se ponía en el patio de Xiuhtecuhtli (Cfr. Sahagún, 1829, pp. 62-63), y el mismo Sahagún afirma en otro lado que el árbol Xócotl se ponía frente a un templo llamado “*Quauchxicalco segundo*” (Sahagún, 1829, p. 202).

volvían a parar el poste. Al día siguiente, al amanecer, ataban a los cautivos de pies y manos, los subían al *cu* y los arrojaban a una gran hoguera. Luego los retiraban del fuego y les sacaban el corazón para arrojarlo al pie de Xiuhtecuhtli, dios del fuego. Al mediodía bailaban en el patio de este dios. Después los mancebos trepaban el poste para derribar la imagen de *Xócotl*. El primero que llegaba a la cima tomaba la imagen y desmenuzaba los tamales sobre la gente. Por último tiraban el árbol, representando la ruptura del árbol de Tamoanchan y el descenso de los guerreros muertos junto con todos los dioses, incluyendo, claro está, al astro solar.

Esta celebración se asemeja a *Izcalli* por estar ambas dedicadas a los muertos y porque en las dos fiestas se rendía culto a Xiuhtecuhtli arrojando la ofrenda al fuego: en un caso, animales; en el otro, hombres. Además, al igual que en *Tlaxochimaco*, se erigía un árbol seco y sin ramas, que se opone claramente al árbol frondoso de *Huey Tozotli*, como veremos más adelante. Aquí lo interesante es la representación del dios del fuego. El acto de derribar la figura de *Xócotl* y luego el propio poste, que también es *Xócotl*, puede entenderse más fácilmente si consideramos el momento del año trópico. Han pasado unos cincuenta días después del solsticio de verano y el Sol ha comenzado su “descenso” hacia el Sur. Xiuhtecuhtli es nuevamente el operador de la transición entre dos periodos del año, pero ahora *Xólotl* toma el relevo en calidad de compañero del Sol por el inframundo.

XII.2.3.2 Ochpaniztli.

Ochpaniztli (agosto 31 / septiembre 19) significa “barrido”. En esta veintena se honraba a tres diosas: Atlantonan, Chicomecóatl y Toci. Esta última, Toci-Tlazoltéotl, “nuestra abuela, diosa de la suciedad”, “madre de los dioses y corazón de la tierra” tenía la escoba entre sus atributos, y era quien eliminaba las manchas de los hombres (Cfr. Graulich, 1999, pp. 109-110).

Según Durán, antes de amanecer el primer día de esta veintena se barrían todas las casas y calles, limpiaban los baños, las acequias y las fuentes, y todos se bañaban (Cfr. Durán, Diego, 1880, Tomo II, p. 293). Cuarenta días antes de la fiesta ofrecían a una mujer de cuarenta o cuarentaicinco años, la purificaban y le daban el nombre de Toci. Veinte días después la vestían como a la diosa y la mostraban en público para que la adoraran. Siete días antes de la fiesta la entregaban a siete ancianas médicas o parteras, quienes la servían y alegraban. Desde ese día la hacían hilar y tejer unas enaguas y una camisa, y en la víspera de la fiesta la llevaban al tianguis (mercado) para que los vendiera⁶⁵¹, denotando que la madre de los dioses hacía esto para sustentar a sus hijos (Cfr. Durán, 1880, pp. 187-188).

De acuerdo con Sahagún, el sexto día de la veintena, por la tarde se iniciaba un baile llamado *nematlaxo*, el cual terminaba al ponerse el Sol. Esta danza se hacía durante ocho días y en él no se cantaba; se ordenaban en cuatro filas y andaban callados llevando flores de cempasúchil sin arreglar, sólo cortadas con todo y sus ramas. No hacían ningún meneo con los pies ni con el cuerpo, sino sólo con las manos, bajándolas y alzándolas al compás del atabal (Cfr. Sahagún, 1829, p. 148). Pasados los ocho días, las mujeres médicas se organizaban en dos escuadrones y hacían una escaramuza para distraer a la representante de Toci que sería sacrificada:

para que no estuviese triste ni llorase, porque tenían por mal agüero si esta muger que había de morir estaba triste o lloraba; pues decían que esto significaba, que habían de

⁶⁵¹ Aunque en realidad no los vendía (Cfr. Durán, Diego, 1880, Tomo II, p. 188).

morir muchos soldados en la guerra, ó que habian de morir muchas mujeres de parto, ó de resultas de él (Sahagún, 1829, p. 149).

La batalla se libraba con bolas de heno (*Pachtle*), de hojas de espadañas y de tunas, y con flores de cempasúchil, y se hacía durante cuatro días. Pasado éstos, llevaban a Toci a pasear por el mercado (*tianquiztli*) acompañada por las médicas. A este paseo lo llamaban “despedida del *tianquiztli*”, porque nunca más volvería a él (Cfr. Sahagún, 1829, pp. 149-150). Los sátrapas de la diosa Chicomecóatl rodeaban a Toci, “y ella sembraba harina de maíz por donde iba, como despidiéndose del mercado” (Sahagún, 1829, p. 150). Luego la llevaban a una casa cerca del templo donde sería sacrificada⁶⁵², y allí la consolaban las médicas y parteras diciéndole: “Hija no os entristezcáis, que esta noche ha de dormir con vos el rey⁶⁵³, alegraos” (*Ibidem*).

A la media noche la llevaban al templo donde sería sacrificada. Llegando al lugar, un sacerdote la cargaba sobre sus espaldas, a la manera en que cargaban a las novias el día de su boda para llevarlas a casa del novio, y le cortaban la cabeza, la desollaban y llevaban el pellejo del muslo al templo de su hijo, Cintéotl, y lo vestían con él. Luego un sacerdote se vestía con el resto de la piel de Toci⁶⁵⁴, convirtiéndose en su representante (Cfr. Sahagún, 1829, p. 151).

Según Durán, en este momento los señores y principales fingían una escaramuza y luego se hacían sacrificios en honor a Toci. Para ello, se hincaban en el templo cuatro troncos altos y ponían gradas que llegaban hasta la punta de éstos. Los sacerdotes subían a la cima de los maderos y se ataban para no caer. Luego hacían subir a las víctimas por los maderos para ser arrojados desde la cima. Al caer, los degollaban y recogían la sangre en un lebrillo y lo presentaban ante Toci. Entonces ésta probaba la sangre con el dedo y comenzaba a gemir dolorosamente. Todos se atemorizaban, pues decían que “la tierra hacía sentimiento y temblava en aquel ystante” (Duran, *Op. cit.*, p. 190). Luego la gente tomaba un poco de tierra con el dedo y lo comían. Acto seguido, un guerrero tomaba sangre con el dedo, a la manera en que Toci lo había hecho, e iniciaba una sangrienta escaramuza dirigiéndose a las afueras de la ciudad, al *Cihuateocalli*, templo de las mujeres muertas en el parto⁶⁵⁵ (Cfr. Durán, *Op. Cit.*, p. 190). Al llegar, el representante de Toci subía al andamio del *Tocitlán*⁶⁵⁶ y allí se desnudaba de la piel de Toci y con ella vestía un bulto de paja, colocándole el resto de los atavíos, convirtiéndolo en imagen de la diosa, y terminaba la fiesta de *Ochpaniztli*.

⁶⁵² De acuerdo con la descripción de Durán, este sacrificio se hacía en el templo de Huitzilopochtli (Cfr. Durán, Diego, Tomo II, 1880, p. 191).

⁶⁵³ El representante de Huitzilopochtli en la tierra.

⁶⁵⁴ Según Durán, sobre la piel de Toci le ponían las enaguas y la camisa de henequén que ésta había tejido, así como sus atavíos (Cfr. Durán, *Op. Cit.*, pp. 188-189).

⁶⁵⁵ Durán traduce *Cihuateocalli* como “lugar de mujeres” (Cfr. Durán, *Op. Cit.*, p. 186); sin embargo, sabemos que se trata del templo dedicado a las mujeres muertas en el parto, *Cihuateteo* o *Cihuapipilti*. De acuerdo con Sahagún, los antiguos nahuas decían que las mujeres muertas en el parto “se hacían diosas y moraban en la casa del Sol” (Sahagún, 1829, p. 78) y en todos los barrios, en los cruces de caminos, había oratorios llamados *Cihuateucalli* o *Cihuateupan*, donde tenían las imágenes de estas diosas (Cfr. Sahagún, 1829, pp. 78-79).

⁶⁵⁶ *Tocitlan* (“junto al lugar de la diosa Toci”), era un andamio colocado sobre cuatro troncos gruesos frente al *Cihuateocalli* (Cfr. Durán, *Op. Cit.*, p. 186).

La descripción de Sahagún es un tanto diferente pues en ella, tras el sacrificio de la joven representante de Toci, y una vez vestido el sacerdote con su piel, éste se dirigía al templo de Cintéotl para luego perseguir a los sacerdotes. Llegando al templo de Huitzilopochtli, el representante de Toci alzaba los brazos poniéndose en cruz delante de la imagen de Huitzilopochtli, luego volvía a donde estaba la imagen de Cintéotl para encontrarse con el representante de este dios, un joven que llevaba por máscara el pellejo del muslo de Toci y portaba un gorro de pluma llamado *liztlacoliuliqui*, “que quiere decir dios de la helada” (Sahagún, 1829, p. 151). Juntos, los representantes de Toci y Cintéotl se dirigían al lugar donde se sacrificó a la mujer.

Al amanecer, los principales subían corriendo al templo para presentar ofrendas a Toci, le ponían plumas de águila en cabeza y pies, pintaban su rostro de rojo y le vestían con un huipil con un águila labrada. Luego le ponían una corona de cuatro esquinas con cinco banderas, ponían en fila a los cautivos que habrían de morir, Toci sacrificaba a cuatro arrancándoles el corazón, y el resto los sacrificaban los sacerdotes (Cfr. Sahagún, 1829, p. 151-152).

Hecho esto, Toci y el dios maíz se iban al templo de Cintéotl acompañados por las mujeres médicas y por las que vendían cal en el tianguis. Llegando al templo, los sátrapas le quitaban el pellejo del muslo de Toci al representante de Cintéotl, para llevarlo a un cerro llamado *Popotltemi*, “que era raya con los enemigos” (Sahagún, 1829, p. 153). Al llegar al lugar donde dejarían el pellejo, solía suceder que salían sus enemigos y peleaban, luego ponían el pellejo (*mexayacatl*⁶⁵⁷) en una garita que estaba en el lugar de la pelea y todos regresaban a su tierra.

Terminada la ceremonia, los guerreros desfilaban ante el *tlatoani* (el máximo jerarca), y éste les entregaba armas, mantas y plumajes según su jerarquía. Tras ataviarse con dichos presentes e insignias, los guerreros volvían a desfilar ante el *tlatoani*. Quienes recibían estas armas, tenían entendido que habrían de morir con ellas en la guerra (Cfr. Sahagún, 1829, pp. 153-154).

Después del desfile, los guerreros condecorados iban al patio de la diosa Toci para participar en un baile semejante al que se hizo al inicio de la fiesta: “no cantaban ni hacían meneos de danza, sino que iban andando, levantando y bajando los brazos, al compás del tambor, y llevaban en cada mano flores” (Sahagún, 1829, p. 154). Toci y las médicas bailaban siguiendo a estos guerreros. Las mujeres que veían este baile lloraban y decían:

“Estos nuestros hijos, que van ahora tan ataviados, si de aquí á poco pregonan guerra, ya quedan obligados a ir a ella, ¿pensais que volverán mas? Quizá nunca mas los veremos” de esta manera se acuitaban las unas y las otras, y se angustiaban por los hijos (Sahagún, 1829, p. 154).

Este mismo baile se repetía al día siguiente, y era encabezado por el *tlatoani*. Por la tarde, los sacerdotes de Chicomecóatl (diosa de los mantenimientos) salían vestidos con las pieles de los cautivos que habían sido sacrificados en la fiesta; a los sacerdotes así ataviados se les llamaba *tototecti*⁶⁵⁸. Éstos subían a un templo pequeño, llamado “la mesa de Huitzilopochtli”:

⁶⁵⁷ Sahagún explicita que la máscara de Cintéotl se llamaba “*mexaiacatl*” (Sahagún, 1829, p. 153).

⁶⁵⁸ De acuerdo con Sahagún, *tototecti* era el nombre que se daba a los sacrificados al dios Tótec, el Señor Descarnado (Cfr. Sahagún, 1829, p. 89).

Desde allí arrojaban, ó sembraban⁶⁵⁹ maíz de todas maneras, blanco y amarillo, colorado y prieto, sobre la gente que estaba abajo, y también pepitas de calabaza, y todos cogían aquel maíz y pepitas, y sobre ello se apuñeaban las doncellas que servían a la diosa *Chicomecóatl*, a las cuales llamaban *Ciotlamacazque*: todas llevaban a cuestas, cada una siete mazorcas de maíz, rayadas con ulli derretido, y envueltas con papel blanco en una manta rica. Iban aderezadas con sus plumas en las piernas, y en los brazos, pegadas á manera de vilma, y afeitadas con margagita (Sahagún, 1829, p. 155).

Después, un sacerdote descendía del templo de Huitzilopochtli llevando un recipiente grande de madera lleno de plumas blancas y de greda también blanca (*tizatl*⁶⁶⁰) molida como harina, y lo depositaba en el *Coaxalpan* (“en la arena de la serpiente”), ubicado a unas cuatro o seis gradas sobre el nivel del suelo. Los guerreros corrían hacia el recipiente, tomaban a puñados el contenido y huían perseguidos por el representante de Toci. En el acto, la gente escupía a Toci y le arrojaban lo que tuvieran en las manos. Todos huían corriendo a sus casas. Toci se dirigía entonces junto con algunos sacerdotes hasta el lugar donde se desnudaría del pellejo de la sacrificada y colgaban la piel en la fachada de una garita (*Cfr.* Sahagún 1829, p. 156). Así terminaba la fiesta de *Ochpaniztli*.

Para aproximarnos al sentido de esta fiesta, hay que considerar su posición en el año trópico. La veintena de *Ochpaniztli* (del 31 de agosto al 19 de septiembre) se ubicaba muy próxima al equinoccio de otoño o, mejor aún, a la mitad del año, y estaba dedicada a Toci-Tlazoltéotl, que en la lámina 1 del código Fejérváry-Mayer aparece en el rumbo Poniente (*Vid.* Ilustración 18, p. 265), justo sobre el monstruo terrestre (Tlaltecuhтли). En este momento, el Sol se aproxima hacia el punto medio entre sus máximas declinaciones al Norte y al Sur. Considerando esto, y puesto que el año era como un día, el Sol inicia su descenso de Norte a Sur en el segundo cuarto del año, alcanza su punto medio (el horizonte) en el tercer cuarto, y llega a su punto más bajo en el último cuarto. Estamos, pues, en el ocaso, cuando el Sol penetra la tierra y Toci (diosa telúrica) se confunde con el monstruo terrestre, quien devora cada tarde al Sol para parirlo al alba. En este sentido, podemos comprender la presencia de Cintéotl como hijo de Toci y la culminación de la fiesta en el *Cihuateocalli* (templo de las mujeres muertas en parto, consideradas como guerreras), así como el sacrificio de Toci en el templo de Huitzilopochtli y el carácter bélico de la fiesta.

El hecho de que Cintéotl aparezca aquí como hijo de Toci-Tlazoltéotl, se comprende si consideramos que una de las diosas fecundadas por Tezcatlipoca en el segundo cuarto del año era Huixtocícuatl, diosa de la sal, y que en el Código Ríos se dice que la diosa de la sal es Yxcuina,

⁶⁵⁹ Por esta cita, en la que Sahagún describe el acto de arrojar el maíz sobre la gente como “siembra”, diversos autores han interpretado dicho gesto como una suerte de “siembra ritual”. Sin embargo, parece poco probable que ese fuera el sentido del rito, pues el maíz no se sembraba por “voleo” (arrojando la semilla), sino depositándolo directamente en un orificio hecho en la tierra con la *coa*, o palo sembrador. Tomando esto en cuenta, es posible que aquel gesto fuera una suerte de distribución ritual en celebración del nacimiento de Cintéotl y de la maduración del maíz, justo en el momento en el que había ya elotes en los campos y se aproximaba la cosecha (*Vid. Infra*).

⁶⁶⁰ El *tizatl* se utilizaba en las labores de hilado para disminuir la fricción del malacate (huso). El mismo material, junto con el plumón de águila, era utilizado para producir el color blanco en la pintura corporal de Nanahuatl (dios buboso que se arrojó a la hoguera para convertirse en Sol) y de Toci. Estos materiales se usaba en representaciones de cautivos, soldados y mujeres muertas en el parto. Los valores simbólicos de ambos colorantes eran la valentía y el estatus de combatientes (Dupey García, Elodie, citado en <http://www.inah.gob.mx/boletines/2-actividades-academicas/5358-identifican-atributos-de-dioses-prehispanicos?format=pdf>. Documento electrónico consultado en junio de 2014).

diosa de la suciedad y de la inmodestia, al igual que Tlazoltéotl. Es decir, que Toci-Tlazoltéotl no es otra que Huixtocihuatl, una de las esposas de Tezcatlipoca. En apoyo a esta interpretación podemos agregar que, según el Códice *Telleriano-Remensis*, *Ochpaniztli* era la fiesta de Xochiquétzal-Tlazoltéotl, “la que pecó comiendo el fruto del árbol” (Cfr. Graulich, 1999, pp. 104 y 122), la que murió dando a luz a Cintéotl, el maíz. De hecho, como ha destacado Graulich, en la lámina 13 del Códice Borbónico (Vid. Ilustración 45) aparece el representante de Toci vistiendo su piel, dando a luz a Cintéotl y acompañado de un personaje disfrazado de buitre real y con los atributos de Tezcatlipoca, padre de Cintéotl⁶⁶¹. Nótese que en esta lámina Cintéotl parece provenir del cielo, hecho representado por las huellas que conducen desde el niño, por encima de la diosa, hacia ella. A este respecto, hay que recordar que los niños provenían de Tamoanchan pues, como consigna Sahagún al describir el rito que se hacía en el nacimiento de un niño, tras lavarlo le decían: “fuiste formada en el lugar donde están el gran Dios y la gran Diosa, que son sobre los cielos: formos y crios vuestra madre y vuestro padre que se llama Ometecutli y Omeciuatl, mujer celestial y hombre celestial” (Sahagún, 1829, p. 199).

En esta fiesta, entonces, se celebraba el nacimiento del maíz (Cintéotl), justo hacia la mitad del año próxima al equinoccio de otoño, cuando en los campos aparecían los primeros elotes tiernos y se acercaba el momento de la cosecha. En este sentido, resulta claro que el acto en el que los sacerdotes de Chicomecóatl subían a la “mesa de Huitzilopochtli” para arrojar maíz y otras semillas sobre la gente, no era una suerte de “siembra sagrada”⁶⁶², sino tal vez un gesto de abundancia en el que Cihuacóatl, madre también del maíz, repartía este don a la gente, justo en el período en el que comenzaban a madurar los elotes del ciclo de temporal. Era el momento de la muerte de Xochiquétzal, pues según el mito murió dando a luz a Cintéotl, (Vid. *supra*, p. 480). Si Toci-Tlazoltéotl es Xochiquétzal, como dice el *Telleriano-Remensis*, entonces Toci muere en esta veintena pariendo a Cintéotl, convirtiéndose así en una *cihuateteo*⁶⁶³, en una *Tzitzimime*, en *Mocihuaquetzque* (“mujer valiente”), apelativos de las mujeres muertas en parto, divinizadas y equiparadas con los guerreros muertos en batalla (Vid. *infra*, p. 556). Así divinizadas, las *cihuateteo* acompañaban al Sol desde el mediodía en su recorrido hacia el inframundo, y se le asociaba con *Cihuatlampala*, el rumbo de la puesta del Sol. Como *Tzitzimimes*, las mujeres muertas en parto descendían a la tierra durante los días aciagos (*nemontemi*), en fechas específicas del



Ilustración 45 Lámina 13 del Códice Borbónico (cuadro central)

⁶⁶¹ Una escena semejante aparece en el Códice Vaticano, en el que el padre Ríos comenta que Tezcatlipoca se disfrazó de buitre real para seducir a la primera mujer (Cfr. Graulich, 1999, pp. 122-123).

⁶⁶² Vid. *Supra*, Nota 659, p. 493.

⁶⁶³ De hecho, parece que a Toci se le identificaba explícitamente como *cihuateteo*, pues Sahagún menciona el sacrificio de una mujer cerca del edificio llamado *Atlaulico*, templo en el que se honraba a Cihuatéotl. “Cada año mataban á su honra una muger que decían era su imagen: matábanla en el Cú que se llamaba Coatlan, que estaba cerca de este oratorio: esto hacían cada año en la fiesta de Ochpaniztli” (Sahagún, 1829, p. 207).

tonalpohualli (Vid. Tabla 21, p. 245) y en la celebración de *Ochpaniztli*. Visto así, se entiende perfectamente que esta fiesta culminara en el *Cihuateocalli*, templo de las *Cihuateteo*, pues la *Crónica mexicana*, de Fernando de Alvarado Tezozómoc, explicita que el representante de Toci en la fiesta de *Ochpaniztli* se llamaba *Yaocíhuatl*, “Mujer Guerrera” (Cfr. Balutet, 2009, p. 56).

[Toci] se transformaba en mujer águila, mujer guerrera —en los *Primeros memoriales* se le llama Yaocíhuatl—, una Tzitzimitl, es decir, una “Mujer divina”. Después de morir y dar a luz se había vuelto semejante a una mujer muerta en el parto o, más exactamente, se le convirtió en la primera mujer “muerta en guerra”⁶⁶⁴ (Graulich, 1999, p. 132).

Tenemos, pues, que la fiesta de Toci no se limitaba a la celebración del nacimiento de Cintéotl, del maíz, sino que era el tiempo de las *Cihuateteo* que acompañaban al Sol en su descenso, justo hacia la mitad del año en que el Sol alcanza el punto medio de su recorrido en dirección al Sur, momento del ocaso, cuando las muertas en parto bajaban a la tierra. Esta fiesta de las *cihuateteo*, o de la primera de ellas, tiene pleno sentido en *Ochpaniztli*, cuando nace el maíz. Y en este contexto pudiera comprenderse también la máscara que se pone a Cintéotl hecha con la piel del muslo de Toci.

Las *cihuateteo* acechaban de noche las encrucijadas para robar a los niños y enfermarlos, además de seducir a los hombres para que cometieran adulterio y transgresiones sexuales. Durante la ceremonia del fuego nuevo (en *Panquetzaliztli*), las mujeres preñadas eran encerradas en los graneros y les ponían una máscara de penca de maguey, pues se decía que, si no se lograba encender fuego nuevo, éstas se transformarían en bestias que devorarían a los hombres y mujeres. Lo mismo se hacía con los niños: les ponían una máscara de penca de maguey⁶⁶⁵ y no los dejaban dormir, para evitar que se volvieran ratones⁶⁶⁶ (Cfr. Sahagún, 1829, pp. 160-162). Sin duda, la máscara de Cintéotl denominada *mexayacatl*, “cara de maguey”, corresponde a esta práctica, lo cual vincula al dios maíz con Mayahuel, diosa del maguey y de los mantenimientos quien, en la lámina 16 del Códice Borgia (Vid. Ilustración 46, p. 496), parece portar dicha careta mientras amamanta al maíz en flor (Cfr. Johansson, 2012, p. 107). El *mexayacatl* de Cintéotl es justamente esa prenda contra las *tzitzimime*, elemento protector colocado sobre el recién nacido en la fiesta de *Ochpaniztli*, cuando las *cihuateteo* descienden sobre la tierra en el ocaso del Sol. Además, el *mexayacatl* estaba relacionado con la placenta, pues ésta y el cordón umbilical se enterraban en el campo de batalla⁶⁶⁷, si el recién nacido era varón, o en el hogar, si era niña, señalando así el lugar al que pertenecían (Cfr. Vargas y Matos, 1973, p. 308).

⁶⁶⁴ Recuérdese que al representante de Toci que vestía la piel de la mujer sacrificada (Toci), se le adornaba con plumas de águila y se le ponía una camisa decorada también con un águila. Además, como vimos, Xochiquétzal fue también la primera mujer muerta en guerra (Vid. *supra*, p. 480, nota 626).

⁶⁶⁵ Es probable que esta máscara fuera de mixiote o mexiotl, “piel de maguey” (Cfr. Ramírez Rodríguez, Rodolfo, 2007, p. 125, nota 2), es decir, que la máscara no se confeccionaba propiamente con la penca de maguey, sino con su epidermis.

⁶⁶⁶ Esta práctica se ilustra en la lámina 34 del Códice Borbónico.

⁶⁶⁷ Recuérdese que en esta fiesta llevaban la máscara de Cintéotl, el pellejo del muslo de Toci, al cerro Popotltemi, “que era raya con los enemigos” (Vid. *supra*, p. 492).

Por su parte, la explícita relación de *Ochpaniztli* con la guerra y la presencia de Huitzilopochtli, dios guerrero, se comprende mejor por referencia a otro mito. Según la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, los cuatro Tezcatlipocas (Camaxtli, Tezcatlipoca negro, Quetzalcóatl y Huitzilopochtli) crearon a Cipactli, un caimán que vivía en las aguas primordiales. Tezcatlipoca y Quetzalcóatl se transformaron en serpientes, uno la tomó de la mano derecha y el pie izquierdo, y el otro de la mano izquierda y el pie derecho, luego la apretaron tan fuerte que la partieron por la mitad; con una parte hicieron la tierra y con la otra el cielo. Para compensar a Cipactli (Tlaltecuhтли), los demás dioses fueron a consolarla e hicieron brotar de ella las plantas y frutos necesarios para el hombre, y a cambio de ellos la diosa exigió sangre y corazones humanos, dando así origen a la guerra para obtener cautivos para el sacrificio.



Ilustración 46 Mayahuel amamantando al maíz⁶⁶⁸

En ocasiones, Toci lloraba por la noche, y no se callaba ni daba frutos mientras no se le regara con sangre. Este mito aclara el porqué del carácter guerrero de la fiesta. Con el ofrecimiento de sangre a Toci, y sus gemidos, iniciaba la batalla; el rito prefigura la guerra que iniciará en el último cuarto del año, durante la temporada seca y después de la cosecha. El maíz brotaba de Toci-Tlaltecuhтли para alimentar a los hombres que, a cambio, le entregarían cautivos. Además, Como ha señalado Alfonso Caso, para los aztecas la tierra y la muerte estaban íntimamente asociadas, no sólo porque a ella van los hombres cuando mueren, sino también por ser el lugar en el que se ocultan los astros, es decir los dioses, cuando descienden por el poniente y van al mundo de los muertos (*Cfr.* Caso, 1974, p. 71). En este sentido, Tlaltecuhтли no sólo proveía el sustento de los hombres, sino que era quien devoraba al Sol en el ocaso y lo paría al alba, como se ilustra en la lámina 16 del Códice Borbónico (*Vid.* Ilustración 47, p. 496), donde se presenta a Tlaltecuhтли devorando al Sol, astro que aparece envuelto como un fardo funerario (*Cfr.* Matos, 2010, pp. 142-143).



Ilustración 47 Lámina 16 del Códice Borbónico (cuadro central)⁶⁶⁹

⁶⁶⁸ Detalle de la lámina 16 del Códice Borgia. Tomado de la página WEB de la Fundación para el Avance de los Estudios Mesoamericanos, A. C. (FAMSI). Documento consultado en diciembre de 2014: http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Borgia/page_16.jpg.

⁶⁶⁹ Tomado de la página WEB de la Fundación para el Avance de los Estudios Mesoamericanos, A. C. (FAMSI). Documento consultado en diciembre de 2014: http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Borbonicus/images/Borbonicus_16.jpg.

Junto a Tlaltecuhltli, Coatlicue, Cihuacóatl y Tlazoltéotl parecen ser aspectos de una misma deidad, y representan a la tierra en su doble función creadora y destructora (Cfr. Caso, 1974, p. 72). Coatlicue es madre del Sol (Huitzilopochtli), la Luna (Coyolxauhqui) y las estrellas del Sur (Centzon Huitznahuas), y en su iconografía se le muestra con los pechos caídos porque ha amamantado a los dioses y a los hombres: “por eso se le llama ‘nuestra madre’, Tonantzin, Teteoinan, ‘la madre de los dioses’, y Toci, ‘nuestra abuela’” (Caso, 1974, p. 73). De este modo, así como en *Ochpaniztli* Toci es Xochiquétzal que muere dando a luz a Cintéotl, así también pudiera ser Coatlicue, madre de Huitzilopochtli, quien fue fecundada por una bola de plumas blancas, como los puñados de plumón de águila y greda blanca (símbolo solar de valentía) que los guerreros tomaban del *coaxalpan* para ser perseguidos por Toci. La tierra (Toci o Coatlicue) sería entonces fecundada por el Sol en su descenso sobre el horizonte, prefigurando también el nacimiento de Huitzilopochtli que se celebraría en el último cuarto del año⁶⁷⁰.

XII.2.3.3 Teotleco.

De acuerdo con Sahagún, *Teotleco* (septiembre 20 / octubre 9) significa “llegada o venida de los dioses”. Motolinía llama *Ecoztli* a esta veintena, lo que traduce como “llegada”. Por su parte, Durán la llama *Pachtontli*, diminutivo de heno (*pachtli*⁶⁷¹) o “fiesta pequeña del heno” celebración del regreso de los dioses. Según Torquemada, al darle a la fiesta el nombre de estas plantas “secas y sin hojas”, se indicaba “que la estación seca, cuando los árboles pierden sus hojas y se ponen secos [...], había comenzado” (Citado en Graulich, 1999, p. 146). Por su parte, Durán sostiene que estas plantas, a las que llama “mal ojo”, debían su color parduzco a la humedad. Por ello, especula que el nombre de la fiesta pudiera deberse a que “por aquel tiempo estaban los árboles en los montes llenos de aquél mal ojo” (Duran, Diego, 1880, Tomo II, p. 194). Al respecto hay que mencionar que, efectivamente, el *pachtle* es más común en las zonas húmedas, y se aloja principalmente en huéspedes perennifolias, como lo son las coníferas, más abundantes en zonas relativamente altas, es decir, en los cerros. A pesar de ello, actualmente parece existir una relación simbólica entre esta planta y la sequedad, pues se dice en la sierra oriental de Puebla que, cuando el cabello está reseco y enredado, éste “parece *pachtle*”.

Según Durán, en esta veintena se celebraba el advenimiento de Huitzilopochtli. El primer día de esta veintena, hacían una gran pella de masa y la ponían en una batea frente a la imagen de este dios,

para que diese señal de su venida y nacimiento⁶⁷² del cielo á la tierra [...] y no hacían sin[o] ir y venir á la batea á ver si era ya venido y a la hora de media noche iban con sus lumbres á ver la señal [...] no parando hasta que hallaban en la masa el pie de un niño recién nacido allí impreso.

⁶⁷⁰ Recuérdese que Toci era casada con el dios solar, como se aprecia en el hecho de que el sacerdote la carga sobre la espalda del mismo modo en que se hacía el día de la boda para llevar a la doncella a la casa del novio. Además, cuando las médicas y parteras la consolaban, le decían: “esta noche ha de dormir con vos el rey”. Este matrimonio que según Noemí Quezada (2002, p. 88) se consuma al presentarse la diosa ante el templo de Huitzilopochtli, probablemente se veía materializado en el acto mismo del desollamiento.

⁶⁷¹ El heno, *pachtle*, *paxtli* o *paxtle* (*tillandsia usneoides*) es una planta sin raíces y de color gris que crece entre las ramas de los árboles, principalmente en zonas húmedas. Actualmente se utiliza en México durante las celebraciones navideñas, para decorar los nacimientos o pesebres.

⁶⁷² A juzgar por la descripción de Sahagún (*Vid. Infra*), es posible que no se tratara del nacimiento de Huitzilopochtli, sino sólo de su venida, junto con el resto de los dioses expulsados de Tamoanchan.

En hallando aquel vestigio de niño tocaban las vocinas y caracoles y flautillas y alzaban gran grito anunciando que ya era llegado y nacido el guerreador [...] y mostraban a todos la señal de la masa en la cual estaba la pisada del niño y algún cabello de mujer [...] de la madre del niño (Durán, Op. Cit. p. 194).

Luego anunciaban que en tres días habían de llegar los Yacateuctin, tres dioses llamados Yacatecutli, Cuauchtlapuhcoyaotzin y Titlacahuan (Cfr. Durán, Op. Cit. p. 195).

Pero según Durán, en *Pachtontli (Teotleco)* se hacía también la fiesta de Xochiquétzal. De acuerdo con el dominco, la fiesta era “*el despedimiento de las rosas porque era dar a entender que ya venían los hielos y se habían de secar y marchitar*” (Durán, 1880, Tomo II, p. 192), y que a esta diosa se le rendía culto “*en un templo pequeño junto ó contenido con el de Hvitzilopochtly*” (Durán, Op. Cit. p. 193). En dicha descripción, al inicio de la veintena de *Huey Pachtli (Tepeílhuitl)*, y como parte de la celebración de *Pachtontli*, se hacía un ritual muy semejante al descrito por Sahagún para la veintena de *Ochpaniztli*. Según Durán, al inicio de *Huey Pachtli* sacaban dos doncellas que iban en procesión hasta el *Cuauhxicalli* y subían cuatro sacerdotes con cuatro jícaras de maíz en las manos, cada una con maíz de distinto color (blanco, negro, amarillo y morado) y esparcían el maíz de cada color hacia uno de los cuatro rumbos⁶⁷³. Entonces la gente recogía los que podía para guardarlos y sembrarlos “para tener semilla de aquel maíz bendito”. Luego llevaban a una mujer vestida como Xochiquétzal, la sacrificaban y desollaban para vestir con la piel a un hombre al cual ponían a tejer en las gradas del templo mientras los “oficiales” bailaban (Cfr. Durán, Op. Cit. pp. 192-198).

En la descripción de Sahagún, el día decimoquinto de *Teotleco* los jóvenes del *Telpuchcalli* enramaban con cañas unos altares llamados *momoztli*⁶⁷⁴, pero sólo los dedicados a las diosas⁶⁷⁵. Lo mismo hacían con los altares de los ídolos particulares en las casas, y recibían a cambio un cesto de maíz o cuatro mazorcas. Al tercer día de enramar altares, llegaba el dios Telpuchtli o Tlamatzincatl (Tezcatlipoca⁶⁷⁶), quien llegaba antes que los otros dioses porque, siendo joven, era más fuerte y ligero. Este día ofrecían bolas de *tzoalli* (masa de amaranto con miel de agave) en el

⁶⁷³ Resulta interesante observar que el gesto que algunos autores han interpretado como “siembra ritual” y que aquí hemos considerado como acto de “distribución” ritual asociado al nacimiento del maíz y prefiguración de la cosecha, es descrito por Durán en la veintena de *Huey Pachtli (Tepeílhuitl)*, justo antes del período de la cosecha, según la correlación de Sahagún. A primera vista, pareciera que existe una confusión en la descripción de Durán, o en la de Sahagún; sin embargo, me parece que la escena de la lámina 32 del Códice Borbónico, correspondiente a la fiesta de *Tepeílhuitl*, en la cual se representa la litera de mazorcas, no deja lugar a dudas: la descripción de Durán es correcta.

⁶⁷⁴ Pequeñas plataformas situadas al pie o en asociación al templo principal de la localidad, que servían para contener ofrendas dedicadas al mismo templo, para la ejecución de alguna ceremonia o para sostener alguna escultura (Cfr. Noguera, 1973). Según Seler, Tezcatlipoca era el hechicero por excelencia y hacía encantamientos en las encrucijadas, razón por la cual le erigían *momoztli* en caminos y encrucijadas (Cfr. Noguera, 1973, p. 118), y allí ofrecían en su honor ramas de pino cada cinco días (Cfr. Sahagún, 1829, p. 242).

⁶⁷⁵ Probablemente a las *cihuateteo*, como sugiere Graulich (Cfr. Graulich, 1999, p. 147), interpretación que se ve favorecida por el hecho de que estos *momoztli* se ubicaban en las encrucijadas, como los oratorios dedicados a las *cihuateteo*.

⁶⁷⁶ De acuerdo con Sahagún, al mancebo que iba por primera vez a la guerra y capturaba por sí solo un enemigo, “*se le llamaba Telpuchtli-tlaquitlamani, que quiere decir mancebo guerrero y cautivador*” (Sahagún, 1829, p. 331). Tlamatzincatl, Titlacaoan y Telpuchtli, son otros nombres con los que era conocido Tezcatlipoca (Cfr. Máynez, 2002, p. 296).

templo del dios. Por la noche, los viejos bebían pulque, y se decía que así lavaban los pies del dios recién llegado.

Hacia el cuarto día quitaban los ramos de los altares, y el quinto, último de la veintena, era la llegada de los dioses. A la media noche de este último día molían un poco de harina de maíz y la compactaban como un queso. Sobre esta harina verían que habían llegado todos los dioses, “*porque aparecía una pisada de un pie pequeño sobre la harina, entonces entendían que eran llegados los dioses*” (Sahagún, 19829, p. 157). En ese momento, un sacerdote proclamaba la llegada de “su majestad” y los demás se levantaban y tocaban sus caracoles y cornetas en todos los templos, barrios y pueblos. Al escuchar esto, la gente acudía con ofrendas a los templos para ofrecer a los recién llegados.

En el día siguiente, primero de *Huey Pachtli*, llegaba el dios de los mercaderes y Xiuhtecuhtli, el dios viejo del fuego. Luego arrojaban esclavos a una hoguera, mientras en el altar danzaba un joven con cabellera larga, tocado de plumas y corona, y con la cara teñida de negro y rayas blancas. En este ritual participaba también un joven vestido de murciélago. Luego los sacerdotes subían al templo y daban una vuelta tomados de las manos en torno a fuego, para acto seguido descender corriendo.

Ahora bien, como ha señalado Graulich, el motivo principal de la fiesta es la llegada de los dioses a la tierra (Cfr. Graulich, 1999, p. 147) y, como vimos, tanto en Durán como en Sahagún, dicha llegada se interpreta como “nacimiento” de los dioses. Según este autor, en el Códice Tellereiano-Remensis aparece Tezcatlipoca como dios principal de la fiesta, y en el Borbónico se muestra la llegada de Tezcatlipoca y Huitzilopochtli (Cfr. Graulich, 1999, pp. 147-149), es decir, de los soles diurno y nocturno⁶⁷⁷. En razón de esto, sin detenernos sobre la interpretación de Graulich con relación a Venus y a las Pléyades⁶⁷⁸, podemos acordar que, efectivamente, en *Pachtontli* los dioses llegan a la tierra. Como resultado de la transgresión de Xochiquétzal y Tezcatlipoca, dramatizada ritualmente en *Tóxcatl*, el árbol de Tamoanchan se rompe en *Xócotl Huetzty* y los dioses son expulsados del paraíso hacia finales del segundo cuarto del año e inicios del tercero; Toci-Xochiquétzal muere dando a luz a Cintéotl en *Ochpaniztli*, y los dioses llegan a la tierra en *Teotleco*. En esta última veintena, que coincide aproximadamente con el equinoccio de otoño, cuando el Sol cruza el punto medio en su recorrido hacia el Sur, cuando alcanza y rebaza el horizonte en su camino hacia el inframundo, al inicio del período propiamente nocturno, el Sol alcanza la tierra para hundirse en el horizonte. En esta unión de contrarios, aparece Xiuhtecuhtli como Señor del tiempo y de las transformaciones, como de hecho lo hace en las principales discontinuidades marcadas por las fiestas de las veintenas.

⁶⁷⁷ Como explica Alfonso Caso, Tezcatlipoca es en cierto modo afín y en cierto modo contrario a Huitzilopochtli: “*porque éste representa el cielo azul, es decir, el cielo del día, mientras que Tezcatlipoca personifica el cielo nocturno. Es el guerrero del Norte, mientras que Huitzilopochtli es el del Sur*” (Caso, 1974, p. 43).

⁶⁷⁸ Hemos señalado ya el problema que existe en el cálculo de Graulich para determinar en qué año debieron coincidir las veintenas con el año trópico (Vid. *Supra*, nota 584, p. 457), según la hipótesis de que las fiestas de las veintenas estaban asentadas en fechas fijas del *xihuitl*. Este problema dificulta la discusión sobre los fenómenos astronómicos que debieron coincidir, según dicha hipótesis, con las fiestas de las veintenas. Puesto que nuestro punto de partida es distinto, y como nos estamos limitando a la búsqueda de fenómenos meteorológicos y posiciones del Sol en el transcurso del año trópico, considero innecesario discutir aquí la relación de las fiestas con las Pléyades y con el ascenso y descenso helíacos de Venus.

Además, el ocaso del Sol señalado en esta fiesta coincide temporalmente con los últimos días de la temporada de lluvias y, así, con la abundancia de *Pachtle* (en el ritual), planta relacionada simbólicamente con la temporada de caza, como vimos al revisar las fiestas del último cuarto del año mexica, con la sequía y con el inframundo. Al respecto hay que señalar relación entre el *pachtle* y el cabello crespo (Cfr. Hasler, 2007, pp. 131-136; Díaz Cíntora, 1990, p. 49), así como el hecho bien conocido de que el cabello rizado era un rasgo de las deidades de la tierra, de la muerte y del inframundo (Cfr. Matos, 1997). Pues bien, en *Tepeilhuitl* se hacía un baile en el que se ponían *pachtle* en las cabezas, probablemente denotando el cabello crespo de los dioses del inframundo. Según Francisco del Paso:

La décima tercera fiesta era llamada *paxtli*, cuando los habitantes de las aldeas y sus rededores se reunían, bailaban en las casas de los indios principales, comían, bebían y *coronaban sus cabezas con paxtli*⁶⁷⁹, que es uno como musgo, una enredadera gris, y que crece en los encinales” (citado en Hasler, 2007, p. 135).

Hemos visto que el *pachtle* aparece desde la celebración de *Ochpaniztli*, y su uso ritual se prolongará hasta *Tlacaxipehualiztli*, posiblemente en relación con el paso del Sol bajo el horizonte y su tránsito por el inframundo. A partir de esto podemos entender mejor la aparición de *Huitzilopochtli* como “Choncháyotl” en la veintena de *Atemoztli* (Vid. *Supra*, p. 473), pues sus cabellos enmarañados no son exclusivos de las mujeres muertas en parto. No es pues necesario considerar a esa figura como *Huitzilopochtli* convertido en *tzitzímitl*; el cabello crespo del dios denotaba simplemente su paso por el inframundo.

XII.2.3.4 *Tepeilhuitl*.

Tepeilhuitl (10-29 de octubre) era la “fiesta de los cerros”. Durán la llama *Coailhuitl* (“fiesta de serpientes”) y lo traduce como “fiesta general de toda la tierra”⁶⁸⁰. El otro nombre dado por el propio Durán es el de *Huey Pachtli*, “fiesta grande del *pachtli*”.

De acuerdo con Sahagún, en esta veintena se hacía la fiesta de *Ometochtli*, dios del pulque (Cfr. Sahagún, 1829, p. 220), y en ella sacrificaban tres cautivos a honra de los dioses de la embriaguez: *Tepuztecatl*, *Totoltécatl* y *Papaztac* (Cfr. Sahagún, 1829, p. 29); sin embargo, éstos no aparecen en su narración de la fiesta.

Según las descripciones de Durán y Sahagún, la fiesta de *Tepeilhuitl* se hacía a honra de los cerros prominentes donde se juntan las nubes. Con palos o raíces de árboles labraban culebras⁶⁸¹, así como figurillas llamadas *Ehecatontin* (“vientecillos”, ayudantes del dios del viento), confeccionadas sobre roscas de *pachtle* atado con zacate. A estas figurillas y serpientes las recubrían con masa de *tzoalli* para darles forma de cerros con dos rostros, uno de serpiente y otro

⁶⁷⁹ Las cursivas son mías.

⁶⁸⁰ Francisco del Paso señala que este nombre se atribuía también a *Panquetzaliztli* (Cfr. Paso, 1993, p. 211), *Tepeilhuitl*, *Tlacaxipehualiztli* y *Hueypachtli*, comentando que *Coailhuitl* parece haber tenido una connotación de “fiesta general” (Cfr. Paso, *Op. cit.* p. 108-109), porque acudían de diversas poblaciones para su celebración en Tenochtitlan (Cfr. Paso, *Op. cit.* p. 211).

⁶⁸¹ Entre los elementos que porta *Tláloc*, suele encontrarse un palo con forma de serpiente y pintado de azul, que representa el rayo.

humano, hecho de frijoles y pepitas de calabaza. Luego manchaban con *ulli* el rostro humano y ataviaban la imagen con papeles llamados *teteuitl*, con una corona y un penacho.

En esta veintena se hacía también conmemoración de quienes murieron en agua o heridos de rayo, así como a todos aquellos que no eran incinerados, sino enterrados, es decir, a los muertos que tenían como destino el *Tlalocan* (y probablemente también a quienes iban al *Mictlán*). A ellos se les representaba también con imágenes de cerros hechas de *tzoalli*, y les ofrendaban tamales y otros alimentos (Cfr. Sahagún, *Op. cit.* pp. 78-68).

En la vigilia de la fiesta, llevaban las roscas de *Pachtle* al río para lavarlas con hojas de cañas verdes, para luego hacer las imágenes de los cerros. Por la mañana los colocaban sobre lechos de espadañas y les ofrecían tamales y un guisado hecho de gallina o de perro (Cfr. Sahagún, 1829, p. 67 y 159).

Ese mismo día sacrificaban a cuatro mujeres representantes de montañas, y a un hombre, Milnáhuatl, “representante del serpiente”. Estos cinco personajes eran ataviados con papeles manchados de *ulli* y llevados en literas hasta el templo de Tláloc, el Tlalocan, donde se les arrancaba el corazón para ofrecerlo ante la imagen del dios. Luego bajaban los cuerpos, los degollaban y ensartaban las cabezas en palos. Al día siguiente despedazaban las imágenes de los cerros y las subían a los tapancos para que se secaran y los iban comiendo poco a poco.

De acuerdo con la perspectiva aquí adoptada, si bien el significado del ritual no deja de ser oscuro, tiene sentido que en este momento en el que culminaba el tercer cuarto de año y el Sol avanzaba hacia el Sur, haciéndose las noches más largas, se celebrara la fiesta del dios del pulque, bebida asociada al conejo, signo vinculado con el rumbo Sur (Vid. Ilustración 18, p. 265). También en este momento del año tiene sentido el culto a Tláloc, probablemente no como dios de la lluvia, sino como dueño de los mantenimientos, pues los cerros sacrificados representan a los habitantes del Tlalocan, es decir, los *ehecatontin*. Tláloc era el dueño del Tlalocan, destino de quienes fallecían ahogados o por enfermedades asociadas al agua, sitio subterráneo donde nunca faltaban los mantenimientos (Cfr. Sahagún, 1829, pp. 264-265). Quienes iban a este destino eran llamados *ahuaque* (“dueños del agua”) y *ehecatontin* (“vientecillos”), y vivían en el cerro hueco de donde surgían los ríos, los vientos y las nubes (Cfr. López Austin, 1996, p. 383), y donde se encontraba el maíz y los alimentos. Ahí moraban como servidores de Tláloc, el Señor del cerro y de los mantenimientos (Cfr. Broda, 1991, p. 478). De modo que el culto a los cerros y a Tláloc parece aquí hacer referencia a la cosecha, a la abundancia.



Ilustración 48 *Tepeilhuitl* en el Códice Telleriano-Remensis⁶⁸²

⁶⁸² Tomado de la página WEB de la Fundación for the Advancement of Mesoamerican Studies (FAMSI), en diciembre de 2014: http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Telleriano-Remensis/page_04r.jpg.

Pero el culto a los cerros, contenedores de los mantenimientos, y a Tláloc, Señor del Tlalocan, no sólo tiene sentido por relación con la cosecha, sino también por la declinación del Sol hacia el Sur, hacia su paso por el inframundo, pues el Tlalocan se ubicaba en el inframundo⁶⁸³. Por ello es que en este cuarto de año, en el que el *pachtle* sustituye a las flores denotando que el Sol se encuentra en su viaje por el inframundo, se rinde culto a los habitantes del Tlalocan, lugar subterráneo de donde provienen los mantenimientos. Esa fiesta estaba dedicada a los cerros como contenedores de los mantenimientos y a quienes murieron por causas asociadas al agua, es decir, a los habitantes del Tlalocan. Al respecto, conviene recordar que los dioses mexicas cambiaban constantemente sus atributos según las funciones que realizaban. Así, Tláloc aparece como dios de la lluvia, pero también como dios terrestre. En este sentido, Tláloc era Nappatecuhtli (“El Señor cuádruple”, “Señor de los cuatro lugares”), divinidad que condensaba los cuatro tloaque que sostenían el cielo, es decir, los cuatro postes en su sentido acuático. En su aspecto masculino, Tláloc es el agua celeste; en su aspecto femenino, el agua terrestre⁶⁸⁴ (Cfr. López Austin, 2011, pp. 175-181). Según Durán, el nombre de Tláloc significa “Camino debajo de la tierra” o “Cueva larga”, lo cual nos remite nuevamente al Tlalocan como destino subterráneo de los muertos por agua, lugar de abundancia que se extendía bajo la tierra. En su aspecto terrestre, Tláloc era entonces un dios del inframundo, como lo ilustra la lámina 16 del Códice Borbónico (Vid. Ilustración 47, p. 496), donde se muestra al Sol que desciende bajo el horizonte, es decir, muerto, ataviado con las anteojeras circulares y la “bigotera” de dientes agudos, ambos característicos de Tláloc (Cfr. López Austin, 2011, p. 180).

Además, los cerros eran réplicas del Tlalocan, como lo muestran los templos dedicados a Tláloc en sus cumbres, así como la elaboración de los cerros de tzoalli, frijoles y pepitas de calabaza, en las fiestas de *Tepeilhuitl* y *Atemoztli* Tanto los mantenimientos como el agua que los generaba, provenían de los cerros, como lo indica el propio Sahagún:

Decían que los cerros tienen naturaleza oculta; sólo por encima son de tierra, son de piedra; pero son como ollas, como cajas están llenas de agua, que allí está. Si en algún momento se quisiera romper la pared del cerro, se cubriría el mundo de agua (Citado en López Austin, 2011, pp. 184-185).

Ahora bien, si los cerros de *tzoalli* que representaban a los muertos habitantes del Tlalocan, y a los propios cerros como depósitos de las aguas y de los mantenimientos, su elaboración hacia el final de la temporada de lluvias e inicio de la temporada seca (en *Tepeilhuitl*), parece dirigido al paso del Sol por el inframundo y, así, al regreso de la lluvia al Tlalocan, como una suerte de regreso de las fuerzas vitales, de los mantenimientos, a los cerros, como de hecho aparece en el Códice Telleriano-Remensis, donde la fiesta se representa por un cerro lleno de agua (Vid. Ilustración 48, p. 501). En este sentido, el regreso de los *tlaloque* y *ehecatontin* al Tlalocan tenía como resultado el fin de las lluvias o su desplazamiento hacia los cerros: el regreso de las aguas al Tlalocan.

⁶⁸³ Actualmente existe entre los nahuas de la sierra de Puebla la creencia en el *Tlalocan* (*Talocan*), mismo que se describe como el inframundo. Sin embargo, como aclara Tim Knab, “estos conceptos de inframundo son completamente autónomos y no tienen ninguna implicación sobre la forma del inframundo entre los nahuas de la antigüedad” (Knab, 1991, p. 33).

⁶⁸⁴ aunque también puede encontrarse, en su aspecto masculino, como señor de la tierra.

XII.2.3.5 El sentido del tercer cuarto de año

Hasta aquí, como en los otros dos cuartos de año, hemos descrito las fiestas de un período delimitado, entre *Xócotl Huetzi* y *Tepeílhuítli*, por el culto a los muertos. Este cuarto de año corresponde al descenso del Sol en su recorrido de Norte a Sur, a la expulsión de los dioses de Tamoanchan y su llegada a la tierra con el inicio de la noche (la mitad nocturna del año). Tras la fecundación de las diosas de los mantenimientos en el segundo cuarto, aquí se celebra el nacimiento de Cintéotl (el maíz), expresado ritualmente por los sucesivos partos de las diosas, entre las cuales destaca Toci, diosa telúrica que se confunde (se sintetiza) con Xochiquétzal y Tlaltéotl, ambas como madres del maíz. En este mismo período, en el que Xichiquétzal y Toci mueren en el parto convirtiéndose en *cihuateteo*, descienden las *tzitzimime* acompañando al Sol en su descenso al inframundo.

Hacia el momento central de este cuarto, se ubica la mitad del año, cuando el Sol se hunde en el horizonte e inicia su paso por el inframundo, denotado por el cambio de las flores por el *pachtle*, cabello rizado de los dioses de la muerte y del inframundo. En este período, conforme el Sol se hunde en el inframundo y tras el parto de Toci, se observa la celebración del maíz, denotada por su distribución ritual por parte de los sacerdotes representantes de Chicomecóatl, y por el culto a los cerros y a los habitantes del Tlalocan, lugar de los mantenimientos.

Este tercer cuarto de año, cuya culminación coincide con el fin de la temporada de lluvias (justo antes de la cosecha), aparece representado en el códice Fejérváry-Mayer por la presencia de Chalchiuhtlicue y Toci-Tlazoltéotl en el rumbo poniente, colocadas justo sobre Tlaltecuhitli (*Vid. Ilustración 18 p. 265*). En el siguiente cuarto, que habría de iniciar con la cosecha y el desecamiento de los campos, aparece Cintéotl al lado de Mictlantecuhtli, denotando el regreso de los mantenimientos al inframundo y el paso del Sol por el mismo, en el período en el que nace Huitzilopochtli a la media noche.

Por otra parte, la fiesta de Ometochtli, dios del pulque asociado al conejo, que en rigor correspondería al rumbo Sur, nos muestra aquí que las discontinuidades señaladas por el culto a los muertos no son absolutas, como apuntaban ya las sucesivas fecundaciones y los también sucesivos partos, así como la “anticipación” del culto a los cerros en *Tepeílhuítli*. En este sentido, la mayor discontinuidad parece estar en la fiesta de *Ochpaniztli* o, mejor dicho, entre ésta y *Teotleco*, ambas ubicadas en torno a la mitad del año, en el momento en el que el Sol descendía bajo el horizonte. Para aclarar esto, hemos de revisar el cuarto de año restante.

XII.2.4. El primer cuarto del año (de *Atlcahualo* a *Huey Tozoztli*).

El primer cuarto del año correspondía a la segunda mitad de la temporada seca (del 12 de febrero al 2 de mayo). Este cuarto de año estaba dedicado principalmente al culto de los tlaloque (dioses de la lluvia), Xipe Tótec (“Nuestro Señor el Desollado”), Chalchiuhtlicue (diosa del agua), Tláloc y Chicomecóatl (Señores de los mantenimientos). Comenzaba justo tras el inicio de las siembras tempranas (las de riego y las de zonas altas), y culminaba a finales de la temporada seca y principios del período lluvioso del año, cuando daba inicio el ciclo de temporal. Además, hacia la mitad de este cuarto de año ocurría el equinoccio de primavera, de modo que estas veintenas correspondían al período de ascenso del Sol en dirección Norte desde su declinación al Sur. Veamos qué se celebraba en estas veintenas.

XII.2.4.1 Atlcahualo.

Atlcahualo (febrero 12 / marzo 3) significa “paran las aguas”. Otros nombres, consignados por Durán, son *Atlmozacuaya*, “el agua cesaba, paraba”; *Xilomanaliztli*, “ofrenda de jilotes”; y *Cuahuitleua*, “el árbol se endereza” o “los árboles se enderezan” (Cfr. Graulich, 1999, p. 267). Torquemada traduce *Atlcahualo* como:

Faltan las aguas o en el cesamiento y penuria de las aguas, porque en este tiempo de febrero no las hay, porque comúnmente comienzan por abril, aunque algunas veces hay algunos aguaceros por marzo y son muy necesarios para comenzar a sembrar los panes y los maíces (Torquemada, 1983, p. 364).

Por su parte, Clavijero especula que “interrupción de las aguas” hacía referencia al fin de las lluvias de invierno en las zonas septentrionales, de donde suponía que era originario el calendario mexica (Cfr. Graulich, 1999, p. 269). Esta interpretación es consistente con nuestra propia perspectiva, salvo por el hecho de que no necesitamos recurrir a zonas distintas del centro de México pues, como vimos, estas lluvias invernales existen en la región⁶⁸⁵.

De acuerdo con Sahagún, la fiesta de *Atlcahualo* se hacía a honra de los Tlaloque, dioses de la lluvia, de su hermana Chalchiuhtlicue, diosa del agua, y de Quetzalcóatl, dios de los vientos (Cfr. Sahagún, 1829, p. 49). En esta veintena levantaban varas largas y gruesas en todas las casas y palacios, y en la punta colocaban papeles llenos de gotas de *ulli*, llamados *amateteuitl*, a honra de los dioses del agua. En concordancia con esto, en *Atlcahualo* se hacían pronósticos de la lluvia y de la helada para el año, a partir de la venida de algunas aves y de sus cantos⁶⁸⁶ (Cfr. Sahagún, 1829, p. 86). Además, en la veintena sacrificaban niños de pecho, “para que les dieran abundante lluvia”. Para ello escogían niños que tuvieran dos remolinos en la cabeza y que hubieran nacido en buen signo “decían que esto era más agradable sacrificio á estos dioses, para que diesen agua en su tiempo” (Sahagún, 1829, p. 84). A estos niños se les sacrificaba en distintos cerros y en el remolino de *Pantitlán* (todos ubicados al interior del valle⁶⁸⁷), les daban el nombre del lugar de su sacrificio y los ataviaban ricamente con plumas y piedras preciosas y con papeles teñidos de distinto color según el cerro donde se les sacrificaba⁶⁸⁸, teñían su cara con aceite de *ulli* y les

⁶⁸⁵ Para Graulich, como vimos, esta veintena debía ubicarse hacia septiembre, pues “paran las aguas” carecería de sentido en febrero, en plena estación seca. Curiosamente, en su análisis de la fiesta afirma que, en el siglo XVI, “*Atlcahualo* cayó hacia el fin de la estación seca” (Graulich, 1999, p. 267). Probablemente se trate de un error de imprenta.

⁶⁸⁶ Llama la atención este dato aportado por Sahagún, pues recuerda el carácter augural de la vela de la Candelaria y de las lluvias en ese día. Junto a esto, resulta curioso que Sahagún señale que la fiesta de *Atlcahualo* se hacía el primer día de la veintena (dos de febrero en el calendario Juliano).

⁶⁸⁷ Según Graulich, los cuatro primeros cerros estaban cada uno en una dirección cardinal, y el remolino representaba el centro del mundo: “*Notemos que Cuauhtépetl, Yoaltécatl, el Cócotl y el Yauhqueme estaban situados respectivamente hacia el Norte, el Sur, el oeste y el este de México. El remolino de Pantitlán se situaba también en el este de la ciudad; pero representaba el centro del mundo por cuanto era un hoyo en la laguna y punto de contacto con el inframundo y el Tlalocan*” (Graulich, 1999, p. 270).

⁶⁸⁸ En la cima del *Quauhtépetl* (un cerro cerca de Tlatelolco), sacrificaban niños o niñas que recibían el nombre del mismo cerro, ataviados con papeles de color “encarnado”. En el segundo cerro, llamado *Yaohtecatli* sacrificaban a los niños del mismo nombre ataviados con papeles teñidos de negro y rayas rojas. En el *Tepetzinco* o *Quetzalxoch*, islote rocoso situado en la laguna, sacrificaban a una niña llamada *Quetzalxoch*, ataviada con papeles teñidos de azul. En la parte oriente del cerro *Tepetzinco*, había una casa llamada *Ayauchalli* (“Casa del descanso”, según Durán), donde sacrificaban niños llamados *Poiauhitla*, nombre de un cerro ubicado en los términos de Tlaxcala (Según Durán, a un

colocaban alas de papel⁶⁸⁹. Entre estos infantes hay que destacar la presencia de una niña llamada Quetzálxoch, que era sacrificada en un peñón llamado Tepetzinco o Quetzálxoch, ubicado cerca del remolino de Pantitlán.

Para su sacrificio, los niños eran llevados en literas ricamente decoradas con plumas y joyas hasta un oratorio junto al *Tepetzinco*, llamado *Ayauchcalli*⁶⁹⁰, “casa de la niebla”, donde los mantenían una noche sin dormir. Mientras los niños eran conducidos a este lugar, la gente lloraba, pero al día siguiente, cuando los llevaban a los lugares de sacrificio, el pueblo se alegraba si éstos iban llorando, pues se consideraba señal de buenas lluvias. Además, “*si topaban en el camino algún hidrópico, teníanlo por mal agüero, y decían que ellos impedían la lluvia*” (Sahagún, 1829, p. 86).

Durante esta veintena sacrificaban también cautivos de guerra en un rito gladiatorio. Los ataban a una piedra circular “como muela de molino” (*temalacatl*) con una cuerda suficientemente larga para que pudieran moverse por la circunferencia de la piedra, y les daban una “espada de palo sin navajas” y una rodela. De este modo peleaban contra los guerreros que los habían tomado cautivos hasta que fueran derrotados. Una vez vencidos, los llevaban a Yopico, templo del dios Tótec, y les arrancaban el corazón para ofrecerlo al Sol y a los otros dioses, señalando con él hacia los cuatro rumbos cardinales (Cfr. Sahagún, 1829, p. 87).

Dejaremos para la siguiente veintena la interpretación de este rito gladiatorio y nos concentraremos aquí en la inmolación de infantes. Para ello, conviene mencionar brevemente la interpretación de Alejandro Díaz, quien asume que los nombres de las veintenas no hacen referencia directa a fenómenos climáticos, sino a eventos cosmogónicos⁶⁹¹ (Cfr. Díaz Barriga, 2012, p. 24). Este autor, siguiendo parcialmente a Graulich (1999), hace referencia al Códice *Telleriano-Remensis*, donde se dice que en *Atemoztli* (hacia la mitad del último cuarto de año) se celebraba “la fiesta del abajamiento de las aguas del diluvio”, es decir, se conmemoraba la

lado del Popocatepetl), ataviados con papeles rayados con aceite de *ulli*. En el remolino de *Pantitlán* sacrificaban niños llamados *Epecoatl* (epíteto de Tláloc), cuyo atavío se llamaba *Epnepanihqui*. En el cerro llamado *Cocotl*, ubicado junto a *Chalco Atenco*, sacrificaban a los niños *Yauhqueme*, ataviados con papeles teñidos, una mitad de rojo y la otra leonada. En *Atlacuioaia*, sacrificaban niños del mismo nombre ataviados con papel de color leonado (Cfr. Sahagún, 1829, pp. 85-86).

⁶⁸⁹ Este último dato, el de las alas de papel, parece algo dudoso, pues recuerda el ritual cristiano de “mortichuelo” (Vid. capítulo XV). Sin duda, Sahagún interpreta como “alas” los papeles con *ulli* que se ponía a los niños que serían sacrificados.

⁶⁹⁰ El nombre que da Sahagún para este oratorio es *Ayauchalli*. Por su parte, Durán menciona un cerro ubicado al Sur del Popocatepetl (en la comarca de Tetela y Ocuituco), llamado Teocuicani, “el cantor divino”. En este cerro había una casa, probablemente con las mismas funciones que el *Ayauchalli* referido por Sahagún, llamado *Ayauchcalli*, nombre que el propio Durán traduce como “casa de descanso y sombra de los dioses”. (Cfr. Durán, Diego, 1880, Tomo II, p. 205). Estos adoratorios estaban dedicados a Tláloc (Cfr. Montero, 2004, p.33). Sobre estos “oratorios” consúltese Mazzeto, 2014.

⁶⁹¹ Si hago referencia a la interpretación que Díaz Barriga retoma de Graulich, y no directamente al propio Graulich, es porque sus claves de interpretación de las fiestas difieren significativamente. Al disociar los nombres de las veintenas de los fenómenos climáticos, Díaz Barriga conserva la correlación de Sahagún y las referencias al mito presentadas por Graulich, pero dejando de lado la hipótesis de Graulich sobre el desplazamiento de las fiestas de las veintenas con respecto al año trópico. Tenemos aquí dos reinterpretaciones de Graulich (la de Díaz y la mía) que parten de diferentes claves de interpretación. Aunque ambas reinterpretaciones difieren entre sí, me parece que no son del todo excluyentes, sino que de algún modo resultan complementarias.

destrucción del cuarto Sol, *Nahui Atl* (“cuatro movimiento”), el cual fue devastado por una inundación que causó la caída del cielo y la destrucción de los cerros.

Tomando en cuenta aquella glosa del *Telleriano-Remensis*, Díaz interpreta el nombre de *Atemoztli* (“caída de las aguas”) como referencia al diluvio, y no al momento del año en que comenzaba a llover (Cfr. Díaz Barriga, 2012, p. 25). No obstante, hay que señalar que el glosador del *Telleriano-Remensis* aclara: “y por esto le hacían fiesta. Digo cuando ya descubriola la tierra o cuando ya estaba fuera del peligro del diluvio” (Hamy, 1899, p. 16). Y del mismo modo, en el *Códice Ríos* se explica: “celebraban la fiesta de este dios [Tláloc], que dicen ser el que descubrió la tierra cuando fue anegada por las aguas del diluvio” (Anders et al., 1996, p. 237). Además, la imagen comentada por los glosadores de ambos códices es bastante clara, pues representa una corriente de agua que desciende y entra por debajo de Tláloc (Vid. Ilustración 49). Es decir, *Atemoztli* no era la conmemoración del diluvio, sino de su fin, cuando las aguas descendieron al Tlalocan dejando la tierra seca.

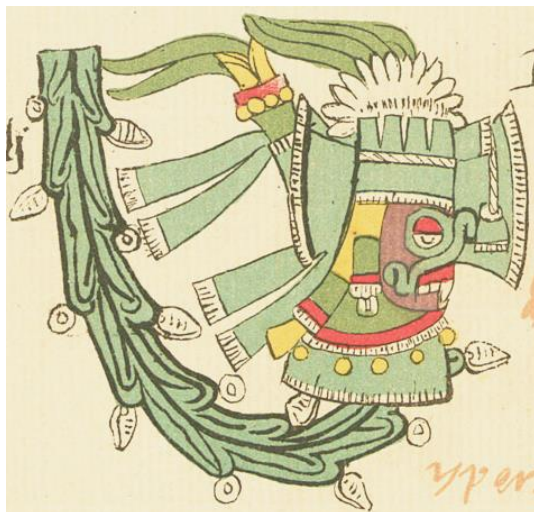


Ilustración 49 *Atemoztli* en el Códice Telleriano-Remensis⁶⁹²

De manera semejante, Díaz interpreta la fiesta de *Izcalli* como conmemoración de la destrucción de los diferentes soles que antecedieron al quinto Sol, *Nahui Ollin*, especialmente de *Nahui Quiyahuitl* (4-lluvia), que fue destruido por fuego. En apoyo de esta interpretación, el autor acude nuevamente al Códice Telleriano-Remensis, donde se dice que *Izcalli* era la fiesta de la natura humana “que nunca se perdió en las veces q[ue] se perdió el mundo” (Citado en Díaz Barriga, 2012, p. 25).

de cuatro e[n] 4 años ayunava[n] otros ocho días e[n] memoria de las tres veces q[ue] se a perdido el mundo y asi lo llama[n] a este cuatro veces señor porq[ue] [siempre que] se perdía este no se perdía y dizen la fiesta de la renovacion y asi dizen q[ue] acavado este ayuno y fiestas se volvían los hombr[es] como niños los cuerpos o y asi para represe[n]tar esta fiesta e[n] el bayle traya[n] vnos niños de las manos (Citado en Díaz Barriga, 2012, p. 25).

Siguiendo la misma línea de ideas, Díaz Barriga retoma la interpretación de Graulich sobre la fiesta de *Atlcahualo*, para relacionarla con el fin de Tula (Cfr. Díaz Barriga, 2012, pp. 26-27). Según la *Leyenda de los Soles*, la ciudad de Tula padeció una sequía como consecuencia de la ofensa de que fueron objeto los *tlaloque*. Cuenta la *Leyenda de los soles* que Huémac, el gobernante de Tula, venció a los *tlaloque* en el juego de pelota, y éstos ofrecieron a Huémac el pago de elotes de hojas preciosas en lugar de lo convenido, jade y plumas verdes. Huémac rechazó la sustitución y exigió el pago acordado. Ofendidos, los *tlaloque* pagaron la apuesta y se fueron, llevándose consigo la lluvia y los mantenimientos. Tras cuatro años de sequía, los *tlaloque* volvieron para ofrecer a los hombres el maíz, pero a cambio pidieron que se sacrificara en el remolino de Pantitlán a Quetzalxotzin, hija de Tezcuécuex, el gobernante mexicana, anunciando además el fin de

⁶⁹² Tomado de la página WEB de la Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies (FAMSI), en diciembre de 2014: http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Telleriano-Remensis/page_05v.jpg.

los toltecas y el ascenso de los mexicas como nuevos poseedores de los mantenimientos. Tras el sacrificio de la niña, llovió durante cuatro días y crecieron el maíz y todos los mantenimientos (Cfr. Velázquez, 1992, pp. 126-127).

Partiendo de este mito, pareciera que el sacrificio de la niña Quetzálxoch en el Tepetzinco, correspondía a la inmolación de Quetzalxotzin en el remolino de Pantitlán⁶⁹³. Sin embargo, existe otra versión del mito que refiere el sacrificio de los hijos del propio Huémac. Según los *Anales de Cuauhtitlán*, en el año 7-*Tochtli* inició una gran hambruna que duró siete años:

Luego los demonios pidieron los hijos legítimos de Huémac; quien fue a dejarlos en Xochiquetzalyyapan (la azequia de Xochiquetzalli), y en Huítzcoc y en Xicócoc, para pagar con los pobres niños. Allí por primera vez comenzó la gran matanza que estuvo habiendo de hombres en sacrificio (Velázquez, 1992, p. 13).

Aunque ambas versiones son variantes del mito sobre el ocaso de Tula, la versión de los *Anales de Cuauhtitlán* refieren el sacrificio de los hijos de Huémac y el inicio de los sacrificios humanos, mientras que la versión contenida en la *Leyenda de los Soles*, señala el sacrificio de la hija del gobernante mexica y la transferencia de los mantenimientos a manos mexicas. Podemos entonces pensar que los ritos de *Atlcahualo* reactualizaban los sacrificios que iniciaron durante la sequía de Tula, pero no necesariamente la transferencia de los mantenimientos a los mexicas⁶⁹⁴ (Vid. *infra*). De hecho, los niños sacrificados en *Atlcahualo* parecen representar a los hijos de Huémac, pues eran llamados *tlacateteuhtin*, “tiras humanas”, nombre que según los Anales de Cuauhtitlán recibieron los hijos de Huémac en su sacrificio⁶⁹⁵ (Cfr. González González, 2011, pp. 252-253).

Visto así, *Atlcahualo*, al inicio de este primer cuarto de año, cuando el Sol se levantaba en su recorrido hacia el Norte y cesaban las lluvias invernales, se conmemoraba la sequía que precedió al fin de Tula, explicando al mismo tiempo el sacrificio de infantes y su necesidad para la obtención de lluvias. Adicionalmente, la referencia a la *Leyenda de los soles* nos permite hacer una interpretación distinta del nombre de la veintena pues, cuando los *tlaloque* regresaron, llovió durante cuatro días y “el agua fue comida” (*atl quallo*) por la tierra. Por esto, explica Graulich, *atl quallo* pudo ser un juego de palabras sobre el nombre de la veintena (Graulich, 1999, p. 276). Sin embargo, tanto por la ubicación temporal de *Atlcahualo* como por la referencia mítica de la fiesta, tendríamos que pensar que este juego de palabras tenía un sentido distinto al sugerido por

⁶⁹³ En este mismo sentido explica Motolinía el sacrificio de niños a Tláloc, señalando la hambruna y el sacrificio de la hija de Tezcocuécuex: “Este sacrificio de ynoçentes tuvo principio de vn tiempo que estuuo quatro años que no llovió ni apenas quedó cosa verde, y por aplacar al demonio del agua su dios Tlaluc y porque lloviese, le ofrecían aquellos quatro niños” (Citado en González González, 2011, pp. 236-237).

⁶⁹⁴ Si se asimila a Quetzalxótzin con la niña sacrificada en la veintena de *Atlcahualo*, Quetzálxoch, como de hecho suele hacerse, parece surgir un problema: el hecho de que en esta veintena Quetzalxoch sea sacrificada en un islote y no en el remolino de Pantitlán, como ocurre en el mito. Graulich ha sugerido que el ritual descrito por Durán en torno al árbol Tota para la veintena de *Huey Tozotli* (en la que sí se sacrifica a una niña en el remolino de Pantitlán), pudiera corresponder a la fiesta de *Atlcahualo*. Si bien esto es posible, veremos más adelante que la reactualización de este mito no requiere que el rito del árbol Tota se realizara en *Atlcahualo*.

⁶⁹⁵ Johanna Broda ha señalado, con respecto al texto náhuatl de los *Anales de Cuauhtitlán*, que con el referido sacrificio: “fueron introducidos el *tlacateteumictiliztli* (el sacrificio de ‘tiras humanas’ o sea, los sacrificios de niños); el *tlacacaliliztli* (el ‘flechamiento’); el *tlacamictiliztli* (el ‘sacrificio de hombres’: ¿el sacrificio del corazón?) [...] y el *tlacaxipehualiztli* (el ‘desollamiento’), es decir, los modos principales del sacrificio humano” (Broda, 1978, p. 99).

Graulich, pues el agua era “comida por la tierra” en su descenso al Tlalocan, en concordancia con otro de los nombres consignados por Durán, *Atlmozacuaya*, “cesamiento del agua”. Por último, este mito nos permite también interpretar el nombre de *Xilomanaliztli* sin necesidad de asumir que en febrero había jilotes en las milpas, ni de cambiar la posición de *Atlcahualo* con respecto al año trópico⁶⁹⁶. Como dijimos, Durán indica que *Xilomanaliztli* hace referencia a los jilotes que había en ese momento del año (Cfr. Durán, Diego, 1880, p. 270); sin embargo la traducción correcta de *Xilomanaliztli* parece ser “ofrecimiento de mazorcas tiernas” (Cfr. Wright, 2009), es decir, “ofrecimiento de jilotes”. Esta diferencia es significativa, pues mientras “ofrenda” se refiere habitualmente a un don otorgado a alguna divinidad para solicitar su auxilio o cumplir un voto, “ofrecimiento” puede aludir a cualquier tipo de oferta. Así, si volvemos al mito, podemos observar que los *tlaloque* ofrecieron elotes a Huémac, quien los rechazó causando la indignación de aquéllos y, así, la sequía que duró cuatro años. Como veremos en su momento, cuatro veintenas después, en *Huey Tozoztli*, se consumaba el sacrificio de Quetzalxotzin, tras lo cual regresaban las lluvias. Posiblemente *Xilomanaliztli* hacía referencia a los elotes ofrecidos por los *tlaloque* a Huémac, y no a una ofrenda de jilotes que presentaran los mexicas en la veintena de *Atlcahualo*; sin embargo, hay que reconocer que *Xilomaniztli* es “ofrecimiento de jilotes”, mientras que el ofrecimiento de los *tlaloque* a Huémac, en el mito, es de elotes.

Tenemos entonces que en esta veintena ubicada al inicio del primer cuarto del año, en la estación seca, cuando el Sol iniciaba su ascenso en su recorrido hacia el Norte, cesaban las lluvias invernales y se realizaban los sacrificios de niños iniciados con la sequía de Tula. En este sentido, podemos acordar con Sahagún que, efectivamente, estos sacrificios de niños tenían por finalidad la obtención de lluvias. Como vimos al revisar el tercer cuarto del año, la fiesta de *Tepeilhuitl* (paralela “secante” de *Atlcahualo*) coincidía aproximadamente con el fin de la temporada de lluvias y con la maduración del maíz de temporal, en el cuarto de año en el que el Sol descendía al inframundo y las aguas volvían al Tlalocan. De este modo se entiende por qué en *Atlcahualo*, cuando el Sol ascendía en su recorrido hacia el Norte, se tenía por mal agüero encontrar a un hidrópico durante el traslado de los niños al oratorio del Tepetzinco, diciendo que ellos impedían la lluvia: asimilados a los *ehecatontin* y a los cerros que los representaban, éstos llevarían el agua de regreso al Tlalocan⁶⁹⁷. Así, *Atlcahualo* parece relacionarse efectivamente con el desecamiento, ya sea como final de las lluvias de invierno, o como la desaparición de las aguas tras ser devueltas al Tlalocan, “comidas” (*atl quallo*) por la tierra; la sequía que precedió a la caída de Tula. En este momento adquiere pleno sentido la conmemoración de la sequía, cuando el agua desaparecía, anunciando el advenimiento de los mexicas, nuevos dueños del maíz, quienes tendrían que sacrificar nuevamente a Quetzalxotzin, en *Huey Tozoztli*, para que lloviera.

⁶⁹⁶ Como uno de los nombres consignados para la veintena de *Atlcahualo* es *Xilomanaliztli*, “ofrenda de jilotes”, y puesto que en febrero no había jilotes en las milpas, Veytia propuso que *Atlcahualo* era la cuarta veintena del año, asumiendo que éste comenzaba en febrero, para hacerla coincidir con la aparición de los primeros jilotes de las siembras tempranas (Cfr. Veytia, 1836, pp. 63-75).

⁶⁹⁷ De hecho, como ha destacado Carlos González, los niños destinados al sacrificio eran reunidos con enfermos de la piel llamados *xixioti*, para llevarlos a lugares de sacrificio. Esto señala una posible relación entre estos niños y Xipe Tótec, pues “*Xixioti* significa ‘tener empeines, o sarna’, y la sarna era una de las enfermedades dérmicas atribuidas a ese dios” (González González, 2011, p. 253).

XII.2.4.2 Tlacaxipehualiztli.

Tlacaxipehualiztli (4-23 de marzo), significa “desollamiento de hombres”, en clara referencia al desollamiento de las víctimas de los ritos gladiatorios que se hacían en esta veintena. Otro nombre para esta fiesta es *Coailhuatl*, “fiesta de serpientes”, nombre que Torquemada traduce como “fiesta general” o “fiesta de todos”⁶⁹⁸. Según Durán, es la “fiesta universal de toda la tierra”. De acuerdo con Sahagún, en esta veintena se hacía una fiesta a honra de Xipe Tótec (“Señor desollado”) y de Huitzilopochtli, en la que “*mataban todos los cautivos*”⁶⁹⁹ (Sahagún, 1829, p. 88).

En la descripción de Durán, cuarenta días antes de la fiesta se vestía a un indio con los atavíos de Xipe Tótec, para que se le reverenciara como dios (Cfr. Durán, Diego, 1880, p. 148), acto que debía tener lugar por lo menos al inicio de la veintena pasada, *Atlcahualo*, o incluso desde *Izcalli*, cuando se conmemoraban todas las destrucciones del mundo. Hacia el primer día de *Tlacaxipehualiztli*⁷⁰⁰, se solemnizaba a todos los dioses “como una unidad”, pues llegado el día de la fiesta sacaban a este sustituto de Xipe Tótec seguido de representantes del Sol, de Huitzilopochtli, Quetzalcóatl, Macuilxóchitl, Chililico, Tlacahuepan, Ixtliltzin y Mayahuel, dioses principales de los barrios, y a todos les arrancaban el corazón levantándolo hacia el Oriente para luego arrojarlo al Zacapan (“lugar de zacate”), donde se colocaba el sacrificador (Xipe Tótec) para que le presentaran las mazorcas que guardaban para semilla⁷⁰¹, poniéndolas sobre hojas de zapote. Luego desollaban los cuerpos y otros indios se vestían con las pieles, ropas y atavíos de los mismos dioses, convirtiéndose en sus representantes:

Y poníanle los mismos nombres de los dioses que los otros habían representado vistiéndoles encima de aquellos cueros aquellas ropas y insignias de aquellos dioses poniendo a cada uno su nombre del dios que representaba teniéndose ellos por tales y así se presentaban uno hacia oriente otro hacia poniente y otro a la parte del medio día y otro a la parte del Sur y cada uno se iba hacia aquella parte hacia la gente y traían consigo algunos yndios como presos demostrando su poder (Durán, Diego, 1880, p. 149).

Acto seguido, los ataban entre sí por los pies y los llevaban a un patio llamado Cuauhxicalco, donde había dos piedras llamadas *Temalacatl* (“rueda de piedra”) y *Cuauhxicalli* (“vaso del águila”), una junto a la otra (Durán, Diego, 1880, pp. 149-150). Puestos ahí los representantes de los dioses, salían cuatro guerreros (dos águilas y dos jaguares) y se colocaban en medio de los dioses. Aparecía entonces un viejo vestido con un “cuero de león”, acompañado de otros cuatro, vestidos de blanco, verde, amarillo y rojo, llamados las cuatro auroras. Luego sacaban a un cautivo de guerra y lo ataban a la piedra redonda (*temalacatl*) con una cuerda llamada *centzonmecatl* (“cuatrocientas cuerdas” o “innumerables cuerdas”) que salía del centro de la piedra. Le daban una rodela y una espada emplumada, lo hacían beber pulque y ponían a sus pies cuatro pelotas de palo, para que se defendiera. Así peleaba contra los guerreros hasta ser herido. Entonces lo llevaban a la otra piedra (*cuauhxicalli*), donde le sacaban el corazón para ofrecerlo al

⁶⁹⁸ Como dijimos en su momento, Francisco del Paso señala que este nombre se atribuía también a otras fiestas y que debió tener una connotación de “fiesta general” (Vid. *supra*, p. 500, nota 680).

⁶⁹⁹ Durán estima que en esta fiesta morían por lo menos 60 personas, tan solo en México (Cfr. Durán, 1880, p. 148).

⁷⁰⁰ En sus descripciones de las fiestas de las veintenas, Durán coloca la fiesta principal en el primer día de cada *metztli*; sin embargo, éste no parece ser el caso de *Tlacaxipehualiztli*, pues los ritos gladiatorios ocurren después.

⁷⁰¹ Durán aclara que el maíz seleccionado para la siembra se guardaba sin desgranar, colgando las mazorcas del techo de las casas (Cfr. Durán, 1880, Tomo II, p. 149).

Sol. En estos sacrificios, los llamados “las cuatro auroras” sustituían a los guerreros cuando se cansaban, y peleaban con la mano izquierda⁷⁰². Así sacrificaban treinta o cuarenta cautivos (Cfr. Durán, Diego, *Op. cit.* pp. 149-150). A esta ceremonia se le llamaba *tlahnahuanaliztli* que, según Durán, significaba “rasguñar señalando con espada” (Durán, *Op. Cit.* p. 151).

Acabado el *tlahnahuanaliztli*, los portadores de las pieles se las quitaban para ser lavados por los sacerdotes. Al día siguiente, algunos jóvenes iban con los dueños de las pieles para pedirselas prestadas, se vestían con ellas e iban por la ciudad pidiendo “limosnas”. A estos “limosneros” acudían las mujeres para que “bendijeran” a sus niños⁷⁰³ (Cfr. Durán, *Op. Cit.* pp. 152-153). El último día de la veintena, los guerreros viejos y aquellos capitanes que habían tomado cautivos en la guerra, se reunían en el mercado (*tianquiztli*), donde recibían preseas por parte del *tlatoani* y bailaban con los portadores de las pieles (Cfr. Durán, *Op. Cit.* p. 153). Veinte días después (último de *tozoztontli*) se quitaban las pieles en el templo de Yopico y las enterraban en un subterráneo del mismo.

La descripción de Sahagún sobre esta fiesta es algo distinta. Según el franciscano, en la vigilia de la fiesta hacían baile desde el mediodía, y los cautivos de guerra que habrían de morir al día siguiente, velaban toda la noche. Al amanecer los llevaban al templo de Huitzilopochtli, al pie del cual sus dueños los entregaban a los sacerdotes, quienes los subían tirándolos de los cabellos hasta el lugar del sacrificio, donde les sacaban el corazón para luego desollarlos. A estos desollados les llamaban *xipeme*, “desollados”, y *tototecti*, “los muertos á honra del dios Totec” (Sahagún, 1829, p. 89). Luego ponían los corazones en una jícara de madera, llamándolos *cuahnoctli* (“tuna de las águilas”). Del mismo modo, a los así sacrificados les llamaban *quauhteca* (“los hombres del águila”). Tras el sacrificio, dividían los cuerpos y enviaban un muslo a Moctezuma, “para que comiese”, y el resto lo llevaban a las casas de quienes cautivaron y ofrecieron a las víctimas (Cfr. Sahagún, 1829, p. 89). Al día siguiente, tras haber velado durante toda la noche, sacrificaban del mismo modo a otro cautivo (Cfr. Sahagún, 1829, pp. 89-90).

En esta misma fiesta, muchos mancebos se vestían con las pieles de los desollados y les llamaban *tototecti* (“muertos a honra del dios Tótec”). Estos se sentaban sobre lechos de *pachtle* (heno), o de *tizatli* (greda blanca). Estando allí sentados, otros mancebos los provocaban a pelear, y los *tototecti* respondían persiguiéndolos; si los alcanzaban, luchaban y tomaban presos a los vencidos, quienes para ser liberados debían pagar un rescate⁷⁰⁴ (Cfr. Sahagún, 1829, p. 90). Terminada esta batalla, comenzaban los sacrificios gladiatorios. Para ello conducían a los cautivos en procesión, desde lo alto de *Yopico* (templo de Tótec) hasta la piedra circular o *temalacatl*; los prisioneros iban seguidos por muchos sacerdotes, cada uno representando a un dios distinto, y por los cuatro guerreros con los que habrían de pelear.

⁷⁰² Es decir, eran zurdos, como Huitzilopochtli, el “colibrí zurdo”.

⁷⁰³ Este gesto se ilustra en la lámina 24 del *Códice Borbónico*, donde se muestra a un hombre presentando ante el *xipeme* a un niño junto con dos mazorcas.

⁷⁰⁴ Recuérdese que en *Ochpaniztli*, los sacerdotes de la diosa Chicomecóatl aparecían vestidos con las pieles de los cautivos sacrificados. Así ataviados, se les llamaba *tototecti*, nombre de los sacrificados al dios Tótec. Estos sacerdotes arrojaban maíz hacia los cuatro rumbos, y luego otro sacerdote descendía del templo de Huitzilopochtli llevando un recipiente con plumas blancas y *tizatli*. Entonces los guerreros corrían hacia el recipiente y tomaban un puñado del contenido para ser perseguidos por el representante de Toci, quien vestía también una piel humana obtenida de la primer representante de Toci (*Vid. Supra*, p. 491).

Al llegar al *temalacatl*, los representantes de los dioses⁷⁰⁵ se colocaban alrededor de él en asientos llamados *quechollicpalli*, “asiento precioso”⁷⁰⁶. El sacerdote principal de la fiesta, Yohuallahuan, “bebedor nocturno”, otro nombre de Xipe Tótec, se sentaba en el lugar más importante, pues a él le correspondía sacar los corazones a las víctimas. Entonces llevaban a uno de los cautivos hasta la piedra, le daban una olla con pulque y éste la levantaba hacia los cuatro rumbos para luego beber sorbiendo con una caña hueca. Acto seguido, un sacerdote degollaba una codorniz ante el cautivo, levantaba hacia el cielo la rodela de la víctima y hacía subir al cautivo sobre el *temalacatl*. Entonces:

venía uno de los sacerdotes ó ministros del templo vestido con un cuero de oso [léase “lobo”⁷⁰⁷], el cual era como padrino de los que allí morían, y tomaba una sogá, la cual salía por el ojo de la muela, y atábale por la cintura con ella. Luego le daba su espada de palo, la cual en lugar de navajas, tenía plumas de ave pegadas por el corte, y dábale cuatro garrotes de pino con que se defendiese (Sahagún, 1829, pp. 91-92).

Así armado, el cautivo peleaba con cuatro guerreros: dos águilas y dos jaguares. En este combate, la víctima era arremetida por uno de los guerreros; si se defendía bien, le acometían dos guerreros y, de ser necesario, tres o cuatro al mismo tiempo (Cfr. Sahagún, 1829, p. 90). Por último, si los cuatro guerreros no lograban derrotarlo, llamaban a un guerrero zurdo para que lo venciera, quien lo rendía y le quitaba las armas (Cfr. Sahagún, 1829, p. 92). Una vez derrotado, el sacerdote Yohuallahuan le abría el pecho y le arrancaba el corazón, para ofrecerlo al Sol y arrojarlo en la jícara de madera. Entonces un sacerdote sorbía del pecho de la víctima un poco de sangre y la ofrecía al Sol. La sangre de la víctima se recogía en una jícara, y su dueño la llevaba por los templos para ofrecerla con un cañuto a las imágenes de todos los dioses⁷⁰⁸.

El cuerpo de la víctima era desollado y repartido por su dueño entre sus superiores, amigos y parientes. El pellejo de la víctima pertenecía también a quien le había capturado, y éste “*la presentaba á otros para que le vistiesen y anduviesen por las calles con él, como con cabeza de lobo, y todos le daban alguna cosa al que lo llevaba vestido, y él lo daba todo al dueño del pellejo*”⁷⁰⁹ (Sahagún, *Loc. cit.*).

⁷⁰⁵ Como ha señalado Johanna Broda, es posible que estos representantes de los dioses sean los mismos que aparecen en la descripción de Durán. De ser así, aquí estarían vestidos con las pieles de los primeros representantes (Cfr. Broda, 1970, p. 209).

⁷⁰⁶ Según Durán, “*todos los asentaderos con los que este día se sentaban habían de ser hechos de hojas de zapotes blancos*” (Durán, Diego, 1880, p. 272). Por su parte, Tezozómoc menciona unos asientos llamados *quechollicpalli*, adornados con hojas de zapote (Cfr. Broda, 1970, p. 212, nota 43). Estos asientos refuerzan la relación del rito con Xipe Tótec, pues el zapote estaba asociado con este dios, tanto en sus atavíos como en el culto al mismo (Cfr. González González, 2004).

⁷⁰⁷ A este sacerdote se le llamaba *Cuitlachucue* (Cfr. Sahagún, 1829, p. 93), y su identificación es problemática. Mientras Sahagún lo identifica como oso, Garibay lo traduce como oso mielero, y otros más como lobo, león o jaguar (Cfr. Broda, 1970, pp. 213-214, nota 49). Por su parte, Michel Graulich (Cfr. Graulich, 1999, p. 300) y Carlos González (Cfr. González González, 2011, pp. 148-149) lo interpretan como lobo. Este último autor llama la atención sobre la descripción de Pomar sobre la fiesta de *Tlacaxipehualiztli* realizada en Texcoco, donde se dice que el *cuetlachtli* vestía hábito de lobo. Del mismo modo, González indica que el texto náhuatl del *Códice Florentino* “*designa como cuitlachtli o cuetlachtli a un animal cuya ilustración corresponde a un cánido*” (González González, 2011, p. 149).

⁷⁰⁸ Nótese que la sangre de estas víctimas del sacrificio gladiatorio alimentaba al Sol y a todos los dioses.

⁷⁰⁹ Esto lo hacían los que padecían sarna o enfermedades de los ojos (ambas asociadas a Xipe Tótec, “Señor

Terminado el sacrificio, todos los presentes bailaban alrededor de la piedra, y los dueños de los cautivos llevaban sus cabezas tomadas por los cabellos con la mano derecha. El “padrino de la víctima”, el sacerdote llamado *Cuitlachcuc*, tomaba las cuerdas con que habían sido atados los cautivos a la piedra y las levantaba hacia los cuatro rumbos, “*llorando y gimiendo, como quien llora á sus muertos*” (Sahagún, 1829, p. 94).

Al día siguiente, en las casas reales bailaban con los atavíos más ricos, con sartales de maíz tostado (*mumuchtli*), y llevando en las manos, en lugar de flores, todo género de tamales y tortillas. Al mediodía, paraba este baile e iban todos los señores y nobles encabezados por Moctezuma, quien iba acompañado por los señores de Tezcoco y Tacuba. Entonces hacían un baile solemne que duraba hasta la puesta del Sol. Acabado esto, comenzaba un baile serpenteante en el que todos iban tomados de las manos. En esta danza participaban los guerreros viejos y principales, así como las mujeres públicas.

A esta descripción, Sahagún agrega algunas ceremonias que se realizaban el último día de la veintena, entre las cuales figuran las actividades de los *xipeme*, es decir, de quienes portaban las pieles de los desollados; sin embargo, parece que éstas corresponden a la veintena de *Tozoztontli* pues, como se dijo, los *xipeme* vestían las pieles durante veinte días⁷¹⁰. Por ello, y puesto que nuestra interpretación mínima de las veintenas no se ve afectada por la ubicación exacta de estas ceremonias, las consideraremos como parte de *Tozoztontli*.

Estas dos descripciones de *Tlacaxipehualiztli* son claramente complementarias, aunque resulta difícil ubicar cronológicamente las ceremonias descritas por ambos autores. De cualquier modo, resulta claro que el desollamiento de los dioses precedía a los ritos gladiatorios en los que se arrancaba el corazón (“tuna del águila”) a la víctima que se convertía en *cuauhteca* (“hombre del águila”). Es decir, primero se desollaba a los dioses, para luego hacer lo mismo con los guerreros cautivos, quienes se convertían en acompañantes del Sol, como los guerreros muertos en combate (*Vid. supra*, p. 556), lo cual señala claramente su relación con el ascenso del Sol. Esta relación entre los desollados de *Tlacaxipehualiztli* a honra de Xipe Tótec, y su destino como acompañantes del Sol, se explica claramente en el Códice Ríos (Vaticano A 3738):

en las fiestas que hacían a este Tótec [...], vestían los hombres pieles de hombres que habían matado en la guerra, y así bailaban y festejaban su día porque de éste decían que habían tenido las guerras [...] Tenían a éste en gran veneración. Pero dicen que él fue el principio de abrirles el camino del cielo, porque tenían este error [...] que sólo aquellos que morían en la guerra iban al cielo (Citado en González González, 2011, p. 74).

Este destino de los *xipeme* apunta hacia la relación de *Tlacaxipehualiztli* con la creación del Quinto Sol. Para comprenderla, resulta necesario acudir nuevamente a los mitos mexicas, que nos revelarán también una correspondencia entre esta fiesta y los acontecimientos que precedieron al fin de Tula. A su vez, esta interpretación será la clave para comprender el papel que, en la

descarnado”), para sanar de sus enfermedades.

⁷¹⁰ Además, en su descripción extensa de las veintenas, Sahagún dedica el capítulo XXI a la fiesta de *Tlacaxipehualiztli*, el XXII al día “postrero de *Tlacaxipehualiztli*”, y el XXIII a *Hueitozotli*, es decir, omite el capítulo destinado a *Tozoztontli* (*Cfr.* Sahagún, 1829, pp. 88-97). En este sentido, es de destacarse que Durán coloca las “primicias” de flores en *Tozoztontli* (*Vid. Infra*).

veintena de *Tozoztontli*, jugaba el culto a Xipe Tótec en relación con la preparación de la semilla para la siembra, con la germinación y crecimiento del maíz, y con la guerra.

Según los *Anales de Cuauhtitlán*, la instauración del desollamiento tuvo lugar durante la gran sequía de Tula, como resultado de la guerra y los sacrificios humanos que aparecieron con la hambruna en un año *7-Tochtli*. Entre estos acontecimientos, las primeras víctimas del sacrificio fueron las “tiras humanas”, como vimos en el subapartado anterior. Después, en el año *9-ácatl*, las *Ixcuinanme* llegaron de la Huasteca e instituyeron el *tlacacaliliztli*, o sacrificio por flechamiento⁷¹¹, inmolando a sus maridos huastecos, a quienes previamente habían hecho cautivos. Por último, en el año *13-ácatl*, el dios Yáotl (Tezcatlipoca⁷¹²) inició la guerra y el desollamiento de personas o *Tlacaxipehualiztli*.

Entonces estuvo habiendo muchos agujeros en Tollan. También entonces empezó la guerra, a que dio principio el “diablo” Yáotl. Compitieron los toltecas con los que se dicen de Nextlalpan; y después que fueron a hacer cautivos, comenzó la matanza de hombres en sacrificio: mataron los toltecas a sus cautivos. En medio de ellos anduvo a pie el “diablo” Yaotl, enojándolos mucho, para que mataran hombres. Luego introdujo también el desollamiento de hombres. En este tiempo dedicaban los cantos sobre el despeñadero (*Texcallapan*⁷¹³). Ahí por primera vez, a una mujer otomí, que en el río aderezaba hojas de maguey, la cogió y desolló y luego se vistió la piel el tolteca llamado Xiuhcócátl. Por primera vez empezó Tótec (el dios de ese nombre), a vestirse la piel (Álvarez, 1992, p. 14).

Tenemos, pues, que el desollamiento aparece efectivamente relacionado con los acontecimientos de los últimos años de Tula, con las guerras que entonces se desataron y con Xipe Tótec.

En lo que respecta a la creación del Quinto Sol, tanto el mito como la fiesta de *Tlacaxipehualiztli* lo relacionan con Xipe Tótec, dios que aparece con su rito característico en los últimos años de Tula. De acuerdo con Durán, el templo de este dios estaba asociado con el templo del Sol y con el patio que alojaba las dos piedras del sacrificio gladiatorio: el *temalácatl* y el *cuauhxicalli*. Este complejo, además de ser el escenario del sacrificio gladiatorio de *Tlacaxipehualiztli*, era usado en la fiesta *Nahui Ollin* (4-Movimiento) que se hacía cada 260 días, en la segunda trecena del *tonalpohualli*, para conmemorar la creación del Quinto Sol.

Según el mito registrado por Sahagún, los dioses se reunieron en Teotihuacan para crear al Sol y a la Luna, eligiendo para ello a Tecuciztécátl y a Nanáhuatl, dios buboso. Encendieron fuego en el Teotexcalli, “lugar del horno”. Llegado el momento, dijeron a Tecuciztécátl que saltara al fuego, pero éste tuvo miedo y se detuvo, de modo que llamaron a Nanahuatzin, quien se arrojó inmediatamente a la hoguera. Entonces lo siguió Tecuciztécátl, y los dioses se sentaron a esperar el ascenso del Sol, preguntándose por dónde saldría y mirando en distintas direcciones.

⁷¹¹ Aquí no abordaremos el sacrificio por flechamiento. Para una revisión sobre el particular, remito al lector a las citadas obras de Carlos González (2011) y Michel Graulich (1999). Una amplia descripción de la fiesta de *Tlacaxipehualiztli* se encuentra en Johanna Broda (1970).

⁷¹² Para los antiguos nahuas, Tezcatlipoca se encontraba tanto en el cielo como en la tierra y el inframundo. Este dios, cuando andaba en la tierra, causaba guerras y discordias, por lo que le llamaban Necoc Yáotl, “Sembrador de discordias” (Cfr. Heyden, 1989, p. 83).

⁷¹³ Como ha señalado Carlos González, puesto que *texcalli* significa también “horno”, otra posible traducción para *Texcallapan* sería “lugar del horno” (Cfr. González González, 2011, p. 204).

Quetzalcóatl y Tótec miraron al Oriente, por donde finalmente salió el astro solar, seguido por la Luna (Cfr. Sahagún, 1829, pp. 246-249). Esto, por sí solo, muestra la participación de Xipe Tótec en la creación del Quinto Sol y la razón por la cual, en el rito, los dioses miraban en distintas direcciones. Pero el mito nos explica también el sacrificio de los dioses en *Tlacaxipehualiztli*:

Después que hubieron salido ambos sobre la tierra estuvieron quedos sin moverse de un lugar el Sol, y la Luna; y los dioses otra vez se hablaron y dijeron. ¿Cómo podemos vivir? No se menea el Sol, ¿hemos de vivir entre los villanos? Muramos todos y hagámoslo que resucite por nuestra muerte, y luego el aire se encargó de matar á todos los dioses y matolos, y dicese que uno llamado *Xolotl*, reusaba la muerte, [...] y cuando llegó á él el que mataba, echó á huir, y escondióse entre los maizales, y convirtiéndose en pie de maíz que tiene dos cañas, y los labradores le llaman *Xolotl*, y fue visto y hallado entre los pies del maíz: otra vez echó á huir y se escondió entre los magueyes, y convirtiéndose en maguáy que tiene dos cuerpos que se llama *mexólotl*: otra vez fue visto, y echó a huir, y metiose en el agua, y hizose pez que se llama *Axolotl*, y de allí le tomaron y le mataron; y dicen que aunque fueron muertos los dioses, no por eso se movió el Sol; y luego el viento comenzó á sumbar, y ventear reciamente y el le hizo moverse para que anduviese su camino (Sahagún, 1829, tomo II, pp. 249-250).

Observamos así que la relación entre la Creación del Quinto Sol y Xipe Tótec no se limita al hecho de que este dios acertó al mirar hacia el Oriente, pues el mito señala que los dioses se sacrificaron para que el Sol se moviera⁷¹⁴. Además, como explica Carlos González:

Un indicio más se encuentra en el nombre calendárico del quinto Sol, el cual era *nahui ollin* (“cuatro movimiento”). Según la leyenda de los soles, dicho nombre correspondía al día en que el Sol se puso en marcha, tras haberse detenido durante cuatro jornadas en el cielo. [...] En concordancia con esto, y siguiendo el orden del tonapohualli, la transformación de Nanáhuatl en Sol habría tenido lugar en un día 1-Océlotl, nombre calendárico de Tezcatlipoca rojo (González González, 2011, pp. 205-206).

Al respecto, conviene recordar que Tezcatlipoca Rojo no es otro que Xipe Tótec, conocido también, bajo su aspecto de Itzapaltotec, como “el que bebe de noche”, es decir, Yohuallahuan (González González, 2011, p. 209). Esta identidad entre Itzapaltotec y Xipe Tótec se aprecia claramente en la lámina 20 del Códice Borbónico, donde se observa a Itzapaltotec con sus colores distintivos y vistiendo una piel humana (Vid. Ilustración 50, p. 515).

Por último, conviene hacer nuevamente referencia a la *Leyenda de los Soles*, donde se narra el nacimiento y muerte de los *Centzon mimixcoa*, “cuatrocientos o innumerables *mimixcoa*”. Tras la creación del Quinto Sol, en un año 1-*Técpatl* nacieron los cuatrocientos *mimixcoa* y entraron en una cueva, tras lo cual parió nuevamente su madre, dando a luz a los cinco *mimixcoa*, llamados Quauhtliicohuauh, Mixcóhuatl, Cuitlachcíhuatl y Tlotepe (Cfr. Velázquez, 1992, p. 121). Entonces el Sol llamó a los cuatrocientos *mimixcoa* y les dio flechas y rodela para que cazaran y les alimentaran a él y a Tlaltecuhli, el monstruo terrestre. Pero los *mimixcoa* no obedecieron y se dedicaron a cazar para sí mismos, a dormir con mujeres y a emborracharse. Entonces el Sol llamó a los cinco *mimixcoa* que nacieron al último, les dio flechas y rodela, y les instruyó para que

⁷¹⁴ Por otra parte, el lugar señalado por los Anales de Cuahtitlán como escenario de la génesis de *Tlacaxipehualiztli*, el *Texcallapan*, parece tener un vínculo simbólico con el fuego al que se arrojaron Nanáhuatl y Tecuciztécatl: el *teutexcalli* pues, como dijimos (Vid. Nota 713, p. 513), otra posible traducción de *Texcalli* sería “lugar del horno” (Cfr. González González, 2011, p. 204)

mataran a sus cuatrocientos hermanos, “que no dedican algo a nuestra madre y a nuestro padre” (Velázquez, 1992, p. 122). Éstos combatieron a sus hermanos, los vencieron y destruyeron, “y entonces sirvieron de comer y de beber al Sol” (*Ibidem*).

Ahora bien, hay que recordar que a los cautivos destinados al sacrificio gladiatorio se les daba a beber pulque, tras lo cual combatían contra cuatro guerreros y, una vez inmolados, su sangre se daba a beber a los dioses. Además, en este sacrificio aparecía un quinto personaje vestido de lobo (*Cuitlachcue*), que bien pudiera ser *Cuitlachcíhuatl*⁷¹⁶, de modo que éste y los cuatro guerreros parecen ser los cinco *mimixcoa*. Visto así, las víctimas del rito gladiatorio serían los *Centzon mimixcoa* (Cfr. Graulich, 1999, p. 303), y una vez inmolados servirían de alimento al Sol, a Tlaltecuhli y al resto de los dioses. Así, como explica Graulich, *Tlacaxipehualiztli* era la fiesta de la salida del Sol, y el rito gladiatorio representaba la batalla de los *mimixcoa* contra sus cuatrocientos hermanos, “las víctimas eran los *mimixcoas*, las tribus, es decir los autóctonos” (Graulich, 1999, p. 306). Interpretada así, y considerando su ubicación en el año trópico, cuando el Sol alcanzaba el punto medio en su ascenso hacia el Norte y emergía del inframundo, la fiesta de Xipe Tótec:

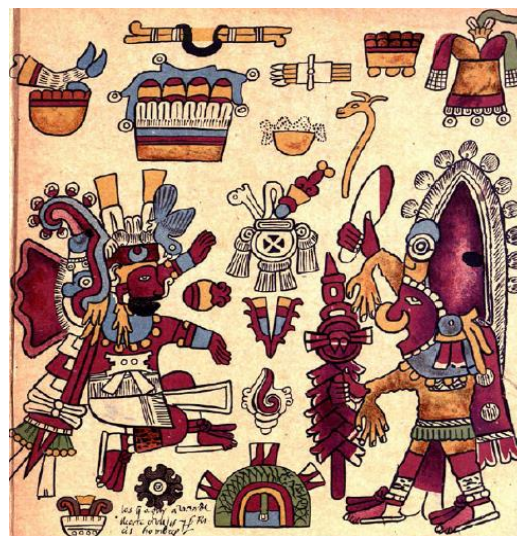


Ilustración 50 Lámina 20 del Códice Borbónico (detalle)⁷¹⁵

estaba perfectamente ubicada en *Tlacaxipehualiztli*, al término de la oscuridad, en el momento en que, gracias al surgimiento del Sol, el mundo estaba completo y la alternancia quedaba establecida, cuando los nómadas se unían a los sedentarios sometidos en la tierras prometida, cuando águilas y jaguares partían juntos a conquistar el universo (Graulich, 1999, p. 319).

Para comprender mejor el carácter bélico de la fiesta del Sol ascendente en *Tlacaxipehualiztli*, resulta conveniente contrastarla con su opuesta diametral, *Ochpaniztli*, pues ambas estaban relacionadas con el origen mítico de la guerra: *Ochpaniztli*, por el desmembramiento del monstruo acuático, tras el cual Tlaltéotl reclamaba sacrificios humanos; *Tlacaxipehualiztli*, por la sequía que precedió a la caída de Tula y por el advenimiento del Quinto Sol, acontecimientos que originaron los sacrificios a Tláloc, a Xipe Tótec y al Sol para garantizar el movimiento de éste y la germinación del maíz (*Vid. Infra*). La diferencia en las referencias míticas de estas dos fiestas, se entiende fácilmente por su ubicación temporal. Como es sabido, la temporada propicia para la guerra estaba comprendida entre *Ochpaniztli* y *Tlacaxipehualiztli*, en la mitad del año correspondiente al inframundo⁷¹⁷. En aquélla, el *hueitlatoani*⁷¹⁸ repartía armas e insignias a los

⁷¹⁵ Tomado de la página WEB de la Fundación para el Avance de los Estudios Mesoamericanos, A. C. (FAMSI). Documento consultado en diciembre de 2014: http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Borbonicus/images/Borbonicus_16.jpg.

⁷¹⁶ Lo curioso aquí es que este personaje es una suerte de “padrino” de los cautivos.

⁷¹⁷ Como ha señalado Carlos González, la temporada seca, después de la cosecha, era la más propicia para la guerra, de modo que, si bien la actividad bélica se realizaba en la mitad del año correspondiente al inframundo, es decir, la comprendida entre *Ochpaniztli* y *Tlacaxipehualiztli*, parece que las guerras no iniciaban antes de *Quecholli*: “*Tanto Torquemada como Francisco de las Navas coinciden en señalar que las guerras se iniciaban después de realizada la*

guerreros, incluyendo a los jóvenes que ingresaban al ejército, en un acto en el que sus madres lloraban preocupadas por el futuro que les esperaba en las próximas guerras. Por su parte, en *Tlacaxipehualiztli* se celebraban los triunfos en batalla, y se condecoraba y promovía a aquellos valientes que habían aportado cautivos para el sacrificio. En *Ochpaniztli*, cuando el Sol alcanzaba el punto medio de su recorrido hacia el Sur y se hundía en el horizonte, comenzando así la mitad del año correspondiente a la tierra y al inframundo, Tlaltéotl reclamaba sacrificios. Por ese motivo, el llanto de Toci era mal presagio, pues anunciaba muertes en la guerra. Por su parte, en *Tlacaxipehualiztli* se sacrificaba a los cautivos de guerra para alimentar al Sol ascendente que surgía del inframundo, así como a Xipe Tótec, que anunciaba el regreso del maíz y su transferencia a manos mexicas⁷¹⁹.

Esta relación de Xipe Tótec con el maíz venidero se comprende fácilmente si recordamos la participación de este dios y de los desollamientos en la sequía que precedió a la caída de Tula y que culminó con la transferencia de los mantenimientos a manos de los mexicas. Pero si volvemos al mito, podemos observar que fue Titlacahuan, es decir, Xipe Tótec (Cfr. Heyden, 1989), el Tezcatlipoca Rojo, quien dio a Tata y Nene el maíz para su sustento cuando se acercaba el diluvio, como se relata en la *Leyenda de los Soles*:

Acabando el año de ellos, Titlacahuan llamó al que tenía el nombre de Tata y a su mujer llamada Nene, y les dijo: “No queráis nada más; agujerad un ahuehuatl muy grande, y ahí os meteréis cuando sea la vigilia (toçoçtli) y se venga hundiendo el cielo”. Ahí entraron; luego los tapo y los dijo: “Solamente una mazorca de maíz, y también una tu mujer”. Cuando acabaron de consumir los granos, se notó que iba disminuyendo el agua; ya no se movía el palo (Velázquez, 1992, p. 120).

Resulta interesante notar que Titlacahuan (Xipe Tótec) anuncia el inicio del diluvio en *Tozoztli*, nombre aplicable a las veintenas de *Tozoztontli* y *Huey Tozoztli*, pues era entre esta última y *Tóxcatl* que se esperaban habitualmente las lluvias. En el primer cuarto de año, Xipe Tótec anunciaba el inicio de las lluvias, el “hundimiento” del cielo, lo que a su vez recuerda la ruptura del árbol de Tamoanchan, que se conmemoraba en el segundo cuarto del año.

En concordancia con la transferencia del maíz y con el ascenso del Sol, existe un detalle adicional que conviene mencionar: el ascenso del maíz desde el Tlalocan. Para ello, acudamos nuevamente

cosecha. Otras se refieren a Quecholli como la veintena en la cual se ordenaba la guerra o se hacían preparativos para su ejecución. Además, Torquemada y de las Navas, informan que en Panquetzaliztli y Títitl, se iniciaban las guerras o estaban en pleno desarrollo” (González González, 2011, p. 320).

⁷¹⁸ De hecho, entre los mexicas, Xipe Tótec llegó a confundirse con el máximo jerarca, el *hueitlatoani*, en su calidad de comandante de los ejércitos (Cfr. González González, 2011, pp. 314-317).

⁷¹⁹ Probablemente esta diferencia con *Ochpaniztli* fuera lo que daba sentido al llanto de los niños en *Atlcahualo*, considerado como presagio de buenas lluvias y, consecuentemente, de abundantes cosechas. Sobre este particular, hay que mencionar que en Mesoamérica, por lo menos en algunos contextos, el llanto tenía un sentido de reclamo (Cfr. Graña, 2009), como se aprecia en el llanto de Toci, pero también en el de Huitzilopochtli, que en el mito va seguido del sacrificio de los Toltecas. Probablemente esto explique el hecho de que la gente llorara durante el traslado de los niños al *Ayauchcalli*, así como el buen presagio que significaba el llanto de los niños cuando se les conducía del *Ayauchcalli* hacia sus lugares de sacrificio. Si suponemos que en el *Ayauchcalli* se transfería el llanto de la gente hacia los niños que serían sacrificados y que, por tanto, subirían a Tamoanchan, entonces los infantes inmolados se convertían en portadores del reclamo mexicana.

a la Leyenda de los Soles, donde se narra que después de crear al hombre, los dioses se preguntaron cual sería su sustento:

Luego fue la hormiga a coger el maíz desgranado dentro del Tonacatépetl (cerro de las mieces). Encontró Quetzalcóhuatl a la hormiga y le dijo: “Dime adónde fuiste a cogerlo”. Muchas veces le pregunta; pero no quiere decirlo. Luego le dice que allá (señalando el lugar); y la acompañó. Quetzalcóhuatl se volvió hormiga negra, la acompañó, y entraron y lo acarrearón ambos; esto es, Quetzalcóhuatl acompañó a la hormiga colorada hasta el depósito, arregló el maíz y enseguida lo llevó a Tamoanchan. Lo mascarón los dioses y lo pusieron en nuestra boca para robustecernos. Después dijeron: “¿Qué haremos del Tonacatépetl?” Fue solo Quetzalcóhuatl, lo ató con cordeles y lo quiso llevar a cuestras, pero no lo alzó. A continuación, Oxomoco hechó suertes con maíz; también agoró Cipactónal, la mujer de Oxomoco [...] Luego dijeron [...] que solamente Nanáhuatl (el buboso) desgranaría a palos de Tonacatépetl, porque lo habían adivinado. Se aperció a los tlaloque (dioses de la lluvia) [...] y Nanáhuatl desgranó el maíz a palos. Luego es arrebatado por los tlaloque el alimento: [...] todo el alimento fue arrebatado (Velázquez, 1992, pp. 120-121).

Hay que agregar que, en otra parte del mito, Quetzalcóatl desciende al Mictlán, toma los huesos de los antiguos hombres y los lleva a Tamoanchan para crear nuevamente al hombre. Posteriormente, en esta parte del mito, Quetzalcóatl entra al Tlalocan y lleva el maíz a Tamoanchan para alimentar al hombre. Si recordamos que este dios vio hacia el oriente en la creación del Sol, junto con Xipe Tótec, no debe extrañarnos que sea después Nanáhuatl (el futuro Sol) quien desgranara el Tonacatépetl para ser arrebatado por los tlaloque. Este mito condensa narrativamente el papel de Quetzalcóatl, del Sol y de los tlaloque en el ascenso de los mantenimientos hacia Tamoanchan, desde donde descenderán nuevamente para alimentar al hombre. Para confirmar esta interpretación, volvamos brevemente sobre las veintenas pasadas.

Como vimos en su momento, los cerros de *tzoalli* elaborados en *Atemoztli* eran inmolados en el primer día de *Izcalli* para luego quemar sus joyas y depositar las cenizas en los adoratorios llamados *Ayauhcalco*. Al respecto, dijimos que el sacrificio de los cerros constituía una forma de devolver las aguas y los mantenimientos al Tlalocan. Por este motivo, podemos suponer que los niños de *Atlcahualo* que eran llevados al *Ayauhcalli* para convertirse allí en *tlacateteuhtin*, “tiras humanas”, se transformaban en los mantenimientos depositados en el Tonacatépetl, o en tlaloque para iniciar su ascenso, en correspondencia con la elevación del Sol. Ahora bien, el hecho de que los guerreros sacrificados en honor del Sol y de Xipe Totec ascendieran al cielo como compañeros del astro, está explicitado en las fuentes (*Vid. supra*, p. 512); pero el ascenso de los niños desde el Tlalocan, ¿encuentra apoyo en ellas? Revisemos brevemente el canto a Xipe Tótec registrado por Sahagún:

La noche se embriaga aquí.
¿Por qué te hacías desdeñoso?
¡Inmólate ya!
Ropaje de oro revístete!
*Mi dios lleva a cuestras esmeraldas de agua:
por medio del acueducto es su descenso*⁷²⁰.
Sabino de plumas de quetzal,
verde serpiente de turquesas
me ha hecho mercedes.
¡Que yo me deleite, que no perezca:
te viene a ver tu dios.
Mi vida se refrescará:

*Yo soy la Mata tierna del Maíz:
una esmeralda es mi corazón:
el oro del agua veré!
Mi vida refrescará:
el hombre primerizo se robustece:
¡nació el que manda en la guerra!
Mi Dios Mazorca, con la cara en alto
sin motivo se azora.
Yo soy la Mata tierna del Maíz:
desde tus montañas
el hombre primerizo se robustece:
¡nació el que manda en la guerra!*
(León-Portilla, 1986, p. 100).

De este canto, diversos autores han señalado ya la asociación del maíz con el joven guerrero ascendido por su valor en batalla, pero conviene destacar también el descenso del agua por el acueducto, apuntando al origen del agua (en los cerros) y el carácter temprano del maíz, es decir, que se trata del maíz de riego, que en *Tlacaxipehualiztli* se encuentra en crecimiento. No es pues al maíz maduro (*cintli*) al que se hace referencia en este canto, sino a la caña en crecimiento (“yo soy la mata tierna del maíz”). Dicho esto, conviene volver un momento a la celebración de *Atlcahualo* para abordar el vínculo entre estas cañas de maíz y los niños convertidos en *tlacateteuhtin* en el *Ayauchcalli*.

En diversas publicaciones, Johanna Broda ha señalado cómo en la cosmovisión mexicana los niños sacrificados en los cerros se asimilaban con el maíz y se incorporaban al Tlalocan, desde donde regresaban para desempeñar un papel activo en la maduración del maíz. Del mismo modo, volvían a la tierra en el momento de la cosecha, al término de la estación de lluvias, de modo que, en cierto modo, los niños eran el maíz (Cfr. Broda, 2001b; 2003a; 2004b; 2004c). Esta idea pareciera encontrar apoyo en el mural Norte del templo rojo de Cacaxtla, donde se representa una caña de maíz con rostros humanos en lugar de mazorcas, así como en el mural interior de la caja de agua del ex convento de Santiago Tlatelolco, donde se representa un paisaje lacustre y una milpa también con rostros humanos en lugar de mazorcas. Sin embargo, hay que reconocer que nada nos autoriza a tomar esos rostros por representaciones infantiles y que, de hecho, no parecen referirse a la caña en crecimiento, sino a su fruto maduro. Además, si recordamos que los niños sacrificados eran ofrecidos a Tláloc y no a Cintéotl o alguna otra deidad del maíz, suponemos que los niños se transformaban, en todo caso, en tlaloque. La cuestión, sin embargo, no está resuelta, pues Tláloc era también dueño de los mantenimientos. De cualquier modo, las cañas de maíz eran tratadas como cautivos de guerra, incluso antes de que aparecieran los primeros jilotes, de modo que, si bien los niños sacrificados no parecen ser las cañas de maíz, sí existía una asimilación entre éstas y los guerreros, como veremos en la fiesta de *Huey Tozoztli*.

XII.2.4.3 Tozoztontli.

Según Durán, *Tozoztontli* (del 24 de marzo al 12 de abril) significa “pequeña punzada”, y ofrece dos explicaciones del nombre: 1) porque en este momento comenzaban poco a poco las lluvias y era momento de iniciar la siembra; y 2) porque el décimo día de la veintena punzaban las orejas,

⁷²⁰ Las cursivas son mías.

lenguas y pantorrillas de los niños de hasta doce años, preparándose para la purificación de las madres que se hacía en la siguiente veintena (Cfr. Durán, Diego, 1880, p. 274). Torquemada, por su parte, traduce *tozoztontli* como “pequeña velada”. En Acolman, esta fiesta se llamaba *Xochimanaloya*, “ofrenda de flores”, pues adornaban los altares con flores (Cfr. Graulich, 1999, pp. 321-322).

En la descripción de Durán, la principal ceremonia era ofrecer las primicias de rosas a los dioses y la punzadura de los niños. Unos viejos agoreros iban de casa en casa preguntando por los niños que habían ayunado y hecho el sacrificio de punzarse las orejas, para atarles hilos de colores con algún hueso de culebra, piedras ensartadas o figurillas de ídolos, como una forma de protegerlos ante las enfermedades. También en este día “bendecían” los campos de cultivo sahumándolos, llevando ofrendas a los ídolos de las sementeras, y tendiendo cuerdas entre los árboles con algunos idolillos o trapos colgados (Cfr. Durán, Diego, 1880, pp. 274-275).

De acuerdo con Sahagún, en esta veintena celebraban a Tláloc y a los *tlaloque*, ofreciéndoles sacrificios de niños en los montes para que les diesen agua. Además, se hacía en Yopico (templo de Tótec) una fiesta llamada *Ayacachpixolo*, en la que los vecinos del barrio cantaban, tañían sonajas y ofrecían flores “como primicias, porque eran las primeras que nacían en aquel año, y nadie osaba oler flor ninguna, hasta que se ofreciesen en el templo” (Sahagún, 1829, p. 95). En esta fiesta hacían tamales llamados *tzatzapaltamali*, y los ofrecían en el templo de *Coatlán* (“lugar de serpientes”) en honor de Coatlicue o Coatlatonan, a la cual tenían devoción los “maestros de hacer flores” (Cfr. Sahagún, 1829, p. 95).

Junto a éstas, se hacían otras ceremonias iniciadas en *Tlacaxipehualiztli*, mismas que presumiblemente concluían el primer día de *Tozoztontli*. Quienes se vestían con las pieles de los sacrificados en *Tlacaxipehualiztli*, salían por la ciudad a pedir “limosna”⁷²¹ de casa en casa y la gente les entregaba mazorcas dobles de maíz y otras semillas, así como alimentos preparados, mantas y joyas. Además, las mujeres se acercaban a estos personajes para que “bendijeran” a sus niños, entregándoles “limosna” a cambio (Durán, Diego, 1880, Tomo II, p. 153). Mientras tanto, el dueño del cautivo ponía en su patio un madero como columna, del cual colgaba el fémur del sacrificado decorado con papeles, “por lo cual todos conocían que había cautivado en la guerra” (Sahagún, 1829, p. 97). Según Durán, pasados veinte días⁷²², repartían los bienes recabados con el dueño del cuero (Durán, Diego, 1880, Tomo II, p. 153); sin embargo, parece más probable que éstos se utilizaran para los convites ofrecidos por los dueños de las pieles (Cfr. González González, 2011, pp. 376-377).

Al término de los veinte días, los *xipeme* se despojaban de las pieles y las escondían en una cueva. Luego buscaban un mancebo valiente, lo ataviaban con papeles y le daban una rodela y un bastón. Así ataviado, salía corriendo por las calles atacando a quien se encontrase. Al verlo, la

⁷²¹ Carlos González ha notado que esta actividad de los *xipeme*, “se describe en el Códice Florentino con el verbo *tlatlaehuia*, mismo que Molina ha traducido como “mendigar”. Sin embargo, el mismo vocabulario de Molina, *tlatlayehuia* aparece con el significado de “demandar de puerta en puerta o de tienda en tienda”. En función de esto, es posible que el sentido correcto del verbo sea “demandar de puerta en puerta”, sin la connotación mendicante que algunas fuentes le atribuyen. La mejor prueba de ello es que eran los guerreros donadores quienes acopiaban y redistribuían los bienes recolectados por los *xipeme*” (González González, 2011, p. 376).

⁷²² Es decir, en *Tozoztontli*.

gente decía “ya viene el *tetzonpac*”⁷²³, y huía de él. Si atrapaba a alguien, le quitaba la manta y la llevaba al patio de quien lo había ataviado (Cfr. Durán, Diego, 1880, Tomo I, p. 97). De manera semejante, en la *Relación de Acolman* se dice que, el día que los *xipeme* se quitaban la piel de las víctimas, éstos recorrían los campos en busca de algún hombre que estuvieran labrando sus sementeras, para cortarle los cabellos de la coronilla, con lo que “quedaba por esclavo”. Si los *xipeme* no encontraban a ningún labrador en los campos, llevaban pencas de maguey (Cfr. González González, 2011, p. 213).

Ahora bien, por las ceremonias que Sahagún y Durán describen específicamente como correspondientes a *Tozoztontli*, se entiende que en esta veintena se hacían ritos de protección para los niños, y que probablemente éste era también el sentido de la “bendición” de las sementeras. Estos actos se comprenden fácilmente si recordamos que en *Tlacxipehualiztli* se conmemoraba la transformación de Nanáhuatl en Sol, y que era el propio Nanáhuatl quien desgranaba el Tonacatépetl para que los *tlaloque* arrebataran el maíz. Junto con el Sol ascendían entonces los mantenimientos, lo que explica la relación de Xipe Tótec y Quetzalcóatl con el retorno del maíz, que se verificaba con el inicio de las lluvias que seguía a la inmolación de Quetzalxotzin (Vid. *infra*). Por este motivo se ofrendaban en Tlacaxipehualiztli las mazorcas guardadas como semilla⁷²⁴, cuando el Sol alcanzaba el punto medio de su ascenso hacia el Norte y emergía del inframundo, y se inmolaba para alimentarlo a los *mimixcoa* capturados en la mitad del año propia de la actividad bélica. El inicio de la mitad diurna del año marcaba entonces la preparación para la siembra de temporal, al mismo tiempo que crecían las cañas de la siembra temprana, que en *Huey Tozoztli*, como veremos, se convertían en cautivos de guerra.

En este sentido, las “primicias” de flores que se ofrecían en *Tozoztontli*, o en el último día de *Tlacaxipehualiztli*, como dice Sahagún, se oponen claramente al “despedimiento de las rosas” que, según Durán, se hacía en *Teotleco* porque éstas “se habían de secar y marchitar” (Vid. *Supra*, p. 498). *Teotleco* y *Tlacaxipehualiztli* son paralelas secantes, y constituyen, respectivamente, el inicio y el fin de la mitad del año que en nuestro esquema se ubica en el inframundo (Vid. Ilustración 51, p. 532). Tras el “despedimiento de las rosas” en *Teotleco* y hasta *Tozoztontli*, las flores no aparecen en las fiestas⁷²⁵ y, en su lugar, encontramos el *pachtle*, planta asociada, por los cabellos rizados que los caracterizan, a los dioses del inframundo. Por el contrario, a partir del primer día de *Tozoztontli*, y hasta *Teotleco*, el *pachtle* se ausenta del ritual casi por completo y reaparecen las flores en las fiestas de las veintenas. Sin embargo, esta distinción no es absoluta, pues existen por lo menos dos excepciones: la fiesta de *Ochpaniztli*, donde las bolas de heno se utilizaban como arma en las escaramuzas, y *Huey Tozoztli*, donde se usaba el *pachtle* para hacer lechos frente a las diosas (Vid. *Infra*). Sin embargo, la distinción entre una temporada en la que predominan las flores, símbolo de fertilidad, y otra en la que predomina el *pachtle*, símbolo de muerte y del inframundo, parece suficientemente clara. Tras la creación del Sol, cuando éste alcanza el punto medio en su recorrido hacia el Norte, al principio de *Tozoztontli* reaparecen las flores.

⁷²³ *Tetzompac*, “el que lava el pelo a la gente” (González González, 2011, p. 265).

⁷²⁴ Recuérdese que estas mazorcas se presentaban ante Xipe Tótec tras el sacrificio de los representantes de los dioses.

⁷²⁵ Con excepción, claro está, de la *teoxóchitl* de *Títitl* (Vid. *supra*, p. 467).

Considerando las “primicias” de flores que se ofrecían en el templo llamado Yopico, dedicado a Xipe Tótec, y el carácter que tenían éstas como símbolo de fertilidad, parece adecuado indagar la relación entre la fiesta de *Tozoztontli* y la fertilidad de los campos, particularmente del maíz. No obstante, como en las fiestas anteriores, me limitaré aquí a mencionar sólo algunos aspectos relevantes⁷²⁶. Entre ellos, conviene destacar el papel del madero que los guerreros hincaban en sus patios para exhibir el fémur de su cautivo, denotando que habían ofrecido un prisionero de guerra para el sacrificio. Sobre este madero llamado *Tlacaxipehualizcuáhuatl*, “palo del desollamiento de personas”, se colgaba el fémur de la víctima envuelto en papel y se le ponía una máscara. Así ataviado, el fémur se llamaba *maltéutl*, “dios cautivo” (Cfr. González González, 2011, p. 297). Sobre este *maltéutl*, Carlos González ha propuesto que la fuerza del cautivo pasaba a la casa del captor, pues las fuerzas vitales del individuo permanecían en los huesos⁷²⁷. Esto parece confirmarse por el hecho de que, cuando los guerreros mexicas estaban en campaña, las mujeres envolvían en papel los huesos de sus cautivos sacrificados, los colgaban nuevamente y los sahumaban para propiciar la buena ventura de sus cónyuges. Además, si un guerrero moría de forma natural, “sus armas y vestidos eran incinerados junto con los despojos de sus cautivos para protegerlo del gélido viento de navajas que enfrentaría en su viaje al Mictlán” (González González, 2011, p. 299).

Del mismo modo, y seguramente por las fuerzas vitales contenidas en los huesos, parece que el *maltéutl* cumplía una función propiciatoria con relación a la siembra, como lo ilustran las prácticas de los indígenas acaxées de Durango a principios del siglo XVII. Estos colgaban los huesos de sus víctimas en un árbol de zapote para propiciar el éxito militar. De manera análoga, cuando iban a sembrar maíz u otras cosas, colgaban los huesos en un árbol de zapote, invocando su favor y auxilio (Cfr. González González, 2011, p. 300).

En este sentido, el *maltéutl* de *Tozoztontli* pudo haber jugado un doble papel en relación con el ciclo agrícola, pues el maíz “aventurero” y de riego, sembrado desde *Izcalli*, estaba creciendo, mientras que el de temporal estaba por sembrarse, entre *Huey Tozoztli* y *Tóxcatl*. De este modo, así como interpretamos la fiesta de *Izcalli* en relación con el ascenso del Sol y el *tonalli* encargado de dar vigor y calor a plantas y niños, así también *Tozoztontli*, tras la creación del Quinto Sol y su ascenso sobre el horizonte oriental, era momento de transferir *tonalli* a las plantas y a la tierra, como podremos confirmar en la veintena siguiente.

Por otra parte, la actividad de los *xipeme* entre *Tlacaxipehualiztli* y *Tozoztontli*, revela también un vínculo con la creación del Sol. Como vimos, los *xipeme* recibían mazorcas de maíz de la última cosecha y recogían, al no encontrar labradores para cortarles el cabello, recogían pencas de maguey. Este gesto, celebrado tras la creación del Sol en *Tlacaxipehualiztli*, refiere claramente al mito consignado por Sahagún, pues tras el sacrificio de los dioses *Xolotl* se negó a morir y se escondió transformándose en pie de maíz; tras ser encontrado, se escondió nuevamente convirtiéndose en maguey; finalmente, al verse descubierto, se sumergió en el agua transformándose en ajolote, forma bajo la cual fue capturado y muerto. No resulta sorprendente entonces que *Xólotl* recibiera el mismo nombre calendárico que Xipe Tótec y el propio Sol, *Nahui*

⁷²⁶ Sobre este particular, remito al lector al multicitado trabajo de Carlos González; especialmente al capítulo IV (González González, 2011, pp. 241-315).

⁷²⁷ Esto se ilustra claramente en la creación de la nueva humanidad por Quetzalcóatl a partir de los huesos tomados del Mictlán.

ollin” (González González, 2011, p. 213). En este sentido, conviene recordar la opinión de Seler, para quien “*Xólotl no sólo es el dios que baja al reino de los muertos y acompaña al Sol a través de esta región, sino que también abandona el inframundo con el Sol y hace que éste salga en el cielo oriental*” (Seler, 1963, p. 49). Además, Xólotl era dios de los “monstruos” y de los gemelos, caracterizado además por ser él mismo el gemelo de Quetzalcóatl, quien llevó los huesos a Tamoanchan para crear al hombre. De hecho, el propio Xólotl aparece en otra versión del mito como el protagonista encargado de sacar los huesos del Mictlán, y era invocado en casos de sequía extrema (Cfr. Moreno, 1969). Sabemos, pues, que Xólotl estaba relacionado efectivamente con la creación del Sol y el sacrificio de los dioses para producir su movimiento; con la creación del hombre y la extracción del maíz del Tlalocan realizada por Quetzalcóatl; y, por último, con la lluvia necesaria para el desarrollo de los mantenimientos. Ciertamente no deja de ser oscuro el simbolismo de Xólotl, pero sabemos que su culto tenía pleno sentido hacia finales de marzo, cuando el Sol se levantaba sobre el horizonte, cuando los mexicas comenzaban a prepararse para la siembra y cuando el maíz sembrado en *Izcalli* estaba en crecimiento. Así, con el movimiento del Sol, cuando éste subía sobre el horizonte, sacrificaban a los dioses y buscaban mazorcas dobles, guerreros y pencas de maguey.

XII.2.4.4 Huey Tozotli.

Huey tozotli (Abril 13 – Mayo 2) significa “gran velada” o “gran punzada” y, de acuerdo con Sahagún, estaba dedicada a Cintéotl, dios del maíz, y a Chicomecóatl, diosa de los mantenimientos (Cfr. Sahagún, 1829, p. 97). Según Durán, además, era “día de barrer”, es decir, *Ochpaniztli*.

Conforme a la descripción de Sahagún, antes de celebrar la fiesta ayunaban cuatro días, durante los cuales los mancebos ponían espadañas en las casas y en los altares, ofreciendo flores a los dioses. Después iban a los maizales por cañas de maíz, que aún estaba pequeño, y las decoraban con flores para ponerlas ante los dioses, además de lechos de heno que se ponían frente a las imágenes. Al día siguiente:

Iban todos por los maizales y por los campos⁷²⁸, y traían cañas de maíz y otras yerbas que llamaban mecoatl [“gemelo”], con las cuales enramaban al dios de las mieses (Sahagún, 1829, p. 99).

Por la tarde, iban todos al templo de Chicomecóatl para “bendecir” las mazorcas de maíz que tenían guardadas para semilla:

Llevabanlas mozas que eran unas muchachas virgenes acuestas envueltas en mantas, no más de siete mazorcas cada una; echaban sobre las mazorcas gotas de aceite de ulli y envolvíanlas en papeles. Las doncellas llevaban todos los brazos emplumados con pluma colorada, y también las piernas (Sahagún, *Op. Cit.*, p. 99).

Y todas las muchachas llevaban acuestas mazorcas de maíz del año pasado, é iban en procesión á presentarlas á la diosa dicha, y tornábanlas otra vez a su casa como cosa bendita, y de allí

⁷²⁸ Las cursivas son mías. Sobre esta ceremonia, Graulich asume que la recolección de *mecóatl* se hacía, en el siglo XVI, en sustitución del maíz, pues a principios de mayo era imposible que hubiera cañas en los campos. Sin embargo, Graulich no considera las siembras tempranas de riego y de tierras altas. Además, hay que notar que Sahagún dice claramente que se iba a dos sitios: “los maizales y los campos”. Por este motivo considero adecuado pensar que se recogían cañas de maíz en las milpas, y *mecóatl* en los campos.

tomaban semilla para sembrar el año venidero, y también poníanlo por corazón a las troxes por estar bendito (Sahagún, 1829, p. 54-55).

Según Durán, en esta veintena se hacía una purificación de las mujeres paridas durante el año⁷²⁹, y una suerte de “presentación” de sus hijos en el templo de Huitzilopochtli (Cfr. Durán, Diego, 1880, p. 276).

En la víspera de la fiesta, preparaban a los hombres con un hachero de tea encendido, y a las mujeres con su niño a cuestas, quienes recorrerían todos los templos de los barrios depositando ofrendas (Cfr. Durán, Diego, 1880, p. 277). Luego iban al templo de Huitzilopochtli, en el que se hacía la ofrenda principal, para “presentar” a los niños. Ahí les punzaban la oreja y el prepucio con una navaja de piedra, y les asignaban un nombre por el día de su nacimiento, después de lo cual “purificaban” a la madre punzándole la oreja.

Por su parte, los hombres hacían lo que Graulich (Cfr. Graulich, 1999, p. 328) considera la ceremonia más característica de la veintena: *cinteoanaloan*, la captura de Cintéotl⁷³⁰. A esta ceremonia, Durán le llama *centeotlana*, “que quiere decir quitar el dios de las mazorcas” (Durán, Diego, 1880, p. 278). En ella, los padres de los niños iban a las sementeras:

y muy de mañana juntos en escuadrones arremetían á estas sementeras con gran vocería y alarido y arrancaban de aquellas cañas de maíz pequeño ó grande si lo había una mata ó dos y con aquello en las manos unos iban al templo y echábanlo allí [...] y luego se iban á sus casas y sacrificábanse las orejas los molledos las pantorrillas (Durán, Diego, 1880, pp. 277-278).

Además de estas ceremonias, Durán informa que se sacrificaba un niño en el templo de Tláloc ubicado en la sierra llamada Tlalocan. Para ello acudía el *hueitlatoani* acompañado de los principales y nobles mexicas, así como los gobernantes de Acoloacan, Texcoco, Xochimilco, Tlacopan, Tlaxcala y Huejotzingo, para quienes se hacían chozas y ramadas. El día de la fiesta, los principales llevaban en hombros una litera con un niño de seis o siete años, conduciéndolo hasta la imagen de Tláloc, donde lo mataban. Acto seguido, el *hueytlatoani* mexica vestía ricamente al ídolo, ataviéndolo con una corona de plumas, una manta con figuras de culebras, y diversas joyas de oro y piedras. Luego hacía lo mismo el gobernante de Texcoco, seguido por el de Tlacopan y, por último el de Xochimilco. Una vez vestido Tláloc y los demás idolillos, les presentaban diversas ofrendas de alimentos, comenzando nuevamente por el jerarca mexica y terminando con el de Xochimilco. Por último, rociaban la sangre del niño sobre los ídolos y sobre las ofrendas de comida.

Mientras tanto, en la ciudad, los sacerdotes de los templos y los mozos de los colegios hacían diversos bailes frente al templo de Tláloc. Para ello, un día antes hacían un pequeño bosque frente a este templo, poniendo matorrales, montecillos y ramas. Al centro de este bosque hincaban el árbol más alto, frondoso y recto que encontraban (el árbol *Tota*), y en torno a éste otros cuatro árboles pequeños. Luego ataban cuerdas de paja torcida que iban desde los árboles pequeños hasta el mayor, de las cuales pendían borlas de la misma paja.

⁷²⁹ Es decir, desde la última celebración de *Huey Tozoztli*.

⁷³⁰ Al considerar a *Huey Tozoztli* como fiesta de la cosecha, Graulich asume que la ceremonia más importante es precisamente la captura del maíz. Sin embargo, puesto que aquí suponemos que *Huey Tozoztli* se celebraba en mayo, pareciera que la ceremonia principal es el sacrificio de la niña en el molino de Pantitlán (Vid. *infra*).

Después, los sacerdotes llevaban en hombros una litera con una niña de siete u ocho años, vestida de azul, que representaba la laguna, los arroyos y las fuentes. La sentaban debajo del árbol con la cara vuelta hacia el templo de Tláloc, y allí le cantaban. Al recibir noticias de que los señores habían terminado las ofrendas a Tlalóc y que se dirigían a la ciudad, ponían nuevamente a la niña en su litera y la llevaban al remolino de Pantitlán. Entonces los grandes señores, por un lado, y los de la ciudad por el otro, tomaban el árbol *Tota* y lo hincaban junto al remolino. Luego degollaban a la niña con un arpón para matar patos y la arrojaban al sumidero, seguida de abundantes joyas ofrecidas por los señores. Hecho esto, regresaban todos a la ciudad, dando por terminada la ceremonia (Cfr. Durán 1880, p. 142).

Por estas descripciones de Sahagún y Durán, sabemos que en *Huey Tozoztli* se “purificaba” a las madres paridas durante el año y a sus hijos en el templo de Huitzilopochtli, se “bendecía” la simiente, hacían la captura del maíz, y realizaban dos sacrificios de infantes, uno en el cerro Tláloc y otro en el remolino de Pantitlán. Sin embargo, como sucede con la fiesta de *Tlacaxipehualiztli*, al reunir ambas descripciones no nos queda del todo clara la posición que ocupaban algunas ceremonias con respecto a las otras. De cualquier modo, sabemos que se iniciaba con el ayuno de cuatro días, durante el cual enramaban los templos y altares. Además, la descripción de Durán permite presumir que a este ayuno le seguía el sacrificio de infantes en el cerro, y sabemos que simultáneamente llevaban a la niña hasta el árbol Tota. Al regresar los principales a la ciudad, se iniciaba el sacrificio en el remolino de Pantitlán, y por último, como señala Durán, presentaban a los niños y hacían la captura del maíz. El problema es, entonces, determinar en qué momento se hacía la “bendición” de la semilla y la escaramuza. Como sea, asumiendo que éste era el orden de las ceremonias, comenzaremos por retomar el mito que nos explica los sacrificios infantiles, para luego comentar el resto de las ceremonias.

Conforme a los acontecimientos que, según la *Leyenda de los Soles*, precedieron a la caída de Tula, los *Tlaloque* reaparecieron en Chapultepec al cabo de cuatro años de penuria. Ahí, debajo del agua emergió un jilote mascado, y un señor tolteca comenzó a comerlo. Entonces salió del lago un sacerdote de Tláloc y le preguntó al tolteca si reconocía aquél alimento, a lo cual el tolteca respondió: “sí, amo nuestro, ha mucho tiempo que nosotros lo perdimos” (Velázquez, 1992, p. 126). Entonces el sacerdote se sumergió nuevamente, volvió con una brazada de elotes y se la entregó al hombre diciendo:

Villano, toma esto y dáselo a Huémac. Piden los dioses a los mexicanos la hija de Tozcuécuex; entretanto la comen, irá el tolteca comiendo un poquito de ella, pues ya se acabará el tolteca y ya se asentará el mexicano. Irán a entregarla en Chachihcolihyan, en Pantitlán (Velázquez, 1992, p. 126).

Al ser informado, Huémac lloró y envió mensajeros para solicitar el sacrificio de Quetzalxotzin. Ante esto, Tozcuécuex y los mexicanos ayunaron cuatro días, al cabo de los cuales se dirigieron al remolino de Pantitlán y sacrificaron a la niña en honor de Tláloc. Entonces los *tlaloque* se presentaron ante el jerarca mexica y colocaron en su calabacilla el corazón de Quetzalxotzin junto con todos los diferentes alimentos, diciendo: “Aquí está lo que han de comer los mexicanos, porque ya se acabará el tolteca” (Velázquez, 1992, p. 127). Inmediatamente, el cielo se nubló y llovió durante cuatro días, mientras la tierra absorbía el agua; comenzaron a brotar las hierbas comestibles y se criaron todos los frutos de la tierra; sembró el tolteca y a los 40 días surgieron las

matas de maíz. En un año 2 ácatl, se dio el *tonacáyotl*, el mantenimiento humano, y en un año 1-*Técpatl*, los toltecas desaparecieron⁷³¹ (Cfr. Velázquez, 1992, pp. 126-127).

En relación con este mito, vimos que Michel Graulich interpretó que la niña sacrificada en *Huey Tozoztli* en el remolino de Pantitlán, era el equivalente de Quetzalxoch, sacrificada en *Atlcahualo* (Graulich, 1999, p. 275). Es decir, que la niña inmolada en Pantitlán no era sino la propia Quetzalxotzin a la que se refiere la *Leyenda de los Soles*, y que por tanto esta ceremonia debió celebrarse en *Atlcahualo*. Sin embargo, hemos visto también que los eventos que preceden a la caída de Tula no se reflejan sólo en *Atlcahualo*, sino que continúan en *Tlacaxipehualiztli* con el desollamiento de hombres. En este sentido, aun si exigiéramos al rito reproducir exactamente la misma cadena de acontecimientos del mito, tendríamos que aceptar que el sacrificio de la hija de Tozcuécux no podría preceder a los desollamientos. No iremos tan lejos en la equiparación del mito con el rito, pues sólo planteamos que en las fiestas del primer cuarto de año se evocaban acontecimientos de un mismo mito, al grado de permitirnos proponer una relativa unidad temática entre ellas, como lo hicimos con el segundo cuarto de año al proponer las sucesivas fecundaciones de las diosas. Visto así, poco importa si la Quetzalxoch sacrificada en *Atlcahualo* representa a la hija de Tozcuécux del mismo modo que la niña de *Huey Tozoztli*. Lo que aquí nos interesa es destacar que los acontecimientos míticos evocados en *Atlcahualo* culminan en *Huey Tozoztli* con el ayuno de los mexicas durante cuatro días, seguido de la inmolación de la niña en el remolino de Pantitlán, ejecutada por el propio gobernante mexica. Así, al celebrarse justo hacia el final de la temporada seca, este sacrificio tendría como efecto la llegada de las lluvias, tal como sucedía en el mito, cumpliéndose así la transmisión de los mantenimientos a manos mexicas.

Por otra parte, resulta interesante destacar, como lo ha hecho Graulich, que el sacrificio de Quetzalxoch en Pantitlán se opone al de Coyolxauhqui en el juego de pelota (en la fiesta de *Panquetzaliztli*) pues, así como la muerte de Coyolxauhqui causaría la sequía, el sacrificio de Quetzalxoch traería el agua y la fertilidad (Cfr. Graulich, 1999, p. 277). Al respecto, recordemos que *Panquetzaliztli* se celebraba en el cuarto de año en el que el agua y los mantenimientos volvían al Tlalocan, de modo que el sacrificio de Quetzalxoch coincidía oportunamente con su regreso a Tamoanchan durante la veintena de *Tóxcatl*, cuando se verificaba la fecundación de Xochiquétzal que, como vimos en su momento, iniciaba de hecho en *Huey Tozoztli*, pues era desde esta veintena que se entregaban las cuatro diosas al representante de Tezcatlipoca⁷³².

⁷³¹ Según Torquemada, los acontecimientos narrados condenaron a los toltecas a vivir bajo el yugo mexica y a dejar los palos para encender el fuego en manos de estos últimos (Cfr. González González, 2011, p. 232).

⁷³² Hay que recordar que la interpretación de Graulich es diferente de la aquí esbozada, pues parte de una clave distinta. Por la semejanza entre el sacrificio de la niña en Pantitlán descrito por Durán y el sacrificio de Quetzalxoch descrito por Sahagún, Graulich asume que Durán se equivocó al poner la erección del árbol *Tota* y el sacrificio de la niña en la veintena de *Huey Tozoztli*, pues ambos debían corresponder a *Atlcahualo* (Cfr. Graulich, 1999, pp. 271-274). Así, puesto que el sacrificio de la niña en Pantitlán debió ocurrir en *Atlcahualo*, y como esta inmolación se opone a la de Coyolxauhqui en *Panquetzaliztli*, entonces el regreso de las lluvias en *Atlcahualo* debía ser un error, pues esta veintena se ubicaba hacia comienzos de la estación seca (10-29 de septiembre, según Graulich). Así, Graulich supone que los mexicas reinterpretaron la fiesta de *Atlcahualo* por su posición poco antes de la llegada de los españoles, cuando ésta ocurría hacia finales de marzo, “es decir, poco antes de la estación lluviosa” (Graulich, *Op. Cit.* p. 277). Habiendo interpretado así la fiesta, Graulich se pregunta qué sentido tenía ésta antes de la llegada de los mexicas (cuando se ubicaba en septiembre), y responde que debió ser una fiesta dedicada a “asegurar las últimas lluvias indispensables, y a ‘pagar las deudas’ contraídas con los Tlaloques” (Graulich, *Op. Cit.* p. 277), o bien “la fiesta de la apertura de la Montaña de los Alimentos” (*Loc. Cit.*), pues ocurría poco antes de la cosecha. Si bien considero más económico suponer que el rito del árbol *Tota* y el sacrificio de la niña ocurrían en abril, la reflexión de Graulich

Dicho esto, podemos comprender que el sacrificio de niños iniciado en *Atlcahualo* o, si se prefiere, en *Atemoztli*, se anticipaba a la temporada de lluvias porque su finalidad no era provocar inmediatamente las lluvias, sino promover el ascenso de las fuerzas vitales hacia el Tamoanchan. Recuérdese que, tras la ofensa de Huémac a los *tlaloque*, éstos se habían llevado los mantenimientos al Tlalocan, de modo que el sacrificio de niños durante el primer cuarto de año corresponde al ascenso de los mantenimientos, para retornar a manos de los mexicas en Huey Tozoztli.

En cuanto a la captura del maíz, Durán nos dice que los hombres arremetían en actitud beligerante sobre los maizales para arrancar una o dos cañas de maíz para llevarlas al templo. Por su parte, Sahagún afirma que iban a los campos y a las milpas para recoger *mecóatl* y cañas de maíz, que aún estaban pequeñas, ambos para enramar al dios de las mieses. El *mecóatl* (“gemelo”) es la raíz y el retoño del maguey, lo cual nos remite a nuestra descripción de la veintena de *Ochpaniztli*. Como vimos, el *mexayácatl* de Cintéotl sugiere un posible vínculo entre el maíz y Mayahuel, diosa del maguey y de los mantenimientos, y en ese contexto llamamos la atención sobre la lámina 16 del Códice Borgia, donde se representa a esta diosa amamantando al maíz (*Vid. supra*, p. 495). Esto, junto con la doble traducción de *mecóatl* como “gemelo” y como “retoño de maguey”, señala un posible parentesco entre éste y el maíz, así como entre Mayahuel y Chicomecóatl, ambas diosas de los mantenimientos. En este sentido, se comprende que fueran simultáneamente a las milpas por cañas de maíz y a los campos por retoños de maguey para ofrecerlos de manera conjunta en el templo. Además, esta relación entre el maíz y la agavácea permite comprender la actividad de los *xipeme* durante la veintena de *Tozoztontli*, quienes al no encontrar a un agricultor para cortarles los cabellos, debían regresar con pencas de maguey. Así, la actitud beligerante con que se hacía la captura de las cañas y la identificación de éstas con el maguey, sugieren un vínculo adicional entre el maíz y los guerreros sacrificados en *Tlacaxipehualiztli*:

la descripción de Durán permite pensar la sementera como un campo de batalla, donde las cañas de maíz se transformaban en enemigos a ser capturados, tal como ocurría con los agricultores descuidados de Acolman, que quedaban marcados para morir en la siguiente celebración de *Tlacaxipehualiztli*. En este caso encontramos, nueva y claramente, el símil entre el maíz y los guerreros sacrificados a Xipe Tótec, así como entre este dios y Cintéotl (González González, 2011, p. 295).

Este símil entre el maíz y los guerreros, nos permitirá a su vez comprender un dato curioso de la descripción de Durán. Según el Dominico, en *Huey Tozoztli* era día de barrer, es decir, *Ochpaniztli*, lo que a primera vista pudiera parecer un error, pues *Ochpaniztli* era la fiesta correspondiente a la decimoprimer veintena, hacia el equinoccio de otoño. Sin embargo, parece poco probable que un error tan evidente pasara inadvertido para Durán, de modo que hemos de considerar la posibilidad de que el dato sea correcto.

Para interpretar el “barrido” de la veintena de *Ochpaniztli* con relación al inicio de la estación lluviosa, Graulich se basó en Sahagún, quien afirma que el dios de los vientos barría los caminos a

me parece destacable porque muestra claramente la importancia de la ubicación que asignemos a las fiestas con respecto al año trópico: una vez que decidimos interpretarlas con relación a éste y al ciclo agrícola, y aun vistas en relación con el mito, las fiestas de las veintenas admiten múltiples interpretaciones según la posición que ocupen en el año.

los dioses de la lluvia, “para que viniesen a llover”⁷³³ (Sahagún, 1829, Vol. 1, p. 3). De modo que el propio nombre de la fiesta parecía confirmar la ubicación en el año que Graulich le asignó (del 3 al 22 de abril), es decir, hacia principios de la temporada de lluvias. Curiosamente, a partir de esta interpretación del “barrido”, y asumiendo que *Huey Tozoztli* se celebraba en abril, como hacemos aquí, tiene pleno sentido ubicar un día del barrido en *Huey Tozoztli*, pero no en la veintena de *Ochpaniztli*, que cae entonces en septiembre. Así, pareciera que efectivamente existe un error en Durán, pues el barrido no podría hacer referencia al inicio de la lluvia en abril y en septiembre simultáneamente. Sin embargo, veremos que el propio Durán nos da la solución en un contexto completamente ajeno a su descripción de las fiestas⁷³⁴.

Al referirse a la guerra entre los mexicas y los huastecos, Durán nos dice que, tras la partida del ejército mexica al campo de batalla, las mujeres hacían algunas ceremonias durante todo el tiempo que duraba la guerra o hasta que sus maridos volvían: dejaban de lavarse la cara, “*en señal de tristeza y luto*”, y se levantaban a media noche a encender fuego y a barrer.

Y en ardiendo que ardia la leña, *salia a la calle y barria su pertenencia*⁷³⁵ aquella hora: en *acauando de barrer yba* y bañáuase el cuerpo sin llegar el agua á la cara ni á la caueça: en auiéndose bañado, sentáuase a moler y hacia unas tortillas pequeñitas esquinadas y otras como bollitos larguillos: luego molia un poco de mayz tostado y echáualo en un xicara onda y entráuase en un aposento, donde ellos tenian sus ydolos [...] Estando en aquella cámara sacauan los huesos de los presos que su marido auia cautiado en la guerra, y envoluíanlos en unos papeles y colgáualos de las bigas, y luego tomaua un bracero y echaua lumbre en él y ponía incienso en la lumbre y ponía el bracero debaxo de los çancarrones y delante todos los demas ydolillos que tenian, que eran ynumerables, y saumáuanlos (Durán, Diego, 1880, p. 167).

Entonces hacían una oración para pedir por sus maridos, después de lo cual se volvían a acostar.

y en amaneciendo, antes que fuese bien de dia, *tornáuase á levantar y á barrer toda la calle. Lo mesmo hacia á medio dia y lo mesmo á la ora que se pone el Sol*⁷³⁵, lo qual, como he dicho, turaua todo el tiempo que sus maridos estauan en la guerra (Durán, Diego, *Op. cit.* pp. 167-168).

Resulta claro, entonces, que el barrido formaba parte de los ritos que se hacían para proteger a los guerreros, lo cual encaja bien con las fiestas de *Ochpaniztli* y *Huey Tozoztli*. En *Ochpaniztli*, el barrido tenía sentido si consideramos que en esa fiesta se repartían insignias a los nuevos guerreros y que, con el descenso del Sol en el horizonte en su recorrido hacia el inframundo, iniciaba la mitad del año propia de la guerra, de modo que el llanto de Toci presagiaría muertes en batalla. Por su parte, en *Huey Tozoztli* se capturaba al maíz en batalla y se hacían ritos para proteger a los niños de las enfermedades. Así, el mismo gesto ritual que se hacían para proteger a los guerreros en batalla (barrer) se hacía cuando el maíz estaba en crecimiento. En esta misma fiesta, justo en el momento en que se presentaba a los niños en el templo de Huitzilopochtli, se capturaba al maíz y se le presentaba ante los dioses de los mantenimientos. En cierto modo, así como los niños eran cautivos de guerra tomados por sus madres, el maíz era un cautivo de guerra

⁷³³ De hecho, el argumento de Graulich sobre el sentido del “barrido” es más complejo que esto. Sobre el particular, remito al lector al multicitado trabajo sobre las veintenas (Graulich, 1999, pp. 109-112).

⁷³⁴ Tratándose de un informe indirecto sobre el sentido del “barrido”, podemos descartar una posible interpretación forzada, por parte de Durán, para hacer encajar el barrido en su concepción cristiana de las veintenas.

⁷³⁵ Las cursivas son mías.

tomado por los padres de los niños⁷³⁶. El maíz era un guerrero, y como tal se le propiciaba con el *maltéutl* (en *Tozoztontli*) y se le protegía con el barrido en *Huey Tozoztli*. Es posible, entonces, que la misma función cumpliera el barrido de *Ochpaniztli* que, junto con la máscara de Cintéotl, el *mexayácatl*, protegería al recién nacido.

Por último, una vez reconocido que la captura del maíz hace referencia a las cañas y no al maíz maduro, resulta claro que tanto *Huey Tozoztli* como *Ochpaniztli* compartían un rasgo relacionado precisamente con el maíz, y que pudiera interpretarse como un gesto ritual propio de la cosecha. Como vimos en la descripción de *Ochpaniztli*, después de los desfiles militares y antes del descenso de la greda desde el templo de Huitzilopochtli, se esparcía maíz sobre la gente desde la “mesa de Huitzilopochtli”. En ese acto, los sacerdotes de Chicomecóatl, diosa de los mantenimientos, vestían las pieles de las víctimas y recibían el nombre de *tototecti*, es decir, el nombre que daban a los sacrificados en honor de Xipe Tótec. Así ataviados, subían a la “mesa de Huitzilopochtli” y arrojaban maíz y otras semillas. En el acto, las doncellas que servían a la diosa Chicomecóatl, llamadas *ciotlamacazque*, aderezadas con plumas en piernas y brazos, se “apuñeaban” sobre las semillas, llevando a cuestas cada una siete mazorcas de maíz rayadas con *ulli* y envueltas con papel blanco en una manta rica.

Estas mismas *ciotlamacazque* aparecen en *Huey Tozoztli*, pero no así los *tototecti*. Como indica Sahagún, iban al templo de Chicomecóatl y delante la diosa hacían escaramuzas. En el mismo acto, mozas vírgenes que llevaban los brazos y piernas aderezados con plumas rojas, llevaban a cuestas siete mazorcas con gotas de *ulli* y envueltas en papeles. Además, aclara el franciscano que las mazorcas eran del año pasado y, tras presentarlas a la diosa, lo ponían como corazón de las trojes y lo guardaban como semilla para el año venidero, de modo que queda claro que no se trata de un supuesto maíz recién cosechado, sino de la cosecha anterior.

Es posible que existiera un símil entre estas mazorcas que se guardaban para semilla y el corazón de Quetzalxotzin que los *tlaloque* depositaron junto con los mantenimientos en la calabacilla de Tozcuécuex. Sin embargo, habría entonces que explicar qué sentido tenía la presencia de las *ciotlamacazque* en *Ochpaniztli*. Como dijimos en su momento, el acto de *Ochpaniztli* parece relacionarse con la cosecha y distribución del grano. No sabemos si el maíz que se arrojaba en él estaba desgranado o en mazorca, pero de estar en mazorca pudiera tratarse de la simiente que se guardaba para el próximo año. Así, el esfuerzo de las *ciotlamacazque* para recoger el maíz en *Ochpaniztli* pudiera tener como resultado la renovación de la simiente para el ciclo venidero. Esta interpretación concuerda con la afirmación de Sahagún de que las mazorcas que llevaban en *Huey Tozoztli* al templo de Chicomecóatl eran del año pasado, y permite comprender la presencia de las *ciotlamacazque* en ambas festividades. El problema que de esto se deriva es que en ambos casos las *ciotlamacazque* parecen conservar la semilla; sin embargo, considerando la ubicación de *Huey Tozoztli* con respecto al año trópico, el grano bien pudo usarse en las siembras de ese mismo año, pues la temporada de lluvias estaba por comenzar. Tenemos así una fiesta relacionada con el regreso de las lluvias y con la siembra, en *Huey Tozoztli*, y otra relacionada con las cosechas tempranas, en *Ochpaniztli*, ambas vinculadas con la guerra. Así, entre ambos días de barrer existe una diferencia derivada de su ubicación con respecto al año trópico. Hacia la mitad

⁷³⁶ En este sentido, si los guerreros sacrificados en *Tlacaxipehualiztli* eran el maíz desgranado para la siembra, y si las cañas de maíz en crecimiento y los niños nacidos durante el año eran también guerreros, parece posible que Johanna Broda tenga razón al afirmar que los niños eran el maíz, aunque, nuevamente, no podemos afirmarlo.

del tercer cuarto de año, en *Ochpaniztli*, el Sol alcanzaba el punto medio en su recorrido al Sur para hundirse en el inframundo, y el maíz descendía para ser parido por Toci (*Vid.* Ilustración 45, p. 494); comenzaba la mitad del año correspondiente al inframundo y a la guerra, de modo que se repartían insignias a los guerreros y se hacían ritos para su protección. Por su parte, en *Huey Tozoztli*, Hacia el final del primer cuarto, cuando se acercaba el inicio de las lluvias y el Sol se aproximaba al cenit en su ascenso anual hacia el Norte, los mantenimientos ascendían hacia Tamoanchan y se preparaba la siembra, justo cuando se entregaban las cuatro doncellas para ser fecundadas por Tezcatlipoca; se capturaba a la caña de maíz en crecimiento para presentarla en el templo, al tiempo que se presentaban los niños nacidos y la semilla cosechada, ambos “capturados”, durante el año. Por este motivo, justo en el período de siembra e inicio del ciclo de temporal, entre *Tozoztonti* y *Huey Tozoztli* se protegía a los campos, a las cañas, a la semilla y a los niños, protección que en *Ochpaniztli* ya no encuentra referencia, pues ahora se protege a los guerreros próximos a entrar en combate y, posiblemente, al maíz recién nacido y próximo a la cosecha. Así, las lágrimas de los niños que en *Atlcahualo* auguraban buenas lluvias, en *Ochpaniztli* causarían muertes de hombres en la guerra y de mujeres en el parto.

XII.2.4.5 Sentido del primer cuarto del año

Este primer cuarto de año, que en nuestro esquema corresponde al rumbo Oriente, era el período durante el cual el sol ascendía en su recorrido al Norte, dando calor a plantas y niños y propiciando así su crecimiento. Además, como en el segundo cuarto de año, aquí observamos un ciclo mítico completo que inicia con la sequía causada por la ofensa de Huémac contra los tlaloques, y culmina con el regreso de las lluvias y la transferencia de los mantenimientos a manos de los mexicas.

En *Atlcahualo* (“ofrecimiento de jilotes” y “paran las aguas”), cuando las aguas habían vuelto al Tlalocan e iniciaba el período más seco del año, se conmemoraba el ofrecimiento de elotes a Huemac, su rechazo y la consecuente sequía que originó el fin de los toltecas. En este momento, tras el final del invierno, hecha ya la siembra temprana, se sacrificaban niños (los hijos de Huemac) en los cerros para que los tlaloque dieran la lluvia y se iniciaban los sacrificios gladiatorios dedicados al Sol y a Xipe-Tótec, que en el Códice Fejérváry-Mayer aparecen en el rumbo Oriente (*Vid.* Ilustración 18, p. 265).

En esta veintena se sacrificaba a los guerreros-mimixcoa para alimentar al Sol y en honor a Xipe-Tótec, quien inició las guerras y el desollamiento durante la sequía causada por Huémac, quien les abrió el camino al cielo, pues los muertos en guerra acompañaban al sol en su ascenso hasta el mediodía, y quien dio el maíz a Tata y Nene para su sustento durante el diluvio. Además, esta fiesta que correspondía también a la creación del quinto Sol, se realizaba en un cuarto de año dedicado a Quetzalcóatl, Sol de la creación anterior y quien llevó los huesos del Mictlán a Tamoanchan para crear al hombre, y el maíz de Tlalocan a Tamoanchan para alimentarlo. En este ascenso del maíz a Tamoanchan, el mito señala también la participación del quinto Sol, el buboso que desgranaba el Tonacatépetl (cerro de los mantenimientos) para que fueran arrebatados por los Tlaloque. Por ello se entiende el sacrificio de niños, que se convertían en tlaloque, el papel de Xipe-Tótec en la maduración del maíz temprano de riego (“por medio del acueducto es su descenso”, “yo soy la mata tierna del maíz”), la “bendición” de la simiente que se ofrecía a los *xipeme*, y la colocación del musmo de las víctimas en postes para proteger los cultivos y propiciar su crecimiento.

Finalmente, entre *Tozoztontli* y *Huey Tozoztli*, continuaban los ritos de protección para los niños y los campos; en *Tozoztontli* se ofrecían las primeras flores, se hacía la “bendición” de la simiente por los *xipeme*, e iniciaba la captura del maíz y del maguey en los campos, misma proseguía hasta *Huey Tozoztli*, cuando era nuevamente día de barrer y los cautivos maíz, maguey y niños se presentaban en los templos. Además en esta última veintena, cuando el Sol se aproximaba a su primer paso por el cenit, se eregía el árbol Tota, que era el árbol de Tamoanchan, se entregaban las diosas de los mantenimientos a Tezcatlipoca, y el *tlatoani* sacrificaba a la niña en el remolino de Pantitlán, propiciando el regreso de la lluvia y la transferencia de los mantenimientos a manos de los mexicas.

XII.3. LA TETRA PARTICIÓN DEL AÑO Y LOS CONJUROS.

Desde antes de iniciar nuestra descripción de las fiestas mexicas de las veintenas, dijimos que la tetrapartición del espacio mexica tenía una dimensión temporal, claramente señalada en la disposición de los templos de Tláloc y Huitzilopochtli en el Templo Mayor de Tenochtitlan, así como en la lámina 1 del Códice Fejérváry-Mayer. Además, dijimos que el año mexica se asimilaba al recorrido diario del sol, con una mitad nocturna y otra diurna, delimitadas por las fiestas de *Ochpaniztli* y *Tlacaxipehualiztli*. Anticipamos también que en el centro del plano horizontal existía un árbol que sintetizaba los dos lugares cósmicos: Tlalocan en el inframundo, y Tamoanchan en el supramundo. Propusimos que las fiestas de las veintenas se relacionaban con el cíclico ascenso de las fuerzas vitales desde el Tlalocan (en la mitad nocturna del año), hacia el Tamoanchan (en la mitad diurna), para volver nuevamente al Tlalocan. Finalmente sostuvimos que las fiestas de las veintenas se organizaban por bloques equivalentes a cuartos de año, y que en el último cuarto de año, correspondiente al invierno, volvían las fuerzas vitales al Tlalocan para ascender durante el primer cuarto de año hacia el Tamoanchan, lugar al que llegaban en el segundo cuarto, para descender en el tercero hacia el Tlalocan, y llegar a él en el último.

Considero que todo esto ha sido suficientemente demostrado a lo largo de la descripción precedente. Además, hemos podido constatar la distinción de dos grandes períodos: el de lluvias, que va de *Tóxcatl* (del 3 al 22 de mayo) a *Tepeilhuitl* (del 10 al 29 de octubre), y el de sequía, que va de *Quecholli* (del 30 de octubre al 18 de noviembre) a *Huey Tozoztli* (del 13 de abril al 2 de mayo). Es decir, un período lluvioso que abarca el segundo y tercer cuartos del año, y un período seco que incluye el último y el primer cuartos. Junto a esto, hemos visto que las fiestas de las veintenas estaban efectivamente relacionadas con el movimiento aparente del Sol sobre el horizonte (aunque no hemos demostrado su relación con solsticios y equinoccios), y lo estaban también con el ciclo agro-meteorológico. Sin embargo, hay que reconocer que las discontinuidades marcadas por las fiestas ubicadas en los extremos de nuestros cuartos de año, no son radicales. Por ejemplo, dijimos que la parte del año que en nuestro esquema corresponde al rumbo Sur culminaba en *Izcalli*, con la celebración de Xiuhtecuhtli, el desecamiento de la tierra y el regreso de los muertos; pero el hecho es que en la veintena siguiente, *Atlahualo*, se conmemora nuevamente el desecamiento de la tierra. Lo mismo ocurre entre el primero y el segundo cuartos de año, pues la fecundación de las diosas de los mantenimientos, que corresponde al segundo cuarto, inicia desde *Huey Tozoztli*, en la última veintena del primero. Por este motivo, antes de precisar las cualidades de los períodos delimitados por las presuntas FCA mexicas, conviene volver sobre las fiestas señaladas por Johanna Broda y Beatriz Albores como correlatos de las FCA indígenas mexicanas, con el fin de identificar las fiestas que debieran

delimitar estos períodos. Este ejercicio, como veremos, nos permitirá revisar la posible existencia de los elementos destacados por Beatriz Albores.

XII.3.1. ¿Existieron cuatro FCA mexicas?

Como hemos comentado en capítulos anteriores, Johanna Broda y Beatriz Albores han presentado sus hipótesis en artículos, espacio limitado que impide la presentación detallada de la evidencia empírica sobre la cual han sido construidas. Por este motivo, en ocasiones es difícil identificar con qué fiestas mexicas relacionas las celebraciones indígenas destacadas por ellas. Sin embargo, sabemos que Broda se refiere a las fiestas mexicas de *Atlcahualo*, *Huey Tozoztli*, *Huey Miccailhuitl* (*Xócotl Huetzi*) y *Quecholli* (Cfr. Broda, 2004b). Por su parte, Beatriz Albores relaciona las FCA indígenas con las fiestas de *Atlcahualo*, *Huey Tozoztli* y *Huey Miccailhuitl*⁷³⁷. Volvamos sobre estas fiestas en busca de los gestos y elementos destacados por Beatriz Albores y de su relación con los fenómenos meteorológicos o momentos del ciclo agrícola.

Atlcahualo (del 12 de febrero al 3 de marzo), correspondía aproximadamente al momento de las siembras tempranas, al final del invierno, cuando el sol iniciaba su ascenso hacia el Norte, y conmemoraba el desecamiento de la tierra como resultado de la ofensa de Huémac a los tlaloque tras su ofrecimiento de elotes. De acuerdo con Sahagún, ésta era la primera veintena del año, y la relaciona explícitamente con la fiesta de la Candelaria:

“cuando nosotros celebramos la purificación de nuestra Sra. [2 de febrero del calendario juliano] En el primer día de este mes⁷³⁸, celebraban una fiesta á honra (según algunos) de los Tlaloques, que los tenían por dioses de la lluvia, (y según otros) de su hermana la diosa del agua Chalchiutlicue, (y según otros) á honra del gran sacerdote ó dios de los vientos Quetzalcoatl, y podemos decir que á honra de todos estos” (Sahagún, 1829, p. 49).

En esta veintena sacrificaban niños de pecho en las cumbres de los montes cercanos y en ciertos lugares de la laguna, para que los tlaloque les diesen lluvias abundantes. Además, en casas y palacios *“levantaban unos palos como varales, en las puntas de los cuales ponían unos papeles llenos de gotas de ulli, [...] a honra de los dioses de la lluvia (Cfr. Sahagún, Op. cit., pp. 83-87). También en Atlcahualo se “hacían pronóstico de la lluvia y de la helada del año” (Cfr. Sahagún, Op. cit., pp. 83-87), y era un período durante el cual se alegraban de que los niños que serían sacrificados lloraran, pues se consideraba como pronóstico de buenas lluvias⁷³⁹ (Cfr. Sahagún, Op. cit. pp. 49-50).*

⁷³⁷ Curiosamente, Albores no relaciona los Días de Muertos con *Quecholli* (del 30 de octubre al 18 de noviembre), sino nuevamente con *Huey Miccailhuitl* (Cfr. Albores, 2001, p. 435).

⁷³⁸ Hemos mencionado ya las contradicciones en que incurre Sahagún al señalar el día de la veintena en que se celebraban las fiestas mexicas, así como la falta de evidencia que permita determinar indefectiblemente el momento en que éstas se hacían. Por ello, aunque Sahagún señale aquí el primer día de la veintena como momento de la celebración, tenemos que admitir la posibilidad de que ésta se hiciera el vigésimo día o en cualquier otro momento de la veintena.

⁷³⁹ Lamentablemente, no tenemos mayor información que permita confirmar estos pronósticos y conocer el modo preciso en que se hacían. Además, existen dos detalles que nos hacen dudar de su existencia. En primer lugar, el hecho de que Sahagún ubique la fiesta en el primer día de la veintena, explicitando su coincidencia con la fiesta de la Candelaria. En segundo lugar, por la relativa semejanza entre el llanto de los niños como pronóstico de buenas lluvias, pues hemos visto que en España se decía que la las gotas de lluvia son lágrimas de los ángeles, y sobre todo porque la lluvia del día de la Candelaria se consideraba pronóstico de buenas lluvias en el año (Vid. *supra*, p. 415).

Huey Tozoztli (del 13 de abril al 2 de mayo) coincidía con la última etapa del período seco, poco antes de la siembra de temporal, cuando el Sol se aproximaba a su primer paso por el cenit. En esta veintena se hacía la captura del maíz, la “bendición” de la simiente, y ritos de protección para los campos y los niños (iniciados en la veintena anterior). Además, en esta veintena se entregaban las diosas de los mantenimientos a Tezcatlipoca, se erigía el árbol de Tamoanchan (el árbol *Tota*), y se sacrificaba a Quetzalcóch en el remolino de Pantitlán, promoviendo el regreso de las lluvias y la transferencia de los mantenimientos a los mexicas.

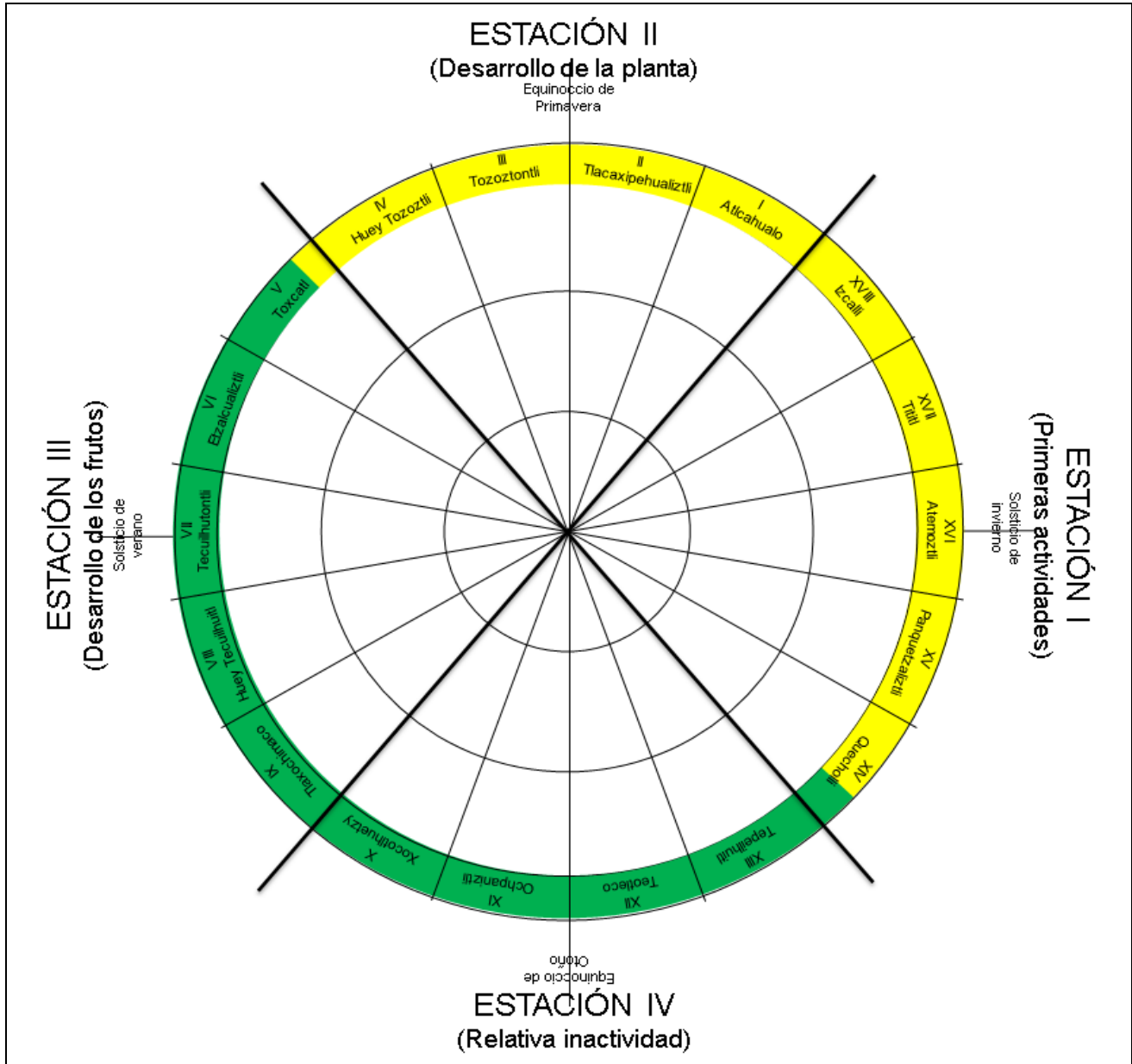


Ilustración 51 Primer esquema de las veintenas mexicas⁷⁴⁰

Pareciera, pues, que Sahagún (o sus informantes) proyecta el dato europeo sobre el mexica.

⁷⁴⁰ Nótese que no se han representado aquí los *nemontemi*.

Huey Miccailhuitl (del 11 al 30 de agosto) se celebraba cuando ya había jilotes, a la mitad de la temporada de lluvias, poco después del segundo paso del sol por el cenit, y cuando el astro comenzaba su descenso hacia el Sur. Era una veintena consagrada a la conmemoración de la ruptura del árbol de Tamoanchan y al consecuente descendimiento de los dioses y de los mantenimientos. En la vigilia de la fiesta, levantaban un poste largo y liso (llamado *Xocotl*) compuesto con papeles, y ponían sobre el “una estatua como de hombre, hecha de masa de semillas de bledos” (Sahagún, *Op. cit.*, p. 142), y sobre su cabeza tres tamales de la misma semilla. Al día siguiente sacrificaban esclavos o cautivos ante la imagen del dios *Paynal* (asociado a Venus), “delegado” o lugarteniente de Huitzilopochtli; los arrojaban al fuego y, todavía vivos, los retiraban del fuego para sacarles el corazón y arrojarlo a los pies de la imagen de *Xiuhtecuhtli*, dios del fuego. Luego los jóvenes subían por las cuerdas que sostenían el poste. Quien llegaba primero a la cima, tomaba la imagen del dios, su rodela y saetas, y desmenuzaba los tamales sobre la gente que estaba abajo; luego derribaban el poste.

La veintena de *Quecholli* (de octubre 30 a noviembre 18) correspondía aproximadamente a la cosecha del maíz, hacia el inicio de la temporada seca y del invierno, cuando el Sol se aproximaba a su mayor declinación hacia el Sur. Estaba dedicada principalmente a Mixcóatl (dios de la caza), a Coatlicue y a Huitzilopochtli. En este período “*hacían penitencia para ir á cazar venados*” (Sahagún, *Op. cit.*, p. 69), subían al cerro Zacatepec para encender fuegos, y realizaban ahí una caza ritual. Hacia el quinto día elaboraban saetas, las untaban de sangre de las orejas y las presentaban de veinte en veinte ante la imagen de Huitzilopochtli. Al quinto día (noveno de la veintena), ofrendaban saetas pequeñas a quienes habían muerto en la guerra. En el décimo día del *metztli*, subían al monte *Cacatepec* y construían cabañas de heno y encendían fuegos. Al siguiente día, “*hacían un ala grande donde cercaban muchos animales [...] y poco a poco se iban juntando hasta acorralarlos, entonces arremetían y mataban cada cual lo que podía*” (Sahagún, *Op. cit.*, p. 70). Acabada la caza sacrificaban esclavos y cautivos, atados de manos y pies “*como quien lleva un ciervo por los pies y por las mano a matar*” (*Ibidem*). En ese momento sacrificaban también a un hombre y una mujer que representaban al dios Mixcóatl y a su consorte.

Ahora bien, si comparamos estos gestos rituales mexicas con su contraparte indígena, encontramos que en *Atlcahualo*, presunto correlato de la Candelaria, no aparece la bendición de la semilla ni de ninguno de los elementos destacados en los casos indígenas y europeo, como las velas y cruces. Además, en la Candelaria no se observan los rasgos mexicas, como las predicciones meteorológicas, el culto en los cerros, el sacrificio de infantes, ni la conmemoración de la sequía de Tula. Lo que sin duda pudiera relacionar la fiesta de Atlcahualo con la fiesta indígena de la Candelaria, es el momento del ciclo agro-meteorológico en que se realiza: el fin del invierno e inicio del período más seco del año, cuando se hace la siembra temprana.

En *Huey Tozoztli*, presunto correlato de la Cruz de Mayo, no se “plantaban” cruces ni se pedía lluvia⁷⁴¹. Además, en la Cruz de Mayo no aparece la erección del árbol de Tamoanchan, ni se sacrifican niños en los cerros, ni se hace bendición de la semilla, pues ésta se bendice en la

⁷⁴¹ Ciertamente, la inmolación de la niña en el remolino de Pantitlán tenía por objeto el regreso de las lluvias y de los mantenimientos; sin embargo, como se aprecia en nuestra descripción de las fiestas de las veintenas, la relación de los mexicas con sus deidades no se caracterizaba por la forma petición-agradecimiento, sino por una suerte de relación contractual donde, si cada quien hacía lo que le correspondía, se obtenían los resultados esperados. Es decir, se trataba de una suerte de tecnología.

Candelaria o el Sábado de Gloria, aunque sí se realiza culto en los cerros. Es cierto que actualmente se “plantan” cruces, lo que pudiera evocar el acto de plantar el árbol *Tota*, y Johanna Broda ha presentado referencias etnográficas sobre la Santa Cruz como “*Nuestra señora de los mantenimientos*” (Broda, 1991, p. 476), lo cual pudiera evocar el culto a Chicomecóatl, también Señora de los mantenimientos. Sin embargo, no tenemos noticia de que las cruces que se plantan actualmente sean el árbol de Tamoanchan y que se asocien al mito de Xochiquétzal, ni de que el árbol *Tota* de los mexicas fuera “*Nuestra señora de los mantenimientos*”, y mucho menos de que se le vistiera. Como sea, el hecho es que no tenemos informes que vinculen en Hueyapan a la Santa Cruz con el árbol *Tota*. El único vínculo claro entre la fiesta de *Huey Tozoztli* y la actual celebración indígena de Santa Cruz, es su posición en el ciclo agro-meteorológico: se hace poco antes del inicio de las lluvias y de la siembra de temporal.

En *Huey Miccailhuitl*, presunto correlato de la Asunción, no se hacía culto en los cerros, ni se “enfloraban” cruces en el cementerio como representación cuadrangular del universo, ni parece haber existido la canícula, ni guardaban panes benditos (aunque sí pedazos de los tamales del Xócotl), ni se decía que el diablo anduviera suelto (como pasa en Hueyapan en la fiesta de San Bartolo), ni tenemos noticias de granizadas en agosto. Y a la inversa, en el ritual indígena no se observan sacrificios en el fuego en honor de Xiuhtecuhtli, ni se derriba el árbol de Tamoanchan, ni descienden los dioses, ni tenemos noticia de que “desciendan” los mantenimientos. En todo caso, si existe alguna relación entre las fiestas de Huey Miccailhuitl y la Asunción, es por su posición con respecto al ciclo agro-meteorológico: se celebra hacia la mitad del período de lluvias⁷⁴², cuando ya hay jilotes.

Por último, en *Quecholli*, presunto correlato del Día de Muertos, no tenemos noticia de que ascendieran a los cerros para agradecer el temporal, ni hacían cruces con flores, ni agradecían a todos sus muertos, ni hemos observado en esta fiesta ninguno de los rasgos destacados del Día de Muertos indígena, salvo por la ya señalada práctica de poner ofrendas de alimentos estereotipados (*Vid.* Tabla 1, p. 154), y por la creencia en que los muertos volvían y que éstos comían de la ofrenda (*Vid.* Tabla 2, p. 155). Como contraparte, en el Día de Muertos no se encienden fuegos en los cerros ni se hacen ritos relacionados con la caza, ni se elaboran saetas para ofrecer a los muertos y a Huitzilopochtli. Si existe alguna semejanza entre la fiesta indígena de Día de Muertos y *Quecholli*, es su posición con respecto al ciclo agro-meteorológico: se celebra en fechas próximas a la cosecha, hacia el fin del período de lluvias e inicio de la temporada seca.

Tenemos, pues, cuatro fiestas mexicas relacionadas con los mismos momentos del ciclo agro-meteorológico que las fiestas indígenas, aunque definitivamente no son las mismas fiestas, y difícilmente podríamos encontrar semejanzas entre ellas que superen la prueba del método comparativo pues, como hemos visto en los capítulos anteriores, los rasgos presuntamente mesoamericanos del ritual indígena son todos europeos. No obstante, en estas cuatro fiestas mexicas se observan algunos rasgos compartidos con sus contrapartes cristianas⁷⁴³: en *Atlcahualo* y la Candelaria, los pronósticos meteorológicos, aunque la existencia de éstos en el ritual mexicano nos ha parecido un tanto dudosa; en *Huey Tozoztli* y Santa Cruz, el culto en los cerros y los ritos de protección para los campos; en *Huey Miccailhuitl* y la Asunción, la obtención de panes benditos

⁷⁴² Aunque se ha incertado aquí la canícula europea.

⁷⁴³ Evidentemente, entre las contrapartes cristianas incluyo a nuestros casos indígenas.

o de pedazos de tamal; en *Quecholli* y Día de Muertos, el culto en los cerros y las ofrendas a los muertos. Todos ellos presentan claras diferencias, pero pudieron funcionar como mediadores simbólicos que facilitaron la apropiación del ritual cristiano por parte de los indígenas. Y justamente por esto, las contrapartes indígenas de dichos rasgos pudieran estar asociadas a “significados” semejantes a los de sus correlatos mesoamericanos. Sin embargo, en este nivel de abstracción, nada podemos decir al respecto, pues el ritual entero se nos presenta como cristiano.

Pero existe un rasgo adicional que pareciera confirmar la hipótesis de Beatriz Albores. Como vimos al inicio de este trabajo, Albores destaca el culto a los muertos que se hace en la Cruz de Mayo, en la Asunción y en los Días de Muertos, y señala que en la Candelaria se bendicen elementos que se usan en caso de muerte, lo cual señala su vínculo con las otras tres. Pues bien, si volvemos sobre las presuntas FCA mexicas, confirmamos que el culto a los muertos se realizaba en dos de ellas, *Xócotl Huetzi* y *Quecholli*, aunque no lo hemos encontrado en *Atlcahualo* ni en *Huey Tozoztli*. Sin embargo, vimos en el capítulo V (*Vid. supra*, pp. 141-145) que los mexicas rendían culto a sus muertos en por lo menos seis fiestas de las veintenas: *Tóxcatl*, *Tlaxochimaco* (*Miccailhuitontli*), *Xócotl Huetzi* (*Huey Miccailhuitl*), *Tepeílhuitl*, *Quecholli* e *Izcalli*. Y si revisamos nuestro esquema de las veintenas (*Vid. Ilustración 51*, p. 532) encontramos que las cuatro fiestas que no figuran entre las presuntas FCA mexicas son contiguas a ellas. *Tlaxochimaco* precede inmediatamente a *Xócotl Huetzi*; *Tepeílhuitl*, a *Quecholli*; e *Izcalli*, a *Atlcahualo*; además, *Tóxcatl* sucede a *Huey Tozoztli*. Es posible entonces que el culto a los muertos se realizara también en *Atlcahualo* y *Huey Tozoztli*, aunque no podemos afirmarlo⁷⁴⁴. Pero lo que aquí nos interesa, es la posibilidad de que las FCA mexicas se constituyeran por pares.

Como dijimos al inicio de este subapartado, las discontinuidades marcadas por las fiestas ubicadas en los extremos de nuestros cuartos de año, no son radicales, pues el descamamiento de la tierra no culminaba en *Izcalli*, sino en *Atlcahualo*; la fecundación de las diosas de los mantenimientos, que correspondía a *Tóxcatl*, iniciaba en *Huey Tozoztli*; el descenso de los dioses, que correspondía a *Xócotl Huetzi*, se prefiguraba en *Tlaxochimaco*; y el desecamiento de la tierra por el regreso del agua al Tlalocan, relacionado en este cuarto de año con el culto en los cerros, iniciaba en *Tepeílhuitl*, con el culto a los muertos por agua y la elaboración de sus efigies como cerros.

Visto esto, pudiéramos suponer que *Huey Tozoztli* y *Xócotl Huetzi* pertenecen al segundo cuarto de año, y que *Atlcahualo* y *Tepeílhuitl* pertenecen al último. Pero en este caso tendríamos el mismo problema, pues la fiesta de *Atlcahualo* está claramente asociada a *Tlacaxipehualiztli*, al ascenso del Sol y a los cultivos tempranos. Del mismo modo, *Tepeílhuitl* (*Huey Pachtli*) está relacionada con su precedente (*Pachtontli*), ambas asociadas a la cosecha⁷⁴⁵. Por su parte, *Huey Tozoztli* tiene un claro vínculo con *Tozoztontli*, por la “bendición” de los campos y de la simiente, y por los ritos de protección para los niños. Por último, *Xócotl Huetzi* se relaciona claramente con el descendimiento de los mantenimientos desde Tamoanchan, aspecto que predomina en las fiestas siguientes, por lo menos hasta *Tepeílhuitl*.

⁷⁴⁴ Volveremos sobre esto en el capítulo XV.

⁷⁴⁵ El vínculo de ambas fiestas con la cosecha se aprecia claramente en las láminas 31 y 32 del Códice Borbónico.

Debemos entonces admitir que, si estas fiestas marcaban cuatro discontinuidades en el año, no lo hacían de manera radical, y que en todo caso habría que considerarlas por pares, como lo sugiere el culto a los muertos que en ellas se realizaba. De este modo, a la discontinuidad marcada por la Candelaria, correspondería el par *Izcalli-Atlcahualo*; a la Santa Cruz, *Huey Tozotli-Tóxcatl*, a la Asunción, *Tlaxochimaco-Xócotl Huetzi*; y a los Días de Muertos, *Tepeilhuitl-Quecholli*. Así, las FCA mexicas no serían propiamente fechas críticas, sino períodos críticos de cuarenta días durante los cuales se verificaban las transiciones de una “estación” a otra⁷⁴⁶. Esto, digámoslo de paso, encaja muy bien con la hipótesis de trabajo que formulamos para dar cuenta del ajuste de las fiestas al año trópico (*Vid. supra*, p. 305 y ss.) pues, si las fiestas se despalazaban 25 o 26 días antes de recuperar su posición original, delimitar las transiciones por períodos y no por fechas críticas parece una buena solución para evitar la alteración del sentido de las fiestas por su desfase con los índices fenomenológicos. Además, como los marcadores de las discontinuidades eran pares de veintenas, adquiere relevancia la hipótesis de Broda sobre el calendario de horizonte (*Vid. supra*, pp. 249-250), pues en este caso no se requeriría de instrumentos adicionales de observación para determinar los momentos precisos de solsticios y equinoccios, ya que las FCA mexicas no eran propiamente fechas críticas. Visto así, la observación de un calendario de horizonte pudiera haber tenido algún valor simbólico destacado, pero no sería un instrumento para determinar fechas críticas.

Volviendo al tema que nos ocupa, podemos reconocer la existencia de 8 FCA mexicas que dividían el año en cuatro grandes períodos caracterizados por los fenómenos meteorológicos que en ellas ocurrían y por las actividades agrícolas que se realizaban. La primera “estación”, de *Izcalli-Atlcahualo* a *Huey Tozotli-Tóxcatl*, era cálida y seca, y en ella se realizaban las primeras labores del ciclo agrícola incluyendo las siembras tempranas y la preparación de la tierra. Este período culminaba hacia el inicio de las lluvias y la siembra de temporal. La segunda “estación”, de *Huey Tozotli-Tóxcatl* a *Tlaxochimaco-Xócotl Huetzi*, correspondía al período de lluvias y crecimiento de las plantas, durante el cual debieron hacerse los primeros beneficios, y que culminaba con la aparición de los jilotes de temporal. La tercera “estación”, de *Tlaxochimaco-Huey Tozotli* a *Tepeilhuitl-Quecholli*, era también lluviosa, pero se distinguía de la anterior por ser el período de desarrollo de los frutos y que culminaba con la cosecha. Por último, la cuarta “estación”, *Tepeilhuitl-Quecholli* a *Izcalli-Atlcahualo*, era un período relativamente seco y frío en el cual disminuían las actividades en los campos de cultivo y se dedicaban a la guerra y a la caza (la pequeña guerra), período que culminaba con el desecamiento de la tierra y el inicio de la primera “estación”, es decir, con las primeras actividades del nuevo ciclo agrícola.

Por esta tetrapartición del ciclo agro-meteorológico, aunada a la mitología mesoamericana, se comprenden fácilmente los rituales que se hacían en las FCA mexicas, pues hemos insistido en que los ritos constituyen la signatura de los momentos y períodos señalados por las fechas críticas; son ellos los que, al prescribir las acciones necesarias para garantizar los efectos deseados en cada período temporal, nos informan sobre las cualidades de momentos y períodos, sobre las causas de dichas cualidades y sobre el modo de afrontarlas. Por ello tiene pleno sentido que hacia el inicio de la primera “estación”, cuando se conmemoraba el principio de la sequía por la ofensa de Huémac contra los tlaloque, se sacrificaran niños (los hijos de Huémac), seguramente para convertirse en *ehecatontin*, pues según el mito eran éstos quienes arrebataban los

⁷⁴⁶ Visto así, tendríamos que hablar de ocho FCA mexicas, y no de cuatro.

mantenimientos del Tonacatépetl desgranado por Quetzalcóatl para llevarlos a Tamoanchan. Posteriormente, al inicio de la segunda “estación”, se “bendecía” la semilla, se entregaban las diosas de los mantenimientos a Tezcatlipoca, se erigía el árbol de Tamoanchan y se sacrificaba a Quetzalcóatl en el remolino de Pantitlán, para que volviera la lluvia y los mantenimientos a manos de los mexicas. Por su parte, hacia el inicio de la tercera estación, se erigía nuevamente el árbol de Tamoanchan, pero ahora sin ramas, para derribarlo provocando el descenso de los dioses y de los mantenimientos. Finalmente, hacia el inicio de la cuarta “estación”, se rendía culto a los cerros (encarnaciones del Tlalocan) e iniciaba la reactualización del mito de Coatépetl, provocando el descenso del agua al inframundo y el desecamiento de la tierra.

Estos cuatro períodos, como hemos visto, estaban relacionados con las posiciones del Sol sobre el horizonte en su recorrido anual. La primera “estación”, en la que el astro ascendía sobre el horizonte y que corresponde al amanecer, se representa en la lámina 1 del Códice Fejérváry-Mayer por el Sol ubicado sobre un templo en el rumbo Oriente (asociado al portador caña), y encima de él aparecen Itztli o Técpatl (Xipe Tótec) y Tonatiuh (el Sol). La segunda “estación”, en la que el Sol se ubicaba en su mayor declinación al Norte y cuando iniciaban las lluvias, aparece en el código en el rumbo Norte (asociado al portador pedernal), con Tepeyolohtli y Tláloc, cuyo templo se ubicaba en el lado Norte del Templo Mayor de Tenochtitlan. La tercera “estación”, segunda mitad de la estación lluviosa, cuando el sol descendía hacia el Sur para hundirse bajo el horizonte hacia la fiesta de Ochpaniztli, se representa en el código con las diosas Chalchiuhtlicue y Tlazoltéotl, ubicadas en el rumbo Poniente (asociado al portador Casa). La cuarta “estación”, cuando el Sol alcanzaba su mayor declinación hacia el Sur, cuando el agua y los mantenimientos descendían al inframundo, se representa en el código por Cintéotl y Mictlantecuhtli ubicados en el rumbo sur (asociado al portador conejo). Por último, en el centro del cosmograma se representa a Xiuhtecuhtli, dios del fuego, Señor del tiempo y de las transformaciones, mismo que aparece en las principales fiestas que marcan las discontinuidades del año. Además, como comentamos en el capítulo VIII, la ubicación de estos Señores de la Noche en el cosmograma, parece denotar el destino de los muertos: al Este, los guerreros muertos en batalla, quienes acompañaban al Sol en su ascenso hasta el cenit; al Poniente, Cihuatlampa, el lugar de las mujeres muertas en parto, quienes tenían a Tlazoltéotl por patrona y acompañaban al sol en su descenso; al Sur, el Mictlán, lugar a donde iban todos los muertos, y posiblemente también Tlalocan, por la representación del Cintéotl en ese rumbo; y finalmente, al Norte, nuevamente Tlalocan, destino de los muertos por agua, y posiblemente también Tamoanchan. Esta doble representación del Tlalocan y su posible superposición con Tamoanchan se explican fácilmente porque, como dijimos, Tamoanchan era un árbol de dos troncos retorcidos uno sobre el otro, y que sintetizaba dos lugares cósmicos: Tamoanchan y Tlalocan, y ambos eran lugares de abundancia, donde nunca faltaban los mantenimientos.

Hasta aquí, y sin necesidad de mayor análisis, resulta evidente que las FCA mexicas no persisten en el ritual indígena mexicano, pues pues aquéllas no eran propiamente fechas sino períodos críticos, y porque éstas no son las mismas fiestas, ni se realizan en ellas los mismos gestos, ni se usan los mismos elementos, ni reciben la misma explicación, ni presentan las relaciones espaciotemporales recién expuestas. La tetrapartición hueyapeña del año es de procedencia europea.

Para confirmar el carácter cristiano de la configuración del tiempo indígena, conviene revisar brevemente su contraparte espacial. Puesto que ya hicimos la comparación entre los casos mexica, mexicano y europeo, recordemos simplemente que en nuestros cuatro casos hemos

encontrado una tetrapartición semejante del espacio horizontal, pero con claras diferencias en los valores asignados a cada rumbo, como se aprecia en la Tabla 50 (p. 538). Ciertamente, nuestra indagación sobre dichos valores no ha sido exhaustiva, pero hay que destacar que los correspondientes a Hueyapan no tienen correlato en la construcción mexicana, y sí en la europea. Incluso si devolvemos a la representación mexicana los valores “vida” y “muerte”, asociados respectivamente al Norte y al Sur, éstos no aparecen en Hueyapan, aunque sí en el caso europeo. Tenemos entonces que, aunque la tetrapartición indígena mexicana del espacio es “geométricamente” semejante a la mexicana, en realidad corresponde a la europea, tanto por las fechas críticas, las fiestas que la señalan y los gestos y elementos presentes en ellas, como por los valores asignados a cada rumbo. Además, hemos visto que los hueyapeños no relacionan las FCA con rumbos espaciales ni con el movimiento aparente del Sol, mientras que los mexicanos sí lo hacían⁷⁴⁷.

RUMBO	PENÍNSULA IBÉRICA	MEXICA	MÉXICO	ÁREA ANDINA
NORTE	Evangelio			
	Nueva alianza			
	Vida			
	Femenino		Femenino	
		Negro		
		Pedernal		
				Lluvia
PONIENTE	Muerte		Muerte	
		Femenino		
		Blanco		
		Casa		
				Sequía
SUR	Epístola			
	Vieja alianza			
	Paganismo			
	Muerte			
	Masculino		Masculino	
		Azul		
		Conejo		
				Sequía y helada
ORIENTE	Vida		Vida	
		Masculino		
		Rojo		
		Caña		

Tabla 50 Valores asociados a los rumbos espaciales

Lamentablemente, las fuentes disponibles sobre los conjuros mexicanos presentan tal influencia cristiana que resultan de escasa utilidad para nuestros fines⁷⁴⁸. Sin embargo, podemos mencionar algunos posibles rasgos mesoamericanos destacados en la recopilación de Stanislaw Iwaniszewski

⁷⁴⁷ Hay que decir que esta ausencia del Sol como “referente” del ritual hueyapeño resulta algo extraña, pues vimos que el ritual europeo sí se vinculaba al ciclo solar, aunque no necesariamente con solsticios y equinoccios.

⁷⁴⁸ Ejemplo paradigmático de esto, es el *Tratado de las idolatrías*, de Hernando Ruíz de Alarcón (en Paso, 1953), evidente emulación de la *Reprobación de supersticiones*, de Pedro Ciruelo (Ciruelo, 2005). Por supuesto, el tema requiere mayor investigación, pero rebasa los límites de la presente.

(2001) y que parecen ajenos a la tradición europea: soplar y escupir en dirección a las nubes, enterrar huesos de coyotes, y hacer con una escoba el gesto de barrer (Cfr. Iwaniszewski, 2001, p 404). De éstos, encontramos el primero den Hueyapan, pero como forma de asperjar agua bendita; de los dos restantes no tenemos noticia en nuestra comunidad de referencia, pero el último de ellos parece efectivamente prehispánico, y apoya nuestra interpretación del barrido de *Ochpaniztli* y *Huey Tozoztli*, pues confirma que se trataba de un gesto profiláctico. Otros dos rasgos señalados por Iwaniszewski correspondientes a los siglos XVI y XVII, son dirigir un palo con una culebra viva hacia las tormentas, y colocar en los campos las manos de mortero de chile. Como tampoco hemos encontrado estos gestos en Hueyapan, y puesto que hemos demostrado suficientemente la procedencia de los conjuros hueyapeños, no abundaremos sobre el tema.

XII.3.2. ¿Existieron cuatro FCM mexicas?

Tras ver la relación de los cuatro grandes períodos del año señalados por las FCA mexicas con los tres niveles del plano vertical y con los cuatro rumbos del horizontal, al observar el cosmograma del *Códice Fejérváry-Mayer* pareciera que los troncos de los árboles en torno a los cuales se ubican los señores de la noche señalan los hitos correspondientes a solsticios y equinoccios. Esto nos conduce a la revisión de las posibles FCM mexicas.

En el capítulo X, al comentar la posible persistencia de la tetrapartición del espacio representada en el *Códice Fejérváry-Mayer*, dijimos que los árboles representados en ella no se ubican en las esquinas, sino en los puntos cardinales, formando una cruz de Malta, y su follaje se extiende hacia los lados abarcando los trapecios que conforman los pétalos mayores (Vid. Ilustración 18, p. 265). Por este motivo, supusimos que cada árbol correspondía a uno de los cuatro rumbos (los trapecios) y no a los puntos que los delimitan, suposición que hemos confirmado en este capítulo. Posteriormente supusimos que, en el mismo cosmograma, los puntos en los que se representa al Sol naciente y a Tlaltecuhltli pudieran dividir el año en dos mitades, señalando momentos próximos a los equinoccios. Del mismo modo, dijimos que el tronco del rumbo Norte pudiera corresponder al solsticio de verano, y el del Sur al solsticio de invierno. Esta segunda hipótesis, sin embargo, no ha sido demostrada, pues no hemos podido confirmar que las fiestas de las veintenas hicieran referencia a solsticios y equinoccios.

Con respecto a los solsticios, vimos que en *Atemoztli* (del 9 al 28 de diciembre), hacia el tercer día de la veintena (11 de diciembre⁷⁴⁹) se hacía un rito con un personaje llamado “Choncháyotl” (“cabeza erizada”), que representaba a Huitzilopochtli en su paso por el inframundo; pero esta fecha no coincide con el solsticio. Por otra parte, vimos que según Durán se hacía en *Atemoztli* una velada llamada *ixtotzotli* esperando “la venida del agua”, “*á la misma manera que agora lo suelen estar toda la noche de Navidad*” (Durán, 1880, Tomo II, 301); sin embargo, como vimos en este capítulo, no se trataba de la “venida del agua”, sino de su descenso al inframundo. Por último, dijimos que la aparición de la virgen de Guadalupe el 12 de diciembre (del calendario juliano), pudiera obedecer al exitoso intento de los frayles por sustituir una celebración dedicada a Huitzilopochtli. No obstante, puesto que no tenemos evidencia que indique que ese culto prehispánico existió efectivamente, nada podemos decir al respecto. Por su ubicación hacia la

⁷⁴⁹ Recuérdese que agregamos diez días a las fechas julianas de la correlación de Sahagún, para obtener fechas gregorianas válidas en el siglo XVI. Por este motivo, sería absurdo agregar nuevamente diez días para hacer coincidir la fecha con el solsticio de invierno.

mitad del último cuarto de año, no hay duda de que *Atemoztli* correspondía al paso del Sol por el inframundo, pero nada nos permite afirmar que esta fiesta tuviera como “referente” en solsticio de invierno. Además, de ser así, esperaríamos encontrar un vínculo entre *Tecuilhuitontli* (del 12 de junio al 1° de julio) y el solsticio de verano. Por supuesto, no hace falta repetir lo poco que sabemos de *Tecuilhuitontli* (*Vid. supra*, pp. 482-483) para confirmar que nada hay en nuestra información que permita suponer vínculo alguno entre esta fiesta y el solsticio de verano.

Con los posibles marcadores de los equinoccios pasa algo semejante a lo observado en las FCA: su organización por pares. *Ochpaniztli* (del 31 de agosto al 19 de septiembre) marcaba el inicio del período nocturno del año, momento en que el Sol era devorado por Tlaltecuhltli en su descenso bajo el horizonte, cuando Toci era casada “con el rey” y moría pariendo a Cintéotl. Como marcadora del ocaso del Sol, esta fiesta era el momento de repartir insignias a los guerreros, y se consideraba el llanto de Toci, pues significaba muerte en la guerra. Por este motivo, la fiesta de Toci era el día de barrer, como medio de protección para los guerreros, y posiblemente también para el maíz. Pareciera, pues, que ésta era la fiesta del equinoccio de otoño; sin embargo, hay que notar que la veintena terminaba el 19 de septiembre. Además, el uso ritual de las flores era característico de la mitad diurna, y vimos que le despedida de éstas se hacía en *Teotleco*, veintena en la que continuaba la celebración de la maduración del maíz (o de la cosecha) con la distribución ritual del grano, sobre todo, era ésta la veintena en que llegaban los dioses comenzando por Tezcatlipoca (el sol descendente) y se enramaban los altares de la *cihuateteo*, las mujeres muertas en el parto que acompañaban al sol en su descenso. Es decir, el ocaso del Sol se celebraba en dos veintenas contiguas: *Ochpaniztli* y *Teotleco* (*Vid. Ilustración 51*, p. 532).

En el otro extremo del año, *Tlacaxipehualiztli* (del 4 al 23 de marzo) compartía con *Ochpaniztli* el desollamiento de las víctimas del sacrificio. En esta veintena que sí coincidía con el equinoccio de primavera, se reactualizaba el mito de la creación del quinto Sol, cuando el astro se levantaba sobre el horizonte dando fin a la mitad nocturna del año y así, al período de guerra, se sacrificaba a los guerreros cautivos para alimentar al Sol y a los demás Dioses, y se condecoraba a los guerreros que habían obtenido cautivos para el sacrificio. Además, este período de calor (*tonalli*) era el momento de “bendecir” a los niños para protegerlos y promover su crecimiento, así como a los campos y la simiente. Sin embargo, las flores que caracterizaban ritualmente la mitad diurna del año hacían su aparición en la veintena siguiente, *Tozoztontli* (del 24 de marzo al 12 de abril), período durante el cual continuaban las actividades de los *xipeme*, la “bendición” de las semillas, y los ritos profilácticos para los niños. De este modo, parece que también la salida del Sol se celebraba en dos veintenas contiguas: *Tlacaxipehualiztli* y *Tozoztontli* (*Vid. Ilustración 51*, p. 532).

Hay que recordar en este momento que la oposición flores/*pachtle* no es radical, pues éste aparece también en *Huey Tozoztli*. Por este motivo, pudiera pensarse que las fiestas dedicadas a los equinoccios son estrictamente *Ochpaniztli* y *Tlacaxipehualiztli*, pues éstas son paralelas diametrales, en ambas se hacía el desollamiento, y éstas marcaban el inicio y el fin del período de guerra. Pero el hecho es que esto resultaría imposible, pues *Ochpaniztli* concluía antes del equinoccio. Aceptemos pues que la salida y puesta del Sol se marcaban por dos pares de veintenas y que no tenemos propiamente nada que nos permita afirmar que se relacionaban con los equinoccios. Por ello, aunque no podemos descartar la hipótesis, parece conveniente limitarnos a considerarlas como marcadores de la mitad del año. Además, a diferencia de los casos indígenas y europeo, el mexica no tenía cuatro FCM, sino seis, por lo menos.

Dicho esto, podemos afirmar que las fiestas mexicas en cruz no persisten en el ritual indígena mexicano, pues esas aquéllas no eran propiamente fechas sino períodos críticos, y porque éstas no son las mismas fiestas, ni se realizan en ellas los mismos gestos, ni se usan los mismos elementos, ni reciben la misma explicación. La tetrapartición hueyapeña del año es de procedencia europea. Sin embargo, tenemos aquí dos rasgos de las FCM mexicas que parecen tener su correlato en el ritual indígena mexicano: la bendición de la simiente en fechas cercanas al equinoccio de primavera, y el uso de elementos protectores en las proximidades del equinoccio de otoño. No obstante, hay que decir que la “bendición” mexica de la semilla se prolongaba hasta *Huey Tozoztli*, y que los elementos y gestos protectores eran el *mexayácatl* que se ponía a Cintéotl y el acto de barrer. Por su parte, en Hueyapan se bendice la semilla en la Candelaria y el Sábado de Gloria, mientras que los elementos protectores son los elementos cristianos, y los gestos son los conjuros cristianos.

Es momento de revisar los resultados obtenidos en este capítulo; pero antes, para mantener la simetría con anteriores, resumamos las generalidades de nuestro modelo mexicana.

1. Las fiestas en cruz mexicas constituían un icono de la periódica recurrencia de las cualidades del mundo relacionadas con el ciclo agro-meteorológico y con el transcurso del sol durante el año.
2. En este conjunto, las ocho FCA dividían el año en cuatro grandes períodos diferenciables por sus cualidades relacionadas con el ciclo agro-meteorológico y solar:
 - **Estación I**, de *Izcalli-Atlcahualo* a *Huey Tozoztli-Tóxcatl*: período cálido y seco en el que se realizaba la siembra temprana y las primeras labores del ciclo agrícola de temporal, y que culminaba hacia el inicio de las lluvias.
 - **Estación II**, de *Huey Tozoztli-Tóxcatl* a *Tlaxochimaco-Xócotl Huetzi*: período de lluvias y crecimiento de las plantas que culminaba con la aparición de los primeros frutos tiernos (jilotes) del ciclo de temporal.
 - **Estación III**, de *Tlaxochimaco-Huey Tozoztli* a *Tepeílhuitl-Quecholli*: período de lluvias y desarrollo de los frutos, cuando era mayor el peligro de granizadas⁷⁵⁰, y que culminaba con la cosecha.
 - **Estación IV**, de *Tepeílhuitl-Quecholli* a *Izcalli-Atlcahualo*: período relativamente seco y frío de menor actividad en los campos y dedicado a la caza y a la guerra. Este período sucede a la cosecha y precede a la siembra.
3. La preeminencia de las FCA sobre el ciclo agro-meteorológico, y el vínculo entre ellas, se aprecia por algunas actividades que en ellas se realizan para favorecer los cultivos. Entre estas actividades destaca el sacrificio de niños, la “bendición” de la simiente y el culto a los cerros, en la mitad seca del año; y la erección de árboles y sacrificio de diosas, en la mitad lluviosa del año:

⁷⁵⁰ A decir verdad, las fuentes no hacen referencia a las granizadas, pero sí al hielo que iniciaba por agosto, según la información de Durán (*Vid. supra*, p. 142). Además, el propio Durán dice que las heladas ocurrían hacia finales de septiembre y principios de octubre, en *Teotleco* (*Vid. supra*, p. 498).

- En **Izcalli-Atlcahualo** se sacrificaban niños de pecho en los cerros ubicados al interior del valle, y en el remolino de Pantitlán, para garantizar las lluvias.
- En **Huey Tozoztli-Tóxcatl** se “bendecía” la simiente”, y sacrificaban niños en un cerro y en el remolino de Pantitlán. Además, se erigía el árbol de Tamoanchan. Ambos para propiciar las lluvias y el regreso de los mantenimientos.
- En **Tlaxochimaco-Xócotl Huetzi** se erigía y derribaba el árbol de Tamoanchan para provocar el descendimiento de los mantenimientos.
- En **Tepeíhuatl-Quecholli** se ascendía a un cerro para hacer una caza ritual, modelando cerros de masa de *tzoalli*, y sacrificaban mujeres representantes de las montañas, provocando el descenso del agua y de los mantenimientos al inframundo.

En estos actos no parece haber existido una forma de reciprocidad con los dioses que podemos caracterizar por la forma petición/agradecimiento; más bien, parece tratarse de una suerte de “tecnología”, donde se intentaba fortalecer a las potencias para que cumplieran su función, pero sin pasar por los ruegos y agradecimientos.

4. El vínculo entre las ocho FCA se aprecia también por la presencia del culto a los muertos en algunas de ellas:
 - En **Izcalli** ofrecían tamales a los muertos.
 - En **Tóxcatl** ofrecían alimentos, mantas y otras cosas a los muertos.
 - En **Tlaxochimaco y Xócotl Huetzi** se hacía la fiesta pequeña de los muertos (*Miccailhuitontli*) y la fiesta grande de los muertos (*Huey Miccailhuitl*).
 - En **Tepeíhuatl-Quecholli** se hacían cerros de *tzoalli* en memoria de quienes murieron por agua, a todos los que no eran quemados sino enterrados (en *Tepeíhuatl*); y se ofrecían saetas a quienes murieron en guerra (en *Quecholli*).
5. La tetrapartición del año marcada por las FCA parece corresponderse con la tetrapartición del espacio señalada por los valores atribuidos a los rumbos cardinales, cada uno correspondiente a un árbol cósmico:
 - **Al Norte:** pedernal, negro.
 - **Al Poniente:** casa, blanco, femenino.
 - **Al Sur:** conejo, azul.
 - **Al Oriente:** caña, rojo, masculino.
6. Las FCM marcan discontinuidades aproximadamente hacia la mitad de cada uno de los períodos delimitados por las FCA, señalando análogas discontinuidades del ciclo agrícola:
 - **Tlacaxipehualiztli-Tozoztontli** era la celebración del ascenso del sol sobre el horizonte, y era ocasión de bendecir la simiente y fortalecer los sembrados tempranos.

- **Tecuilhuitontli** coincidía con un período de lluvia abundante y era momento de propiciar la fertilidad con el sacrificio de *Huixtocíhuatl*.
 - **Ochpaniztli-Teotleco** era la celebración del descenso del sol en el horizonte y momento del nacimiento del maíz (Cintéotl). Era momento de proteger al maíz y a los guerreros.
 - **Atemoztli** ocurría hacia la mitad de un período relativamente seco y frío, y se celebraba el descendimiento de las aguas al inframundo.
7. La pertenencia de las FCM y de las FCA aun mismo conjunto, es decir, la unidad del icono, se aprecia por su relación con el mismo ciclo agro-meteorológico y porque en fechas de ambos grupos (*Tozoztontli* y *Huey Tozoztli*) se “bendecía” la simiente y se hacían ritos profilácticos para los campos y los niños, pero no tenemos noticia de “bendición” de elementos protectores.
8. Los gestos con los cuales se conjuran las tormentas y granizadas consisten parecen haber sido los siguientes:
- Soplar y escupir en dirección a las nubes.
 - Enterrar huesos de coyotes.
 - Hacer con una escoba el gesto de barrer.
 - Dirigir un palo con una culebra viva hacia las tormentas.
 - Colocar en los campos las manos de mortero de chile.
9. Estos gestos para combatir tormentas y granizadas, junto a los que se hacen para propiciar la lluvia, adquieren sentido dentro de un conjunto de representaciones que, a su vez, señalan su vínculo con otros rasgos de nuestro modelo:
- El gesto de barrer tenía poder protector para los guerreros y los campos.
 - Los causantes de lluvias y granizadas eran los *tlaloque*⁷⁵¹ (Cfr. Iwaniszewski, 2001, p. 410).
 - Tláloc era el custodio de nubes y granizo, enviadas por él con la ayuda de los *tlaloque, ehecatontin* y *ahuaques*⁷⁵¹ (Cfr. Iwaniszewski, 2001, p. 410).

XII.4. CONCLUSIONES PRELIMINARES.

Al inicio de este capítulo nos preguntamos si existieron posibles correlatos mexicas de las fiestas en cruz destacadas para el caso indígena mexicano, y si aquéllos constituían un icono de las periódicas transformaciones de las cualidades del mundo, relacionado con el ciclo agro-meteorológico y con el movimiento aparente del Sol durante el año. Para responder a ello emprendimos la búsqueda de cuatro fiestas mexicas más o menos próximas (por su posición en el año trópico) a las de nuestro modelo mexicano y buscamos en ellas los rasgos destacados en nuestros casos indígenas y europeo. En este proceso, para dar cuenta de la posible “iconicidad”

⁷⁵¹ En nuestra descripción no nos detuvimos sobre este punto, pero agregamos ahora el dato para completar el modelo.

del calendario mexicana, esbozamos una interpretación mínima de las dieciocho fiestas de las veintenas, recurriendo a los mitos mexicanos para relacionar los gestos rituales con sus correspondientes momentos del ciclo agro-meteorológico, e identificar las cualidades atribuidas a cada período del año.

De este modo, a semejanza de lo observado en el caso indígena mexicano, identificamos la distinción ritual de dos grandes períodos en el año correspondientes a las temporadas seca y de lluvias; y confirmamos que las fiestas mexicas de las veintenas estaban efectivamente relacionadas con el ciclo agro-meteorológico y con el movimiento aparente del Sol, aunque no encontramos evidencia de que tuvieran como “referente” los solsticio y equinoccios, ni los pasos del Sol por el cenit. Es decir, confirmamos que el año litúrgico mexicana constituía efectivamente un icono de las periódicas transformaciones de las cualidades del mundo, por referencia al ciclo agro-meteorológico y al transcurso anual del Sol.

Por otra parte, al revisar las fiestas señaladas por Broda y Albores como presuntos correlatos mexicanos de las FCA indígenas, encontramos que aquéllas corresponden aproximadamente a los mismos momentos del ciclo agro-meteorológico que sus contrapartes mexicanas. Pero observamos que definitivamente no se trata de las mismas fiestas, y que difícilmente podríamos encontrar semejanzas entre ellas que superen la prueba del método comparativo. Además, vimos que estas cuatro fiestas mexicas no marcaban hitos radicales y que las discontinuidades estaban señaladas por pares de fiestas. Es decir, las FCA mexicas no eran propiamente fechas críticas, sino períodos críticos de 40 días constituidos por pares de fiestas, en los cuales se concentraban las seis fechas dedicadas al culto a los muertos. Por este motivo, hemos considerado preferible hablar de ocho FCA mexicas, y no de cuatro.

Tras esta constatación, vimos que las ocho FCA mexicas delimitaban efectivamente cuatro grandes períodos caracterizados por los fenómenos meteorológicos que en ellas ocurrían y por sus correspondientes actividades agrícolas. Del mismo modo, pudimos constatar que los gestos rituales que se ejecutaban en esos períodos tenían pleno sentido en relación con los momentos del ciclo agrometeorológico y solar, pues unos y otros se explican por los mitos y por la información que tenemos de la cultura mexicana. Además, este vínculo nos permitió mostrar que eran estos períodos, y no las fechas que los delimitaban, los que correspondían a los árboles cósmicos representados en la lámina 1 del Códice Fejérváry-Mayer, hecho que permite comprender las propias cualidades que se atribuían a cada período. De este modo confirmamos que, si bien la tetrapartición del año señalada por las FCA mexicas es “geométricamente” semejante a la de nuestro modelo mexicano, en las FCA indígenas no persisten sus contrapartes mexicas, pues éstas no eran propiamente fechas sino períodos críticos, porque no se trata de las mismas fiestas ni se realizan en ellas los mismos gestos rituales, ni reciben la misma explicación, ni presentan las relaciones espacio-temporales que encontramos en el ciclo ritual mexicano.

Posteriormente observamos esto mismo sobre la tetrapartición indígena del plano horizontal pues, como confirmamos desde el capítulo anterior, los valores atribuidos en Hueyapan a los cuatro rumbos son cristianos, y en nada se asemejan a sus contrapartes mexicas. Además, si bien nuestra revisión de los conjuros mexicanos es insuficiente, resulta claro que los gestos evidentemente mesoamericanos están ausentes en nuestra comunidad de referencia, salvo por el acto de escupir y soplar hacia las nubes, gesto que en Hueyapan se hace como medio para asperjar agua bendita, lo cual señala su clara impronta cristiana.

En cuanto a las FCM y su posible vínculo con los solsticios, encontramos en la fiesta de *Atemoztli* tres posibles indicios de su relación con el solsticio de invierno: el rito de *Choncháyotl*, la velada de *ixtotzotli* que Durán relaciona con la “venida del agua”, y la posible sustitución de un rito solsticial con la virgen de Guadalupe. Sin embargo, observamos que el rito de *choncháyotl* se hacía, según la correlación de Sahagún, el 11 de diciembre, de modo que no coincidía con el solsticio; vimos que la velada de *ixtotzotli* no podía referirse a la “venida del agua”, pues la veintena aludía al descenso del agua hacia el inframundo, y nada indica que ese descenso se asociara con el solsticio; y dijimos que, al no tener evidencia de un rito solsticial prehispánico, nada nos permite afirmar que el culto a la virgen de Guadalupe sustituyera un rito mesoamericano. Por otra parte, en la fiesta de *Tecuilhuitontli* no encontramos nada que hiciera alusión al solsticio de verano. No obstante, puesto que no hemos demostrado que tales fiestas no tuvieran relación con el solsticio, no podemos descartar la hipótesis⁷⁵².

Por su parte, de las fiestas cercanas al equinoccio, vimos que *Tlacaxipehualiztli* y *Ochpaniztli* refieren explícitamente a la salida y puesta del sol sobre el horizonte, señalando también la distinción entre las mitades diurna y nocturna del año, así como el período propicio para la guerra. Sin embargo, como en el caso de las FCA, vimos que las discontinuidades señaladas por estas fiestas se configuraban por pares de veintenas, de modo que *Tlacaxipehualiztli* y *Tozoztontli* marcaban el ascenso del Sol sobre el horizonte, y que *Ochpaniztli* y *Teotleco* marcaban el ocaso. De este modo encontramos que, aun si aceptáramos que *Atemoztli* y *Tecuilhuitontli* se relacionaban con los solsticios, tendríamos que reconocer que las FCM mexicas serían por lo menos seis, y no cuatro⁷⁵². De hecho, aunque no podemos afirmarlo, parece que el año litúrgico mexica no tenía como referentes los solsticios y equinoccios, y que se configuraba en torno a las mitades del año que marcaban la salida y puesta del Sol sobre el horizonte.

En resumen, hemos afirmado ya que las fiestas mexicas en cruz no persisten en el ritual indígena mexicano, pues esas aquéllas no eran propiamente fechas sino períodos críticos, y porque éstas no son las mismas ni se realizan en ellas los mismos gestos, ni se usan los mismos elementos, ni reciben la misma explicación. Y lo mismo pasa con los períodos delimitados por ellas, pues sus cualidades y los gestos rituales que en ellos se realizaban están ausentes en el ritual mexicano. La tetrapartición hueyapeña del año es de procedencia europea.

Dicho esto, hay que reconocer que encontramos en las fiestas mexicas algunos rasgos que, aunque vagamente, se asemejan a los observados en nuestros casos mexicanos. En las FCM, vimos que la bendición de la simiente en fechas cercanas al equinoccio de primavera aparece tanto en el caso mexica como en Hueyapan, y lo mismo ocurre con el uso de elementos protectores en las proximidades del equinoccio de otoño, aunque sus diferencias son enormes. Con respecto a las FCA hay que comentar el tema del culto en los cerros, pues aparece tanto en el caso indígena mexicano como en mexica. Como vimos en su momento, en nuestro modelo mexicano aparece el culto en los cerros en tres momentos del año (cerca de la Cruz de Mayo, Asunción y Días de Muertos), y dos de ellos tienen un posible correlato mexica (*Huey Tozoztli* y *Tepeilhuitl*). Sin embargo, el hecho es que el culto que los mexicas hacían a los cerros aparece por lo menos nueve veces, de *Teotleco* a *Huey Tozoztli*, cuando terminaba el sacrificio de niños. Además, el ascenso a los cerros en Asunción no tiene contraparte mexica, lo cual parece explicarse

⁷⁵² Volveremos sobre ello en el capítulo XV.

porque el culto mexica a los cerros se hacía durante la temporada seca, desde la cosecha hasta poco antes de la siembra de temporal. Visto así, si supusiéramos la persistencia de este culto en el ritual indígena, tendríamos que explicar por qué se redujo a tres fechas, una de las cuales no existía en el rito prehispánico⁷⁵³. Reconozcamos que resulta más económico suponer aquí la impronta cristiana pues, aunque no hemos confirmado en la Península Ibérica la presencia de este culto en noviembre, hemos visto que los aymaras ascienden a los cerros hacia las mismas fechas que los indígenas mexicanos, y con idénticos fines.

Por último, hay que destacar que el modo mexica de incidir sobre las cualidades del mundo (los fenómenos agro-meteorológicos) era reactualizar el mito: sacrificar personas para hacerlas nacer como dioses, para que hicieran la función que les correspondía en el universo. Es decir, que no había ruegos y agradecimientos, sino la aplicación de una tecnología. Esto, claro está, contrasta significativamente con el ritual indígena.

Hasta ahora no hemos encontrado indicios de una fuerte carga mesoamericana en las fiestas en cruz indígenas mexicanas, tampoco identificamos relación alguna entre el árbol *Tota* y la fiesta indígena de la Santa Cruz, ni hemos hallado vínculos explícitos de las fiestas en cruz con los solsticios y equinoccios. Además, hemos visto que la ubicación espacio-temporal de los árboles cósmicos mexicas no correspondía a los puntos marcados por las FCA, sino a los períodos comprendidos entre ellas, de modo que tenemos que descartar nuestras hipótesis “prehispanistas y aceptar como válidas las “colonialistas”. Sin embargo, existe un rasgo de nuestro modelo que no hemos explorado suficientemente pues, como vimos, Tanto Broda como Albores han destacado el vínculo entre las FCA y el culto a los muertos, y entre éste y el ciclo agrícola, lazo sobre el cual se construye la relación de reciprocidad entre vivos y muertos.

Sobre este particular, hay que insistir en que el culto mexica a los muertos tampoco se hacía en fechas únicas, sino que podía ordenarse en pares de veintenas, como ocurría en *Tlaxochimaco-Xocotlhuetzli* y en *Tepeilhuitl-Quecholli*, o bien anteceder a la fiesta señalada por Albores, como es el caso de *Izcalli*, o sucederle, como ocurría con *Toxcatl*. Por ello, para afirmar que la “resistencia” indígena buscó fiestas cristianas que coincidieran con las prehispánicas, tendríamos que asumir que decidieron remplazar pares de veintenas por fechas concretas y condensar en ellas más de un rito. Y para hacerlo aún más inverosímil, tendríamos que suponer que diversos pueblos eligieran las mismas fechas para ocultar tras ellas sus antiguos ritos paganos.

La evidencia revisada en los últimos ocho capítulos no sólo no deja lugar a dudas sobre la procedencia europea de nuestros iconos-calendario, sino que arroja luz sobre el tema de la “resistencia”. La plena coincidencia de las fechas críticas en los casos mexicano, andino y europeo, evidencia la ausencia de una libre elección de fechas críticas por parte de los indígenas: las ocho fiestas indígenas en cruz parecen más el resultado de un exitoso trabajo de evangelización y extirpación de idolatrías, que el fruto de una suerte de “resistencia étnica”. Ahora bien, si los rasgos formales de los Días de Muertos y los principales significados asociados a ellos son de procedencia europea (*Vid.* capítulo V), si no persisten “elementos estructurales” del calendario mesoamericano en el ciclo ritual indígena, si las fechas críticas se determinan por referencia al marco temporal europeo, si el conjunto de fiestas dentro del cual adquiere sentido el Día De muertos indígena es también europeo, si incluso los gestos rituales para conjurar

⁷⁵³ Nótese además que, si la Candelaria fuera persistencia de *Atlcahualo*, debería hacerse en ella el culto a los cerros.

tormentas presentan una clara impronta cristiana, y si el conjunto no es sino el resultado de una efectiva evangelización, ¿por qué nos parece tan prehispánico el ritual indígena?

No nos apresuremos a responder, ni perdamos nuestro optimismo. Como vimos en la primera parte de este trabajo, actualmente existe entre los indígenas mexicanos la creencia en que los muertos vuelven a la Tierra en días específicos según su destino y, como vimos en esta tercera parte, existen dos rasgos del ciclo ritual indígena mexicano que presentan cierta analogía con el mexica: la tetrapartición del año señalada por las FCA, y el culto a los muertos en por lo menos algunas de ellas. Además, nos falta responder las preguntas más importantes referentes al culto a los muertos en relación con las FCA ¿Por qué se hacía, y se hace, el culto a los muertos en esos momentos y no en otros? ¿Cuál es su papel en el acontecer temporal del mundo?

Responder a esto nos permitirá, además, precisar si persiste algo de la tetrapartición mexica del año en las FCA indígenas mexicanas. Para ello tendremos que retomar el tema de la muerte y explorar los destinos de los muertos, el modo de incidir sobre ellos y, claro está, el papel que juegan los muertos en el acontecer del mundo y el modo en que los vivos se relacionan con ellos. De esto nos ocuparemos en los capítulos siguientes.

CUARTA PARTE TIEMPO Y MUERTE

(EL CULTO A LOS MUERTOS Y LA DINÁMICA DEL MUNDO)

Para que una ideología se imponga resulta decisiva la tensión en el interior mismo de su contenido específico, entre los temas y motivos de los “oprimidos” y los de los “opresores”. Las ideas dominantes no son NUNCA directamente las ideas de la clase dominante. Tomemos el ejemplo quizá más claro: el cristianismo, ¿cómo llegó a convertirse en la ideología dominante? Incorporando una serie de motivos y aspiraciones de los oprimidos (la Verdad está con los que sufren y los humillados, el poder corrompe...) para rearticularlos de modo que fueran compatibles con las relaciones de poder existentes.

(Zizek, Slavoj, 2010, p.21)

XIII. EL DÍA DE MUERTOS Y LOS DESTINOS DEL ALMA EN EL SIGLO XVI

En los capítulos precedentes vimos que la única posible persistencia mexicana en el calendario litúrgico indígena mexicano es la tetrapartición del año, aunque hemos dicho que la semejanza entre las tetraparticiones indígena y mexicana es meramente “geométrica”, pues todos los aspectos comparados hasta ahora revelan claramente su procedencia europea. Pero debemos reconocer que existe una semejanza adicional entre el ciclo indígena mexicano y el mexicano: los fenómenos meteorológicos que caracterizan a los períodos. Esto, claro está, se debe a que los indígenas mexicanos habitan la misma región geográfica y viven de los mismos cultivos que los mexicanos, por lo que las diferencias entre el icono-calendario indígena mexicano y el ibérico deben entenderse como adaptación del icono a las condiciones geográficas locales, y no a la persistencia de la cosmovisión mesoamericana⁷⁵⁴. Visto así, pareciera que la semejanza entre ambas tetraparticiones (señaladas por las FCA) funcionó como un mediador simbólico que favoreció la apropiación del ritual cristiano por parte de los indígenas y, así, la desaparición del mesoamericano. Sin embargo, esta misma semejanza pudo también favorecer la persistencia de algunos elementos prehispánicos articulados al ritual cristiano, aunque éstos no figuren en nuestra comparación. Afortunadamente, aunque el carácter reducido de los modelos impone límites a esta investigación, aun pudiéramos encontrar algunas persistencias mesoamericanas, pues prevalece el problema del culto a los muertos.

Puesto que el culto mexicano a los muertos parece concentrarse en torno a las FCA, de manera semejante a lo que ocurre en nuestro modelo mexicano, es posible que la persistencia del culto mesoamericano se viera favorecida por la continuidad geográfica, es decir, por la existencia de los mismos cultivos en la misma región y bajo idénticas condiciones meteorológicas. Esta hipótesis, sugerida por Johanna Broda (*Vid. supra*, p. 52), parece plenamente justificada porque, como vimos al inicio de este trabajo, en algunas comunidades indígenas mexicanas los muertos juegan un importante papel en el logro de la cosecha, razón por la cual se establece una relación de reciprocidad entre vivos y muertos. Así, puesto que los momentos del año en que se realizan las actividades agrícolas del maíz siguen siendo los mismos, y como el culto a los muertos se hace justo en esos momentos marcados por las FCA, dicho culto pudiera ser persistencia prehispánica. Además conviene recordar que, según Alfredo López Austin, como la lógica de la cosmovisión mesoamericana se construyó en torno al cultivo del maíz, la destrucción colonial de las instituciones sobre las que se apoyaban las creencias y el culto mesoamericanos, la desaparición de sus aparatos políticos, de su clase sacerdotal y de su calendario, no fueron suficientes para erradicar aquella cosmovisión (*Vid supra*, pp. 47-48). Visto así, para identificar la posible persistencia de elementos del calendario mesoamericano y de la concepción del tiempo a él asociada, resulta necesario profundizar sobre el carácter de este culto a los muertos: ¿Por qué se hace en las fechas señaladas por las FCA? ¿Quiénes son estos muertos? ¿Cómo se relacionan los vivos con ellos? ¿Qué papel cumplen en la dinámica temporal del mundo? Responder a estas preguntas nos permitirá identificar posibles persistencias del calendario y del tiempo mesoamericanos, pero sobre todo nos conducirá a la solución de nuestra pregunta inicial: ¿Cuál

⁷⁵⁴ Esto ya fue demostrado en la tercera parte del presente trabajo, pues las cualidades atribuidas por los mexicanos a los cuatro cuartos de año no existen en nuestros casos mexicanos.

es el origen de las formas y significados del Día de Muertos indígena mexicano? Puesto que el culto a los muertos está ligado a las FCA y al ciclo agro-meteorológico, es claro que forma parte del icono-calendario, y pudiera revelar persistencias tanto del tiempo mexicana como de su relación con los muertos. Tenemos entonces que, así como necesitamos conocer la procedencia del icono-calendario indígena para determinar el origen de los significados vinculados al Día de Muertos, también resulta necesario conocer la procedencia de las representaciones asociadas al culto a los muertos para identificar el origen de los significados del icono-calendario. A ello dedicaremos esta cuarta parte. Volvamos, pues, sobre el Día de Muertos.

En el capítulo V vimos que la celebración indígena de Días de Muertos hunde sus raíces en el cristianismo europeo; sin embargo, esta festividad ha sido ampliamente reconocida como una práctica eminentemente autóctona, mesoamericana. Por ejemplo, ya desde el siglo XVI, el dominico Fray Diego Durán especulaba que la celebración indígena del Día de Todos los Santos y el Día de Ánimas era en realidad una máscara detrás de la cual se ocultaban los festivales aztecas dedicados a los muertos. Esta desconfianza con respecto a la continuidad de los ritos paganos simulada en las celebraciones cristianas se agudizó durante la ilustración, cuando las costumbres indígenas dejaron de ser vistas como idolatrías y se convirtieron en supersticiones, y ya para el siglo XIX se hablaba abiertamente del origen prehispánico de las ofrendas del Día de Muertos. Así, en una nota periodística sobre la celebración indígena, publicada en 1893, un articulista de la ciudad de México afirmaba que: *“la tradición de la costumbre llamada 'ofrenda' y que es tan común todavía entre los indígenas y nuestras clases bajas, trae su origen desde los aztecas”* (Citado en Lomnitz, 2006, pp. 43-44).

Esta atribución de un origen mesoamericano a la celebración indígena del Día de Muertos es recurrente aun en la actualidad, al grado de ser la versión dominante, por lo que debemos considerarla con cierto detenimiento. Si nuestras comparaciones anteriores apuntan hacia el origen europeo de la festividad y del icono-calendario dentro del cual adquiere sentido, ¿podemos suponer un trasfondo mesoamericano en las celebraciones de los indígenas recién conversos durante el siglo XVI? Debemos considerar la posibilidad de que algunos elementos de la escatología mesoamericana permanecieran asociados a los Días de Muertos, especialmente en los inicios del período colonial. Para ello, tendremos que explorar los destinos escatológicos y los factores que llevaban al difunto a cada uno de ellos, las entidades anímicas, los preparativos para la muerte, los ritos funerarios, las formas de luto y los sufragios con los cuales los vivos ayudaban a los muertos en su destino ultraterreno. En este capítulo, sin embargo, dejaremos de lado los preparativos para la muerte (tema que veremos en el capítulo XV) y nos concentraremos en los restantes.

Aproximarnos a la posible pervivencia de elementos de la escatología mesoamericana en la celebración indígena mexicana del Día de Muertos requiere, pues, describir la escatología mesoamericana y contrastarlas con su contraparte cristiana. Esto nos permitirá comprender tanto lo que esperaban los españoles de sus esfuerzos evangelizadores, como el posible trasfondo pagano de la celebración cristiana practicada por los indígenas durante los primeros años que siguieron a la conquista, periodo en el que dicho trasfondo debió ser más evidente. Para abordar esta cuestión comenzaremos por revisar las creencias que daban sentido al culto a los muertos entre los antiguos nahuas, ocupándonos principalmente de las entidades anímicas, los destinos escatológicos, los factores que determinaban el destino particular de los difuntos, el tratamiento del cadáver y la razón de ser de los sufragios. Posteriormente, expondremos las creencias

cristianas que enmarcaban la celebración española del Día de Ánimas: el alma, los destinos escatológicos, el pecado, el sentido de las exequias y la doctrina del Purgatorio. Tras la comparación de la escatología de ambas tradiciones, revisaremos algunas descripciones de la celebración del Día de Muertos indígena durante el siglo XVI, con el fin de identificar posibles pervivencias precolombinas en la celebración de los indígenas recién conversos. Este ejercicio, además, nos permitirá cumplir la precaución metodológica propuesta por Alfredo López Austin, según la cual, para asumir el origen mesoamericano de una práctica, hay que verificar la ausencia de un interés por parte del colonizador para su implantación entre los indígenas. En función de esto, prestaremos atención al proceso de conformación de las prácticas cristianas y su utilidad, tanto espiritual como económica. Esta introducción a las escatologías cristiana y mexica nos permitirá, en el capítulo siguiente, abordar el particular destino de quienes murieron de manera violenta, tema que en el capítulo V vimos someramente. Por último, una vez aclarados los destinos de los muertos, en el capítulo XV intentaremos responder a las preguntas enunciadas líneas arriba sobre el papel de éstos en la dinámica temporal del mundo. Cabe aclarar, sin embargo, que en el presente capítulo no recurriremos al caso aymara, pues sólo nos interesa contrastar el marco escatológico del culto a los muertos en nuestros dos presuntos antecedentes del ritual indígena mexicano: el cristiano y el mexica.

XIII.1. LA MUERTE ENTRE LOS ANTIGUOS NAHUAS.

Existen por lo menos tres puntos de coincidencia entre las concepciones nahuas (precolombinas) y cristianas sobre la muerte: los mexicas, al igual que sus contemporáneos españoles, creían que “algo” sobrevivía a la muerte del cuerpo; como sus semejantes europeos, los nahuas elaboraron una compleja topografía de la vida después de la muerte; y ambos desarrollaron rituales para llevar a las “almas” de sus difuntos a buen destino. Ciertos paralelismos entre las concepciones de estos pueblos permitieron a los españoles realizar una suerte de “traducción” a través de la cual aprehender las concepciones indígenas sobre la muerte y el más allá, de igual manera que debieron hacer relativamente comprensibles para los indígenas las ideas cristianas; sin embargo, entre las dos tradiciones había grandes diferencias en cuanto a las particularidades del más allá, el número y naturaleza de las entidades anímicas, los factores determinantes del destino de las “almas”, y la finalidad de las ofrendas que se brindaban a los muertos.

Para los antiguos nahuas, la muerte constituía la disgregación del cuerpo y las entidades anímicas, al mismo tiempo que un proceso de reconstitución pues, como ha señalado Alfredo López Austin, *“cuando el ser humano se había vinculado con la Tierra, con el mundo de la muerte, con la vida sexual, los señores del inframundo lo reclamaban como propio, tan ávidos de su cuerpo como el hombre lo había sido de los productos terrestres”* (López Austin, 1996, p. 359). Para los nahuas, la muerte implicaba la disgregación de cuatro componentes: el cuerpo y tres entidades anímicas. Comencemos por revisar brevemente estas “almas”, para abordar después el tema de sus destinos.

XIII.1.1. Las entidades anímicas.

Los antiguos nahuas creían que ciertas fuerzas del tiempo mítico penetraban y actuaban en el tiempo de los hombres por un riguroso orden calendárico. Cada día una fuerza nueva irrumpía por los árboles sagrados que enlazaban el mundo de los hombres con los distintos niveles del cosmos donde habitaban los dioses. Estas fuerzas tenían cada una un nombre correspondiente a la unión de una figura calendárica y un numeral, proveniente de la combinación de trece

numerales y veinte figuras, de cuyas combinaciones resultaba un ciclo de 260 unidades que eran la base del calendario adivinatorio (*tonalpohualli*). A través de este calendario se identificaban los influjos dominantes en cada individuo, según el día de su nacimiento. Esta fuerza correspondiente a su fecha de nacimiento, llamada *tonalli*, era introducida en el individuo a través de un ritual y quedaba alojada en él como una más de sus entidades anímicas condicionando su suerte⁷⁵⁵.

El *tonalli* era una fuerza de la que participaban dioses, animales, plantas y cosas. En los seres humanos se alojaba en la cabeza y era el encargado de darle vigor, calor y valor, así como permitir su crecimiento, además de constituir el destino personal del individuo. Actualmente, la creencia en esta entidad anímica se encuentra con algunas variaciones en diversos pueblos indígenas (entre los cuales se cuenta Hueyapan, nuestra comunidad de referencia) bajo el nombre de sombra, aunque no existe vínculo entre ella y la fecha de nacimiento (Cfr., López Austin, 1996, pp. 223-252).

El *teyolía* era la entidad que iba al mundo de los muertos, por lo que en épocas tempranas de la colonia se le identificó con la palabra española “ánima”. Su sede era el corazón, órgano asociado a la vitalidad, el conocimiento y la afección (Cfr., López Austin, 1996, pp. 252-257). Esta entidad contenía en sí la esencia humana, es decir, “su vida, lo más importante de sus facultades mentales y su pertenencia a un grupo de parentesco” (López Austin, citado en Ruiz González, 2005, p. 92).

Por su parte, el *ihíyotl* se alojaba en el hígado, y era concebido como un gas luminoso capaz de influir sobre otros seres, “en particular de atraerlos hacia la persona, animal u objeto del que emanaba”⁷⁵⁶ (López Austin, 1996, p. 260); era el receptáculo de las acciones no racionales del hombre.

La creencia de los nahuas en estas tres entidades anímicas difería sensiblemente de las cristianas doctas, no sólo por el número de “almas”, sino también por su relación con el cuerpo. Mientras que en la doctrina católica la separación del alma significaba la muerte del cuerpo y la partida del alma hacia su destino escatológico, para los indios existía un nexo más tenue entre las entidades anímicas y el cuerpo. El *tonalli*, si bien era necesario para la vida, podía separarse del cuerpo en el coito o durante el sueño sin afectar las funciones vitales. También podía hacerlo por un susto, en cuyo caso debía ser reintegrado mediante ciertas prácticas terapéuticas⁷⁵⁷ (Cfr., López Austin, 1996, p. 243). El *teyolía* no podía abandonar el organismo durante la vida, pero el *ihíyotl* podía salir del cuerpo y dañar a otras personas (Cfr., *Ibid.* p. 259).

En cuanto a lo que ocurría con el *tonalli* y con el *ihíyotl* tras la muerte del individuo, nuestra información es escasa. Se sabe que sobre la caja en la que se ponían los restos de la incineración se colocaba una efigie del muerto hecha de madera, rito que según fray Bernardino de Sahagún se llamaba *quitonaltía*. En la caja se incluía también un mechón de cabellos cortado al individuo durante sus primeros días de vida, así como otro cortado de la coronilla del cadáver, pues “en ellos quedaba la memoria de su ánima y día de su nacimiento y muerte” (Torquemada, citado en

⁷⁵⁵ Es posible que lo determinante no fuera la fecha de nacimiento, sino la del ritual con el que se asignaba el nombre al niño (Cfr. Martínez González, 2006b).

⁷⁵⁶ Actualmente, el *ihíyotl* está asociado con el mal de ojo.

⁷⁵⁷ Actualmente existe entre los nahuas la creencia de que un susto puede ocasionar la pérdida de la “sombra”, entidad anímica que parece corresponder al *tonalli* prehispánico (Cfr., Álvarez Heydenreich, 1987).

López Austin, 1996, p. 368). A partir de la referencia al día del nacimiento y muerte, así como a la memoria del ánimo, y del vínculo existente entre el *tonalli* y los cabellos, Alfredo López Austin deduce que este rito tenía por función atraer las fracciones dispersas del *tonalli*, de modo que esta entidad quedaba depositada en el hogar familiar o en el templo del *calpulli*. De este modo el *tonalli* permanecía como parte de la fuerza familiar, misma que podía ser revitalizada si se repetía en los descendientes el nombre de los antepasados (Cfr., López Austin, 1996, p. 369).

Con respecto al *ihíyotl*, nuestros datos son todavía más exigüos y confusos. Entre algunos pueblos indígenas contemporáneos se cree que la “sombra” (“correspondiente” del *tonalli* prehispánico) vaga para recuperar sus partes, localizadas en los recortes de las uñas y el cabello. Esta “sombra”, a su vez, protege y envuelve al “aire de noche”, correspondiente al *ihíyotl* prehispánico. Bajo la cobertura de la sombra, el “aire de noche” causa daños a los mortales. Junto con esta creencia, se dice que del cadáver se desprenden emanaciones dañinas y que éstas son atraídas por las pertenencias del difunto y por otras personas, pues quiere que se le acompañe (Cfr. López Austin, 1996, p. 369). Ahora bien, aunque las fuentes históricas no relacionan el *ihíyotl* con los fantasmas, en los registros de las creencias prehispánicas se mencionan algunas precauciones contra los efectos maléficos del *ihíyotl*. Entre éstas se cuenta la propia vestimenta de luto, pues “los deudos se untaban de lodo y se ceñían cintas de cuero muy sucias en la cabeza, como si quisieran ocultarse de alguna entidad anímica del pariente muerto, entidad que podía seguirlos por la familiaridad que con ellos había tenido en vida” (López Austin, 1996, p. 370).

XIII.1.2. Los destinos escatológicos.

Los antiguos nahuas dividían el cosmos en trece pisos celestes y nueve niveles del inframundo⁷⁵⁸, cada uno habitado por diversos dioses (representados habitualmente por parejas de cónyuges) y por seres sobrenaturales menores (Cfr., López Austin, 1996, pp. 61-62). No está del todo claro el posible papel de todos estos lugares como destino de los muertos, pero sabemos de cuatro destinos principales para las “almas” después de la muerte⁷⁵⁹ y de otros dos destinos que, a juzgar por las fuentes coloniales, tuvieron menor importancia o no existieron. Los cuatro principales son: el *Mictlán*, el *Tlalocan*, el *Tonátiuh Ilhuícatl* y el *Chichihualcuauhco*, (Cfr., León-Portilla, 1966, pp. 204-210; López Austin, 1996, p. 363). Que el *teyolía* fuera a uno u otro de estos destinos, estaba determinado por la forma en que se producía la muerte.

A quienes morían ahogados, a los leprosos, bubosos, sarnosos, hidrópicos y gotosos, así como a los azotados por el rayo, se les consideraba distinguidos por los dioses del agua, y tenían como destino el *Tlalocan* (lugar de *Tláloc*), descrito por Sahagún como:

el Paraíso terrenal, que se nombra *Tlalocan*, en el cual dizque hay muchos regocijos y refrigerios sin pena ninguna. Jamás faltan allí las mazorcas de maíz verdes, calabazas, ramitos de bledos, axí verde, tomates, frisoles verdes en vaina y flores [...] y así decían que en el paraíso terrenal que se llamaba *Tlalocan* había siempre verdura y verano (Sahagún, 1829, pp. 264-265).

⁷⁵⁸ En las fuentes históricas existe cierta ambigüedad con respecto al número de “cielos” (Vid. *supra*, p. 244, nota 250), pues algunas dividen el espacio celeste en nueve niveles, mientras que otras lo hacen en 13. Para una revisión de las discrepancias en las fuentes, consúltese López-Austin, 1996, pp. 58-61.

⁷⁵⁹ Cabe señalar que las fuentes coloniales difieren entre sí en cuanto al destino que correspondía a cada tipo de muerte (Cfr. Núñez, 2006, pp. 67-70). Aquí nos limitaremos a presentar las versiones comúnmente aceptadas de Durán y Sahagún.

A este destino iban también los niños sacrificados en honor a los dioses de la lluvia, y volvían en la fiesta de Mixcóatl (*Quechollí*) para asistir con los vivos a las ceremonias religiosas (Cfr. López Austin, 1996, pp. 383-384). A partir de la obra de Sahagún, algunos autores han considerado el Tlalocan como lugar de descanso; sin embargo, el franciscano no lo describe como tal, aunque sí como lugar de gozo. Por otra parte, sabemos que quienes iban a este destino eran considerados como dioses, llamados *ahuaque* (dueños del agua) y *ehecatontin* (vientecillos); vivían en el cerro hueco de donde surgían los ríos, los vientos y las nubes (Cfr. López Austin, 1996, p. 383), y tenían por función ayudar a Tláloc en la producción de las lluvias y tormentas.

Actualmente, entre los nahuas de Hueyapan existe la creencia en los “aires”, espíritus que viven en distintos lugares, especialmente en los cerros y en los sitios donde hay agua. Se cree que éstos son “ayudas” (ayudantes de la lluvia), que se encargan de hacer llover. Además, tenemos noticia de que los niños muertos y los adultos que murieron golpeados por el rayo se convierten en aires o “ayudas”. Por otra parte, sabemos que en Citlala, Guerrero, durante la fiesta de la Santa Cruz se ofrenda ropa en miniatura a los niños muertos durante el último año, “*porque ellos son los acompañantes de la Santa Virgen de la Cruz, y así le ayudarán a hacer que llueva pronto*” (Citado en Broda, 2004a, p. 50). Esto sugiere que los destinados al Tlalocan tenían una función similar a la de los “ayudas” contemporáneos que, en el caso de Citlala, son los niños que van al Paraíso.

Volviendo al caso mexicano, las mujeres muertas durante el parto tenían como destino el *Tonátiuh Ilhuícatl* o Cielo del Sol. Éste era además el lugar al que iban los caídos en combate, los sacrificados al Sol y los comerciantes fallecidos durante alguna expedición comercial. Este destino era un llano con bosque de diversos árboles (Cfr., Sahagún, 1829, p. 265) dividido en dos mitades, occidental y oriental. El lado oriental era el de los guerreros, y el occidental de las muertas en parto. Por ello el occidente, además de ser la “casa del Sol”, era *Cihuatlampa*, el “rumbo de las mujeres” (Cfr., León-Portilla, 1966, p. 208). Cada mañana, los guerreros muertos en combate recibían al Sol con sus arreos de guerra para acompañarle. Llegados al mediodía, los guerreros entregaban el Sol a las mujeres muertas en parto, quienes lo llevaban en andas por la sección occidental del Cielo. Finalmente, éstas lo entregaban a los seres del inframundo (Cfr., López Austin, 1996, p. 384).

El *teyolía* de quienes morían después del periodo de lactancia y sin el privilegio de los casos antes mencionados, se dirigían al *Mictlán*, ubicado en el inframundo. Lo que ocurría al *teyolía* en el *Mictlán* es (y debió serlo también para los nahuas) un misterio. Algunas fuentes lo señalan como un lugar de tormentos, hediondo, en el que se comen hierbas espinosas y donde las “almas” son devoradas por bestias y sabandijas. Otras fuentes indican que el *Mictlán* es el lugar de la destrucción de las “almas”⁷⁶⁰, y otras más señalan que ahí el difunto vería a sus antepasados (Cfr., López Austin, 1996, pp. 382-383).

Por su parte, los niños lactantes iban al *Chichihualcuauhco*, lugar donde se encontraba el árbol nodriza de frutas de mamas, donde permanecían alimentándose de leche. Este destino, como ha señalado Miguel León-Portilla, debió evocar en los frailes la imagen del Limbo (Cfr. León-Portilla, 1966, p. 209); sin embargo, como aclara el propio León-Portilla, parece haber existido la creencia

⁷⁶⁰ Una creencia semejante existía entre los mayas. Cuando los muertos llegaban a *Xibalbá* (“lugar de los desvanecidos”), se disolvían (Cfr., Ruz, 1988, p. 6).

de que los lactantes volvían a nacer pues, según el Códice Florentino, este sitio se encontraba en la casa de Tonacatecuhtli (Señor de nuestra carne), uno de los rostros del principio supremo:

Se dice que los niñitos que mueren, como jades, turquesas, joyeles, no van a la espantosa y fría región de los muertos (al *Mictlán*). Van allá a la casa de *Tonacatecuhtli*; viven a la vera del 'árbol de nuestra carne'. Chupan las flores de nuestro sustento: viven junto al árbol de nuestra carne, junto a él están chupando (Citado en León-Portilla, 1966, p. 209).

Puesto que la casa de Tonacatecuhtli es Tamoanchan, “el lugar de nuestro origen”, pareciera que el *teyolía* de los lactantes permanecía en este sitio mientras descendían de nuevo a Tlaltícpac, el mundo de los vivos⁷⁶¹.

Aparte de estos destinos escatológicos, habitualmente considerados como los principales, parece haber existido otro para los ajusticiados por algún delito. Al describir los distintos atavíos que se ponían a los cadáveres según su destino, Bartolomé de las Casas dice que:

A los que mataban por adúlteros, los de su casa les hacían una imagen, y compuesta con las insigneas de un dios llamado *Tlazoltéutl*, que quiere decir diosa de la basura o de la suciedad, a quien atribuían los pecados del adulterio y otros semejantes, y era dellos por muy vil y sucio dios o diablo tenido, porque con pecados de vileza quería ser servido (Citado en López Austin, 1996, p. 379).

Más explícito es López de Gómara, quien en su descripción de los destinos escatológicos afirma:

los ajusticiados por delito, como eran hurto y adulterio, [iban] a otro [lugar]; los que mataban a sus padres, hijos y mujeres tenían casa por sí; también estaban por su lado los que mataban al señor y a algún sacerdote [...] Al que moría por adúltero lo vestían como [...] Tlazoltéotl (Citado en López Austin, *Loc. cit.*).

Hay que decir, sin embargo, que este destino para los adúlteros y asesinos parece bastante dudoso. Ciertamente, Tlazoltéotl era la diosa de la basura, y *tlazolli* significa “basura”, pero habría que especificar cuál era el campo semántico que abarcaba este término. Al parecer, *Tlazolli* se refería a la hojarasca y yerbas con que se abonaban los campos, como una suerte de composta, pues Sahagún nos informa que “*Hay otra manera de tierra fértil que se llama tlazotlalli que es tierra donde las hierbas se vuelven estiércol, y sirven de estiércol, enterrándolas en ella*” (Citado en Rojas Rabiela, 1988, p. 69). Éste parece ser el sentido de la “basura” a la que se asociaba Tlazoltéotl, como se confirma por el hecho es que era esta diosa quien paría al maíz, y era diosa del amor. Visto así, parece difícil encontrar una relación entre Tlazoltéotl y los asesinos, como no sea desde la perspectiva cristiana, que asocia el pecado con la “inmundicia”.

Por último, parece haber existido un destino presidido por Ometochtli, Dios del Pulque y patrono de Tepoztlán, quien inducía a sus elegidos a morir en estado de embriaguez:

y si algún indio moría borracho o se despeñaba, que está en un risco puesto el pueblo (de Tepoztlán), que siempre morían o se mataban unos a otros, el indio que moría borracho tenían gran memoria de él, y decían que moría bien aventurado (Citado en López Austin, 1996, p. 380).

⁷⁶¹ No obstante, sobre esta interpretación del *Chichihualcuauhco*, León-Portilla sostiene que no debió tener gran impacto en el pensamiento religioso de los nahuas, pues éste estaba fundamentalmente orientado hacia lo “visible y palpable”, y porque prevalecía la idea de que ésta vida es única (Cfr. León-Portilla, 1966, p. 209).

Como hemos visto, lo determinante en el destino del “alma”, a diferencia de la concepción cristiana, no eran los pecados cometidos por el difunto; los antiguos nahuas no veían en la otra vida un castigo por los pecados ni recompensa por las virtudes, de modo que no existía un juicio ni un lugar de castigo opuesto a la Gloria. El destino de los difuntos dependía de la causa de su muerte; fallecidos dentro de los dominios de un dios, le pertenecían. Ciertamente, el destino de los adúlteros pudiera sugerir la existencia de algo parecido al Infierno; sin embargo, como hemos visto, resulta poco probable su existencia. De hecho, parece que eran los dioses quienes influían en la conducta de sus elegidos para que encontraran un tipo de muerte en particular, o enviaban directamente la muerte según los medios con los que contaban en sus ámbitos de poder (Cfr. López Austin, 1996, p. 379). Además, como veremos a continuación, las exequias no estaban dirigidas a pedir por los difuntos.

Por otra parte, al parecer ninguno de los destinos del *teyolía* era sitio de descanso, pues incluso el Tlalocan era lugar de trabajo. Finalmente, hay que destacar que por lo menos el *Tonátiuh Ilhuícatl* (y probablemente también el *Chichihualcuauhco*) pudieron no ser eternos, pues los guerreros muertos se volvían aves y mariposas al cabo de cuatro años, y los niños de leche pudiera haber reencarnado, creencias que contrastan con el Cielo y el Infierno cristianos.

XIII.1.3. Ritos funerarios y sufragios.

Los ritos funerarios mexicas variaban según la forma en que la persona había muerto (factor relacionado con su destino en el más allá) y su condición social. De acuerdo con el análisis que Fernando Núñez hace de veintinueve fuentes coloniales sobre los ritos funerarios (Núñez, 2006), en la región central de México se practicaban al menos siete tipos de rituales funerarios durante el periodo posclásico tardío: 1) para los miembros destacados de la sociedad, especialmente la nobleza, 2) para los muertos a manos enemigas, 3) para los mercaderes muertos durante una misión comercial, 4) para las mujeres muertas durante el parto, 5) para los muertos bajo la influencia de las deidades acuáticas, 6) para los fenecidos de muerte “común”, y 7) otros rituales brevemente referidos, sobre los cuales no se dispone de información suficiente. Para nuestros fines, basta una breve descripción de los ritos funerarios según el destino del *teyolía*⁷⁶².

Tras la muerte de una persona se realizaban ciertos rituales generales dirigidos a preparar el cuerpo para su cremación o enterramiento, independientemente de la forma de muerte:

En muriendo cualquiera que fuese hombre ó muger chico ó grande señor ó no rico ó pobre lo primero que hacian en muriendo era desnudallo en cueros y lavallo muy bien lavado y despues de lavallo tornallo a vestir de todas sus ropas y enterrallo o quemallo (Durán, Diego, 1880, p. 211).

Tras el lavado del cuerpo, se le cortaba un mechón de cabello de la coronilla, donde residía el *tonalli*, y se juntaba con otro que se le había cortado tras su nacimiento, “y guardábanlos, porque decían que en ellos quedaba la memoria de su *Ánima*, y el *Día de su Nacimiento*, y muerte”⁷⁶³. Posteriormente se realizaba el ritual apropiado según el destino del difunto y su forma de muerte.

⁷⁶² Para una descripción más amplia de los rituales funerarios, consúltese Núñez, 2006, cap. 3.

⁷⁶³ Torquemada, Juan de, *Monarquía Indiana*, Tomo II, citado en Ruíz González, 2005, p. 99.

Cuando al difunto le correspondía por destino el *Mictlán*, se encogían las piernas del cadáver y lo ataban fuertemente; derramaban agua sobre su cabeza y se le amortajaba con mantas y papeles. Acto seguido se colocaban papeles ante él mientras se describían los lugares por los que habría de pasar en su viaje. Una vez hecho esto mataban un perro bermejo, quien le ayudaría a cruzar el río subterráneo que se encontraba camino al *Mictlán*:

Hacían asimismo al difunto llevar consigo un perrito de pelo vermejo, y al pezcuezo le ponían hilo flojo de algodón: decían que los difuntos nadaban encima de un perrillo cuando pasaban un río del infierno que se nombra *Chicunaoapa* (Sahagún, 1829, p. 262).

Finalmente, se ponía una piedra en la boca del difunto y se incineraba el cadáver junto con el perro, se colocaban los restos y la piedra dentro de una olla o una caja y lo enterraban en su casa.

La partida del *teyolía* hacia su destino escatológico no era inmediata, pues permanecía entre los vivos hasta cuatro días después de la cremación, que se realizaba cuatro días después del deceso (Cfr. López Austin, 1996, p. 364). Cumplido este periodo, el *teyolía* iniciaba su viaje, pero las ofrendas se prolongaban durante cuatro años. Estas ofrendas tenían por objeto ayudar al *teyolía* en su trayecto, y pertenecerían finalmente a Mictlantecutli, Señor del *Mictlán*. Habitualmente se dice que el viaje al Mictlán duraba cuatro años; sin embargo, la descripción de Sahagún sugiere que, como en el caso de los muertos en batalla, el trayecto duraba ochenta días, y que permanecería ahí durante cuatro años para finalmente ser destruido:

quemaban todas las petacas y armas, y todos los despojos de los cautivos que habían tomado en la guerra, y todos sus vestidos que usaban: decían que estas cosas iban con aquel difunto, y en aquel paso le abrigaba para que no recibiese gran pena. Lo mismo hacían con las mujeres que morían, que quemaban todas las alhajas con que tejían e hilaban, y toda la ropa que usaban para que en aquel paso las abrigasen de frío y viento grande que allí había al cual llamaban *itzehecullan*. [...] y en llegando los difuntos ante el diablo que se dice *Mictlantecutli*, ofrecíanle y presentábanle los papeles que llevaban y manojos de teas y cañas de perfumes, é hilo flojo de algodón, y otro hilo colorado, una manta, un *maxtli*, y las naguas y camisas, y todo ato de mujer difunta que dejaba el mundo, todo lo tenían envuelto desde que se moría. A los ochenta días lo quemaban y lo mismo hacían al cabo del año, y a los tres y cuatro años, entonces se acababan y cumplían las obsequias, según tenían costumbre, porque decían que todas las ofrendas que hacían por los difuntos en este mundo, iban delante del diablo que se decía *Mictlantecutli*; y después de pasados los cuatro años el difunto se sale y se va a los nueve infiernos. [...] y así en este lugar del infierno que se llama *Chiconaumictlan*, se acababan y fenecían los difuntos (Sahagún, 1829, pp. 262-263).

Quienes por su forma de muerte irían al *Tlalocan* no eran incinerados, sino enterrados. El cadáver era adornado con semillas de amaranto, le ponían color azul en la frente con papeles cortados y ponían en su mano una vara (Cfr. Sahagún, 1829, p. 265). Parece ser que no se creía en un viaje hacia el *Tlalocan*, pues el enterramiento era como una forma de entrega directa del cuerpo al dominio de los señores de la vegetación y de la lluvia. “Era como la siembra de una semilla que germinaba bajo la tierra para brotar en el interior del monte hueco y sagrado del que surgía el agua que alimentaba todos los ríos y llenaba todas las nubes” (López Austin, 1996, p. 367). A estos muertos les ponían semillas de bledos en el rostro, en la quijada, y color azul en la frente, los vestían con papeles y les ponían una vara en la mano (Cfr. Sahagún, 1829, p. 266).

Las mujeres muertas durante el parto, cuyo destino era el *Tonátiuh Ilhuícatl* o Cielo del Sol, eran también enterradas. El *Tonátiuh Ilhuícatl* era además el lugar al que iban los caídos en combate, los sacrificados al Sol, y los comerciantes fallecidos durante alguna expedición comercial. Todos, con la excepción ya enunciada de las mujeres muertas en parto, eran incinerados.

Los caídos en combate, los mercaderes muertos durante una expedición comercial y los sacrificados al Sol eran recogidos por la diosa *Teoyaminqui*, compañera de *Huitzilopochtli*, pero no sabemos si sus entidades anímicas se dirigían inmediatamente a su destino o permanecían algún tiempo entre los vivos. El viaje hacia el Cielo del Sol tomaba ochenta días, y durante este tiempo se hacían ofrendas al difunto a través de hogueras, que funcionaban como vínculo entre los vivos y el *teyolía* viajero. A través de éstas, el *teyolía* recibía lo necesario para llegar a su destino. Terminado el viaje al *Tonátiuh Ilhuícatl*, los deudos podían lavarse y peinarse de nuevo, después de ochenta días de no lavarse por las prescripciones del luto (Cfr., López Austin, 1996, pp. 365-366).

Hemos visto ya que el *teyolía* que iba al *Mictlán* tardaba ochenta días en llegar al Mictlán, y cuatro años en ser destruido, periodo durante el cual se prolongaban los sufragios que se les entregaban a través de hogueras. Algo similar ocurría con los habitantes del Cielo del Sol, pues su viaje duraba sólo ochenta días. Así, de acuerdo con la descripción de Sahagún:

las ofrendas que les daban en este mundo los vivos, iban a su presencia y allí las recibían, y después de cuatro años, pasadas las ánimas de estos difuntos, se tornaban en diversos géneros de aves de pluma rica y de color, andaban chupando todas las flores, así en el cielo como en este mundo, como los *tzinzones* lo hacen (Sahagún, 1829, p. 265).

Por último, es probable que quienes tenían como destino el *Chichihualcuauhco* tuvieran también un tratamiento mortuario especial; sin embargo, no contamos con información al respecto. Al parecer, su viaje se emprendía también cuatro días después del funeral (Cfr., López Austin, 1996, p. 363).

En lo que se refiere a los que irían con *Tlazoltéotl*, dios de la basura, lo único que sabemos es que se les ejecutaba durante la influencia del signo *nahui Ehecatl* (4-viento), por lo menos a los adúlteros: “*Reinante este signo, mataban á los adúlteros de noche, y en amaneciendo, echábanlos al agua*” (Sahagún, 1829, p. 304).

Como hemos visto, se presentaban ofrendas a los difuntos desde el ritual funerario y durante los cuatro años siguientes a su deceso, todas ellas destinadas a cubrir las necesidades del difunto durante su viaje. En conjunto, éstas constituían las exequias correspondientes al duelo, como señala el propio Motolinía al describir los rituales mortuarios:

Además de éstos tenían otros días de sus difuntos, de llanto que por ellos hacían, en los cuales después de comer y embeodarse llamaban al demonio, y estos días eran de esa manera; que enterraban y lloraban al difunto, y después de los veinte días tornaban a llorar al difunto y a ofrecer por él comida y rosas encima de su sepultura; y cuando se cumplían ochenta días hacían otro tanto, y de ochenta en ochenta días lo mismo; y acabado el año, *cada año, en el día que murió el difunto le lloraban y hacían ofrenda, hasta el cuarto año; y desde allí cesaban totalmente*⁷⁶⁴, para nunca más se acordar del muerto por vía de hacer sufragio. A todos sus

⁷⁶⁴ Las cursivas son mías.

difuntos nombraban teotl fulano, que quiere decir, fulano Dios, o fulano santo (Benavente, 2007, pp. 39-40).

Aparte de estos sufragios, cada año se conmemoraba a los difuntos en una fecha específica según su destino, como vimos en el capítulo V (*Vid. supra*, pp. 141-144). No está claro a qué muertos correspondía cada fecha; sin embargo, cabe destacar que estas celebraciones se hacían sólo durante los primeros cuatro años después del deceso. Volveremos sobre esto en el capítulo XV

En resumen, hemos constatado en este sub-apartado la diversidad de tratamientos mortuorios que los antiguos nahuas hacían a los difuntos según su forma de muerte y su destino ultraterreno. Del mismo modo, hemos observado la práctica de ofrendar a los muertos en diferentes fechas (en períodos de 80 días y cuatro años) como parte de los sufragios, y que estas ofrendas tenían por objeto ayudar al *teyolía* en su viaje al otro mundo. Ambas prácticas difieren sensiblemente de la religiosidad que el clero católico esperaba de sus fieles.

XIII.2. LA MUERTE CRISTIANA.

En la tradición católica, los muertos eran juzgados dos veces, una en el momento de la muerte y otra al final de los tiempos. En principio, si el individuo vivió de acuerdo con las enseñanzas cristianas iría al Cielo, donde gozaría de dicha eterna en presencia del Señor; en cambio, si transgredió la ley divina, es decir, si pecó, iría al Infierno, donde sería privado de la Gloria de Dios. Estos destinos escatológicos, sin embargo, no eran los únicos. Para comprender la escatología cristiana que estaba vigente en el siglo XVI, es necesario revisar primero el concepto cristiano de alma.

XIII.2.1. El concepto cristiano de alma.

Entre las creencias más importantes del cristianismo está la del alma, entidad etérea insuflada por Dios a los hombres (*Cfr.* Denzinger, 1963, p. 67) y que sobrevivía a la muerte del cuerpo. Sobre ella, fray Juan de Torquemada nos dice, en el siglo XVI, que existen tres grados del ánima:

San Isidoro, poniendo la diferencia que hay entre ánima, ánimo y espíritu; y dice que ánima se dice aquella por la cual vivimos; y ánimo, aquél por el cual somos gobernados; y espíritu por el cual espiramos. Que sea esto así, se confirma por lo que dice Varron, y lo refiere San Agustín, diciendo que son tres los grados de el ánima en todo género de cosa: Uno, que pasa todas las partes vivientes del cuerpo, y no tiene sentido, sino solamente disposición, y sanidad. Esta fuerza y grado de vida, se dice redundar en nuestro cuerpo, y ser comunicada a los huesos, uñas y cabellos, así como en la tierra los árboles, que sin tener sentido, tienen vida vegetativa, con que crecen (Torquemada, 1983, pp. 68-69).

El segundo grado corresponde a los sentidos exteriores, a los cuales se comunica el ánima “*por particular y oculto modo*” (*Ibidem*). Por último, el tercero y más importante se llama ánimo, “*en la cual parte, más resplandece, y campea la inteligencia, o el entendimiento*” (*Ibidem*).

Sobre esta entidad anímica, el V Concilio de Letrán (1512-1517) establece contra los neo-aristotélicos que el alma no es mortal ni única en los hombres:

Condenamos y reprobamos a todos los que afirman que el alma intelectual es mortal o única en todos los hombres [...] pues ella no sólo es verdaderamente por sí y esencialmente la forma del cuerpo humano [...] sino también inmortal y además es

multiplicable, se halla multiplicada y tiene que multiplicarse individualmente, conforme a la muchedumbre de los cuerpos en que se infunde (Denzinger, 1963, p. 217).

En tanto que religión de salvación, el cristianismo ofrecía la vida eterna a los justos; al final de los tiempos, los muertos resucitarían para ser sometidos a un juicio en el que se decidiría su destino. Esta creencia en la resurrección de los muertos existía en el judaísmo por lo menos desde el siglo II a.C., como se observa en el libro de Isaías: *“Tus muertos vivirán; junto con mi cuerpo muerto resucitarán ¡Despertad y cantad, moradores del polvo! porque tu rocío, cual rocío de hortalizas; y la tierra echará los muertos”* (Isaías 26:19). Sin embargo, la antropología a la que correspondía esta creencia era monística, de modo que al morir el individuo, moría en su totalidad; tanto el alma como el cuerpo resucitarían hasta el día del juicio. Esta creencia significará para el cristianismo helenizado un problema que transformará radicalmente su escatología, como veremos a continuación.

XIII.2.2. Los destinos escatológicos.

Inicialmente, los cristianos se veían enfrentados a una dramática tensión entre salvación y recompensa en el Cielo, o condenación y castigo en el Infierno. En este contexto, Agustín de Hipona (siglo V) desarrolla la teoría del pecado original, que será la base para la formulación de un tercer destino escatológico: el Limbo. Por aquel tiempo se impuso el bautismo de los recién nacidos, y éste, de acuerdo con el Evangelio de San Marcos (Mc. 16:15), era necesario para la salvación. Como los recién nacidos no podían haber pecado, pero el bautismo para el perdón de los pecados seguía en vigor, entonces debía existir otra forma de pecado. La respuesta fue el “pecado original” cometido por Adán. Ahora bien, si el bautismo era necesario para ir al Cielo, entonces los niños que mueren sin haber recibido este sacramento tendrían que ir al Infierno (Cfr., Beinert, 2009, pp. 84-85).

La doctrina del Limbo nunca fue definida por el magisterio; sin embargo, pasó a ser común entre los cristianos de todos los niveles, incluida la propia jerarquía católica. Así, en la carta *Nequaquam sine dolore* a los armenios, fechada el 21 de noviembre de 1321, Juan XXII escribe:

Enseña la Iglesia Romana que las almas de aquellos que salen del mundo en pecado mortal *o sólo con el pecado original*⁷⁶⁵, bajan inmediatamente al infierno, para ser, sin embargo, castigados *con penas distintas y en lugares distintos* (Denzinger, 1963, pp. 176-177).

Pero en los primeros siglos de su existencia, la iglesia cristiana enfrentó un segundo problema escatológico. Como dijimos, la antropología de la Biblia es monística; cuando un hombre muere, muere en su totalidad, y resucitará al final de los tiempos para ser juzgado por Dios y encontrar su destino final (Cfr., Beinert, 2009, pp. 86-87). Cuando el cristianismo se hizo griego, sus teólogos adoptaron el concepto platónico de hombre, compuesto por un cuerpo mortal y un alma espiritual inmortal. Sin embargo, a diferencia de la antropología griega, el cristianismo sostenía que el cuerpo resucitaría al final de los tiempos para unirse al alma por toda la eternidad. Esto generó un problema para los teólogos: ¿Dónde paraba el alma desde el momento de la muerte (y el juicio inmediato) y hasta el final de los tiempos (el juicio final)? Por otra parte, el alma sabía su lugar de destino desde el momento del primer juicio, pero el cuerpo sólo lo alcanzaría tras el juicio final ¿No era necesaria, entonces, una suerte de sala de espera para las almas? La solución

⁷⁶⁵ Las cursivas son mías.

fue la teoría del “estado intermedio”, según la cual el alma permanecía hasta el juicio final en un estado incorpóreo de perdición o de beatificación (Cfr., Beinert, 2009, p. 87).

Un tercer problema surgió con la reflexión cristiana sobre las almas de aquellos que no habían pecado lo suficiente como para ir al Infierno y que pudieran salvarse pasando alguna prueba. Así, a finales del siglo VI, Gregorio Magno decía en sus Diálogos:

Respecto a ciertas faltas ligeras, es necesario creer que, *antes del Juicio, existe un fuego purificador*⁷⁶⁶, según lo que afirma Aquél que es la Verdad, al decir que si alguno ha pronunciado alguna blasfemia contra el Espíritu Santo, esto no le será perdonado ni en este siglo, ni en el futuro (Mt. XII, 31). En esta frase podemos entender que algunas faltas pueden ser perdonadas en este siglo, pero otras en el mundo futuro (Diálogo IV, citado en Campa, 2004, pp. 103-104).

El desarrollo de la posibilidad de purgar los pecados tras la muerte adquiere nueva fuerza en el siglo XII, y es en el siglo XIII cuando aparece la palabra *Purgatorium* como sustantivo. Fue también en este siglo que la iglesia estuvo más abierta a ciertas tradiciones populares que había reprimido o ignorado a lo largo de la alta Edad Media. Este impulso, junto con los escritos de San Agustín, contribuyó también al nacimiento del Purgatorio (Cfr., Le Goff, 1989, p. 25). En este periodo aparecieron algunas leyendas populares de naturaleza escatológica, como la Visión de Alberico y la leyenda del Purgatorio de San Patricio. En esta última —que se sabe fue traducida al catalán en 1320 por Ramón Ros— se dice de quienes penan en el Purgatorio que pueden ser ayudados desde este mundo:

per misses [...] e per psalms e per oracions e per almoynes e per dejunis e per tots altres bones obres de cristiandat, quant es que a vegades per els son feytes (citado en Llompart, 1970, p. 256).

Una buena descripción de la topografía del más allá nos la brinda el libro del dominico Hugo Ripelius (1268), *Compendium theologiae veritatis*. En él, además del Paraíso, se enumeran cuatro destinos escatológicos, todos ellos ubicados bajo la tierra y descritos como lugares de castigo. De estos sitios descritos por Ripelius, Wolfgang Beinert nos dice lo siguiente:

1. El *Infierno* de los condenados consiste en la privación de la visión de Dios (*poena damni*) y en castigos corporales (*poena sensus*). Igual que el Cielo, sólo tiene puerta de entrada, no de salida. Es eterno, como el Cielo.
2. El *limbus puerorum (infantium, parvulorum)* está destinado a los niños que han muerto sin ser bautizados; allí reina la tiniebla exterior e interior (*poena damni*) pero sin *poena sensus*. También es eterno y tampoco tiene salida.
3. El *Locus purgatorius* (Purgatorio) es el lugar de permanencia de los bautizados que no son del todo malos. Han de permanecer ahí hasta ser purificados (*purgari*). Como los condenados, tienen que sufrir la *poena* doble, pero sólo temporalmente. [...] El Purgatorio tiene una entrada desde la tierra y una salida hacia el Cielo.
4. El *limbus patrum* estaba destinado a los justos precristianos que tenían que soportar allí la *poena damni*, pero no la *poena sensus*. Es decir, en principio se encontraban en

⁷⁶⁶ Las cursivas son mías.

la misma situación que los niños fallecidos sin recibir el bautizo. También este sitio tiene sólo una entrada y ninguna salida (Beinert, 2009, pp. 87-88).

El último de estos lugares, el *limbus patrum*, estaba deshabitado desde principios de la era cristiana, pues Cristo, entre su muerte y resurrección, destruyó sus puertas y liberó a quienes habitaban en él (Cfr., Beinert, *Op. cit.*, p. 88).

La doctrina del Purgatorio fue avalada por el concilio de Lyon de 1274 y reafirmado en el concilio de Florencia de 1439 (Cfr., García Pedraza, 2000, p. 250). Posteriormente, tras la crítica protestante, el concilio ecuménico de Trento (1545-1563) sostendrá la doctrina como parte de la Contrarreforma. En este concilio se afirma que existe el Purgatorio, que las ánimas son detenidas en ese sitio y que pueden ser ayudadas por los vivos, especialmente a través de la misa:

Habiendo la Iglesia Católica Instruida por el Espíritu Santo, según la doctrina de la sagrada Escritura y de la antigua tradición de los Padres, enseñado en los sagrados concilios, y últimamente en este general de Trento, que hay Purgatorio; que las almas retenidas en él reciben alivio con los sufragios de los fieles, y en especial con el aceptable sacrificio de las misas; manda el Santo Concilio a los Obispos que cuiden con suma diligencia que la sana doctrina del Purgatorio recibida de los santos Padres, y sagrados concilios se enseñe y predique en todas partes, y se crea y conserve por los fieles cristianos (López de Ayala, 1785, pp. 472-473).

En cuanto a la descripción de los destinos escatológicos, el Cielo destaca por su carácter vago y abstracto. Los cambios culturales experimentados por el occidente cristiano durante los siglos XII y XIII contribuyeron a la remodelación del Cielo. Concebido hasta ese momento como un jardín, el Paraíso comienza a presentarse como una ciudad, la Nueva Jerusalén. En el Renacimiento, la presencia de Dios dejó de ser la única fuente de dicha, y el contacto humano se convirtió en un aliciente más de las delicias del Paraíso; ahora se representaba a los salvos en animadas charlas, en paseos por jardines e incluso recostados en sus prados (Cfr. García Pedraza, 2000, p. 238). Pero este giro del Renacimiento hacia un paraíso sensual fue pronto abortado con la llegada de la Reforma. Siguiendo las directrices marcadas por el concilio de Trento, la felicidad de los elegidos consistiría en el disfrute de la belleza de Dios. Así, el Cielo pierde importancia frente al Infierno y el Purgatorio, pues pasa a definirse simplemente como la negación de las penas del fuego eterno. La teología del miedo, centrada en el peligro de condenación eterna y del castigo en el Purgatorio será el motor del culto a los muertos y, en gran medida, del creciente poder económico de la iglesia⁷⁶⁷.

⁷⁶⁷ Desde la edad media, el Purgatorio adquiere un sentido marcadamente mercantil. A partir del proceso urbano y del ascenso burgués que se dan en este siglo XIII, aparecen ciertas inadaptaciones entre la escatología cristiana y la realidad social. El usurero, es decir el prestamista, el incipiente banquero, era considerado presa de un grave pecado que irremisiblemente le conduciría al Infierno: la codicia. Así, el usurero, el prestamista, el banquero e incluso el mercader, estaban condenados, de modo que la profesión de prestamista quedaba reservada a los no cristianos, especialmente a los judíos. Pero el incipiente capitalismo estaba siendo impulsado por cristianos que querían conciliar dos intereses primordiales: el dinero y la vida eterna. En los concilios III y IV de Letrán, se comenzó a condenar sólo las formas más inmoderadas de usura, buscando atenuantes para las formas más suaves de préstamo. Claro que, para salvarse, el prestamista debía cumplir dos condiciones: el arrepentimiento y la restitución. En cuanto al primero, no había problema, pues era una actitud personal; el segundo, sin embargo, podía representar una seria dificultad, a menos que se interpretara de manera laxa como la donación de limosnas a los pobres y a la iglesia con un sentido expiatorio (Cfr., Le Goff, 1989), o que se recurriera a las bulas, como se verá más adelante.

Tenemos, pues, que en el mundo cristiano del siglo XVI se encontraba plenamente configurada una escatología que contemplaba cuatro destinos para el alma: el Cielo, el Infierno, el Purgatorio y el Limbo. En principio, en tanto que marcados por el pecado, prácticamente todos estaban condenados; sin embargo, la Iglesia tenía el remedio para ello. Si bien lo determinante para que el alma fuera a alguno de los tres últimos destinos era el pecado, éste podía cancelarse a través de tres recursos administrados por la Iglesia: los sacramentos, las indulgencias y los sufragios otorgados por los vivos en favor de las ánimas.

XIII.2.3. ¿Cómo ayudar a las almas?

La iglesia católica reconoce dos tipos de pecado, el original y el actual. El pecado original es el que se contrae sin consentimiento, producto del pecado cometido por Adán y Eva y que derivó en su expulsión del Paraíso. El pecado actual es el que se comete con consentimiento, como resultado del mal uso del libre albedrío. A partir de esta distinción, el pecado que se contrae sin consentimiento se perdona también sin él, a través del sacramento del bautismo. En cambio, el pecado actual, que se contrae con consentimiento, no puede ser perdonado sin él, de modo que resulta necesaria la confesión y la penitencia. La pena que corresponde al pecado original es la carencia de la visión de Dios (*poena damni*), mientras que al pecado actual le corresponde el tormento del Infierno (*poena damni y poena sensus*), que es eterno (Cfr. Denzinger, 1963, pp. 146-147).

El pecado actual se divide a su vez en mortal y venial. El primero implicaba la muerte del alma (su condena al Infierno), mientras que el segundo podía ser purgado de diversas maneras. La primera de ellas, que podían realizar las personas en vida, era la confesión y penitencia administradas por la Iglesia. Además, al morir era necesario un último sacramento destinado también a limpiar el pecado, la extremaunción.

Era posible también cancelar el pecado a través de las indulgencias otorgadas por la Iglesia en su calidad de representante de Dios en la tierra. El alma se beneficia de éstas en el momento del juicio que sigue a la muerte, ya sea que las hubiere adquirido en vida o que alguien se hiciera de ellas para otorgárselas como viático en su funeral.

Por último, tras la muerte, las ánimas del Purgatorio podían beneficiarse de los sufragios que los vivos hacían en su favor, reduciendo su tiempo de condena y acelerando su acceso al Cielo. Así, a través del sacramento del bautismo se podía evitar que los niños fueran al Limbo, mientras que los adultos podían recurrir a la penitencia, a las indulgencias y, en última instancia, a los sufragios que por buena voluntad o por disposición testamentaria les brindaran sus deudos.

Comenzaremos aquí por revisar brevemente el tema de las indulgencias. Posteriormente nos referiremos a las exequias, es decir, a las honras fúnebres y a los sufragios por el alma del difunto.

XIII.2.3.1 Las indulgencias.

Las indulgencias tenían como finalidad suplir las penitencias omitidas. A cada culpa correspondía una pena; la primera se perdonaba con la confesión y el arrepentimiento, pero la pena o castigo debía saldarse con limosnas, mortificaciones, ayunos y otras prácticas piadosas. Así, habiéndose confesado y arrepentido, la indulgencia hacía innecesario el pago de la pena, pues ésta había sido

perdonada por la Iglesia como parte de su derecho a atar y desatar tanto en la tierra como en el Cielo (Cfr. Lugo, 2002, p. 184).

Una de las formas de ganar indulgencias por parte de los vivos para su futuro juicio, era la visita a algún santuario específico o el rezo de un número determinado de oraciones a un santo en particular. Ejemplo de esto es la Bula del jubileo *Antiquorum habet*, expedida por el papa Bonifacio VIII en el año 1300:

La fiel relación de los antiguos nos cuenta que a quienes se acercaban a la honorable basílica del príncipe de los Apóstoles, les fueron concedidos grandes perdones e indulgencias de sus pecados. Nos [...] teniendo por ratificados y gratos todos y cada uno de esos perdones e indulgencias, por autoridad apostólica los confirmamos y aprobamos (Denzinger, 1963, pp. 169-170).

Otro medio por el cual las almas podían beneficiarse de las indulgencias, pero después de la muerte y a través de terceras personas, era similar a los sufragios ofrecidos por las ánimas del Purgatorio; consistía en la contribución económica para una obra pía, a cambio de la cual el ánima en cuestión vería reducido el tiempo que habría de purgar. Este tipo de indulgencia se aprecia en la Bula en favor de la Iglesia de San Pedro de Saintes, fechada el 3 de agosto de 1476:

Concedemos y juntamente otorgamos que si algunos parientes, amigos u otros fieles cristianos, movidos a piedad por esas mismas almas expuestas al fuego del Purgatorio para expiar las penas por ellas debidas según la divina justicia, dieren cierta cantidad de valor o dinero durante dicho decenio para la reparación de la iglesia de Saintes, [...] queremos que la plenaria remisión valga y sufrague por modo de sufragio a las mismas almas del Purgatorio, en relajación de sus penas, por las que, como se ha dicho antes, pagaren dicha cantidad de dinero o su valor (Denzinger, *Op. cit.* pp. 214-215).

Finalmente, existía el recurso de la Bula de Cruzadas. Este documento, cuya venta se inició en el siglo XI como medio para financiar las guerras santas, tenía la facultad de perdonar toda clase de atrocidades, exceptuando la herejía (Cfr. Lugo Olín, 2001, pp. 186-188). Para fines prácticos, la iglesia dividió los perdones de la bula en cuatro grupos que se podían adquirir en partes, dependiendo de las culpas del comprador. Así, la “Bula de Vida”, por una suma que en el siglo XVIII fluctuaba entre los diez y los veinte pesos oro en la Nueva España, otorgaba indulgencia plenaria y remisión cumplida, en vida, de todos los pecados; la “Bula de Lacticinios”, por un precio que iba de uno a cuatro pesos oro, permitía el consumo de carne, huevos y leche durante la cuaresma, exceptuando la semana mayor; por una suma que iba de novecientos a cinco mil maravedís, la “Bula de Composición” otorgaba el perdón a los ladrones, tramposos, avaros y usureros; por último, la “Bula de Difuntos” concedía indulgencias a las ánimas del Purgatorio. Esta última podía comprarse el favor de terceras personas, y su precio era de cuatro reales por el alma de un español, y dos si se trataba de un indio, moreno, español pobre o religioso (Cfr. Lugo Olín, 2001, pp. 189-191).

Las bulas se introdujeron a la Nueva España entre 1573 y 1578, y formaron parte de las prácticas preparatorias para la muerte hasta su supresión en 1821. Su venta se realizaba cada dos años por parte de un religioso con el cargo de Comisario de Cruzada, quien en medio de una gran ceremonia informaba a los feligreses sobre el funcionamiento y alcance del documento. Sus beneficios pronto se extendieron a todas las parroquias del virreinato, y para el siglo XVIII había

sido ya introducido en los pueblos de indios (Cfr. Lugo Olín, 2001, p. 188). En España, su utilización dentro de los ritos funerarios parece haber continuado hasta entrado el siglo XX, como nos informa Antón Erkoreka para el caso de Bermeo (Vizcaya):

Hasta la década de los sesenta, cuando moría una persona, los de su familia compraban en la iglesia cuarenta o cincuenta bulas de difuntos de la Santa Cruzada. [...] De esta forma, cuando iba a ser enterrado el cadáver se introducían estas bulas dentro del féretro para ser enterradas con el difunto (Erkoreka, 1977-78, p. 215).

Durante siglos, las bulas significaron, pues, un importante ingreso para la iglesia, al mismo tiempo que ofrecían a los cristianos la posibilidad de elegir entre dos formas de alcanzar la salvación: una, a través de una vida llena de sacrificios, ayunos, vigiliias, limosnas, peregrinaciones, etcétera; y otra, de efectos inmediatos, por el pago de una módica suma.

XIII.2.3.2 Los funerales.

De gran interés para el tema que nos ocupa, son los sufragios por las ánimas del Purgatorio. La idea central es que todos los que van al Purgatorio tienen asegurada ya la salvación; lo que no se sabe es cuánto durará su tormento. Ante esta incertidumbre, los vivos pueden ayudar a reducir la condena con los sufragios; las ánimas pueden ser socorridas con misas, oraciones, ayuno, limosnas y otras buenas obras. Los ayunos no sólo incluían la abstinencia de alimentos, sino también la sexual, así como las restricciones del duelo, el llanto y todo tipo de penitencia y mortificación autoinfligida. En la caridad se contemplaba también enterrar a los muertos, pagar las pompas fúnebres, encender velas y preparar ofrendas de alimentos (Cfr., Lomnitz, 2006, p. 97). Como vimos, el Concilio de Trento reafirmó esta doctrina y privilegió el “aceptable sacrificio de la misa”, pero sin eliminar los otros sufragios.

La primera obra de caridad para el difunto era el propio funeral. En 1665, Fray Lorenzo de San Francisco escribe una relación detallada de las prácticas del siglo XVI, así como de su propia época. Según la reproducción que hace Claudio Lomnitz de los funerales descritos por Fray Lorenzo, cuando alguien moría debían seguirse los siguientes pasos:

1. Sus ojos y boca deben estar cerrados.
2. Las campanas de la iglesia deben repiquetear señalando no sólo la muerte sino también la categoría social del difunto.
3. El cuerpo se cubre con una sábana o tela, de la misma manera que Jesucristo fue cubierto, de lo contrario, *“otros acostumbran enterrarse vestido con el abito de alguna religion, asi por su devocion, y consuelo espiritual, como para conseguir las indulgencias que le sean concedidas”*⁷⁶⁸ (336-336v).
4. Se arregla el entierro. El ataúd debe ser hecho de madera, y el cuerpo debe ser llevado por los portadores.
5. *“va delante el estandarte de la cruz, que después se pone en la iglesia ante el túmulo [...] y significa, que aquel difunto fue en vida, y en muerte signado con tal señal, y que vivió, y murió en la fe del Misterio que se obro en la Santa Cruz”*.

⁷⁶⁸ Las cursivas entrecomilladas corresponden a las citas textuales que Lomnitz hace de Fray Lorenzo de San Francisco.

6. *“Preceden al muerto muchas hachas encendidas, que también se ponen al derredor del túmulo [...]. Y ardiendo en persona del difunto, denotan, que aunque muerto el cuerpo, viven en cuanto al Alma”* (337v).
7. *“Acompañan al cuerpo los sacerdotes, y ministros de la iglesia, cantando salmos, y otras devotas Oraciones”* (337v).
8. *“Siguen al muerto sus deudos, y amigos, cubiertos de lutos, y capuzes, como David y los suyos, que ivan vestidos de sacos [...]. El luto es prenda del amor que se tenía con los difuntos, muestra del piadoso sentimiento de su muerte, y penitencia que se ofrece en satisfacción de su deuda”*.
9. Todos los que acompañan el cadáver dicen una oración por él.
10. *“Llegado el cuerpo a la Iglesia, se celebran las exequias; cantanse Missas, y otros oficios; Bendizese la sepultura; [...] rodea el sacerdote el túmulo, incesándole y echándole agua Bendita. Lo qual, además de ahuyentar los demonios, significa (según algunos autores) que asi como cayeron los muros de Jericho con aquellos cercos misteriosos, que por Mandamiento de Dios dio su Capitán Josue, assi, por medio de tan piadosas ceremonas y de la oracion [...] se caerán, y abrirán los muros, y puertas del Purgatorio, saldrán libres las Almas para entrar en la Bienaventuranza”* (338).
11. Rezan un Padre Nuestro.
12. Rocían la tumba con agua bendita.
13. *“Las ofrendas de pan, vino y cera que allí ofrecen, es también costumbre muy antigua en la Iglesia Católica; lo cual, con las demas destribuciones que se suelen hazer a Hospitales, cofradias, conventos, comunidades, asi de Religiosos, como de Seculares [...]. Todo es muy meritorio, y satisfactorio para el difunto”* (340).
14. *“Hazen tambien oraciones funebres, y sermones en las exequias de algunos difuntos, donde suelen referir sus virtudes, y excelencias [...]. Antes de la muerte, dize el Espiritu Santo, que no alabemos a ningun hombre, porque no sabemos el fin que tendra cada uno. Pero despues della, bien pudiera ser alabado el que vivio y murio como buen christiano”* (340). Es aceptable en ese momento llorar por el muerto, siempre que no se haga *“con exceso y demasía sino con la prudencia Cristiana”* (340v). El llanto no debe ser *“desordenado”* ni debe alcanzar los extremos mostrados por los gentiles. Los dolientes deben transmitir el sentimiento de pesar del difunto a la persona de Jesucristo y, si se hace, entonces el llanto *“es meritorio para el que llora, y satisfactorio para el difunto, ofreciendo a Dios por sus pecados aquellas lagrimas”*⁷⁶⁹ (342v) (Citado en Lomnitz, 2006, pp. 162-163).

La importancia de los sufragios por el alma del difunto se observa desde el mismo rito funerario por la presencia del hábito religioso como medio para conseguir indulgencias, las oraciones, la penitencia del luto, la misa por la cual se liberan las almas del Purgatorio, las ofrendas de pan y velas, y el llanto, que *“es satisfactorio para el difunto”*.

Por la misma época, existía en España otra forma de tratamiento del cadáver. A los condenados por delitos serios se le ejecutaba públicamente y sus restos eran exhibidos. En casos particularmente graves se aplicaban penas suplementarias, como el ser pasado por la rueda, el desmembramiento y la exhibición en las picotas de los miembros despedazados. Para dar santa

⁷⁶⁹ San Francisco, Lorenzo de, *Tesoro celestial y divino para el rescate, y consuelo de las almas así de los vivos, como de los Fieles difuntos*, Juan Lorenço Machado, Cádiz, 1665, Biblioteca Nacional, Fondo Reservado. (pp. 336-340v).

sepultura a estos desafortunados, había cofradías especializadas en asistencia a condenados, generalmente denominadas “de la Vera Cruz”. Los miembros de estas cofradías se encargaban de recabar limosnas para pagar los funerales y sufragios por el alma del condenado, como convenía a cualquier otro cristiano (Cfr. Madariaga, 2007, p. 221-223). Otros reos, por la gravedad de sus delitos, recibían un castigo suplementario: la insepulturización. Ésta se practicó desde la Edad Media y hasta avanzado el siglo XIX con dos tipos de personas: por un lado, los excomulgados, que eran generalmente arrojados a los campos; por otro, los ladrones sacrílegos, parricidas, zoófilos y sodomitas, cuyos restos eran colocados en una barrica y arrojados al río. Además, en ocasiones la sentencia añadía que, junto con el cuerpo y para mayor escarnio, se pusiera un perro, un gallo, una víbora y una mona. Este ritual de insepulturización, sin embargo, era meramente simbólico, pues las cofradías que asistían a los condenados tenían el privilegio de recoger los restos y darles santa sepultura (Cfr. Madariaga, *Op. cit.*, pp. 232-233).

Pero se conocen casos en los que la insepulturización simbólica pasaba a ser efectiva y, para impedir el enterramiento del cadáver, se arrojaban los restos a los animales para que fueran devorados. Así, en el caso de un robo sacrílego ocurrido en 1631 en Pamplona, los restos de los culpables fueron arrojados fuera de la ciudad y se prohibió a la Vera Cruz que los recogiese. Además, para que no quedase huella de ellos, en la lista de ejecutados no se anotaron sus nombres, sino que figuran como “N. y N.”. Un segundo caso es el del sevillano Miguel Andrés Pinto, ejecutado por sodomía: “*Su cadáver fue quemado y sus cenizas aventadas de forma que fuese imposible su sepulturización y presumiblemente su resurrección*” (Madariaga, *Op. cit.*, p. 234).

Además de estos casos extremos, había otros en los que se privaba al difunto de enterramiento en suelo consagrado: aquellos en los que se tenía la convicción de que la persona había muerto en pecado mortal y que, por tanto, se había condenado. Éstos eran los que practicaban una religión distinta a la católica, los herejes, apóstatas, excomulgados, ateos y suicidas. Como en estos casos la condenación era inevitable, se les negaba el entierro en la iglesia o en el cementerio (Cfr. Madariaga, *Op. cit.*, p. 236). Esto mismo era aplicable a los niños que morían sin ser bautizados pues, como explica Benito Noydens en su *Práctica de curas y confesores*:

Fe comete facrilegio cotra el lugar fagrado por enterrar en èl a vn defcomulgado, denunciado, ò publico prcufor de Clerigo, algun infiel, o niño, q murio fin bautifmo (Noydens, 1688, p. 9)

XIII.2.3.3 Los sufragios

Volviendo a los cristianos que no habían sido castigados con la privación de toda posibilidad de resurrección, y dejando de lado a los condenados por morir en pecado mortal, al funeral cristiano descrito líneas arriba le seguía una serie de sufragios por el alma del difunto en fechas determinadas a partir del día del sepelio. Ya desde el siglo VII se celebraba cultos dedicados a los muertos los días tercero, noveno y cuadragésimo, así como en el aniversario del fallecimiento, costumbre que conserva la Iglesia griega. La explicación que ofrece Eustrato, monje griego del siglo VI, es que Jesucristo resucitó al tercer día, apareció ante los apóstoles después de ocho días y subió al Cielo a los cuarenta; además, el pueblo de Israel guardó luto por Moisés durante cuarenta días. Posteriormente, el Sacramentario Gregoriano y el Misal Romano sustituyeron el cuadragésimo día por el trigésimo, probablemente por la práctica del “treintenario gregoriano”⁷⁷⁰

⁷⁷⁰ El treintenario de San Gregorio es conocido también como las “misas de San Gregorio”, un conjunto de treinta

(Cfr., Campa, 2004, pp. 105-106). Esta costumbre prevalecía en el siglo XVI e incluso hasta nuestros días en la Península Ibérica. Por ejemplo, las ofrendas que se acostumbraban en el País Vasco en el siglo XVI, ya fueran de bueyes o sólo de pan y cera:

se centraban en estos días señalados del *periodo funeral correspondiente al luto que, en principio duraba un año*⁷⁷¹. Los oficios principales eran, en primer lugar, el del día del entierro; luego, especialmente orientado a los que no pudieran llegar a tiempo para este primer oficio, se celebraban las honras, en bastantes casos al tercer día del entierro; por lo común se volvía a repetir el oficio fúnebre en el noveno día y por último se celebraba el aniversario conocido como cabo de año. En muchos lugares se celebraba el novenario (*bederatziurrea*) de tal forma que los familiares acudían a misa durante los nueve días posteriores al entierro [...] Ahora bien, en otros lugares se preferían como señalados otros días como el séptimo o el trigésimo tras la muerte (Madariaga, 2007, p. 123).

Junto con las variaciones locales sobre el cómputo de los días dedicados al difunto a partir de la fecha de su muerte, existieron diversos días dedicados a las ánimas del Purgatorio en el calendario litúrgico. Según la *Crónica* de Sigeberto de Gemblaux, fue San Odilo, Abad de Cluny, quien a finales del siglo X trasladó la celebración de los Fieles Difuntos al 2 de noviembre, después del día de Todos los Santos (Cfr., Campa, 2004, p. 107). Antes de esto, en la propia abadía de Cluny los parientes muertos de los monjes eran conmemorados el 3 de febrero y 6 de julio, en la octava de los apóstoles Pedro y Pablo. Además, el jueves de la octava de Pentecostés y el 29 de septiembre, día de San Miguel Arcángel, los monjes rezaban por los hermanos enterrados en el cementerio de la abadía. En la congregación de Chaise Dieu, los muertos eran celebrados el 14 de enero, mientras que los dominicos dedicaban el 4 de febrero a sus parientes muertos. Por su parte, la orden de Isidoro de Sevilla fijó la conmemoración de los hermanos enterrados en el cementerio monástico, el día siguiente a la octava de Pentecostés (Cfr., Schmidtt, 1998, pp. 173-174).

La traslación del día de Fieles Difuntos al 2 de noviembre pudo haber tenido una función similar a la institución de la celebración de la Cátedra de San Pedro el 22 de febrero, que parece haber pretendido sustituir la *parentalia* romana y la costumbre de presentar ofrendas sobre las tumbas (Vid. *supra*, pp. 431-432). Otra posible explicación para la traslación de esta celebración, es que en otoño los monjes tenían más provisiones para atender a los pobres en el monasterio, pues el alimento material que se daba a éstos simbolizaba el alimento espiritual a través del cual las ánimas veían reducidas sus penas en el Purgatorio. Como haya sido, el hecho es que las celebraciones originales no desaparecieron con la institución del 2 de noviembre. En San Benigno de Dijon, los monjes siguieron pidiendo por los muertos el lunes de la semana de la octava de Pentecostés, es decir, el día de la Trinidad. De hecho, en la propia Abadía de Cluny, el Abad Hugo de Semur, sucesor de Odilo, instituyó el jueves como día dedicado a los hermanos enterrados en su cementerio; en ese día las campanas debían tocar como lo hacían el día de Todos los Santos (Cfr., Schmidtt, 1998, p. 175-176).

misas dedicadas al difunto durante las treinta principales fiestas religiosas del primer año después de su muerte (Cfr., Lomnitz, pp. 98-99).

⁷⁷¹ Las cursivas son mías.

En España, esta misma diversidad de fechas dedicadas a los difuntos a lo largo del año se observa ya entrado el siglo XX. Por ejemplo, en la villa toledana de Almorox, daban el lunes y martes de carnaval, *“en nombre de las ánimas de los vecinos del pueblo, un convite de seis tazas de tostones, nueve bizcochos y abundante vino”* (Hoyos, 1945, p. 48). En Casar de Cáceres (Extremadura), según Moisés Marcos de Sande:

“El segundo domingo de mayo, que es el domingo de ánimas⁷⁷², hay un gran banquete en casa del mayordomo, y el sábado anterior se amasan cuatro o cinco fanegas de trigo en bollas con anís y roscas de un kilo para los curas y monaguillos, y se llevan a la sinagoga, que es una capillita al lado del presbiterio” (Marcos, 1950, p. 141).

Con todo, a pesar de la diversidad de celebraciones locales de ánimas, el día de los Fieles Difuntos fue aceptado en todo el mundo católico, aun cuando originalmente estaba limitado a Cluny. Así, el 2 de noviembre se convirtió en la fecha por excelencia para presentar sufragios por los difuntos. Éstos, como vimos en el capítulo V, incluían en España la presentación de ofrendas de flores, velas y alimentos sobre la tumba, pero también misas y oraciones. La iglesia de la contrarreforma intentó erradicar algunas de estas prácticas que consideraba supersticiosas, entre las cuales se cuenta la costumbre popular de poner alimentos sobre las tumbas para que las ánimas los comieran en la noche de difuntos. Ejemplo de esto es la obra de Martín Carrillo (1615), quien explicaba que las ofrendas de comida sobre la tumba iban en contra de la doctrina de la Iglesia, corroborando de paso la importancia de esta práctica en la España de su tiempo:

En el conc. Brach. II. cap. 69. tempore Martini PP. y refiere en el Decreto: Eftà prohibido el lleuar a las fepulturas de los Difuntos pan, y vino, y otros mantenimientos [...] Para lo qual fe ha aduertir, que antiguamente, fobre las fepulturas de los Difuntos, en los cimiterios, o capos donde fe enterrauan, ponian Altares los Sacerdotes, y alli comulgauan a los fieles, en reuerencia, y honra de los Difuntos. Ya mas defto dexauan fobre las fepulturas, diuerfidad de viandas, y cofas de comer, creyendo que los difuntos comian, o que las Almas andauan fiempre cerca de las fepulturas de fus cuerpos y necesitauan de mantenimientos: y de noche los demonios tomauan aquellas comidas, y las defperdiciauan, para engañar mejor al pueblo en femejante fuperfticion y vanidad [...] y mandò no fe pufieffen comidas en las fepulturas de los Difuntos: en el qual dia fe celebra la Catedra de S. Pedro en Antiochia. a 22. de Febrero [...] *no fe veda la coftumbre que oy fe guarda de ofrecer pan y vino a los Sacerdotes⁷⁷²* (Carrillo, Martín, 1615, cap. 1, p. 4).

Pero la postura de los eclesiásticos ante las ofrendas era bastante ambigua. Por un lado, las consideraban como claramente paganizantes; por otro, eran una importante contribución al precario presupuesto de los sacerdotes, de modo que eran bienvenidas. Como ha señalado Juan Madariaga:

el bajo clero apoyaba cerradamente todas estas manifestaciones de piedad funeral popular, fuesen ofrendas banquetes o sufragios más o menos supersticiosos, siempre y cuando redundasen en beneficio de sus bolsillos o de sus estómagos. Las autoridades eclesiásticas, sin embargo, estaban más preocupadas por la ortodoxia y procuraban impedir las (Madariaga, 2007, p. 122).

Cuando a finales del siglo XVIII las autoridades laicas intentaron limitar los banquetes y ofrendas, la alta jerarquía eclesial se mostró dispuesta a cierta colaboración, pero el bajo clero se opuso

⁷⁷² Las cursivas son mías.

abiertamente. La solución fue conmutar las ofrendas por su equivalente en dinero. De este modo los fieles podían seguir ofrendando, los sacerdotes no veían mermados sus ingresos y la Iglesia suprimía una práctica que consideraba pagana (*Cfr., Op. cit.*, pp. 122-123).

En resumen, la geografía cristiana del otro mundo, que comienza a configurarse en los primeros siglos del cristianismo y se consolida en la baja Edad Media, coloca en el centro de las preocupaciones de los cristianos el tema del Purgatorio. Éste les permitía aminorar la ansiedad por la amenaza de la condenación eterna. Más tarde, especialmente tras el concilio de Trento, con los esfuerzos por erradicar las supersticiones, la Iglesia se convertiría en el único administrador legítimo de las relaciones entre vivos y muertos: los sufragios por las ánimas del Purgatorio sólo podían ser eficaces si eran sancionadas por la iglesia y administrados por los sacerdotes. *“Finalmente, el monopolio efectivo de la iglesia sobre el alivio del sufrimiento de las almas se reflejó en su dominio sobre lo que se consideraba la buena muerte”* (Lomnitz, 2006, p. 100). Más adelante retomaremos el tema del buen morir, por ahora revisaremos un tema que ilustra el modo en que la Iglesia promovió el culto a los muertos, instituyéndose como el único administrador legítimo de las relaciones entre vivos y los habitantes del más allá: las apariciones, que jugaron un papel fundamental en la configuración de los sufragios por las almas.

Las historias sobre viajes de los vivos al otro mundo existen en la tradición cristiana desde sus inicios, como se aprecia en la segunda carta a los Corintios, donde Pablo asegura haber realizado una breve visita al Cielo (2 Cor. 12:1-4). Los ejemplos se multiplican a lo largo de la Edad Media, entre los cuales probablemente la Divina Comedia, de Dante, y el Purgatorio de San Patricio sean los más conocidos. El objeto de estas historias era informar a los vivos sobre la geografía del más allá y principalmente sobre los tormentos en el Infierno y el Purgatorio, pero no sobre el destino de personas específicas en estos destinos. Otras historias comunes durante el Medievo, y más interesantes para nosotros, son las de los aparecidos. Estas narraciones difieren de las anteriores por el hecho de que no son los vivos los que viajan al más allá, sino que los muertos vuelven al mundo de los vivos para revelar su situación personal en el otro mundo. El interés que tienen para nosotros radica en que, a diferencia de las grandes visiones del más allá, las historias de aparecidos se centran en el estatus del muerto y en su relación con los vivos.

Las historias de aparecidos, comunes a lo largo de toda la Edad Media, proliferaron entre los siglos XI y XII, y en esto jugó un importante papel la literatura monástica, como ha observado el historiador Jean-Claude Schmidtt. El creciente número de historias de apariciones de los muertos a los vivos en la literatura monástica está ligado al progresivo papel que las órdenes jugaron en la conmemoración de los difuntos: los muertos volvían para demandar sufragios a los monjes, quienes los liberaban de sus tormentos en el Purgatorio (*Cfr., Schmidtt, 1998, p. 62*).

Claro ejemplo de esto es el referido caso de Cluny. Según Jotsuald, el primer hagiógrafo del abad Odilo, un ermitaño siciliano escuchó a unos demonios que, en las llamas del Etna se lamentaban de que los rezos, limosnas y misas de los monjes de Cluny liberaban muy rápido a las ánimas de sus tormentos. Informado de esta visión, el abad Odilo instituyó la celebración del día de los fieles difuntos, alrededor del año 1030. Tiempo después, una aparición del finado papa Benedicto, liberado de los tormentos del Purgatorio por los monjes de Cluny, confirma la validez de la iniciativa (*Cfr., Schmidtt, Op. cit.*, p. 68).

Para el periodo que aquí nos ocupa existen muchos ejemplos españoles, de entre los cuales cabe destacar la obra póstuma de Juan de Palafox y Mendoza, quien fuera obispo de Puebla de los Ángeles, Arzobispo de México y obispo de Osma (en la Provincia de Soria). En 1661, se publicó en Madrid el libro *Luz a los vivos y escarmiento en los muertos*, donde Juan de Palafox transcribe los relatos de setenta y nueve apariciones de almas a la madre Francisca del Santísimo Sacramento, monja del convento de San Joseph de Pamplona, de la orden de las Carmelitas Descalzas. Estas narraciones son sumamente breves y no describen las penas que las ánimas sufren en el Purgatorio, pero resulta interesante que la mayoría de ellas coinciden en dos detalles: los aparecidos señalan los pecados por los cuales están pagando en el más allá, y casi todas piden misas sin solicitar ningún otro sufragio. Todos los aparecidos son personas conocidas (aunque se omiten los nombres por respeto a los deudos, que siguen vivos), y muchos de ellos solicitan a la monja que avise a sus familiares para que ofrezcan misas en su favor. Uno de ellos, por ejemplo, pide que sus hijos le hagan misas, señalando la deuda que, por herencia, tienen con él:

Segunda vez se le apareció Don N. diciendo: No temas (con grandes gemidos) diles a mis hijos que digan missas, porque estoy pagando lo que ellos gozan. Encomiendame a Dios (Palafox, 1661, p. 91).

Otras historias llaman la atención porque en ellas las ánimas ofrecen su ayuda a la monja en recompensa por su intercesión y, entre éstas, una destaca porque el aparecido dice estar padeciendo por pecados veniales y algunos mortales. Este detalle es significativo, pues habla de la posibilidad de pagar en el Purgatorio también por los pecados mortales:

Foy N. el vezino, que eftoy en Purgatorio, padeciendo mucho [...] porque juguè mucho y tuue ocafion de hazer muchos juramentos, y no escapauan de pecados veniales, y algunos de mortales, [...] y assi todo se paga aqui. A quien posee mi hazienda, di que me diga Missas, y haga por mi alma. Estoy en gran necesidad, encomiéndame a Dios, que yo lo harè quando me vea con èl, y quede contigo (Palafox, 1661, p. 124).

Otra obra española significativa para el tema de las apariciones de ánimas, es *Gritos del Purgatorio y medios para acallarlos*, de Joseph Boneta. Como Palafox, Boneta se vale de narraciones de aparecidos para explicar la doctrina sobre el Purgatorio y la necesidad que aquéllos tienen de sufragios. Invocando varios ejemplos de apariciones, Boneta insiste recurrentemente en la necesidad de que los vivos paguen las deudas de sus familiares muertos, como medio para liberarlos del Purgatorio. Uno de los ejemplos que Boneta utiliza para ilustrar este punto es el de un niño de nueve años:

aparecièndose a su madre la dixo estava abrasándose en vn fuego, mayor que el que formaria todo el carbon que se avia gastado en el mundo si todo se juntasse, y se encendiesse. Lastimada su Madre, le preguntò como podia ser aviendo muerto tan niño, y aviendo vivido tan perfecto? y le respondiò: *Padezco tanto, porque aviendo pedido prestado para comprar algunas cosillas para casa, no las paguè, ni cuyde que las pagases; y assi te suplico encarecidamente lo satisfagas, y ruegues à Dios me saque de tan formidable incendio*. Hizo luego vno, y otro la Madre, y bolviò à darla glorioso las gracias de quan à punto avia llegado su socorro (Boneta, 1702, p. 250-251).

E inmediatamente después, el autor explica la importancia de esta aparición.

Ponderese cuan poco seria lo que se fiava à un niño, y que dize, que para comprar cosillas, y que èl no debia pagarlo, sino su madre, y no ostante por no averlo solicitado ardía en tan pavorosas

llamas. Vease si Dios hila delgado, y si esta justicia haze en niños, y por cosillas, qual ferà la que fulminarà en grandes, y por grandes deudas? (*Op. cit.*, p. 251).

En estos pocos ejemplos se observa claramente la relevancia de las apariciones para el sostenimiento de los sufragios por las ánimas del Purgatorio, así como el control que la Iglesia intentaba tener sobre ellos como único mediador legítimo en las relaciones entre vivos y muertos. En primer lugar, el hecho de que incluso el más pequeño pecado conllevara una gran pena, junto con la constatación de que quienes cometieron pecado mortal pudieran estar en el Purgatorio, obligaba a los deudos a presentar sufragios por el descanso de sus parientes muertos, independientemente de lo “santos” o “pecadores” que parecieran; a cambio, las ánimas les ayudarían en sus necesidades. Esto último parece haber calado tan hondo en la religiosidad popular que se hicieron frecuentes las invocaciones a las “benditas Ánimas del Purgatorio” para conseguir favores, cuidar del sueño, encontrar objetos perdidos y hasta para que actuaran como despertadores (*Cfr. Madariaga, 2007, p. 52*). Incluso, las ánimas del Purgatorio contribuían para que el pan se cociera bien, como se aprecia en un ensalmo para la elaboración del pan, recogido en el pueblo de Trives (Orense): *“En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Amén. Que Dios quiera que las ánimas del Purgatorio me lo saquen con bien”* (Quibén, 1953, p. 527).

Por otra parte, el sufragio que las ánimas aparecidas piden a los vivos, es el de la misa y oraciones, y ningún otro. La ayuda que todos los muertos necesitan en el más allá, además, se complementa necesariamente con la reparación de los daños y el pago de las deudas que, como los sufragios, tendrá que ser realizado por los propios familiares. Por último, no saldar las deudas o no cumplir los sufragios que el finado estableció por vía testamentaria, resultaba en daño para el difunto y castigo para los ejecutores del testamento. Esto último es tema recurrente en la citada obra de Joseph Boneta, quien pone en voz de las ánimas del Purgatorio la amenaza de castigo eterno sobre quienes no realicen este último beneficio por ellas:

Manos, pues, a la obra, hijo mío, que no te lo pido ya tanto por conveniencia de mi Alma, como por la de la tuya, mas vas a perder tu en no pagar mis deudas, y cumplir mis obligaciones, que yo. Tu vas a perder a Dios por una eternidad sin fin, yo a dexar de verlo por limitado tiempo. Haz, pues, aqui punto, y para, no prosigas en leer mas, hasta ofrecer a Dios aora mismo, tratar desde oy de cumplir los cargos que dexè en mi testamento, de hazer essas restituciones, de fundar essas obras pias, de satisfacer essas deudas, de que me celebren essas missas, y todo lo demàs que sabes (*Boneta, Op. cit.*, pp. 64-65).

Apreciamos, pues, que la iglesia católica, a través de la geografía del más allá, de la doctrina del pecado y de las historias de aparecidos, intentaba consolidar una compleja red de intercambios entre vivos y muertos de la cual debían participar todos los católicos, al mismo tiempo que eliminaba prácticas que le resultaban incómodas y se presentaba a sí misma como único intermediario legítimo de dicho intercambio. A su vez, como hemos comentado, los rasgos incómodos de esta red de intercambios fueron frecuentemente tolerados en España por significar una importante fuente de ingresos para la iglesia, particularmente para el bajo clero. Es en este contexto que podemos entender el culto español a los muertos que revisamos someramente en el capítulo V.

XIII.3. COMPARACIÓN PRELIMINAR.

Nuestra revisión de las escatologías nahua y cristiana nos muestra, a primera vista, grandes diferencias, al grado que sólo encontramos cuatro aspectos compartidos por ambas tradiciones: la creencia en la reencarnación coexistiendo con la idea de que la vida terrena era una sola⁷⁷³; la existencia de un destino para los ajusticiados (el de *Tlazoltéotl*⁷⁷⁴ y el Infierno); la costumbre de presentar ofrendas (sufragios) en momentos determinados a partir del deceso; y la existencia de fechas señaladas en el calendario para la conmemoración de los muertos, aunque estas fechas no son las mismas en uno y otro caso.

Pero las múltiples diferencias evidenciadas entre ambas tradiciones ocultan analogías que no podemos dejar de lado. Así, en cuanto al número y naturaleza de las “almas”, tenemos que los nahuas creían en tres entidades anímicas, mientras que los españoles creían en una sola. Sin embargo, el alma cristiana se dividía en tres grados que presentan cierta semejanza con las entidades indígenas. El primero de ellos pasaba por todo el cuerpo y se comunicaba a los huesos, uñas y cabellos, y tenía “disposición y sanidad”, como los árboles tienen “vida vegetativa con qué crecer”; el *tonalli*, por su parte, era una fuerza de la que participaban dioses, animales, plantas y cosas, y daba al individuo vigor, calor y valor, y permitía su crecimiento. En el tercer grado o ánimo se ubicaba la “inteligencia, o entendimiento”, mientras que el *teyolía* se asociaba a la afección y las facultades mentales. Por último, el *Ihíyotl* era el receptáculo de las acciones no racionales, mientras que el segundo grado del alma cristiana correspondía a los sentidos exteriores. Claro que la analogía es algo imperfecta, pero pudo haber contribuido a la mutua traducción de creencias y, junto con el escaso control que los frailes podían ejercer sobre el ámbito doméstico de la vida indígena, a la pervivencia de las entidades anímicas nativas, que aún se encuentran (aunque transformadas) en las concepciones etiológicas de diversas comunidades indígenas.

Algo similar ocurre con los destinos escatológicos. Los antiguos nahuas creían en por lo menos cuatro destinos, y los cristianos contaban con igual número de sitios ultraterrenos, aunque el *Limbus Patrum* pudiera haber sido incluso desconocido en los sectores populares, pues carecía de interés práctico. Pero, mientras que la estancia del *teyolía* en los destinos nahuas pudo no ser perpetua, el alma cristiana permanecía eternamente en el Infierno o en el Cielo, aunque para llegar a este último podía pasarse un tiempo indeterminado en el Purgatorio. Aunado a estas diferencias está el hecho de que los nahuas no pasaban por juicio alguno que determinara su destino en el más allá, mientras que los católicos pasarían por dos juicios. Con todo, detrás de estas discrepancias se observan también similitudes. Una de ellas es la ya mencionada existencia en ambas tradiciones de un destino para los ajusticiados: el Infierno y el lugar de *Tlazoltéotl* (Vid. Nota 774). A este respecto, resulta curioso observar que, aun cuando Bartolomé de las Casas compara a *Tlazoltéotl* con el Diablo, no asimila el destino de los adúlteros con el Infierno. La razón

⁷⁷³ Aunque debemos reconocer que, para el caso español, sólo encontramos una referencia a la creencia en la reencarnación, y corresponde al siglo XX (Vid. *Supra*, p. 135).

⁷⁷⁴ Hay que reconocer, sin embargo, que la existencia de tal destino mexica parece dudosa, pues no existe mayor referencia a la práctica mexica de arrojar al agua a los ajusticiados, mientras que ésta sí está documentada para el mundo cristiano. Además, tampoco existen mayores referencias históricas de un destino ultraterreno para los ajusticiados y presidido por *Tlazoltéotl*, diosa relacionada con el amor y la fertilidad. Y de hecho, de haber existido un destino escatológico presidido por *Tlazoltéotl*, éste sería el de las mujeres muertas en parto, pues su patrona era precisamente esta diosa.

de esto puede encontrarse en la obra de Sahagún. La creencia nahua en un destino escatológico ubicado en el inframundo, y que por lo menos en algunas versiones aparece como lugar de tormento, favoreció su asimilación (al menos entre los frailes) con el Infierno cristiano. Lo mismo puede decirse del *Tlalocan* y del *Tonátiuh Ilhuícatl*, que fueron descritos por Sahagún como el Paraíso Terrenal y como el Cielo del Sol, uno por ser lugar de gozo y el otro por su ubicación en el supramundo. En apoyo de esto, contamos con la interpretación que Juan de Torquemada hacía, a principios del siglo XVII, de los destinos escatológicos prehispánicos:

La opinión que estos indios occidentales tuvieron, acerca de las partes y lugares, donde las ánimas iban después de haber dejado sus cuerpos, era en parte conforme a la verdad católica que profesamos los que tenemos fe cierta y verdadera de la Ley de Jesucristo y en parte muy errada y apartada de ella. Porque decían que unos de los que morían iban al infierno, otros al Cielo y otros al paraíso. En decir que iban al infierno, decían la verdad [...] pues es cierto que por no creer la verdadera doctrina de Dios, y por no ser bautizados no se salvaban; y que no salvándose, que es gozar de Dios en la bienaventuranza, iban al infierno a padecer penas eternas para siempre (Torquemada, citado en Lomnitz, 2006, pp. 119-120).

Otra diferencia se encuentra en los factores determinantes del destino de las “almas”. Como hemos visto, el lugar al que se dirigía el *teyolía* dependía de la causa de muerte, mientras que el destino del alma cristiana dependía de su comportamiento en vida. Esto último, sin embargo, debe ser matizado pues, si bien es cierto que el alma iría al Infierno o al Purgatorio según sus pecados, el hecho es que éstos podían ser perdonados a través de los sacramentos, indulgencias y sufragios. De este modo, el destino del alma dependía menos de su conducta (gracia o pecado) que de su “estado de gracia”, siempre que entendamos “estado de gracia” como aquél en el que se cuenta con todos los rituales prescritos por la Iglesia o, en su defecto, con la bula apropiada.

Ubicados ya en el tema de los medios para ayudar al “alma”, hemos visto importantes diferencias entre las tradiciones aquí revisadas. La creencia de que los hombres podían determinar su destino ultraterreno era central en la religión cristiana, por lo que desarrollaron un complejo sistema de prácticas orientadas en este sentido; en cambio, salvo por la dudosa excepción de quienes iban con *Tlazoltéotl*, esta creencia no estaba presente entre los nahuas. Los ritos funerarios mexicas diferían sensiblemente de su contraparte cristiana, pues los cristianos no realizaban rito alguno para reunir fracciones del alma⁷⁷⁵. Además, mientras que el *teyolía* tardaba cuatro días en iniciar su viaje, el alma cristiana lo hacía inmediatamente después de la muerte. Por otra parte, la incineración nahua estaba reservada para los privilegiados que tenían como destino el Cielo del Sol, en tanto que para los cristianos la cremación era anatema, y se reservaba para los condenados. Estas diferencias sin embargo, disimulan una importante semejanza entre ambas tradiciones, pues en una y en otra el tratamiento del cadáver dependía del supuesto destino del “alma”. Es cierto que el funeral cristiano dependía de la oposición salvación/condenación, pero era esta oposición lo que determinaba el destino ultraterreno, de modo que si se tenía la seguridad de que el difunto iría al Infierno se le negaba la sepultura en terreno consagrado y, en algunos casos extremos, se le incineraba o se le arrojaba en descampado. Ahora bien, si en ambas tradiciones la forma del funeral dependía del destino del “alma”, podemos suponer una asimilación relativamente sencilla de los funerales católicos por parte de los nahuas.

⁷⁷⁵ Hay que considerar, sin embargo, que en España existía la costumbre popular de recortar y guardar las uñas del difunto, para evitar que cayeran en manos equivocadas y se usaran para brujería.

En cuanto a la forma de presentar las ofrendas correspondientes a los sufragios, los cristianos las colocaban en la tumba, las repartían a los pobres o las entregaban al sacerdote. Por su parte, los nahuas las quemaban, como medio para hacérselas llegar al *teyolía*. Estas ofrendas diferían también en el número de años durante el cual se presentaban: cuatro años en el caso nahua y uno entre los cristianos⁷⁷⁶. Además tenían distintas finalidades, pues mientras que los nahuas las hacían para ayudar al *teyolía* durante su viaje, los cristianos las concebían como un medio para reducir la estancia del alma en el Purgatorio. Esta discrepancia, sin embargo, se debe a la comparación entre las creencias nahuas y la versión “docta” del cristianismo. Como vimos en el capítulo anterior, los españoles creían que las ánimas comían de las ofrendas y que necesitaban descansar, razón por la que se les dejaban libres las camas de la casa. Además, sabemos que en la Península Ibérica existió la creencia de que las ofrendas correspondientes a los funerales ayudaban al difunto en su viaje, por lo menos hasta principios del siglo XX, pues en Santa Isabel do Monte (Portugal), se colocaba:

en el *caisco* o caja del difunto una vasija con agua, un poco de pan mojado en vino y cinco reis, siendo usada la frase a la colocación de “Ahí vae vinho e pao, e cinco reis p'ra pessar's o rio Jordao” (Hoyos, 1945, p. 41).

Algo semejante ocurría hacia el siglo XIX en Galicia, pues en el pueblo de Buscalque (ayuntamiento de Lovios), que estaba separada de su iglesia matriz por el río Limia, al depositar el cadáver en la barca para conducirlo a la iglesia:

El pariente más cercano o el encargado de presidir el cortejo fúnebre cogía un pedazo de pan cocido que ponía sobre el pecho del difunto, diciendo con gravedad y compostura: “para pasar o Jordán” (Mandianes, 1990, p. 79).

En las ofrendas que se hacían en fechas señaladas en el calendario, se observa la misma diferencia: mientras que los nahuas las presentaban sobre el sepulcro y las incineraban, los cristianos las ponían sobre la tumba, pero las intercambiaban por oraciones y las entregaban al sacerdote. De mayor relevancia es el hecho de que los nahuas dedicaban a los difuntos distintos momentos del año según su destino, mientras que los españoles, hasta donde sabemos, sólo ofrendaban a las ánimas del Purgatorio, aunque también tenían diversas fechas para ello. Sobre este punto, resulta de interés recordar que los mexicas no dedicaban a sus muertos los días primero y dos de noviembre⁷⁷⁷, mientras que en España existía la costumbre de dedicar a los difuntos no sólo el Día de Difuntos, sino también el de Todos Santos. A este respecto, recordemos que el Abad de Cluny, Hugo de Semur, estableció que el día dedicado a los hermanos enterrados en su cementerio tocaran las campanas como lo hacían en Todos Santos (*Vid. supra*, p. 570). Además, como vimos en el capítulo V, en algunas zonas de España se colocaban platos en las ventanas durante la noche de Todos Santos (*Vid. supra*, p. 126), mientras que en otras se hacían las cuestaciones infantiles durante los días primero y dos de noviembre (*Vid. supra*, p. 139). A

⁷⁷⁶ No obstante, hay que recordar que en España existió la práctica de ofrendar en el día de Difuntos durante los primeros tres años, como vimos en el capítulo V.

⁷⁷⁷ La celebración nahua más próxima al cristiano Día de Difuntos era la dedicada a *Mixcóatl* en la veintena de *Quechollí* (del 30 de octubre al 18 de noviembre). Sin embargo, como señala Sahagún, las ofrendas para los guerreros muertos se hacían el quinto día del *metztli*, es decir, el 3 de noviembre del calendario gregoriano (24 de octubre del calendario juliano).

estas observaciones, podemos agregar que, en un romance burlesco anónimo, anterior al siglo XVIII, se hace alusión a los altares de Todos Santos dedicados a los difuntos:

Son las viudas de este tiempo
Altares por Todos Santos,
con un portal para vivos
y otro para los finados
(Durán, Agustín, p. 177).

Por si quedara alguna duda, contamos con dos noticias del siglo XX, una del País Vasco, la otra de Castilla y León. La primera de ellas proviene del Plan de Funerales aprobado en Arrasata (Guipúzcoa) en 1912, donde se menciona:

la costumbre que existe en esta parroquia del excesivo número de luces que se colocan en algunos funerales y sus novenarios y aniversarios y misas llamadas Cantadillas, y especialmente el día de todos los santos, el día de ánimas y el domingo siguiente⁷⁷⁸ hasta el punto que el Médico Municipal Inspector de Sanidad ha llamado la atención sobre ello (Madariaga, 2007, 185).

Nuestra segunda referencia es la descripción de las celebraciones de Todos Santos y Fieles Difuntos en Hoyos del Espino (Ávila), hecha por el antropólogo norteamericano George Foster a mediados del siglo XX. En esta población, de acuerdo con Foster, después de la misa de Todos Santos:

las mujeres se quedaron a poner flores, velas y *luminarios* de petróleo sobre las lápidas, que primero cubrían con telas blancas. Posteriormente, el cura, en compañía de dos acólitos, anduvo de tumba en tumba, bendiciéndolas; después de lo cual, las mujeres regresaron a sus casas, a tomar su retrasada comida. Al caer la tarde se dijo un rosario en una nueva ermita de la ladea, y después se formó una procesión que caminó hasta el nuevo y cercano cementerio al aire libre, donde también se adornaron las fosas, y se bendijeron, como por la mañana (Foster, 1985, p. 348).

Por último, cabe mencionar la diferencia evidente de que el *teyolía* no se aparecía a los antiguos nahuas solicitando sufragios. Teniendo en mente estas diferencias y semejanzas, podemos revisar ahora la celebración indígena del Día de Muertos durante el siglo XVI, en busca de rasgos mesoamericanos.

XIII.4. EL TRASFONDO MESOAMERICANO EN LA CELEBRACIÓN INDÍGENA DEL SIGLO XVI.

Poco sabemos sobre el modo en que los indígenas se apropiaron de la celebración cristiana del Día de Difuntos; sin embargo, resulta claro que una simple adopción formal del ritual que enmascarara las creencias prehispánicas es poco probable. La conquista significó una radical transformación de las sociedades nativas, enfrentándolas a condiciones completamente nuevas: la violencia, las nuevas formas de organización del trabajo, los reasentamientos y migraciones forzadas, las epidemias. Además, el hecho de que estas últimas afectaran únicamente a los indígenas (por lo menos durante el siglo XVI) pudo contribuir, junto con la evidencia del poder militar español, a generar cierta inclinación a pensar en un particular poder del dios cristiano. De

⁷⁷⁸ Las cursivas son mías.

hecho, los propios españoles interpretaban la acción selectiva de las enfermedades como obra divina, como lo atestigua el dominico Agustín Dávila Padilla en su narración de la gran mortandad: *“El año de 1545 comenzó Dios por sus secretos juicios a despoblar de Indios esta Nueva España con una pestilencia universal”* (Citado en Lomnitz, 2006, p. 72).

La magnitud del holocausto de la conquista ha sido tema de debate, sin que exista hasta el momento un acuerdo respecto a las cifras referentes al descenso de la población indígena, mismas que oscilan entre el 22 y el 95 por ciento (Cfr. Lomnitz, 2006, p. 64); sin embargo, aun aceptando las cifras más conservadoras, resulta claro que la gran mortandad debió jugar un importante papel en la interpretación indígena tanto de sus propias creencias como de las cristianas. En esta línea de ideas, Nancy Farris ha señalado que la adopción inicial del cristianismo por parte de los mayas fue en gran medida el resultado del poder militar español, e incluso los poblados que no habían sido dominados por los españoles invitaban a los sacerdotes católicos a bendecir la comunidad y tenían cruces cristianas (Citado en Lomnitz, 2006, p. 90).

Junto con la inclinación indígena a la conversión, ya fuera como una forma de apropiarse del poder español o de congraciarse con los invasores, otros muchos factores debieron influir en la adopción del ritual por parte de los nativos americanos, como el cuestionamiento de la eficacia de los rituales y sacerdotes autóctonos, derivado de la derrota militar por parte de los españoles, las epidemias y las plagas. Otro factor que merece destacarse es la obligatoriedad de la participación en el ritual católico, incluso para tener acceso a la tierra y a una vivienda⁷⁷⁹ (Cfr. Peña, 1980, p. 68).

Como contraparte, la evangelización se encontró con un buen número de obstáculos. En primer lugar, el reducido número de clérigos en comparación con las dimensiones del territorio y la dispersión de la población, minimizaba los esfuerzos de los frailes por brindar a los indígenas por lo menos la instrucción mínima y la atención sacramental necesaria para la salvación de sus almas. Así, desde el primer concilio provincial de México (1555) se intentó convencer a la corona de la necesidad de que los indios vivieran en pueblos:

donde viban política y christianamente y les puedan ser administrados los sanctos sacramentos, y puedan ser ynstruydos y enseñados en las cosas neçessarias a su salvación, y puedan ser socorridos en sus enfermedades y neçessidades, y tengan quien les ayude a bien morir (Llaguno, 1963, p. 152).

Aunada a la falta de evangelizadores, la implantación del cristianismo enfrentó la dificultad que significaba la diversidad de lenguas indígenas y el desconocimiento de éstas por parte de los frailes, especialmente en los primeros años de la colonia. En consecuencia, los religiosos recurrieron a los servicios de catequistas indígenas iletrados para quienes se confeccionaron los llamados libros testerianos, compuestos exclusivamente de imágenes, como instrumento mnemotécnicos para recordar las oraciones más importantes. Este recurso a los catequistas indígenas alcanzó una importancia tal que, por ejemplo, en Yucatán, la administración de la vida cristiana fue realizada por los llamados maestros cantores, pues al inicio de la evangelización (1554) había sólo cuatro sacerdotes en la zona, y 38 en 1580 (Farriss, Nancy, citado en Lomnitz,

⁷⁷⁹ Recuérdese además que el pase de lista en la misa se mantuvo para los indígenas hasta el fin de la colonia (Cfr. Lomnitz, 2006, p. 145).

2006, p. 90). Desconocemos la importancia que los especialistas religiosos nativos tuvieron en la conversión de la población de habla náhuatl del centro y Sur de México; sin embargo, es de suponerse algo muy similar a lo observado en el área maya, pues a fines del siglo XVI sólo había ochocientos dos frailes en toda la Nueva España⁷⁸⁰ (Cfr. Ricard, 2005, p. 159). Incluso en la actualidad, la comunidad de Hueyapan, Morelos, aun siendo parroquia, no cuenta con un sacerdote que viva en la localidad, y gran parte de la vida ritual es presidida por los maestros cantores.

Estas dificultades parecen haber orillado a los evangelizadores a concentrarse en la implantación de los sacramentos y las celebraciones del calendario litúrgico orientadas a sustituir cultos paganos, así como a eliminar los aspectos más públicos de la ritualidad indígena. De este modo, los españoles centraron sus esfuerzos en destruir y sustituir ídolos; en erradicar el sacrificio humano, el supuesto canibalismo y la incineración de los cadáveres, y en implantar el enterramiento cristiano en la iglesia o en el cementerio adyacente. De este modo, la evangelización pareciera haber dejado “íntactos” los aspectos menos visibles de la religiosidad indígena, cuya realización era más difícil de perseguir. Además, algunos rituales indígenas sospechosos de paganos pudieron haber sido tolerados por el clero por su semejanza con las prácticas populares españolas, incluyendo algunos ritos agrícolas, las ofrendas a los muertos y los convites y borracheras que celebraban los indígenas en los entierros y aniversarios. Como ha señalado Claudio Lomnitz:

se alcanzó un *statu quo* en el que los indios lograron retener su bebida y su llanto, su baile y su convite, aun cuando tuvieron que renunciar al sacrificio humano, la incineración y el entierro casero (2006, p. 170).

Con respecto al culto a los muertos, el propio Lomnitz ha destacado que la celebración del Día de Muertos fue implantada inicialmente con cierta autonomía respecto a la doctrina del Purgatorio, dada la orientación de los primeros evangelizadores (orientación que, al enfatizar en el mensaje apocalíptico, restaba importancia al Purgatorio) y por la necesidad de asegurar la salvación de las almas, tema más urgente que los nimios detalles sobre el tiempo que tuviesen que purgar sus pecados⁷⁸¹ (Cfr. Lomnitz, 2006, pp. 94-133). Esta tímida predicación de la escatología cristiana que dejaba de lado la doctrina del Purgatorio (sustento del culto cristiano a los muertos), aunada a las limitaciones que enfrentaron los frailes para la evangelización de los indios, permite suponer una peculiar interpretación nativa de la celebración del Día de Difuntos. Para aproximarnos a ella, revisaremos las descripciones de la celebración indígena durante los primeros años de la colonia en busca de rasgos ajenos a la celebración española, así como de los motivos de las sospechas expresadas por los frailes sobre la posible continuidad de cultos paganos.

⁷⁸⁰ Además, de esta cifra tendría que descontarse a un buen número de clérigos que no podrían participar activamente en el ministerio: “los legos, los novicios, los estudiantes, los profesores, los ancianos, los enfermos y, en cierta medida también, lo que llamaríamos estado mayor, formado por provinciales, guardianes, priores y definidores, a todos los cuales el cuidado de la dirección y administración de su orden impedía dedicarse sin reserva y de modo directo a la evangelización de los indios” (Ricard, 2005, p. 159).

⁷⁸¹ Esto cambió en la segunda mitad del siglo XVI, cuando la iglesia se apoyó en la difusión de la doctrina del Purgatorio como medio para fomentar la individuación y la división de las familias extensas en unidades nucleares, política que tendía a combatir la poligamia y a favorecer una mayor extracción de tributos a los indígenas. Para un análisis de esto, remito al lector a la multicitada obra de Claudio Lomnitz (2006, pp. 196-206).

XIII.4.1. La celebración indígena durante el siglo XVI.

La descripción más antigua que conocemos sobre la celebración indígena del Día de Muertos, es la de fray Toribio de Benavente, "Motolinía" (ca. 1546). En ella, el fraile franciscano señala la costumbre de llevar ofrendas de comida a los sacerdotes en la celebración del Día de Ánimas como prueba de la exitosa conversión de los indios, y la relativa riqueza de sus ofrendas para alabar la actitud de los nativos hacia las riquezas, como punto de contraste para denunciar la avaricia de los españoles:

el día de los Finados casi por todos los pueblos de los indios dan muchas ofrendas por sus difuntos: unos ofrecen maíz, otros mantas, otros comida, pan, gallinas, y en lugar de vino dan cacao; y su cera cada uno como puede y tiene, porque aunque son pobres, liberalmente buscan de su pobreza y sacan para una candelilla. Es la gente del mundo que menos se mata por dejar ni adquirir para sus hijos. Pocos se irán al infierno por los hijos ni por los testamentos, porque las tierras o casillas que ellos heredaron, aquellos dejan a sus hijos, y son contentos con muy chica morada y menos hacienda; que como el caracol pueden llevar a costas toda su hacienda. No sé de quién tomaron acá nuestros Españoles, que vienen muy pobres de Castilla, con una espada en la mano, y dende en un año más petacas y hatos tienen que arrancara una recua; pues las casas todas han de ser cosas de caballeros (Benavente, 2007, p. 75).

Resulta interesante observar que esta descripción es tan escueta como las que encontramos en España por la misma época. No obstante, para nuestros fines podemos destacar dos rasgos relevantes. En primer lugar, la presencia de mantas entre las ofrendas recuerda la costumbre prehispánica de quemar bienes que serían de utilidad al difunto en su viaje al *Mictlán* (Vid. *Supra*, p. 559). No sabemos si las ofrendas descritas por Motolinía se realizaban sólo durante los primeros cuatro años, como ocurría antes de la conquista, pero la sola presencia de las mantas permite suponer cierta continuidad de prácticas prehispánicas. El segundo rasgo que cabe destacar es la omisión de cualquier comentario por parte del fraile sobre posibles supervivencias paganas en la celebración indígena del Día de Difuntos; antes bien, las ofrendas indígenas son motivo de halago hacia la religiosidad cristiana de los nativos. Esta actitud de Motolinía hacia la celebración de los recién conversos, resulta aún más significativa si consideramos que, al referirse a las ofrendas funerarias que se hacían antes de la conquista, el mismo fray Toribio supone un vínculo con el demonio:

Además de éstos tenían otros días de sus difuntos, de llanto que por ellos hacían, en los cuales después de comer y embeodarse llamaban al demonio, y estos días eran de esa manera (Benavente, 2007, p. 39).

Hacia 1579, unos treinta años después que Motolinía, el dominico Diego Durán, estudioso de la religión indígena y conocedor de la lengua náhuatl, escribía sobre las distintas celebraciones a lo largo del calendario precolombino. En su descripción de la fiesta del *Miccailhuitontli* (fiesta de los muertecitos), Durán comenta la posible relación entre esta celebración y las ofrendas indígenas de Todos Santos:

De la primera causa que dije para que se llame fiesta de muertecitos que era para ofrecer por los niños quiero decir lo que he visto en este tiempo el día de Todos Santos y el día de los difuntos y es que el día mismo de Todos Santos hay una ofrenda en algunas partes y el mismo día de difuntos otra. Preguntando yo porque fin se hacía aquella ofrenda el día de los santos respondieronme que ofrecían aquello por los niños que así lo usaban antiguamente y habíase quedado aquella costumbre. Y preguntando que si habían de ofrecer el día mismo de Difuntos

dijeron que sí por los grandes y así lo hicieron de lo cual a mí me pesó porque vi de patentemente celebrar la fiesta de difuntos chica y grande y ofrecer en la una dinero cacao cera aves y fruta semillas en cantidad y cosas de comida y otro día vi de hacer lo mismo y aunque esta fiesta caía por Agosto lo que imagino es que si alguna simulación hay ó mal respeto (lo cual yo no osaré afirmar) que lo han pasado aquella fiesta de los Santos para disimular su mal en lo que toca á esta ceremonia (Durán, Diego, 1880, pp. 288-289).

Como ha notado Claudio Lomnitz, en el comentario de Durán se puede apreciar su preocupación por un detalle sospechoso: el que los indígenas se valieran de la celebración de Todos Santos para conmemorar a los niños difuntos. Esto le hacía suponer el ocultamiento de la celebración de *Miccailhuitontli* tras la ofrenda que presentaban en Todos Santos. Sin embargo, el dominico evita afirmar categóricamente el paganismo de la celebración. Volveremos sobre este punto en el capítulo XV.

De estas descripciones hemos obtenido dos rasgos de la celebración indígena que pudieron relacionarse con el culto prehispánico a los muertos: la presencia de mantas entre las ofrendas y la dedicación del día de Todos Santos a los niños difuntos. Pero lo más interesante es el contraste entre los juicios de ambos autores. Mientras que Motolinía celebra el fervor con que los indígenas participan del Día de Difuntos, Durán lo observa con sospecha. Esta diferencia puede explicarse por las fechas en que ambas descripciones fueron escritas: Motolinía escribió sus Memoriales en el decenio de 1540, cuando los frailes celebraban las oleadas de conversiones derivadas de la conquista; Durán, en cambio, escribió su obra a finales de la década de 1570, cuando las limitaciones de la evangelización eran mucho más evidentes. A esto hay que agregar la lenta transformación de la religiosidad oficial, que se hará más notable en el siglo XVII y que dio lugar a sospechas semejantes sobre la religiosidad popular española, como se aprecia en las múltiples prohibiciones y esfuerzos por erradicar los aspectos más incómodos del culto popular a los muertos en España.

La escasez de noticias históricas sobre el Día de Muertos indígena, que llegó a convertirse en la celebración más importante asociada a la cosecha, pudiera deberse, al menos en parte, a los beneficios económicos que esta celebración significaba. Como hemos visto para el caso español, mientras que la alta jerarquía católica intentaba erradicar las ofrendas de animales por considerarlas paganas, el bajo clero se oponía a ello por la importancia que éstas tenían para su precario presupuesto. Esto mismo parece haber ocurrido en América, pues a finales del siglo XVI el Tercer Concilio Provincial de México (1585) intentaba refrenar los abusos de los sacerdotes respecto a las ofrendas de los Días de Muertos:

Justo es que los eclesiásticos se aparten no sólo de avaricia y cobdicia, sino como dice el apóstol, de qualquiera apariencia della; y a esta causa los ministros seculares y regulares de los indios no yrán a selebrar fiestas algunas por las visitas y estancias de sus partidos si no fuere dentro de la octava de tales fiestas, y la selebración de Todos Sanctos o Conmemoracion de Difuntos no se alarguen más de hasta los quinze de diziembre (Citado en Lomnitz, 2006, p. 109).

De esto se desprende que los sacerdotes solían hacer rondas a los pueblos para recabar las ofrendas, y que en las celebraciones de Todos Santos y Día de Ánimas el Concilio autorizaba seis semanas para recaudarlas. Los ingresos derivados de esto, como ocurría en España, debieron ser cuantiosos pues, como señala el apóstata Tomas Gage, cuando oficiaba en la provincia de

Guatemala (en el decenio de 1620), los ingresos del día de Todos Santos sólo eran superados por los de Semana Santa:

Las ofrendas de navidad en ambos pueblos representaban para mí, cuando vivía allí, por lo menos cuarenta coronas. Las del día de Todos los Santos valían habitualmente ochenta coronas y las del día de la candelaria otras cuarenta. Aparte de lo que ofrecían en la fiesta de cada pueblo todos los habitantes de los alrededores, que en Mixco un año ascendió, entre dinero y velas, a ochenta coronas, y en Pinola, según mi cálculo, a cincuenta más. [...] Cada bautismo representaba otros dos reales, cada matrimonio, dos coronas; cada muerte otras dos coronas por lo menos, y en mi tiempo murieron algunos que dejaban diez o doce coronas para que se cantaran cinco o seis misas por su alma. Así enseñan a esos simples que por el canto de los curas sus almas se libran del lloro y del fuego y los tormentos del Purgatorio, y así cantando todo el año esos frailes arrancan a los pobres indios y a sus cofradías y sus santos un tesoro infinito con que se enriquecen ellos y sus conventos (Citado en Lomnitz, 2006, p. 110).

Junto con la función económica de la celebración, el bajo clero debió tener otras razones para fomentar entre los indígenas el culto a los muertos, como su utilidad para la predicación y el fortalecimiento de alianzas entre el clero y sus feligreses. Esto se aclara si consideramos que la instrucción sobre las penas del Purgatorio en el lecho de muerte debió tener un impacto evangelizador relativamente reducido, pues esto sólo ocurría una vez en la vida de cada individuo, aunque quizás con la presencia de los familiares del agonizante. En tales circunstancias, es probable que los evangelizadores se valieran del culto a los muertos para introducir las ideas sobre el Cielo, el Infierno, el Purgatorio y los sufragios por los difuntos.

Como sea, hacia el siglo XVII las sospechas sobre el carácter pagano de la celebración indígena se habían agudizado, y comenzaron a observarse como supersticiosos incluso algunos rasgos compartidos con la práctica popular española. Así, en 1674, el dominico Francisco de Burgoa agrega un elemento más a la lista de rasgos sospechosos del Día de Muertos indígena: la creencia en que los muertos vienen a comer los alimentos de la ofrenda. En su *Geográfica descripción de la parte septentrional del polo ártico de la América*, Burgoa cuenta cómo, después que se descubriera que unos caciques de la provincia de Oaxaca hicieron enterrar un bulto con provisiones para su viaje al otro mundo, el fraile Alonso de Espinoza emprendió en 1599 una operación la noche del Día de Ánimas para descubrir los ocultos rituales de los indígenas:

Y el Padre Fr. Alonso de Espinoza [...] les anduvo a los alcances por cogerlos con el hurto en las manos, puso espías de su satisfacción, la noche de los difuntos, y avisado de la carnicería que se avia hecho de aves en la casa de un Principal, se fue ya muy tarde, entrada la noche con un vezino español y con el tiento posible se *entro en la casa*⁷⁸², y a la luz de unas teas llegó, y hallo a todas las personas de edad de aquella familia en una quadra sentados conforme a su ceremonia cabixbajos y como llorando en sus deprecaciones, y tan divertidos, que estando delante de ellos el Ministro Evangélico, no le sentian, hasta que con alta voz los llamó, y assombrados quando le vieron, quedaron con mayor suspension, teniendo delante como *sobre un altar los vasos, y xicaras llenas de sus manjares, prevenidos para sus muertos*, y confusos, y avergonçados de verse con la culpa a los ojos [...] supole aplicar el atento Religioso, con blandas, y caritativas palabras, y con la de los mismos convencerlos, despues de recobrados preguntandole al Principal que era abil (con que fin azia aquello) pues via cada dia los cadaveres y huessos pútridos de sus difuntos en las sepulturas, y que las animas como espíritus incorruptibles, y avian

⁷⁸² Las cursivas son mías.

de vivir por eternidades, no comian, ni bevian, como el cuerpo que necesitaba de esto para crecer, y aumentarse, mientras estaba unido al alma, como planta vegetable, que recibe la humedad y jugo de la tierra lo admite, pero que en secandose la virtud interior aunque mas riego le den, no brota, y las almas en apartandose de la carne, parecen luego delante de Dios, como Juez Universal que las crió, a dar cuenta de todas las obras que con el cuerpo obraron en esta vida, y les daba la sentencia conforme fueron de descanso, y Gloria, a los buenos, y de eternas penas a los malos en el infierno, y a los buenos que no avian hecho bastante penitencia para pagar sus culpas, los detenía nuestro Señor en el Purgatorio hasta que satisficieran con las penas que alli padecen para yr a descansar en el cielo, *el Indio le respondió, ya se Padre que los difuntos no comen la carne, ni los huessos, sino que quando vienen se ponen encima de los manjares, y chupan toda la virtud, y la sustancia de que necesitan, y lo que dexan no la tiene, ni es de provecho, y si esto no es assi, por que consentís vosotros a los Españoles, que a vuestros ojos pongan en las Iglesias sobre las sepulturas, pan, vino y carneros:* y volvió el Siervo de Dios a declararles que la intencion de los fieles, no era dar de comer a los muertos, sino dar aquella limosna a los Ministros en su nombre para que los encomienden a Dios con otras muchas razones, y les mandó comer de lo que tenian en su offrenda, y diesen a los parientes, y amigos, con riguroso mandato de que lo ejecutasen, y despues en los sermones continuo la Doctrina, explicandoles el ser, y la substancia de las almas, y la distincion de buenas, y malas, en el estado a que passan de esta vida, que fue de tan grande importancia, que se desengañaron de gravissimos errores en que vivian (citado en Lomnitz, 2006, pp. 115-116).

Siguiendo la narración, fray Alonso de Espinoza convocó a toda la gente que pudo y ordenó desenterrar el cadáver. En el acto, dirigió un sermón a los presentes, explicando que el alma de aquel difunto pertenecía al Infierno, donde no necesitaría de vestidos ni mantenimientos. Y puesto que aquella alma ardía en las llamas del Infierno con los demonios que había adorado,

no era bien que estuviera en la Iglesia, y Templo de nuestro verdadero Dios, y Señor, en compañía de los cuerpos de *los niños recién bautizados que como Angeles purificados con el agua del bautismo estaban llenos de resplandor*⁷⁸², y Gloria gozando de la preferencia de Dios, y de otros buenos, y verdaderos Christianos que estarian en el Cielo, cuyos cuerpos era bien que estuviesen honrados en la Casa de Dios a quien sirvieron de todo corazón: *pero el cuerpo de aquel idolatra enemigo de los Sacramentos no era digno de sepultura Eclesiastica, sino de que las fieras del campo fuessen ministros executores del castigo que merecia despedaçandolo entre sus garras, y dientes [...].* entonces mandó sacar una grande, y rezia sogá, que llevó prevenida, y llamando a todos los muchachos que havian ido con su Reverencia, hizo atar fuertemente el cuerpo con la sogá, y asiendo della los muchachos, lo llevasen arrastrando por todas las calles, y despues *lo sacasen al campo, y lo arrojasen lexos donde los perros, y auras empleasen en el su hambre, como sucedio:* quedaron atonitos, y fuera de si los Indios, y con tanto horror a aquel genero de castigo (Ibíd. pp. 189-190).

De esta larga cita, que es sin duda el mejor testimonio que tenemos sobre la interpretación indígena de las ofrendas durante la colonia, podemos destacar el hecho de que la propia ofrenda no difiere significativamente de sus contrapartes españolas de la época, salvo por el hecho de que el sepulcro sobre el cual se colocaba estaba dentro de la propia casa. La interpretación indígena de que las almas sólo toman la “sustancia” de los alimentos se observa actualmente en Hueyapan como en muchas otras comunidades indígenas, aunque no podemos afirmar su origen mesoamericano ni su ausencia entre los españoles. De hecho, toda la descripción parece apegarse a la religiosidad popular española. En todo caso, lo que resulta revelador es la reacción del fraile, pues nos muestra que los esfuerzos de los sacerdotes se orientaron más a inculcar la

doctrina sobre los destinos escatológicos que a eliminar las ofrendas. Dicho de otro modo, hicieron en América lo mismo que en aquel tiempo hacían en España: eliminar los rasgos más incómodos de la celebración, particularmente aquellos que minaban su monopolio en la administración de las relaciones entre vivos y muertos.

Por otra parte, la aplicación en la Nueva España de la norma cristiana de no enterrar en suelo consagrado a los cadáveres de los paganos, apunta hacia una razón más para que los indígenas adoptaran con relativa facilidad el culto cristiano a los muertos y el propio enterramiento cristiano. Como vimos en la narración de Francisco de Burgoa, los cadáveres de los idólatras eran arrojados lejos del poblado para que fueran devorados por los animales, lo que sin duda significaba un daño mayor, pues impedía realizar el culto a sus “almas”.

Por último, es importante destacar de este relato que, en el acto de escarmiento, el sacerdote no sólo explica la existencia del Cielo y el Infierno, sino que menciona también el Purgatorio como lugar de castigo para los pecadores que no merecían el Infierno, y las ofrendas como medio para ayudarles por mediación del sacerdote. Parece por tanto que, al menos para finales del siglo XVI, los frailes habían iniciado ya la predicación del Purgatorio como medio para cristianizar la recién implantada celebración del Día de Difuntos.

XIII.5. CONCLUSIONES PRELIMINARES.

Hasta aquí hemos podido observar que, efectivamente, los evangelizadores tenían una clara motivación para promover el culto a los muertos, incluyendo aquellos aspectos que resultaban incómodos, pues éste no sólo era una oportunidad para predicar la escatología cristiana, sino que tenía una utilidad más inmediata, la económica.

En cuanto al trasfondo pagano de la festividad, hemos encontrado sólo cuatro rasgos de posible origen mesoamericano en las descripciones coloniales de la celebración indígena del Día de Muertos: la existencia de sepulturas domésticas, la presencia de mantas en la ofrenda, la dedicación del día de Todos Santos para los niños muertos, y la creencia en que los difuntos vuelven a este mundo para comer de la ofrenda. Sin embargo, las mantas no parecen haber sido motivo de alarma para los frailes; además, si éstas no eran quemadas como en la época precolombina, su lugar en la ofrenda se asemeja más a la costumbre española de no ocupar la cama para que los difuntos pudieran dormir en ella. Con respecto al regreso de los muertos para comer de la ofrenda, si bien parece haber existido la creencia entre los indígenas antes de la conquista, también sabemos de su existencia en España. Por último, la dedicación de un día para los niños y otro para los adultos, como vimos en el capítulo V, se encuentra también en el área andina, razón por la cual hemos descartado su origen mesoamericano. De este modo, el único rasgo evidentemente mesoamericano es la costumbre del entierro casero, costumbre que no se encuentra actualmente en nuestros casos indígenas mexicanos.

En resumen, nada hay en las descripciones del siglo XVI que nos permitan suponer, con cierto grado de fiabilidad, un trasfondo prehispánico en los Días de Muertos, salvo por los entierros caseros. Ni siquiera las fechas mesoamericanas dedicadas a los difuntos aparecen en la descripción, pues los hechos ocurrieron en Todos Santos. Además, resulta significativo que los mismos frailes que sospechaban del paganismo del Día de Muertos indígena, no mencionaran la presencia de creencias prehispánicas en dicha celebración, ni siquiera el Propio Diego de Durán, profundo conocedor de la religión indígena. Pareciera que, a pesar de las sospechas, los frailes no

realizaron una reflexión profunda sobre el trasfondo pagano de la celebración, o por lo menos no dejaron testimonio escrito de ella. Esto apunta hacia la ya referida tolerancia que el clero mostraba ante los rasgos incómodos, tanto en España como en América, por su utilidad económica y espiritual.

Para nuestros fines, sería interesante encontrar información sobre la interpretación que los indígenas hacían en el siglo XVI del Día de Difuntos con respecto a los destinos escatológicos. A falta de ella, tendremos que conformarnos con la información etnográfica. Como se desprende de lo hasta aquí tratado, el único rasgo claramente mesoamericano de la celebración indígena del Día de Muertos en el siglo XVI, no existe actualmente en Hueyapan; sin embargo, considerando las semejanzas entre las tradiciones nahua y cristiana destacadas líneas arriba, aun no podemos descartar posibles “persistencias” mesoamericanas en la festividad indígena contemporánea.

Este tipo de “persistencias” parece verificarse en las entidades anímicas conocidas actualmente en Hueyapan, donde los términos “sombra”, “pulso”, “espíritu” y “alma”, forman parte de la terminología etiológica de los médicos tradicionales. “Espíritu” y “alma” se consideran sinónimos, “sombra” parece corresponder al *tonalli* prehispánico, y “pulso” pudiera corresponder al *ihíyotl*, aunque esta última correspondencia parece algo problemática. En la medida en que no se han realizado estudios en Hueyapan orientados a la comparación entre estas tres entidades y sus correspondientes cristianas, tampoco sabemos en qué medida el “alma” hueyapeña corresponde, ya sea al alma cristiana o al *teyolía* mesoamericano (Cfr. Álvarez, 1987, pp. 103-108). Sin embargo, resulta interesante que, aun cuando hablan el náhuatl, el término que usan los hueyapeños es “alma” y no *teyolía*. En mi propia investigación de campo en la localidad, he podido observar que no se hace rito alguno para la reintegración del *tonalli* después de la muerte. De hecho, en contextos funerarios, algunos informantes han insistido en que la sombra no tiene nada que ver con los funerales: “*la sombra es algo que se cae y se enferma la gente, es algo que tiene que levantarse*”. Estos escasos datos resultan insuficientes para avanzar en nuestra indagación sobre posibles persistencias mesoamericanas en cuanto a las entidades anímicas. Dejaremos este punto de lado, en espera de mayor información, y nos ocuparemos de los destinos escatológicos.

Ciertas semejanzas entre los destinos ultraterrenos nahuas y cristianos, como vimos, llevaron a Sahagún y a Torquemada a identificar el *Mictlán* con el Infierno, al *Tonatiuh Ilhuicatl* con el Cielo, y al *Tlalocan* con el Paraíso Terrenal. Además, el *Chichihualcuauhco* bien pudo ser interpretado como el Limbo. Por otra parte, hemos visto que en Hueyapan existe la creencia de que los niños muertos y los golpeados por el rayo se vuelven aires o “ayudas”, quienes se encargan de producir las lluvias y tormentas. Ahora bien, suponer que los destinos escatológicos se “tradujeron” de tal modo que persistió “algo” de la escatología nahua, significaría asumir que los actuales destinos escatológicos en los que creen los hueyapeños presentan características de los antiguos destinos mesoamericanos. Como vimos en el capítulo V, éste pudiera ser el caso de los “simoneros”, tema que abordaremos a continuación.

XIV. LOS CONDENADOS Y LA MUERTE VIOLENTA

Como resultado de los capítulos precedentes, podemos asumir el origen eminentemente cristiano de la celebración indígena mexicana de Días de Muertos, del icono-calendario del cual forma parte, y de la escatología que enmarca esta celebración. Sin embargo, en el capítulo V dejamos sin elucidar el tema de los “simoneros” y su particular destino como resultado de la muerte violenta. Hasta ahora no hemos identificado el origen de las representaciones que dan sentido a las prácticas en torno a estos muertos “especiales”, mismas que han sido interpretadas por algunos autores como persistencias mesoamericanas (V.gr. González Campo, 2005; Stresser-Péan, 2011).

En el año de 1980, en su célebre obra, *Cuerpo humano e ideología*, Alfredo López Austin señalaba la abundancia de referencias a la muerte violenta en la literatura etnográfica sobre los indígenas mexicanos, así como la necesidad de profundizar en el origen de las creencias sobre sus consecuencias, “*ya que está muy extendida su vinculación con [...] un destino privilegiado en el más allá*” (López Austin, 1996, p. 391). Hasta el momento, esta convocatoria no ha encontrado eco en la comunidad académica; sin embargo, la etnografía hispanoamericana aporta suficientes elementos para abordar el problema, aunque sea sólo en su aspecto más general. De ello nos ocuparemos en el presente capítulo.

Por el método hasta ahora seguido, compararemos aquí las prácticas y creencias indígenas con sus posibles correlatos europeos y mesoamericanos, para dotar de sustento empírico a las hipótesis “colonialista” y “prehispanista”. Posteriormente, sometiendo a falsación la hipótesis sobre el origen mesoamericano de los significados, acudiremos al caso aymara en busca de posibles correlatos andinos.

Para tener un marco de referencia que nos permita buscar posibles rasgos mesoamericanos en las prácticas y creencias en torno a los “simoneros”, recordaremos muy brevemente los destinos escatológicos mexicas y los factores que determinaban la suerte de cada difunto. Posteriormente, tomando en cuenta la amplísima dispersión territorial de la creencia en un destino especial para quienes murieron de manera violenta, y puesto que hemos mencionado ya su conmemoración en Hueyapan, presentaremos ejemplos de esta creencia en Hispanoamérica, comenzando por algunas localidades indígenas mexicanas, a partir de la bibliografía etnográfica, para luego abordar algunos ejemplos de otras regiones de Hispanoamérica en busca de rasgos comunes que permitan explicar la creencia hueyapeña en los “simoneros”. Con respecto a su posible antecedente europeo, abordaremos el tema de las *Ars Moriendi* y su relación con el destino ultraterreno de los cristianos, así como su posible implantación en la Nueva España. Luego veremos el tratamiento ritual que se da a los agonizantes en Hueyapan, Morelos, con miras a identificar posibles vestigios de las artes del bien morir. Por último, a manera de falsación de la hipótesis “prehispanista” sobre el origen de este tratamiento ritual, invocaremos algunos datos etnográficos de los aymaras de Bolivia, Chile y Perú.

XIV.1. LOS DESTINOS DE LOS MUERTOS ENTRE LOS MEXICAS.

Los antiguos nahuas dividían el cosmos en trece pisos celestes y nueve niveles del inframundo, cada uno habitado por diversos dioses (representados habitualmente por parejas de cónyuges) y

por seres sobrenaturales menores (Cfr., López Austin, 1996, pp. 61-62). No está del todo claro el posible papel de estos lugares como morada de los muertos, pero sabemos de cuatro destinos principales para las “almas” después de la muerte y de otros dos que, a juzgar por las fuentes coloniales, tuvieron menor importancia. Los cuatro principales son:

1. *Tlalocan*. Era el destino de quienes morían ahogados, leprosos, bubosos, sarnosos, hidrópicos y gotosos, así como de los azotados por el rayo y los niños sacrificados a los *tlaloque*. A todos ellos se les consideraba como distinguidos por los dioses del agua.
2. *Tonátiuh Ilhuícatl*. El cielo del Sol era el destino de los caídos en combate, los sacrificados al Sol, los comerciantes fallecidos durante alguna expedición comercial, y de las mujeres muertas durante el parto. El lado oriental era el de los guerreros, y el occidental de las muertas en parto. En este lugar, los guerreros acompañaban al Sol en su ascenso hasta el mediodía, y las mujeres lo conducían en su descenso desde el mediodía hasta el ocaso. Pasados cuatro años, estos muertos se convertían en aves y mariposas para libar el néctar de las flores.
3. *Mictlán*. Localizado en el inframundo, era el lugar adonde se dirigían quienes morían después del periodo de lactancia y sin el privilegio de los casos antes mencionados.
4. *Chichihualcuauhco*. Era el lugar donde se encontraba el árbol nodriza de frutas de mamas, donde los lactantes muertos permanecían alimentándose de leche.

Junto con estos destinos, Bartolomé de las Casas refiere otro para los ajusticiados por algún delito:

A los que mataban por adúlteros, los de su casa les hacían una imagen, y compuesta con las insigneas de un dios llamado *Tlazoltéuti*, que quiere decir diosa de la basura o de la suciedad, a quien atribuían los pecados del adulterio y otros semejantes, y era dellos por muy vil y sucio dios o diablo tenido, porque con pecados de vileza quería ser servido⁷⁸³.

Sin embargo, como vimos en el capítulo XIII, este destino no parece haber existido, o fue drásticamente tergiversado, pues la escueta descripción de que disponemos muestra una clara impronta cristiana (Vid. *supra*, p. 557).

Por último, parece haber existido un destino presidido por *Ometochtli*, Dios del Pulque y patrono de Tepoztlán, quien inducía a sus elegidos a morir en estado de embriaguez:

y si algún indio moría borracho o se despeñaba, que está en un risco puesto el pueblo (de Tepoztlán), que siempre morían o se mataban unos a otros⁷⁸⁴, el indio que moría borracho tenían gran memoria de él, y decían que *moría bien aventurado* (Citado en López Austin, 1996, p. 380).

Entre estos destinos, existía una primera distinción que separa al *Chichihualcuauhco* del resto, pues la razón de que el *teyolía* fuera a este destino no era la causa del deceso, sino el hecho de

⁷⁸³ Bartolomé de las Casas, citado en López-Austin, 1996, p. 379.

⁷⁸⁴ Las cursivas son mías.

que el individuo no comió maíz. El resto de los posibles destinos escatológicos de los difuntos estaba determinado por las causas de la muerte, y todos ellos son diferentes del mundo de los vivos. Además hay que agregar que, en la determinación del destino del difunto, no entraba en consideración la edad; ciertamente, quienes iban al *Chichihualcuauhco* eran siempre niños, pero lo determinante no era su condición de infantes, sino el hecho de que no hubieran comido maíz.

En cuanto al destino de los ebrios y al de los ajusticiados por algún delito, no tenemos mayor información, pero es posible que el destino presidido por *Tlazoltéotl*, si existió, fuera sólo para los adúlteros. En todo caso, lo determinante para que el *teyolía* fuera a este destino, como se ve más claramente en aquellos que iban con *ometochtli*, era también la causa de la muerte, y no su condición de alcohólicos o delincuentes.

Dicho brevemente, no había un destino específico para quienes morían de manera violenta. En todo caso, quienes pudieran clasificarse en este rubro eran los guerreros caídos en combate y los ebrios asesinados; sin embargo, en ambos casos tenían destinos privilegiados, pues morían “bien aventurados”.

Veamos ahora algunos ejemplos etnográficos sobre el tratamiento especial que se da actualmente a quienes murieron de manera violenta y sobre la creencia en un destino particular para estos difuntos.

XIV.2. LA MUERTE VIOLENTA EN HISPANOAMÉRICA.

Como vimos en el capítulo V, en la celebración hueyapeña del Día de Muertos se da un tratamiento especial a las víctimas de muerte violenta y, en general, a quienes murieron solos o de manera súbita. A ellos se les llama “simoneros” porque se les recibe el 28 de octubre, día de San Simón, y se dice que no pueden entrar a la casa porque “pertenecen al infierno”. Por esta razón, la ofrenda no se les pone en el altar dispuesto en el interior de la casa, sino fuera de ella. Prácticas y creencias análogas existen en todo el territorio mexicano. Comencemos por estos ejemplos, para luego abordar otros casos hispanoamericanos.

XIV.2.1. Los “condenados” en la etnografía mexicana.

El tratamiento especial que en Hueyapan reciben los “simoneros” durante los Días de Muertos, y la creencia de que les corresponde un destino diferente al del resto, existen con diversas variantes en las poblaciones indígenas mexicanas. Así, por ejemplo, en la comunidad totonaca de Coxquihui, Veracruz, en la celebración de Todos Santos se ponen flores, frutas y agua en los lugares donde alguna persona murió por accidente o de manera violenta, aunque no se señala un día específico para ellos (*Cfr.* Rodríguez Sánchez, 2000, p. 69); los popolocas de San Luis Temalacayuca, Valle de Tehuacán, dedican el 28 de octubre a quienes murieron en accidentes (*Cfr.* Ramírez Rodríguez, Rosalba, 2009, p. 427); los tepehuas de Hidalgo, Puebla y Veracruz, dedican el 18 de octubre, día de San Lucas, a quienes murieron asesinados, ahogados o accidentados (*Cfr.* Hernández Montes, 2004, p. 27); y en la región de Atotocoyan, Yaonahuac, Puebla, se dedica el 3 de noviembre a las personas que murieron solas en la calle (*Cfr.* Cruz Libreros, 1997, p. 43).

Este tratamiento diferencial que se da a las víctimas de muerte violenta o súbita en las celebraciones de Días de Muertos, está estrechamente relacionado con creencias sobre su destino y su relación con los vivos, también semejantes a las observadas en Hueyapan. Los

otomíes, por ejemplo, dedican el día de San Lucas a agasajar a estos muertos particulares. Para ello ponen altares rematados con una cruz afuera de las casas, donde colocan las ofrendas. A cambio, estas ánimas protegerán la casa y a sus habitantes. Además, el destino de estos difuntos se expresa en los elementos que se les ofrecen:

Algunas de estas ofrendas dan testimonio de la atención especial que se otorga a estas almas peligrosas: el tabaco es un ejemplo de ello, pues se sabe que los ancestros asesinados fuman intensamente, *siendo el Diablo el Señor del Humo*⁷⁸⁵, de las Nubes” (Galinier, 1990, p. 219).

Por su parte, los mayas del centro de Yucatán consideran que los accidentados *“están irremediamente atados a un sitio, al menos por algún tiempo”* (Ruz, 2006a, p. 53).

En la Sierra de Puebla, totonacas, tepehuas y nahuas asumen que las víctimas de homicidio caen en poder del diablo, señor de las tinieblas y del mal. *“Estas almas malditas se convierten en malos espíritus que son condenados a ir errantes sin cesar por el viento, sobre todo el viento de la noche, y llevar con ellos enfermedades e infortunios diversos”* (Stresser-Péan, *Op. cit.*, p. 507). En esta región:

Son excluidas de las fiestas católicas de Todos Santos las almas de los [...] asesinados, que se convierten en secuaces de Satanás. Estas almas demoníacas tienen su fiesta, que puede ser ya sea el 18 de octubre, día de San Lucas, ya sea durante los tres días del carnaval, días que le pertenecen al diablo. Entonces, se les hacen ofrendas que deben ser presentadas ritualmente fuera de la casa de sus descendientes (Stresser-Péan, *Op. cit.*, pp. 509-510).

Entre los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca, se decía en los años 50 del siglo XX que las almas de los hombres muertos por accidentes fuera del pueblo, eran particularmente perniciosas, pues *“no encontrando lugar de reposo, recorren los caminos con esperanza de introducirse en el cuerpo de un ser viviente”* (Séjourné, 2002, p. 29).

Acorde con este particular destino para asesinados y accidentados, es el tratamiento diferenciado que se les da en los ritos funerarios. En el Norte de México, hacia los años setenta, los coras enterraban aparte a quienes murieron de manera violenta, diferenciando dos cementerios, *“uno para los cadáveres de muerte natural y el otro, más alejado, para las muertes por homicidio”* (González Ramos, 1992, p. 137); y entre los nahuas de Santa María Ahuacatlán, Morelos, cuando alguien muere de manera accidental, sorpresiva o trágica, el período de rezos por su alma adquiere mayor intensidad, pues *“ellos necesitan más rosario, porque ellos murieron sin arrepentirse, instantáneamente, o sea, sin arrepentirse de nada”* (Barbosa, 2010, p. 126).

De estos ejemplos podemos desprender algunos rasgos generales: 1) un destino particular, que puede ser el penar en este mundo, o en el infierno; ambos destinos, además, pueden confundirse entre sí, como en el caso de Hueyapan. 2) Una causa particular para ir a este destino, que no parece tomar en cuenta el modo en que vivió la persona, sino sólo el haber encontrado una muerte en solitario, súbita o violenta. 3) Un tratamiento funerario distinto, relacionado con su destino, y que consiste en un enterramiento aparte o en aumentar los rezos por su alma. 4) Un tratamiento diferenciado en la celebración de Días de Muertos, también relacionado con su destino, que consiste en su recepción fuera de la casa, en un día diferente del resto y en la

⁷⁸⁵ Las cursivas son mías.

ofrenda de elementos específicos que indican su destino. 5) Una particular relación con los vivos, que consiste en causarles daños o en proteger la casa. Por decirlo brevemente, las peculiaridades de las prácticas relacionadas con los “condenados” están todas determinadas por el carácter nefasto de su destino “ultraterreno”.

En conjunto, estas prácticas y creencias parecen diferir de la religiosidad cristiana “oficial”, como lo percibe Guy Stresser-Péan cuando afirma que, por las fechas en que se realiza, la celebración de Días de Muertos en la Sierra de Puebla puede considerarse cristiana, pero que:

se aleja un poco porque deja de lado el caso de ciertos muertos considerados como réprobos, debido a la forma anormal en que murieron. Se trata particularmente de los asesinados, los ahogados, los fulminados por un rayo y las mujeres muertas durante el parto⁷⁸⁶ (Stresser-Péan, 2011, p. 240).

Según este autor, el ámbito de las creencias sobre el alma y su destino en el más allá se presta muy poco para el sincretismo, para la conciliación entre las ideas cristianas y las indígenas:

En efecto, la fe cristiana se basa en la idea indiscutible de que el ser humano tiene únicamente un alma, que es mortal y que es juzgada después de la muerte, según el valor moral de la conducta del individuo en el transcurso de su vida sobre la tierra. [...] La mayoría de los indios de la sierra conserva simplemente la idea tradicional según la cual el destino de cada alma en el otro mundo depende, antes que nada, del tipo de muerte del individuo en cuestión, es decir, de su destino.

[Por ejemplo, se cree que, quienes a hierro mueren] están condenadas a errar sin descanso por el aire y, sobre todo, por el aire de la noche. Pero se piensa que van al cielo aquellos que dedicaron su vida al culto [...]. Un sector especial del cielo está reservado a las almas de los niños pequeños que mueren sin haber pecado. Finalmente, añadamos que tanto en la Sierra de Puebla como en el resto de México, se piensa que las almas de los muertos pueden regresar a la Tierra, cada año, durante las fiestas cristianas del día de muertos [...] para recibir las ofrendas de sus descendientes [...]. Dichas creencias sobre el más allá *son visiblemente de origen prehispánico*⁷⁸⁷ (Stresser-Péan, 2011, pp. 566-567).

Esta interpretación sobre el origen de las prácticas y de sus significados⁷⁸⁸, presenta ciertas dificultades, pues si bien es cierto que los mexicas tenían un destino escatológico para quienes murieron fulminados por el rayo, para los ahogados y para las muertas en parto, debe notarse que no era un solo destino para todos ellos, sino uno por cada forma de muerte. Por otra parte, el actual destino de los “condenados” no es precisamente privilegiado, mientras que el de los guerreros mexicas muertos en combate sí lo era. De hecho, como vimos, lo que todos los “condenados” comparten es el hecho de haber encontrado una muerte súbita.

⁷⁸⁶ Recuérdese que, en la escatología mexica, éstos eran destinos privilegiados.

⁷⁸⁷ Las cursivas son mías.

⁷⁸⁸ Una interpretación semejante, para el caso maya, es ofrecida por Humberto Ruz, quien interpreta el particular destino de los suicidas mayas como muestra de que, a pesar de la influencia cristiana, no ha desaparecido completamente de la cosmovisión maya los antiguos destinos escatológicos: “Así, aún se cree que los suicidas (en especial los ahorcados) van a un sitio particular y es frecuente considerar que los espíritus de algunos difuntos (pixan) pueden, por así decirlo, vagar por el paisaje” (Ruz, 2006a, p. 52).

Hay que destacar también que el destino de estos “condenados” no es exclusivo para ellos, pues el Infierno o la permanencia en la tierra es también para quienes cometieron faltas graves, como ocurre entre los tepehuanes del Norte (en Chihuahua), quienes dicen que aquellos que han cometido adulterio, asesinato o alguna falta grave, al morir *“en vez de ascender al nivel celeste del universo, permanecerán vagando solos y sin rumbo por el monte”* (Saucedo, 2004, p. 26). Pero, ¿por qué motivo pueden compartir un mismo destino los que murieron de manera súbita y aquellos que han cometido faltas graves, si esto no ocurría en las creencias mesoamericanas? El ejemplo de Santa María Ahucatitlán, donde se dice que los accidentados no tuvieron tiempo de arrepentirse, sugiere que la respuesta pudiera encontrarse en las prácticas y creencias cristianas.

En otro sentido, al referirse a los nahuas de San Francisco Tecoxpa (Milpa Alta, D. F.), Alfredo López Austin nos dice que:

En el sincretismo de las religiones mesoamericana y cristiana los nahuas sustituyeron los antiguos lugares de la muerte por el Cielo y el Infierno; pero en el pensamiento actual es el destino (el tonalli) el que remite a las almas a su lugar definitivo de residencia. La naturaleza del destino deriva hoy del resultado de una lucha entre Dios y el Demonio, que contienden por la suerte del hombre durante las primeras horas de su vida. El libre arbitrio palidece ante el actual fatalismo indígena” (López Austin, 1996, p. 362).

Esta interpretación del destino, como determinado por la lucha entre Dios y el Demonio inmediatamente después del nacimiento del individuo, no está representada en los datos que resultan de nuestras pesquisas, pero la lucha entre Dios y el Diablo por el alma del sujeto nos remite al caso de los mayas de Quintana Roo. En el cacicazgo de X-Cacal, Quintana Roo, en los años 40 del siglo XX, se decía que el alma de los adultos muertos se resistía a dejar el cuerpo:

por temor a caer en poder de los demonios o ladrones de almas que, en los momentos de agonía, están siempre rondando la casa. Para evitar este peligro, se procura que en esos momentos esté presente un Maestro Cantor u otra persona que sepa rezar las oraciones del viático, poniendo así bajo la protección de Dios el alma del moribundo (Villa Rojas, 1945, p. 425).

Este ejemplo nos refiere también a un combate entre Dios y el Demonio por el alma del difunto, pero no al inicio, sino al final de la vida. En este caso, el alma se ve asechada por demonios que pueden determinar su destino ultraterreno, independientemente de la forma en que vivió, y aun cuando su muerte no sea súbita. Conservemos esta idea y profundicemos un poco sobre la muerte repentina. Salir momentáneamente del terreno indígena mexicano nos dará una perspectiva más amplia. Veamos qué ocurre en otras partes de Hispanoamérica.

XIV.2.2. Los condenados en Hispanoamérica.

En todo Hispanoamérica, y de hecho en prácticamente todo el mundo católico, existen prácticas populares en torno a quienes mueren de manera súbita o violenta, habitualmente asociadas a creencias sobre un particular destino para sus almas. En Argentina, por ejemplo, es común encontrar cruces y nichos en las carreteras y caminos, como sucede en la provincia norteña de Jujuy:

Las cruces, nichos y ermitas ubicados en espacios públicos a la vera de los caminos —que modifican el espacio, generando un paisaje ritual que da cuenta de acontecimientos trágicos acaecidos a personas anónimas que así permanecerán después de muertos— se instalan como una instancia de articulación ritual y liminal entre la esfera del culto privado

o familiar y el culto social, por lo que es posible encontrar señales de ciertos rituales vinculados al culto a las ánimas como velas encendidas, entre otras manifestaciones. Entonces [...] Nace una “Animita” por misericordia del pueblo en el sitio en el que aconteció una “mala muerte”. (...), los restos descansan en el cementerio, por lo que se honra el alma, la “ánima” (Colatarci y Vidal, 2008, p. 131).

Un poco más al Sur, en Catamarca, existen creencias sobre los “condenados”, es decir, las víctimas de muerte violenta. En San Antonio, en el Valle del Cajón, se dice que:

Los condenados son aquellos que por alguna razón, generalmente relacionada con una muerte violenta, suicidio o faltas graves a los valores fundamentales de la sociedad —o código moral compartido, [...] permanecen en una situación liminal, sin poder alcanzar el sitio donde se reúnen las almas. Estas entidades acaban vagando por los cerros y el poblado, asustando a los vivos especialmente entre el atardecer (es decir, “la hora de la oración”, tal como es formalmente denominada) y el canto del gallo, que marca el amanecer, aunque también pueden hacerlo sorpresivamente durante el día (Martínez, Bárbara, 2011, p. 100).

Prácticas y creencias semejantes a las argentinas, existen en Venezuela, donde también se colocan cruces o se construyen nichos o ermitas en el lugar del deceso. La creencia es que el ánima del difunto permanece en la tierra, por lo que es un acto de caridad el ofrecer una oración por su descanso. Esta caridad popular por quienes encuentran una muerte violenta, en ocasiones da lugar a verdaderos cultos destinados a un ánima en particular, considerada milagrosa. En tales casos, se dice que el ánima *“intercede por los vivos, interviene mágicamente en los más pequeños detalles de la vida y, a veces, en los más graves e importantes, incluso puede salvar de la muerte”* (Franco, Graterol, 2001, p. 114).

También en Venezuela, algunos campesinos guardan la costumbre de dejar una piedra cuando pasan al lado de estas cruces o “capillas de muertos” como signo de respeto y de intercesión, para que ayude al transeúnte a seguir con bien su camino, pero a la vez es una señal de temor y reverencia para que el ánima no perjudique al viajero. Se cree que, en los casos de muerte violenta, la protección que necesita el difunto es mayor que la de los “muertos comunes”, pues la muerte instantánea e imprevista es una “mala muerte”, es decir, aquélla que no permite “prepararse”, arrepentirse de los pecados, resolver los asuntos pendientes. Por esta razón, cuando la muerte se produjo de manera violenta, el muerto puede quedar penando (Franco Graterol, 2006, p. 70).

Lo mismo ocurre en Chile. Las “animitas”, término bajo el cual se incluyen desde cruces o nichos hasta pequeñas capillas que conmemoran un fallecimiento violento o repentino, se encuentran en todas las carreteras chilenas (Cfr. Gutiérrez Viñuelas, 2004). Las almas de los accidentados permanecen en la tierra para borrar sus pecados, y se benefician de las oraciones de los vivos; a cambio, éstas ayudan al oferente en la resolución de sus problemas. En el lugar de la muerte se construye una “animita”, es decir, una pequeña capilla con una cruz y el nombre del difunto, donde se ofrendan flores, agua y, cuando el difunto es un niño, juguetes. Como ocurre con las creencias indígenas mexicanas, estas “animitas”, que pueden llegar a ser objeto de un amplio culto popular en las zonas urbanas, han sido interpretadas como creaciones locales “sincréticas” inventadas para perpetuar el culto prehispánico a los ancestros (V.gr. Hermans, 2010).

En Colombia, en los lugares donde según la tradición han terminado las víctimas de diversos conflictos, se han construido altares con la imagen de la Virgen del Carmen, patrona de la “buena muerte”, y con sitios para poner veladoras. Se dice que quienes murieron de manera violenta *“necesitan ceremonias de expiación de culpas y un acompañamiento representado en la Virgen del Carmen, para que dejen de ser almas en pena”* (Wilson, 2010, p. 215).

De manera semejante, los guatusos de Costa Rica atribuyen un destino diferente para el alma según el tipo de muerte. *“Existen la 'buena muerte', que es la natural, y la 'mala muerte', que es la que sufren quienes mueren violentamente por accidentes, inmersión, o por heridas inferidas por personas o por animales”* (Marguery, 1997, p. 24). Estos últimos, van a lugares donde moran los diablos (*Loc. cit.*).

En Bolivia, las aymaras distinguen entre las “almas buenas” y las “almas pecadoras o condenadas”. Las primeras trabajan en el Cielo para Dios, mientras que los condenados “están penando en los volcanes” (Berg, 1989a, p. 157). Los aymaras de Tarapacá (Chile) distinguen entre la muerte repentina y no prevista (*V.gr.* en accidentes), y la muerte tranquila, prevista. *“La Primera es del diablo, la segunda es la muerte llamada por Dios. [...] El homicidio trae por consecuencia que el espíritu del difunto no descanse hasta que el asesino haya sido castigado y, muerto también, haya pasado a la eternidad como 'condenado’”* (Kessel, 2004, p. 62). Algo semejante ocurre en la región de los Yungas (Bolivia), donde se considera que toda muerte, incluso la más trágica, es merecida, y donde las muertes súbitas se consideran indeseables (*Cfr.* Spedding, 1996, p. 79). En Irpa Chico (Bolivia), a estos condenados se les recuerda al término de la fiesta de Todos Santos, cuando hacen *“las últimas oraciones para el difunto y luego para los difuntos desconocidos, muertos en accidentes lejos de sus hogares”* (Carter y Mamani, 1989, p. 346).

Por otra parte, en la misma región andina de Bolivia y Perú, se realiza el culto a las “ñatitas”, práctica que difiere enormemente de las anteriores, pero que presenta algunos rasgos en común. Las “ñatitas” son cráneos humanos que la gente guarda en sus casas con objeto de recibir sus favores y protección, a cambio de lo cual se les dan ofrendas⁷⁸⁹. El primer domingo después de Todos Santos, tanto mestizos como indígenas festejan a las ñatitas en el Cementerio General de La Paz, las llevan a “escuchar misa” y les dan diversas ofrendas (coronas de flores, hojas de coca, cigarros y bebidas). Hay muchos modos de obtener estos cráneos, desde comprarlos a algún sepulturero hasta exhumar el cadáver de un familiar, y existen diversas explicaciones sobre el modo apropiado de obtenerlas y de tratarlas. En términos generales, se dice que las “ñatitas” más milagrosas son aquellas que pertenecieron a personas que murieron de manera violenta, en accidentes, insurrecciones populares, suicidios o asesinatos. *“Son almas cuyos espíritus son intranquilos y viajan en el mundo terrenal, ya que no era hora de su muerte”* (Patiño, 2009, p. 189).

Al margen de este culto, los *yatiris* aymaras utilizan cráneos humanos en sus consultas adivinatorias, especialmente para localizar objetos perdidos o robados. Estos cráneos, llamados *riwutu*⁷⁹⁰, *“deben proceder de personas muertas de forma violenta, asesinados o que sufrieron*

⁷⁸⁹ Al parecer, se trata de un culto relativamente reciente, registrado a partir de mediados del siglo XX. Sin embargo, algunos autores lo vinculan con prácticas andinas prehispánicas (*Cfr.* Fernández Juárez, 2010 y s/f; Patiño, 2009).

⁷⁹⁰ Los *riwuru* se alimentan de vino, flores y velas (Fernández Juárez, s/f, p. 21)

muerte repentina. En este sentido, son 'condenados', puesto que sus actuaciones y competencias están asociadas a las necesidades de los vivos" (Fernández Juárez, s/f, p. 21).

Por último, volviendo a México, Según Gustavo Bureau, las pequeñas capillas que suelen encontrarse en las orillas de las carreteras y que hacen referencia a una muerte violenta, generalmente un accidente, en algún momento de la época virreinal, durante la guerra de independencia y hasta el siglo XIX, llegaron a albergar los cadáveres de los fallecidos, especialmente cuando se trataba de víctimas de una ejecución o eran colgados en árboles. *"La creencia popular decía que estos árboles se secarían mientras el espíritu del muerto penaba, si es que no se le daba cristiana sepultura"*⁷⁹¹ (Bureau, 2006, p. 388).

Para resumir, los ejemplos reseñados presentan los siguientes aspectos comunes. 1) un destino particular, la "condena" que consiste en permanecer penando en este mundo, o ir a donde moran los diablos. 2) Una causa particular para ir a este destino, que no parece tomar en cuenta el modo en que vivió la persona, sino sólo el haber encontrado una muerte repentina, una "mala muerte". 3) Una particular y ambivalente relación con los vivos, que consiste en causarles daños o proteger la casa y conceder favores. Por decirlo brevemente, las peculiaridades de las prácticas relacionadas con estos "condenados" están todas determinadas por el carácter nefasto de su destino, por su permanencia en este mundo y por su necesidad de oraciones, todas ellas determinadas por haber tenido una "mala muerte".

Ahora bien, sin necesidad de detenernos en los detalles, estos ejemplos presentan un rasgo compartido con los "simoneros" hueyapeños y con sus análogos mexicanos: se trata de personas que encontraron una muerte violenta, repentina, es decir, una "mala muerte". Pero, ¿de dónde viene esa idea de la "mala muerte"? El hecho de que en el catecismo nunca nos haya hablado de una "buena" o "mala muerte" parece indicar que se trata de alguna creencia prehispánica, quizás "arquetípica", por la amplitud de su distribución en el continente americano; pero sabemos que no es así. Volvamos por un momento a la Europa cristiana.

En España es común encontrar cruces, pequeños nichos o capillas a los lados de caminos y carreteras, e incluso en lugares apartados de éstas. Se trata de dos tipos de construcciones relacionadas con el culto a los muertos. En primer lugar, las "capillas de ánimas" que se construían en la época moderna con el fin de recordar a las personas la necesidad de pedir por la salvación de las ánimas del Purgatorio. En segundo lugar, las cruces y nichos son auténticos cenotafios que marcan el lugar donde ocurrió una muerte violenta o repentina. De las "capillas de ánimas" sabemos que eran bastante comunes, ya fuera al interior de las iglesias, en los caminos o a la entrada de las ciudades. Estas capillas, por estar habitualmente presididas por un cuadro en el que se representaban las ánimas del Purgatorio entre llamas, fueron también conocidas como "capillas del infierno" (Cfr. Matarín, 1998, p. 81).

Con respecto a los cenotafios que marcaban el lugar de un desceso, sabemos que en el siglo XX respondían a las exigencias de una tradición perfectamente viva, por lo menos en la Serranía de Albacete, donde:

⁷⁹¹ Lamentablemente, el autor no cita fuente alguna.

Cuando un campesino moría por accidente, infarto o acto violento en el campo, en la huerta o en el monte, el espacio que había sido testigo del hecho amenazaba con volverse adverso y peligroso [...]. Era necesario, en consecuencia, purificar y santificar aquel punto fatídico, para que el ánimo del difunto, que a caso vagaba por allí, no perturbara o asustara a los campesinos o *para que no dañara las cosechas*⁷⁹², el ganado o las bestias de carga y transporte” (Jordán e Iniesta, 1996, p. 333).

Para ello, había dos remedios. El primero de ellos era *“hacer nudos en las matas de esparto o en las retamas inmediatas al lugar de la muerte súbita y repentina. El nudo permitía así atar lo malo y lo peligroso que pudiera emanar de aquel sitio. Se podían añadir, dispersas, pequeñas crucecitas de romero”*⁷⁹³ (Jordán e Iniesta, 1996, *Loc. cit.*). El segundo remedio era construir un monumento lítico sacralizarlo con una cruz, donde cada caminante que pasara por el lugar depositaría una piedra y rezaría un “padrenuestro”, práctica que según Foster era generalizada en España hacia mediados del siglo XX:

En España se tiene la costumbre general de plantar una cruz en el sitio donde ocurrió una muerte violenta y se espera, tradicionalmente, que el pasajero le lance un guijarro al pie, murmurando, mientras lo hace, una breve oración (Foster, 1962:261-62; *Cfr.*, Hoyos, 1945, pp. 42-43).

Relacionada con esta práctica, vimo en el capítulo V que los peregrinos que se dirigen al santuario de San Andrés Teixido suelen llevar una piedra, pues algunos difuntos son enviados a padecer en este mundo dentro de una piedra, para que lo pisen los carros (*Cfr.* Lisón, 2008, p. 78), y que en San Ciprián de Viñas (Orense) se decía que las ánimas andaban todas las noches por las casas, pues las almas tienen que andar por la tierra mientras no se purifican (Risco, 1946, p. 383).

Por otra parte, de manera semejante a lo que hacían los indígenas coras del norte de México, en la Serranía de Albacete (Castilla-La Mancha) no se inhumaba en los cementerios a los fetos abortados y a los niños muertos sin bautizar, sino que se les enterraba en casa, bajo el suelo del dormitorio matrimonial⁷⁹⁴ (*Cfr.* Jordán e Iniesta, 1996, p. 328). Y en diversas regiones de España, a los niños no bautizados se les enterraba en una sección aparte, dedicada a los suicidas, conocida como “corralillo de los desgraciados” o cementerio de los “ahorcados” (*Cfr.* López Pegalajar, 2002, p. 105; Represa, 2001 p. 17). Esta segregación de los suicidas, fetos abortados y niños sin bautizar, tiene pleno sentido por las razones que vimos en el capítulo anterior, pues:

Fe comete facrilegio cotra el lugar fagrado por enterrar en èl a vn defcomulgado, denunciado, ò publico prcurfor de Clerigo, algun infiel, o niño, q murio fin bautifmo (Noydens, 1688, p. 9).

⁷⁹² Las cursivas son mías.

⁷⁹³ Nótese que este acto de “hacer nudos en las matas” para “atar lo malo y peligroso”, aunado a las cruces de romero, explica el gesto aymara de anudar la yerba mientras ascienden al cerro en Agosto, que es una manera de “amarrar las penas y dejarlas allá” (*Vid. supra*, p. 360); el acto de anudar la paja brava en el Calvario de Copacabana para desprenderse de los pecados (*Vid. supra*, p. 361); y la costumbre de anudar la yerba en torno al campo de cultivo para evitar que la *Mama Isapalla* se vaya (*Vid. supra*, p. 370).

⁷⁹⁴ Como se puede apreciar, también existió en España una forma de entierro casero, aunque limitado a los niños que no podían ser inhumados en terreno consagrado. Sin embargo, esto se asemeja al entierro casero del indígena “gentil” que vimos en el capítulo XIII, pues tampoco pudo ser enterrado en el cementerio (*Vid. supra*, pp. 583-584).

Además, existía la creencia de que los suicidas “*vagan errantes por los lugares en los que se quitaron la vida*” (Domínguez Moreno, 2001, p. 70). Curiosamente, junto a la segregación funeraria existió en algunas localidades de Asturias la creencia de que los muertos no debían ser enterrados descalzos, porque Dios manda a algunos a expiar sus pecados andando por montes y malos caminos (Cfr., García de Diego, 1953, pp. 146-147).

El vínculo entre esta expiación en la tierra y la segregación funeraria, parece explicarse por un dato gallego que vimos en el capítulo V, pues se decía que a veces se veía una luz que andaba sola, sin que nadie la sostuviera, y que iba delante de quien la veía hasta llegar a algún lugar concurrido. “*Esta luz creen los viejos en Lugo que es el alma de alguno de los franceses que mataron cuando la guerra de la Independencia, echándolos a un pozo*” (García de Diego, 1953, p. 142). Como dijimos en su momento, no está claro si estas ánimas estaban condenadas por el hecho de ser enemigos de España o por la forma en que murieron, pero es posible interpretarlo como consecuencia de su muerte violenta y por no haber recibido santo sepulcro, castigo que se aplicaba a los condenados por delitos graves (Vid. *Supra*, p. 561 y ss.).

Ahora bien, sobre estos condenados hemos visto el trato particular que reciben en México en la conmemoración de los muertos, pero no hemos encontrado referencia explícita sobre el trato que recibían en España. Sin embargo, sabemos que en el País Vasco se decía que no podían entrar a la casa:

En Busturia, ante la aparición en su casa de una persona muerta por envenenamiento, el familiar le indica que aquella no es ya su casa y le envía a cierta ermita del lugar. Aquí se procede a encender velas sobre el altar colocándose una imagen de la Virgen de Unbe (S/A, S/F, p. 7).

Junto a esto, recordemos que en España existió la costumbre de dejar pocillos de agua en la entrada de las casas, y platos populares en las ventanas (Vid. *supra*, p. 126), práctica que existió también en Gales (Reino Unido), donde los aldeanos “*dejaban comida al lado de su casa como ofrenda propiciatoria a las almas errantes*” (Alberro, 2004, p. 14). Ambas prácticas, destaquémoslo, son muy semejantes a lo que se hace en Hueyapan para los “*Simoneros*”, el 28 de octubre. Además, como señala Pilar García en su recuento de historias sobre ánimas en pena:

Hay en estas creencias dos clases de almas en pena: los condenados al infierno, que por distintas circunstancias vagan por el mundo y arrastran tras sí a los vivos que se descuidan en sus operaciones, y las almas que vuelven del Purgatorio a demandar ayuda de los vivos, recompensando con beneficios: tesoros escondidos, buenos consejos, etc. (García de Diego, 1953, p. 145).

Tenemos, pues, que en España existió una configuración muy semejante a la indígena mexicana en torno a los condenados. La información de estas prácticas españolas, si bien resulta escasa, es elocuente. No obstante, aunque permite comprender el decir hueyapeño de que los “*simoneros*” pertenecen al Infierno, junto con la creencia de que permanecen en este mundo, el hecho es que nos están faltando las creencias en las que se enmarcaban estas prácticas. La pregunta obligada es entonces la siguiente: ¿Pudieron los “*simoneros*” tener su origen en las creencias y prácticas cristianas en torno a la “buena” y “mala muerte”, tan comunes en Hispanoamérica? Para responder, tenemos que saber primero de qué se tratan éstas.

XIV.3. LAS ARTES DE BUEN MORIR.

Hacia la baja Edad Media existían dos temas escatológicos comunes en la iconografía cristiana. El primero de ellos era la representación del momento final, la muerte, que idealmente ocurría en el propio lecho y con la compañía de la familia. El segundo tema es la resurrección de los muertos al fin de los tiempos. En estas representaciones iconográficas, los elegidos aclaman de pie a Cristo, quien sostiene un rollo en sus manos: el “Libro de la Vida”. No se representa aquí ningún juicio ni la correspondiente condena del enjuiciado; los muertos que pertenecían a la Iglesia descansaban en el sepulcro hasta el día del segundo advenimiento, cuando despertarían en la Jerusalén celeste. En esta representación de la resurrección de los muertos, todos los cristianos tenían asegurado su lugar en el Paraíso.

Pero entre los siglos XII y XIII, el panorama cambió. La iconografía de la segunda venida de Cristo adquirió un carácter distinto, agregando un elemento basado en Mateo: la separación de los justos y los condenados; el juicio representado por el pasaje de los muertos por San Miguel Arcángel. De este modo, la representación de la resurrección de los muertos se había convertido, hacia el siglo XIII, en un tribunal de justicia, donde Cristo aparecía sentado sobre el trono del juez.

Dos acciones adquieren cada vez mayor importancia: el pasaje de las almas y la intercesión de la Virgen y de San Juan, de rodillas, con las manos juntas, a cada uno de los lados del Cristo juez. Se juzga a cada hombre según el *balance de su vida*; las buenas y las malas acciones son separadas escrupulosamente en los platillos de la balanza. [...] Cosa muy curiosa, el momento en que “se cierra” esta “balanza” [...] no es el momento de la muerte, sino el *dies illa*, el último día del mundo, al final de los tiempos (Ariès, 2005, pp. 46-47).

Esta transformación es fundamental en la escatología cristiana, pues la Iglesia no sólo deja de ser una comunidad de salvados, sino que se introduce de manera decisiva la idea del juicio final del que será objeto cada persona en función de sus obras.



Ilustración 52 Buena muerte. Ilustración de un devocionario⁷⁹⁵.

Posteriormente, hacia el siglo XV, este juicio ya no era aplazado al final de los tiempos, sino que tenía lugar en torno al propio lecho de muerte, tema que recibió un amplio tratamiento en las *Ars*

⁷⁹⁵ Tomado de Collado Ruíz, 2007, P. 123

Moriendi, tratados sobre la manera de bien morir. En estos tratados, la iconografía del lecho de muerte remite al modelo tradicional bajomedieval, pero con una novedad: el individuo está acostado rodeado de sus parientes y amigos haciendo el rito habitual, pero la habitación ha sido invadida por seres sobrenaturales (*Vid.* Ilustración 52, p. 598). A un lado de la cabecera aparece la Trinidad, la Virgen y toda la corte celestial; del otro, Satán y su ejército de demonios. La gran concentración para el juicio que en los siglos XII y XIII tenía lugar al final de los tiempos, a partir del siglo XV se produce en la habitación del moribundo.

Por las leyendas de los grabados, y por el contenido de estas obras, se comprende que Dios y su corte están presentes para observar el comportamiento del moribundo ante la prueba que se le propone antes del último suspiro y que determinará su suerte en la eternidad. Esta prueba consiste en que el moribundo verá su vida tal como está escrita en el libro, y será tentado (*Vid.* Ilustración 53, p. 600); de su actitud dependerá que sus pecados sean borrados, si rechaza la tentación, o que se cancelen sus buenas obras, si cede a ella (*Cfr.*, Ariès, 2005, pp. 48-49). En ese instante (*memento mori*) de combate entre el bien y el mal, el bien era comúnmente representado por un ángel cuya misión era fomentar la fe del pecador, consolándolo y animando su esperanza en la salvación. Por su parte, representando al mal, un demonio tenía por cometido:

Tentar a cada uno conforme a sus pasiones y malos hábitos, vicios y pecados de la vida pasada [...] persuadir al moribundo de que no moriría de esa enfermedad [...] que repugnara la recepción de los sacramentos [...] que rechazara la redacción del testamento y cuando lo hiciera, sólo pusiera cosas vanas [...] lo confundiera para no descubrir su conciencia en la confesión [...] a los avarientos, soberbios y sensuales los inclina con vehemencia a lo que ciegamente amaron⁷⁹⁶.

Para ayudar al moribundo a enfrentar este trance, la iglesia contaba con un elaborado ritual descrito en los manuales para bien morir⁷⁹⁷, dividido en tres etapas correspondientes a las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad. La primera etapa estaba encaminada a promover la salud del alma y cuerpo del enfermo. El sacerdote rociaba agua bendita para ahuyentar al demonio y aconsejaba al agonizante que realizara oportunamente la penitencia y recibiera la eucaristía, además de procurar la redacción del testamento mientras conservaba aun sus facultades. En la segunda etapa, cuando la enfermedad se agravaba, se fomentaba en el enfermo la esperanza en la salvación, con oraciones, meditaciones y una elaborada parafernalia ritual apoyada con crucifijos, rosarios, imágenes de santos, reliquias y toda clase de objetos benditos. Por último, en la tercera etapa, los familiares, amigos y miembros de la comunidad realizaban oraciones por el moribundo, y el sacerdote ungía los órganos de los sentidos, puertas del pecado (*Cfr.* Lugo Olín, 2001, pp. 162-163). En este ritual se utilizaba también una vela para alumbrarse al momento de ungir, cuya luz “*alejaría las tempestades y rayos que inquietaban al enfermo durante*

⁷⁹⁶ Arbiol, Antonio, *Visita de enfermos y ejercicio santo de ayudar a bien morir* [1722], citado en Lugo Olín, 2001, p. 147.

⁷⁹⁷ En España, la primera *Ars moriendi* se publicó en 1480 por el impresor zaragozano Pablo Hurus, y ya en el primer tercio del siglo XVI se encuentran diversas ediciones de distintas *Ars moriendi*: *Doctrinale mortis* (1519), de Juan Raulin; *De doctrina moriendi*, de José Clichotove (1520); la *Dottrina del ben morire* (1530), de Pietro Lucense; y más tarde la *Agonía del tránsito de la muerte* (1565), de Alejo Venegas. Este tipo de obras tendrá una gran difusión editorial durante toda la modernidad, pero principalmente en el siglo XVII. Así, según aproximaciones hechas por Francisco Martínez Gil, de los noventa y nueve títulos que se editaron en España durante el periodo moderno, un 35.35% se publicaron en el siglo XVI, y un 56.56%, en el siglo XVII (*Cfr.* García Pedraza, 2000, p. 130).

la agonía” (Op. Cit., p. 163). Además, las velas tenían la propiedad de ahuyentar a los demonios, alejar las tentaciones y, si era bueno para el alma, recuperar la salud física.

Esta fuente de gracia, sin embargo, estaba limitada a quienes habían ingresado a la iglesia de Cristo a través del bautismo, pues “quien no renaciere por el agua en la gracia no puede entrar al Reino de Dios”. La preparación para la muerte iniciaba, pues, en el momento del bautizo y se prolongaba a lo largo de toda la vida. De hecho, los manuales para el buen morir eran también una guía para la buena vida, cuyo resultado sería la buena muerte, es decir, la del justo que ha vivido como buen cristiano, que ha recibido oportunamente los sacramentos y que muere en paz, con tiempo para arrepentirse y dejar sus asuntos en orden.

La “mala muerte”, por su parte, era fulminante, no daba tiempo al arrepentimiento; era la que encontraban los injustos, impíos o lujuriosos que, sorprendidos, morían en pecado mortal (Cfr. Madariaga, 2007, p. 19). Esta “mala muerte” era la muerte sin sacramentos y conducía a la condenación eterna (Cfr. Lugo Olín, 2001, p. 31), pero podía evitarse con las recomendaciones de los manuales de buen morir. Pero además, la religiosidad popular contaba con otros medios para conjurarla, como ciertas devociones, oraciones y amuletos, cuya existencia señala la importancia que debió tener el temor a la “mala muerte” en la España del antiguo régimen.

Un ejemplo de los recursos populares para evitar la mala muerte, es el de las “Cartas del Cielo”. Se trata de mensajes supuestamente enviados por Dios o la Virgen a los hombres en forma escrita. Estas cartas parecen haber existido en el actual territorio español desde la Edad Media, por lo menos en sus versiones catalanas, y desde el siglo XVI en lengua castellana (Cfr. Amades, 1958; Llopart, 1971). En ellas, se reprendía a los cristianos por sus faltas, entre otras, por no respetar el domingo, no ir a misa y no socorrer a las ánimas del Purgatorio; se les amenazaba con calamidades en caso de que no se enmendaran, y se ofrecían algunas gracias a quienes realizaran ciertas oraciones durante un número determinado de años. En una de estas cartas, presumiblemente copiada en el siglo XVI de un original que Gabriel Llopart supone correspondiente al siglo XV, Dios amenaza con excomulgar a quien dude de la autenticidad de la carta y promete grandes beneficios a quienes la comprenden y difundan:

E el que dixere o non creyere que yo la escreví con la mi mano diestra sea maldicho e apartado de mi e descomulgado e apartado de los míos justos e condenado a pena de los infiernos. E otrosí ayan esta misma pena cualquier que esta mi epístola fallere e la encubriere e la non publicare. [...] Todo cristiano o cristiana que esta mi epístola fablare e la escriviere verdaderamente o de su buena ganancia la comprare e de un lugar a otro la embiare, todos sus pecados le seran perdonados e averà parte conmigo en el mi reyno celestial. [...] E el que la



Ilustración 53 *Ars Moriendi*. Tentación en la vanagloria⁷⁹⁸.

⁷⁹⁸ Arte de Buen Morir. Tentación en la vanagloria. Tomado de Rodríguez Barral, 2003, p. 767.

trasladare, la embiare de un lugar a otro o la comprare por sus dineros *non morirá muerte supitánea*⁷⁹⁹ (Citado en Llompart, 1971, pp. 36-37).

De la existencia y difusión de estas cartas y otros medios para prevenir la mala muerte, tenemos noticias gracias a la obra de teólogos dedicados a prevenir a sus lectores del peligro de las supersticiones. Así, a principios del siglo XVIII, el agustino José Faustino Cliquet señalaba como ejemplo de superstición:

Llevar Reliquias con alguna circunstancia vana, v. g. en tal caxa, tantos dias, ò con tal yerva; llevar preservativos, ligaturas, ò nóminas selladas con caracteres falsos para librarse de herida, *muerte repentina*⁷⁹⁹, ú otras cosas semejantes (Cliquet, 1734, p. 115).

Con objeto de erradicar estas prácticas populares que minaban el control absoluto de la Iglesia sobre el destino de las almas, la Inquisición prohibió toda publicación que prometiera librar de la mala muerte con oraciones o devociones:

Los libros, Horas, Nominas, Oraciones, u otros Devocionarios supersticiosos, impresos, ó manuscritos, en cualquier lengua que sea, los quales en sí mismos, ó en sus Reglas, Sumarios, Rúbricas, Títulos ú otra parte, contienen esperanzas o promesas supersticiosas o vanas, como son que quien tal devoción ú oración rezare ó hiciere, *no morirá muerte repentina, ni en agua, ni en fuego, ni otro género de muerte violenta ó desastrada*⁷⁹⁹, ó que sabrá la hora de su muerte, ó que verá en aquella hora a Nuestra Señora, ó cosas semejantes, se prohíben (Rubín, 1709 p. XX).

Además de esta prohibición, la Iglesia contaba con un recurso extra en contra de tales supersticiones: creó su propia versión de los amuletos populares para facilitar el acceso al Cielo. Así, según la tradición, la Virgen del Carmen se apareció al superior de la orden de los Carmelitas, prometiéndole que quien llevase el escapulario de la orden no padecería fuego eterno. En 1314, la virgen se apareció ante el papa Juan XXII con un mensaje similar. Tras pensarlo bastante, en 1322 el Papa promulga la Bula *Sacretissimo uti culmine*, conocida como Bula sabatina, según la cual quienes portaran el escapulario carmelita y cumpliesen ciertas condiciones serían librados del Purgatorio el primer sábado después de su muerte. Al parecer, la atribución a Juan XXII es falsa, pero la bula fue confirmada por Pablo V a comienzos del siglo XVII; un ejemplo más de los múltiples esfuerzos de la Iglesia por monopolizar e instrumentalizar económicamente las negociaciones entre el hombre y lo sagrado.

Pero a pesar de los esfuerzos de la Iglesia, los recursos populares para prevenir la mala muerte parecen haber sobrevivido en algunas zonas de España por lo menos hasta el siglo XX. Así, en un artículo publicado en 1958, donde reproduce algunas cartas del Cielo, Juan Amades asegura que una anciana de Reus (Tarragona) hablaba de los beneficios que otorgaban estas cartas a quien las portara (Cfr. Amades, 1958). Como ha indicado Philippe Ariès, a partir de los siglos XVII y XVIII, bajo la acción de la reforma católica, la iglesia comenzó una lucha contra la creencia popular de que no era necesario esforzarse demasiado en vida, pues bastaba tener una buena muerte para asegurar el paraíso; sin embargo, no fue sino hasta el siglo XX que estas creencias fueron desarraigadas, al menos en las sociedades industriales (Cfr., Ariès, 2005, pp. 49-50).

⁷⁹⁹ Las cursivas son mías.

Tras este recuento sobre las ideas cristianas en torno a la “mala muerte”, podemos volver al tema de los “condenados” y su tratamiento especial en la celebración de Días de Muertos. La relación entre éstos y las artes cristianas de buen morir parece indiscutible, salvo por una cuestión: Los frailes autores de la evangelización, ¿predicaron las artes de buen morir entre los indígenas novohispanos?

XIV.3.1. Las artes de buen morir en América.

A pesar de la timidez con que se trató el tema del Purgatorio en los primeros años de la colonia, el tema de la buena muerte fue central desde el comienzo de la evangelización. Como vimos en el capítulo anterior, desde el primer Concilio Provincial Mexicano se insistió en la necesidad de que los indios vivieran en pueblos para que “*tengan quién les ayude a bien morir*” (Vid. *supra*, p. 579), imperativo que se sigue enfatizando en el Tercer Concilio Provincial (1585). Incluso, en las narraciones de los misioneros son recurrentes las historias sobre las almas salvadas a través de la administración de la “buena muerte”. Ejemplo de esto es la crónica de Juan Bautista Mendoza, según la cual un indio que falleció antes de que pudieran administrarle los últimos ritos, fue resucitado por fray Domingo de la Asunción. El indio contó a sus hermanos los peligros del Infierno y que el fraile lo rescató de las garras del Diablo. Acto seguido, fray Domingo le administró la confesión y el indio volvió a morir (Cfr. Lomnitz, 2006, p. 89).

De hecho, la importancia del buen morir para la salvación, junto con el hecho de que frecuentemente era necesario realizar en un mismo acto el bautismo y los ritos de preparación para la muerte, parece haber sido tal, que llegó a ser requisito presentar un documento denominado “Cédula de confeso” para ser admitido en hospitales como el de Jesús y el de San Cosme (Cfr. Lugo Olín, 2001, p. 175).

Tenemos, pues, que desde los inicios de la evangelización existió un marcado interés en la implantación de las artes del buen morir entre los indios. Pero, ¿realmente lograron los frailes instituir las artes del buen morir fuera de la Ciudad de México, en comunidades relativamente apartadas fuera de las ciudades? Veamos si el ritual prescrito por las *Ars Moriendi* existe hoy en día entre los indígenas mexicanos.

XIV.3.1.1 Agonía y muerte en Hueyapan.

En Hueyapan, la noche del Sábado de Gloria se celebra la “Ceremonia de la Luz Bendita del Fuego”. En ésta, el sacerdote bendice el fuego de una hoguera encendida en el atrio de la iglesia, y con él enciende el Cirio Pascual, para entrar luego en procesión hasta el altar. Con la flama de este cirio, cada uno de los presentes enciende una vela que guardará para encenderla nuevamente cuando caiga granizo o helada (para ahuyentarlos), o cuando haya algún enfermo grave en casa, “para que Cristo lo acompañe y le dé un buen morir”.

En este último caso, se espera del agonizante que tome las provisiones necesarias para el reparto de sus bienes. Para ello se solicita en ocasiones la presencia del Comisario Ejidal, para dar formalidad al testamento. Cuando es posible, se solicita también la asistencia de un sacerdote para que administre la confesión y la comunión al enfermo⁸⁰⁰.

⁸⁰⁰ Es frecuente que el sacerdote no pueda asistir oportunamente a la casa del enfermo pues, aunque Hueyapan es parroquia, el párroco no vive en la comunidad. Así, resulta bastante habitual que el encargado de auxiliar

Cuando los familiares consideran que se aproxima el momento de la muerte, se enciende la vela arriba mencionada y se hacen algunas oraciones. Es común que para ello acudan algunos vecinos (principalmente mujeres) acompañados de un maestro cantor⁸⁰¹, quien se encarga de dirigir el Rosario. Esto se realiza habitualmente afuera de la habitación del enfermo y en un ambiente de suma discreción, para no inquietar al agonizante.

Tras la muerte, se procede a lavar el cuerpo y vestirlo con sus mejores ropas y se da aviso al sacristán para que toquen las campanas de la iglesia. A partir de este momento, las campanas sonarán a intervalos regulares hasta que el cuerpo sea enterrado. Una vez realizados los preparativos necesarios, se coloca el cadáver en el féretro y se le rodea con cuatro cirios (uno en cada esquina) en la habitación principal de la casa, donde se recibirá a los vecinos y familiares que van a presentar sus condolencias y a despedirse del finado.

Cerca del mediodía se reúnen algunos familiares cercanos del difunto, vecinos, amigos y, si el occiso es un niño, el padrino; el objetivo es cavar la fosa en el cementerio municipal. Una vez hecha la cárcava, un pariente cercano del difunto, que puede ser también el padrino, lleva una botella que contiene café con aguardiente para ofrecer a todos los presentes. Mientras esto se realiza, un hombre termina de aplanar el fondo de la fosa y traza una cruz en la tierra, con la base hacia el oriente. Terminado esto, todos se dirigen a la casa de los deudos, donde es velado el cuerpo⁸⁰².

En el patio de la casa se recibe a todo el que quiera ofrecer sus condolencias. Ahí mismo se instala una mesa para dar de comer a los asistentes. Terminada la comida, los varones se retiran a algún lugar cómodo del patio para platicar, fumar y beber aguardiente, mientras que las mujeres permanecen en el interior de la casa, rezando continuamente alrededor del féretro.

En ocasiones, por la mañana siguiente al velorio, se hace una misa de cuerpo presente; sin embargo, esto no siempre es posible por falta de sacerdotes en la comunidad. Por la tarde, después de una breve oración ofrecida por el maestro cantor, sale la procesión hacia el cementerio. Todos los participantes, incluyendo a los niños, ayudan a llevar las cosas del difunto hasta la fosa.

Al llegar al cementerio, el cantor dirige un breve canto, una oración y rocía con agua bendita la caja y la fosa, concluyendo así su trabajo. Mientras tanto, algunos hombres amarran la caja con un lazo para bajarla a la fosa, asegurándose de que el cuerpo quede con los pies hacia el Oriente y la cabeza al Poniente. Esto se hace así porque se dice que “el día de la venida de Cristo todos los muertos se van a levantar viendo hacia el Oriente; porque si no van a quedar en la oscuridad”. Finalmente, un pariente cercano del difunto ofrece café con aguardiente al cantor y le da una cajetilla de cigarros.

espiritualmente al agonizante sea un maestro cantor, es decir, un especialista ritual local encargado de dirigir cantos y oraciones en la mayoría de las ceremonias de la comunidad.

⁸⁰¹ Los cantores participan en prácticamente todos los ritos religiosos católicos, y su función consiste en dirigir las oraciones y los cantos.

⁸⁰² El cuerpo es velado por lo menos una noche, independientemente de la edad del difunto. Durante esa noche, las mujeres permanecen en el interior de la casa rezando por el finado. Los hombres se reúnen en el patio al rededor de una fogata, tomando aguardiente, fumando y conversando.

Una vez que la caja ha sido colocada en la cárcava, los familiares se “limpian” con hojas de estafiate y las arrojan sobre el féretro, para que no se quede nada del alma del difunto y se lleve la pena y la enfermedad. Después, con la misma finalidad, se arrojan todas las cosas del finado⁸⁰³ a la fosa y se cubre de tierra. Entre tanto, algún familiar reparte dos puños grandes de galletas a cada uno de los asistentes, a manera de agradecimiento por parte del difunto, por haberlo acompañado, “como si el muertito lo diera en vida”. Los presentes permanecen platicando hasta que se acaba la botella de café con aguardiente⁸⁰⁴.

Una semana después, si el difunto es un niño, se lleva a la tumba una cruz comprada por el padrino. Cuando el difunto es un adulto, no se le lleva la cruz a los ocho días, sino que se tiene que realizar un novenario completo⁸⁰⁵. Después, al “cabo de año”, el padrino lleva otra cruz⁸⁰⁶. La razón de esta diferencia es que *“el niño requiere un ritual más sencillo porque no conoció pecado”*. Los niños pequeños normalmente son enterrados descalzos; los niños más grandes y los adultos son enterrados con *ixcacles* (sandalias de ixtle). Se dice que los muertos no deben ser enterrados con zapatos de cuero porque los animales los atacarían en su camino al Cielo.

Hasta aquí la descripción. Sin necesidad de mayor análisis, resulta claro el origen de las prácticas hueyapeñas, basadas en las artes cristianas del bien morir. Además, confirmamos la existencia en esta localidad de las exequias y sufragios descritos para el mundo cristiano en el capítulo anterior. Sin embargo, para ser consecuentes con nuestra metodología, revisaremos brevemente el ritual aymara, sometiendo así a “falsación” el hipotético origen mesoamericano del ritual recién descrito.

XIV.3.1.2 Agonía y muerte en el mundo aymara.

Entre los aymaras, cuando una persona agoniza, se acostumbra que llame a sus hijos y a su esposo o esposa “para darles consejo”, hacerles recomendaciones para la vida una vez que él o ella falte, e impartir instrucciones sobre las propiedades (Mendoza, 1997, p. 6). Así, en Chichillapi (Puno, Perú), cuando el enfermo presiente que va a morir, hace sus encargos a la familia, a manera de testamento, indicando cómo se han de repartir sus tierras y ganados, e incluso sus deudas (Cfr. Palacios, Félix, 1983, p. 51).

La familia reunida en torno al lecho reza por el agonizante las oraciones más comunes, como el Ave María y el Padre Nuestro, y algunas otras espontáneas. En ocasiones se pide la presencia de

⁸⁰³ Comúnmente se dice que se arrojan todas las cosas del difunto; sin embargo, el hecho es que sólo se arroja la ropa y algunos objetos personales.

⁸⁰⁴ En Galicia, en la Limia (Orense), *“en el cortejo fúnebre, delante del ataúd iba una mujer con un cesto de pan en la cabeza, la parva, que, a la salida del funeral, repartía a la puerta de la iglesia entre todos los asistentes empezando por los mendigos [...]”; en Foncarey (Lugo) las lloronas llevaban pan y vino y lo comían en el cementerio después del funeral”* (Mandianes, 1990, p. 79).

⁸⁰⁵ Jacques Galinier explica, para el caso otomí, que *“el número nueve connota una idea de mal, de pecado, lo que explicaría que el novenario se celebre únicamente para los adultos”* (1990, p. 212); sin embargo, este dato no ha sido verificado en Hueyapan.

⁸⁰⁶ Si el difunto es un niño, este padrino es el de bautismo; si se trata de un adulto, se nombra un “padrino de cruz”.

un sacerdote para que el agonizante pueda confesarse y recibir la comunión. También en ocasiones se solicita un *yatiri*⁸⁰⁷ para hacer peticiones a los *achachilas* (espíritus de los cerros):

para que el alma de la persona agonizante sea perdonado de las faltas que haya cometido en el mundo de “aka pacha” (la tierra) y cuando fallezca vaya directamente al mundo de “alax pacha” (el cielo) y no al mundo de “manqha pacha” (el Infierno). Muchos dicen que el resultado de la muerte depende del comportamiento de la persona que ha vivido en la tierra, de allí viene la siguiente expresión: [...] *quien haya vivido bien*⁸⁰⁸ en esta tierra, su espíritu irá a los cielos, y si aquel que haya vivido mal en esta tierra, su espíritu irá a las entrañas de la tierra, o infierno” (Mendoza, 1997, pp. 6-7).

En Tarapacá (Chile), cuando se aproxima el momento de la muerte, los familiares del agonizante colocan una vela encendida en su cabecera y rezan algunas oraciones. La vela es “*para alumbrar al agonizante en el momento de su partida*” (Kessel, 2004, p. 65).

El algunas localidades de Perú y Bolivia, cuando una persona está muy enferma hay siempre alguien cerca que le reza “*para que muera bien, para que su paso a la siguiente vida sea bueno*”. Y en los casos en los que la agonía se prolonga demasiado, se pide una bendición especial al cura para que le ayude a morir⁸⁰⁹ (Cfr. Encuentro Eclesial Sur-Andino, 1998, p. 26).

Tras la muerte, el primer paso es el velorio, que puede durar de veinticuatro a cuarenta y ocho horas, dependiendo de la capacidad económica de la familia. Se encienden dos velas y se coloca una cruz y agua bendita. Luego se reza el Padre Nuestro y el Ave María (Cfr. Mendoza, 1997, p. 7). Acto seguido, se lava el cadáver y se le viste con ropa nueva. Ya en el ataúd, junto con el cadáver se coloca algo de comida, bebida y otros objetos como pequeñas escobas, monedas, huevos y utensilios que necesitará en el más allá, y las insignias de su dignidad (Cfr. Kessel, 2004, p. 66). En ese momento inicia el ritual del velorio (Mendoza, 1997, pp. 7-8). Los familiares cercanos y quienes les acompañan se visten de negro, y los parientes más cercanos deberán conservar el luto por un año (Mendoza, 1997, p. 8).

Una vez cavada la fosa, se traslada el ataúd a la tumba. En el trayecto se tiene que descansar por tres veces consecutivas. Se dicen oraciones por el occiso, y un deudo u otro acompañante narra la historia del difunto (Mendoza, 1997, p. 8). Después del entierro, se retiran a la casa de los deudos por un camino distinto al que los llevó hasta el cementerio. En casa del finado se ofrece a la comitiva un sahumero de salvia para ahuyentar las penas. Finalmente se concluye con una comida a todos los presentes. En los días posteriores hay un breve ritual realizado por un *yatiri* (el alma *pichanukuña*), que consiste en recoger las pertenencias menores del finado (como su ropa),

⁸⁰⁷ Los *yatiris* son especialistas rituales encargados de hacer las ceremonias agrícolas dirigidas a los *achachilas* (espíritus de los cerros), y algunos ritos curativos.

⁸⁰⁸ Las cursivas son mías.

⁸⁰⁹ En la población española de Bermeo (Vizcaya), “*si alguien se estaba muriendo, algún conocido acudía a la calle de los Remedios y encendía o mandaba encender a la dueña de la vecina tienda, una lamparilla de aceite que, por medio de una cuerda y una polea, levantaba hasta la altura de la hornacina que contiene la imagen de la Virgen. Esto se hacía con el fin de que el enfermo muriera pronto o se curara. Si el enfermo estaba muy grave, la lamparilla se ponía con poco aceite, ya que se decía que la muerte sobrevenia cuando se apagaba la lámpara*” (Erkoreka, 1977-78, pp. 210-211).

se barren los desperdicios del funeral y se quema todo esto en un sitio alejado (Mendoza, 1997, p. 9).

A los ocho días se celebra una misa en la iglesia por el descanso del difunto (Mendoza, 1997, p. 10), y a los seis meses se hace otra misa en la iglesia, también para pedir por la salvación de su alma (*Ibid.* p. 11). En algunas localidades, al salir de la iglesia los deudos se cambian de ropa para dejar el luto, pues las penas hay que dejarlas en la puerta de la iglesia (*Ibidem*).

Todas estas celebraciones tienen por objeto limpiar los pecados del difunto. Si no se hacen las misas, se dice que el alma del difunto sigue penando y sufriendo en el mundo de *Aka pacha* (Mendoza, *Op. Cit.*, p. 12). En tales casos, las ánimas (incluyendo a los condenados) buscan contacto con los vivos apareciéndoseles generalmente de noche y en sueños. Excepcionalmente se presentan en forma de sombra o visión; puede ser un viajero o vagabundo que inicia conversación con las personas que encuentra en el camino, o bien un perro negro o un caballo que deja sus huellas en el camino tras desaparecer repentinamente. En ocasiones, las ánimas se presentan ante sus parientes y amigos para recordarles su obligación de ponerles una vela, hacer alguna ceremonia en su tumba en días determinados, o para pedir una misa de ánimas (*Cfr.* Kessel, 1992, p. 97). Además,

A veces aparecen para dar buen consejo, (por ejemplo: cómo pillar a un enemigo que se sabe, ha robado un llamo de la tropa que dejó en herencia el finado); o para orientar en la solución de un problema (por ejemplo: para encontrar objetos o ganado perdidos); o para castigar o amonestar al hijo o al deudo (por ejemplo: “¿Por qué no cuidaste mejor el ganado que te dejé?”); o bien para llamar la atención en caso de un error u omisión involuntaria (por ejemplo, si alguien sale de viaje y se olvida de cerrar la puerta de su casa). Si este tipo de ideas se le ocurre a alguien, esto sucede “*porque su finado se lo dice y lo alumbra*” (Kessel, 1992, p. 97).

La descripción no deja lugar a dudas. Volvamos ahora a nuestro problema: la creencia en los “condenados” y los días dedicados a ellos en la celebración de Días de Muertos.

XIV.4. EL ORIGEN DE LOS “CONDENADOS” Y EL REGRESO DE LOS MUERTOS.

De las descripciones anteriores se desprende claramente que el tratamiento adecuado para evitar la condenación del difunto es, tanto en Hueyapan como entre los aymaras, el ritual católico de las artes del bien morir. El ritual de la buena muerte (señalado en ambos casos por el testamento, las oraciones, las velas benditas y la presencia del sacerdote para impartir la confesión y la comunión) se complementa con las exequias cristianas descritas en el capítulo XIII. De hecho, el único rasgo de los rituales de agonía que se diferencia de la versión española es la presencia de especialistas rituales ajenos a la jerarquía eclesiástica; sin embargo, los maestros cantores no son otros que los catequistas de los que se valieron los evangelizadores para realizar su obra. Por su parte, los *yatiris* participan en los ritos de agonía para pedir perdón por las faltas del enfermo, de modo que aun en este caso su participación se enmarca dentro de las creencias cristianas. Como sea, los datos corroboran la hipótesis: las ideas cristianas en torno a la buena y la mala muerte se implantaron efectivamente en América, y es de éstas de donde proviene la creencia en los “condenados”: los “simoneros” tienen un origen cristiano. A la luz de este hallazgo, podemos revisar el problema de los cuatro días que conforman la celebración hueyapeña de los Días de Muertos; pero veamos primero dos rasgos de posible origen mesoamericano.

En la descripción precedente vimos dos rasgos del ritual hueyapeño que parecieran vincularse a creencias mesoamericanas. En primer lugar, el hecho de arrojar las pertenencias del difunto a la fosa pudiera interpretarse como semejante, en cierto modo, a la práctica prehispánica de quemar la ropa e instrumentos de trabajo del occiso. Sin embargo, esta práctica existía en la Serranía de Albacete (España), pues algunas viudas introducían en el nicho las ropas de su difunto esposo, costumbre que aún se observaba hacia el siglo XX, y era *“una medida higiénica para evitar contaminarse de la enfermedad del fallecido”* (Jordán e Iniesta, 1996, p. 327). Además, la práctica hueyapeña se interpreta de un modo muy semejante al referido, pues se hace para que no se quede la pena y la enfermedad.

El segundo rasgo es la costumbre de enterrar a los adultos y a los niños grandes con *ixcacles*, para evitar que sean atacados en su camino al Cielo. Pero sabemos que algo semejante se hacía en el Norte de España, pues en Bermeo (Vizcaya) *“Dicen que a todos los enterraban con calcetines y zapatos, ya que se creía que quizás, en la nueva vida, necesitarían andar para poder cumplir las promesas que en vida no habían cumplido”* (Erkorera, 1977-78, p. 214). Además, los “angelitos” eran eximidos de este requisito, presumiblemente porque irían directo al Cielo, como hemos visto en capítulos anteriores. Así, la práctica hueyapeña, junto con la distinción por edad evidenciada por el hecho de que los niños pequeños son enterrados descalzos, apunta hacia la creencia en que el “angelito” va directamente al Cielo. Abordemos, ahora sí, el problema de la dedicación de cuatro días distintos durante las celebraciones de muertos.

Según Guy Stresser-Péan, todos los indígenas de la Sierra de Puebla conservan la creencia de que los muertos en accidentes o asesinados se convierten en demonios; todos son bautizados y conocen la doctrina cristiana que condena a los culpables al Infierno, pero que promete el Paraíso a los justos. En opinión de este autor:

Los dos sistemas de pensamiento son poco compatibles y el sincretismo indígena no logró encontrar entre ellos una fórmula de conciliación o fusión. Entonces, ambos subsisten al mismo tiempo y parecen aceptables, sin conflictos (Stresser-Péan, 2011, p. 568).

Pero nuestra comparación arroja un resultado radicalmente distinto: el destino de las víctimas de muerte violenta, el “Infierno-Purgatorio”, es perfectamente cristiano, heredero de las artes de buen morir. Lo que sucede es que, cuando comparamos la religiosidad indígena con la “oficial” contemporánea, la indígena se nos presenta como radicalmente diferente. Si, por el contrario, comparamos las creencias indígenas con el cristianismo europeo de la época colonial, la indígena se nos presenta como una religiosidad de la cual, quizás, estarían orgullosos los frailes autores de la evangelización.

Ahora bien, como dijimos, si los cuatro principales destinos escatológicos de la tradición nahua se asimilaron con los destinos cristianos, tendríamos que encontrar rasgos mesoamericanos en los destinos ultraterrenos de los indígenas hueyapeños. Pues bien, aquí no hemos encontrado la creencia de que las ofrendas o los bienes que se arrojan a la fosa sean para ayudar al difunto en su viaje; pero además sabemos que en la Península Ibérica se dotaba al difunto de los elementos que necesitaría en su tránsito hacia el más allá, como se aprecia en el pan que se ponía sobre el cadáver diciendo: *“para pasar o Jordán”* (Mandianes, 1990, p. 79). Adicionalmente hay que recordar que los mexicas quemaban esos objetos, mientras que los cristianos los depositaban en el féretro o en la fosa, como lo hacen hoy en día los hueyapeños. La vaga semejanza de las

prácticas mexicas y cristianas de dar al muerto los elementos que necesitaría en su viaje, sugiere que pudo existir esta creencia en los enterramientos de los indígenas recién conversos, y facilitar la adopción del ritual cristiano, aunque esta creencia no existe actualmente en Hueyapan.

Algo semejante puede decirse de los destinos escatológicos, pues el Cielo, el Infierno, el Limbo y el Purgatorio hueyapeños (*Vid.* capítulo V) parecen conservar un rasgo posiblemente mesoamericano: si los “simoneros”, como hemos mostrado, no son otros que los condenados (lo cual es en sí mismo una creencia netamente cristiana), entonces podemos aceptar que los cuatro días que conforman los Días de Muertos de Hueyapan no están dedicados a los difuntos según su edad y forma de muerte, sino según su destino ultraterreno, y éste es determinado por la edad y por la relación del individuo con el ritual cristiano en el momento de su muerte. Es decir, son destinos cristianos. Esto los diferencia radicalmente de los destinos mexicas, que estaban determinados por la forma de muerte y por haber o no comido maíz. Así, el único rasgo aparentemente prehispánico que los destinos hueyapeños conservan (como los de muchos otros indígenas mexicanos), es el hecho de que los habitantes de cada uno de ellos (incluyendo a quienes están en el Infierno) pueden volver a este mundo en distintas fechas señaladas en el calendario. Los destinos escatológicos hueyapeños tienen un origen eminentemente cristiano, pero conservan un rasgo aparentemente mesoamericano que da sentido al regreso de los muertos durante cuatro días, aunque éstos no sean los mismos que en la época prehispánica.

XIV.5. CONCLUSIONES PRELIMINARES

El resultado de la comparación esbozada en estos dos capítulos (XIII y XIV) es algo más complejo que el del V (*Vid.* Tabla 51, p. 609). Tomando como referencia el caso de Hueyapan, encontramos que los cuatro destinos escatológicos de las actuales creencias hueyapeñas no existían en la tradición mesoamericana; los factores determinantes para el destino del alma tampoco existían entre los antiguos nahuas, mientras que el que sí existía (las causas de muerte) no aparece entre las creencias hueyapeñas; y salvo por la creencia (compartida por los casos revisados) de que las ofrendas sirven para alimentar a los difuntos, su uso como caridad para obtener el favor divino tampoco existió entre los nahuas antes de la conquista.

Si nos centramos en estas diferencias, pareciera que no existen creencias prehispánicas asociadas a los Días de Muertos que se celebran actualmente en Hueyapan. Así, como en el capítulo V, tendríamos que conceder la razón a los argumentos “colonialistas”. Sin embargo, la costumbre observada de arrojar las pertenencias del difunto a la fosa, junto con la práctica de enterrar con *ixcacles* a los niños mayores y a los adultos, sugiere que en algún momento pudo existir un trasfondo mesoamericano en la celebración indígena. De este modo, podríamos aceptar al menos cierto grado de razón en la postura “prehispanista”, por lo menos para el ritual indígena del siglo XVI. Pero la última creencia de nuestra tabla (*Vid.* Tabla 51, p. 609) nos muestra la existencia de un peculiar rasgo de los destinos escatológicos que no hemos documentado en la España moderna, y sí entre los antiguos nahuas. Aceptemos, pues, que la asimilación de los destinos escatológicos prehispánicos con los cristianos, si existió, debió favorecer la persistencia de por lo menos una creencia prehispánica: los habitantes de los destinos escatológicos vuelven a visitar a sus familiares en fechas distintas señaladas en el calendario, aunque éstas no correspondan a las fechas mesoamericanas.

Significado	Mexicas	Nueva España	Europa Ss. XVI-XVIII	Hueyapan S. XXI	Aymaras S. XXI
Destinos escatológicos.					
Cielo.	No	--	Sí	Sí	Sí
Infierno.	No	--	Sí	Sí	Sí
Limbus puerorum.	No	--	Sí	Sí	Sí
Purgatorio.	No	--	Sí	Sí	Sí
Limbus patrum.	No	--	Sí	No	No
Factores que determinan el destino de los muertos.					
Causas de la muerte.	Sí	--	No	No	No
Conducta durante la vida (pecado).	No	--	Sí	Sí	Sí
Relación con el ritual en el momento de la muerte.	No	--	Sí	Sí	Sí
Finalidad de las ofrendas.					
Ayudar a los muertos en su viaje (en las ofrendas funerarias o exequias).	Sí	--	Sí	No	Sí
Alimentar a las almas.	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí
Caridad para socorro divino de las ánimas.	No	--	Sí	Sí	Sí
Los muertos vienen a comer de la ofrenda.	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí
Los muertos vienen en días distintos según su destino.	Sí	Sí	¿?	Sí	Sí

Tabla 51 Algunas creencias relacionadas con los Días de Muertos

Como sea, dejando de lado las creencias compartidas con el mundo mexicana, europeo y aymara, según las cuales las ofrendas sirven para alimentar a los muertos y éstos vienen a comer de ellas, el hecho es que la práctica totalidad de las creencias hueyapeñas aquí revisadas tienen un origen cristiano. En este capítulo, salvo por el hecho de que los habitantes de todos los destinos escatológicos regresan en fechas determinadas, no hemos encontrado nada exclusivamente mesoamericano en las creencias asociadas a la celebración hueyapeña de los Días de Muertos.

Tenemos entonces que la celebración de los Días de Muertos fue implantada por los españoles y que ésta pudo tener un trasfondo pagano tolerado por los frailes en función de la importancia que las ofrendas tenían para su economía, así como por su utilidad para la implantación del nuevo orden. Sin embargo, en su forma actual, esta celebración es perfectamente cristiana.

Pero aún estamos lejos de una conclusión satisfactoria sobre el origen de los significados asociados a los Días de Muertos, pues parece haber existido una diferencia importante entre las creencias cristianas y las correspondientes de los antiguos nahuas, y que hasta el momento no hemos explorado: mientras los destinos cristianos eran lugar de tormento o de recompensa, los destinos nahuas eran lugar de trabajo. Y justamente a esto pudiera obedecer la creencia hueyapeña de que los niños muertos se transforman en “aires” y ayudan a producir la lluvia y las tormentas. Esta diferencia entre los destinos cristianos y mesoamericanos apunta, a su vez, hacia el tipo de relación que se establecía entre vivos y muertos. Así, mientras que los muertos cristianos respondían en reciprocidad a los vivos intercediendo por ellos, protegiéndoles, despertándolos y hasta favoreciendo el buen resultado de la elaboración del pan, los difuntos nahuas aseguraban la continuidad del movimiento del Sol, la lluvia y la fertilidad de la tierra. La posible persistencia de esta función de los muertos será el tema del siguiente capítulo. En él, para nuestra comparación, exploraremos el papel que jugaban los muertos en la dinámica del cosmos

de los cuatro casos aquí revisados, así como el culto dedicado a ellos en momentos específicos del año.

XV. EL PAPEL DE LOS MUERTOS EN LA DINÁMICA TEMPORAL

Al finalizar la tercera parte de este trabajo, tras confirmar la procedencia europea del icono-calendario indígena mexicano, vimos la necesidad de explorar el culto a los muertos y su papel en la conformación de las cualidades temporales del mundo, pues dicho culto pudiera revelar la persistencia de algunas cualidades mexicas atribuidas a los períodos delimitados por las FCA. Es decir, tenemos motivos para considerar seriamente las hipótesis de Broda y Albores, quienes han destacado el vínculo entre las FCA y el culto a los muertos, y entre éste y el ciclo agrícola, lazo sobre el cual se construye la relación de reciprocidad entre vivos y muertos.

Por ello, al inicio de esta cuarta parte dijimos que, para identificar la posible persistencia de elementos del calendario mesoamericano y de la concepción del tiempo a él asociada, es necesario saber a qué muertos se dirige el culto en cada fecha, quiénes son esos muertos, y qué papel cumplen en la periódica transformación de las cualidades del mundo. Además, puesto que hemos demostrado ya la procedencia europea de la celebración indígena mexicana de Días de Muertos y del icono-calendario del cual forma parte, estos puntos nos permitirán responder a la cuestión planteada en la primera parte de este trabajo: ¿Cuál es el origen de los “significados” asociados a los días de muertos?

En los últimos dos capítulos hemos visto la radical diferencia entre las escatologías cristiana y mexica, así como el carácter netamente cristiano de los actuales destinos de los muertos indígenas mexicanos, de sus ritos funerarios y de los sufragios. Además, hemos seguido la precaución metodológica propuesta por Alfredo López Austin según la cual, para asumir el origen mesoamericano de una práctica, hay que verificar la ausencia de un interés por parte del colonizador para su implantación entre los indígenas. De este modo, hemos confirmado que la implantación de las ofrendas de Días de Muertos entre los indígenas, debió ser de gran importancia para los evangelizadores, tanto por su utilidad económica como “espiritual”. Al mismo tiempo, vimos que las sospechas de un posible trasfondo pagano en las ofrendas indígenas no fueron significativas en el siglo XVI y que, de hecho, la abierta atribución de un origen prehispánico a las ofrendas no aparece sino hasta el siglo XIX. Es decir que, si tal preocupación existió entre los frailes, ésta fue minimizada, a tal grado que no tenemos constancia de una auténtica reflexión sobre el particular. Por el contrario, en el mejor testimonio del que disponemos observamos que la reacción de Fray Alonso de Espinoza se debía al entierro casero y no propiamente a las ofrendas.

Por otra parte, hemos visto también que existieron múltiples semejanzas que permitieron a los españoles “traducir” la escatología mexica a términos cristianos, tanto en las entidades anímicas como en los destinos de los muertos, (no así en los factores que determinaban los destinos de las “alma”, ni en el modo de ayudarlas). De modo que estas semejanzas pudieran haber cumplido la misma función de mediadores simbólicos, favoreciendo su adopción del ritual cristiano y, al mismo tiempo, la persistencia de “elementos” prehispánicos.

Debemos entonces, con estos resultados, revisar el papel que cumplen (y cumplían) los muertos en el acontecer temporal del mundo, es decir, indagar a qué muertos se rinde culto en cada fecha, qué función cumplen y cuál es el carácter de la relación que se establece entre vivos y

muertos. Para ello, siguiendo nuestro diseño metodológico, comenzaremos por caracterizar brevemente el culto a los muertos en el año indígena mexicano, para después compararlo con su contraparte europea en busca del sustento empírico de la hipótesis “colonialista”. Como anticipamos en el capítulo IV, el alcance de esta tarea se verá restringido por las propias características de nuestras fuentes; sin embargo, las limitaciones de nuestra información histórica del caso europeo pueden ser superados por la inclusión del caso aymara (*Vid. supra*, pp. 101-103), procedimiento con el que anticiparemos la “falsación” de la hipótesis “prehispanista”. Por último, acudiremos al caso mexicano en busca de los posibles correlatos mesoamericanos del culto indígena a los muertos, tarea que requerirá volver brevemente sobre nuestra interpretación mínima de las veintenas, como veremos en su momento.

XV.1. EL CULTO A LOS MUERTOS EN EL AÑO INDÍGENA MEXICANO.

Desde el inicio de este trabajo destacamos, con la hipótesis de Beatriz Albores, que el culto a los muertos entre los indígenas mexicanos se concentra en las FCA, y posteriormente agregamos dos fiestas pertenecientes a las FCM: San Miguel Arcángel y la Semana Santa, aunque el culto a los muertos en esta última es marginal, pues sólo tenemos noticia de la costumbre de llevar flores al cementerio. Son éstas las fiestas de las que nos ocuparemos en este subapartado. Pero para hacerlo tendremos que enfrentar una primera dificultad.

Como hemos dicho, en este capítulo nos interesa saber a qué muertos se rinde culto en cada fiesta, y cuál es el papel que éstos cumplen en la dinámica temporal. El problema es que en Hueyapan sólo se conmemora a los muertos en tres de estas fechas. Además, no hemos encontrado en nuestra comunidad de referencia una relación de dependencia entre vivos y muertos centrada en el ciclo agrícola del maíz. Por otra parte, Beatriz Albores no nos informa a qué muertos se dedica cada fiesta, ni especifica qué función cumplen los muertos según su destino. Parece, entonces, que los propios límites de nuestro modelo nos impiden seguir avanzando. Sin embargo, a lo largo de este trabajo hemos retomado datos de otros casos etnográficos que nos permitirán ampliar un poco nuestro modelo. Ciertamente, la etnografía mesoamericanista suele presentar limitantes análogas a las de las fuentes históricas, pero serán suficientes para el nivel de abstracción que aquí requerimos. De este modo, sin pretensión de exhaustividad, construiremos un cuadro “ideal” del culto a los muertos que los indígenas mexicanos realizan en nuestras fechas destacadas, privilegiando el que se realiza en las FCA, pero sin dejar de mencionar algunos cultos asociados a las FCM.

XV.1.1. El carnaval

Como vimos en su momento, en la celebración hueyapeña de la Candelaria se bendicen los elementos utilizados para la protección de los cultivos y para ayudar a los agonizantes a bien morir. Ciertamente, los hueyapeños no rinden culto a los muertos en esta fiesta, pero sabemos que en otras poblaciones se celebra por estas fechas el carnaval, fiesta íntimamente vinculada a la Candelaria, como tendremos oportunidad de comprobar a lo largo de este capítulo.

Según nuestro esquema de las fiestas mexicanas en cruz, la fecha móvil del carnaval coincide aproximadamente con la Candelaria, es decir, con el fin del período frío del año y el inicio de las siembras tempranas. Por estos días, los jóvenes tepehuas de San Pedro Tziltzacuapan (Veracruz), organizan “pandillas” para el carnaval y se visten de diablos. Estos personajes representan a “los muertos en desgracia”, los accidentados y asesinados, y se les recibe el miércoles de ceniza,

cuando visitan los patios de las casas donde vivieron estos asesinados, pues no entran a los hogares. Por el carácter movable de la fiesta, Carlos Heiras los interpreta como muertos “estériles”: *“El carácter móvil de esta fecha hace impreciso su vínculo con una actividad agrícola específica, indeterminación que sugiere interpretarlo como ajeno a la agricultura en función de la participación de unos muertos que no son fértiles, que provocan enfermedades”* (Heiras, 2010, p. 28). Pero Arturo Gómez interpreta de otro modo la costumbre de Chicontepec donde, también el miércoles de ceniza, conmemoran a quienes murieron trágicamente. En Chicontepec, a estos muertos se les pone ofrenda en la casa y en el cementerio, y a ellos *“se les encomiendan las plantas del maíz del no temporal, llamado tonalmilli (milpa de sol), que se siembra en diciembre y se cosecha en abril o mayo”* (Gómez Martínez, 2004, p. 214)

De la misma región, Guy Stresser-Péan nos dice que las almas de los asesinados, que se convierten en secuaces de Satanás, tienen su fiesta el 18 de octubre o durante los tres días de carnaval, *“días que le pertenecen al diablo. Entonces, les hacen ofrendas que deben de ser presentadas ritualmente fuera de la casa de sus descendientes”* (Stresser-Péan, 2011, p. 510).

Posteriormente, hacia la Semana Santa, cuando se bendicen las semillas y los elementos que servirán durante el año para proteger los cultivos, en Hueyapan es momento de conmemorar a los difuntos llevando flores al cementerio. Sin embargo, se dice que en esta fecha los muertos no regresan, sólo se les recuerda.

XV.1.2. La Cruz de Mayo

En Hueyapan, como en muchas otras localidades del centro de México, la fiesta de la Santa Cruz marca el fin de la temporada seca y el inicio de las lluvias que permitirán la siembra de temporal. En la Cruz de Mayo se recuerda a todos los muertos, sin importar su edad o tipo de muerte, llevando flores al cementerio y decorando con ellas las cruces de los sepulcros, con la particularidad de que en esta ocasión no se usa el cempasúchil, sino flores de colores y “nube”. Se dice que en esta fiesta los muertos no regresan; sólo “se les recuerda”. Sin embargo, de acuerdo con los *quicazcle* de Hueyapan, los adultos golpeados por el rayo y los niños muertos se convierten en “aires” que se encargan de ayudar a Cristo para producir la lluvia. Los niños que murieron bautizados hacen llover; los que murieron sin bautizar causan granizos. Por estas fechas, como la lluvia viene de los cerros, los *quicazcle* suben en mayo al volcán y a los cerros cercanos para “florear” las cruces y pedir lluvias.

Del caso mexiquense, nos dice Beatriz Albores que en esta fiesta se desyerba y “aloma” la tierra de los sepulcros, de modo que *“mediante el “alomamiento”, las tumbas, que se encuentran alineadas, dan la impresión de ser un campo de cultivo listo para sembrarse; es un campo santo”* (Albores, 2003, p. 413). Después se adornan las cruces de las tumbas y se les viste con una “sábana” blanca o azul. Según Albores, en esta fecha se pide un buen temporal a los antepasados.

De la misma fiesta, Johanna Broda destaca que: *“En las plegarias a las cruces de los cerros, el rezandero invoca a la lluvia, a la fertilidad y a los muertos”* (Broda, 2001b, p. 179), y agrega que esto sólo se explica por el papel que juegan los muertos en el ciclo agrícola. Además, señala que en Citlala, Guerrero, en la fiesta de la Santa Cruz se ofrenda ropa en miniatura a los niños que murieron durante el año (Cfr. Broda, 2004a, p. 50). Por otra parte, en el municipio de Tepoztlán, Morelos, en mayo se hacen ofrendas dirigidas a los “aires”, *“niños caprichosos que habitan cuevas*

y barrancas, son causantes de enfermedades y controlan el tiempo atmosférico” (Broda, 2004b, pp. 71-73).

Según Arturo Gómez, los nahuas de Chicontepec ponen flores en el altar de la casa, como ofrenda a los difuntos y a las deidades del agua, ponen ofrendas de comida, y “piden a los difuntos que intercedan ante los santos y las deidades autóctonas para que envíen las lluvias benéficas” (Gómez Martínez, 2004, p. 202). Además, ponen afuera de la casa una cruz con flores y algunos alimentos para los difuntos ancestros, los que ya no tienen quien los recuerde. A éstos “*se les imagina como ancianos, son los rayos y los truenos que provocan las lluvias*” (Gómez Martínez, 2004, pp. 202-203). Finalmente, hacia el mediodía, acuden a los cementerios a depositar ofrendas de flores, comida, velas y copal.

Por último, cabe mencionar que, según Jaques Galinier, en la comunidad otomí de Santa Ana, quienes murieron de manera violenta reciben una atención especial el día de la Santa Cruz (3 de mayo), dando lugar a un padrinzago que dura cuatro años (Cfr. Galinier, 1990, p. 218, nota 57).

XV.1.3. La Asunción

La fiesta de la asunción corresponde a la mitad de la temporada de lluvias. Es el momento en el que aparecen los primeros frutos tiernos del ciclo de temporal. En estas fechas, los *quicazcle* de Hueyapan suben nuevamente a los cerros para “enflorar” las cruces, pero desconocemos los motivos. No obstante, es posible que dichas ofrendas se dirijan a los mismos “aires”, con fines protectores, pues aquí inicia un período de riesgo para los cultivos. Hacia finales de agosto, cuando termina la canícula e inicia la temporada de granizadas⁸¹⁰, el día de San Bartolo desatan al diablo que el Santo tiene a sus pies, y se dice que entonces pueden ocurrir accidentes porque el diablo “anda suelto”. Algunos hueyapeños dicen que este diablo es el mismo que “anda suelto” en día de San Miguel.

En el caso descrito por Albores, por estas fechas en que inicia la cosecha de jilotes, visten las cruces con cañas verdes de maíz, y ofrendan elotes y cañas a los antepasados, ya sea en el altar doméstico, en el cementerio, o en ambos. Además, en el cementerio limpian y “enfloran” las cruces, y ponen cañas verdes de maíz, diciendo que “ya se hizo la milpa”. Además, se dice que esto se hace como recuerdo “*porque los muertitos tuvieron sus milpas, su grano, la semilla y gracias a ellos tenemos nosotros maíz*” (Albores, 2003, p. 422).

Por su parte, Johanna Broda destaca que, en Guerrero, la gente adorna las iglesias con cañas verdes de maíz, y en algunas comunidades de la montaña se hacen danzas con estas cañas (Cfr. Broda, 2004b, p. 74). Según Arturo Gómez, en la Huasteca veracruzana, el 30 de agosto (Santa Rosa de Lima) ponen en las casas una ofrenda con comida y flores para que Santa Rosa actúe contra los huracanes y torrenciales (Cfr. Gómez Martínez, 2004, p. 208).

XV.1.4. San Miguel Arcángel

La fiesta de San Miguel corresponde a la maduración de los elotes y marca un momento de gran peligro para los cultivos por los vientos que pueden derribar las cañas y por las granizadas que

⁸¹⁰ Como dijimos en su momento, la mayoría de los hueyapeños dice que el mayor riesgo de granizadas es en septiembre, pero algunos informantes aseguran que antiguamente comenzaban por agosto.

pueden destruir la milpa completa. En Hueyapan no se realiza culto a los muertos en esta fiesta, pero existen ciertas prácticas que la relacionan con los “aires” y el granizo. Como vimos en su momento, los niños que mueren bautizados son “angelitos”, mientras que los que mueren sin bautizar son “limbos”. Ambos se vuelven “aires” o “ayudas”, pero los primeros hacen llover, y los segundos causan granizos. Pues bien, el día de San Miguel se dice que “el diablo anda suelto” y puede causar granizadas que destruyen los cultivos. Por este motivo, los *quicazcles* extreman sus precauciones para combatir las granizadas con la ayuda de San Miguel, el jefe de los “aires”.

Según Druzo Maldonado, entre los nahuas de Coatetelco, Morelos, los muertos vuelven desde el 28 de septiembre, con la aparición de los primeros jilotes y en el marco de las celebraciones de San Miguel Arcángel (Cfr. Maldonado Jiménez, 2004; 2005). Por su parte Johanna Broda destaca que, en Guerrero y Morelos, la gente recibe a sus muertos para compartir la alegría de los primeros jilotes, costumbre que existe también entre los tenek de San Luis Potosí, donde los muertos, incluyendo a los niños, llegan el 29 de septiembre para quedarse hasta el 2 de noviembre, cuando vuelven al más allá (Cfr. Broda, 2004b, pp. 74-75).

Según Arturo Gómez, en Chicontepec se hace el rito de *elotlamanalitzli* (ofrenda al maíz tierno), agradeciendo a las divinidades por los elotes. “Hacen una recepción en el hogar para ‘presentarlos’ ante la sociedad y ofrecerlos en el altar, junto con unos atados de ‘maíz viejo’, los padres que los germinaron” (Gómez Martínez, 2004, p. 208). Además, se hace una ceremonia en la que se ponen en el altar dos manojos de cuatro elotes cada uno, y “*son vestidos con diminutas ropas tejidas con algodón, éstos representan al niño maíz y a los difuntos pequeños que lo ayudaron a crecer y madurar*” (Op. cit., pp. 208-209). Según Marcela Hernández, en la huasteca potosina aparecen los jilotes en la semana anterior a la fiesta de San Miguel, y “*se escucha en los montes la voz de Mam Lab, el gran abuelo (trueno-rayo), que a decir de los Teenek manda a sus ayudantes los angelitos que son los infantes que habitan en el cielo*” (Hernández Ferrer, p.227).

XV.1.5. Días de Muertos

La fiesta de Días de Muertos marca el fin de las lluvias, el inicio del invierno y la cosecha. Como vimos en el capítulo V, en Hueyapan se recibe a los muertos en diferentes días: el 27 de octubre, a los “Limbos”, los niños que murieron sin bautizar”; el 28 de octubre, a los “Simoneros”, los que murieron de manera violenta o súbita⁸¹¹; el 30 de octubre, a los “angelitos”, los niños que murieron bautizados; y el primero de noviembre, a los adultos. Todos ellos se van el 2 de noviembre. Además, por estas fechas los *quicazcle* ascienden nuevamente a los cerros para agradecer las lluvias y cerrar el temporal.

En el caso descrito por Albores, hemos visto que limpian y “enfloran” las tumbas, encienden velas y queman cohetes para que los antepasados encuentren el pueblo. En las casas se ponen ofrendas a los muertos y se les agradece por el logro de la cosecha (Vid. *supra*, p. 32). De manera semejante, Catharine Good dice que, entre los nahuas de Guerrero, las últimas ofrendas son de despedida, por lo que se incluyen ollas vacías, servilletas o morrales de ixtle, para que los muertos lleven la comida consigo. Además, “*También los muertos reciben colectivamente encargos y*

⁸¹¹ Del tratamiento que se da a estos “condenados” en los Días de Muertos, hemos referido diversos ejemplos en el capítulo XIV, por lo que no abundaremos sobre el tema.

mensajes de los vivos cuando se acaba su estancia en la comunidad, de la misma manera que un difunto individual en el momento de su entierro” (Good, 2001, p. 267).

De acuerdo con Arturo Gómez, en Chicontepec se hace, entre el 30 de octubre y el 2 de noviembre, la fiesta de *Mihcailhuitl*, que significa fiesta o ceremonia de los muertos. El 31 de octubre llegan los niños muertos, y ponen dos ofrendas, una dentro de la casa, para los familiares muertos, y otra afuera para el ánima sola; en ellas encienden velas y ofrecen alimentos a los muertos. El día primero de noviembre se hace ofrenda para los muertos del último año y para los *huehueyi* (los grandes). En este día se hacen oraciones y agradecen a los muertos por permitir una buena cosecha. También en ese día se hace una ofrenda a la entrada de la comunidad, dedicada a los difuntos que no tienen familiares vivos, *“ellos son principalmente los ancestros que participan como rayos y truenos para la obtención de las lluvias”* (Gómez Martínez, 2004, p. 212). El 2 de noviembre se dedica a visitar a los familiares vivos y convivir con los muertos; la ofrenda se traslada a donde se encuentran los familiares cercanos. El 3 de noviembre se despide a los muertos, y el nueve de noviembre se les despide nuevamente en el cementerio (*Op. cit.*, pp. 212-213).

XV.1.6. Síntesis.

En resumen, tenemos cinco fechas que destacan por su dedicación al culto a los muertos en clara relación con el ciclo agrícola. Ciertamente, no tenemos referencias de culto a los muertos en la Candelaria; sin embargo, hay que recordar que en ella se bendicen los elementos que se usan en caso de muerte y los elementos que se usarán contra los daños causados por el diablo y por los malos “aires”. Además, veremos en su momento el claro vínculo entre la Candelaria y el carnaval. Dicho esto, podemos decir que tenemos el siguiente resultado:

El carnaval se celebra hacia el final del invierno e inicio del período más cálido y seco del año, cuando inicia el ciclo agrícola temprano, de riego o de tierras altas. Esta fiesta marca un período asociado al diablo y se dedica a los “condenados”, es decir, a quienes murieron de manera súbita o violenta, incluyendo a las mujeres muertas en parto. A estos “condenados”, a quienes también se les celebra en octubre o noviembre⁸¹², se les encomiendan las siembras tempranas, aunque no podemos precisar más su función en el ciclo.

La Cruz de Mayo se celebra hacia el fin de la temporada seca e inicio de la lluviosa, por lo que se hacen ofrendas a los muertos para pedirles lluvias, o para que intercedan ante los santos con el mismo fin. En algunos casos, las ofrendas se dirigen a los niños, e incluso a niños caprichosos que causan granizo y enfermedades, es decir, a los “angelitos” y a los “limbos”. Además, entre los destinatarios pueden estar los ancestros que ya no tienen quien los recuerde, e incluso a los condenados.

La Asunción se celebra cuando la milpa está crecida y con jilotes, cuando inicia el período de mayor riesgo sobre los cultivos. En estas fechas el diablo anda suelto, por lo que se pide protección. Sin embargo, sólo sabemos que se conmemora a los muertos porque de ellos se heredó el maíz. Fuera de esto, no tenemos informes de que los destinatarios del culto sean los muertos, aunque éste pudiera ser el sentido del ascenso a los cerros.

⁸¹² Como vimos en el capítulo XIV, a los condenados se les celebra, según la localidad, el 18 o el 28 de octubre.

San Miguel se celebra cuando comienzan a madurar los elotes. Es un período de peligro para los cultivos, por lo que se recurre a San Miguel para proteger la milpa contra el diablo y los malos “aires”. Por estas fechas, los muertos vuelven para compartir los primeros frutos maduros. En algunos casos se hace mención de los niños muertos, se les agradece por ayudar en el crecimiento y maduración del maíz, e incluso se considera al elote con el “niño maíz”; sin embargo, el culto no sólo se dirige a ellos, pues de hecho se recibe a todos los muertos.

Los Días de Muertos se celebran hacia el final de la temporada de lluvias, al inicio de la cosecha del maíz y del período frío del año. En estas fechas se recibe a todos los muertos según su destino ultraterreno: los “limbos”, los “condenados”, los “angelitos” y los adultos⁸¹³. En términos generales, se dice que las ofrendas son para agradecer a los muertos por su participación en la producción agrícola, se les dan provisiones para su viaje, y se les hacen encargos. También en esta fecha se da tratamiento aparte a los “condenados”, pues no pueden entrar a la casa.

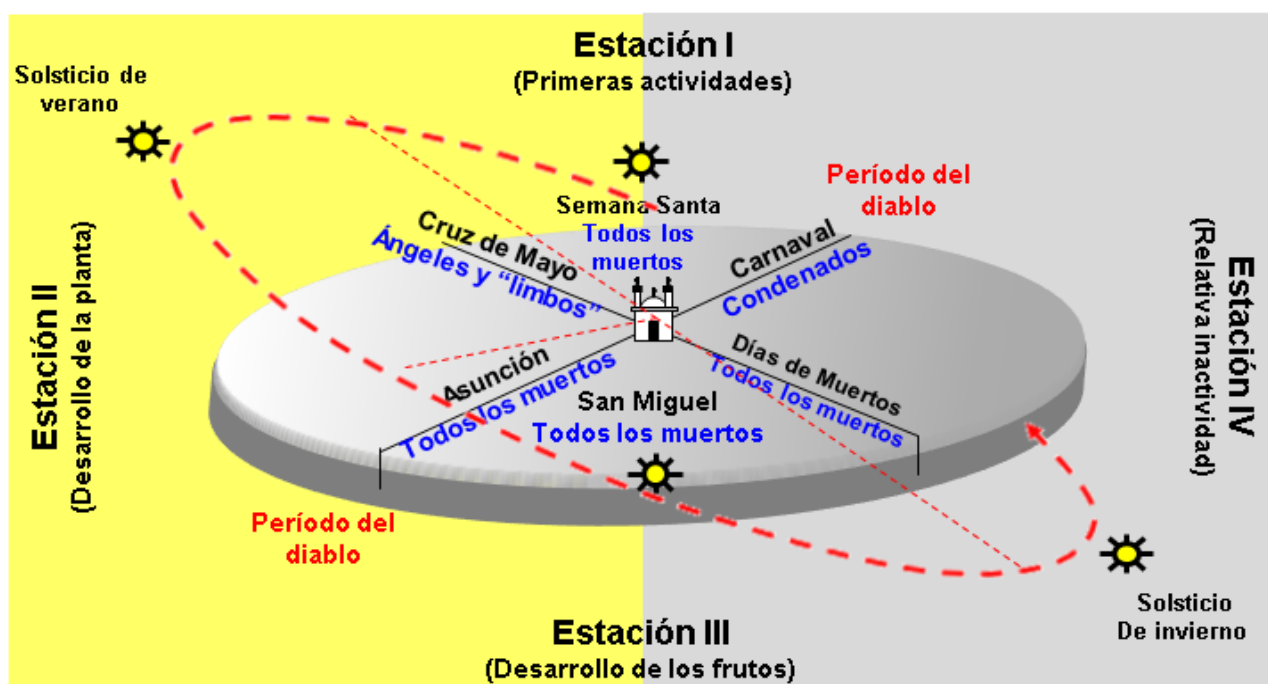


Ilustración 54 El culto a los muertos en el año indígena mexicano

Evidentemente, por el grado de generalidad de nuestro modelo, la función que cumplen los muertos en cada fecha no es del todo clara, especialmente por el hecho de que, junto a la mención de muertos específicos, aparecen todos los muertos. Además, el panorama se complica por la inclusión de un mayor número de ejemplos etnográficos, pues reunimos en un solo conjunto casos claramente disímiles. No obstante, como tendremos oportunidad de comprobar, este procedimiento resulta útil para nuestros fines. Veamos ahora el caso europeo.

⁸¹³ Lamentablemente, aunque Arturo Gómez afirma la existencia de destinos escatológicos semejantes a los prehispánicos, no señala en qué fecha se celebra a los habitantes de cada uno, ni especifica cuáles son sus funciones.

XV.2. EL CULTO A LOS MUERTOS EN EL AÑO EUROPEO.

En el capítulo XIII vimos que el calendario cristiano tenía un gran número de fechas dedicadas al culto a los muertos, y que esta misma diversidad se observa España hasta ya entrado el siglo XX. Aquí nos ocuparemos brevemente de algunas de esas fiestas en busca de los posibles correlatos europeos del culto a los muertos indígena mexicano. Para ello, como hemos hecho a lo largo de este trabajo, recurriremos principalmente al trabajo de algunos folkloristas y antropólogos que, del siglo XX a la fecha, han documentado estas prácticas en la Península Ibérica y regiones aledañas. Antes, sin embargo, conviene recordar muy brevemente los destinos de los muertos en la Europa cristiana.

Como vimos en el capítulo XIII, el Limbo era el destino de los niños muertos sin bautizar, y era un lugar que se asimilaba con el Infierno, aunque con penas distintas a los condenados, pues tendrían la *poena damni*, pero no la *poena sensus* (Vid. *supra*, p. 563). Sin embargo, posiblemente por esta asimilación con el infierno y por el hecho de que los demonios eran causantes de granizadas y tormentas, la religiosidad popular atribuía las tormentas y granizadas a los niños muertos sin bautizar⁸¹⁴. Esta idea parece haber tenido una amplia difusión, pues en Polonia se decía que los llamados *planetnicy del limbo*, es decir, los niños muertos sin bautizar y los individuos muertos violentamente, eran los causantes de los nubarrones (Cfr. Iwaiszewski, 2001, p. 408). En España, como hemos visto, se llamaba *moros* o *moritos* a los niños sin bautizar⁸¹⁵, y se decía que “*por ello no se les debe besar hasta después del bautizo*” (López de Guereñu, 1998, p. 201). Además, en algunos pueblos se rezaba ante el pedrisco: “*Santa Bárbara bendita, que en el cielo está escrita con papel y agua bendita...*” Y los niños agregaban: “*De los moros es la piedra, de nosotros es la cruz. Pater Noster, amén Jesús*”. (Sanz y Díaz, 1985, p. 196)

Por su parte, el Purgatorio era el destino de los bautizados que no fueron del todo malos. En este lugar, las almas sufrirían la pena doble, pero sólo temporalmente, pues una vez purificados irían al Cielo.

El Cielo era el lugar a donde irían, tarde o temprano, todos los justos, aunque los niños bautizados tenían prácticamente su ascenso directo, como lo evidencia la práctica popular de llamar “*angelitos*” a estos niños, pues no habían conocido pecado. Además, como vimos en su momento, los ángeles tenían por función proteger a los cristianos y a sus cultivos, y combatir las sequías, es decir, producir lluvia.

Finalmente, el infierno era el destino de los condenados, categoría que incluía a quienes habían cometido pecados graves y a los que tenían una mala muerte. El Infierno sólo tenía puerta de entrada, pues la condena era eterna. Sin embargo, como vimos, existía la posibilidad de purgar incluso los pecados mortales, como se desprende de los relatos de ánimas de Juan de Palafox (Vid. *supra*, p. 573), y tanto el Infierno como el Purgatorio podían ser la propia tierra.

⁸¹⁴ Sin embargo, parece haber existido la posibilidad de un bautismo póstumo, como ha mostrado Luis Millones (Cfr. Millones, 2010, p. 52-58).

⁸¹⁵ Como nos informa Pilar Díaz, “*a los niños sin bautizar se les enterraba aparte porque no eran cristianos, se decía que eran moritos*” (Díaz de Ancos, 2010, p. 193).

Hasta ahora sólo tenemos conocimiento de funciones atribuidas a “limbos” y “angelitos” relacionadas con el ciclo agrícola, pero revisar el culto a los muertos y su posición en el año nos puede revelar algo más.

XV.2.1. Todos Santos

La celebración europea de Todos Santos y Fieles Difuntos ha sido ampliamente comentada en capítulos precedentes, donde vimos que ésta era muy semejante a las que hemos descrito en nuestros modelos mexicano y andino (*Vid.* capítulo V). Ciertamente, su posición en el ciclo agrometeorológico no es la misma en los tres casos, pero conviene destacar que la fiesta europea, por lo menos en la Península Ibérica, era un momento de abundancia en el cual, terminadas las cosechas y la vendimia, se hacían los preparativos para el invierno con la matanza del cerdo. Esta circunstancia, como vimos en el capítulo XIII, propició el desarrollo de una sólida economía que favorecía al bajo clero, incentivando así la tolerancia y promoción de las ofrendas (*Vid. supra*, pp. 571, 582-583). De este modo, a pesar de los esfuerzos del alto clero por eliminar ciertas prácticas que consideraban supersticiosas o paganizantes (hacia finales del siglo XVIII), se establecía un acuerdo tácito en el que todos salían ganando: los fieles seguían ofrendando a sus difuntos, el bajo clero conservaba sus ingresos y la iglesia afianzaba su papel de intermediario entre vivos y muertos.

Como veremos a continuación, el culto europeo a los muertos no estaba restringido a promover la salvación espiritual de las almas y, en la relación de reciprocidad que establecían con los vivos, los muertos no se limitaban a encontrar objetos perdidos, garantizar la correcta cocción del pan y a funcionar como despertadores. Además, sabemos que el clero fomentó aquellos aspectos que, aunque incómodos, favorecían su economía y su papel como intermediaria con el más allá. Ante tales evidencias cabe preguntarnos si la iglesia promovió una preexistente relación de reciprocidad entre vivos y muertos centrada en el ciclo agrícola, pues era ésta la principal actividad económica de la población, y por lo tanto la mayor fuente del ingreso de la iglesia. Ciertamente, resulta algo difícil especificar el papel que cumplían los muertos europeos hacia el siglo XVI a partir de la etnografía de los siglos XX y XXI; pero si previamente nos aproximamos al dato histórico, notaremos algo que permitirá despejar cualquier duda.

En la Biblioteca del Hospital Real, de la Universidad de Granada, se encuentra un documento del siglo XVIII titulado *“Petizion que hacen las ánimas del purgatorio a los fieles, pidiéndoles el socorro de los sufragios”*⁸¹⁶. Se trata de un memorial emparentado con las “cartas del cielo” (*Vid. supra*, p. 600) y que, por sus características, debió ser impreso para su amplia distribución. Dada su importancia, lo reproduzco íntegramente. El texto original es corrido, sin distinción de párrafos, pero aquí lo he dividido en dos partes para destacar su contenido:

PIADOSOS CHRISTIANOS, nofotras afligidas Animas del Purgatorio, os hazemos recuerdo, como eftando lexos de la propria patria, que es el Paraifo, en una tenebrofa prifion, y aviendofe olvidado nueftros parientes, y amigos de hazernos los debidos focorros de piedad, nos hallamos nceffitadas de todo bien, e impedidas para aliviar nueftras penas, y poder feguir con prefteza el dichofo viaje de la felicidad eterna; antes con debito de grueffas partidas, que hemos de pagar a fuersa de fuego a la Divina Justicia. Por tanto con toda feguridad recurrimos a vueftra chriftiana piedad para recibir alguna caridad, fegun vueftra grande liberalidad, con que podamos

⁸¹⁶ Este documento está clasificado bajo la signatura BHR/A-031-111 (16-1).

preftamente libraros de las penas terribles y llegar à aquel Reyno dichofiffimo, que es la herencia que nos dexò nueftro redemptor en el teftamento efcrito con fu propia fangre, prometiéndoos por debida correpondencia, que fi por vuefta induftria, una, o mas de nofotras entrare en la gloria, tanto deffead, donde ferá dotada de inmenfas riquezas, y de foberana potencia, aplicará todos fus penfamientos para beneficiaros. *Ofrecemos de focorreros en todas las ocurrencias, de mâteneros lexos de las miferias, de defenderos de enemigos, como lo avemos hecho algunas vezes cõ vifible apariencia, de ampararos en los trabajos mayores que os puede fuceder, de libraros de los peligros más defefperados, aunque los vieramos debaxo de la espada de los Afefinos*⁸¹⁷. Ni penfeis, que eftas fean hiperbolicas ofertas, porque lo peden teftificar nueftros bienhechores por las continuas experiencias. Pero lo que de mayor aprecio, y eftimacion os ofrecemos, y affeguramos, es, que os impetremos de Dios la perfeverancia en su gracia; y fi de ella por vuefta defventura cayeredes, frremos vueftas intercefforas delante del mismo Señor, para que hagáis penitencia; os patrocinaremos en vuefta muerte contra los demonios tentadores; feremos abogados vueftros, cuando fuereis a dar menuda cuenta de vuefta vida paffada a la Divina jufticia, y finalmente os re[co]geremos en nuestros braços, para fer pueftos en lugar de falvacion; y fi de hecho (libres ya de los embaraços de las culpas) falieredes de efte mundo para fer purgados de las llamas, aunque os olviden vueftros parientes, y amigos; ferá nueftro cuidado de hallar devotos fieles, que prefto os libran del Purgatorio. La caridad que de vuefta devoción prtetendemos por graciofa correpondencia, es, que en un folo dia del año (el que feñalareis) dilateis vueftas piadofas entrañas para con nofotras afligidas, aplicando vueftro poder, y vueftas induftrias para aliviarnos, y que buen numero de nofotras atormentadas en eftas llamas podamos ir á repofar en el Paraifo, y ver claramente la hermofa cara de nueftro Dios, tan amada de nofotras; y el dia feñalado ferà á _____ del mes de _____. En el qual of fuplicamos por el amor que teneis a JESUS, y á MARIA, que nos hagáis un combite donde acrediteis la magnificencia de vueftro devoto coraçon, en la calidad, y en el numero de las preciofas viandas preparadas por vuefta caridad, para que faziadas en efte banquete, feamos dignas del combite del Cielo, donde nunca os perderemos de vifta hafta que os veamos con nofotras participando de nueftros contentos por vna eternidad de figlos felices.

Soleis alguna vez al año combidad los amigos, y parientes para participarles vuefta liberalidad, y os esforçais para mostraros abundantes de bienes, aunque algunas vezes feais poco acomodados. Podeis cada año en el dia feñalado veftir algún pobre por nueftro amor, que en aquel dia nofotras feremos veftidas con librea de Pretendientes de Gloria, para fer Cortefanos de nueftro Rey. Podreis dar de comer á los hambrientos, y nofotras quedaremos alentadas para emprender vn largo viage hafta el Paraifo. Podreis vofotros mifmos, si las fuerças os lo conceden, ayunar, mortificaros, confeffar y comulgar, ir á las iglefas a ganar las Indulgencias vifitando los cinco altares, orar, decir Officios de Difuntos, y llamar à las puertas de la divina piedad con lagrimas, y à nofotras feran remitidas, y perdonadas las penas, y borrada la deuda. Podreis también alentar a otros devotos, y amigos, que en el dia feñalado fe apliquen a los mifmos ejercicios para el alivio de los muertos, y ferá mas folemne nuefta entrada en el Paraifo por en concurfo de muchas Animas libertadas. Pero fobre todo, aquello que efperamos de vuefta piedad, es, que en efte dia hagáis celebrar todas aquellas miffas que os permitiere vuefta poffibilidad; ò en cafo de no poder dezirlas, affiftiereis con devoción a ellas; porque toda nuefta efperança para falir del Purgatorio, efa apoyada en la fangre de nueftro Redemptor, en la mifa efa fangre preciofa fe derrama fobre nofotras para fanarnos todas las llagas que nos han ocafionado las culpas, y para apagar todas las llamas, que nos rodean. Efte dia feftivo para nofotras tengáis en el coraçon (piadofos bienhechores nueftros) y para que no os olvidéis, os entregamos efte Memorial con mano temerofa, por el rezelo que tenemos, de que lo aveis de

⁸¹⁷ Las cursivas son mías.

defechar, y quedaran defvanecidas las efperanças que avemos end[e]rezado à vueftra Chriftiana caridad, Acordaos, que aunque agora nofotras tengamos neceffidad de la piedad vueftra, algún dia vofotros tendréis neceffidad de nueftra interceffion, y os arrepentiréis de no habernos focorrido con vueftras oraciones, y fuffragios, porque al fin, ò prefto, ò tarde avremos de entrar en el Paraifo, donde tendremos poder para focorreros mientras viviereis, y defpues de la muerte; porque Dios gufta de difpenfar fus gracias por medio de fus Santos. No nos defprecies aora por vernos affi miferables en medio de tantas tribulaciones, que hagamos menefter venir con fuplicas en las manos à vueftra piedad; porque vendrà aquella hora en que nos fentaremos vecinos al trono de Dios, como fus privados, y eftaremos fiempre a fus oidos para hazer difpenfar Favores a nueftros devotos. Demás de efto, fuplicamos à vueftra caridad, que procureis prefentar efte Memorial a vueftros amigos, y parientes, para obligarles à hazer lo mifmo; efto es, que elijan para fi vn dia diverfo del vueftro, y hagan aporfia el aplicarle con mayor esfuerço por nofotras Animas atormentadas y que quando Dios fe firva de llamaros para fi, procureis dexar a un fiel amigo que os prometa de foftituirfe en vueftro dia, con hazer aquello mifmo que vofotros hariades por nueftro alivio; y haziendo efto, rogamos al Summo Dios, que en efta vida, y en la otra os fea favorable. Amen.

Dafe por vna Eftacion del Santiffimo Sacramento, que es feis Padres nuestros, y feis Ave Marias con Gloria Patri, por las benditas Animas.

De este memorial, hay que destacar que quienes tienen la voz son las ánimas olvidadas, y no los parientes de los fieles a quienes está dirigido, de modo que el documento refleja un interés por encausar el culto a los muertos más allá del ámbito familiar o comunitario. Pero más importante es el modo en que está redactado. Si nos atenemos a la división que hemos hecho del documento, podemos ver que en el primer párrafo se destaca el sufrimiento de las ánimas, la solicitud de caridad, y la oferta de socorrer al devoto “en todas las ocurrencias”, alejarlo de la miseria, defenderlo de enemigos, ampararlo en los trabajos mayores, librarlo de peligros, del asesinato, y patrocinarlos en su muerte contra los “demonios tentadores”. Es decir, protegerlo de peligros, favorecer su economía y librarlos de la mala muerte. Y a cambio solicitan que una vez al año se les haga un espléndido convite para, “saciadas en este banquete, ser dignas del convite del Cielo”.

Al comentar un documento semejante ubicado en el Archivo General de la Nación (México), Claudio Lómnitz señaló que el memorial:

deja a un lado toda vacilación previa o rechazo respecto al convite para las almas y, en lugar de ello, propone que la ofrenda de comida se convierta en el marco clave para establecer un vínculo personal entre los fieles y los difuntos (Lómnitz, 2006, p. 223).

Pero por lo que hemos visto a lo largo de este trabajo, no parece haber existido vacilación previa, pues las ofrendas de alimentos para los muertos eran habituales en la Península Ibérica por lo menos desde la Edad Media. En todo caso, lo que conviene destacar es el esfuerzo por articular la relación de reciprocidad entre vivos y muertos colocando a la iglesia como intermediaria, aspecto también previsto por Lómnitz.

Si volvemos sobre el segundo párrafo del documento, vemos cómo se dirige la piedad del destinatario, y su esfuerzo por socorrer a las ánimas del Purgatorio, hacia otro tipo de “banquete”. Así, tras mencionar las ofrendas de alimentos que la gente solía hacer por sus difuntos, las ánimas desamparadas explican que por ellas se puede hacer un banquete semejante: vistiendo al pobre, dando de comer al hambriento, ayunando, mortificándose, comulgando,

obteniendo indulgencias y, sobre todo, haciendo misas, pues éstas son su principal sufragio. Además, conmina a los fieles a alentar esta práctica entre sus amigos, y a promover que, tras su muerte, alguien le sustituya en la tarea. Por último, se amenaza con el desamparo a quien haga caso omiso de la súplica: *“algún dia vofotros tendréis neceffidad de nueftra interceffion, y os arrepentiréis de no habernos focorrido con vueftras oraciones, y fuffragios”*.

De este modo la iglesia promovía, a través de las Cofradías de Ánimas, el culto a los muertos. Valiéndose de un género literario popular desde la Edad Media (las “cartas del Cielo”), los memoriales de ánimas alentaban abiertamente las ofrendas de alimentos para los muertos, pero intentaban encausarlas para convertirlas en acto de caridad por las ánimas del Purgatorio, tal como sugiriera San Agustín de Hipona cuando propuso permitir las comidas y bebidas sobre las tumbas, siempre que se hicieran como limosna por los pobres (*Vid. supra*, p. 432).

Dicho esto, conviene destacar que, por lo menos desde principios del siglo XVII, se publicaron diversas versiones de este memorial, no sólo en España⁸¹⁸, sino también en sus colonias, pues además del ejemplar novohispano comentado por Claudio Lómnitz (*Cfr.* 2006, pp. 222-225), conocemos un memorial casi idéntico al aquí reproducido, publicado en 1838 por la Cofradía de Ánimas de la Catedral de Bogotá⁸¹⁹. La amplia distribución del memorial y de las propias cofradías de ánimas, es esclarecedora, pues revela la existencia de una misma estrategia de la iglesia para encausar el ancestral culto a los muertos en favor de las ánimas del purgatorio y de sus propios intereses.

Para no extendernos más sobre este punto, recordemos simplemente que la fiesta de Fieles Difuntos establecida en la Abadía de Cluny desde la Edad Media, tenía una posición privilegiada en el año, pues era el final del ciclo productivo e inicio del nuevo; un momento de relativa holganza que, además, resultaba propicio para las ofrendas a los muertos por el inicio del nuevo ciclo marcado por la siembra, y por el comienzo del invierno, período en el que la naturaleza moría, la semilla descansaba bajo la tierra, cuando los habitantes del inframundo promovían su fertilidad. Sin duda, éste era el momento apropiado para ofrecer alimentos y otros sufragios a los muertos, en cumplimiento de la relación de reciprocidad a la que alude el memorial de ánimas, pacto cuyo incumplimiento debía tener consecuencias funestas para los devotos descuidados, como lo sugiere la amenaza expresa en las últimas líneas del memorial.

Sobre la presencia de los muertos durante el invierno, vimos en el capítulo XI (*Vid. supra*, p. 437) que el período de Adviento comenzaba originalmente hacia el 11 de noviembre, aunque posteriormente se estableció su inicio cuatro domingos antes de Navidad, usualmente el domingo más cercano al 30 de noviembre, día de San Andrés (*Cfr.* Senn, 2006, pp. 150-151). De este modo se establecían dos períodos de cuarenta días, uno de preparación para la “Pascua de Navidad” y otro de purificación tras el nacimiento de Jesús (hasta la Candelaria), ambos delimitando un

⁸¹⁸ Una variante de este memorial, publicado en Zaragoza en el siglo XVIII, se encuentra en la Biblioteca Valenciana, bajo el número de control BVDB20100013700 (este documento está disponible en internet: <http://bivaldi.gva.es/es/consulta/registro.cmd?id=4882>), y otros más se encuentran en la Biblioteca Nacional de España.

⁸¹⁹ El documento se encuentra en la Biblioteca Luis Ángel Arango, del Banco de la República de Colombia, y está disponible en internet: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/religion/peticion-que-hacen-las-animas-del-purgatorio-pidiendo-el-socorro-de-los-sufragios>.

período invernal que iniciaba originalmente hacia el 11 de noviembre y cuyo centro era la Navidad. No nos detendremos sobre esto, pero recordemos que en la Navidad se dejaba espacio en la mesa para los difuntos, y que esta fiesta era momento de promover la fertilidad de los campos, función que en el siglo XVI no estaba limitada al Niño Dios, sino que en su lugar destacaba el Tronco de Navidad (el *Tío*), con sus connotaciones escatológicas, y algunos personajes de apariencia demoníaca emparentados con aquél, como el *Olentzero* vasco, a quien se representaba con un monigote que portaba guadaña y cuya cabeza era una calabaza con agujeros que simulaban ojos y boca, provista de una luz en el interior (Donostia, 1918, pp. 144-145). El invierno se asociaba, pues, a los habitantes del inframundo, proveedores de riqueza y fertilidad, y estaba plagado de fiestas carnavalescas relacionadas con los muertos y con el diablo⁸²⁰, particularmente desde la Navidad y hasta la Candelaria (Cfr. Baroja, 2006; Campo, 2006; Pérez Pérez, 1982). De éstas destacaremos sólo el carnaval y su relación con la Candelaria, pues nuestro interés recae sobre las FCA.

XV.2.2. La Candelaria y el carnaval

Como vimos en el capítulo XI, la Candelaria se relacionaba con la victoria del Sol sobre las tinieblas del invierno, que permitiría la siembra trimesina y el inicio del período de crecimiento de las plantas. Por ello las velas que los campesinos escoceses encendían en esta fiesta *“representaban el poder divino, vitalizador del Sol del que dependían las cosechas”* (Alonso, 2001, p. 15). Este simbolismo se aprecia también en Extremadura, donde los jóvenes encienden hogueras y queman las *pantaruñas*, que representan a los malos espíritus. Según la creencia común, durante los tres primeros días de febrero⁸²¹ se engendraba el pedrisco que caería en el año, por lo que el combate a los demonios con hogueras y tañidos a tentenube impedía la coagulación del granizo. Este momento de ascenso del Sol era además propicio para la bendición de elementos protectores contra demonios y tormentas. Además, el fuego bendito, la luz del mundo que ascendía tras su nacimiento hacia el solsticio de invierno, era la única que podían ver los “limbos”, los moritos que causaban tormentas (*Vid. supra*, 618), y tenía carácter augural con respecto al fin del invierno.

Entre los augurios asociados a la Candelaria, cabe destacar la observación del comportamiento de los osos, que en esa fecha despiertan de su sueño invernal para escrutar el cielo. Si hay luna llena, vuelven a dormir y prolonga su letargo otros cuarenta días; si la noche es oscura, inician su actividad y, junto a ella, la vida animal y vegetal⁸²² (Cfr. Prat, 1993, p. 281; Grimaldi, 1999, p. 134). Asociado con el invierno y, por tanto, con el inframundo, el oso se relacionaba con el mundo de los muertos y jugaba un papel protagónico en la Candelaria, fiesta en la que se representaba su caza *“para simbolizar el fin de su reinado y el retorno a buen tiempo”* (Amades, 1953, p. 449).

⁸²⁰ Igual que entre los indígenas americanos, los demonios populares europeos no son el diablo “canónico” que busca la condena de las almas y llevarlas al Infierno. El diablo popular es un ser ambiguo, ingenuo, o hasta justiciero. De hecho, es frecuente que éste ayude a los humanos que son amables con él. Como expresan el dicho gallego: *“dios é bó pero o demo non é malo”* (Llinares, 1999, p. 103).

⁸²¹ Éstos corresponden a las fiestas de Santa Brígida, la Candelaria y San Blas.

⁸²² Esto se relaciona claramente con la Pascua, el ascenso del Sol triunfante pues, como señala Piercarlo Grimaldi, “la luna que condiciona el nuevo ciclo agrario depende de la luna de Pascua. Por lo tanto, el primer plenilunio de primavera determina en el calendario la posición de la celebración pascual. Una Pascua alta, incipiente ((primera fecha posible el 22 de marzo), es el indicio de una buena estación, de una primavera precoz, mientras que una Pascua baja, tardía (última fecha posible el 25 de abril), anuncia con antelación un ciclo agrario hostil, una primavera fría, un invierno más largo y frío (Grimaldi, 1999, p. 134).

Otra fiesta en la que destaca la figura del oso es el carnaval, íntimamente ligado a la Candelaria⁸²³. En diversas localidades españolas, se capturaba en el carnaval a un hombre disfrazado de oso y lo llevaban por el pueblo, atado o encadenado. Este oso asustaba a los niños y perseguía a las mujeres para golpearlas y levantarles las faldas. Además, como otros personajes de carnaval, el oso podía entrar a las casas y hacer bromas. Por último, en algunos casos se representaba la muerte del oso.

Sobre la presencia del oso en el carnaval, diversos autores han señalado su relación con los difuntos, *“por ser un animal del inframundo, reteniendo a las almas durante el período invernal para expulsarlas luego durante el carnaval”* (González Casarrubios *et al.*, 1983, p. 7), fiesta en la que destaca el culto a los muertos. Por otra parte, el carácter de los difuntos en carnaval parece denotado por toda Europa por los omnipresentes diablos y otros personajes con disfraces arborescentes o que portaban cencerros, elemento característico de los seres demoníacos (Cfr. Massip, 1999, p. 257) que, al término de la fiesta, eran expulsados de la comunidad. Sin duda, por este motivo se hacían durante el carnaval diversas prácticas relacionadas con los difuntos, dirigidas en general a evitar que dañaran a la comunidad, pues era *“una de las épocas de mayor malignidad de los espectros liberados por el oso”*⁸²⁴ (Prat, 1993, p. 281).

Entre tales actividades figuran las de las cofradías o hermandades de ánimas, que celebraban su fiesta mayor durante el carnaval, y en las mismas fechas hacían misa general por las ánimas, procesiones y otras actividades como rifas para recabar fondos (Cfr. Ayuso, 1999). Incluso, algunas cofradías vestían a algún hermano como diablo y lo acompañaban en su recorrido por el pueblo mientras fingía golpear a las mujeres y recababa limosnas para oficiar misas por las ánimas (Cfr. Recuenco, 2014, p. 1042). Junto a estas prácticas, Joan Prat ha destacado la aparición de *“un héroe divino montado en un caballo blanco cuya misión es guiar las almas hacia el mundo superior”* (Prat, *Loc. cit.*), y las ya mencionadas velas y hogueras que ahuyentaban a los malos espíritus y evitaban la formación del granizo. Para decirlo brevemente, la importancia del carnaval español, en palabras de Josefina Roma:

está en la batalla entre la muerte y la vida. La necesidad de asegurar la fertilidad del mundo y el tránsito de los difuntos sobre la tierra que deben de ser enviados al mundo superior, desde donde se asociarán a la tarea fertilizante de campos, animales y personas. Lograr que este tránsito de seres malévolos a seres fertilizantes, lograr que la muerte se convierta en resurrección (Citado en Barreto, 1993, p. 138, nota 38).

Con el fin del carnaval iniciaba la cuaresma, período de cuarenta días de preparación para la Pascua, cuando con el triunfo del Cristo-Sol iniciaban las lluvias y era nuevamente ocasión para bendecir los elementos protectores. Por estas fechas iniciaba su labor San Miguel Arcángel, como proveedor de lluvias y guardián de los cultivos (*Vid. supra*, p. 428 y ss.), pero también iniciaba aquí la aparición de sus comandados, los ángeles.

⁸²³ En Badajoz, por ejemplo, la fiesta de las Candelas marca el inicio del Carnaval (Cfr. Domínguez, 2010, p. 199).

⁸²⁴ Una costumbre de Villar del Pedroso (Cáceres) presenta cierta analogía con los ritos mexicas de *Izcalli*. Se trata del Carnaval de Ánimas. Nueve días antes del domingo de Carnaval, un grupo de jóvenes recorre el pueblo al son del tambor pidiendo para la fiesta, y el martes de carnaval, conocido como “día del ramo”, colocan roscas y cintas en una estructura de madera (Cfr. Barroso, 1990, p. 241; (Merino Quijano, 2014, p. 44). Desconozco si esta estructura era quemada, pero parece posible, por las hogueras que se hacían en esas fechas.

Durante la Semana Santa era común la participación de los niños pequeños en las procesiones vestidos de angelitos (Cfr. Linage, 2003; Palacios, Paloma, 2012), misma que proseguía en la fiesta de Corpus y en la Asunción. Además, el Sábado de Gloria solían aparecer nuevamente los diablillos y judíos, que eran vencidos por la resurrección de Cristo (Cfr. Foster, 1962, pp- 306-321). En este día se hacía popularmente la quema del Judas, personaje representado por un monigote de tamaño natural con la cabeza hecha con una calabaza hueca (Cfr. Domínguez, 1999), figura que recuerda al *Olentzero* de la Navidad vasca.

XV.2.3. La Cruz de Mayo

Como vimos en su momento, en la Península ibérica se esperan hacia mayo las últimas lluvias necesarias para el desarrollo de los cultivos, a la vez que marca el inicio del verano que dura hasta agosto. Pero éste es un período en que los cultivos están dispuestos a amenazas que pueden malograrlos, como son la helada, el pedrisco y la lluvia tardía (Vid. *supra*, p. 407), lo que otorga pleno sentido a los ritos de mayo, destinados a pedir las últimas lluvias y protección para los campos, que presentaban ya los primeros frutos. Como vimos (Vid. *supra*, p. 428 y ss.), los ángeles y su comandante (San Miguel Arcángel) jugaban un importante papel en la generación de lluvias y en la protección de los cultivos, por lo su culto aparece recurrentemente hacia mayo. Pero este mes era también momento de rendir culto a los muertos, frecuentemente a cargo de las cofradías de ánimas o de la Vera Cruz.

Como vimos en el capítulo XIII, estas cofradías tenían entre sus funciones la de socorrer espiritualmente a los condenados a muerte, pero también tenían la obligación de hacer misas y otros actos por los difuntos en fechas señaladas. Por ejemplo, en Casar de Cáceres (Extremadura), según Moisés Marcos de Sande:

El segundo domingo de mayo, *que es el domingo de ánimas*⁸²⁵, hay un gran banquete en casa del mayordomo, y el sábado anterior se amasan cuatro o cinco fanegas de trigo en bollas con anís y roscas de un kilo para los curas y monaguillos, y se llevan a la sinagoga, que es una capillita al lado del presbiterio" (Marcos, 1950, p. 141).

Las bollas de anís eran repartidas por la Cofradía de Ánimas, hermandad que elegía a sus mayordomos el "Domingo de Ánimas" (último domingo de noviembre), y hacía el "reparto de la bolla" el día anterior al otro "Domingo de Ánimas" (primer domingo de mayo). Estos panecillos con granos de anís que se repartía a los niños y mayores tras su bendición en la iglesia. En el Domingo de Ánimas de mayo, la cofradía hacía ofrenda de pan y ceras, que era la tradicional ofrenda de muertos (Vid. *supra*, p. 126), y una procesión al interior de la iglesia (S/A, 2001b, p. 222).

La simetría diametral que revelan los dos Domingos de Ánimas en Casar de Cáceres (en mayo y noviembre), existió también en granada, pero con una clara distinción entre la celebración de Fieles Difuntos y el Domingo de Ángeles. Así, en las ordenanzas de la Cofradía de las Ánimas del Purgatorio, creada en Granada en 1541, se establece la obligación de los cofrades de asistir a las misas solemnes y procesiones que se hacían "*el día de conmemoración de los finados (2 noviembre) y el de los Santos Ángeles (primer domingo de mayo)*" (Brisset, 1988p. 3).

⁸²⁵ Las cursivas son mías.

Posiblemente por esta dedicación a los ángeles en mayo, el día primero de este mes los niños de la villa vizcaína de Balmaseda que no habían hecho su primera comunión⁸²⁶ recorrían las calles organizados en cortejos pedigüños, e intentaban llegar en primer lugar al ex convento de las Monjas de Santa Clara para solicitar los “angelitos”. Semejantes cuestaciones se hacía también el 3 de mayo (Cfr. Dueñas y Larrinaga, 2011, p. 326), y recuerdan las ya mencionadas para Todos Santos (Vid. *supra*, p. 139).

En la isla de El Hierro (Canarias), los difuntos participaban también en la fiesta de la Santa Cruz, aunque en este caso se excluía a los niños muertos. Colocaban cruces en las hornacinas, en los costados y en las entradas de las casas, incluyendo las casas abandonadas, para luego llenarlas de flores:

El día de la Cruz se la adornaba y al entrar o salir se ponía al pie de ellas o en sus brazos una piedra blanca y se rezaba un padrenuestro. En ellas hay inscritas el nombre del difunto y fecha de su muerte. [...] Y aun si había alguna casa deshabitada, por compasión también se la adornaba. Las cruces se consideran como si fueran de la casa. Sólo se les ponía a los adultos casados: padres, abuelos, nunca a los niños. A veces si una madre moría y dejaba hijos pequeños se le ponía una cruz grande y en los brazos varias chiquitas. Se respetaba la cruz como si fuera la misma persona (Galván, 2001, p. 132).

XV.2.4. La Asunción

Como vimos en su momento, la virgen de la Asunción, conocida también como la Virgen de los Ángeles, se celebraba en España el 15 de agosto, en relación con la siega. Esta fecha marcaba el fin de la canícula, aunque el término de este período podía corresponder también al 24 de agosto, día de San Bartolomé. Por su ubicación en el año, la Virgen de la Asunción tenía, junto a San Roque (16 de agosto), una importante función protectora, pues tras la canícula iniciaba un período de granizadas que podían destruir los viñedos y que se prolongaba hasta mediados de septiembre, por lo que la fiesta de Asunción era nuevamente ocasión para hacerse de elementos protectores. Agosto era también un momento propicio para la predicción meteorológica con el método de las cabañuelas.

Desconozco si existió algún culto a los muertos asociado específicamente a la fiesta de la Asunción pues, aunque a ésta se le suele acompañar en procesión con niños vestidos de ángeles, no he encontrado mención alguna a los niños muertos. Sin embargo, tras esta fiesta, el día de San Roque es la fecha señalada en Galicia como inicio de las romerías a San Andrés Teixido, el santuario donde están las puertas del cielo y el infierno, y adonde quien no vaya de vivo, lo hará de muerto.

Además, como vimos en el capítulo XI, En Cilleros (Cáceres), antes del 14 de agosto salían los mayordomos pidiendo de puerta en puerta al son del tamboril. Al llegar a una casa, llamaban diciendo: “somos las Ánimas benditas. Rezamos, cantamos o bailamos”. Si en esa casa había ocurrido algún deceso reciente, se rezaba; de lo contrario, se bailaba y finalmente se cantaba en

⁸²⁶ Resulta significativo que fueran quienes no habían hecho la primera comunión, pues los panes que los niños recibían de sus padrinos sólo se entregaban hasta la edad en que hacían la primera comunión. Como explica Violant y Simorra, este límite se debía que se trataba de una ofrenda infantil, y después del rito de paso se les consideraba “hombres”, “según les decían sus abuelos después de realizar tan emocionante acto” (Violant, 1956, p. 328).

honor de la familia si el donativo era bueno. Hacia Todos Santos, colgaban el cuadro de ánimas en la puerta de la iglesia y la gente desfilaba ante él ofreciendo palomas, conejos, corderos, trigo, etc. Estas ofrendas, junto con las recabadas por el mayordomo, se subastaban para dedicar el dinero a decir misas por las ánimas del Purgatorio⁸²⁷ (Cfr. Rodríguez Plasencia, 2009, p. 138). Pero existieron variantes de esta práctica que se asemejan a las descritas para el carnaval.

En Sepúlveda (Segovia), por la noche del 23 de agosto apagan el alumbrado público de la Plaza España y se enciende una hoguera. Para el acto salen jóvenes disfrazados de diablos portando escobas, acompañados por sus escoltas de “diablillos menores”, y aparecen detrás de la hoguera en lo alto de la escalinata de San Bartolomé. Entonces descienden zigzagueando la escalinata para arremeter contra con sus escobas contra la gente, que intenta evitar los golpes. Después de una media hora concluye el rito, se enciende nuevamente el alumbrado público y reparten limonada entre los asistentes (Cfr. Herrero, 2009).

Como explica Guillermo Herrero, esta tradición se explica por la propia tradición cristiana. Según la Leyenda Dorada, San Bartolomé fue llamado por un poderoso rey que tenía una hija endemoniada. Como la joven atacaba a mordiscos a cuantos se le acercaban, la tenían atada. El santo pidió que la liberaran, asegurando que la enferma no mordería a nadie, pues él ya tenía bien atado al demonio que la dominaba. Los criados desataron a la joven, y en ese instante quedó curada (Cfr. Herrero, 2009). Según la creencia popular sepulvedana, el santo libera al diablo de sus cadenas en la noche del 23 de agosto, lo que da origen al rito de los diablillos. Hacia las diez y media de la noche, los diablillos vuelven a subir a la iglesia, porque “el diablo vuelve a atarles” (Herrero, *Loc. cit.*).

Según los propios habitantes de Sepúlveda, antiguamente los “diablillos” eran niños que recorrían las calles recabando fondos para la fiesta, pero no tienen mayor explicación. Sin embargo, en una localidad cercana, Rebollo, “se solía decir que el día de San Bartolomé ‘se desataban los diablos’ ya que, al parecer, era frecuente que en tal fecha hubiera tormentas” (Herrero, 2009). De manera semejante, en Valduerna (León) se dice que San Bartolo es el carcelero del diablo, y se cree que “las fuerzas del mal (diablos o brujas) desencadenan los vientos, por lo que San Bartolomé puede aparecer como un santo capaz de controlarlos, [que tiene] poder sobre tales fuerzas” (Rúa, 2010, p. 47). Posiblemente por este motivo es que, en la Villa de Orgaz (Toledo), los diablillos recorren las calles acompañados de cornetas y tambores de la Hermandad de Ánimas, haciendo la “petición de ánimas” para sufragar el culto a los difuntos y otros gastos de la iglesia. Estos personajes parecen haber sido populares también en la fiesta de Corpus Christi, fiesta en la que solía presentarse a los niños bautizados durante el año como angelitos.

Tenemos, pues, a semejanza del carnaval, un período de peligro, ritos de protección y culto a los muertos, en clara relación con los demonios, mismos que en algunas zonas, como en Canarias, se prolongaba hasta septiembre (Cfr. Poggio, 2014). Por esta fiesta terminaba la vendimia y el diablo era arrojado al Infierno por San Miguel Arcángel. Entonces se conmemoraba nuevamente a los

⁸²⁷ Lamentablemente, el texto de José Luis Rodríguez no es claro sobre el momento en que se hacía la subasta. Por el contexto, parece apropiado inferir que se refiere a la fiesta de Todos Santos; sin embargo, el autor señala que se hacía corrida de toros. Como estas corridas solían hacerse entre agosto y septiembre, es posible que la Subasta se realizara en la fiesta de San Miguel, o incluso en Asunción.

difuntos, pues a San Miguel Arcángel se pedía intercesión por ellos. Además, en esta misma fiesta se bendecía la semilla e iniciaban las lluvias que permitirían la siembra.

XV.2.5. Síntesis.

Por la descripción precedente, y sabiendo que las cofradías de ánimas y otras organizaciones promovían la conmemoración de los difuntos en las principales fiestas del año, podemos inferir la participación de los muertos en el ciclo agrícola para construir una hipótesis que consideramos justificada por las funciones atribuidas a los ángeles y a los “limbos” en los fenómenos meteorológicos, por la presencia de todos los muertos en el mundo de los vivos independientemente de su destino, y por la terrenal relación de reciprocidad que proponen las ánimas a los devotos en el memorial de ánimas. Así, siguiendo el principio metodológico propuesto en el capítulo VI (*Vid. supra*, pp. 191 y ss.), construiremos una hipótesis sobre el papel que cumplían los muertos en el ciclo agrícola de la Península Ibérica. Para ello, conviene resumir lo hasta aquí dicho sobre el culto europeo a los muertos en relación con su posición en el año.

El carnaval se celebraba cuando el Sol iniciaba el ascenso en su recorrido hacia el Norte, cuando se esperaba el fin del invierno, cuando comenzaban las siembras trimesinas y brotaban los cultivos de otoño. Era un período de clima inestable y de peligro para los sembrados. Esta fiesta marcaba un período asociado al diablo, cuando los difuntos demonizados ascendían a la tierra, y era momento de rendir culto a los muertos, cuya función era claramente fecundante. Es posible que en esta fiesta se diera particular trato a los condenados, pero las actividades de las cofradías de ánimas señalan la conmemoración de todos los muertos. Además, los gestos rituales de protección que se hacían en la Candelaria apuntan al carácter peligros de su presencia entre los vivos, a la vez que sugiere la conmemoración de los “limbos”.

La Semana Santa se celebraba hacia el inicio del período de lluvias y estaba expresamente relacionada con el equinoccio de primavera y el triunfo del Sol, cuando se esperaba un clima más benigno. Por la norma de conmemorar a los muertos en las principales fiestas, debió existir un culto a ellos durante esta celebración, pero no tenemos evidencia explícita de esto. Sin embargo, en estas fechas reaparecían los diablillos para ser vencidos por la resurrección de Cristo, e iniciaba la participación de los “angelitos” en las procesiones, misma que se prolongaba por lo menos hasta la Asunción.

La Asunción marcaba el final de la siega, el inicio de la vendimia y, en algunos casos, también el final de la canícula, que en otros se prolongaba hasta San Bartolomé. Era también un período asociado al diablo, en el que éste andaba suelto y comenzaba nuevamente el peligro de granizadas y tormentas. Era momento de hacerse de elementos protectores y rendir culto a los muertos. Es posible que éste tuviera una dedicación especial a los condenados, pero las actividades de las cofradías de ánimas indican la conmemoración de todos los muertos. Además, la presencia de los niños vestidos de angelitos en la fiesta de la Asunción, pudiera sugerir también una particular atención a los niños que murieron bautizados.

San Miguel marcaba el final de la vendimia, el inicio de las lluvias y el momento de la siembra, ocasión de bendecir la simiente. En estas fechas se decía también que el diablo andaba suelto, cuando era vencido por San Miguel y arrojado al infierno, y era momento de conmemorar nuevamente a los difuntos, pues el arcángel era su intercesor. Por ser la fiesta del comandante de

los “ángeles” e inicio del período de lluvias, es posible que tuvieran un lugar especial los niños muertos (los “angelitos”), pero no podemos afirmarlo.

Todos Santos y Fieles Difuntos se celebraban hacia el final de la siembra y de las lluvias; hacia el inicio del invierno, cuando el Sol descendía al inframundo, en la mitad nocturna del año; en un momento de abundancia por la culminación del ciclo productivo. Era entonces momento de ofrecer alimentos y otros sufragios a todos los muertos, en cumplimiento de la relación de reciprocidad a la que alude el memorial de ánimas, es decir, en agradecimiento por los favores recibidos.

Ahora bien, si recordamos que el año cristiano estaba expresamente relacionado con el recorrido anual del Sol sobre el horizonte, y que este ciclo se asimilaba al día de tal modo que el año tenía una mitad diurna y otra nocturna, podemos observar que el período del año en el que se concentraba la mayor actividad relacionada con los muertos es la mitad nocturna, y particularmente en el invierno. Hacia el inicio de este período, cuando el Sol descendía al inframundo, se realizaba la fiesta mayor de los difuntos, iniciando un período de celebraciones carnavalescas que proseguían hasta el final del invierno. Hacia la mitad de este período, en la Navidad, se conmemoraba también a los muertos y se promovía la fertilidad de los campos; a partir de este momento se intensificaba la presencia de los muertos que culminaba con el carnaval cuando, con el ascenso del Sol, los muertos surgían también del inframundo fertilizando la tierra.

Es de destacarse aquí la relación entre la fecha fija de la Candelaria con la movable del carnaval. Puesto que la Pascua cristiana corresponde al primer domingo posterior a la luna llena que sigue al equinoccio de primavera, el Domingo Pascual podía caer entre el 22 de marzo⁸²⁸ y el 25 de abril (*Vid.* Tabla 6, p. 212) la fecha más temprana corresponde al día 81° del año, mientras que la Candelaria corresponde al día 33°. Así, puesto que el Domingo de Carnaval es 49 días antes de la Pascua, su fecha más temprana es el día 32° del año, el primero de febrero. Es decir, la fecha más temprana del carnaval coincide con la víspera de la Candelaria, cuando el oso mira el estado de la luna. Si en esta noche (día 32°) hay luna llena, el próximo plenilunio ocurrirá hacia el 2 de marzo (día 61°), y el siguiente hacia el primero de abril (día 93°). Pero si en la víspera de la Candelaria la luna se encuentra hacia el final de su cuarto menguante, el próximo plenilunio ocurrirá hacia el equinoccio, es decir, la Pascua se celebrará en una fecha temprana. De este modo, puesto que la Pascua corresponde al triunfo del Cristo-Sol, si en la víspera de la Candelaria la noche es oscura, la Semana Santa se anticipará y, así, también la primavera. De lo contrario, si esa noche es luminosa, la Pascua y la primavera se retrasarán, por lo que el oso vuelve a su madriguera. Por decirlo brevemente, el final del invierno está determinado por la Pascua y, como el Domingo Pascual determina la fecha del carnaval, éste último marca necesariamente el fin del reinado del oso, es decir, del invierno.

El carnaval era entonces ese momento de transición en el que los límites entre el mundo de los muertos y el de los vivos se desdibujaban y los habitantes del inframundo demonizados (por la iglesia) ascendían a la tierra fertilizándola, para ser expulsados al final del carnaval e inicio de la cuaresma. Al término de este período, con la resurrección de Cristo-Sol y su ascenso triunfal, se

⁸²⁸ Recuérdese que la fecha “oficial” del equinoccio era el 21 de marzo, conforme a lo establecido por el Concilio de Nicea.

quemará al Judas representado por una figura inframundana y aparecerán los ángeles, con el inicio de la mitad diurna del año y del período de lluvias, cuando su comandante, San Miguel, inicia su recorrido llevando lluvia y protección a los campos, y cuya celebración culminará el 29 de septiembre, con el inicio de otro período de lluvias.

Por estar asociada al inicio de las lluvias y al equinoccio de otoño, la fiesta de San Miguel presenta un claro paralelismo con su opuesta diametral, la Semana Santa. Por su posición en el año, San Miguel corresponde al descenso del Sol bajo el horizonte y al inicio de la mitad nocturna del año; sin embargo, mitológicamente corresponde al triunfo del arcángel sobre el demonio, cuando lo arroja al Infierno. No nos detendremos a especular aquí sobre el posible carácter demoníaco del Sol descendente, o sobre la relación entre San Miguel y Venus, pero conviene destacar que en este momento de transición, en el que el diablo es arrojado al inframundo, hay nuevamente un vínculo entre la fiesta, la lluvia y la fertilidad.

Visto este paralelismo entre la Semana Santa y San Miguel, no resulta sorprendente que, así como la Semana Santa era precedida por una fiesta relacionada con el diablo y que marcaba un período de peligro para los cultivos, también San Miguel era precedido por un período relacionado con el diablo. Como vimos en su momento, tanto la Asunción como San Bartolo señalaban el fin de la canícula; entonces comenzaba un nuevo período de riesgo por las granizadas que podían destruir los viñedos. Sin duda, por este motivo la Asunción era también momento de obtener elementos protectores contra los demonios que producían las tormentas. En este período aparecía el diablo en la fiesta de la Asunción para ser derrotado por San Miguel; posteriormente, hacia el 23 de agosto el diablo andaba suelto y causando tormentas, y era atado por San Bartolomé; después, en San Miguel, el diablo andaba suelto y era finalmente derrotado, como ocurría en Semana Santa con la quema del judas. Tenemos, pues, dos períodos paralelos en los que el diablo se hacía presente: en febrero, el carnaval, con el ascenso del Sol y de los habitantes del inframundo que fertilizaban la tierra para ser luego expulsados; en agosto, la Asunción y San Bartolomé, con el descenso del Sol y los demonios que amenazaban los viñedos y otros cultivos. Es como si el inicio del ascenso y descenso del Sol, el fin del invierno y del verano, marcaran dos momentos de transición en los que se suprimían temporalmente los límites con el más allá permitiendo el paso de los demonios amenazando al hombre y sus cultivos. Pareciera que la diferencia estriba en que durante el carnaval estos seres peligrosos asimilados a los difuntos⁸²⁹ cumplían un papel vitalizador, fertilizante, mientras que en el extremo opuesto se nos presentan como pura amenaza estéril. Sin embargo, como se hará evidente cuando abordemos el caso aymara, es posible que en agosto los condenados tuvieran también una función vitalizadora relacionada con el último período de desarrollo de las uvas o como preparación para la siembra que iniciaba en San Miguel. Por ahora, nuestra información no nos permite ir más allá en la especulación, pero conviene destacar que el otro par de fiestas, Semana Santa y San Miguel, marcan la final derrota de estas fuerzas y el inicio de las lluvias, a la vez que delimitan la mitad diurna y nocturna del año.

⁸²⁹ Puesto que presumiblemente estamos ante un culto a los muertos refuncionalizado por la iglesia, tal vez sea más apropiado hablar de difuntos asimilados a los demonios, y no de demonios asimilados a los difuntos.

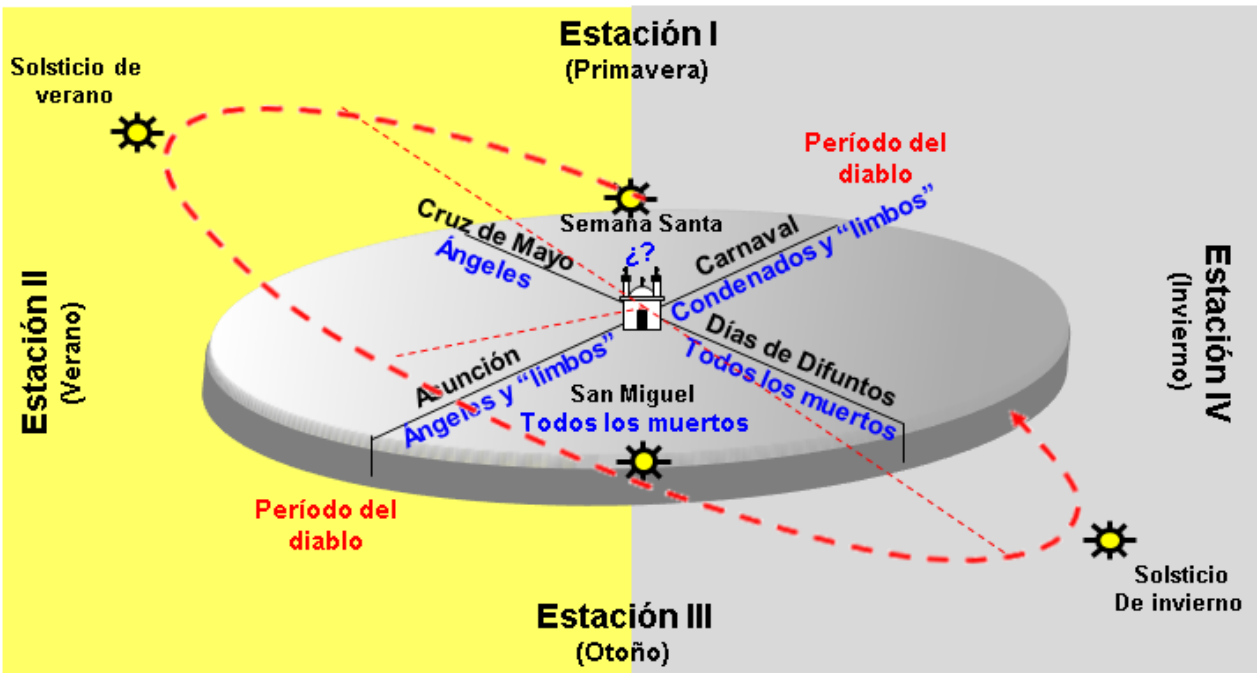


Ilustración 55 El culto a los muertos en el año de la Península Ibérica

A esta limitada interpretación podemos agregar el predominio de las representaciones angélicas en la mitad diurna del año, frente a la abundancia de los habitantes del inframundo en la mitad nocturna. Si a esto agregamos la oposición entre Todos Santos y la Cruz de Mayo, que por lo menos en Granada marcaba la distinción entre misa de ánimas y misa de ángeles, podemos asumir, en calidad de hipótesis, que en la mitad diurna del año predomina la presencia de los habitantes del inframundo, los ángeles; y que en la mitad nocturna del año predominan los habitantes del inframundo, es decir, las ánimas del Purgatorio, los "limbos" y los condenados.

XV.3. PRIMERA COMPARACIÓN.

Como dijimos al inicio de este capítulo, nuestra primera comparación está dirigida a buscar el sustento empírico de la hipótesis "colonialista"; de aquella que supone que el papel que juegan los muertos hueyapeños en la dinámica temporal, es de procedencia europea. Y para ello debemos comparar fundamentalmente tres aspectos del culto a los muertos: a qué muertos se dirige el culto en cada fecha, qué papel cumplen los muertos en cada período, y qué clase de relación establecen los vivos con sus difuntos.

Al respecto, hemos confirmado lo dicho en capítulos anteriores en el sentido de que los muertos indígenas mexicanos son muertos cristianos, pues sus destinos y el modo en que se determinan son claramente cristianos. Y podemos agregar ahora que, aunque teóricamente se trata de destinos geográficamente distintos al mundo de los vivos, el hecho es que tanto en México como en Europa los muertos se encontraban también entre los vivos.

Por otra parte, en este ejercicio hemos podido confirmar que las funciones atribuidas a los muertos según su destino, son también cristianas. Los niños que murieron bautizados son "angelitos", producen lluvia y protegen los campos; los niños fallecidos sin bautizar son "limbos" y producen tormentas y granizo. Los condenados, tanto en México como en España, son espíritus

peligrosos que, no obstante, representan una potencia fecundante. Por último, las ánimas del purgatorio cumplen la general función de proteger a sus deudos y devotos y de favorecer sus actividades económicas, entre las cuales destaca la agricultura, tal como lo prometen ellas mismas en el memorial de ánimas.

FIESTA	MÉXICO	PENÍNSULA IBÉRICA
Carnaval	Condenados	Condenados y “limbos”
Semana Santa	Todos los muertos	¿?
Cruz de Mayo	“Ángelitos” y “limbos”	“Angelitos”
Asunción	“Ángelitos” y “limbos”	“Angelitos y limbos” (posiblemente también los condenados)
San Miguel	Todos los muertos (destacan los “angelitos”)	Todos los muertos
Días de Difuntos	Todos los muertos (un día para cada destino)	Todos los muertos

Tabla 52 Muertos a los que se dedican las fiestas (México y España)

Junto a esta identidad de destinos y funciones, encontramos también cierta ambigüedad con respecto a los muertos a quienes se dedica cada fiesta. En nuestro modelo mexicano, esto se aprecia, por ejemplo, en la Cruz de Mayo, pues aunque en esta fiesta parecen destacar los niños muertos, también encontramos la mención de los antepasados en general, del ánima sola, e incluso de los condenados. Por su parte, en España esto se ve reflejado en el hecho de que, aunque las cualidades de los períodos y la presencia de ángeles o demonios nos inclinan a suponer la particular relevancia de algún destino, las actividades de las cofradías de ánimas sugieren la omnipresencia de las ánimas del Purgatorio. Sin embargo, esto no resulta sorprendente si recordamos que la iglesia intentaba encausar el culto a los muertos hacia las ánimas del Purgatorio y fuera del ámbito estrictamente familiar.

Ahora bien, si nos concentramos en los difuntos que parecen destacar en cada fiesta, encontramos que son prácticamente los mismos en ambos casos, a tal grado que las diferencias parecen deberse a la escasa información de que disponemos para el caso europeo, y no a verdaderas diferencias. Lo que sí cambia es el momento del ciclo agro-meteorológico en el que se les rinde culto.

En el caso europeo, el carnaval se celebra al inicio de un período climáticamente inestable, cuando se espera el fin del invierno pero durante el cual todavía pueden caer heladas perjudiciales para los cultivos; mientras que el carnaval mexicano se celebra al final del invierno e inicio de un período cálido y seco prácticamente sin riesgos. Por su parte, la Cruz de Mayo europea marca el fin de las lluvias y el inicio del verano, cuando se temían posibles granizadas, de modo que pudiera destacar el papel de los “angelitos” como protectores, más que como proveedores de lluvia; por el contrario, en México parecen destacar las peticiones de lluvia a los “angelitos”.

La Asunción y los Días de Difuntos de México y España parecen muy semejantes, pues en la primera destaca el carácter protector de los muertos, y en la segunda se les agradece por los beneficios obtenidos, en ambos casos hacia el final del ciclo productivo. Por último, destaca la diferencia entre las fiestas de San Miguel, pues mientras la europea marca el inicio de las lluvias y

de la siembra, la mexicana es una celebración de los elotes maduros y de agradecimiento para los muertos.

Dicho brevemente, tanto en México como en España se observa una relación de reciprocidad entre vivos y muertos, centrada en el ciclo agrícola. Además, los muertos cumplen durante el año las mismas funciones cristianas según su destino también cristiano, salvo algunas diferencias de énfasis derivadas del momento del ciclo agrometeorológico en que se celebra la fiesta, es decir, de la adaptación del icono-calendario a las condiciones geográficas locales.

Por último, hay que destacar que en el culto mexicano se establece una particular forma de reciprocidad con los muertos, que podemos caracterizar por la forma petición/agradecimiento, en plena consonancia con el modelo propuesto en el memorial de ánimas.

Por todo lo anterior, parece plenamente justificado atribuir un origen europeo al culto que los indígenas mexicanos hacen a sus muertos, incluyendo el tipo de reciprocidad que establecen con ellos. Sin embargo, debemos reconocer que la información que hemos obtenido principalmente de la etnografía española resulta bastante limitada, de modo que nuestro modelo europeo pudiera considerarse insuficiente. Afortunadamente, como dijimos al inicio de este trabajo, la introducción de un “grupo de control” (el caso andino) no sólo permite apreciar en su justo valor las posibles semejanzas entre el dato mesoamericano y el indígena contemporáneo, sino también superar las carencias de nuestra información histórica europea: la falta de profundidad en la información disponible sobre el ritual europeo puede contrarrestarse recurriendo al método comparativo y extendiendo la base empírica de nuestra comparación hacia el área andina (*Vid. supra*, pp. 101-103). Veamos, pues, el caso aymara.

XV.4. EL CULTO A LOS MUERTOS EN EL AÑO AYMARA.

Entre los aymaras, los muertos tienen cuatro destinos principales⁸³⁰ que se determinan, conforme a la tradición católica, por su edad y por su relación con el ritual cristiano, es decir, lo que por comodidad hemos llamado “estado de gracia” (*Vid. supra*, p. 576).

El Infierno es el lugar de los condenados, es decir, de quienes cometieron pecados graves, como incesto o parricidio, o que murieron de manera súbita o violenta. Como en los casos mexicano y europeo, el Infierno aymara es un tanto ambiguo, pues habitualmente se dice que los condenados vagan por el mundo, especialmente en las proximidades del lugar donde murieron y en los cerros, donde purgan sus pecados (*Cfr. Encuentro Eclesial Sur-Andino*, 1998, p. 35). Por otra parte, algunos informantes dicen que los condenados son *saxra* (“demonios”), y se les asimila con el *Tío*⁸³¹. Son seres peligrosos que pueden causar enfermedades y accidentes, pero que también brindan fertilidad y riqueza. En Potosí, se dice que quienes mueren accidentados en las minas renuevan las riquezas minerales y se transforman en *Tíos* (*Cfr. Absy*, 2005, pp. 115-116).

⁸³⁰ Hay diversas versiones sobre el viaje del difunto después de ser purificadas con apoyo de sus deudos. Algunos dicen que va hacia el poniente, siguiendo el curso del Sol, y por eso los entierran con los pies hacia el poniente. Otros los entierran con los pies hacia el oriente, “para que se encuentren enseguida con Cristo resucitado, el nuevo Sol” (*Encuentro Eclesial Sur-Andino*, 1998, p. 36). En este viaje, se dice que cruzarán un río (que algunos llaman Jordán) con la ayuda de un perro.

⁸³¹ Recuérdese que a la categoría de “condenados” pertenecen también los *riwutu* que comentamos en el capítulo XIV (*Vid. supra*, p. 594).

El Limbo es el destino de los niños abortados o que murieron sin bautizar; sin embargo, aunque hay quienes hablan del Limbo como un lugar de oscuridad, lo más frecuente es que se señalen los cerros como destino de estos niños. Habitualmente se les llama *murú wawa* (niño moro) o moritos, seres caprichosos y juguetones que causan granizadas (Cfr. Kessel, 2004, p. 64). Los abortos y el incesto tiene como consecuencia tormentas y granizadas, de modo que cuando éstas ocurren causando daños en los cultivos, las autoridades locales buscan entre las mujeres solteras a la posible culpable de un aborto⁸³² (Cfr. Berg, 1989b, p. 141). Del mismo modo, los niños que mueren sin bautizar se consideran como caso de aborto, y su entierro furtivo es también causa de granizo. Para evitar estos daños, se procede a bautizar el cadáver antes de su entierro (Cfr. Mendoza, 1997, p. 14), mismo que debe hacerse en los cerros o, por lo menos, afuera del pueblo. En Potosí se dice que los niños que nacieron muertos o murieron sin bautizar le pertenecen al Tío y deben ser enterrados en los socavones (Cfr. Absy, 2005, pp. 115-116).

El Purgatorio es el destino de los adultos que, habiendo sido bautizados, no tuvieron una muerte súbita o violenta. Habitualmente se les llama “animitas”, y se dice que irán al Cielo tras purgar sus pecados. Estos muertos pueden presentarse a sus parientes en sueños para dar consejo, avisar de posibles amenazas, señalar al culpable de algún robo, o para pedir algún sufragio, que les enciendan velas, que les hagan misas, etcétera.

El Cielo es el lugar de los ángeles, el destino de los niños que murieron bautizados. Se dice que el funeral de estos niños “inocentes” es motivo de alegría, pues ellos ascienden directamente al Cielo, donde ayudarán a Jesús a regar su jardín. Para el entierro de los “angelitos”, los visten de blanco y les ponen alas de cartón o papel y, en algunos casos, un listón, para que ayuden a su padrino a subir al Cielo. A los niños vivos se les llama “ángeles” en ciertos contextos, como en los ritos de petición de lluvias; la importancia de éstos se debe a que su pureza les ayuda a ser escuchados. Como recompensa por sus oraciones, les regalan dulces (Cfr. Berg, 1989b, p. 53).

Junto a esta clasificación de los muertos por su destino, existe otra de carácter temporal que distingue a los muertos según su antigüedad. Quienes murieron en los últimos tres años se llaman *machaqa almanaka* (“almas nuevas”). Los “abuelos” o *nayra almanaka* (“almas viejas”) son las almas de quienes que fallecieron hace más de tres años, pero que siguen siendo recordados por los vivos. En tercer lugar, a los muertos que son tan antiguos que ya nadie recuerda se les llama “alma mundo”. Según Hans van den Berg, esta categoría incluye a los antepasados de todo el mundo y de todas las épocas; sin embargo, me parece que el “alma mundo” excluye a una última categoría, la de los “gentiles”. Éstos son todos los muertos anteriores a la evangelización, y habitan en los cerros y en los lugares donde hay *chullpas* (entierros precristiano) y otros vestigios

⁸³² Como explica un informante, cuando hay una granizada fuerte: “la gente tiene que revisar qué ha pasado. A las chicas, los mayores dicen ‘le voy a sacar una mama y si sale leche, entonces esta es’. Entonces la chica tiene que hablar quién es el autor que la ha embarazado o qué ha pasado. Entonces también hay ciertos castigos de acuerdo a usos y costumbres. Entonces esa persona tiene que ser responsable de hacer curar la herida. Entonces los yatiris y los amautas tienen que hacer el despacho. Para cada caso hay elementos adecuados. En esos casos el granizo cae porque está indicando que en ese lugar ha habido un pecado. Al hacer aborto, involuntario o voluntario, un ser ha muerto, entonces es como si la mamá lo hubiera matado. Por eso viene un castigo, la madre naturaleza dice ‘esto han hecho’. Esto es cuando hay aborto. Cuando un niño muere sin ser bautizado, una persona mayor puede bendecir porque ha muerto normal, por enfermedad corporal. Entonces no puede haber castigo, porque toda la familia hace su oración, pide que este niño vaya tranquilo a descansar, que sea como un protector de la familia”.

prehispanicos. Se trata de espíritus peligrosos que pueden causar enfermedades, especialmente a los niños⁸³³ (Cfr. Berg, 1989b, p. 59; Kessel, 1992, pp. 94-97).

A decir verdad, no existe claridad sobre el papel que juegan los muertos de cada destino a lo largo del año, al grado que resulta casi imposible segregar sus funciones para cada fecha; sin embargo, podemos destacar que las “almas nuevas” son los principales destinatarios de las fiestas dedicadas a los muertos, aunque en ellas se conmemora también a los “abuelos” y al “alma mundo”. Además, a los “abuelos” se les recuerda en todas las ceremonias de cierta importancia, entre las cuales figuran nuestras fiestas en cruz. Veamos el culto a los muertos que se hace en ellas.

XV.4.1. La Asunción

El mes de agosto marca el fin del invierno y la preparación de la tierra para la siembra, y se considera un buen momento para ciertas predicciones meteorológicas como la observación de las nevadas y las “cabañuelas”. Los primeros días de este período son considerados aciagos, pero el mes completo es del diablo. Se dice que “*el demonio anda suelto y puede tentar a la gente*” (Mamani, 2002, p. 116), por lo que se recomienda no caminar solo. Es el tiempo del *kharisiri*, del *Tío* y del *Anchanchu* que se manifiesta en forma de remolinos de viento (*saxra wayra*). En este mes la tierra “está abierta” y es momento de hacer ofrendas ceremoniales a la Pachamama, a los Achachilas y a todos los espíritus hambrientos, incluyendo al *Tío* y al *Anchanchu*⁸³⁴, para ganar su favor en el ciclo agrícola que inicia, para que llueva, que los cultivos crezcan, que no haya granizo ni heladas. Se trata, pues, de agradar a todas las fuerzas para obtener su favor.

Por este motivo se asiste a los santuarios de Copacabana (5 de agosto) y Urkupiña (15 de agosto), para obtener buenas cosechas, para propiciar la fertilidad y la riqueza que, como la lluvia, proviene de los cerros (*Vid. supra*, p. 360); pero para ello también hay que agradar a las fuerzas más peligrosas, como *saxras*, *anchanchus* y *Tíos*, dueños también de la riqueza y potenciales amenazas para el hombre. Esto se observa claramente entre los mineros de Potosí, que el día primero de agosto sacrifican una llama y queman un plato de ofrendas llamado *quwa*, destinado a la Pachamama para mejorar la producción y proteger a los mineros de accidentes. Además, periódicamente se hacen *ch'allas* al *Tío* para obtener su fuerza y protección (Cfr. Absy, 2005, p. 167). Hay que señalar también que con el mes de agosto, cuando las fronteras entre los mundos se desdibujan, inicia un período especialmente peligroso para la actividad minera, que concluye hacia finales del mes, cuando los habitantes de Potosí se celebra la victoria de San Bartolo sobre el diablo, el día 24 de agosto, fecha en que el Santo lo arrojó a una cueva (Absy, 2005, p. 143-153).

En este contexto, la fiesta de la Virgen de Urkupiña (Asunción) se celebra con la tradicional “diablada” que, como dijimos, actualmente se ve limitada a la danza de los diablos que son sometidos por San Miguel Arcángel, y en la cual aparece un oso cuyo significado parece ser

⁸³³ Estos antepasados peligrosos son el evidente resultado de la demonización de los cultos autóctonos por parte de los evangelizadores, y se asemejan significativamente a los *mouros* de los “encantos” gallegos (*Vid. supra*, p. 425).

⁸³⁴ Como se aclara en un artículo publicado por el Encuentro Eclesial Sur-Andino, los diablos “son a la vez objeto de temor y de veneración: tienen su parte de poder sobrenatural y hay que contar con su apoyo, porque generan vida, son dueños de minerales (*el tiyu*) y fuente de riqueza” (Encuentro Eclesial Sur-Andino, 1998, p. 35).

desconocido para los propios participantes del ritual. Ciertamente, la diablada tiene actualmente mayor representación en contextos urbanos que rurales, pero no es desconocida por los campesinos. Además, el *Tío* de las minas permite comprender el sentido de las ofrendas que en agosto hacen los campesinos a la Pachamama, a los Achachilas y a todas las potencias, “buenas” o “malas” del mundo, entre las cuales figuran claramente los condenados, aunque no se les refiera explícitamente. Además, hay que señalar que en la fiesta de Asunción se hacen también misas de difuntos, aunque la participación en ellas es escasa y se limita a la asistencia de los deudos.

Hacia septiembre, con el inicio de la siembra, se hace en Uncía (Bolivia) la diablada, como ocurría en Potosí hacia el siglo XVII; pero no tenemos mayor información al respecto. De cualquier modo, sabemos que el día de San Miguel Arcángel, los habitantes de Ilave (Puno, Perú) acuden con música y danzas al cementerio para visitar a sus difuntos. Además, por el carácter que adquiere el culto a los muertos durante la temporada de lluvias, se comprende que su conmemoración en San Miguel tenga por objeto propiciar su participación en el ciclo agrícola:

El rito de la fiesta a los muertos tiene que ver con la fecundidad y la productividad de los sembríos, la madre semilla puesta dentro de la tierra ha germinado pero para llevar mucho fruto tiene que descomponerse y morir, es entonces que empieza a fecundar y reproducirse, este es el momento adecuado para hacer ruegos por las lluvias, porque en estos lugares carecen de irrigaciones” Guerrero, 1998, p. 14).

Por la referencia de Olinda Celestino sobre el culto a los angelitos entre septiembre y octubre (*Vid. supra*, p. 365), es posible que en esta celebración tengan un lugar central los niños bautizados, pero no podemos afirmarlo. Como sea, los primeros homenajeados en Todos Santos serán precisamente los “angelitos”.

XV.4.2. Los días de difuntos

Los días de Difuntos (1-2 de noviembre) señalan el fin de la siembra y comienza el desarrollo de las plantas; es momento de pedir lluvia a los difuntos. Los principales destinatarios de esta fiesta son las “almas nuevas”, aunque también se toma en cuenta a los otros difuntos. Se dice que los muertos traen la lluvia⁸³⁵ y que no hacerles ofrenda durante los primeros tres años causaría el enojo del *Ajayu* (“alma”), ocasionando sequía o pérdidas económicas para el pariente descuidado. Primero se recibe a los “angelitos”, luego a los adultos; pero al velar se reza por todos los muertos. Por su parte, el “alma mundo” recibe un culto comunitario, de manera semejante a lo señalado por Paul Westheim en la isla de Janitzio, en México (*Vid. supra*, p. 123), y por Marcos de Sande en Extremadura, España (*Vid. supra*, p. 130). Al término de la fiesta se hace una oración por los condenados.

Al atardecer, en las casas donde se celebra a algún difunto, comienzan a entrar familiares, amigos, niños y personas pobres que acuden a rezar. Junto a los rezadores se presentan grupos de jóvenes o niños que acuden para cantar a las almas. En muchos cantos se hace referencia a la siembra y a las lluvias:

⁸³⁵ Probablemente esta sea la razón de que se señale noviembre como inicio de las lluvias, aun cuando éstas suelen llegar desde septiembre. Es decir, una vez establecida la principal celebración de difuntos en noviembre, y puesto que éstos traen la lluvia, la fiesta se convierte en marcador de su inicio.

“ángel del cielo, / ángel de gloria, / si te pregunta, ¿a qué has venido? / le dices que he venido a plantar, / le dices que he venido a regar, /ángel del cielo, / ángel de gloria” (Oporto y Fernández, citado en Berg, 1989b, p. 57).

Tal como se hace entre parientes que se visitan, los aymaras reciben a sus muertos con un banquete y, al término de la celebración, los despiden dándoles provisiones para su viaje y solicitando su intercesión ante Dios para que los proteja, les envíe buenas lluvias y les favorezca en sus negocios pues, como explica Hans van den Berg:

Existe la idea de que las almas piden a Dios Padre las bendiciones por su familia que está en la tierra. Por su parte, los vivos tienen que retribuir los ofrecimientos y ritos que se brindan al alma (Berg, 1989b, pp. 59-60).

No obstante, aunque es común que las ofrendas a los muertos se sigan poniendo hasta que ya no haya ningún familiar que los haya conocido, la obligación sólo se extiende hasta el tercer año; pasado éste, el alma ya no depende de los vivos.

XV.4.3. La candelaria y el carnaval

Las celebraciones aymaras de la Candelaria y carnaval son fiestas de “pre-cosecha”; marcan el final del período lluvioso (aunque las lluvias continúan) y la aparición de los primeros frutos, así como el inicio de un período peligroso durante el cual pueden caer granizadas dañando a los cultivos. Es momento de celebrar a las papas y proteger las chacras de las posibles amenazas. Por este motivo, en la candelaria se encienden pequeñas hogueras; se ponen cruces en los campos de cultivo para su protección y para estimular el desarrollo de los tubérculos; se ponen papas ante una vela y una imagen de la Virgen de Copacabana; y se intensifica la vigilancia del *Yapu Kamana*. Pero también es momento de agradecer a los difuntos por su participación en los campos, acto que se realiza durante el carnaval.

La fiesta del carnaval se conoce también como *Anata* (juego) y la fecha se determina conforme al calendario litúrgico cristiano. Por la tarde del domingo de Quincuagésima (*Vid.* capítulo VII, p. 212) se recibe al *Anata*, una persona disfrazada que representa al carnaval, le arrojan serpentinas y mixtura (confeti), e ingresan con él a la comunidad (*Cfr.* Berg, *Op. cit.*, pp. 84-85).

En los primeros días de carnaval (frecuentemente el martes), los campesinos acuden a sus chacras para revisar el estado de desarrollo de los tubérculos, hacen ofrendas a la Virgen y a la Pachamama, y libaciones con las papas. Decoran la chacra con banderas de papel (símbolo de fertilidad), serpentinas y mixtura, y seleccionan a la planta más grande y sana para recomendarle que proteja a las otras de cualquier peligro. Ese mismo día se decoran las casas con flores, serpentinas y globos, pidiendo a la vivienda que cuiden a los alimentos y a la familia que la habita. Pasadas estas *ch'allas*, inicia la segunda parte de la fiesta de carnaval, llamada *jach'a anata*, “juego grande”, que se caracteriza por visitas entre familiares y compadres con celebración de banquetes, bailes y abundante consumo de alcohol. Son días de jolgorio durante los cuales se celebran matrimonios ficticios y las normas morales se relajan, como en cualquier carnaval europeo. Finalmente, el domingo de Tentación, tras una semana de fiesta, se hace la despedida de *Anata*. Acompañan con bailes al personaje disfrazado que representa al carnaval y, ya en las afueras de la comunidad, depositan en la tierra la coca mascada, queman ramas y cargan al *Anata* con todas las serpentinas que en su momento lo adornaron, para luego expulsarlo. Se dice que

“en la serpentina y en las ramas y en Coca jallch’u (coca mascada) se quedan todas las penas” (Ochoa, citado en Berg, 1989b, p. 88).

Por estas fechas, en diversas zonas del área andina aparecen también los diablos. Por ejemplo, el día de la Candelaria se hace la diablada en el Santuario de Copacabana, y en el Norte de Potosí se concluye el carnaval con la expulsión de los diablos. En este acto, algunos hombres y mujeres que personifican a los diablos bailan llevando cueros de cabra sobre la ropa y adornados con flores y plantas de las chacras. Estos diablos bailan por el pueblo y les invitan a tomar en las casas. Luego los acompañan a las afueras del poblado, donde se despojan de sus disfraces y los destruyen, “despachando” así a los diablos (Cfr. Harris, Olivia, 1983, p. 143). Según Olivia Harris, los aymaras del Norte de Potosí llaman al carnaval “fiesta de los demonios”, y se dice que:

Durante el carnaval nadie debería caminar solo, ya sea de noche o de día, porque seguramente quedará extraviado o será llevado por los diablos⁸³⁶. Es muy mal visto quedarse solo durante la semana principal de celebración. La gente hasta casi deja de dormir y ciertamente nadie dormiría solo (Harris, Olivia, 1983, p. 143).

Además en esta zona, según la misma autora, los muertos permanecen cerca de los vivos durante toda la estación de lluvias, es decir, desde Todos Santos hasta carnaval, y los demonios de *Anata* son los propios difuntos. En el carnaval los espíritus de los muertos se tornan peligrosos y causan enfermedades, pero también *“se les festeja como la fertilidad desbordante [...] Son ellos los que hacen florecer los cultivos y reproducir el ganado”*⁸³⁷ (Harris, Olivia, 1983, p. 143).

Hasta donde sé, en Achacachi no se celebra especialmente a los difuntos durante el carnaval, aunque sí hay quien dice que es momento de agradecer a los condenados. Cerca de aquí, en llave (Puno, Perú), durante el carnaval se celebra la nueva vida de los muertos. Limpian las tumbas y las decoran con flores, globos y serpentinatas. Ponen frutas, dulces, comida, bebidas y cigarros, y se reza por los muertos. A su vez, éstos deben responder en reciprocidad, cuidando a los vivos en sus actividades agrícolas y comerciales, y en sus viajes. Como parte del mismo compromiso, el difunto no debe mandar sequías, granizo, heladas, lluvias torrenciales, enfermedades, o accidentes de tránsito (Cfr. Guerrero, 1998, p. 9). Como parte de esta relación de reciprocidad, la gente agradece a sus muertos por los beneficios obtenidos durante el año, pero en ocasiones los deudos reclaman a los difuntos:

hemos perdido nuestras pertenencias, nos ha ido mal, hemos estado enfermos y hemos sufrido muchas desgracias, mientras tu feliz, no teniendo porque preocuparte, pero ahora si no me bendices y estas al cuidado de nosotros ya no te volveremos a traer mas cosas como ahora [...] tampoco te lloraré y quedarás en el olvido como estas otras almas que no tienen quien se recuerde y están dando pena, así yo también me olvidaré (Guerrero, 1998, pp. 10-11).

⁸³⁶ Como los campesinos, los mineros de Potosí consideran que durante el carnaval el diablo anda suelto, y es momento de rendir culto a las cruces de la mina, a la Virgen y al *Tío* (Cfr. Absy, 2005).

⁸³⁷ Según Olivia Harris, después de la fiesta de Todos Santos y carnaval se hace un rito a los muertos. Elaboran un muñeco con ropas del difunto, se le celebra con llanto y luego es irrespetuosamente destrozado por un cuñado del finado. Y aclara Harris: “Mientras que les corresponde a los consanguíneos llorar en esta ocasión, por el contrario, a los afines les corresponde reír” (Harris, Olivia, 1983, p. 145). Lamentablemente, la autora no abunda sobre este rito, de modo que desconocemos si se aplica a quienes murieron de manera violenta, o a todos los muertos. Es posible que la destrucción de la efigie del difunto por parte de su cuñado lo señale como *Tío*, y a éste como pariente por alianza; sin embargo, no podemos afirmarlo.

Aunque en llave no se dedica el carnaval a los condenados, en ella se pide también por las almas desamparadas y olvidadas, “*pues ellas traen más bendiciones porque están sedientas y hambrientas*”⁸³⁸ (Guerrero, 1998, p. 10).

Tras la celebración del carnaval, que marca la aparición de los frutos y el final de las lluvias, y en la que se agradece a los muertos por su participación, el jueves y viernes Santos serán nuevamente ocasión para rendir culto a los muertos. Así como en Candelaria se bendicen velas para protección, el domingo de Ramos se obtienen las palmas para proteger casas y cultivos, y el sábado de Gloria se bendicen nuevamente velas y el agua. Con las festividades de Semana Santa, que marcan el inicio de la cosecha, nuevamente se celebra a los difuntos. El Jueves Santo, la muerte de Cristo causa la apertura de la Gloria y las almas “*tienen permiso*” para visitar a sus parientes vivos. Entonces los campesinos acuden nuevamente al cementerio para “*hacer rezar*” y ofrecer alimentos a sus muertos, en agradecimiento por los frutos obtenidos, celebración que se extiende hasta el viernes Santo.

XV.4.4. La Cruz de Mayo

La fiesta de la Santa Cruz (3 de mayo) señala el final de la cosecha y el inicio del invierno. Es momento de quitar las cruces que protegieron las chacras y llevarlas a la iglesia junto con algunos frutos que serán bendecidos, además de subir a los cerros para cambiar las cruces y decorarlas. En Achacachi se dice que en esta fecha se visita también a los difuntos para agradecer las cosechas; sin embargo, salvo por algunas personas que llevan flores al cementerio, no parece haber mayor celebración. En esta fecha se hace en la iglesia una misa de difuntos, pero con escasa participación popular. Lo mismo ocurre en Anchallani (Provincia de Loayza, La Paz), pues la conmemoración de los muertos parece limitarse a una misa a la que sólo asisten los familiares de los fallecidos (Cfr. Choque Churata, 2009, p. 85). De manera semejante, en la Comuna de Pica (Tarapacá, Chile), el 3 de mayo asiste un sacerdote para celebrar misas, una peregrinación a un cerro cercano, y para hacer rogativa por los difuntos en el cementerio (Cfr. Avilés, 2010, p. 71).

Lamentablemente no tenemos mayor información sobre el culto a los muertos en la Cruz de Mayo. Pese a ello, puesto que esta fiesta incluye el ascenso a los cerros, está vinculada a la cosecha, e incluye el culto a los Achachilas con el fin expreso de estimular las fuerzas reproductoras de la tierra y renovar las relaciones de reciprocidad entre los hombres y los dueños de la lluvia, es posible que se trate de un agradecimiento a los muertos centrado en el “*alma mundo*”. Esta suposición parece confirmarse por la celebración de *animasa* (“*nuestras ánimas*”) entre los laymi. Según Olivia Harris, ésta es “*una calavera humana sin nombre guardada en un cofre que se celebra junto con los santos en la fiesta de las Cruces en el pueblo de Muruq’umarka*” (Harris, Olivia, 1983, p. 145).

XV.4.5. Síntesis.

Hasta aquí hemos visto que el culto a los muertos está presente en nuestras cuatro FCA aymaras, y que éste aparece también en dos de nuestras FCM, San Miguel y Semana Santa. Además, como

⁸³⁸ Un caso interesante es el de los *llapuni* de Chuquisaca. Según Xavier Albó, los *llapuni* conmemoran durante el carnaval particularmente a quienes murieron “*en desgracia*”. Dos o más años después del deceso, le “*fundan*” una cruz, con lo que se convierte en “*alma fundada en cruz*”. Esto las hace particularmente milagrosas, y dan abundancia a quienes las honren en el carnaval (Cfr. Albó, 1976, p. 163).

advertimos al inicio de este subapartado, resulta prácticamente imposible distinguir a qué difuntos se dedica cada fiesta. Pese a la diferencia de destinos ultraterrenos según el “estado de gracia”, en el culto a los muertos que los aymaras realizan no se ve reflejada una división del trabajo según su destino. Sin embargo, podemos precisar algo las funciones que cumplen los finados en cada período.

La Asunción se celebra hacia el fin del invierno y al inicio del nuevo ciclo agrícola. Es un período asociado al diablo, en el que se intenta obtener el favor de todas las potencias, incluyendo a los *Tíos*, categoría que incluye a los condenados, con el fin de que no causen accidentes ni daños a los cultivos. Sin embargo, éstos también ofrecen riqueza y fertilidad.

San Miguel Arcángel se celebra hacia el inicio de la siembra, cuando caen las primeras lluvias que permiten esta actividad. En este momento se rinde culto a los muertos para solicitar su intercesión para obtener lluvias. Por el papel atribuido a los ángeles, aquí deberían destacar los niños muertos, sin embargo, el culto se dirige a todos los muertos.

Los Días de Difuntos marcan el final de la siembra y el inicio de la temporada de lluvias. Esta fiesta tiene como destinatarios principales a las almas nuevas (dejando un lugar marginal a los condenados), y tiene por objeto solicitar lluvias, protección y ayuda en las actividades económicas, o para pedir intercesión con el mismo fin. Además, en caso de no hacer las ofrendas a los muertos en los primeros tres años, éstos pueden causar daños a sus parientes descuidados. Al término de la fiesta, se dan provisiones a los muertos para su viaje.

El carnaval se celebra cuando aparecen los primeros frutos, se espera el fin de las lluvias, e inicia un período de mayor peligro para los cultivos. Esta fiesta se dedica a los condenados, aunque el culto incluye a todos los muertos. En ella se agradece a los muertos por la lluvia y los beneficios recibidos, pero es posible que los condenados tengan un particular papel fecundador, como lo sugiere el caso de los *llapuni* (*Vid. supra*, p. 639, nota 838) y el propio papel atribuido al *Tío*.

La Semana Santa marca el inicio de la cosecha y la conclusión definitiva de las lluvias. En este momento se rinde culto a todos los muertos para agradecer los frutos obtenidos. Sin embargo, llama la atención que en esta fecha, como en el carnaval, las ofrendas se pongan sólo en los cementerios y no en las casas.

La Cruz de Mayo corresponde al final de la cosecha y al inicio del invierno. En esta fiesta se conmemora a todos los difuntos, pero en mucho menor medida que en las fiestas anteriores. Al parecer, el centro de este culto a los muertos es el “alma mundo”.

Tras este recuento, cabe destacar que el culto aymara a los muertos se centra en el período de lluvias, y las fiestas más destacadas para ello son los Días de Difuntos y el carnaval, mientras que la importancia de este culto decrece en San Miguel y Semana Santa para casi desaparecer en la Cruz de Mayo y Asunción. Además, en todas las fechas se conmemora a todos los muertos, sólo con diferencias de énfasis pues, mientras que en los Días de Difuntos se deja un lugar marginal a los condenados, éstos adquieren preminencia en el carnaval. De hecho, es como si los muertos en conjunto adquirieran un carácter peligroso hacia el carnaval.

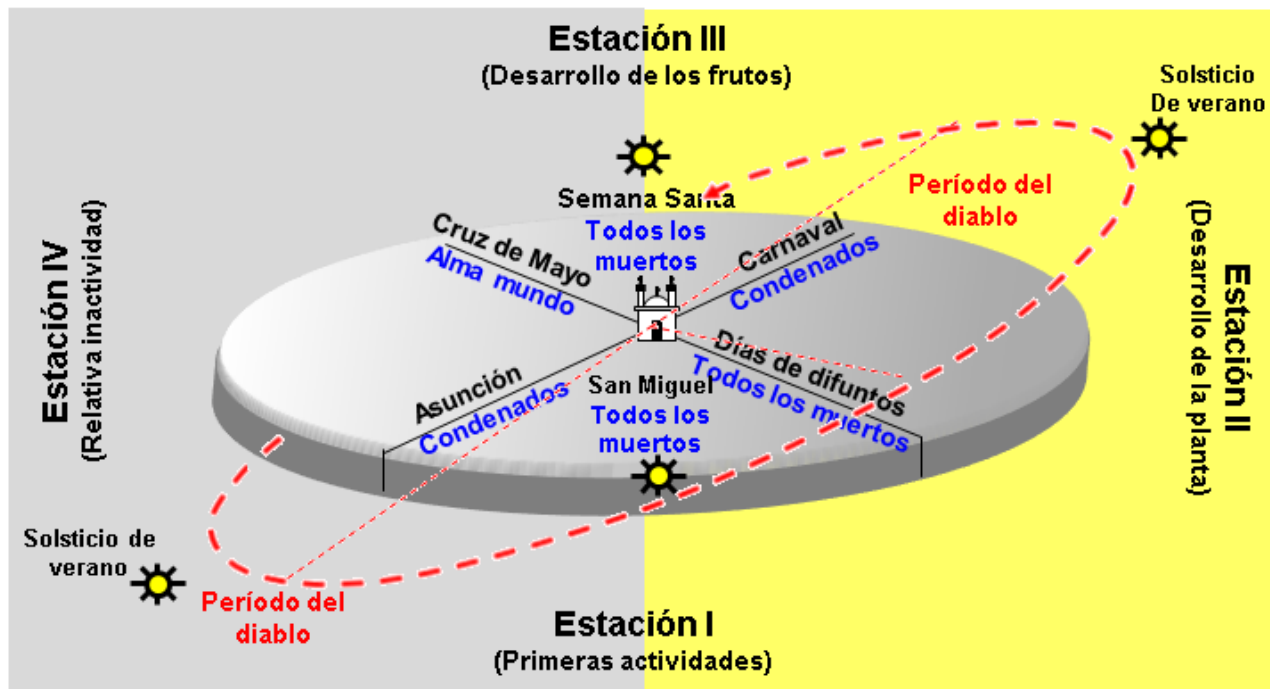


Ilustración 56 El culto a los muertos en el año aymara

XV.5. SEGUNDA COMPARACIÓN.

Hasta aquí hemos confirmado la existencia, entre los aymaras, de los mismos cuatro destinos escatológicos cristianos, con la misma posibilidad de que sus habitantes intervengan activamente en el mundo de los vivos y, especialmente, en sus actividades económicas, aunque también brindando protección. Hemos visto también que las funciones de los muertos aymaras según su destino son las mismas que en los casos anteriores, con la única diferencia de que aquí se hace más evidente el carácter fecundante de los condenados, poder que se extiende a la producción de cualquier forma de riqueza, incluyendo la producción minera. Además, a estas potencias peligrosas se les celebra exactamente en las mismas fechas que en España, evidenciando además el carácter demoníaco del período hueyapeño que sigue a la canícula y que, como en el caso europeo, se prolonga hasta San Miguel.

Por otra parte, hemos encontrado la misma ambigüedad que en los casos anteriores sobre los muertos a los cuales está dirigida cada fiesta, pues todas ellas parecen concentrarse en la petición de lluvias, fertilidad, ayuda en las actividades económicas y protección, incluyendo a todos los muertos en prácticamente todas las fechas aquí destacadas. Esto, hay que recordarlo, es plenamente consistente con el modelo de culto a los muertos propuesto por el memorial de ánimas.

Esta semejanza entre el culto aymara a los muertos y sus contrapartes española y mexicana, se hace aún más patente si nos limitamos a los difuntos que parecen destacar en cada fiesta y, de hecho, parece complementar el caso español con el culto a los condenados y los “angelitos” en San Miguel. La única diferencia aquí es la presencia del “alma mundo” en la Cruz de Mayo y la ausencia de fechas dedicadas a los “limbos”. Sin embargo, la ausencia de los “limbos” pudiera deberse a un “hueco” en la información, y el “alma mundo” parece relacionarse con la Gloria.

Puesto que no está en nuestros objetivos determinar la procedencia de estos rasgos aymaras, no abundaremos sobre el problema.

FIESTA	MÉXICO	PENÍNSULA IBÉRICA	AYMARAS
Carnaval	Condenados	Condenados y “limbos”	Condenados
Semana Santa	Todos los muertos	¿?	Todos los muertos
Cruz de Mayo	“Ángelitos” y “limbos”	“Ángelitos”	“Alma mundo”
Asunción	“Ángelitos” y “limbos”	“Ángelitos y limbos” (posiblemente también los condenados)	Condenados
San Miguel	Todos los muertos (destacan los “angelitos”)	Todos los muertos	Todos los muertos (destacan los “angelitos”)
Días de Difuntos	Todos los muertos (un día para cada destino)	Todos los muertos	Todos los muertos (un día para “angelitos” y otro para el resto)

Tabla 53 Muertos a los que se dedican las fiestas (México, España y aymaras)

Por otra parte, hay que destacar que la relación de reciprocidad que los aymaras establecen con sus muertos se apega también al modelo cristiano de solicitud/agradecimiento, y en este caso adquiere gran importancia la amenaza expresa del memorial de ánimas, pues no poner ofrendas puede causar graves pérdidas económicas.

Finalmente, observemos que en el culto aymara a los muertos existe la misma inversión de sentidos que analizamos en el capítulo X: mientras en la fiesta mexicana de San Miguel se agradecen los frutos y las lluvias, los aymaras solicitan lluvias; al agradecimiento mexicano por las cosechas en los Días de Muertos, se opone la solicitud aymara de lluvias, ayuda y protección; la solicitud de fertilidad y protección del carnaval mexicano, contrasta con el agradecimiento por los primeros frutos del carnaval aymara; y los ritos de protección de los cultivos en la Asunción mexicana, se oponen a los ritos de propiciación de su contraparte aymara.

Debemos reconocer, entonces, que los destinos de los muertos mexicanos y aymaras, sus funciones y el tipo de relación que se establece con ellos, son los mismos. Además, la inversión de su sentido, correlativa a la inversión de las estaciones *emic*, evidencia su pertenencia a un mismo icono adaptado a las condiciones geográficas locales. Es decir que el culto a los muertos mexicano y aymara, junto con el resto del icono-calendario, tienen un origen común que, como hemos visto, parece ser europeo. Dicho esto, sólo nos resta revisar el caso mexicano, en busca del sustento de la hipótesis “prehispanista”.

XV.6. EL CULTO A LOS MUERTOS EN EL AÑO MEXICANO.

Como vimos en el capítulo XIII, los muertos mexicanos tenían cuatro destinos principales según su forma de muerte, que era determinada por elección de los dioses. El *Tonátiuh Ilhuícatl* o Cielo del Sol, era el destino de los guerreros muertos en batalla, de los sacrificados al Sol, de los comerciantes fallecidos durante alguna expedición comercial, y de las mujeres muertas en parto. El lado oriental era el de los guerreros, y el occidental de las muertas en parto. Los guerreros acompañaban al Sol en su ascenso hasta el mediodía, y entonces lo entregaban a las mujeres muertas en parto, quienes lo acompañaban en su descenso por la sección occidental del Cielo.

Los que morían golpeados por el rayo, ahogados, o por enfermedades asociadas al agua, y los niños sacrificados a honra de los dioses de la lluvia, iban al Tlalocan, lugar de los mantenimientos presidido por Tláloc y ubicado en el inframundo. Estos muertos se volvían *ahuaque* (dueños del agua) y *ehecatontin* (vientecillos), vivían en el cerro hueco de donde surgían los ríos, los vientos y las nubes, y tenían por función ayudar a Tláloc en la producción de las lluvias y tormentas. Además, vimos que Quetzalcóatl llevó a Tamoanchan el maíz para alimentar al hombre, y que Nanáhuatl (el buboso que se transformó en Sol) desgranó el Tonacatépetl (cerro de los mantenimientos) para que los Tlaloque lo arrebataran.

Por su parte, los niños lactantes, es decir, los que no habían comido maíz, iban al *Chichihualcuauhco*, lugar donde se encontraba el árbol nodriza de frutas de mamas. Ahí permanecían alimentándose de leche. Este sitio se encontraba en la casa de Tonacatecuhtli (Señor de nuestra carne), uno de los rostros del principio supremo, y los niños “chupaban la carne de nuestro sustento”. Por este motivo, como los niños eran creados en Tamoanchan para descender al seno de sus madres, y puesto que a los niños que iban al *Chichihualcuauhco* se les enterraba junto a la troje, se asume que este destino se ubicaba en Tamoanchan (Cfr. López Austin, 2011). Además, en folio 3v del Códice Ríos se representa el *Chichihualcuauhco* junto a Tezcatlipoca, lo cual tiene pleno sentido si recordamos que la fiesta principal de este dios se hacía hacia el inicio del segundo cuarto de año, correspondiente al Tamoanchan, lugar de la transgresión de Tezcatlipoca con Xochiquétzal.



Ilustración 57 *Chichihualcuauhco* en el Códice Ríos⁸³⁹

Los que morían después del periodo de lactancia y sin el privilegio de los casos anteriores, iban al *Mictlán*, lugar oscuro y frío ubicado en el inframundo. Según algunas fuentes, éste era un lugar de tormentos, hediondo, en el que se comen hierbas espinosas y donde las “almas” eran devoradas por bestias y sabandijas. Otras fuentes indican que el *Mictlán* es el lugar de la destrucción de las “almas”. Según el Códice Florentino, estos muertos tenían también la función de recibir al Sol de manos de las *cihuapipiltin* para acompañarlo en su recorrido por el inframundo: “Dice lo dejan en manos de los mictecah; quiere decir, de los hombres del Mictlán, de los habitantes del Mictlán” (Citado en López Austin, 1996, p. 388).

El viaje de los muertos que iban al *Mictlán* y al *Tonatiuh Ilhuícatl* duraba ochenta días, durante los cuales se hacían ofrendas para yudarlos en su viaje. Una vez en su destino, los habitantes del *Mictlán* permanecían ahí cuatro años, para luego ser destruidos, mientras que los habitantes de *Tonatiuh Ilhuícatl* realizaban sus labores durante cuatro años, para luego convertirse en pajarillos que libaban las “flores de nuestro sustento”⁸⁴⁰. Al parecer, no se creía en un viaje hacia el *Tlalocan*, pues el enterramiento era como una forma de entrega directa del cuerpo al dominio de

⁸³⁹ Detalle del folio 3v del Códice Vaticano A. Tomado de: <http://pueblosoriginarios.com/meso/valle/azteca/codices/rios/rios.html>.

⁸⁴⁰ Nótese la semejanza con el *Chichihualcuauhco*, donde los niños “chupaban la carne de nuestro sustento”.

los señores de la vegetación y de la lluvia, pero es posible que sus labores duraran también cuatro años pues, como ha demostrado López Austin, los seres humanos adquirirían, por haber comido y copulado, una carga de la que debían desprenderse, ya fuera por la realización de un trabajo placentero y transitorio, por el camino difícil del reciclamiento en el *Mictlán*, o por el reciclamiento directo, destino de los niños de leche, que no alcanzaron a “mancharse” (Cfr. López Austin, 2011, pp. 218-219). Por este mismo motivo, aunque no sabemos si el paso al *Chichihualcuauhco* significaba también un viaje de ochenta días, podemos presumir que su reciclaje no requería de cuatro años, pues no tenían nada que restituir. Y por este mismo motivo parece poco probable que se ofrendaran alimentos a los niños de leche pues, a diferencia de los otros muertos, éstos no requerían de sustento⁸⁴¹.

Hasta aquí, tenemos bastante claro cuáles eran las funciones correspondientes a los muertos según su destino, por lo que no debiera tener mayor dificultad ubicar las fechas en las que se les rendía culto en el año mexica. Sin embargo, la cuestión no es tan simple, pues las fuentes históricas no sólo son muy escuetas en sus descripciones, sino que resulta difícil distinguir si la información que aportan proviene de algún informante nativo o si se trata de interpretaciones del autor desde su propia perspectiva cristiana. Para aclarar el problema al que nos enfrentamos, veamos lo que nos dicen las fuentes sobre las celebraciones que se hacían en honor a los difuntos en las fiestas de las veintenas.

XV.6.1. Tóxcatl

De acuerdo con Sahagún, *Toxcatl* (del del 3 al 22 de mayo⁸⁴²) correspondía a la quinta veintena y estaba dedicada al dios *Tezcatlipoca*. De esta fiesta, el Códice Tudela nos dice que:

hazían la fiesta de los difuntos porq(ue)⁸⁴³ ofreçían por ellos antel demonio munchas gallinas y mahiz y mantas y vestidos y comida e otras cosas y en particular cada uno hazia en su casa gran fiesta y a las imajene[s] que tenian de sus padres y pasados y difuntos ahumavan con encienso e sacrificavanse las lenguas y orejas y pernas y braços y sus partes y con la sangre untaban estos ydolos de sus pasados y cobrianlos con un papel y cada un año hazian lo mesmo de manera q(ue) en ellos se paresçia quantos años avia q(ue) se acordavan y tenian memoria dellos por los papeles y sangre que cada un año les ponían (Batalla Rosado, 2009, p. 94).

Por esta descripción, sabemos que entre los destinatarios del culto a los muertos había adultos, pues el Códice Tudela hace referencia a las efigies de “padres, pasados y difuntos”. Por otra parte, aunque los niños de *Chichihualcuauhco* se representan en el Códice Ríos junto a Tezcatlipoca, y *Tóxcatl* estaba dedicada precisamente a Tezcatlipoca, sabemos que las ofrendas de alimentos no estaban dirigidas a ellos, pues éstos no requerían de sustento, y porque las ofrendas consistían en gallinas, maíz y otros alimentos.

⁸⁴¹ Recuérdese que a los guerreros muertos se les dejaba de ofrendar al cabo de cuatro años, cuando se convertían en aves y libaban las “flores de nuestro sustento”.

⁸⁴² En este apartado, la correlación de las fechas mexicas está expresada en fechas Gregorianas. Es decir, a las fechas julianas se agregaron diez días, con el fin de facilitar su ubicación con respecto al año trópico.

⁸⁴³ Los paréntesis y corchetes son de Batalla Rosado.

XV.6.2. Miccailhuitontli

La novena veintena, llamada *Miccailhuitontli* o *Tlaxochimaco* (del 22 de julio al 10 de agosto), estaba dedicada a Huitzilopochtli, a Tezcatlipoca y a todos los dioses. En esta fiesta se rendía culto también a los muertos, pero existe contradicción entre las fuentes con respecto a los destinatarios de éste. Según Jacinto de la Serna:

El octavo mes se llamava *Micailhuitzintli*, que quiere decir fiesta pequeña de los muertos, porque se hazia fiesta à el Dios de la guerra, como sufragio de los que auian muerto en las batallas, y llamávanle también *tlaxochimaco*, que quiere decir tiempo, en que se hazen ramilletes, y guirnaldas, porque en este mes se coronaban de flores los Dioses (Citado en Johansson, 2003, p. 195).

Por su parte, Diego Durán especula que *Miccailhuitontli* (fiesta pequeña de los muertos) era la fiesta de los muertos pequeños:

Llamaban a la dicha fiesta que en principio de este mes celebraban, con todo regocijo posible, *Miccailhuitontli*, el cual vocablo es diminutivo y quiere decir fiestecita de los muertos (o fiesta de los muertecitos), y a lo que de ella entendí, según la relación, fue ser fiesta de niños inocentes muertos, a lo cual acudía el vocablo diminutivo, y así lo que en la ceremonia de este día y solemnidad se hacía era ofrecer ofrendas sacrificios a honra y respeto de estos niños.

Item, había otra causa y era la principal, y fundabase en agüero y superstición, porque como caía esta fiesta en ocho de agosto y los de nuestra nación, en entrando este mes, dicen aquel refrán de que en agosto frío en el rostro, así, en entrando agosto, temían la muerte de las sementeras con el hielo, para lo cual antes se apercebían con ofrendas y oblaciones y sacrificios en esta fiesta y en la del mes que viene.

[...] La figura del signo de este día era un muerto, amortajado a la manera que ellos amortajaban, sentado en un asiento, el cual imaginaban ellos en aquel tiempo en el cielo, y así, como planeta de aquellos días, lo pintan entre las nubes. Era la fiesta principal de los tepanecas, que es la nación y provincia de tacuba, cuyoacan, azcapotzalco. Esta era su fiesta principal y duraba todo este mes hasta la fiesta grande de los muertos.

Cortaban ese día un grande y grueso madero, de los mayores y mas gruesos que en el monte había y solamente le quitaban la corteza y lo alisaban. Alisado, le traían y ponían a la entrada de la ciudad o villa, y en llegado que llegaban con el, salían a recibir los sacerdotes de los templos con cantos y bailes y bocinas; la gente del pueblo, con ofrendas y comidas y sahumeros de copal y otros inciensos. Ponían allí el nombre que era xocotl, y dejaban allí echado todos aquellos veinte días, donde le hacían la misma reverencia y acatamiento que nosotros hacemos a la cruz de nuestro redentor.

Este palo lo bendecían y santificaban cada día con muchas ceremonias, cantos y bailes e inciensos y sacrificios de sangre en si mismos, ayunos, azotes y otras muchas penitencias que hacían todos los días que este madero estaba allí caído, poniendo encima del madero todas aquellas ofrendas, hablándole como si fuera de razón y entendimiento. No sacrificaban este día de los muertos pequeños indio ninguno, por respeto de este madero, salvo por la solemnidad de día de ser primero de su mes, y por reverencia del planeta; para lo cual nunca faltaba quien ofreciese algún esclavo para solemnizar las fiestas ordinarias.

Este día hacían grandes supersticiones y hechicerías los viejos con los niños dando a entender a las madres que ofreciendo tal y tal cosa no morirían sus niños aquel año, usando de mil invenciones satánicas con ellos de trasquilas, sacrificios, unciones, baños,

embajamientos, betunes, emplumamientos, tiznes, gargantillas, huezuelos, lo *cual hoy en día dura*. Y estanse las madres abobadas, viendo hacer esto y tan contentas y satisfechas, que no saben regalo que hacer a aquel maldito hechicero o hechicera, embaidor o embaidora⁸⁴⁴.

Coincidiendo con la opinión de Durán, en el Códice Magliabechiano se dice que esta fiesta se Además, el Códice Telleriano-Remensis explica que se celebraba a los muertos, pero sin indicar a cuáles, y nada permite suponer que se trate de niños. En todo caso, parece referirse a quienes iban al *Mictlán*:

En esta fiesta hazian ofrendas a los muertos poniendo les comida y bebida sobre sus sepulturas loqual hazian por espacio de quatro años por q tenían q en todo esto tiempo no yvan las animas al lugar de su descanso según su modo y asi les enteravan con toda su ropa vestidos y calçados porq creyan q hasta llegar al lugar a donde avian de yr las animas al fin de aqlllos quatro años avian de tener mucho trabajo frio y cansancio q avian de pasar por vnos lugares llenos de nieve y de espinas (Hamy, 1899, p. 10).

dedicaba a los niños muertos, y lo mismo aparece en su antecedente, el Códice Figuras:

esta fi gura se llamaua Michalhuitl Que / Quiere decir Fiesta de muertos por / Que en ella se celebraua la Fies/ta de los Niños muertos: i bailauan con / gran tristeza i sacri-fi cauan Niños al / Demonio que en ella se festejaua se / llama Titlacauan que q.[uiere] D.[ecir] de quien so/mos esclavos: Es el mesmo Que Tezca-/tipucatl Que Quiere decir espejo hu/meador si no que le pintasen de diuer-/sos colores segun le dan diuersos / nombres: otros llamauan esta fi esta nosuchimaca [tlaxochimaco]⁸⁴⁵ por Que en / ella rodeauan de Guirnaldas / vistosas al Demonio: a este Tez-/catipucatl son dedicados los Teu-/cales [tecutli: señor] Que ellos llaman Tatz-/calcatl [tlacochcalcatl] i Uiznauatl Tlelutan [Uitznahucatl]/ Que q.[uiere] D.[ecir] la viene su Adi/uino i en reuerencia de esto / toman estos nombres los / Prínçipales (Batalla Rosado, 2008, p. 23).

Hay que destacar, sin embargo, que esta celebración de los niños muertos no aparece en el primer antecedente del grupo Magliabechiano, el Códice Tudela. Por su parte, el Códice Ríos ilustra esta fiesta con un fardo funerario; sin embargo, ésta parece ser de una figura femenina, y porta un bastón con lo que pudiera ser una mazorca de maíz (*Vid.* Ilustración 58), de modo que nos inclinamos más a pensar que se trata de alguna de las diosas madres del maíz.

Dicho brevemente, las fuentes nos dicen que en *Tlaxochimaco* se hacía culto a los guerreros muertos, a los “niños inocentes”, o a los habitantes del *Mictlán*. Junto a esto, el Códice Ríos sugiere que se trataba de las mujeres muertas en parto, pues el fardo funerario que representa a la fiesta parece corresponder a una diosa asociada al maíz. Curiosamente, la



Ilustración 58 *Miccailhuitontli* en el Códice Ríos⁸⁴⁶

⁸⁴⁴ Durán, Diego, 1967, 269-270, citado en Mendoza Luján, 2007, pp. 89-90.

⁸⁴⁵ Los paréntesis y corchetes son de Batalla Rosado.

⁸⁴⁶ Tomado de: <http://pueblosoriginarios.com/meso/valle/azteca/codices/rios/rios.html>.

celebración de los niños muertos consignada en el Códice Magliabechiano no aparece en su antecedente, el Códice Tudela, y parece poco probable que se hicieran ofrendas de alimentos a

los niños de *Chichualcuauhco* porque, como hemos visto, éstos no requerían sustento. Pero Durán, al afirmar que es la fiesta de los “niños inocentes”, nos dice que la principal causa de ello es que por aquellas fechas “temían la muerte de las sementeras con el hielo”, lo cual se asemeja a nuestros modelos cristianos⁸⁴⁸. Además, según el propio Durán, en esta fiesta hacían ritos para proteger a los niños. Por otra parte, hay que reconocer que, según nuestra interpretación mínima de las veintenas, el culto a todos los muertos tiene sentido entre *Tlaxochimaco* y *Xócotl Huetzi*, pues éstas corresponden a la ruptura del árbol de Tamoanchan y al descendimiento de dioses y mantenimientos. Así, aunque no hubiera ofrendas para los niños de *Chichualcuauhco*, esto no significa que la fiesta no los incluyera.



Ilustración 59 *Huey Miccailhuitl* en el Códice Ríos⁸⁴⁷

XV.6.3. Huey Miccailhuitl

La siguiente veintena es *Xócotl Huetzi*, llamada también *Huey Miccailhuitl* (del 11 al 30 de agosto), y estaba dedicada a la ruptura del árbol de Tamoanchan y al descenso de los dioses. Durán dice que esta fiesta era de los muertos grandes, pero ni él ni Sahagún mencionan ofrendas para los muertos en esta festividad, y centran su descripción en el derribamiento del árbol *Xócotl*. Sin embargo, Jacinto de la Serna dice que:

El nono mes se llamava *huei micailhuitl*, fiesta grande de los difuntos, porque en el se acabava la fiesta de los muertos; y llamavan también a este mes *Xocotlhuetzi*, porque es en el otoño, quando se cae de madura la fruta, de los árboles; hazian fiesta á el Dios del fuego *Xiuteuhtli*, que quiere decir Señor del año, o *Ixcoçauqui*, que quiere decir del rostro amarillo, ó pálido, ó *Huehueteotl*, que es el Dios Viejo, ó antiguo, que por esso llamaban al fuego Huehuetzin (Citado en Johansson, 2003, p. 195).

Según el código Telleriano-Remensis, en esta veintena se volvía hacer fiesta a los difuntos, pero mucho mayor que su precedente:

Los tres días vltimos deste mes ayunaban todos los vivos a los muertos y salianse a jugar al campo por via de reguzijo. [...] Cada año cua[ndo] hazian la fiesta de los muertos mientras los çaçerdotes hazian los sacrificios. todo el pueblo cada uno en su casa. Se subia sobre las açuteas de sus casas y mirando hazia el norte de noche. hazian grandes oraciones a los muertos cada uno a los quera de su linaje y dado voces dezian. veni presto q os esperamos (Hamy, Loc. cit.).

Adicionalmente, Michel Graulich ha destacado que diversas fuentes presentan al árbol *Xócotl* coronado por un fardo funerario, por uno ojo estelar (en el Códice Borbónico), por un fardo funerario con la máscara de *Otontecuhtli*, o por el propio *Otontecuhtli*, como es el caso del Códice

⁸⁴⁷ Tomado de: <http://pueblosoriginarios.com/meso/valle/azteca/codices/rios/rios.html>.

⁸⁴⁸ Es decir, los casos aymara, europeo y mexicano.

Tudela, lo cual sugiere que se trata del Sol descendente. No obstante, hay que reconocer que la ilustración del Códice Ríos parece nuevamente representar una figura femenina relacionada con el maíz (*Vid.* Ilustración 59).

Tenemos, pues, que la fiesta de *Xócotl Huetzi* estaba dedicada principalmente al derribamiento del árbol de Tamoanchan y la caída de *Xócotl*, que en diversas fuentes se representa como *Otontecuhtli* (dios del fuego y de la guerra) o como un fardo con sus atributos, o como un ojo estelar, en clara referencia al descendimiento del Sol. Ciertamente, el Códice Ríos representa a la fiesta con el fardo funerario de una figura femenina aparentemente asociada al maíz, pero también esto tiene sentido por la muerte de *Xochiquétzal* en el parto, pues se convertía en una *cihuatéotl* para acompañar al Sol en su descenso. Por otra parte, en estas fechas la gente subía a los techos de sus casas y llamaban a sus muertos mirando hacia el norte, lo cual parece tener poco sentido en un momento en que el Sol pasa por el cenit; sin embargo, si recordamos que el Sol desciende con los mantenimientos y con todos los dioses desde Tamoanchan, ubicado al Norte, el gesto alude precisamente a ese descenso. Así, nuevamente tiene sentido el culto a todos los muertos.

XV.6.4. Tepeílhuitl

En la decimotercera veintena, llamada *Tepeílhuitl* (del 10 al 29 de octubre), la celebración estaba dedicada a los cerros. De acuerdo con Sahagún, en esta fiesta:

Hacían á honra de los montes unas culebras de palo, ó de raíces de árboles, y labrábanles la cabeza como culebra. Hacían también unos trozos de palo gruesos, como la muñeca largos, llamábanlos ecatotóntli: así á estos como á las culebras, los investían con aquella masa que llaman tzoal. A estos trozos los investían á manera de montes, arriba les ponían su cabeza como cabeza de persona: hacían también estas imágenes en memoria de aquellos que se habían ahogado en la agua ó habían muerto, ó de tal muerte, que no los quemaban sino que los enterraban.

Después que con muchas ceremonias habían puesto en sus altares a las imágenes dichas, ofrecíanles también tamales y otras comidas, y también los decían cantares de sus loores, y bebían vino por su honra (Sahagún, 1829, pp. 67-68).

Hacían estas imágenes á honra de los montes altos donde se juntan las nubes, y en memoria de los que habían muerto en agua, ó heridos de rayo [...] Estos montes hacíanlos sobre unos rodeos ó roscas, hechos de heno atados con zacate, y guardábanlos de un año para otro. En la vigilia de esta fiesta, llevaban á lavar estas roscas al río ó á la fuente, y cuando los llevaban, íbanlos tañendo con unos pitos de barro cocido, ó con unos caracoles mariscos. Lavábanlos en unas casas ú oratorios, que estaban hechos a la orilla del agua, que se llama *aiauhcalli*, y el lavatorio lo hacían con unas hojas de cañas verdes. [...] Algunos hacían estas imágenes de noche, antes de amanecer, ya cerca del día. La cabeza de cada un monte tenía dos caras, una de persona y otra de culebra [...] También á las imágenes de los muertos los ponían sobre aquellas roscas de zacate, y luego en amaneciendo colocaban estas imágenes en sus oratorios, sobre unos lechos de espadañas o de juncias, ó de juncos. Puestos allí, luego los ofrecían comida, tamales y mazamorra o *cachuela* hecha de gallina o de carne de perro, y luego los incensaban echando incienso en una *mano* de barro cocido, como cuchara grande, llena de brasas: á esta ceremonia llamaban *calonoac*, y los ricos cantaban y bebían pulcre á honra de estos dioses y de sus difuntos: los pobres no hacían mas de ofrecerlos comida como se dijo (Durán, Diego, *Op. cit.*, pp. 159-160).

Resulta claro que los cerros de *tzoali* que se hacían en *Tepeilhuitl* representaban a los muertos por el rayo, ahogados o por enfermedades de agua, es decir, a lo *ehecatontin*, habitantes del Tlalocan, y les ofrendaban tamales y otros alimentos. Este gesto, como vimos en el capítulo XII, tiene pleno sentido al inicio del último cuarto de año, cuando el Sol, el agua y los mantenimientos descendían al inframundo.

XV.6.5. Quecholli

En la decimocuarta veintena, llamada *Quecholli* (del 30 de octubre al 18 de noviembre) y dedicada a *Mixcóatl*, dios de la Guerra, hacían saetas y dardos para la guerra. De acuerdo con Sahagún, los primeros cinco días de esta veintena no se hacía ceremonia o fiesta alguna en el templo:

Quando hacian las saetas por espacio de cinco dias, todos se sangraban de las orejas, y la sangre que esprimian de ellas untábanla por sus mismas sienes; decían que hacían penitencia para ir a cazar venados (Sahagún, 1829, p. 12).

Al quinto día hacían unas saetas pequeñas á honra de los difuntos, eran largas como un gemo, ó palmo, y poníanlas resina en las puntas y en el cabo: el casquillo era de palo, por allí ataban cuatro saetas y cuatro téas con hilo de algodón flojo, y ponían sobre las sepulturas de los difuntos. También las ponían juntamente un par de tamales dulces: todo el día estaban estos en las sepulturas, y á la puesta del Sol encendían las téas, y allí se quemaban las téas y las saetas: el carbón y ceniza que ellas se hacia, lo enterraban sobre la sepultura del muerto á honra de los que habian fallecido en la guerra. Tomaban una caña de maiz que tenía nueve nudos, y ponían en la punta de ella un papel como bandera, y otro largo que colgaba hasta abajo al pie de la cama: ponían la rodela de aquel muerto arimada con una saeta; también ataban en la caña la manta, y el maxtle. En la bandera señalaban con hilo colorado una aspa de ambas partes, y tambien labraban el papel largo con hilo colorado, y blanco torcido de arriba hasta abajo, y del hilo blanco colgaban el pajarito que se llamaba *vitzitzilin*⁸⁴⁹ muerto. Hacian tambien unos manojitos de plumas blancas del que llaman *atzatl* (garza) atadas de dos en dos, y todos los hilos se juntaban y los ataban a la caña, estaban aforrados los hilos con pluma blanca de gallina pegada con resina; todo esto lo llevaban á quemar á un pilón de piedra que se llamaba *quauhxiccalco*. Al sexto día llamaban *Cacapanquixcoa*, y llamábanle de esta manera, porque en el patio del Cú del dios que llaman *Mixcoatl*, tendían mucho heno traído de las montañas, y sobre él se sentaban las mujeres ancianas, que servían en el Cú, que se llamaba *Ciotlamacazque*: delante de ellas tendían un petate, y luego venían todas las mujeres que tenían hijos, ó hijas y traíanlos consigo. Estos traía cada uno cinco tamales dulces, y echábanlos sobre el petate delante de las viejas, y luego daba cada una a su hijo, un tamal, y mostrándoselo ellos, les brincaban en los brazos para tomarlos, é íbanse luego a sus casas.

Esto se comenzaba á la mañana, y se acababa á la hora de comer, los tamales se los tomaban las viejas para sí (Sahagún, *Op. cit.*, 163-165).

Esta ceremonia resulta un poco difícil de interpretar. Dice Sahagún que ofrendaban a los guerreros muertos cuatro saetas y cuatro teas con hilo de algodón flojo, dos tamales, luego quemaban todo y lo enterraban en la sepultura del guerrero muerto. Luego ponían una caña con papel, le colocaban la rodela del guerrero muerto, una saeta, la manta y un colibrí. Luego quemaban todo en el Cuauhxiccalco. Pero esta ofrenda resulta algo extraña.

⁸⁴⁹ Chupamirto o colibrí.

Según nuestra interpretación mínima de las veintenas, parece anómalo que se hiciera en esta veintena el culto a los guerreros muertos, pues éstos acompañan al Sol en su ascenso, y *Quecholli* corresponde al período en que el sol desciende al inframundo. Pero al revisar con cuidado la descripción de Sahagún podemos observar algo interesante. Si nos concentramos en los últimos elementos que se colocan en la ofrenda y que se queman en el Cuauhxiclco, vemos que éstos parecen aludir efectivamente a un guerrero, incluyendo al colibrí, relacionado con Huitzilopochtli (“colibrí zurdo”); pero los primeros (las pequeñas teas, saetas e hilo rojo) no tienen esa cualidad. Volvamos momentáneamente a la descripción del funeral de quienes irían al *Mictlán* (Vid. *supra*, pp. 559-559). De acuerdo con Sahagún:

llegando los difuntos ante el diablo que se dice Mictlantecutli, ofrecíanle y presentábanle los papeles que llevaban y *manojos de teas y cañas de perfumes, é hilo flojo de algodón, y otro hilo colorado, una manta, un maxtli*⁸⁵⁰ [...] A los ochenta días lo quemaban y lo mismo hacían al cabo del año, y a los tres y cuatro años, entonces se acababan y cumplían las obsequias, según tenían costumbre, porque decían que todas las ofrendas que hacían por los difuntos en este mundo, iban delante del diablo que se decía Mictlantecutli; y después de pasados los cuatro años el difunto se sale y se va a los nueve infiernos. [...] y así en este lugar del infierno que se llama *Chiconauictlan*, se acababan y fenecían los difuntos (Sahagún, 1829, pp. 262-263).

Por esta descripción, pudiéramos pensar que en la ofrenda de *Quecholli* se combinaban elementos guerreros con los propios del *Mictlán*. Visto así, pareciera que también los guerreros muertos iban al inframundo. Puesto que estos difuntos viajaban al cielo tras su muerte, este descenso tendría que ocurrir cuatro años después del deceso, cuando terminaban su labor. Esto, sin embargo, contrasta con las afirmaciones de que los guerreros muertos se transformaban en aves al cumplir su cuarto año de trabajo.

Otra posible solución es que, por su relación con la guerra y con Mixcóatl, el culto a los guerreros muertos fuera una preparación para el nacimiento del Huitzilopochtli (Sol ascendente). Como explica Graulich:

Desgarrada, Tlaltéotl había exigido corazones y sangre. Tonatiuh, el sol, al emerger por primera vez, exige también sacrificios humanos para alimentarse y alimentar a la tierra. Con este objeto, instaura la guerra sagrada. Proporciona armas a Mixcóatl (“serpiente de nubes”), a sus tres hermanos y a su hermana y los hace exterminar a los cuatrocientos mimixcoas, acusados de emborracharse y fornicar, en vez de cumplir su deber cósmico de alimentar a sus padres, al sol y a la tierra (Graulich, 1999, p. 33).

Esta interpretación me parece más consistente, aunque parece suponer que los guerreros muertos no sólo acompañaban al Sol en su ascenso, sino que también descendían con él.

XV.6.6. Títitl

La veintena de *Títitl* (del 29 de diciembre al 17 de enero) estaba dedicada a Cihuacóatl, y en ella sacrificaban a llamatecuhtli, la *cihuatéotl* vieja. Según el código Magliabechiano, en esta veintena honraban a sus finados. Hacían con ocote las efigies de los muertos y las vestían con una manta o camisa, si era hombre, o con enaguas, si era mujer. Ponían comida frente a ellos, convidaban a los principales, y luego prendían fuego a la efigie. De ésta, el mismo código nos dice:

⁸⁵⁰ Las cursivas son mías.

Esta es vna figura de quando los yndios hazian memoria de sus finados / en la fiesta q(ue) llaman tititl. como antes en la misma fiesta. es d(ic)ha de la / figura de aquel. de quien se hazia memoria. era como la que aqui esta / puesta ques la siguiente. y ponianle en la nariz. vna cosa de papel / azul. q(ue) ellos llaman .yacaxuitl. [yacaxiuitl: nariguera de turquesa] q(ue) quiere dezir. nariz de yerua y / por detrás de la cara. la qual es de madera. le hinchian de pluma de ga/llina. de lo menudo blanco. y por penacho le ponian vna vara colgando / della vnos papeles q(ue) ellos llaman amatl y en la cabeça por tocado. le ponian / vnas yervas que ellos llaman mali mali [malinalli]⁸⁵¹ y del colodrillo le salia otro / penacho q(ue) ellos llaman pantolole [pantololli] ques de papel. y por las espaldas lle/no de papeles. y su beçote e al cuello le colgava por joyel. vn animalillo q(ue) / ellos llaman jilotl [xolotl]. y el joyel llaman xulo cuzcatl [xolocozcatl] y era de papel pintado. y una vara Revestida de papel [...] a manera de cruces. y deba/xo vna carga de pliegos de papel. y cacao. o comida. y delante dos o tres / o mas yndios q(ue) sentados cantauan. y tañian con vn atabal q(ue) ellos / llaman vevetl [ueuetl: tambor vertical] las ves vocales y esto hazian cada Año. hasta qua/tro años. despues de la muerte del difunto y no mas (Batalla Rosado, 2007, pp. 137-138).

No obstante, hay que señalar que la ilustración que comenta este texto del Códice Magliabechiano (Vid. Ilustración 60, p. 651), proviene del folio 55r de su primer antecedente, el Códice Tudela, donde el texto no hace referencia a la fiesta de *Títitl*, sino a los funerales de un principal, lo que hace un tanto dudoso el dato. Pero si asumiéramos que éste es correcto, tendríamos que pensar que el culto se dedicaba a los habitantes del *Mictlán*, pues la efigie porta un *xolocózcatl*, perro de papel pintado que se ponía a quienes iban a ese destino. Lamentablemente no tenemos mayor información, pero podemos agregar que en la lámina 36 del Códice Borbónico, dedicada a *Títitl*, aparece llamatecuhtli con su atuendo de mujer guerrera, con rodela y *tzotzopaztli*, y debajo de ella un elemento que asemeja un fardo funerario. Francisco del Paso lo identifica como la troje de llamatecuhtli, pero parece más viable la interpretación de Alfonso Caso, quien ve en ella un haz de cañas con los arreos de Mictlantecuhtli, es decir, el *xiuhmolpilli* que era enterrado al final del ciclo⁸⁵³ (Cfr. Lizardi, 1969, p.355). Visto así, parece tener sentido el culto a los habitantes del *Mictlán*.

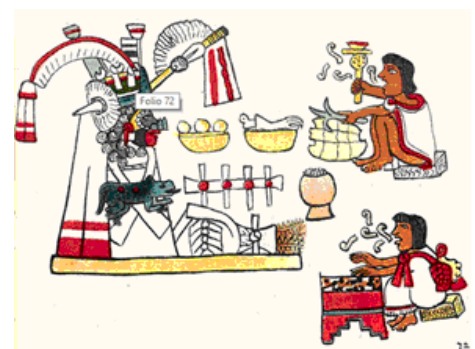


Ilustración 60 Efigie de difunto en *Títitl*⁸⁵²

XV.6.7. Izcalli

La decimoctava veintena del calendario litúrgico mexica, llamada *Izcalli* (del 18 de enero al 6 de febrero), estaba dedicada a Xiuhtecuhtli, Dios del Fuego y Señor del año. En el Códice Tudela, la imagen de esta veintena (Vid. Ilustración 61, p. 652) representa a Ixcoxauhqui (dios del fuego y Señor del año) con atributos guerreros: la rodela y la *xiuhcóatl*, la espada flamígera que compartía con Huitzilopochtli. Además, en el colodrillo tiene el rosetón cónico de papel, característico de los

⁸⁵¹ Los corchetes son de Batalla Rosado.

⁸⁵² Lámina 72 del códice Magliabechiano. Tomado de: <http://pueblosoriginarios.com/meso/valle/azteca/codices/magliabechiano/magliabechiano.html>.

⁸⁵³ Recuérdese que en el Códice Borbónico, el año 2-ácatl inicia con *Atlcahualo* y termina con *Títitl*. De modo que la muerte del *xiuhmolpilli* se representa en *Títitl*.

muertos. El texto castellano que comenta la imagen dice que en esta fiesta quemaban copal y papel, hacían una figura del dios con semillas de huautli, y los mancebos solteros bailaban con las doncellas (Cfr. 2009, p. 100).

De acuerdo con Sahagún, el décimo día de la veintena hacían con teas una efigie de Xiuhtecuhtli y le ponían una máscara de turquesas (característica de Quetzalcóatl) con bandas de *chalchihuites*, una corona de plumas de quetzal y cañas, y una cabellera rubia que le colgaba por la espalda. A la media noche encendían fuego nuevo ante el dios, y al día siguiente los niños le ofrecían aves, animales acuáticos y tamales:

comían tamales por todos los pueblos, en todas las casas, y toda la gente convidábase unos a otros con ellos; [...] ofrecían al fuego cada uno en su casa cinco *oauhquiltamales* puestos en un plato, y ofrecían asimismo sobre las sepulturas de los muertos, donde estaban enterrados a cada uno un tamale. Esto hacían antes que ellos comiesen, después se los comían todos, y no dejaban ninguno para otro día; esto era por vía de ceremonia (Sahagún, *Op. cit.*, pp. 190-191).

Posteriormente, hacia el vigésimo día del *metztli*, volvía a hacer con teas la imagen de Xiuhtecuhtli, pero ahora con cabellera de plumas verdes, y le ponían una máscara blanca con la parte inferior negra y una banda también negra que le atravesaba la nariz, atributos característicos de Xiuhtecuhtli. Nuevamente ofrecían animales acuáticos y aves al dios, y los niños recibían tamales de los ancianos. Lamentablemente, Sahagún no nos informa a qué muertos se dedicaban las ofrendas, pero de la descripción de *Títitl* y de *Izcalli*, y de nuestra interpretación mínima de las veintenas, se desprende que *Izcalli* era el inicio de un nuevo ciclo, la renovación del año, señalado por el fuego nuevo y por la transformación del propio dios, el ascenso del Sol guerrero. Por este motivo, y por oposición e su paralela “secante” (Tepeílhuítl), podemos asumir que aquí se rendía culto a los guerreros, interpretación que parece confirmarse por el sentido del cuarto de año que inicia.



Ilustración 61 *Izcalli* en el Códice Tudela⁸⁵⁴

XV.6.8. Primera síntesis

Para resumir, de nuestras siete fechas en las que aparece el culto a los muertos, y conforme a nuestra interpretación mínima de las veintenas, podemos inferir algunas de las funciones que éstos cumplían en el año mexica:

Miccailhuitontli (*Tlaxochimaco*) se ubicaba hacia la mitad de la temporada de lluvias, cuando aparecían los jilotes de temporal y cuando el Sol iniciaba su descenso. En *esta* veintena se festejaba a todos los dioses (y posiblemente a todos los muertos), pues estaba por iniciar su descenso. Y por esto mismo es de suponerse que ocupaban un lugar central los niños del

⁸⁵⁴ Tomado de: <http://ceres.mcu.es/pages/ResultSearch?Museo=MAM&txtSimpleSearch=C%F3dice%20Tudela%20o%20del%20Museo%20de%20Am%E9rica&simpleSearch=0&hipertextSearch=1&search=simple&MuseumsSearch=MAM%7C&MuseumsRolSearch=11&listaMuseos=%5BMuseo%20de%20Am%E9rica%5D>

Chichihualcuauhco, pues éstos descenderían en forma de mantenimientos. Además, se hacían ritos de protección para los niños y para los cultivos, ritos que parecen haber tenido como destinatario a los *ehecatontin*, pues eran contra la amenaza del hielo.

Huey Miccailhuitl (*Xócotl Huetzi*), hacia la misma época del año, era la ruptura del árbol de Tamoanchan y el descenso del Sol acompañado por las mujeres muertas, y con ello la bajada de los dioses y de los mantenimientos. En esta fecha miraban hacia el norte llamando a los muertos, en clara referencia a su descenso de Tamoanchan, por lo que pudo estar dedicada a todos los muertos. Sin duda, era una forma de propiciar el descenso del sol, de los dioses y de los mantenimientos a *tlatícpac*, la tierra, de modo que debía destacar el papel de las *cihuateteo*.

Tepeilhuitl se celebraba hacia el final del tercer cuarto de año e inicio del último, cuando terminaba la estación lluviosa y se hacía la cosecha. En este momento rendían culto a los *ehecatontin* habitantes del Tlalocan, como una forma de propiciar el descenso del Sol, del agua y de los mantenimientos al inframundo.

Quechollí se celebraba en el cuarto de año dedicado a la guerra y a la caza, durante el paso del Sol por el inframundo y poco antes del nacimiento de Huitzilopochtli (Sol ascendente). Era momento de hacer ofrendas a los guerreros, presumiblemente destinadas a *Mictlantecuhtli*. Posiblemente se hacía este culto a los muertos como preparación para el nacimiento del Sol ascendente; para propiciar el ascenso del Sol.

Títitl era una fiesta dedicada a la *cihuatéotl* vieja, y posiblemente era momento de rendir culto a los habitantes del *Mictlán*, cuando fenecía el año litúrgico y se esperaba el ascenso del Sol.

En **Izcalli** se renovaba el año con la transfiguración de *Xiuhtecutli*, hacia el inicio del cuarto de año más cálido y seco, con el ascenso del Sol guerrero. Por este motivo, el culto a los muertos debió estar consagrado a los guerreros que lo acompañaban, sin duda para propiciar su ascenso.

De **Tóxcatl** sabemos que se hacía culto a los muertos, y que éste no se dirigía a los niños del *Chichihualcuauhco*; sin embargo, desconocemos quiénes eran sus destinatarios y, por tanto, la función que debieron cumplir en ese período del año.

Hasta aquí tenemos cierta claridad sobre el papel que debieron cumplir los muertos en *Tlaxochimaco*, *Xócotl Huetzi*, *Tepeilhuitl* e *Izcalli*; pero falta aclarar lo que ocurría en *Quechollí*, *Títitl* y *Tóxcatl*. De *Quechollí* resulta algo dudoso que se promoviera el ascenso del Sol hacia el inicio del cuarto de año en que éste recorría el inframundo. De *Títitl* no sabemos qué papel pudieran cumplir los habitantes del inframundo hacia el final del año litúrgico. Y del culto a los muertos que se hacía en *Tóxcatl* no sabemos a quién estaba dirigido. Además, como veremos, es posible que existiera culto a los muertos también en *Huey Tozotli*. Para resolver este problema, volveremos brevemente sobre el calendario mexica.

XV.6.9. Reconfiguración del cempoalapualli.

En el capítulo XII, dividimos el año litúrgico mexica en cuatro grandes períodos delimitados por las FCA y relacionados con el recorrido anual del Sol, mismo que se asimilaba con el día y con los rumbos espaciales. En esta configuración, el segundo y tercer cuartos pertenecían al período lluvioso, mientras que la mitad restante comprendía la temporada seca. La temporada lluviosa

comenzaba entonces en el cuarto de año asociado a Tamoanchan, con la veintena de *Tóxcatl*. En este *metztl* que coincidía con el primer paso del Sol por el Cenit en la latitud 19° Norte, se sacrificaba tanto a Huitzilopochtli (Sol ascendente), como a Tezcatlipoca (Sol descendente). Además, en la veintena anterior (*Huey Tozoztli*) se entregaban cuatro diosas (entre ellas Xochiquétzal) al representante de Tezcatlipoca. Es decir, entre *Huey Tozoztli* y *Tóxcatl* iniciaba el ciclo mitológico de Tamoanchan que daba lugar a la ruptura del árbol, al nacimiento de Cintéotl (el maíz), a la muerte de Xochiquétzal durante el parto y al descendimiento de los dioses. La ruptura del árbol, que se verificaba en *Xócotl Huetzi*, daba lugar al descenso de los dioses y de los mantenimientos, que se confirmaba con la muerte de Toci dando a luz a Cintéotl y con las cosechas que se celebraban hasta *Tepeilhuitl*.

Además, en este período que abarcaba la mitad lluviosa del año y durante el cual se gestaba y nacía el maíz de temporal, era recurrente el culto al Sol descendente y a las diosas muertas en parto. Comenzando con la propia Xochiquétzal⁸⁵⁵ (entre *Huey Tozoztli* y *Tóxcatl*), el culto a las *cihuateteo* reaparecía en *Huey Tecuilhuitl* (del 2 al 21 de julio), pues se celebraba a Cihuacóatl, patrona de las mujeres muertas en parto quienes acompañaban al Sol en su descenso, y llamada también *Yaocihuatl* (“mujer guerrera”). Y en esta fiesta se sacrificaba a Xilonén, esposa de Tezcatlipoca asociada a los jilotes que ya había en los campos. La veintena siguiente, *Tlaxochimaco* (del 22 de julio al 10 de agosto), estaba también dedicada a Xochiquétzal. En *Xócotl Huetzi* (del 11 al 30 de agosto) se celebraba el descenso del Sol, de los dioses y de los mantenimientos. En *Ochpaniztli* (del 31 de agosto al 19 de septiembre), cuando el Sol descendía en el horizonte, se sacrificaba a Toci-Tlazoltéotl, quien también paría a Cintéotl y era patrona de las parteras; y la fiesta concluía en el *Cihuateocalli*, templo dedicado a las *cihuateteo*. En *Teotleco* (del 20 de septiembre al 9 de octubre) se hacía nuevamente fiesta a Xochiquétzal y se enramaban los altares dedicados a las *cihuateteo*; y en la misma fiesta se celebraba la llegada de todos los dioses (incluyendo a los soles diurno y nocturno) tras su descenso de Tamoanchan, conmemorado en *Xócotl Huetzi*.

Resulta claro, entonces, que las mujeres muertas en parto jugaban un importante papel por lo menos desde *Huey Tecuilhuitl* y hasta *Teotleco*, no sólo acompañando al sol en su descenso, sino dando a luz al maíz. Además, hacia la mitad de este período (al inicio del tercer cuarto de año) descendían todos los dioses para llegar a la tierra justo en el momento en que se celebraba la cosecha. Visto así, se comprenden fácilmente las dos funciones que las mujeres muertas en el parto cumplían en esta mitad del año: hacer descender al Sol y a los mantenimientos desde Tamoanchan.

Por su parte, la mitad seca del año comenzaba por *Tepeilhuitl-Quecholli*. En esta última (del 30 de octubre al 18 de noviembre), los mexicas ofrendaban saetas a los guerreros muertos y a Huitzilopochtli (Sol ascendente). Posteriormente, en *Panquetzaliztli* (del 19 de noviembre al 8 de diciembre) se celebraba el nacimiento de Huitzilopochtli y su triunfo sobre Coyolxauhqui, su hermana lunar. En esta veintena los guerreros alzaban sus banderas y hacían proezas; era el momento en que iniciaban las guerras. De *Atemoztli* (del 9 al 28 de diciembre) no tenemos datos que señalen el culto a los guerreros muertos⁸⁵⁶, pero el sacrificio de guerreros reaparece desde

⁸⁵⁵ Aunque en este momento no se verificaba la muerte de Xochiquétzal, sino la transgresión.

⁸⁵⁶ sin embargo, si esta veintena corresponde al período durante el cual se hacía la guerra, era entonces cuando las mujeres colgaban y sahumaban los *maltéutl* que contenían los restos de los cautivos tomados por sus maridos, para

Atlcahualo y se prolonga en *Tlacaxipehualiztli*, cuando se conmemoraba la creación del quinto Sol. Además, la presencia de Xipe-Tótec, quien les “abrió el camino al cielo”, continuaba hasta *Tozoztontli*, mientras que entre ésta y *Huey Tozoztli* se hacía la captura del maíz, y en esta última se presentaban los cautivos (maíz y niños) ante los dioses de los mantenimientos y Huitzilopochtli. Por último, en *Tóxcatl* se rendía culto nuevamente a Huitzilopochtli, aunque con menor reverencia que a Tezcatlipoca, pues iniciaba el período de Tamoanchan.

Vemos entonces que los guerreros muertos aparecen por primera vez en *Quecholli*, justo después de la veintena dedicada a la cosecha (*Tepeilhuitl*) y antes del nacimiento de Huitzilopochtli (en *Panquetzaliztli*). Con *Quecholli* iniciaba la guerra, posteriormente, en *Panquetzaliztli* nacía Huitzilopochtli (el Sol ascendente) para vencer a Coyolxauhqui, provocando el desecamiento de la tierra, mismo que culminaba en *Atlcahualo*, tras la siembra temprana y el aumento del calor (*tonalli*) en *Izcalli*. Entonces, iniciaba el sacrificio de guerreros cautivos para alimentar al Sol y la bendición de la semilla por los *xipeme*, período que culminaba con la presentación del maíz cautivo ante los dioses de los mantenimientos, y de los niños cautivos ante Huitzilopochtli, a quien se sacrificaba en *Tóxcatl*, en el cuarto de año correspondiente a Tamoanchan. Visto así, podemos entender el papel que se asignaba a los guerreros muertos en el año, acompañar al Sol en su ascenso hasta el cenit, en la mitad del año en la que se desecaba la tierra y en la que el creciente calor del Sol (su *tonalli*) hacía crecer al maíz y a los niños, ambos cautivos de guerra.

El año se dividía entonces en dos períodos correspondientes a la mitad lluviosa (*xopan*) y seca (*tonalco*), asociadas con las mujeres muertas en parto y con los guerreros muertos en batalla⁸⁵⁷, respectivamente. Así, el momento de la transgresión de Xochiquétzal y Tezcatlipoca (entre *Huey Tozoztli* y *Tóxcatl*) ocurría en la unión de la mitad seca con la mitad húmeda: “*el pecado que se comete en el lugar de la creación es la conjunción de las dos fuerzas contrarias del cosmos*” (López Austin, 2011, p. 83). Sin embargo, esta división del año parece problemática, pues el inicio y término de la temporada seca y el inicio de la lluviosa no corresponde propiamente al momento de ascenso y descenso del Sol. Al respecto, dijimos en el capítulo XII que el año mexica se dividía en cuatro períodos más o menos compactos que se caracterizaban por las cualidades a ellos atribuidas: en el primer cuarto, el ascenso del Sol y de los mantenimientos desde el inframundo; en el segundo, la transgresión de Tezcatlipoca y Xochiquétzal en Tamoanchan; en el tercero, el descenso del Sol y de los mantenimientos desde Tamoanchan; y en el cuarto, el descenso de los mantenimientos al inframundo⁸⁵⁸. Pues bien, hay que destacar ahora que, aunque el culto a las mujeres muertas en parto parece terminar en *Teotleco*, éstas reaparecen en *Panquetzaliztli*, cuando se temía que convirtieran a los hombres en bestias si no se lograba encender el fuego nuevo; y posteriormente en *Izcalli*, con el culto a Cihuacóatl-Illamatecuhtli, esposa de Mictlantecuhtli. Es decir, las *cihuateteo* estaban presentes también en el último cuarto del año, correspondiente al inframundo. Del mismo modo, sobre el Sol ascendente hay que decir que Huitzilopochtli aparece también en *Tlaxochimaco*, hacia el final del segundo cuarto del año, cuando el Sol iniciaba su descenso.

protegerlo con su *tonalli*, es decir, cuando su valían de los guerreros muertos para proteger a los vivos.

⁸⁵⁷ Recuérdese que en esta categoría se incluía a los sacrificados en honor al Sol.

⁸⁵⁸ Nótese que la representación gráfica de esta configuración del año litúrgico por bloques (*Vid.* Ilustración 18, p. 265) se asemeja más al quince de López Austin (*Vid.* Ilustración 42, p. 461) que a una cruz de San Andrés.

Tenemos, pues, que en los cuartos de año asociados a Tamoanchan y al inframundo se superponían las influencias del Sol ascendente y descendente. O mejor dicho, que el cuarto de año correspondiente al Tamoanchan era, en conjunto, el extremo norte del recorrido del sol: el mediodía; mientras que el cuarto de año asociado al Tlalocan, era el extremo sur del recorrido del astro: la media noche. De este modo se comprende que los guerreros muertos comenzaran su influencia al inicio del último cuarto del año, cuando el Sol alcanzaba su punto más bajo, y que su labor concluyera hasta el final del segundo cuarto, cuando iniciaba su descenso. Del mismo modo, se entiende que la influencia de las *cihuateteo* comenzara al inicio del segundo cuarto, cuando el sol alcanzaba su punto más alto, y terminara hacia el final del último cuarto, cuando el astro iniciaba su ascenso. Visto así, tiene pleno sentido el culto a los guerreros muertos en *Quecholli*, cuando el Sol había alcanzado su punto más bajo. Y lo mismo ocurre con la influencia de Xochiquétzal y Tezcatlipoca (Sol descendente) en *Tóxcatl*, cuando el Sol alcanzaba su punto más alto. Por ello es que el transcurso mítico de Tamoanchan inicia hacia *Huey Tozoztli-Tóxcatl*, y culmina por *Tlaxochimaco*, en el período de unión de las fuerzas contrarias. Ante esto, surge la duda: ¿El cuarto de año relacionado con el inframundo era también un período de unión de contrarios y, así, de generación?

Aquí con viene retomar algunos datos del capítulo XII. Como vimos, Toci-Tlazoltéotl estaba relacionada con Tlaltecuhltli y el inicio de las guerras, de modo que era una diosa telúrica; por su celebración en el momento del ocaso del Sol y por la nariguera lunar que la caracteriza, estaba asociada a la mitad nocturna del año; y esta diosa era patrona de las parteras y a su vez una *cihuatéotl*, pues moría dando a luz a Cintéotl (el maíz). Por otra parte, dijimos en su momento que la máscara de Cintéotl hecha del muslo de Toci se llamaba *mexayácatl*, “cara de maguey”, de modo que era la misma máscara de maguey que los mexicas usaban en *Panquetzaliztli* para protegerse de las *Tzizimitl*, lo cual vincula al dios maíz con Mayahuel (diosa del maguey y de los mantenimientos) quien en la lámina 16 del Códice Borgia parece portar dicha careta mientras amamanta al maíz en flor (Vid. Ilustración 46, p. 496). Ciertamente, suponer que Mayahuel porta la máscara y amamanta al maíz parece algo dudoso, pero el hecho de que la misma máscara *mexayácatl* se hiciera en un caso con la piel del muslo de Toci, y en otro con la epidermis del maguey, sugiere cierta identidad entre ambas diosas. La cuestión no es simple, pero afortunadamente contamos con el trabajo de Katarzyna Mikulska (2001), quien resolverá nuestro problema.

Como ha destacado Mikulska, entre los elementos iconográficos que caracterizan a Tlazoltéotl, y que comparte con Mayahuel, figura la nariguera en forma de medialuna (*yacametztl*), la pintura negra alrededor de la boca y la banda de algodón sin hilar, rasgo que la caracteriza como Ixcuina, diosa del algodón. Es decir, Tlazoltéotl era una de las Ixcuiname que iniciaron el *tlacacaliliztli*, sacrificio por flechamiento con el que se celebraba su fiesta en la veintena de *Izcalli*, según el mito de Tollan contenido en los *Anales de Cuauhtitlán*⁸⁵⁹ (Cfr. Mikulska, 2001, pp. 93-95). Por otra parte, como muestra la autora, el término náhuatl para algodón (*ichcatl*) abarca un campo semántico que incluye las fibras en general, y parece derivado de *ixtle* (fibra de maguey), de modo

⁸⁵⁹ Esta forma de sacrificio merece tratamiento aparte. Por ello, y puesto que su omisión no afecta gravemente nuestra interpretación mínima de las veintenas, hemos remitido al lector a las citadas obras de Carlos González (2011) y Michel Graulich (1999). Para nuestros fines, basta recordar que este sacrificio se inscribe en el mito de la sequía provocada por Huemac y que fue el segundo tipo de sacrificio introducido, justo después de la inmolación de niños (Vid. *supra*, p. 513).

que el algodón de Tlazoltéotl se relaciona más bien con la fibra utilizada para tejer (*Ibidem*). Esto resulta claro si recordamos que Toci-Tlazoltéotl debía tejer unas enaguas y una camisa de henequén, con las cuales las vestían el día de su fiesta y que después usaría el sacerdote que la representaba.

Pero los elementos de algodón no son exclusivos de Tlazoltéotl y Mayahuel, pues aparecen también en Patécatl (dios del pulque) y en las *cihateteo*. Además, el *yacametzli* (la medialuna), es un elemento compartido por las deidades de la muerte y del maíz, aunque es más frecuente en Patécatl y Mayahuel, dioses relacionados con el maguey, el pulque, el conejo y el rumbo sur. Dicho esto, hay que destacar que el maguey se desarrolla fácilmente en tierras con poca humedad, a mayores alturas y, por lo mismo, más frías (*Cfr.* Mikulska, 2001, pp. 106-114), lo cual señala su vínculo con el cuarto de año asociado al inframundo, período durante el cual se rendía culto a los dioses del pulque. Por último, Mikulska señala que, si quitáramos a Mayahuel su elemento iconográfico distintivo (el maguey), “*en la mayoría de los casos tendríamos problemas para distinguir si la diosa representada es Mayahuel, Tlazolteotl o Xochiquetzal*” (Mikulska, 2001, p. 116), y añade que Mayahuel y Tlazoltéotl son las únicas deidades que, junto con Xochiquetzal, aparecen en los códices en posición de parto (*Ibidem*). Así, en conjunto, los elementos iconográficos de Tlazoltéotl y Mayahuel permiten afirmar que Tlazoltéotl “*es también una diosa del maguey*” (Mikulska, 2001, p. 118).

Tras esta constatación podemos retomar nuestra pregunta: ¿El cuarto de año que hemos asociado al descendimiento de las aguas y de los mantenimientos al inframundo era, como Tamoanchan, un período de generación? Puesto que el último cuarto de año estaba asociado al rumbo Sur, al conejo y al pulque, en *Tepeilhuitl* se sacrificaba a los dioses del pulque, entre los cuales figuraba Mayahuel; en *Quecholli* sacrificaban nuevamente a dioses del pulque y entrenaban el tiro con flecha sobre magueyes; hacia el día 21 de *Atemoztli* (primero de *Títitl*) sacrificaban las figuras de cerros y se hacía un banquete donde los asistentes se emborrachaban con pulque⁸⁶⁰; en *Títitl* sacrificaban a la *cihuatéotl* vieja llamatecuhtli, llamada también Tonan (“Nuestra madre”), que no era sino uno de los aspectos de Tlazoltéotl (*Cfr.* Mikulska, 2001, p. 92), y quemaban una penca de maguey con una bandera. De este modo, así como Xochiquetzal aparecía hacia el inicio del cuarto de año correspondiente a Tamoanchan, Mayahuel lo hace hacia el inicio del último cuarto, correspondiente al inframundo. Además, el nacimiento del maguey parece haber sido también resultado de la transgresión entre una diosa virgen y un dios solar.

Según el mito, Ehécatl-Quetzalcóatl subió al cielo a buscar a la diosa virgen Mayahuel y la llevó a la tierra, aprovechando que *cicímitl*, la abuela de Mayahuel, estaba dormida. Al llegar a la tierra, Quetzalcóatl y Mayahuel se convirtieron en un árbol de dos ramas, una llamada *Quetzalhuexotl*, y la otra *Xochicuahuítl*. Cuando la abuela despertó y notó la ausencia de Mayahuel, bajó a la tierra con las otras *Tzitzimimes* para buscarla, y entonces las dos ramas se rompieron. Las diosas reconocieron a Mayahuel, la rompieron en pedazos y la devoraron. Cuando Quetzalcóatl dejó su forma de rama, juntó los pedazos restantes de Mayahuel, los enterró, y de ahí nació el maguey (*Cfr.* Heyden, 1993, p. 205; Mikulska, 2001, p. 116). Hay que agregar que, en la fiesta de *Títitl*, tras el sacrificio de llamatecuhtli se ejecutaba una danza por sacerdotes disfrazados de *cihuateteo*

⁸⁶⁰ Nótese que, aunque en muchas fiestas se bebía pulque, pero en la mayoría de ellas las fuentes señalan que bebían sin emborracharse.

(Cfr. Graulich, 1999, p. 245); la fiesta de *Títitl* conmemoraba la muerte de Mayahuel y el nacimiento del maguey.

Tenemos, pues, que los períodos correspondientes a Tamoanchan y Tlalocan estaban asociados míticamente a la transgresión cometida por un dios solar y una diosa virgen. En ambos casos se trata de diosas de los mantenimientos, a la transgresión le sucede la ruptura de un árbol, y ésta tiene como resultado un nacimiento. Además, Xochiquétzal, Toci y Mayahuel son *cihuateteo*. Y de hecho, así como Toci-Tlazoltéotl es una diosa del maguey, Mayahuel es también madre del maíz, pues éste y el maguey eran gemelos. Por eso es que los *xipeme* (que eran guerreros muertos) recibían en *Tlacaxipehualiztli* y *Tozoztontli* mazorcas de maíz de la última cosecha y, al no encontrar labradores en los campos, capturaban pencas de maguey; y por esto mismo, en *Huey Tozoztli*:

Iban todos por los maizales y por los campos, y traían cañas de maíz y otras yerbas que llamaban mecoatl [“gemelo”], con las cuales enramaban al dios de las mieses (Sahagún, 1829, p. 99).

Si el maíz y su gemelo (el maguey) eran cautivos, se entiende por el mismo hecho de que sus madres eran *tzitzimimes*, *cihuateteo*, pues como explica Michel Graulich, para los mexicas “*el parto se comparaba a una batalla en el transcurso de la cual se obtenía un cautivo*” (1999, p. 132); por ello las muertas en parto merecían el mismo destino que los caídos en combate: *Tonatiuh Ilhuícatl*. Además, esto explica que en la misma fiesta de *Huey Tozoztli* se presentara al maíz y al maguey ante los dioses de los mantenimientos, y a los niños ante Huitzilopochtli. La guerra era el modelo “arquetípico”, por decirlo de algún modo, que explicaba la vida, su sustento, y la producción económica⁸⁶¹.

Si volvemos ahora sobre nuestros cuartos de año, tenemos que el segundo cuarto (Tamoanchan) era el de la conjunción del Sol ascendente con el descendente, donde se encontraban los guerreros muertos con las *cihuateteo*, y donde la reunión de fuerzas antagónicas causaba la gestación de los mantenimientos, período que concluía con la ruptura del árbol. El tercer cuarto era el del descenso del Sol, el dominio de las *cihuateteo*, cuando los mantenimientos bajaban desde Tamoanchan pare ser paridos por las diosas. El último cuarto era nuevamente el encuentro de las *cihuateteo* con los guerreros, donde la conjunción de opuestos fundaba la gestación de los mantenimientos, período que concluía con la ruptura del árbol y la muerte de Iamatecuhtli-Mayahuel a manos de sus hermanas. Por último, el primer cuarto era el ascenso del Sol, el dominio de los guerreros, cuando los mantenimientos subían desde el inframundo para ser capturados por aquéllos. El cielo y el inframundo eran el espacio-tiempo de transgresión y gestación de los mantenimientos; los cuartos intermedios, cuando éstos ascendían o descendían, eran el espacio-tiempo de su captura.

Pero al enfocarnos en los períodos seco y lluvioso se evidencia un problema que dejamos de lado en el capítulo XII. En esta configuración de las veintenas, la siembra comenzaba por *Huey Tozoztli* (del 13 de abril al 2 de mayo), con las primeras lluvias; pero éstas se esperaban hacia mediados de mayo. Por su parte, según este orden las cosechas duraban hasta *Tepeilhuitl* (del 10 al 29 de octubre); sin embargo, éstas se hacían por noviembre. Para ser justos, hay que decir que ya

⁸⁶¹ Recuérdese que los comerciantes muertos durante una expedición comercial recibían el mismo honor que los guerreros caídos en combate, y tenían por destino el *Tonatiuh Ilhuícatl*.

habíamos encontrado este adelantamiento de las fiestas respecto a sus índices fenomenológicos, pues *Ochpaniztli* se anticipa al equinoccio, y *Panquetzaliztli* se anticipa al solsticio. En su momento, esta relativa discordancia nos llevó a proponer la existencia de pares de veintenas relacionadas con el ocaso y la salida del Sol (hacia los equinoccios), y la ausencia de relación con los solsticios. En términos generales, creo que ésta es la interpretación correcta⁸⁶², pero podemos hacer una precisión adicional que nos facilitará la comprensión del culto a los muertos.

Nº	Veintena mexicana	+25 días (4-calli. 1562)		-12 días (4-calli. 1614)	
I	<i>Izcalli</i>	Febrero 13	Marzo 4	Febrero 1	Febrero 20
	<i>Nemontemi</i>	Marzo 5	Marzo 9	Febrero 21	Febrero 25
II	<i>Atlcahualo</i>	Marzo 10	Marzo 29	Febrero 26	Marzo 17
III	<i>Tlacaxipehualiztli</i>	Marzo 30	Abril 18	Marzo 18	Abril 6
IV	<i>Tozoztontli</i>	Abril 19	Mayo 8	Abril 7	Abril 26
V	<i>Huey Tozoztli</i>	Mayo 9	Mayo 28	Abril 27	Mayo 16
VI	<i>Toxcatl</i>	Mayo 29	Junio 17	Mayo 17	Junio 5
VII	<i>Etzalcualiztli</i>	Junio 18	Julio 7	Junio 6	Junio 25
VIII	<i>Tecuilhuitontli</i>	Julio 8	Julio 27	Junio 26	Julio 15
IX	<i>Huey tecuilhuitl</i>	Julio 28	Agosto 16	Julio 16	Agosto 4
X	<i>Miccailhuitontli</i>	Agosto 17	Septiembre 5	Agosto 5	Agosto 24
XI	<i>Huey Miccailhuitl</i>	Septiembre 6	Septiembre 25	Agosto 25	Septiembre 13
XII	<i>Ochpaniztli</i>	Septiembre 26	Octubre 15	Septiembre 14	Octubre 3
XIII	<i>Teotleco</i>	Octubre 16	Noviembre 4	Octubre 4	Octubre 23
XIV	<i>Tepeilhuitl</i>	Noviembre 5	Noviembre 24	Octubre 24	Noviembre 12
XV	<i>Quecholli</i>	Noviembre 25	Diciembre 14	Noviembre 13	Diciembre 2
XVI	<i>Panquetzaliztli</i>	Diciembre 15	Enero 3	Diciembre 3	Diciembre 22
XVII	<i>Atemoztli</i>	Enero 4	Enero 23	Diciembre 23	Enero 11
XVIII	<i>Títitl</i>	Enero 24	Febrero 12	Enero 12	Enero 31

Tabla 54 Veintenas mexicas (hipótesis de desplazamiento de 25 días)⁸⁶³.

Si conforme a la hipótesis formulada en el capítulo VIII (*Vid. supra*, pp. 281-305) agregamos 25 días a la correlación de Sahagún en el año 2-Ácatl correspondiente a 1559, y luego buscamos el primer año cristiano común (es decir, que no sea bisiesto) obtenemos las fechas señaladas en la tercera y cuarta columnas de la Tabla 54 (p. 659), que serían válidas para el año 4-calli (hacia 1562). Además, conforme a esta hipótesis, para que las veintenas no se alejaran demasiado de sus índices fenomenológicos, la solución óptima sería que dichos índices estuvieran a la mitad de estos 25 días, es decir, en el día 13. De este modo, el desfase máximo de las veintenas con respecto a su posición ideal sería de 12 días. Suponiendo esto, restamos 12 días a nuestra primera serie de fechas y obtuvimos las señaladas en la quinta y sexta columnas de nuestra tabla, que corresponderían a la posición de las veintenas en el año 4-calli cercano a 1614. Esta posición de

⁸⁶² Como nuestra hipótesis supone que las veintenas se desfasaban 25 o 26 días con respecto al año trópico antes de recuperar su posición original al cabo de un *huehuetiliztli*, para que el ritual tuviera pleno sentido era necesario que las veintenas se organizaran por pares.

⁸⁶³ Las fechas julianas se han convertido a gregorianas para facilitar su comprensión. Recuérdese que la hipótesis supone que, hacia el año 2-Ácatl (1559) se retrasaron las veintenas 25 días. Según la correlación de Caso, las fechas que Sahagún da para las veintenas mexicas sería válida para los años 1549-1551, de modo que, hacia 1560, el inicio de *Atlcahualo* correspondería al 4 de febrero. A esta fecha le sumamos 25 días y obtuvimos el 29 de febrero. Puesto que el año de 1560 fue bisiesto, en 1561 *Atlcahualo* habría comenzado el 28 de febrero. Conforme a esta hipótesis, las fechas presentadas en esta tabla serían válidas para los años 4-calli, 5-tochtli y 6-ácatl, es decir, entre 1561 y 1563.

las veintenas con respecto al año trópico, que es idéntica a la que tuvo el año 4-*calli* próximo a 1510 (según la correlación de Caso), sería la configuración “ideal” del año litúrgico mexicana.

Pues bien, si tomamos esta configuración “ideal” correspondiente al año 4-*calli* (1510 y 1614), y a partir de ella reelaboramos nuestro esquema de las veintenas mexicas (Vid. Ilustración 64, p. 662), encontramos que las FCA se acomodan satisfactoriamente a los momentos del ciclo agro-meteorológico: *Izcalli*, veintena relacionada con las siembras tempranas de febrero, ocurre en los primeros 20 días de febrero; *Huey Tozoztli*, que se asociaba con las lluvias tempranas, finaliza hacia mediados de mayo; *Miccailhuitontli*, que era la fiesta de Xilonén, corresponde a agosto, cuando aparecen los jilotes de temporal; y *Tepeilhuitl*, que era la última fiesta de la cosecha, ocurre efectivamente hacia mediados de noviembre. Además, las FCM coinciden significativamente con equinoccios y solsticios: *Tlacaxipehualiztli* coincide con el equinoccio de primavera, y *Ochpaniztli* con el de otoño; *Panquetzaliztli* coincide con el solsticio de invierno, y *Etzalcualiztli* con el de verano.

Como vimos en su momento, *Panquetzaliztli* era la fiesta en que se apagaba el fuego viejo y se temía que las *tzitzimime* descendieran y convirtieran a los hombres en bestias, es decir, que el Sol no iniciara su camino hacia el Norte y comenzara una noche eterna. El encendido del fuego nuevo era el nacimiento del sol ascendente, Huitzilopochtli, la derrota de Coyolxauhqui y el descenso del agua al inframundo, como se confirma en la veintena siguiente: *Atemoztli*. En el extremo opuesto, *Etzalcualiztli* era una fiesta dedicada a Tláloc, cuando según Durán “entraba la lluvia de golpe”, como parece confirmar el Códice Ríos, donde el humo ascendente de *Tóxcatl* (Vid. Ilustración 62, p. 661) contrasta con la lluvia de Etzalcualiztli (Vid. Ilustración 63, p. 661). Además, con las ofrendas de *Etzalcualiztli*, el tlatoani “ganaba la lluvia en el juego”, en clara referencia al mito de Tollan.

Para resumir las consecuencias de este subapartado, digamos que el año litúrgico mexicana se configuraba en torno a los extremos norte y sur del recorrido del Sol, cuyo movimiento estaba regido por los guerreros muertos y las *cihuateteo*. El cuarto de año correspondiente al Tamoanchan era, en su conjunto, el extremo Norte del recorrido del Sol, es decir, el mediodía; mientras que el cuarto de año asociado al Tlalocan, era el extremo Sur del recorrido del astro: la media noche. Éstos, además, eran los puntos donde se superponían las influencias del Sol ascendente y descendente, de los guerreros y las *cihuateteo*. Además, los cuartos de año correspondientes al cielo y al inframundo estaban asociados míticamente a la transgresión cometida por un dios solar y una diosa virgen. En ambos casos se trataba de diosas de los mantenimientos, y a la transgresión le sucedía la ruptura de un árbol que tenía como resultado el nacimiento de los mantenimientos. Los gestados en el inframundo ascendían con el Sol en el primer cuarto de año; los gestados en Tamoanchan descendían con el Sol en el tercer cuarto. En estos períodos de ascenso y descenso, los mantenimientos eran capturados: los del primer cuarto como prisioneros de guerra; los del tercero, como niños “capturado” por sus madres en el parto. Es decir, la guerra era el modelo “arquetípico”, por decirlo de algún modo, que explicaba la vida y su sustento.



Ilustración 62 *Tóxcatl* en el Códice Ríos⁸⁶⁴



Ilustración 63 *Etzalcualiztli* en el Códice Ríos⁸⁶⁴

Partiendo de estos resultados, podemos observar nuestro esquema siguiendo las indicaciones de Graulich para identificar los elementos que nos faltan, es decir, observando su relación con el conjunto, especialmente con sus veintenas opuestas. En primer lugar, conviene recordar que las mujeres muertas en parto son las protagonistas de las fiestas de *Xócotl Huetzi*, pues son ellas las que llevan al Sol en su descenso. En el otro extremo, su opuesta diametral, *Izcalli*, era el ascenso del Sol, protagonizado por los guerreros muertos. Son éstas las fiestas en las que se verificaba el ascenso y descenso de los mantenimientos hacia *tłalticpac*, representados por los muertos conmemorados en sus precedentes. Visto así, si los habitantes del *Mictlán* eran la “materia prima” de los mantenimientos que ascendían con el Sol en el primer cuarto del año, y los del *Chichihualcuauhco* la de los que descendían en el tercero, el culto debió centrarse en los guerreros y los habitantes del *Mictlán*, por un lado, y en las *cihuateteo* y los niños del *Chichihualcuauhco*, por otro.

En el otro eje de nuestras FCA, tenemos que *Tepeilhuitl* está dedicado a los *ehecatontin* que llevaban la lluvia y los mantenimientos hacia el inframundo, de modo que su opuesto diametral (*Huey Tozoztli*) bien pudo corresponder a un culto dedicado a los *ehecatontin*, cuando llevaban el agua hacia el cielo. Esto, además, tiene sentido si consideramos que en *Huey Tozoztli* se verificaba el sacrificio de Quetzalxóch, con el cual volvían las lluvias, y los mantenimientos pasaban a manos de los mexicas. Además, en esta veintena se erigía el árbol Tota y se entregaban las diosas de los mantenimientos a Tezcatlipoca. Por otra parte, así como en *Quecholli* se rendía culto a los guerreros muertos poco antes del solsticio para propiciar el ascenso del Sol y el desecamiento de la tierra, el culto a los muertos que se hacía en *Tóxcatl*, poco antes del solsticio de verano, pudo tener como destinatario a las *cihuateteo* para propiciar el descenso del Sol y la caída de la lluvia a *tłalticpac*, pues ésta “entraba de golpe” en *Etzalcualiztli*. Esto parece confirmarse en la lámina 26 del Códice Borbónico, donde la figura central es *Cihuacóatl* acompañada de Tezcatlipoca y Xiuhtecuhtli frente aun sahumador⁸⁶⁵. Con estos resultados, podemos retomar ahora nuestra síntesis de las funciones que cumplían los muertos en la dinámica temporal mexica:

⁸⁶⁴ Tomado de: <http://pueblosoriginarios.com/meso/valle/azteca/codices/rios/rios.html>.

⁸⁶⁵ Aquí, el acto de sahumar parece ser un modo de propiciar la lluvia, como se aprecia en el contraste ya señalado entre el humo de *Tóxcatl* y la lluvia de *Etzalcualiztli*, en la representación de estas veintenas en el Códice Ríos (Vid. Ilustración 62, p. 661).

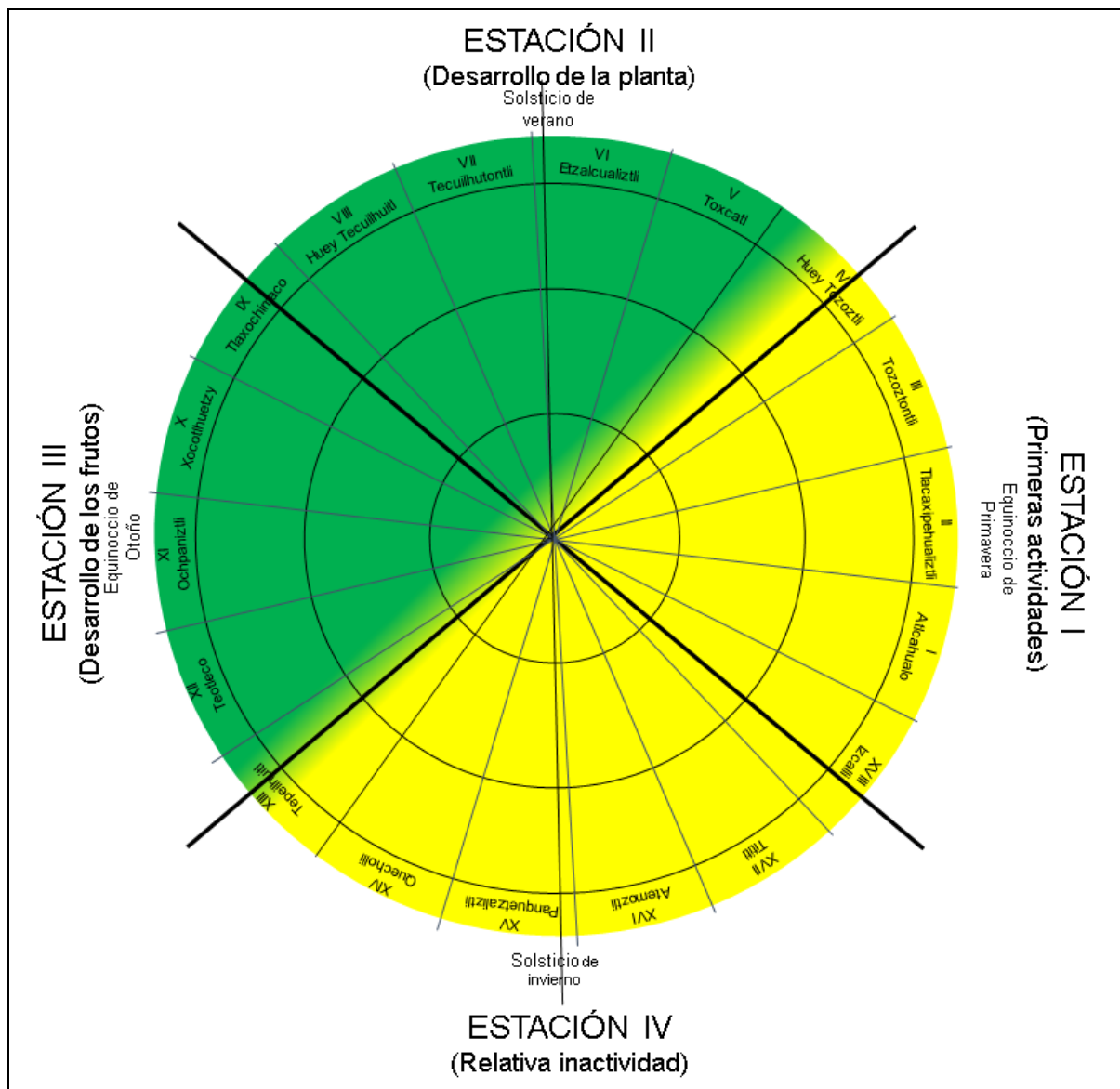


Ilustración 64 Segundo esquema de las veintenas mexicas

Títitl era una fiesta dedicada a la *cihuatéotl* vieja, y presumiblemente era momento de rendir culto a los habitantes del *Mictlán*, cuando fenecía el año litúrgico y se esperaba el ascenso del Sol, pues con él ascenderían a *Tlaltícpac* en forma de los mantenimientos que serían tomados prisioneros hacia el final del primer cuarto de año.

En **Izcalli** se renovaba el año con la transfiguración de *Xiuhtecutli*, al inicio del cuarto de año más cálido y seco, con el ascenso del Sol guerrero. El culto a los muertos debió estar consagrado a los guerreros que lo acompañaban, sin duda para propiciar su ascenso y, con él, el de los mantenimientos.

En **Huey Tozoztli** existió posiblemente un culto dedicado a los muertos habitantes del Tlalócan, los *ehecatontin*. Y habría sido un modo de propiciar las lluvias que iniciaban en el segundo cuarto del año.

En **Tóxcatl**, el culto debió tener como destinatarios a las mujeres muertas en parto (las *cihuateteo*), como una forma de promover el descenso del Sol y la caída de las lluvias a *tlaltípac*.

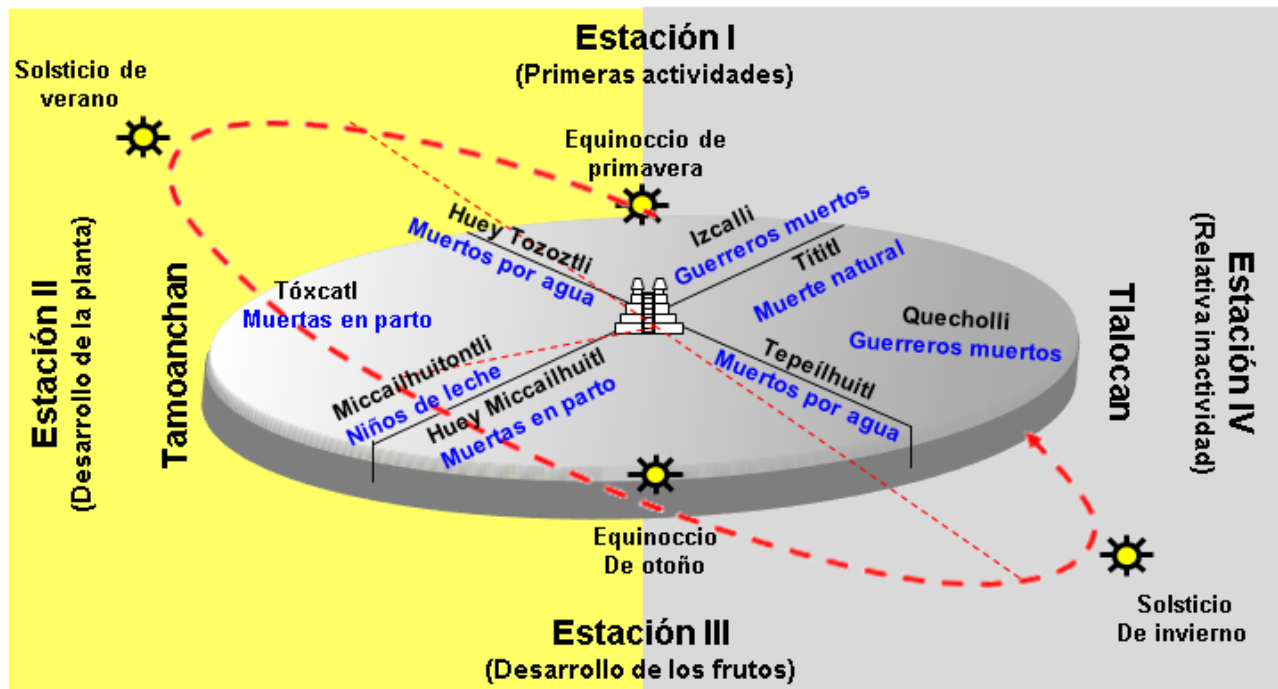


Ilustración 65 El culto a los muertos en el año mexica

En **Miccailhuitontli**, el culto a los muertos debió centrarse en los niños de leche que descenderían en forma de mantenimientos, aunque es posible que incluyera también a los *ehecatontin*, para evitar tormentas y granizadas. Probablemente, esta fiesta incluía también a las muertas en parto, pues el Sol estaba por descender, e incluso a todos los muertos, pues todos los dioses descenderían a *tlaltípac* en la siguiente veintena.

En **Huey Miccaihuitl**, con la ruptura del árbol de Tamoanchan y el descenso del Sol acompañado por las mujeres muertas (que provocaba el descenso de los dioses y de los mantenimientos), el culto a los muertos debió dedicarse a las *cihuateteo*, como una forma de propiciar el descenso del Sol y de los mantenimientos a *tlaltípac*, la tierra. Sin embargo, es posible que se dedicara a todos los muertos que, junto con los dioses, descendían a la tierra.

En **Tepeilhuitl** se rendían culto a los *ehecatontin* habitantes del Tlalocan, como una forma de propiciar el descenso del agua y de los mantenimientos al inframundo.

En **Quecholli**, se rendía culto a los guerreros muertos, como preparación para el nacimiento del Sol ascendente; para propiciar el ascenso del Sol.

XV.7. TERCERA COMPARACIÓN.

Antes de iniciar nuestra comparación en busca de rasgos compartidos por el culto indígena mexicano y su contraparte mexica, conviene destacar dos aspectos generales. Hay que recordar que el año mexica se organizaba efectivamente en torno a los extremos Norte y Sur del recorrido

del Sol (momentos marcados en fechas próximas a los solsticios), y contaba con dos pares de veintenas efectivamente relacionados con los momentos de transición entre la mitad diurna y nocturna del año. En segundo lugar, en el año mexica había un conjunto de fiestas en las que se rendía culto a los muertos, y éstas se relacionaban claramente con el ciclo agrícola. Además, estas fiestas se ubicaban en momentos del año trópico próximos a las FCA indígenas mexicanas. Estas dos características del año litúrgico mexica lo asemejan al calendario europeo, por lo que podemos pensarlas también como una suerte de mediador simbólico que bien pudo favorecer la apropiación del ritual cristiano por parte de los indígenas, pero también la persistencia de rasgos mesoamericanos. Sin embargo, existen también claras discrepancias entre ellos.

En primer lugar, a diferencia de lo que ocurría en el año cristiano, el movimiento del Sol mexica estaba regido por las *cihuateteo* y por los guerreros muertos, configurando un ciclo en el que la guerra constituía el paradigma desde el cual se explicaba el tiempo, la vida y su sustento. Esto contrasta claramente con nuestro modelo indígena mexicano, pues en él no hay muertos encargados de acompañar al Sol en su ascenso y descenso. Además, esta ausencia resulta significativa, pues en la cosmovisión mexica era el movimiento del Sol el motor que determinaba los momentos de transgresión en los cuales se gestaban los mantenimientos, y los períodos durante los cuales éstos ascendían o descendían para ser capturados. En cierto modo, los muertos privilegiados que tenían como destino el *Tonatiuh ilhuícatl* eran el motor del tiempo y de la vida. Visto así, su inexistencia entre los indígenas mexicanos refleja una radical transformación, no sólo de los destinos de los muertos, sino del modo de concebir la dinámica temporal del mundo y de la vida misma. De hecho, al “transformarse” en condenados, estos muertos perdieron su papel rector en el movimiento del Sol para adquirir una función vagamente semejante al de los habitantes del Mictlán, aunque tampoco es la misma.

Otra clara diferencia en la labor que realizan los muertos se observa en los habitantes del *Chichihualcuauhco* y del Mictlán mexicas, pues tampoco tienen un correlato indígena, es decir, los niños de leche indígenas no se transforman en mantenimientos que descienden de Tamoanchan, sino en espíritus caprichosos que causan granizo y tormentas. Por su parte, los adultos muertos de manera “natural” tampoco se transforman en mantenimientos que asciendan del inframundo, sino en espíritus peligrosos con poder “fecundante”.

Pero los *ehecatontin* (“vientecillos”) mexicas, es decir, los que murieron ahogados, por enfermedades asociadas al agua, golpeados por el rayo, y los sacrificados a honra de los *tlaloque*, sí parecieran tener un correlato funcional en el ciclo indígena, pues los “angelitos” y “limbos” se encargan de la lluvia y las tormentas. Hay que decir, sin embargo, que los “angelitos” y los “limbos” mexicanos no cumplen todas las funciones de los *ehecatontin*, pues éstas incluían llevar el agua y los mantenimientos al inframundo, en el último cuarto del año, y subirlos nuevamente a Tamoanchan, por lo menos desde el primer cuarto de año. Además, hay que recordar que los *ehecatontin* no eran sólo los niños sacrificados a honra de los *tlaloque*, sino también adultos muertos por agua; mientras que entre los “aires” indígenas no figuran niños sacrificados, sino todos los niños. Debemos reconocer entonces que, aunque se les llame “aires”, los “angelitos” y los “limbos” no son el equivalente de los *ehecatontin* mexicas, ni por su destino ni por sus funciones; y que, en cambio, sí lo son de los “angelitos” y “limbos” cristianos.

Además, en nuestro modelo indígena encontramos dos fiestas dedicadas al culto a los muertos (San Miguel y Semana Santa) de las cuales no tenemos evidencia para el caso mexica, pero sí para

el europeo y el aymara. Ciertamente, estos casos indígenas adquieren un carácter desconocido en Europa, pero esto se debe simplemente a la adaptación del icono-calendario a las condiciones geográficas locales, como demostramos en el capítulo X.

FUNCIÓN DE LOS MUERTOS	MUERTOS QUE REALIZAN LA FUNCIÓN	
	MEXICA (ss. XVI-XVIII)	MÉXICO (ss. XX-XXI)
Subir al Sol	Muertos en guerra	
Bajar al Sol	Muertas en Parto	
Producir lluvia	Muertos por agua	Niños bautizados
Producir granizo y tormentas	Muertos por agua	Niños sin bautizar
Convertirse en mantenimientos	Muertos de manera “natural” y niños de leche	
“Fecundar” o fortalecer los cultivos		Adultos muertos súbitamente o que cometieron pecados graves

Tabla 55 Funciones de los muertos mexicas y cristianos según su destino “ultraterreno”

Hasta aquí todo indica que los muertos indígenas mexicanos y sus funciones no tienen correlatos mexicas; pero hay que destacar un detalle que sí parece mesoamericano: los adultos que mueren golpeados por el rayo se vuelven “aires” y ayudan a Cristo a producir la lluvia. Así, puesto que en la Península Ibérica no hemos encontrado un particular destino para los golpeados por el rayo, y como éste sí existía entre los mexicas, podemos reconocer una posible persistencia mesoamericana. Ciertamente, de ser mesoamericano, este rasgo estaría profundamente transformado, pues los golpeados por el rayo tampoco cumplen todas las funciones mesoamericanas de los *tlaloque*; además del hecho evidente de que son ayudantes de Cristo. Pero, como sea, hemos encontrado un posible rasgo mesoamericano en nuestro modelo mexicano.

En cuanto al carácter de la relación que los mexicas establecían con sus muertos, hay que reconocer que las descripciones que nos aportan los cronistas son muy limitadas. Sin embargo, por el trato que se daba a los cerros de *tzoalli* que funcionaban como efigies de los muertos por agua, podemos decir que la relación de los mexicas con sus muertos era semejante a la que establecían con sus dioses. Es decir, los mexicas no solicitaban ni agradecían la ayuda o intercesión de dioses y difuntos, sino que los fortalecían para que pudieran cumplir su parte en la dinámica temporal del mundo; como dijimos en su momento, era una suerte de “tecnología”. Por ello no existía un culto a los muertos al término de su tarea, sino sólo al inicio, cuando se intentaba propiciar un resultado. Así, se rendía culto a los guerreros muertos y a los habitantes del Mictlán cuando se esperaba su ascenso; a los *ehcatontin* cuando se esperaban las lluvias, a las *cihuateteo* y a los niños de leche cuando debía iniciar su descenso, y nuevamente a los *tlaloques* cuando iniciaba el descenso del agua y de los mantenimientos. Visto así, el regreso de los muertos al final de la cosecha para ser agasajados en agradecimiento por sus favores, no sólo resulta incompatible con el culto mexica, sino que evidencia su procedencia europea.

Por último debemos recordar que, aunque los fenómenos esperados en las fechas dedicadas a los muertos en nuestros casos mexica e indígena mexicano no son los mismos, los momentos del ciclo agrícola “real”, sí lo son. Así, mientras que en *Títitl* e *Izcalli* se esperaba el ascenso del Sol y de los mantenimientos, en el carnaval mexicano se espera la “fecundidad” y protección de los

cultivos, es decir, los dos casos se relacionan con el inicio de los cultivos tempranos. En *Huey Tozoztli* y *Tóxcatl* se intentaba propiciar el descenso del Sol y de las lluvias, mientras que en la Santa Cruz se piden lluvias y protección para los cultivos, de modo que ambos cultos corresponden al inicio del período de lluvias. En *Tlaxochimaco* y *Xócotl Huetzi* se buscaba el descenso del Sol y de los mantenimientos, mientras que en Asunción se pide protección para los cultivos que ya presentan jilotes, es decir, en los dos se trata del período de desarrollo de los frutos. Por último, mientras que en *Tepéilhuitl* y *Quecholli* se procuraba el descenso del agua y de los mantenimientos y el ascenso del Sol, en los Días de Muertos se agradece por las cosechas, de modo que en ambos casos se trata del final del ciclo productivo.

Esto, claro está, ya lo sabíamos, pero conviene recordarlo para destacar que, si en algo se parecen los ciclos mexica e indígena mexicano, es en los fenómenos “*reales*” del ciclo agro-meteorológico; pero la *realidad* construida en torno a ellos es radicalmente distinta. Para decirlo fácilmente, la *realidad* indígena es profundamente cristiana.

XV.8. CONCLUSIONES PRELIMINARES

Iniciamos este capítulo señalando la necesidad de explorar las posibles persistencias mesoamericanas del culto a los muertos en el ritual indígena mexicano, es decir, sobre el papel que cumplen los muertos en la periódica recurrencia de las cualidades temporales del mundo, y específicamente en torno al ciclo agrícola del maíz. Y para ello dirigimos nuestra comparación hacia tres cuestiones centrales: a qué muertos se rinde culto en cada fecha, qué función cumplen, y cuál es el carácter de la relación que se establece entre vivos y muertos. Pues bien, como resultado de nuestra triple comparación, y pese a las limitaciones de nuestra información sobre el caso europeo, pudimos verificar que los destinos de los muertos, la función que éstos cumplen en el ciclo agrícola, y el carácter de la relación que con ellos establecen los vivos, son de procedencia europea, pues mientras que sí encontramos correlatos europeos y andinos para el culto indígena mexicano, no los hemos encontrado en el caso mexica. Más aún, confirmamos que el culto mexica a los muertos tenía una configuración radicalmente distinta de la indígena mexicana.

De hecho, tras reconocer la procedencia europea de los rasgos formales de los Días de Muertos; del conjunto de las fiestas en cruz al cual pertenece esta celebración; del marco temporal por el cual se establecen las fechas críticas; de la tetrapartición del año marcada por las FCA; de su correlativa tetrapartición del espacio; de los elementos que se bendicen para proteger los cultivos, facilitar el parto y ayudar a los agonizantes a bien morir; de los gestos rituales con los que se combaten las tormentas; de los ritos funerarios y de los sufragios; de los destinos escatológicos; de las funciones que cumplen los muertos en el ciclo agrícola; y de la relación que establecen los vivos con los muertos; tenemos que reconocer la radical transformación de la cultura indígena como resultado de la evangelización, y la práctica ausencia de rasgos mesoamericanos en nuestro modelo.

El resultado de nuestras comparaciones revela que la iglesia utilizó en América la misma estrategia de promover las ofrendas a los muertos como un medio para encauzarlas hacia una forma cristiana que, además de favorecer sus ingresos, la colocara como intermediario legítimo ante el más allá. Por este recurso de los evangelizadores, los indígenas pudieron seguir ofrendando a sus muertos como forma de incidir sobre las cualidades temporales del mundo, pero éstos dejaron de ser los mismos para convertirse en muertos cristianos. De igual modo, los

muertos siguieron influyendo sobre las cualidades del mundo, pero sus tareas cambiaron para cumplir funciones cristianas. A su vez, estas dos conversiones transformaron radicalmente las cualidades atribuidas a los períodos marcados por el calendario: desapareció el culto a los muertos que tenía por función promover el ascenso del Sol y el desecamiento de la tierra; los guerreros muertos que acompañaban al Sol en su ascenso, y los mantenimientos que subían desde el inframundo para ser capturados en el primer cuarto de año, se transformaron en espíritus demonizados y peligros que “fecundan” y protegen los cultivos tempranos; los *ehecatontin* que subían el agua y los mantenimientos a Tamoanchan, junto con las *cihuateteo* que harían descender al Sol y a los mantenimientos, desaparecieron o se transformaron en “angelitos” y “limbos” que causan lluvias y tormentas, ya sea por cuenta propia o por su intercesión ante Cristo; la promoción del descenso del Sol y de los mantenimientos desde Tamoanchan por el culto a las *cihuateteo* se convirtió en agradecimiento por la milpa y protección de los campos; y el culto a los muertos dirigido a promover el descenso del agua y de los mantenimientos al inframundo se transformó en agradecimiento a los difuntos por su participación en el ciclo productivo. Y con esto, de ser una suerte de “tecnología” que simplemente fortalecía a las distintas potencias para que realizaran su función en la dinámica del mundo, la relación entre vivos y muertos se transformó para ajustarse al modelo cristiano de reciprocidad con lo sagrado, misma que se caracteriza por el binomio solicitud/agradecimiento.

Dicho esto, como los destinos de los muertos, las funciones que éstos cumplen y el carácter de la relación que con ellos establecen los vivos, son todos cristianos, tenemos que concluir que la hipótesis “prehispanista” sobre la persistencia del culto mesoamericano a los muertos, y de su papel en la configuración de un tiempo mesoamericano entre los indígenas mexicanos, es falsa, y que la hipótesis que prevalece como válida es la “colonialista”.

Pero en este ejercicio hemos identificado un rasgo que parece efectivamente persistencia mesoamericana: quienes mueren golpeados por el rayo se convierten en “aires” y ayudan a Cristo a producir la lluvia. Como dijimos líneas arriba, aun aceptando el carácter prehispánico de esta creencia, debemos reconocer que ésta ha sido radicalmente transformada, pues ya no se articula a una dinámica temporal en la que las fuerzas ascienden con el Sol hasta Tamoanchan para, con la transgresión de Xochiquétzal y la consecuente ruptura del árbol, descender hacia la tierra y de ahí al inframundo. Además, esta dinámica temporal ha dejado de ser regida por los guerreros muertos y las *cihuateteo* y, en su lugar, la posición central la ocupa Cristo, la Virgen y los santos. Para aclarar esto, recordemos que Martín Pérez, *quicazcle* de Hueyapan, fue golpeado por el rayo en diversas ocasiones como resultado de su negativa a hacer curaciones, y finalmente fue llevado por ángeles al séptimo y último nivel del cielo “*donde hay un planeta en el que vive Cristo*”, y allí se le entregó un libro que contiene todo lo que debe saber para realizar su labor. Entonces comenzó a trabajar, y sanó completamente de su enfermedad.

Hacia el final de la tercera parte de este trabajo, ante la constatación de la procedencia europea de los iconos-calendario y la práctica ausencia de rasgos mesoamericanos en nuestro modelo, nos preguntamos por qué nos parece tan prehispánico el ritual indígena. Y la respuesta es evidente: por no tener la precaución metodológica de explorar la contra-hipótesis más evidente, es decir, la del origen europeo. Ahora, tras aplicar el método “experimental” para someter a prueba la hipótesis “prehispanista” a través de la comparación de un modelo reducido de dicho ritual, el peso de la evidencia es tal que parece necesario un cambio de perspectiva. Para encarar el problema del sincretismo en la cultura indígena mexicana, necesitamos un cambio de enfoque.

Hasta ahora, los antropólogos hemos supuesto la existencia de rasgos exógenos en un “sistema” endógeno. Pero la cuestión se puede plantear de manera más provechosa si lo vemos como un “sistema” exógeno que presenta rasgos endógenos. El problema no es ya cómo los naturales se apropiaron del ritual español, sino cómo el ritual español se apropió de los naturales.

XVI. CONCLUSIONES

En este último apartado resumiremos los resultados obtenidos en esta investigación. En primer lugar, recordaremos el entramado teórico-metodológico que le dio sustento; posteriormente recapitularemos las consecuencias de la indagación; y por último haremos algunas reflexiones derivadas de estos resultados. Ciertamente, resulta innecesario repetir los pormenores teórico-metodológicos de este trabajo y el modo en que resolvimos las dificultades encontradas a cada paso; pero conviene retomar brevemente el andamiaje sobre el cual está construido y, aún más brevemente, los resultados obtenidos, para desprender algunas consecuencias que de ellos se derivan.

XVI.1. EL ENTRAMADO TEÓRICO-METODOLÓGICO

Desde el inicio de este trabajo dijimos que el objeto de nuestra investigación sería una compleja hipótesis mesoamericanista, misma que destaca la posición de los Días de Muertos en el año y su relación con otras celebraciones indígenas mexicanas, para proponer la persistencia de múltiples “elementos” de la cosmovisión y del calendario mesoamericanos. Sin embargo, puesto que se trata de una propuesta compleja que articula diversas hipótesis, tuvimos que apropiarnos de ella para, haciéndola nuestra, descomponerla y reformularla en tres hipótesis generales:

1. En el ritual indígena mexicanos persisten elementos del calendario mesoamericano; fundamentalmente cuatro fechas críticas (las FCA) que conforman una serie de “núcleo duro” vinculado a observaciones astronómicas, fenómenos meteorológicos, momentos críticos del ciclo agrícola, al culto en los cerros, y al culto a los muertos.
2. En este “núcleo duro” persisten elementos de la cosmovisión mesoamericana: la conformación quincuncenal del espacio, donde cada FCA marca una de sus esquinas; la ubicación espacio-temporal de los árboles cósmicos, señalada por las propias FCA la concepción cíclica del tiempo y su vínculo con la muerte; y la relación mesoamericana entre vivos y muertos.
3. La relación mesoamericana entre vivos y muertos se revela en este “núcleo duro” por los siguientes aspectos: el uso que se hace de los objetos bendecidos en la fiesta de la Candelaria; los destinos de los muertos, que a su vez revelan la persistencia de la concepción mesoamericana de la dimensión vertical del cosmos; la presencia del culto a los muertos en las FCA; el papel que juegan los muertos en la renovación de los ciclos temporales; la relación de reciprocidad entre vivos y muertos centrada en el ciclo agrícola del maíz.

Por otra parte, al revisar el contexto de producción de esta propuesta, identificamos algunas importantes herramientas frecuentemente utilizadas en la tradición mesoamericanista y, al mismo tiempo, lo que consideramos como limitantes que nos impedirían someter a prueba las hipótesis, todas ellas relacionadas con un marcado acento sobre la persistencia cultural mesoamericana: una relativa subestimación, en las guías metodológicas, del posible carácter exógeno de los rasgos y complejos estudiados; la falta de una metodología general que permita controlar la comparación y someter a prueba las hipótesis; y ciertas imprecisiones conceptuales que dificultan la comprensión del carácter heterogéneo y dinámico de la cultura.

Para superar estas limitaciones propusimos dos virajes: 1) rearticular los conceptos centrales en un marco que permita reconocer el carácter dinámico de la cultura, reformulando o

abandonando algunos de ellos; y articular la contrastación diacrónica del dato histórico y etnográfico con los aportes metodológicos de la antropología para la comparación sincrónica, para diseñar una metodología general que permita controlar la comparación y someter a prueba las hipótesis. Y 2) dejar de lado el tema de la persistencia mesoamericana como fin en sí mismo, para subordinarlo a un problema mayor: el de la dinámica cultural. De este modo, el primer paso sigue siendo la identificación de la procedencia de formas y “significados”, pero subordinado a la comprensión de aquellas innovaciones que habitualmente llamamos rituales “sincréticos”.

Conforme al primer viraje, y tras asumir la cultura como la dimensión simbólica de lo social, dijimos que pensar las culturas (en plural) como sistemas cerrados, impide dar cuenta de los procesos derivados del contacto “intercultural” y cancela teóricamente toda posibilidad de reproducción cultural, por lo que preferimos considerarlas como entramados cuasi-sistémicos de signos, y a éstos como interpretaciones⁸⁶⁶. Desde esta perspectiva, considerando que usamos los signos para referirnos a objetos concretos del mundo, y puesto que la *realidad* es una construcción cultural, introdujimos al “referente” como parte constitutiva y constituyente del signo, y retomamos la distinción de Edmund Leach entre índices, íconos y símbolos para dar cuenta de tres formas generales de interpretación.

En términos generales, esta perspectiva nos ha permitido no sólo pensar la posibilidad de una comunicación “intercultural” y, así, recuperar el sentido de “aculturación” y de “sincretismo”, no ya como amalgama sino como innovación resultado de la reinterpretación; caracterizar los calendarios como iconos de la periódica transformación de las cualidades del mundo, y el modo en que éstos se relacionan con aquélla; pensar el modo en que éstos son reinterpretados para adaptarse a las condiciones geográficas locales; y la forma en que dicha reinterpretación transforma al icono-calendario pero también la *realidad* de la cual éste da cuenta. Pero además, de esta conceptualización de la cultura, y del consecuente reconocimiento de que la investigación antropológica e histórica comparte la misma naturaleza que nuestro objeto de estudio, se deriva un principio metodológico que implica una continua regresión sobre los fundamentos de la propia indagación. Y es la asunción de este principio lo que nos ha permitido reformular los supuestos durkheimianos sobre las “categorías sociales” para darles su justo lugar como una suerte de “*a priori* histórico” y, así, conceptualizar adecuadamente los calendarios para evitar interpretaciones esencialistas de las construcciones culturales sobre el tiempo; identificar el común postulado sobre el cual se construye el “problema” del bisiestro mexicana, y proponer una hipótesis viable sobre el mecanismo de ajuste de las veintenas al año trópico.

Tras esta rearticulación del marco conceptual, reformulamos nuestro objeto para expresarlo por medio de dos hipótesis *alternas* (“prehispanistas”) referentes a la procedencia de la celebración indígena de Días de Muertos y del calendario, para oponerlas a dos hipótesis *nulas* (“colonialistas”) sobre los mismos tópicos. Este procedimiento de “reducción” de nuestras

⁸⁶⁶ De este modo, las culturas pueden ser abordadas desde el punto de vista sincrónico, ya sea en busca de regularidades (como configuración en un momento dado), o en busca de particularidades contextuales (como la descripción densa de Clifford Geertz); o bien desde el punto de vista diacrónico, ya sea como encadenamiento de prácticas simbólicas puntuales (como en la historia de las ideas) o como sucesión de configuraciones (un poco al modo de la arqueología del saber de Foucault). Esto es, que entender las culturas como entramados de interpretaciones, nos permite centrarnos (ya sea sincrónica o diacrónicamente), en las particularidades de cada manifestación simbólica puntual, o en las regularidades observables en diversas realizaciones puntuales.

hipótesis mesoamericanistas a una forma más simple, y su reconfiguración por pares opuestos, nos permitió construir un diseño “experimental” para controlar la comparación y, así, la atribución de uno u otro origen a los rasgos y configuraciones estudiados.

Como vimos en su momento, el reconocimiento de la “mismidad” y de la transformación de algo, no nos es dado por una experiencia empírica desprovista de todo *a priori*, sino que se construye desde una perspectiva siempre subjetiva. Para identificar un rasgo cultural presente (E₂) como “el mismo” que otro pasado (E₁), procedemos por analogías, de modo que, además de una memoria y de las categorías kantianas, requerimos un criterio de comparación. Por ello, puesto que los signos no son sustancias, dijimos que nuestra indagación se dirigiría hacia la forma, función y significado de los rasgos y complejos estudiados; sin embargo, puesto que de este modo el procedimiento sigue supeditado a la búsqueda de semejanzas y diferencias, resulta necesario un método que permita ponderarlas en su justo valor. Si recordamos además que el proceso de apropiación de un rasgo cultural ajeno es fundamentalmente analógico, resulta claro que la simple semejanza entre un rasgo cualquiera y su presunto antecedente prehispánico no es suficiente para suponer que se trata del mismo elemento, pues éste pudo haber sido remplazado por otro semejante. Visto así, conviene dudar de cualquier similitud entre un rasgo indígena contemporáneo y otro mesoamericano o europeo, y controlar la comparación explorando tanto la hipótesis *nula* como la *alterna*.

Dicho esto, y como un medio para superar las limitaciones de nuestra información histórica, vimos la necesidad de introducir una suerte de “grupo de control” heredero también de la tradición española pero no de la mesoamericana. Así, dijimos que: si *a posteriori* suponemos que un ritual (su forma, significado y función) es heredero de la tradición mesoamericana y no de la española, entonces dicho ritual no debe existir en nuestro “grupo de control”. De este modo, partiendo del postulado de la diversidad cultural, la introducción del caso aymara en nuestra comparación nos permitió someter a una suerte de “falsación” las hipótesis “prehispanistas”.

Esta triple comparación del ritual indígena mexicano con sus contrapartes mesoamericana, andina y europea, nos ayudó no sólo a ponderar en su justo valor las semejanzas y diferencias observadas, sino que produjo condiciones de “falsación” para nuestras hipótesis alternas. Y de hecho, por el mismo carácter ternario de la comparación, constituyó también una suerte de “falsación” de la hipótesis “colonialista”. Sin embargo, al conceptualizar los calendarios como iconos de las periódicas transformaciones de las cualidades del mundo, cuyo referente se constituye por relación con el ciclo agro-meteorológico y con el movimiento aparente del Sol sobre el horizonte, resultaba inviable suponer que, aun tratándose del mismo calendario en México y la Península Ibérica (por ejemplo), éste tuviera la misma forma, función y significado, pues los ciclos agro-meteorológicos de ambas regiones son diferentes. Por este motivo dijimos que, para asumir la identidad de dos calendarios en regiones distintas, tendríamos que mostrar que dichas diferencias son el resultado de interpretarlos por relación con un referente distinto. De este modo, aun reconociendo la arbitrariedad del signo, y puesto que asumimos que el referente es parte constitutiva y constituyente de éste, pensamos a los ciclos agro-meteorológico y solar como las “variables independientes” que “determinan” las diferencias de forma función y significado.

Al construir así el procedimiento para suponer la identidad de dos calendarios distintos, la introducción del caso aymara nos permitió nuevamente someter nuestra hipótesis al método

experimental. Puesto que su ubicación geográfica determina la homóloga inversión de las variables independientes, para verificar la hipótesis tendríamos que encontrar una clara relación de covarianza entre éstas y las variaciones observadas en la forma, función y significado de los rituales y gestos que conforman nuestros iconos-calendario. Así, dijimos que si en el calendario aymara encontrábamos las mismas fechas críticas, fiestas y gestos que en nuestro modelo mexicano, y sus diferencias presentaban una relación de covarianza con las variables independientes, podíamos asumir su origen común. No obstante, su procedencia europea tendría que ser demostrada por la identificación del mismo icono en la Península Ibérica y su ausencia en Mesoamérica.

Si volvemos ahora sobre el segundo viraje propuesto, podemos ver que nuestro método para identificar la procedencia de rasgos y complejos culturales no sólo presupone el carácter dinámico de la cultura y la posibilidad teórica de la aculturación, sino que da cuenta de la transformación sufrida por dichos rasgos y complejos o, mejor dicho, de algunas de sus transformaciones. De este modo, la identificación de la procedencia de rasgos y complejos se ve subordinada al estudio de las innovaciones producto de la aculturación.

XVI.2. RECAPITULACIÓN Y CONCLUSIONES

En términos generales, fue éste el procedimiento seguido a lo largo de la investigación para someter a prueba nuestras hipótesis. Y por él demostramos, hacia el final de la primera parte de este trabajo, la procedencia europea de la actual celebración indígena de Días de Muertos. Es decir, por nuestro método experimental hemos demostrado la falsedad de la hipótesis “prehispanista” sobre los Días de Muertos, y mostrado la viabilidad de la hipótesis “colonialista”. Sin embargo, puesto que nuestras hipótesis alternas suponen que esta fiesta forma parte de una suerte “de núcleo duro” en el que persisten elementos de la cosmovisión y del calendario mesoamericanos, evidenciados además por la persistencia de una relación también mesoamericana de reciprocidad entre vivos y muertos centrada en el ciclo agrícola del maíz, fue necesario dedicar la segunda y tercera parte de este trabajo al tema de los calendarios.

Para someter a prueba la hipótesis sobre la persistencia del calendario mesoamericano y de la cosmovisión a él asociada, en el capítulo VI conceptualizamos los calendarios y su relación con la construcción social del tiempo. Para ello confrontamos la metafísica social durkheimiana mostrando que, conceptualizar las construcciones culturales de tiempo y espacio como “categorías”, significa negar toda posibilidad de re-producción social, pero también de cualquier forma de comunicación “intercultural” y, así, de toda antropología. De este modo, tras revisar algunos planteamientos clásicos de la antropología del tiempo, conceptualizamos los calendarios como marcos temporales del ritual, por un lado, y como iconos del acontecer temporal del mundo, por otro, y construimos los recursos conceptuales necesarios para la comparación de los calendarios y para la búsqueda de la visión del mundo por ellos “expresada”. Con este punto de partida, dedicamos la segunda parte de este trabajo a la descripción de los calendarios cristiano y mexica en busca de las unidades y ciclos que los conforman, el modo en que éstos se articulan, y su relación con los índices fenomenológicos que servían de base para el cómputo temporal y, así, para el establecimiento de las fechas críticas en que debía celebrarse el ritual.

En este ejercicio pudimos comprobar las radicales diferencias entre los calendarios cristiano y mexica y, al mismo tiempo, buscar los “elementos estructurales” atribuidos en nuestra hipótesis a

éste último. Ciertamente, en nuestra búsqueda no encontramos evidencia de tales “elementos estructurales” pero, puesto que no demostramos la falsedad de las hipótesis, las conservamos como válidas. Del mismo modo, la revisión del calendario mexicana, apoyada en nuestra conceptualización de los calendarios, fue la base para formular una hipótesis válida y sustentada en las fuentes históricas disponibles, que nos permitió, en la tercera parte de este trabajo, admitir para su validación las hipótesis formuladas por Johanna Broda y Beatriz Albores sobre la persistencia de múltiples elementos del calendario mesoamericano. Finalmente, en el capítulo IX, hicimos un primer acercamiento al calendario ritual hueyapeño para mostrar que sus fechas críticas se establecen por medio del calendario gregoriano, así como la práctica imposibilidad de que las fechas críticas de las fiestas indígenas en cruz correspondan a los mismos momentos del año trópico que las de sus presuntos correlatos mexicanos.

De este modo, limitándonos a la comparación de los calendarios como marcos temporales del ritual, vimos que el calendario indígena no refleja una concepción cíclica del tiempo de origen mesoamericano, sino cristiano. La adopción del calendario gregoriano transformó radicalmente la concepción indígena del tiempo, pues de un flujo temporal regido por el ciclo fijo de 260 días y al cual se reducían los demás ciclos para el establecimiento de fechas siempre relativas (pues no había un esquema de fechamiento absoluto), se pasó a un sistema donde el ciclo fijo es de 365 días (con intercalaciones periódicas) y al cual se reducen los demás ciclos para el establecimiento de fechas en el año solar (tanto relativas como absolutas). De este modo, las fiestas que originalmente eran móviles se volvieron fijas, mientras que las fijas se volvieron móviles.

Sin embargo, pese a las conclusiones anteriores, observamos la necesidad de explorar la posible persistencia de cuatro períodos delimitados por las FCA relacionados con momentos clave del ciclo agrícola pues, aun descartando el origen mesoamericano de las fechas críticas hueyapeñas y la persistencia de índices fenomenológicos prehispánicos de carácter astronómico, nada nos autorizaba a suponer que no existieran otros índices fenomenológicos relacionados con estas cuatro fiestas. Tal pudiera ser el caso de los fenómenos meteorológicos y, asociados a ellos, los distintos momentos del ciclo agrícola. Así, habiendo anticipado que las FCA hueyapeñas dividen el año en cuatro partes de duración semejante y marcan efectivamente momentos relevantes del ciclo agrícola, retomamos la hipótesis de resistencia, es decir, la posibilidad de que los indígenas hubieran elegido estas fechas críticas cristianas para delimitar los mismos períodos del ciclo agrícola señalados por las fiestas mexicanas destacadas por Broda y Albores.

Dedicamos pues la tercera parte de este trabajo a la búsqueda de los posibles correlatos de las fiestas en cruz de nuestro modelo mexicano. Sin detenernos ahora en los pormenores de la comparación, encontramos que las fiestas mexicanas en cruz son las mismas que en el área andina. Confirmamos también que, en ambos casos, estas fiestas constituyen iconos de la periódica recurrencia de las cualidades del mundo, y que en ellos es determinante la variable “ciclo agro-meteorológico”, pero no el movimiento aparente del Sol sobre el horizonte. Además pudimos observar que, efectivamente, nuestros iconos-calendario muestran diferencias que se explican por la inversión del ciclo agro-meteorológico. Entre ellas, que las FCA delimitan en ambos casos cuatro grandes períodos que resultan homólogos e inversos. Además, vimos que esta homología inversa no se debe a la inversión del ciclo meteorológico “real” (*etic*), pues éste presenta un desfase de aproximadamente 45 días con respecto al ciclo *emic*. Por este motivo, asumimos que las “estaciones” *emic* no son resultado de una observación desnuda de la naturaleza, sino que dicha observación está mediada por las FCA, es decir, que éstas constituyen

una suerte de “*a priori* histórico” que determina la construcción del “referente”. Visto así, una vez constituido en la función signo, el “referente” determina los “significados” del icono. Y es esta construcción *emic* del ciclo meteorológico lo que explica la homología inversa observada en las formas y “significados” de las fiestas en cruz. Así, concluimos que las fiestas en cruz mexicanas y aymaras constituyen efectivamente un “mismo” icono adaptado a las condiciones geográficas locales. Es decir, se trata de un mismo icono (“significante”) interpretado por relación con dos “referentes” distintos, lo cual conlleva la transformación del icono sin alterar sustancialmente su configuración, su forma general, y esta transformación refleja la recíproca determinación del “referente”, del “significante” y del “significado” en su relación ternaria.

Posteriormente, confirmamos que las mismas fiestas en cruz estaban vigentes en la Península Ibérica entre los siglos XVI y XVIII, que conformaban también un icono de las periódicas transformaciones del mundo, que dividían el año en cuatro estaciones correspondientes al ciclo climático, y que en ellas se bendecían los mismos elementos utilizados en México y el área andina para la protección de los cultivos, para facilitar el parto y para acompañar a los agonizantes. Vimos también el uso de los mismos elementos y con los mismos gestos para combatir tormentas y granizadas, y que éstas tenían sentido dentro del mismo marco explicativo observado en nuestros casos americanos. No obstante hay que reconocer que, aunque en el área andina encontramos las mismas fechas que en México dedicadas al culto en los cerros, para el caso europeo sólo identificamos dos, pues la correspondiente a noviembre resulta francamente dudosa. Pese a ello, mostramos la procedencia europea de las actuales fiestas en cruz mexicanas y andinas, y de los períodos por ellas delimitados, confirmando también que los elementos que se bendicen en la fiesta de la Candelaria, y su uso, son netamente cristianos.

En el capítulo XII revisamos el caso mexica en busca de correlatos de nuestras fiestas en cruz y de los rasgos destacados en ellas, así como su posible carácter de icono temporal. Para ello, valiéndonos de nuestra hipótesis sobre el mecanismo de ajuste de las fiestas de las veintenas al año trópico, y retomando algunos importantes aportes de Alfredo López Austin y de Carlos González, reinterpretamos la propuesta de Michel Graulich, mostrando que, efectivamente, el calendario mexica constituía un icono de las periódicas transformaciones de las cualidades del mundo, relacionado con el ciclo agro-meteorológico y con el movimiento aparente del Sol. Además, identificamos un conjunto de posibles correlatos de las fiestas mexicanas en cruz. Sin embargo, observamos que las fiestas mexicas en cruz no pueden en modo alguno considerarse las mismas que para el caso indígena mexicano, y que difícilmente podríamos encontrar entre ellas semejanzas que superaran la prueba del método comparativo. De hecho, vimos que las fiestas mexicas en cruz no eran propiamente fechas críticas, sino períodos críticos de 40 días, constituidos por pares de veintenas, en los cuales se concentraban por lo menos seis fechas dedicadas al culto a los muertos.

Tras esto, constatamos que las ocho FCA mexicas delimitaban efectivamente cuatro grandes períodos caracterizados por los fenómenos meteorológicos que en ellas ocurrían y por sus correspondientes actividades agrícolas. Del mismo modo, pudimos observar que los gestos rituales que se ejecutaban en esos períodos tenían pleno sentido en relación con los momentos del ciclo agro-meteorológico y solar, pues unos y otros se explican por los mitos y por la información que tenemos de la cultura mexica. Además, por dicho vínculo encontramos que eran estos períodos, y no las fechas que los delimitaban, los que correspondían a los árboles cósmicos, hecho que permite comprender las propias cualidades que se atribuían a cada período. De este

modo confirmamos que, si bien la tetrapartición del año señalada por las FCA mexicas es “geométricamente” semejante a la de nuestro modelo mexicano, en las FCA indígenas no persisten sus contrapartes mexicas, pues éstas no eran propiamente fechas sino períodos críticos, porque no se trata de las mismas fiestas ni se realizan en ellas los mismos gestos rituales, ni reciben la misma explicación, ni presentan las relaciones espacio-temporales que encontramos en el ciclo ritual mexica. Por último, de esta misma comparación desprendimos que los valores asignados a los cuatro rumbos del espacio horizontal son cristianos, y que en nada se asemejan a sus contrapartes mexicas.

En resumen, no encontramos indicios de una “fuerte carga mesoamericana” en las fiestas en cruz indígenas mexicanas, ni identificamos relación alguna entre el árbol *Tota* y la fiesta indígena de la Santa Cruz. Además, vimos que la ubicación espacio-temporal de los árboles cósmicos mexicas no correspondía a los puntos marcados por las FCA, sino a los períodos comprendidos entre ellas. Así, considerando el resultado de la comparación con los casos andino y europeo, tuvimos que descartar nuestra hipótesis “prehispanista” sobre el origen del icono-calendario indígena mexicano, y aceptar como válida la “colonialista”. Sin embargo, puesto que nuestras hipótesis alternas incluyen el vínculo entre las FCA y el culto a los muertos, y entre éste y el ciclo agrícola, vimos la necesidad de volver sobre el culto a los muertos en busca del papel que éste cumplía en la dinámica temporal. Someter a prueba las hipótesis en torno al culto a los muertos era entonces necesario para identificar posibles persistencias de las cualidades que los mexicas atribuían a los períodos delimitados por las FCA, así como para responder a la pregunta formulada hacia el inicio de este trabajo: ¿Cuál es el origen del significado de los Días de Muertos? A ello dedicamos la cuarta parte de este trabajo.

Como dijimos en su momento, puesto que el culto mexica a los muertos parece haberse concentrado en torno a las FCA, de manera semejante a lo que ocurre en nuestro modelo mexicano, resultaba factible que la persistencia del culto mesoamericano se viera favorecida por la continuidad geográfica, es decir, por la existencia de los mismos cultivos en la misma región y bajo idénticas condiciones meteorológicas. Esta hipótesis parecía plenamente justificada por el hecho de que en algunas comunidades indígenas mexicanas los muertos juegan un importante papel en el logro de la cosecha, razón por la cual se establece una relación de reciprocidad entre vivos y muertos. Así, puesto que los momentos del año en que se realizan las actividades agrícolas del maíz siguen siendo los mismos, y como el culto a los muertos se hace justo en esos momentos marcados por las FCA, pensamos que dicho culto pudiera ser persistencia prehispánica. En este sentido recordamos que, según Alfredo López Austin, como la lógica de la cosmovisión mesoamericana se construyó en torno al cultivo del maíz, la destrucción colonial de las instituciones sobre las que se apoyaban las creencias y el culto mesoamericanos, la desaparición de sus aparatos políticos, de su clase sacerdotal y de su calendario, no fueron suficientes para erradicar aquella cosmovisión. Visto así, para identificar la posible persistencia de elementos del calendario mesoamericano y de la concepción del tiempo a él asociada, resultaba necesario profundizar sobre el carácter de este culto a los muertos: ¿Quiénes son estos muertos? ¿Cómo es la relación que establecen con los vivos? ¿Qué papel cumplen en la dinámica temporal del mundo?

Para responder a estas preguntas conforme a nuestro diseño metodológico, comenzamos por caracterizar las escatologías cristiana y mexica, identificando los destinos escatológicos y los factores que llevaban a los difuntos a cada uno de ellos, las entidades anímicas, los preparativos

para la muerte, los ritos funerarios, las formas de luto y los sufragios con los cuales los vivos ayudaban a los muertos en su destino ultraterreno. Al mismo tiempo, siguiendo la precaución metodológica propuesta por López Austin, buscamos el posible interés de los evangelizadores por implantar entre los indígenas el culto cristiano a los muertos, incluyendo sus aspectos más incómodos. En este ejercicio, para aproximarnos al modo en que se apropiaron los indígenas de las ofrendas de Días de Muertos, revisamos algunas descripciones tempranas de esta celebración para identificar posibles rasgos precolombinos en la celebración de los recién conversos.

Como resultado, encontramos diversas semejanzas entre las escatologías cristiana y mexica que pudieron funcionar como mediadores simbólicos que facilitaron la apropiación del culto cristiano por parte de los indígenas. Y junto a ellas destacamos un gran número de diferencias que permiten fácilmente identificar la procedencia de la escatología indígena mexicana. Así, confirmamos que los destinos escatológicos indígenas, los factores que llevan a los difuntos a cada uno de ellos, los preparativos para la muerte, los ritos funerarios, las formas de luto y los sufragios con los cuales los vivos ayudan a los muertos en su destino ultraterreno, son todos cristianos, incluyendo el de quienes mueren de manera violenta, pues este destino es claro resultado de la implantación de las artes de buen morir.

Por otra parte, mostramos que los evangelizadores tenían efectivamente un interés en implantar el culto cristiano a los muertos entre los indígenas, del mismo modo que lo tuvieron en Europa, tanto por los beneficios económicos como por su utilidad para encausar la relación con el más allá colocando a la iglesia como intermediaria. Por este motivo se comprende que la evidencia histórica confirmara la existencia de un abierto impulso de las ofrendas a los muertos establecido a través de las cofradías de ánimas. Así, nuestra triple comparación mostró que los destinos de los muertos, la función que éstos cumplen en el ciclo agrícola, y el carácter de la relación que con ellos establecen los vivos, son de procedencia europea, pues mientras que sí encontramos correlatos europeos y andinos para el culto indígena mexicano, no los hemos encontrado en el caso mexica. Más aún, confirmamos que el culto mexica a los muertos tenía una configuración radicalmente distinta de la indígena mexicana. Así, tuvimos que descartar la hipótesis “prehispanista” para adoptar como válida la “colonialista”.

En conjunto, nuestro análisis experimental no sólo no deja lugar a dudas sobre la procedencia europea de los iconos-calendario indígenas y del culto a los muertos a él asociado, sino que arroja luz sobre el tema de la “resistencia”. La plena coincidencia de las fechas críticas, así como de los destinos escatológicos y sus funciones en los casos mexicano, andino y europeo, evidencia la ausencia de una libre elección por parte de los indígenas: las ocho fiestas indígenas en cruz y el culto a los muertos asociado a este complejo, parecen más el resultado de un exitoso trabajo de evangelización y extirpación de idolatrías, que el fruto de una suerte de “resistencia étnica”.

Visto así, nos ha parecido apropiado preguntarnos: si los rasgos formales de los Días de Muertos y los principales significados asociados a ellos son de procedencia europea, si no persisten “elementos estructurales” del calendario mesoamericano en el ciclo ritual indígena, si las fechas críticas se determinan por referencia al marco temporal europeo, si el conjunto de fiestas dentro del cual adquiere sentido el Día De muertos indígena es también europeo, si incluso los gestos rituales para conjurar tormentas presentan una clara impronta cristiana, y si el conjunto no es sino el resultado de una efectiva evangelización, ¿por qué nos parece tan prehispanico el ritual indígena? Al respecto, hemos anticipado una respuesta: por no tener la precaución metodológica

de explorar la contra-hipótesis más evidente, es decir, la del origen europeo. Además, hemos dicho que, ante el peso de la evidencia, parece necesario un cambio de perspectiva. Hasta ahora, los antropólogos hemos supuesto la existencia de rasgos exógenos en un “sistema” endógeno. Pero la cuestión pudiera resultar más provechosa si lo vemos como un “sistema” exógeno que presenta rasgos endógenos. De este modo, la pregunta no sería cómo los naturales se apropiaron del ritual español, sino cómo el ritual español se apropió de los naturales.

XVI.3. REFLEXIONES FINALES

Al principio de este trabajo nos preguntamos cómo fue que el culto indígena a los muertos adquirió su actual configuración; y hasta aquí hemos visto que es resultado de la efectiva implantación del culto cristiano a los muertos y del calendario. Además, hemos dicho que las diferencias en la configuración del tiempo, de la cual forma parte el culto a los muertos, se deben a la adaptación del icono-calendario cristiano a las condiciones geográficas locales, como hemos confirmado en nuestro análisis.

En este sentido, al encontrar en nuestros casos mexicano, andino y europeo la presencia de las mismas ocho fechas críticas, establecidas por medio del mismo marco temporal europeo, dedicadas a las mismas fiestas cristianas, con los mismos gestos rituales ejecutados con idéntico fin, resulta evidente la inoperancia de las hipótesis voluntaristas de resistencia, no porque ésta no haya existido, sino porque resulta insuficiente para explicar el resultado de la evangelización. La suposición de que los indígenas eligieron fechas cristianas para dar continuidad a sus antiguos cultos paganos resulta inoperante porque difícilmente podríamos explicar cómo fue que los indígenas novohispanos eligieron las mismas fechas que los aymaras (y que los españoles) para ocultar tras ellas las fiestas mesoamericanas que se hacían originalmente en fechas distintas de las cristianas. El carácter compartido de las fechas críticas, su falta de sincronía con respecto a las fiestas mexicas, y los rasgos compartidos por los rituales que en los tres casos se realizan en las fiestas en cruz, indican claramente la ausencia de una libre elección por parte de los indígenas.

Ante esto podría objetarse que los indígenas reinterpretaron ocultamente las fiestas con relación al ciclo agro-meteorológico para conservar su antiguo sentido agrícola, como de hecho ha sido sugerido en diversas ocasiones. Sin embargo, la presencia de los elementos protectores y de su uso conforme a la norma cristiana, y la evidencia de que el ritual europeo era también un icono construido por relación con el ciclo agrícola, obliga también a descartar esa posible resistencia. Este complejo ritual era en Europa un dispositivo para incidir sobre las cualidades del mundo para garantizar, principalmente, el éxito de las actividades económicas campesinas, por lo que resulta perfectamente comprensible su traslación a tierras americanas. Y si a ello agregamos que las cualidades temporales del mundo indígena no son las mismas que en la época prehispánica y que incluso las funciones que cumplen los muertos en el ciclo productivo son cristianas, no queda lugar a dudas.

Hemos de reconocer, pues, que este complejo que parecía reflejar la persistencia de la cosmovisión mesoamericana y que se explicaba como resultado de la “resistencia” de los pueblos para conservar su “identidad cultural”, es de procedencia europea, que es cristiano, y que lo que refleja es el producto de un exitoso trabajo de evangelización. Pero si estas prácticas resultaban incómodas para la iglesia, ¿por qué los evangelizadores intentarían implementarlas entre los indígenas?

Recordemos que la iglesia católica era el brazo ideológico del Estado, de modo que sus funciones no eran meramente “espirituales”. Además, si tomamos en cuenta que los evangelizadores sustituyeron efectivamente rituales mesoamericanos por sus análogos cristianos, conviene pensar un momento sobre aquéllos aspectos prehispánicos que no encuentran semejanza alguna con los europeos y que desaparecieron definitivamente tras la evangelización.

Sin necesidad de grandes digresiones, podemos observar que la relación cristiana con Dios es fundamentalmente de súplica y agradecimiento, mientras que la mexica era una relación que hemos caracterizado como “tecnológica”. El Dios cristiano no es un ser caprichoso; si no atiende a las súplicas de sus hijos es como consecuencia del pecado de los suplicantes, o por el propio bien de los cristianos, para hacerlos más humildes, como parte de su plan divino. Pero la relación mexica con sus dioses era diferente: se les reavivaba (se mataba hombres para que se convirtieran en dioses) para que hicieran “su trabajo”, es decir, la función que correspondía a los dioses en el orden “cósmico”; en consecuencia, si éstos no favorecían a los hombres era como resultado de deficiencias en el sacrificio.

Esta radical diferencia en el ritual como medio para la obtención del favor divino (y así, del beneficio económico), se explica por sus funciones ideológicas: en el caso cristiano, el favor divino se conseguía por la total sumisión a la voluntad de Dios expresada en la voz de la iglesia. Pero si por alguna razón no se materializaban los beneficios esperados, la autoridad de la iglesia (la eficacia ideológica del ritual) no se veía cuestionada; por el contrario, la inutilidad del ritual era prueba de la inobediencia del pueblo, lo que demandaba así mayor sumisión. Por su parte, la falta de los beneficios esperados con el ritual mexica debieron evidenciar la deficiencia en los sacrificios, prueba de la necesidad de más sacrificios, estimulando así la actividad bélica por medio de la cual se obtenían las víctimas. En ambos casos, la ineficacia del ritual como medio para garantizar el bienestar de los gobernados, no significaba su descrédito; independientemente de que los súbditos obtuvieran o no los beneficios deseados, el instrumento ideológico encontraba su legitimación (y así su eficacia como instrumento de dominación): si las cosechas eran buenas, había que dar continuidad a las prácticas que las habían permitido; si eran malas, había que reforzar las mismas para que fueran eficaces⁸⁶⁷.

Visto así, resulta clara la importancia ideológica que tenía el calendario como icono temporal, así como la propia función manifiesta del ritual como medio para incidir sobre las cualidades temporales del mundo: la interpretación del icono-calendario con respecto al ciclo agrícola no sólo era aceptable para los españoles, sino que resultaba necesaria para el establecimiento del nuevo orden. Sin embargo, para ello era necesario transformar el ritual (y la visión del mundo) indígena para que éste no estimulara la guerra, sino la subordinación; para que el pueblo siguiera siendo el culpable de sus propias desgracias, ya no por no ganar suficientes batallas, sino por sus pecados.

⁸⁶⁷ Si la eficacia ideológica de estos instrumentos parece injustificada, considérese un ejemplo más actual. En el discurso de los gobiernos neoliberales se suele escuchar que para generar empleos es necesario atraer inversiones sacrificando las condiciones laborales de los trabajadores; cuando las empresas, apoyadas en las precarizadas condiciones laborales de sus trabajadores, eliminan y precarizan aún más los empleos, entonces se vuelve a decir que, para generar empleos, es necesario dar más beneficios a los inversionistas. La circularidad del argumento permite que la ineficacia del procedimiento por él sugerido no se convierta en evidencia de su falsedad; por el contrario, su ineficacia “demuestra” que la opresión de que somos objeto se debe a que no nos hemos subordinado lo suficiente.

Mientras el ideal de hombre que nos revela el caso mexica era el guerrero que aportaba cautivos y la “guerrera” que aportaba guerreros y macehuales, ambos necesarios para la continuidad del orden cósmico; el ideal cristiano se constituía por hombres y mujeres inherentemente culpables (pecadores necesitados de perdón), humildes y obedientes que pagaran felizmente su tributo (diezmo, bulas, etc.), como condición para su salvación, tanto terrena como ultraterrena.

En este marco, el destino ultraterreno del hombre y el modo en que los vivos se relacionan con los muertos tienen una particular relevancia. Tanto mexicas como cristianos mantenían relaciones de reciprocidad con sus difuntos, pero con diferencias significativas. Mientras los muertos mexicas tenían una función según su forma de muerte, y los vivos los alimentaban para que pudieran cumplir dicha función; los difuntos cristianos cumplían funciones según la relación que, en el momento de su muerte, tenían con respecto a los sacramentos, es decir, con respecto al ritual administrado por la iglesia. De este modo, la iglesia se inserta como mediadora determinante del destino ultraterreno. Además, este carácter mediador de la iglesia se duplica en el culto a los muertos, cobrando así su “comisión” por la transacción. En este nuevo esquema, los muertos indígenas seguirán cumpliendo funciones con respecto al ciclo agrícola, pero no serán ya los mismos, sino muertos cristianos, y sus ocupaciones corresponderán también a funciones cristianas. Además, éstos ya no las realizarán conforme a un tiempo mesoamericano, sino enteramente cristiano.

Para despejar cualquier duda, recuérdese que encontramos en los casos indígenas una construcción cíclica del tiempo articulada con una relación de reciprocidad con los muertos en torno al ciclo agrícola; sin embargo, se trata de un tiempo cíclico cristiano computado por un marco temporal cristiano, con ciclos divididos en períodos cristianos y delimitados por fechas críticas cristianas en las que se establece una relación de reciprocidad cristiana con muertos cristianos que cumplen funciones cristianas, fechas en las que los indígenas realizan (como buenos cristianos) un culto en los cerros (cuyo contenido no hemos estudiado aquí), fechas en las que cristianamente se bendicen símbolos cristianos para realizar conjuros cristianos contra tormentas y granizadas que se explican de manera cristiana y para cuyo combate se recurre a divinidades cristianas que ejercerán sus atributos cristianos.

Como dijimos en su momento, es recurrente en la antropología la exaltación de las presuntas persistencias mesoamericanas interpretándolas como resultado de la “resistencia étnica” frente a la cultura hegemónica, especulando que los indígenas han “resistido” para mantener su “identidad cultural”. Una vez pensada la lucha por la hegemonía en términos culturalistas para despojarla de sus determinaciones de clase, la “resistencia” se convierte en rechazo, por parte del grupo dominado, de la imposición de la visión del mundo del grupo dominante. De este modo, la “resistencia” no sólo adquiere un carácter estrictamente volitivo, sino que se opone a un supuesto intento de homogeneización cultural por parte del grupo dominante, olvidando que éste no suele buscar la desaparición de las diferencias culturales, sino sólo encausarlas en su beneficio. Algo semejante ocurre con el tema de la identidad, pues suele pensarse en términos culturales como “mismidad”, de modo que la “resistencia” es lo que permite a los grupos subalternos mantenerse idénticos a sí mismos, y es esa “mismidad” la que les permite oponer “resistencia”. Esta clase de razonamiento no sólo es circular, sino que exalta como resistencia presuntas persistencias culturales que pudieran no ser sino alienación.

Podemos apreciar ahora que el culto indígena a los muertos y el icono-calendario del cual forma parte, más que “resistencia” sugiere alienación, no por su procedencia europea ni por su contenido, sino por su función. Sin embargo, señalamos en su momento la necesidad de analizar lo que los grupos subalternos hacen con esas “persistencias”, pues lo decisivo es su uso y la relación que, en cada momento, se establece con los dispositivos de poder.

Para terminar con este asunto, recordemos que los evangelizadores tenían un claro interés para implantar el culto a los muertos y el ciclo ritual cristiano, tanto por su utilidad económica como por la “espiritual”. Y como hemos visto, el Estado en su conjunto se veía beneficiado por la función ideológica del ritual. Además, es bien sabido que el credo regular aplicó la misma estrategia en América que en Europa, priorizando la participación comunitaria en el culto y limitando la catequesis a la enseñanza de algunas oraciones y principios de la moral cristiana (Cfr. Rubial, 2009). Y también es bien sabido que esta estrategia encontraba su justificación en la escolástica medieval, y particularmente en Santo Tomás de Aquino, como se refleja en la obra de fray Bartolomé de la Casas, quien insiste en que, como la voluntad es libre y no puede ser obligada a creer, “es necesario exhortarla, excitarla o atraerla con halagos, para que se incline al objeto al cual se pretende inclinarla” (Casas Bartolomé, 1992, p. 77). De este modo, por medio de algo conocido y placentero, se pretendía encausar la voluntad hacia ciertos actos que dieran lugar a un *habitus*, a una disposición para inclinarse a la “verdadera fe”. Dicho en nuestros propios términos enunciados al inicio de este trabajo, la forma de interrogar a la tradición es siempre selectiva; existe una *disposición* a interpretar, en determinados contextos, cierto tipo de elementos o acciones con referencia a ciertas reglas y convenciones. Y como representaciones incorporadas, estas disposiciones constituyen una suerte de *habitus* interpretativos que, no obstante, son también mutables. Visto así, se entiende el éxito de la evangelización, pues los ritos mesoamericanos fueron sustituidos por otros adaptados para cumplir funciones vagamente equivalentes a sus precedentes, produciendo la *disposición* a interpretar el mundo en términos cristianos, pues el icono-calendario “contiene” en sí mismo un principio de interpretación, como hemos confirmado a lo largo de este trabajo. Pero, más importante aún, esto nos permite precisar por qué nos parece tan prehispánico el ritual cristiano: porque éste fue “rediseñado” para sustituir, por analogía, sus contrapartes paganas. Es decir, las vagas semejanzas habitualmente encontradas entre el ritual indígena y el prehispánico constituyen la evidencia, no de la “resistencia”, sino del éxito de la primera evangelización. Este proyecto evangelizador, sin embargo, se vio truncado por las reformas borbónicas y el consecuente desplazamiento del clero regular por el secular.

Resulta entonces que el culto indígena a los muertos y el icono-calendario del cual forma parte, sí constituyen “persistencias”, pero de la cultura cristiana del siglo XVI. Además, hemos dicho que los iconos-calendario constituyen una suerte de “*a priori* histórico” que “determina” una transformación en la interpretación del mundo. Visto así, y puesto que nuestro icono-calendario es una construcción cultural sobre una de esas “categorías” generales sobre las que se construye la experiencia (el tiempo), y éste articula algunos rasgos prehispánicos⁸⁶⁸, pudiéramos vernos tentados a considerarlo como una suerte de “núcleo duro”, resistente al cambio y que protege los valores, creencias y prácticas cristianas, una matriz de pensamiento que actúa como estructurante del acervo tradicional y asimila los elementos prehispánicos eliminando los puntos

⁸⁶⁸ Como las actividades de quienes mueren golpeados por el rayo, que se convierten en “aires”.

de contradicción para reinterpretarlos conservando la congruencia global de ese acervo. Ciertamente, la opción es tentadora, pero esto no es tan simple.

Como vimos en su momento, el concepto de “núcleo duro” fue construido específicamente para la investigación histórica, para justificar en términos metodológicos la proyección del dato etnográfico sobre el histórico. Si arbitrariamente retomáramos el concepto para darle un uso distinto de aquél para el cual fue construido, causaríamos un grave daño a la investigación etnológica, pues éste, como vimos, es un postulado de persistencia. Así, al asumir el postulado, eliminaríamos la posibilidad de someter a prueba la hipótesis de persistencia. Por otra parte, con el postulado atribuiríamos a estas representaciones un conjunto de cualidades cuya existencia no hemos demostrado, como su inherente resistencia al cambio; su papel de protector de valores, creencias y prácticas fundamentales; su carácter “estructurante” con respecto al acervo tradicional, y como medio para la reinterpretación que elimina los puntos de contradicción para asegurar la congruencia global del “sistema”. Además, al hacer esto nos aproximaríamos peligrosamente a las “categorías sociales” durkheimianas, de modo que correríamos el riesgo de esencializar la cultura indígena, lo cual nos llevaría a una suerte de racismo cultural. Y llevado a sus últimas consecuencias, ese razonamiento nos conduciría a la imposibilidad de pensar la reproducción de la cultura, a la imposibilidad teórica de la comunicación “intercultural”, y a la de la propia investigación antropológica.

Por todo ello, tenemos que dejar de lado el “núcleo duro” como herramienta para la investigación etnológica, pues no fue diseñado para ello. En todo caso, habría que convertir el postulado en hipótesis, e indagar si existe efectivamente un conjunto de representaciones que, por su generalidad, persisten en el tiempo y que, además, protegen y organizan al resto de las representaciones. Y especialmente tendríamos que investigar si es una propiedad inherente a esas representaciones lo que garantiza su persistencia, o si es otra la causa de su permanencia. Personalmente, me parece que Johanna Broda nos da la clave para entender esa persistencia:

Esta continuidad se explica por el hecho de que siguen existiendo en gran parte las mismas condiciones geográficas, climáticas y los ciclos agrícolas. Perdura la dependencia de las comunidades de una economía agrícola precaria, y el deseo de controlar estos fenómenos. Por lo tanto, los elementos tradicionales de la cosmovisión y los cultos del agua y de la fertilidad agrícola, siguen correspondiendo a las condiciones materiales de existencia de las comunidades, lo cual hace comprender su continua vigencia y el sentido que retienen para sus miembros (Broda, 2003a, p. 18; 2004b, p. 65).

Es decir, la variable independiente que determina la continuidad de prácticas y representaciones es la persistencia de las condiciones materiales de existencia. La continuidad de los medios de subsistencia y las determinaciones de clase, y no una propiedad inherente a esas representaciones, es lo que determina la permanencia de prácticas y representaciones. Si el *habitus* persiste es porque éste sigue teniendo sentido, y no por su “nucleicidad” ni por una “resistencia” entendida en términos de rechazo a la homogeneización. Si la persistencia existe es como resultado de una forma particular de relación social; no es tan simple como afirmar que los indígenas resistan para conservar su “identidad” y que, como resultado de esa persistencia sean excluidos y marginados; es por la continuidad de una relación de exclusión que sigue teniendo sentido este *habitus*. Así, al exaltar la persistencia como un gran logro en la lucha por mantener su “identidad”, oscurecemos la explicación de lo social por dejar de lado el verdadero problema. Y

del mismo modo, cuando desde esta perspectiva se construyen legislaciones sobre los derechos indígenas en términos estrictamente culturales, se oculta el conflicto y se canaliza la lucha social por una vía que no ataca la raíz del problema y que, por tanto, asegura la persistencia de esa exclusión. Para decirlo en términos setenteros, pero no por ello menos ciertos, esto cumple un papel ideológico, en el sentido de “falsa conciencia”. De modo que nuestra elección teórica nunca es meramente académica, pues tiene un impacto político que no afecta sólo a los indígenas, sino a todo aquél que asume el conflicto social como una cuestión “meramente cultural”. Sólo pensémoslos un poco, si la persistencia cultural y la “resistencia étnica” son la respuesta, ¿cuál es la pregunta?

El contacto y el hábito de Tlön han desintegrado este mundo. Encantada por su rigor, la humanidad olvida y torna a olvidar que es un rigor de ajedrecistas, no de ángeles. Ya ha penetrado en las escuelas el (conjetural) « idioma primitivo » de Tlön; ya la enseñanza de su historia armoniosa (y llena de episodios conmovedores) ha obliterado a la que presidió mi niñez; ya en las memorias un pasado ficticio ocupa el sitio de otro, del que nada sabemos con certidumbre -ni siquiera que es falso-. Han sido reformadas la numismática, la farmacología y la arqueología. Entiendo que la biología y las matemáticas aguardan también su avatar... Una dispersa dinastía de solitarios ha cambiado la faz del mundo. Su tarea prosigue. Si nuestras previsiones no yerran, de aquí a cien años alguien descubrirá los cien tomos de la Segunda Enciclopedia de Tlön.

Jorge Luis Borges

Tlön, Uqbar, Orbis Tertius

REFERENCIAS

ABSY, Pascale,

2005 *Los ministros del diablo: el trabajo y su representación en las minas de Potosí*, IRD / Embajada de Francia en Bolivia / IFEA / Fundación PIEB, La Paz, Bolivia.

ACOSTA PÉREZ-CASTAÑEDA, Rinaldo,

1997 *Temas de mitología comparada*, Instituto Cubano del Libro/Editorial Letras Cubanas, La Habana, Cuba.

AGUIRRE SORONDO, Antxon (*et al.*),

1990 “Los saludadores”, en *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, Año XXII, núm. 56, Gobierno de Navarra, Pamplona, España.

2005 *Etnografía del Enclave de Treviño I*, Eusko Ikaskuntza, Donostia, España.

2013 “El rayo y el trueno en Euskalerrria, en *Kobie. Antropología Cultural*, núm. 17, Diputación Foral de Biskaia, Bilbao, España. Versión electrónica consultada en diciembre de 2014: http://www.bizkaia.net/fitxategiak/04/ondarea/Kobie/PDF/5/Kobie_17_web.pdf.

ALBERRO, Manuel,

2004 “El antiguo festival céltico pagano de Samain y su continuación en la fiesta laica de Halloween, el Día de los Difuntos cristiano y el Día de Muertos en México”, en *Araucaria*, Universidad de Sevilla, segundo semestre, vol. 5, núm. 12.

ALBÓ, Xavier,

1976 “El ciclo ceremonial anual en el mundo de los *Llapuni* (Bolivia)”, en *Alpanchis Phuturinka*, Núm. IV, Instituto de Pastoral Andina, Cuzco, Perú.

ALBORES ZÁRATE, Beatriz,

2001 “Ritual agrícola y cosmovisión: las fiestas en cruz del Valle de Toluca, *Estado de México*”, en Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, ENAH/UNAM/UAP, México.

2003 “Los quicazcles y el árbol cósmico de Olotepec”, en Albores y Broda (Coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígena en Mesoamérica*, El Colegio Mexiquense A. C./UNAM, México.

2004 *Las fiestas religiosas mexiquenses: un esquema inicial*, Documento de trabajo, núm. 89, El Colegio Mexiquense, A. C., Zinacantepec, México.

2006 “Los graniceros y el tiempo cósmico en la región que ocupó el Matlatzinco”, en *Estudios de Cultura Otopame*, núm. 5, UNAM-IIA, México.

2012 “Paisaje lacustre nevado. Los rituales del tiempo en la región que ocupó el Matlatzinco, Estado de México”, en *Antropoformas*, Nueva Época, Año 2, Núm. 1, Universidad Autónoma del Estado de México, México.

- ALBORES ZÁRATE, Beatriz y Johanna Broda (coords.),
2003 *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de México*, El Colegio Mexiquense/UNAM, México.
- ALEMÁN ILLÁN, Anastasio,
1992 *Actitudes colectivas ante la muerte en Murcia durante el siglo XVIII*, [Tesis doctoral], Universidad de Murcia, Facultad de Filosofía y Letras, Murcia.
- ALCINA FRANCH, José,
1991 "Procreación, amor y sexo entre los mexicas", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Núm. 21, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México.
- ALMANSA TALLANTE, Rufino,
1995 "El misterio de la muerte en Cazorla y su sierra: ritualismo, oraciones y ensalmos", *Demófilo. Revista de cultura tradicional*, núm. 14.
- ALONSO PONGA, José Luis,
1981 "Contribución al estudio de las fiestas de San Juan en la provincia de León", en *Revista de Folklore*, núm. 6, Caja de Ahorros Popular. Versión electrónica consultada en noviembre de 2014: <http://media.cervantesvirtual.com/jdiaz/rf006.pdf>.
1986 "Pastorada de Carrascal (Zamora)", en *Revista de Folklore*, núm. 67, Caja de Ahorros Popular. Versión electrónica consultada en noviembre de 2014: <http://media.cervantesvirtual.com/jdiaz/rf067.pdf>.
- ALONSO ROMERO, Fernando,
2001 "Tradiciones y creencias relacionadas con el día de Santa Brígida y la Candelaria", en *Garoza. Revista de la Sociedad Española de Estudios Literarios de Cultura Popular*, núm. 1, España. Revista electrónica consultada en marzo de 2010: <http://webs.ono.com/garoza/G1-AlonsoRomero.pdf>.
- ALVARADO QUISPE, Manuel, y Mary Mamani Tito,
2007 *El origen de las fiestas andinas*, Centro de Integración e Investigación en Historia Oral Andina y Medicina Ancestral "PAKA-ILLA", La Paz, Bolivia.
- ÁLVAREZ HEYDENREICH, Laurencia,
1987 *La enfermedad y la cosmovisión en Hueyapan, Morelos*, INI, México.
- ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos, María Jesús Buxó, y Salvador Rodríguez Becerra (coords.),
1989 *La religiosidad popular I. Antropología e historia*, Anthropos, Barcelona.
- ÁLVAREZ VIDAURRE, Ester, Pablo Orduna Portús, y Pablo Álvarez Vdaurre
2013 "Aspectos etnográficos de los festivo en el valle de Guesálaz y Salinas de Oro", en *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, Año XLV, núm. 88, Separata, Gobierno de Navarra, Pamplona, España. Versión electrónica consultada en enero de 2014: <http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4602806.pdf>.

- AMADES, Juan,
 1953 “Calendarios de analfabetos”, en *Revista de Dialectología y tradiciones populares*, Núm. 9, CSIC, Madrid.
- 1958 “Cartas del Cielo”, en *Revista de Dialectología y tradiciones populares*, Tomo XIV, CSIC, Madrid.
- ANDERS, Ferdinand, Marten Jansen, y Luis Reyes García,
 1991 *El libro de Ciuacoatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo. Libro explicativo del llamado Códice Borbónico*, Sociedad Estatal Quinto Centenario/Akademische Druckund Verlagsanstalt/FCE, España/Austria/México.
- 1994 *El libro de Tezcatlipoca, señor del tiempo. Libro explicativo del llamado Códice Fejérváry-Mayer*, Akademische Druckund Verlagsanstalt/FCE, Austria/México.
- 1996 *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos. Libro explicativo del llamado Códice Ríos. Codex Vatic. Lat. 3738 de la Biblioteca Apostólica Vaticana*, Akademische Druckund Verlagsanstalt/FCE, Austria/México.
- ARANBURU URTASUN, Mikel,
 1987 “El origen lunar de algunas fiestas y la fecha de la pascua”, en *Homenaje al Dr. José María Basabe*, Cuadernos de Sección, Antropología-Etnografía, núm. 5, Eusko Ikaskuntza, Donostia-San Sebastián, España.
- 2006 “solsticio de Invierno”, en Dueñas, Emilio Javier (ed.), *Olentzeroren tradizioa Lesakan eta Euskal Herriko Eguberrietan / La tradición de Olentzero en la Navidad de Lesaka y Euskal Herria*, Eusko Ikaskuntza, Donostia, España.
- ARENS, Wilhelm,
 1981 *El mito del canibalismo. Antropología y antropofagia*, Siglo XXI, México.
- ARGANDAR MONROY, Christian,
 2005 “Celebración de muertos en México”, Ilustrados.com. Documento consultado en: <http://site.ebrary.com/lib/universidadcomplutense/Doc?id=10092595&ppg=1>, abril de 2006.
- ARIÈS, Philippe,
 2005 *Historia de la muerte en Occidente. Desde la edad media hasta nuestros días*, El Acantilado, Barcelona, España.
- ARRIBAS Y SORIA, Juan, y Julián de Velasco (trads.),
 1792 *Encyclopedia Metódica. Geografía Moderna*, Tomo III, Imprenta de Sancha, Madrid, España.
- ASIÁIN ANSORENA, Alfredo,
 2006 “Narraciones folklóricas navarras. Recopilación, clasificación y análisis”, en *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, Año XXXVIII, núm. 81, Gobierno de Navarra, Pamplona, España.

- AVENI, Anthony F.,
2005 *Observadores del cielo en el México antiguo*, FCE, México.
- AVILÉS SUÁREZ, María Emilce,
2010 *Percepción de la sustentabilidad socioambiental por parte de comunidades indígenas aymaras de humedales altoandinos*, [Tesis de magister], Universidad de Chile, Santiago de Chile.
- AYUSO, César Augusto,
1999 "La cofradía de ánimas de Antigüedad (Palencia). Apuntes para su historia", en *Revista de Folklore*, Obra Social y Cultural de Caja España, Valladolid, España.
- AZABAL VÁZQUEZ, Ángel,
2006 "La Cruz de la Cimada", en *Revista de Folklore*, núm. 305, Obra Social y Cultural de Caja España. Versión electrónica consultada en noviembre de 2014:
<http://media.cervantesvirtual.com/jdiaz/rf305.pdf>.
- BÁEZ-JORGE, Félix,
1994 *La parentela de María. Cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*, Universidad Veracruzana, Xalapa, México.
1998 *Entre los nahuales y los santos*, Universidad Veracruzana, Xalapa, México.
2000 *Los oficios de las diosas (dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, Universidad Veracruzana, Xalapa, México.
2003 *Los disfraces del diablo (Ensayo sobre la reinterpretación de la noción cristiana del Mal en Mesoamérica)*, Universidad Veracruzana, Xalapa, México.
- BALUTET, Nicolás,
2009 "La puesta en escena del miedo a la mujer fálica durante las fiestas aztecas", en *Contribuciones desde Coatepec*, Núm. 16, enero-junio, UAEM, México.
- BARABAS, Alicia,
2000 *Propuesta para la segunda línea de investigación: Territorialidad, Santuarios y Ciclos de Peregrinación*, Documento inédito presentado al Seminario Permanente del proyecto "Atlas Etnográfico de México", México, D. F.
- BARBOSA SÁNCHEZ, alma,
2010 *La muerte en el imaginario del México profundo*, Juan Pablos Editor/Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México.
- BARCELÓ QUINTAL, Raquel,
2007 "Una historia de larga duración: la navidad", en *Xihmai. Revista de Investigación de la Universidad La Salle Pachuca*, Vol. 2, Núm. 4. Publicación electrónica consultada en diciembre de 2014:
<http://www.lasallep.edu.mx/xihmai/index.php/xihmai/article/view/66/50>.

- BARNETT, H. G.,
1940 "Culture Processes", *American Anthropologist*, New Series, Vol. 42, No. 1, Blackwell Publishing, United States.
- BARREAU, Hervé,
2000 "The Natural and Cultural Invariations of the Representation of Time in Face of Globalization", *Time and Society*, núm. 9, SAGE Publications, United Kingdom.
- BARRETO VARGAS, Carmen Marina,
1993 *El carnaval de Santa Cruz de Tenerife: un estudio antropológico*, [Tesis doctoral], Universidad de La Laguna, Departamento de Prehistoria, Antropología e Historia Antigua, Canarias, España. Documento electrónico consultado en noviembre de 2013: <ftp://tesis.bbt.ull.es/ccsyhum/cs177.pdf>.
- BARTL, Renate, Barbara Göbel, y Hanns J. Prem,
1989 "Los calendarios aztecas de Sahagún", *Estudios de Cultura Náhuatl*, Núm. 19, IIH-UNAM, México.
- BARRIOS, Miguel,
1949 "Textos de Hueyapan Morelos", *Tlalocan*, vol. 3, núm. 1, México .
- BARROSO GUTIÉRREZ, Félix,
1990 "Apuntes folklóricos de las Jurdes. San Blas, patrón de Nuñomoral", en *Revista de Estudios Extremeños*, Vol. 46, núm. 1, Centro de Estudios Extremeños, Badajoz, España.
- BATALLA ROSADO, Juan José,
1999 *El Códice Tudela o Códice del Museo de América y el grupo magliabechiano*, [tesis doctoral], Departamento de Historia de América II, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España.
- 2007 "El libro escrito europeo del Códice Magliabechiano", en *Itinerarios. Revista de Estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos*, Vol. 5, Varsovia, Polonia. Versión electrónica consultada en febrero de 2015: http://itinerarios.uw.edu.pl/wp-content/uploads/2014/12/07_Batalla.pdf.
- 2008 "El libro escrito europeo del Códice Fiestas de los indios a el demonio en días determinados y a los finados", en *Itinerarios. Revista de Estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos*, Vol. 7. Varsovia, Polonia. Versión electrónica consultada en diciembre de 2014: http://itinerarios.uw.edu.pl/wp-content/uploads/2014/12/01_Batalla.pdf.
- 2009 "El libro escrito europeo del Códice Tudela o Códice del Museo de América, Madrid", en *Itinerarios. Revista de Estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos*, Vol. 9. Varsovia, Polonia. Versión electrónica consultada en diciembre de 2014: <http://itinerarios.uw.edu.pl/el-libro-escrito-europeo-del-codice-tudela-o-codice-del-museo-de-america-madrid>.

- BAZÁN DÍAZ, Iñaki,
 1998 “El mundo de las supersticiones y el paso de la hechicería a la brujomanía en Euskal-Erria (Siglos XIII al XVI)”, en *Vasconia. Cuadernos de Historia-Geografía*, núm. 25, Sociedad de Estudios Vascos, Eusko Ikaskuntza, España.
- BEINERT, Wolfgang,
 2009 “Del Purgatorio y otros lugares tenebrosos del más allá”, *Selecciones de teología*, vol. 48, núm. 190, Instituto de Teología Fundamental, Barcelona.
- BENAVENTE, Toribio de,
 2007 *Historia de los indios de la Nueva España*, Linkgua, Estados Unidos.
- BENÍTEZ RODRÍGUEZ, Enrique Manuel,
 2011 *Refranes en el calendario. Propuesta de análisis y clasificación de paremias referentes al ciclo cronológico anual*, [Tesis doctoral en filología], Universidad de Córdoba, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Ciencias de la Antigüedad y de la Edad Media, Córdoba, España.
- BENVENISTE, Émile,
 1982 *Problemas de lingüística general*, (dos tomos), Siglo XXI, México.
- BERG, Hans Van den,
 1987a “Calendario ritual/litúrgico aymara: muestra de una identidad conservada”, en *Reunión Anual de Etnología 1987*, Museo Nacional de Etnografía y Folklore, La Paz, Bolivia.
 1987b “Los ritos agrícolas de los aymaras: cuestiones de fondo y constantes”, en *Reunión Anual de Etnología 1987*, Museo Nacional de Etnografía y Folklore, La Paz, Bolivia.
 1989a “La celebración de los difuntos entre los campesinos aymaras del altiplano”, en *Anthropos. Revista Internacional de Etnología y Lingüística*, núm. 84, Anthropos Institute, Sankt Augustin, Alemania.
 1989b *La tierra no da así nomás. Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*, CEDLA, Países Bajos.
 2008 “La tierra no da así nomás”, en *Ciencia y Cultura. Revista de la Universidad Católica Boliviana “San Pablo”*, núm. 21 [número monográfico], Universidad Católica Boliviana “San Pablo”, La Paz, Bolivia.
- BERISTAIN, Helena,
 2001 *Diccionario de retórica y poética*, Porrúa, México.
- BERTONIO, Ludovico,
 2006 *Vocabulario de la lengua aymara*, Ediciones el Lector, Arequipa, Perú.
- BLOCH, Maurice,
 1977 “The Past and the Present in the Present”, en *Man, New Series*, Vol. 12, No. 2, Agosto de 1977, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, United Kingdom.

- BONETA, Joseph,
1702 *Gritos del purgatorio y medios para acallarlos*, Gaspar Thomàs Martinez, Zaragoza, España.
- BONTE, Pierre, y Michael Izard,
2005 *Diccionario Akal de etnología y antropología*, Akal, Madrid, España.
- BORGES, Jorge Luís,
1980 "El jardín de senderos que se bifurcan", en *Nueva antología personal*, Bruguera, Barcelona, España.
2011 "La doctrina de los ciclos", en *Historia de la eternidad*, Debolsillo, México.
- BOTURINI BENADUCI, Lorenzo,
1746 *Idea de una nueva historia general de la América Septentrional*, Imprenta de Juan de Zuñiga, Madrid.
- BOURDIEU, Pierre,
2007 *El sentido práctico*, Siglo XXI, Argentina.
- BRANDES, STANLEY,
1988 *Power and Fiestas and Social Control in Rural México*, University of Philadelphia Press, Philadelphia.
1989 "Distinciones sexuales en el ritual mortuorio de Monteros", *El folklore Andaluz. Revista de cultura tradicional*, núm. 3.
2000 "El día de muertos, el halloween y la búsqueda de una identidad nacional mexicana", *Alteridades*, julio-diciembre, Vol. 10, núm. 20, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.
2008 *Skulls to the Living, Bread to the Dead. The Day of the Dead in Mexico and Beyond*, Blackwell Publishing, Oxford.
- BRENNER, Anita,
1929 *Idols Behind Altars*, Harcourt, Brace and Company, New York.
2006 "El mesías mexicano", en Bartra, Roger (Comp.), *Anatomía del Mexicano*, Debolsillo, México.
- BRICKER, Victoria Reifler,
1966 "El hombre, la carga y el camino: antiguos conceptos mayas sobre tiempo y espacio, y el sistema zinacanteco de cargos, en Vogt, Esteban (ed.), *Los zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- BRISSET MARTÍN, Demetrio E.,
1988 "Fiestas y cofradías de Inocentes y Ánimas, en Granada. Análisis de las fiestas de Granada", en *Gazeta de Antropología*, Núm. 6, Universidad de Granada, Granada, España. Versión electrónica consultada en marzo de 2010:
http://www.ugr.es/~pwlac/G06_05DemetrioE_Brisset_Martin.pdf.

- BRODA, Johanna,
1969 *The Mexican Calendar*, Acta Ethnologica et Lingüistica, Viena, 1969.
- 1970 "Tlacaxipehualiztli: a Reconstruction of an Aztec Calendar Festival from 16th Century Sources", en *Revista española de antropología americana*, Núm. 5, Madrid.
- 1971 "La fiesta azteca de los dioses de la lluvia: una reconstrucción según las fuentes del siglo XVI", en *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. 6, Madrid.
- 1978 "Consideraciones sobre historiografía e ideología mexicas: las crónicas indígenas y el estudio los ritos y sacrificios", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Núm. 13, IIH-UNAM, México.
- 1982 "Metodología en el estudio de culto y sociedad mexicana", en *Anales de Antropología*, Vol. 19, núm. 2, UNAM, México.
- 1983 "Ciclos agrícolas en el culto: un problema de la correlación del calendario mexicana", en Aveni y Brotherson (Eds.), *Calendars in Mesoamerica and Peru. Native American Computations of Time*, BAR International Series 174, Manchester.
- 1991 "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros", en Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Laurencia Maupomé (editores), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, UNAM, México.
- 1995 "La historia y la etnografía. Cambio y continuidades culturales de las sociedades indígenas de México", en Bátiz, José Antonio (et al.), *Reflexiones sobre el oficio del historiador*, UNAM, México.
- 2001a "Astronomía y paisaje ritual. El calendario de Horizonte de Cuicuilco-Zacatepetl", en Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (eds.), *La montaña en el paisaje ritual*, CONACULTA-INAH, México.
- 2001b "La etnografía de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", en Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, FCE, México.
- 2003a "La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista", en *Graffylia: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, núm. 2, UNAM, México.
- 2003b "El culto mexicana de los cerros de la Cuenca de México. Apuntes para la discusión sobre graniceros", en Albores, Beatriz y Johanna Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de México*, El Colegio Mexiquense/UNAM, México.
- 2004a "Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexicana", en Broda, Johanna y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH/UNAM, México.
- 2004b "¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual", en Broda, Johanna y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH/UNAM, México.

- 2004c “Los muertos y el ciclo agrícola en la cosmovisión mesoamericana: una perspectiva histórica y comparativa”, en *Imagen de la muerte: Primer Congreso Latinoamericano de Ciencias Sociales y Humanidades, UNMSM, 1-4 de noviembre de 2004*, UNMSM Fondo Editorial, Lima, Perú.
- 2004d “El tiempo y el espacio, dimensiones del calendario y la astronomía en mesoamérica”, en Guedea, Virginia (coord.), *El historiador frente a la historia. El tiempo en Mesoamérica*, UNAM, México.
- 2009 “Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México”, en Broda, Johanna (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, ENAH, México.
- BRODA, johanna, y Alejandra Gámez (coords.),
2009 *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola*, BUAP, México.
- BRODA, johanna, y Catharine Good Eshelman (coords.),
2004 *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH/UNAM, México.
- BRODA, johanna, y Félix Báez-Jorge (coords.),
2001 *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, FCE, México.
- BRODA, johanna, Stanislaw Iwaniszewski, y Arturo Montero (coords.),
2001 *La Montaña en el paisaje ritual*, CONACULTA-INAH, México.
- BUREAU ROQUET, Gustavo,
2006 *La arquitectura sepulcral en la región del Golfo de México*, [Tesis doctoral] Escuela Técnica Superior de Arquitectura, Universidad Politécnica de Madrid.
- CÁCERES CHALCO, Efraín,
1982 “Agua y tecnología andina. Indicadores de predicciones meteorológicos”, en *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras*, núm. 18, Chucuito-Puno, Perú.
- CALLE CALLE, Francisco Vicente,
2008 “Aproximación al culto a San Miguel en la comarca de La Vera y en Navalmoral de la Mata”, ponencia presentada en los XV Coloquios Históricos Culturales del Campo Arañuelo, Navalmoral de la Mata, Cáceres, España, noviembre de 2008. Documento electrónico consultado en enero de 2015:
http://www.verraquina.es/pdf/fiestas_san_miguel.pdf.
- CAMACHO, Amelia,
s/f “*El secreto de la ofrenda*”, documento electrónico consultado en agosto de 2016:
<http://poderedomex.com/notas.asp?id=80101>.

- CAMACHO ÁNGELES, María Montserrat,
2012 *La imagen bajo la perspectiva de la cosmovisión: cuatro cosmogramas precolombinos mesoamericanos*, [Tesis doctoral] Universidad Autónoma de Barcelona, Departamento de Arte y Musicología, Barcelona, España.
- CAMPA CARMONA, Ramón de La,
2004 “El culto a los difuntos y su conmemoración anual en la iglesia católica”, en Sánchez Ramos Valeriano y José Ruiz Fernández (coords.), *La Religiosidad popular y Almería: Actas de las III Jornadas, 2004*, Instituto de Estudios Almerienses, España.
- CAMPO TEJEDOR, Alberto del,
2006 “Mal tiempo, tiempo maligno, tiempo de subversión ritual. La temposensitividad agrofestiva invernal”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, enero/junio, vol. XLI, CSIC, Madrid.
- CANO HERRERA, Mercedes, y Javier Sanz García,
1989 “Vida y muerte en La Alberca (Salamanca): ritos y festividades en torno al nacimiento, la mocedad, el nacimiento y la muerte”, *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, Año XXI, núm. 53, enero-junio.
- CARBONELL CAMÓS, Eliseu,
2004 *Debates acerca de la antropología del tiempo*, Estudis d' Antropologia Social i Cultural, núm. 10, Universitat de Barcelona, Barcelona, España.
- CARDINI, Franco,
1984 *Días sagrados. Tradición popular en las culturas euromediterráneas*, Argos Vergara, Barcelona.
- CARO BAROJA, Julio,
1989 *Ritos y mitos equívocos*, Ediciones Istmo, España.
2000 *Los vascos*, Ediciones Istmo, Madrid, España.
2006 *El carnaval*, Alianza, Madrid, España.
- CARRIL, Ángel,
1984 “Notas costumbristas sobre alimentación tradicionales en la provincia de Salamanca”, en *Revista de Folklore*, Tomo 04a, Nº 4, España. Versión electrónica consultada en: <http://www.funjdiaz.net/folklore/07ficha.cfm?id=360>.
- CARRILLO FRANCO, José Antonio,
2002 “Autos de Navidad y de Reyes de Gordaliza de la Loma”, en *Revista de Folklore*, núm. 258, Obra Social y Cultural de Caja España. Versión electrónica consultada en: <http://media.cervantesvirtual.com/jdiaz/rf258.pdf>.

- CARRILLO, Martín,
1615 *Explicacion de la bvla de los difvntos. En la qual se trata de las penas y lvgares del Purgatorio; y como puedan fer ayudadas las Animas de los difuntos, con las oraciones y fufragios de los viuos*, Cafa de Juan Gracian, Alcalá de Henares, España.
- CARRILLO MUÑOZ, Siddharta Jomás,
2004 *Tiempo, espacio y persona. Ritual y visión del mundo en Hueyapan, Morelos*, [tesis de licenciatura en etnología], Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- CARTER, William E., y Mauricio Mamani P.,
1989 *Irpa Chico. Individuo y comunidad en la cultura aymara*, Librería-Editorial Juventud, La Paz, Bolivia.
- CASAS, Bartolomé de las,
1992 *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, FCE, México.
- CASAS GASPAS, Enrique,
1947 *Costumbres españolas de nacimiento, noviazgo, matrimonio y muerte*, Escelicer, Madrid, 1947.
- CASO, Alfonso,
1958 “El calendario mexicano”, en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, Vol. XVII, núm. 1, México.
1959 “Nuevos datos para la correlación de los años aztecas y cristianos”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 1, UNAM, México.
1967 *Los calendarios prehispánicos*, UNAM, México.
1974 *El pueblo del sol*, FCE, México.
- CASTAÑÓN, Luciano,
1962 “Los meses en el refranero asturiano”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. XVIII, núm. 3-4, CSIC, Madrid, España.
- CASTELLOT, Joaquín (Trad.),
1788 *Historia de las fiestas de la iglesia, y el fin con que han sido establecidas*, Oficina de Pantaleón Aznar, Madrid, España.
- CASTILLO, Cristóbal del,
2001 *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e historia de la conquista*, CONACULTA, México.
- CASTILLO DE LUCAS, Antonio,
1957 “Loa a Nuestra Señora de la Asunción. La Alberca (Salamanca). Seguida de un drama al aire libre por naturales del pueblo”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Tomo XIII, núm. 1-2, CSIC, España.
- CASTILLO FARRERAS, Víctor M.,
1971 “El Bisiesto náhuatl”, en *Estudios de cultura náhuatl*, vol. 9, UNAM, México.

- CAUDILLO FÉLIX, Gloria Alicia,
1996 “Discurso indio y resistencia cultural. La I Cumbre de Pueblos Indígenas”, *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad*, vol. III, septiembre-diciembre, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, México.
- CEA GUTIÉRREZ, Antonio,
1985 “Los ciclos de vida: Ritos y costumbres en torno a los difuntos en Salamanca”, Tomo XL, *Revista de dialectología y tradiciones populares*, CSIC, Madrid, España.
- CELESTINO, Olinda,
1997 “Transformaciones religiosas en los Andes peruanos. 1. Ciclos míticos y rituales”, en *Gazeta de Antropología*, núm. 13, Universidad de Granada, Granada, España. Versión electrónica consultada en marzo de 2010:
http://www.ugr.es/~pwlac/G13_06Olinda_Celestino.html.
- CERUTI, María Constanza,
2011 “Montañas sagradas en el País Vasco y su mitología”, en *Mitológicas*, vol. XXVI, Centro Argentino de Etnología Americana, Buenos Aires Argentina. Versión digital consultada en septiembre de 2013: <http://www.redalyc.org/pdf/146/14620907003.pdf>.
- CHAMPEAUX, Gerard de, y Dom Sébastien Sterck,
1992 *Introducción a los símbolos*, Ediciones Encuentro, Madrid.
- CHAVES, Hieronimo de,
1584 *Chronographia o repertorio de tiempos, el mas copiofo y preciffo, que hafta ahora ha falido a luz*, Casa de Fernando Díaz, Sevilla, España.
- CHÁVEZ, Ezequiel A.,
2006 “La sensibilidad del mexicano”, en Bartra, Roger (Comp.), *Anatomía del mexicano*, Debolsillo, Mexicano.
- CHOMPRÉ,
1783 *Diccionario abreviado de la fábula, para la inteligencia de los poetas, pinturas y estatuas, cuyos asuntos están tomados de la historia poética*, Manuel de Sancha, Madrid.
- CHOQUE, Carlos, y Elías Pizarro,
2013 “Identidades, continuidades y rupturas en el culto al agua y a los cerros en Socoroma, una comunidad andina de los Altos de Arica”, en *Estudios atacameños*, núm. 45, San Pedro de Atacama, Chile.
- CHOQUE CHURATA, Calixta,
2009 *Culto a los uywiris. Comunicación ritual en Anchallani*, ISEAT / Editorial Mama Huaco, La Paz, Bolivia.
- CHRISTIAN, William A.,
1990 *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*, Ed. Nerea, Madrid, España.
1991 *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Ed. Nerea, Madrid, España.

- 2011 “Toribia del Val y el misterioso caminante de Casa de Benítez, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Vol. XLVI, Núm. 2, julio-diciembre, CSIC, Madrid, España.
- CIRUELO, Pedro,
2005 *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*, Editorial MAXTOR, Valladolid, España.
- CLIQUET, José Faustino,
1734 *La flor del moral, o recopilación legal, firme, y opulenta, de lo más florido, y selecto, que se halla en el jardín ameno, y dilatado campo de la theología moral, con un fácil, y claro estilo para la resolución de los casos*, Segunda parte, Antonio Sanz, Madrid.
- CLOSS, Michael, P.
1980 “El mecanismo para la determinación de fechas en la tabla de Venus del Código Dresden”, en Aveni, Anthony F. (Comp.), *Astronomía en la América antigua*, Siglo XXI, México.
- COLATARCI, María Azucena, y Ricardo Vidal,
2008 “Entre las devociones populares y el culto a los muertos en el paisaje ritual”, en *Liminar. Estudios sociales y humanísticos*, Vol. VI, núm. 2, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México.
- COLINO, César,
S/F “Método comparativo”, en Román Reyes (Dir.), *Diccionario crítico de ciencias sociales*, versión electrónica consultada en: http://www.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/M/metodocomparativo_a.htm, junio de 2006.
- COLLADO RUÍZ, María José,
2007 *La cultura de la muerte en la Granada del antiguo régimen. La memoria última*, [Tesis doctoral], Departamento de Historia del Arte, Universidad de Granada, Granada, España.
- COX, Victoria,
2002 *Guamán Poma de Ayala: entre los conceptos andino y europeo de tiempo*, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cuzco, Perú.
- CRUZ, Sor Juana Inés de la,
1979 *Libro de cocina del convento de San Jerónimo*, Talleres de la Enciclopedia de México, México.
- CRUZ LIBREROS, María Félix,
1997 “Los Todos Santos”, en Sandoval Hernández, Hermes Pablo y Camelia Margalli Hernández (comp.), *Día de muertos. Xantolo = Nahua; Ngodu = Hñahñu; Ne pa’a añaïma = Mazahua; Qui-shi tonsi = Mixteco*, UPN, México.
- CRUZ PRADO, Alfredo,
2006 “Tiempo, orden temporal y orden vital”, en Alvira, Rafael, Hector Ghiretti y Montserrat Herrero (eds.), *La experiencia social del tiempo*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, España.

- CUCHE, Denys,
2007 *La noción de cultura en las ciencias sociales*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- DENZINGER, Enrique,
1963 *El magisterio de la iglesia*, Herder, Barcelona, España.
- DÍAZ ÁLVAREZ, Ana Guadalupe,
2007 *La imagen del tiempo en la primera página del códice Fejérváry-Mayer; un modelo de la configuración cósmica basado en la estructura calendárica mesoamericana en el área central de México*, [Tesis de Maestría en Historia del Arte], Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
2011 *Las formas del tiempo. Tradiciones cosmográficas en los calendarios indígenas del México Central*, [Tesis de Doctorado en Historia del Arte], Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
2012 “Tiempo, historia e identidad. Narrativa visual de la Rueda Boban, un documento tetzcocano calendárico del siglo XVI”, en *Estudios Mesoamericanos*, Núm. 12, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México.
2013 “Tlapohualli, la cuenta de las cosas. Reflexiones en torno a la reconstrucción de los calendarios nahuas”, en *Estudios de cultura náhuatl*, núm. 46, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México.
- DÍAZ BARRIGA CUEVAS, Alejandro,
2009 *Niños para los dioses y el tiempo. El sacrificio de infantes en el mundo mesoamericano*, Libros de la Araucaria, México.
2012 “El sacrificio de infantes como medio de regeneración del ciclo anual entre los mexicas”, en *Estudios Mesoamericanos*, Nueva Época, Núm. 13, IIF-UNAM, México.
- DÍAZ CÍNTORA, Salvador,
1990 *Xochiquétzal. Estudio de mitología náhuatl*, UNAM, México.
- DÍAZ DE ANCOS, Pilar,
2010 “Folklore de Nambroca (Toledo)”, en *Revista de Folklores*, Segunda Época, Núm. 348, Obra Social y Cultural de Caja España, Valladolid, España.
- DÍAZ, Joaquín,
s/f “Editorial”, en *Revista de Folklore*, Número 357, Fundación Joaquín Díaz, Edición Digital. Consultado en junio de 2014: <http://media.cervantesvirtual.com/jdiaz/rf357.pdf>.
- DÍAZ RUBIO, Elena y Jesús Bustamante García,
1983 “Carta de Pedro de San Buenaventura a fray Bernardino de Sahagún acerca del calendario solar mexicano”, en *Revista Española de Antropología Americana*, vol. XIII, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España.

- DIBBLE, Charles E.,
 1982 "Sahagun's Movable Feasts", en *Indiana*, Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz, núm. 7, Berlín. Versión electrónica consultada en marzo de 2014: http://www.iai.spk-berlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Indiana/Indiana_7/IND_07_Dibble.pdf.
- DOMENÉ SÁNCHEZ, Domingo,
 2000 *De dioses a santos. La cristianización del calendario*, Ediciones del Laberinto, Madrid, España.
 2010 *El origen de todas las fiestas. La cristianización del calendario*, Ediciones del Laberinto, España.
- DOMÍNGUEZ MORENO, José María,
 1985 "La Serrana de la Vera", en *Revista de Folklore*, núm. 52, Caja de Ahorros Popular. Versión electrónica consultada en noviembre de 2014: <http://media.cervantesvirtual.com/jdiaz/rf052.pdf>.
 1989 "La muerte en Extremadura: apuntes etnográficos", en *Revista de Folklore*, Caja España/Fundación Joaquín Díaz, Tomo 9b, núm. 108. Versión electrónica consultada en marzo de 2009: <http://www.funjdiaz.net/folklore/07ficha.cfm?id=801.?id=801>.
 1990 "Las campanas extremeñas en el contexto antropológico", en *Revista de Folklore*, Caja España/Fundación Joaquín Díaz, Tomo 10a, núm. 112. Versión electrónica consultada en marzo de 2009: <http://www.funjdiaz.net/folklore/07ficha.cfm?id=801>.
 1997 "Las fiestas de Las Candelas en la provincia de Cáceres", en *Revista de Folklore*, Caja España/Fundación Joaquín Díaz, núm. 195. Versión electrónica consultada en marzo de 2009: <http://media.cervantesvirtual.com/jdiaz/rf195.pdf>.
 1999 "El tiempo de la pasión en la provincia de Cáceres", en *Revista de Folklore*, Obra Social y Cultural de Caja España, núm. 184, Valladolid, España.
 2001 "Nacer vivir y morir en la comarca de la tierra de Alba", en *Revista de Folklore*, Núm.254, Obra Social y Cultural de Caja España, Valladolid, España.
 2010 "Fuegos rituales extremeños: entre San Antón y el tiempo pascual", en *Revista de Folklore*, Caja España/Fundación Joaquín Díaz, Anuario 2010. Versión electrónica consultada en septiembre de 2011: <http://www.funjdiaz.net/folklore/pdf/rf2010.pdf>.
- DONOSTIA, José Antonio de,
 1918 "Apuntes de folklore vasco. Canciones de cuestación. Olentzero", en *Revista Internacional de Estudios Vascos*, Vol. IX, núm. 1. Versión digital consultada en diciembre de 2014: <http://www.euskomedia.org/PDFAnlt/riev/09/09141172.pdf>.
- DRUM, Mary Therese,
 2001 *Women, Religion and Social Change in the Philippines: Refractions of the Past in Urban Filipinas Religious Practices Today*, [Tesis doctoral en Filosofía], Facultad de Artes, Deaking University, Geelong, Australia.

- DUEÑAS, Emilio Xavier, y Josu Erramun Larrinaga,
2011 “Haur folklorea Euskal Errian. Irakaskuntzako materialak = El folklore infantil en Euskal Herria. Materiales para su enseñanza”, *Jentilbaratz. Cuadernos de Folklore*, Núm. 13. Versión electrónica consultada en noviembre de 2014:
<http://www.euskomedia.org/PDFAnIt//jentil/13/13001540.pdf>.
- DURÁN, Agustín (comp.),
1832 *Romancero de romances caballerescos é históricos anteriores al siglo XVIII, que contiene los de Amor, los de la Tabla Redonda, los de Carlo Magno y los Doce Pares, los de Bernardo del Carpio, del Cid Campeador, de los Infantes de Lara, &c*, Tomo IV, Imprenta de Don Eusebio Aguado, Madrid.
- DURÁN, Diego,
1880 *Historia de las Indias de Nueva España y islas de tierra firme*, Tomo II, Imprenta de Ignacio Escalante, México.
- DURKHEIM, Émile,
2007 *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, Madrid.
- DUVERGER, Christian,
2005 *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*, FCE, México, D.F.
- DWORK, Debórah y Rovert Jan van Pelt,
2004 *Holocausto, una historia*, Albaba Ediciones, Madrid, España.
- ENCUENTRO ECLESIAL SUR-ANDINO,
1998 “Muerte aymara y su teología”, en *Estudios aymaras*, Boletín del Instituto de Estudios Aymaras, Serie 2, Núm. 57, Puno, Perú.
- ERKOREKA, Antonio,
1977-78, “Etnografía de Bermeo. Ritos de pasaje”, *Anuario de Eusko-Folklore*, Tomo 27.
1991 “Ritos de Fertilidad”, en *Kobie. Antropología Cultural*, núm. 5, Diputación Foral de Biskaia, Bilbao, España. Versión electrónica consultada en diciembre de 2014:
http://www.bizkaia.net/fitxategiak/04/ondarea/Kobie/PDF/5/Kobie_5_Antrpologia_cultural_RITOS%20DE%20FERTILIDAD%20%20por%20Anton%20Erkoreka.pdf.
- ESTEBAN LORENTE, Juan F.,
2002 *Tratado de iconografía*, Istmo, España.
- EVANS-PRITCHARD, Edward,
1977 *Los Nuer*, Anagrama, Barcelona.
1990 *Ensayos de antropología social*, Siglo XXI, Madrid, España.

- EYZAGUIRRE MORALES, Milton,
 2006 “Entre vivos y muertos. El alma como objeto de análisis”, en *Reunión Anual de Etnología 2005. Autonomías regionales y pueblos indígenas*, Museo Nacional de Etnografía y Folklore, La Paz, Bolivia.
- FERNÁNDEZ, Adela,
 2004 *Diccionario ritual de voces nahuas*, Panorama, México.
- FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo,
 1996 “El mundo ‘abierto’: agosto y Semana Santa en las celebraciones rituales aymaras”, en *Revista Española de Antropología Americana*, núm. 26, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España.
- 2001 “Almas y difuntos. Ritos mortuorios entre los aymara lacustres del Titicaca”, en *Chungará (Arica)*, vol. 33, núm. 2, Arica. Documento electrónico consultado en noviembre de 2009: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32614413005>
- 2002a *Simbolismo ritual entre los aymaras. Mesas y yatiris*, [tesis doctoral], Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España.
- 2002b *Aymaras de Bolivia. Entre la tradición y el cambio cultural*, Ediciones Abya-Yala, Quito, Ecuador.
- 2005 “Kharisiris y violencia ritual: agosto en el altiplano aymara”, en *Textos Antropológicos*, vol. 15, núm. 1, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia. Versión electrónica consultada en diciembre de 2014: <http://www.revistasbolivianas.org.bo/pdf/ta/v15n1/v15n1a14.pdf>.
- 2006a “Apxatas de difuntos en el altiplano aymara de Bolivia”, en *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 36, España.
- 2006b “Kharisiris de agosto en el altiplano aymara de Bolivia”, en *Chungará. Revista de Antropología Chilena*, vol. 38, núm. 1, Universidad de Tarapacá, Chile. Versión electrónica consultada en diciembre de 2014: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32638106>.
- 2010 “La revuelta de las 'ñatitas': 'Empoderamiento ritual' y ciclo de difuntos en la ciudad de La Paz (Bolivia)”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Vol XLV, núm. 1, enero-junio, Madrid, España.
- FERNADEZ KELLI, Patricia,
 1974 “Death in Mexican Folk Culture”, en *American Quarterly*, Vol. 26, núm. 5, The Johns Hopkins University Press.
- FERNÁNDEZ ROMERO, Cayetano, y Jesús M^a Usunáriz Garayoa,
 2000 “El Año Ritual en la España de los siglos XVI y XVII”, en *Memoria y civilización: anuario de historia*, núm. 3, Universidad de Navarra, España. Revista electrónica consultada en noviembre de 2013: <http://hdl.handle.net/10171/9046>.

- FISCHER, Kuno,
1996 "Historia de los orígenes de la filosofía crítica", en Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Tomo I, Colofón, México.
- FLORES, Daniel,
1991 "Venus y su relación con fechas antiguas", en Broda, Iwaniszewski y Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, UNAM, México.
- FONT TULLOT, Inocencio,
2007 *Climatología de España y Portugal*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, España.
- FOSTER, George M.,
1962 *Cultura y conquista. La herencia española de América*, Universidad Veracruzana, México.
- FOUCAULT, Michel,
2004 *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, México.
- FRANCO GRATEROL, Francisco,
2001 "El culto a los muertos milagrosos en Venezuela: estudio etnohistórico y etnológico", en *Boletín Antropológico*, Año 20, Vol. II, núm 52, Universidad de los Andes, Mérida, Venezuela.
2006 "Ánimas, fantasmas y capillas. Representaciones de la muerte en Venezuela y Latinoamérica (exploración etnológica e histórica)", en *Presente y Pasado. Revista de Historia*, año 11, núm. 22, julio-diciembre, Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Educación, Universidad de los Andes, Venezuela.
- FREÁN CAMPO, Aitor,
2014 Persistencia en la tradición cultural del noroeste peninsular: una exploración del imaginario popular hacia el pasado, [trabajo de fin de master], Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Cantabria, Santander, España. Documento electrónico consultado en febrero de 2015:
<http://repositorio.unican.es/xmlui/bitstream/handle/10902/5546/FreanCampoAitor.pdf?sequence=1>.
- GALINDO TREJO, Jesús, y César Esteban López,
2001 "El cerro San Miguel como posible marcador calendárico astronómico del sitio preclásico de Cuicuilco", en Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (eds.), *La montaña en el paisaje ritual*, CONACULTA-INAH, México.
- GALINIER, Jacques,
1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, UNAM, México.
- GALVÁN TUDELA, José Alberto,
2001 "Etnografía de la muerte en Canarias a principios del siglo XX", en *Revista de Historia Canaria*, Núm. 183, Universidad de La Laguna, La Laguna, Tenerife, España.

- GANTE, Ambrosio de,
1581 *Repertorio de los tiempos, el cual firve defde efte año de M.D.xxxij, hafta el año de M.D.C.*, Casa de Hernán Ramírez, Alcalá, España.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor,
1984 "Gramsci con Bourdieu. Hegemonía, consumo y nuevas formas de organización popular", en *Nueva Sociedad*, Núm. 79, Caracas, Venezuela.
- GARCÍA DE DIEGO, Pilar,
1953 "Supersticiones", *Revista de dialectología y tradiciones populares*, Tomo IX, CSIC, Madrid.
- GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín,
1891 *Pomar y Zurita. Pomar, Relación de Tezcooco. Zurita, Breve Relación de los señores de la Nueva España. Varias relaciones antiguas. (siglo XVI)*, Imprenta de Francisco Díaz de León, México.
- GARCÍA PEDRAZA, Amelia,
2000 *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI. Los moriscos que quisieron salvarse*, Universidad de Granada, Granada, España.
- GARGALLO GIL, José Enrique,
1999 "Doce días para doce meses. De meteorología popular en la Romania", en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LIV, núm. 2, CSIC, Madrid.
2004 "Contribución asturiana a un calendario romance de refranes", en *Lletres Asturianes. Boletín Oficial de l'Academia de la Llingua Asturiana*, núm. 85, Academia Asturiana de la Llingua Asturiana, España.
- GARMA NAVARRO, Carlos,
1987 *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla, México*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- GARZA, Mercedes de la,
1997 "El perro como símbolo religioso entre los mayas y los nahuas", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Núm. 27, IIH-UNAM, México.
- GEERTZ, Clifford,
2003 *La interpretación de las culturas*, Gedisa, España.
- GELL, Alfred,
1996 *The Anthropology of Time. Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*, Berg, Oxford.
- GELABERTÓ VILAGRAN, MARTÍ,
1991 "Tempestades y conjuros de las fuerzas naturales. Aspectos mágico-religiosos de la cultura en la alta edad moderna", en *Manuscrits. revista d'història moderna*, núm. 9. Departament d'Història Moderna i Contemporània, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, España.

GIL GARCÍA, Francisco M.,

2008 "A la sombra de los mallkus. Tradición oral, ritualidad y ordenamiento del paisaje en una comunidad de Nor Lipez", en *Revista española de antropología americana*, vol. 38, núm. 1, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España.

GIL GARCÍA, Francisco, y Gerardo Fernández Juárez,

2008 "El culto a los cerros en el mundo andino: estudios de caso", en *Revista española de antropología americana*, vol. 38, núm. 1, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España.

GIMÉNEZ MONTIEL, Gilberto,

1978 *Cultura popular y religión en el Anahuac*, Vol. 1, CONACULTA, México.

2005 *Teoría y análisis de la cultura*, Vol. 1, CONACULTA, México.

GISBERT, Teresa,

2008a *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, Editorial Gisbert y Cia., La Paz, Bolivia.

2008b *El paraíso de los pájaros parlantes. La imagen del otro en la cultura andina*, Plural Editores, La Paz, Bolivia.

GOBIERNO MUNICIPAL DE ACHACACHI,

s/f *Plan de Desarrollo Municipal de Achacachi. "Suma Qamaña", 2006-2010*, documento inédito.

GÓMEZ ARZÁPALO, Ramiro,

2009 "Utilidad teórica de un término problemático: la religiosidad popular", en Broda, Johanna (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, ENAH, México.

GÓMEZ CANO, Grisel,

2011 *El regreso a Coatlicue: Diosas y guerreras en el folklore mexicano*, Xlibris Corporation, México.

GÓMEZ CARRO, Carlos,

2001 "Huitzilopochtli y Guadalupe: la simétrica reinversión del mito", en *Casa del Tiempo*, julio-agosto, UAM, México. Revista electrónica consultada en mayo de 2014: <http://www.uam.mx/difusion/revista/julago2001/gomez.html>.

GÓMEZ MARTÍNEZ, Arturo,

2004 "El ciclo agrícola y el culto a los muertos entre los nahuas de la Huasteca Veracruzana", en Broda, Johanna y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH/UNAM, México.

- GÓMEZ MONT, Carmen,
2009 “Sociedad del conocimiento y apropiación tecnológica: algunos postulados para pensar la diversidad cultural desde la cosmovisión indígena en México”, Ponencia presentada en el Coloquio Internacional: De la sociedad de la información a la sociedad del conocimiento, UNAM, México, septiembre de 2009. Documento digital disponible en <http://132.248.192.201/memoires/>
- GÓMEZ PELLÓN, Eloy,
1985 “Elementos significativos de las fiestas tradicionales asturianas”, en *Narria: Estudios de Artes y Costumbres Populares*, Núm. 39-40, Universidad Autónoma de Madrid, Museo de Artes y Tradiciones Populares, Madrid, España.
- GONZÁLEZ, Juan Manuel,
1958 “Monsacro y sus tradiciones”, en *Archivum: Revista de la Facultad de Filología*, Tomo 8, Ediciones de la Universidad de Oviedo. Documento consultado en noviembre de 2014: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=909030>.
- GONZÁLEZ CAMPO, Maribel,
2005 “Día de los muertos”, Documento electrónico consultado en junio de 2008: <http://site.ebrary.com/lib/universidadcomplutense/Doc?id=10092596&ppg=1>.
- GONZÁLEZ CASARRUBIOS, Consolación (*et al.*),
1983 “El animal como protagonista en los carnavales españoles”, en *Narria. Estudios de Arte y Costumbres populares*, Museo de Artes y Tradiciones Populares, núm. 31-32, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, España.
- GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Carlos Javier,
2004 “algunas ideas sobre la presencia del zapote en el culto a Xipe Tótec”, en *Estudios Mesoamericanos*, Núm. 6, enero-diciembre, Programa de Maestría y Doctorado en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.
2011 *Xipe Tótec. Guerra y regeneración del maíz en la religión mexicana*, FCE/INAH, México.
- GONZÁLEZ RAMOS, Gildardo,
1992 *Los coras*, CONACULTA/INI, México.
- GONZÁLEZ TORNERO, Ana,
1996 “De lo mitológico a lo sagrado en el refranero”, en *Paremia*, núm. 5, Asociación Cultural Independiente. Revista electrónica consultada en diciembre de 2013: <http://www.paremia.org/wp-content/uploads/P5-21.pdf>.
- GONZÁLEZ TORRES, Yólotl,
1975 *El culto a los astros entre los mexica*, SEP Setentas/Diana, México.
1995 *Diccionario de Mitología y Religión de Mesoamérica*, Larousse, México.

- 2011 “La Luna: cosmovisión mesoamericana y de otros pueblos del mundo”, en Flores Gutiérrez, Daniel, Margarita Rosado Solís y José Francisco López (Coords.), *Legado astronómico*, UNAM, México.
- GOOD ESHELMAN, Catharine,
2001 “El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero”, en Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, FCE, México.
- 2004 “Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz”, en en Broda, Johanna y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH/UNAM, México.
- GOSE, Peter,
2001 *Aguas mortíferas y cerros hambrientos. Rito agrario y formación de clases en un pueblo andino*, Editorial Mama Huaco, La Paz, Bolivia.
- GOSSEN, Gary H.,
1979 *Los chamulas en el mundo del Sol*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- GRAÑA BEHRENS, Daniel,
2009 “El llorar entre los nahuas y otras culturas prehispánicas”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Núm. 40, IIH-UNAM, México.
- GRAULICH, Michel,
1986 “El problema del bisiestro mexicano y las xochipaina de Títitl y de Huey Tecuilhuitl”, en *Revista Española de Antropología Americana*, núm. 16, España.
- 1989 “Miccailhuitl: The Aztec Festivals of the Deceased”, en *Numen. International Review for the History of Religions*, Vol 3, Fasc. 1, junio, Leiden, Netherlands.
- 1999 *Fiestas de los pueblos indígenas. Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, INI, México.
- 2001 “Atamalqualiztli: fiesta azteca del nacimiento de cintéotl-Venus”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 32, IIH-UNAM, México.
- 2002 “Acerca del 'problema de ajustes del año calendárico mesoamericano al año trópico'”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 33, IIH-UNAM, México.
- 2008 “Las fiestas del año solar en el Códice Borbónico”, en *Itinerarios*, Vol. 8, Universidad de Varsovia. Revista electrónica consultada en junio de 2014:
http://iberystyka.uw.edu.pl/pdf/Itinerarios/vol-8/08_graulich.pdf.
- GRIMALDI, Piercarlo,
1999 “Los animales míticos que predicen el calendario agrario”, en *Arxius de Sociología*, Núm. 3, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Valencia. Documento electrónico consultado en marzo de 2015: <http://www.uv.es/~sociolog/arxius/arxius3.pdf>.
- GRIMSON, Alejandro,
2011 *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*, Siglo XXI, Buenos Aires.

- GUERRERO CALISAYA, Braulio,
1998 "Carnaval de difuntos", *Estudios aymaras*, Serie 2, núm. 57, Instituto de Estudios Aymaras, Puno, Perú.
- GUIERAS HOLMES, Calixta,
1965 *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, FCE, México.
- GUTIÉRREZ VIÑUELAS, Rodrigo,
2004 "El patrimonio funerario en Latinoamérica: una valoración desde la historia del arte contemporáneo", en *Apuntes: Revista de Estudios Sobre Patrimonio Cultural*, Vol. 18, núm. 1-2, enero-diciembre, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Carlos Arbeláez Camacho para el patrimonio arquitectónico y urbano (ICAC), Colombia.
- HALBWACHS, Maurice,
2004 *Los marcos sociales de la memoria*, Anthropos Editorial/Universidad de Concepción, Chile/Universidad Central de Venezuela, España.
- HAMY, H. T.,
1899 *Codex Telleriano-Remensis. Manuscrit Mexicain du cabinet de Ch.-M. Le Tellier, archevêque de Reims, à la Bibliothèque Nationale (ms. Mexicaine no. 385)*, Bibliothèque Nationale, París.
- HARRIS, Olivia,
1983 "Los muertos y los diablos entre los laymi de Bolivia", en *Revista Chungará*, Núm. 11, Universidad de Tarapacá, Arica, Chile.
- HARRIS, Marvin,
1978 *Caníbales y reyes*, Argos-Vergara, Barcelona.
1989 *Bueno para comer*, Alianza, Madrid.
- HASLER, Juan A.,
2007 *De arqueología y semántica*, Universidad del Valle, Cali, Colombia.
- HEIRAS RODRÍGUEZ, Carlos Guadalupe,
2010 *Cuerpos rituales. Carnaval, días de muertos y costumbres tepehuas orientales*, [Tesis de maestría en antropología social], Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- HENISCH, Bridget Ann,
2002 *The Medieval Calendar Year*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania.
- HERMANS, Laurie. M.,
2010 "Gracias por los favores concedidos". *Animitas and the Everyday Life in Santiago*, [Tesis de Licenciatura en Ciencias Sociales], Universiteit Utrecht, Países Bajos.

- HERNÁNDEZ FERRER, Marcela,
2004 "Idhidh Kwitol: Niño maíz. Los niños en los rituales agrícolas de los teenek de la Huasteca Potosina", en Broda, Johanna y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH/UNAM, México.
- HERNÁNDEZ MONTES, Maricela,
2004 *Tepehuas. Pueblos indígenas del México contemporáneo*, CDI, PNUD, México.
- HERRERO GÓMEZ, Guillermo,
2009 "El diablillo de Sepúlveda: un viejo rito que se renueva", en *Revista de Folklore*, Núm. 339. Versión electrónica consultada en enero de 2015: Versión electrónica consultada en noviembre de 2014: <http://media.cervantesvirtual.com/jdiaz/rf006.pdf>.
- HERSKOVITS, Melville J.,
1992 *El hombre y sus obras. La ciencia de la antropología cultural*, Fondo de Cultura Económica, México.
- HEYDEN, Doris,
1989 "Tezcatlipoca en el mundo Náhuatl", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Núm. 19, IIH-UNAM, México.
1993 "El árbol en el mito y el símbolo", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Núm. 23, IIH-UNAM, México.
- HICKMAN, John,
1975 *Los aymara de Chinchera, Perú. Persistencia y cambio en un contexto bicultural*, Instituto Indigenista Interamericano, México.
- HOWE, Leopold E.,
1981 "The Social Determination of Knowledge: Maurice Bloch and Balinese Time", en *Man, New Series*, Vol. 16, No. 2, junio de 1981, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Reino Unido.
- HOYOS SÁINZ, Luis de,
1945 "Folklore español del culto a los muertos", *Revista de dialectología y tradiciones populares*, Tomo I, 1944-1945, CSIC, Madrid.
- HUBERT, Henri,
1990 "Estudio sumario sobre la representación del tiempo en la religión y la magia", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 51, Madrid.
- HUERTAS VICIANA, Isabel María,
1984 "Fiestas de agua y fuego en Cazorla", en *Narria. Estudios de Arte y Costumbres populares*, Museo de Artes y Tradiciones Populares, núm. 36, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, España.

- HUET, Charlotte,
2006 "Panorama del teatro popular navideño en España", en *Culturas Populares*, núm. 3. Revista electrónica consultada en diciembre de 2014: <http://www.culturaspopulares.org/textos3/articulos/huet.pdf>.
- HUICI URMENTA, Vicente,
2007 *Espacio, tiempo y sociedad. Variaciones sobre Durkheim, Halbwachs, Gurvitch, Foucault y Bourdieu*, Ediciones Akal, Madrid.
- HURTADO-CAYCEDO, Claudia M.,
2011 "Modelo de doble tensión para analizar las estrategias de reconocimiento pleno de las diversidades sexuales en los debates de la ciudadanía", en *Revista Temas Sociológicos*, Núm. 15, Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago de Chile.
- IBARRA, Laura,
2001 "El origen de algunos dioses prehispánicos. Una explicación desde la teoría histórico-genética", *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 36, IIH-UNAM, México.
- IGLESIAS Y CABRERA, Sonia C.,
2012 *Navidades mexicanas*, CONACULTA, México.
- IMBULUZQUETA, Gabriel,
1993 "Cuestiones infantiles en Todos los Santos y día de Difuntos en Baztan-Bidasoa", *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, año XXV, núm. 61, enero-junio.
- IRIBARREN RODRÍGUEZ, José María,
1942 "El folklore del día de San Juan", en *Príncipe de Viana*, Año 3, núm. 7, Institución Príncipe de Viana, Gobierno de Navarra, España. Versión electrónica consultada en octubre de 2012: <http://www.paremia.org/wp-content/uploads/P12-3.pdf>.
- IWANISZEWSKI, Stanislaw,
2001 "Reflexiones en torno a los graniceros, planetnicy y renuberos", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 34, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México.
- JAIME GÓMEZ, José de, y José María de Jaime Lorén,
2003 "La elaboración del vino en el refranero", en *Paremia*, núm. 12, Asociación Cultural Independiente. Revista electrónica consultada en octubre de 2012: <http://www.paremia.org/wp-content/uploads/P12-3.pdf>.
- JENSEN, Adolfo,
1998 *Mito y culto entre los pueblos primitivos*, FCE, México.
- JIMÉNEZ SÁNCHEZ, Sebastián,
1954 "De folklore canario. El mes de San Juan y sus fiestas populares", en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. X, núm. 1/2, CSIC, Madrid.

JIMENO JURÍO, José María,

- 1974 “Cortes de Navarra. Calendario festivo popular”, en *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, año VI, núm. 17, Gobierno de Navarra, Pamplona, España.
- 1976 “Ritos mágicos en la merindad de Tudela”, en *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, año VIII, núm. 22, Gobierno de Navarra, Pamplona, España.
- 1996 “Etnografía histórica en un pueblo navarro. Monreal”, en *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, Año XXVIII, núm. 67.

JOHANSSON, Patrick,

- 1998 “Tlahtoani y Cihuacoatl: lo diestro solar y lo siniestro lunar en el alto mando mexica” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 28, IIH-UNAM, México.
- 2003 “Días de muertos en el mundo náhuatl prehispánico”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 34, UNAM, México.
- 2005 “Cempoallapohualli. La cronología de las veintenas en el calendario solar náhuatl”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 36, UNAM, México.
- 2012 “La imagen del huasteco en el espejo de la cultura náhuatl prehispánica”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 44, UNAM, México.

JONES, Joseph R.,

- 1969 “El contenido folklórico de las ‘Constituciones sinodales’ de 1541 del obispo Guevara”, en *Revista de dialectología y tradiciones populares*, Núm. 21, 1969, CSIC, Madrid, España.

JORDÁN MONTÉS, Juan Francisco, y José Antonio Iniesta Villanueva,

- 1996 “costumbres funerarias en la Serranía de Albacete (curso bajo del río Mundo y Sierra del Segura)”, en *Al-Basit: Revista de Estudios Albacetenses*, núm. 39, Instituto de Estudios Albacetenses “Don Juan Manuel”, Albacete, España.

JUDGE, Michael,

- 2004 *The Dance of Time. The Origins of the Calendar: A Miscellany of History and Myth, Religion and Astronomy, Festivals and Feast Days*, Arcade Publishing, Nueva York.

KANT, Immanuel,

- 1996 *Crítica de la razón pura*, Tomo I, Colofón, México.

KAWABE, Shinji,

- 2008 “El retorno de los ancestros y su sentido social: según se desprende de los cuentos y las danzas del Día de Muertos en la Huasteca”, en *Perspectivas Latinoamericanas*, núm. 5, Centro de Estudios Latinoamericanos, Universidad Nanzan, Nagoya, Japón.

KESSEL, Juan Van,

- 1992 *Cuando arde el tiempo sagrado*, Hisbol, La Paz, Bolivia.
- 2000 “Individuo y religión en los Andes”, en *Cuadernos de Investigación en Cultura y Tecnología Andina*, núm. 16, IECTA, Iquique, Chile.

- 2004 “El ritual mortuorio de los aymaras de Tarapacá”, *Inculturación*, Año 10, núm. 1, enero-junio, Instituto de Estudios Aymaras, Puno, Perú.
- KIRCHHOFF, Paul,
1960 “Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales”, en *Suplemento de la Revista Tlatoani* núm. 3, ENAH, México.
- KNAB, Tim J.,
1991 “Geografía del inframundo”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Núm. 21, IIH-UNAM, México.
- KÖHLER, Ulrich,
1995 *Chonbilal Ch'ulelal-Alma vendida. Elementos fundamentales de la cosmología y religión mesoamericanas en una oración maya-tzotzil*, IIA-UNAM, México.
- KÜGELGEN KROPFINGER, Helga Von,
1990 “El indio: ¿Bárbaro y/o buen salvaje?”, en *La imagen del indio en la Europa moderna*, CSIC/Fundación Europea de la Ciencia/Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Sevilla.
- KUHN, Thomas. S.,
1996 *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México.
- LABEAGA MENDIOLA, Juan Cruz,
1993 “Ritos de protección en Sangüesa. Conjuros y saludadores”, *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, Año XXV, núm. 62.
- LAFOZ RABAZA, Herminio,
1983 “El ciclo festivo de Ainzón (Zaragoza)”, en *Temas de Antropología Aragonesa*, núm. 2, Instituto Aragonés de Antropología, España.
- LAPUENTE MARTÍNEZ, Luciano,
1977 “Estudio etnográfico de Améscoa V”, en *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, año IX, núm. 25, Gobierno de Navarra, Pamplona, España.
- LAVÍN, Mónica y Ana Benítez Muro,
2010 *Sor Juana en la Cocina*, Grijalbo, México.
- LE GOFF, Jaques,
1989 *El nacimiento del Purgatorio*, Taurus, Madrid.
- LEACH, Edmund,
1950 “Primitive Calendars”, en *Oceania. A Journal Devoted to the Study of the Native Peoples of Australia, New Guinea, and the Islands of the Pacific*, Vol. XX, Núm. 4, junio, Oceania Publications, University of Sidney, Australia.
- 1971 *Replanteamiento de la antropología*, Seix Barral, Barcelona.
- 1985 *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, Siglo XXI, España.

- LECHUGA, Ruth, D.,
2002 "Rituales del día de muertos", en *Artes de México*, núm. 62, Artes de México y del Mundo, México.
- LEÓN-PORTILLA, miguel,
1966 *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, UNAM, México.
1985 *Cantos y crónicas del México antiguo. Crónicas de América*, Historia 16, Madrid, España.
2005 "Estudio introductorio", en *Tonalámatl de los pochtecas (Códice Fejérváry-Mayer)*, Revista Arqueología Mexicana, Número especial 18, CONACULTA/INAH/Editorial Raíces, México.
- LEÓN Y GAMA, Antonio de,
2009 *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras que con ocasión del nuevo empedrado que se está formando en la plaza principal de México, se hallaron en ella el año de 1790*, INAH, México.
- LEROI-GOURHAN, André,
1971 *El gesto y la palabra*, Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, Caracas, Venezuela.
- LEVI-STRAUSS, Claude,
1970 *Antropología Estructural*, Eudeba, Buenos Aires.
- LEWIS, Oscar,
1975 "Controles y experimentos en el trabajo de campo", en Llobera, J. (Comp.), *La antropología como ciencia*, Anagrama, Barcelona.
- LIMÓN OLVERA, Silvia,
2001 "El dios del fuego y la regeneración del mundo", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 32, IIH-UNAM, México.
2012 *El fuego sagrado. Simbolismo y ritualidad entre los nahuas*, UNAM, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, México.
- LINAGE CONDE, Antonio,
2003 "La liturgia eucarística en el antiguo rito latino: entre lo popular y lo clerical", en Campos y Fernández de Sevilla, F.J. (ed.), *Religiosidad y ceremonias en torno a la eucaristía*, Vol. II, Ediciones Escorialenses: Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, San Lorenzo del Escorial, Madrid, España.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo,
2004a *Perfiles simbólico-morales de la cultura gallega*, Akal, Madrid.
2004b *La Santa Compañía. Fantasías reales. Realidades fantásticas*, Akal, Madrid.
2008 *De la estación del amor al diálogo con la muerte (en Galicia profunda)*, Akal, Madrid.

- LIZARDI RAMOS, César,
1969 “Los calendarios prehispánicos de Alfonso Caso. A manera de reseña y polémica”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Núm. 8, IIH-UNAM, México.
- LLAGUNO, José A.,
1963 *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano (1585)*, Porrúa, México.
- LLANOS LAYME, David,
1999 “Ritos para detener la lluvia en una comunidad de Charazani”, en Spedding Pallet, Alison (Comp.), *Gracias a Dios y a los Achachilas: ensayos de sociología de la religión en los Andes*, ISEAT / Plural Editores, La Paz, Bolivia.
- LLEDÓ, Joaquín,
1999 *Calendarios y medidas del tiempo*, Acento Editorial, Madrid, España.
- LLINARES, María del Mar,
1990 *Mouros, ánimas, demonios. El imaginario popular gallego*, Akal, Madrid, España.
- LLOMPART, Gabriel,
1965 “Pan sobre la tumba. Una nota de folklore funerario mallorquín”, *Revista de dialectología y tradiciones populares*, Tomo XXI, CSIC, Madrid, España.
1970 “Aspectos populares del purgatorio medieval”, *Revista de dialectología y tradiciones populares*, Tomo XXVI, CSIC, Madrid, España.
1971 “Nótulas sobre ‘cartas del cielo’”, *Revista de dialectología y tradiciones populares*, Tomo XXVII, CSIC, Madrid.
- LLOP I BAYO, Francesc,
1988 *Las campanas en Aragón: un medio de comunicación tradicional*, [Tesis de doctorado], Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Complutense de Madrid, versión electrónica consultada en:
<http://www.aragob.es/edycul/patrimo/etno/tesiscampanas/indice.htm>, marzo de 2008.
- LOMNITZ, Claudio,
2006 *Idea de la muerte en México*, Fondo de Cultura Económica, México.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo,
1990 *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, Alianza Editorial Mexicana, México.
1996 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, Tomo I, UNAM, México.
2001 “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, CONACULTA/FCE, México.
2011 *Tamoanchan y Tlalocan*, FCE, México.

- LÓPEZ DE AYALA, Ignacio,
1785 *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, Imprenta Real, Madrid.
- LÓPEZ DE GUEREÑU GALARRAGA, Gerardo,
1998 *Voces Alavesas*, Real Academia de la Lengua Vasca EUSKALTZAINDIA, Bilbao, España.
- LÓPEZ MÉNDEZ, Sinecio,
1974 “Hueyapan, un pueblo de la tierra fría”, en Warman, Arturo (ed.), *Los campesinos de la tierra de Zapata I. Adaptación, cambio y rebelión*, SEP/INAH, México.
- LÓPEZ PEGALAJAR, Manuel,
2002 “Ritos de nacimiento y muerte en Sierra Mágina”, en *Sumuntán. Anuario de estudios sobre Sierra Mágina*, núm. 17, Colectivo de Investigadores de Sierra Mágina, España.
- LUGO OLÍN, María Concepción,
2001 *Una literatura para el alma. Nacimiento y ocaso del género. 1600-1760*, INAH, México.
- MADARIAGA ORBEA, Juan,
2001 “Muerte y mentalidad en el ámbito rural del País Vasco a fines del Antiguo Régimen”, en *Cuadernos de Investigación Histórica*, núm. 18, Fundación Universitaria Española, Madrid, España.
2007 *Historia social de la muerte en Euskal Herria*, Ed. Txalaparta, Tafalla, España.
1995 “Comportamientos funerarios en Euskal Erria al inicio del siglo XX”, en *Cuadernos de Sección, Historia-Geografía*, núm. 23, Eusko Ikaskuntza, Donostia, España.
- MADROÑAL DURÁN, Abraham,
1991 *Refranero popular toledano*, Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos, Toledo, España.
- MAGALONI KERPEL, Diana,
2003 “Imágenes de la conquista de México en los códices del siglo XVI. Una lectura de su contenido simbólico”, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, Núm. 82, UNAM, México.
- MALDONADO JIMÉNEZ, Druzo,
2004 “El culto a los muertos en Coatetelco, Morelos (una perspectiva histórica y etnográfica)”, en Broda, Johanna y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH/UNAM, México.
2005 *Religiosidad indígena. Historia y etnografía. Coatetelco, Morelos*, INAH, México.
- MALDONADO, Luis,
1989 “La religiosidad popular”, en Álvarez Santaló, Carlos *et al.* (coords.), *La religiosidad popular I. Antropología e historia*, Anthropos, Barcelona.

- MALINOWSKI, Bronislaw,
1927 "Lunar and Seasonal Calendar in the Trobriands", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, núm. 57, United Kingdom.
1977 *El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las Islas Trobriand*, Labor, Barcelona.
- MALLEA MAMANI, Juan,
1998 "Señales y creencias en la siembra", en *Estudios Aymaras*, Serie 2, núm. 57, Instituto de Estudios Aymaras, Puno, Perú.
- MAMANI BERNABÉ, Vicenta,
2002 *Ritos espirituales y prácticas comunitarias del aymara*, Creart Impresores, La Paz, Bolivia.
- MANDIANES CASTRO, Manuel,
1990 "Los muertos de Galicia se van de viaje comiendo pan", en *L'Uomo*, Vol. III, Núm. 1, Società Tradizione Sviluppo/Università di Roma "La Sapienza", Italia.
- MANGA QUESPI, Atuq Eusebio,
1994 "Pacha: un concepto andino de espacio y tiempo", *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. 24, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España.
- MARCOS DE SANDE, Moisés,
1950 "Costumbres funerarias", *Revista de dialectología y tradiciones populares*, Tomo VI, CSIC, Madrid, España.
- MARGUERY PEÑA, Enrique,
1997 "Perfiles religiosos de los pueblos indígenas de Costa Rica", en *Mitológicas*, Vol. 12, núm. 1, Centro Argentino de Etnología Americana, Argentina.
- MARTÍN CONTRERAS, Ana María,
2005 *Los autos de Navidad de Antonio Mira de Amescua. Edición crítica y filológica con estudio introductorio*, [Tesis doctoral], Universidad de Granada, Facultad de Filosofía y Letras, Granada, España.
- MARTÍN CRIADO, Arturo,
1999 "Antiguas creencias populares", *Revista de Folklore*, Tomo 19a, núm. 217, España. Versión electrónica consultada en: <http://www.funjdiaz.net/folklore/07ficha.cfm?id=1698>
- MARTÍNEZ, Bárbara,
2011 "Rituales de la muerte en el sector Sur de los Valles Calchaquíes" en Hidalgo, Cecilia (comp.), *Etnografías de la muerte. Rituales, desapariciones, VIH/SIDA y resignificación de la vida*, CLACSO/Ediciones Ciccus/FFyL, Buenos Aires.
- MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto,
2006a "Sobre la función social del buen nahualli", en *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. 36, núm. 2, Madrid.

2006b “El *tonalli* y el calor vital: algunas precisiones”, en *Anales de Antropología*, Vol. 40-II, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México.

MARTÍNEZ MONTIÑO, Francisco,

1611 *Arte de cocina, pastelería, viscochería, y conferuería*, Luis Sánchez, Madrid.

MARZAL, Manuel M.,

2002 *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*, Pontificia Universidad Católica del Perú/Editorial Trotta, Madrid.

MASSIP, Franscesc,

1999 “El infierno en escena: presencia diabólica en el teatro medieval europeo y sus pervivencias tradicionales”, en *Euskaltzaindiaren lan eta agiriak = Trabajos y actas de la Real Academia de la Lengua Vasca = Travaux et actes de l'Academie de la Langue basque*, Real Academia de la Lengua Vasca EUSKALTZAINDIA. Documento electrónico consultado en marzo de 2015: <http://www.euskaltzaindia.net/dok/euskera/49281.pdf>.

MATARÍN GUIL, Manuel Francisco,

1998 “Creencia popular en las ánimas del Purgatorio en los valles de los ríos Andarax y Nacimiento (Almería)”, en *Actas de las I jornadas de religiosidad popular*, Instituto de Estudios Almerienses, España.

MATOS MOCTEZUMA, Eduardo,

1991 “Las seis Coyolxauhqui: variaciones sobre un mismo tema”, en *Estudios de Cultura Nahuatl*, Vol. 21, IIA-UNAM, México.

1997 “Tlaltecuhтли: Señor de la tierra”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Núm. 27, IIH-UNAM, México.

2010 *La muerte entre los mexicas*, Tusquets, México, D.F.

2011 *Muerte a filo de obsidiana. Los nahuas frente a la muerte*, FCE, México, D.F.

2013 *Vida y muerte en el Templo Mayor*, FCE, México, D.F.

MAUSS, Marcel,

1979 “Ensayo sobre las variaciones estacionales en las sociedades esquimales”, en *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid.

MÁYNEZ, Pilar,

2002 *El calepino de Sahagún: un acercamiento*, UNAM/FCE, México.

MAZZETO, Elena,

2014 “Los *ayauhcalli* en el ciclo de las veintenas del año solar. Funciones y ubicación de las casas de niebla y sus relaciones con la liturgia del maíz”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Núm. 48, julio-diciembre, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México.

- MEDINA, Andrés,
2000 *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*, UNAM, México.
- MENDOZA C., Santiago,
1997 “Celebraciones de la muerte”, *Estudios aymaras*, Serie 2, núm. 56, Instituto de Estudios Aymaras, Puno, Perú.
- MENDOZA LUJÁN, J. Erik, Adriana Alvarado Viñas, María Eugenia Valderas Correa y Alejandra González Correa,
2007 *Refinería-Azcapotzalco. Un cementerio tecpaneca prehispánico*, J. Erik Mendoza Luján, México.
- MERINO MADRID, Antonio,
1997 *Ensayo sobre fiestas populares de los Pedroches*, Mancomunidad de Municipios de los Pedroches, España.
- MESA JIMÉNEZ, Salvador, Ana Belén Delgado Hierro, y Emilio Blanco Castro,
1997 “Ritos de lluvia y predicción del tiempo en la España mediterránea”, en Goloubinoff, Marina, Ester Katz y Annamaría Lamel (Eds.), *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*, Tomo I, Abya-Yala, Quito, Ecuador.
- MEYA ÍÑIGUEZ, Ma. Mercedes,
s/f “Albacete antiguo: Las Devociones Perdidas”. Documento electrónico consultado en diciembre de 2014: <http://www.itda.es/articulos/37.pdf>.
- MERINO QUIJANO, Francisco José,
2014 “El Carnaval popular, ritos y ceremonias en tierras extremeñas”, en *Extremadura. Revista de Historia*, núm. 1. Revista electrónica consultada en diciembre de 2014: <http://extremadurarevistadehistoria.files.wordpress.com/2014/03/05-francisco-josc3a9-merino-quijano1.pdf>.
- MIKULSKA, Katarzyna,
2001 “Tlazoltéotl, una diosa del maguey”, en *Anales de Antropología*, Vol. 35, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México.
- MILLER, David (Comp.),
2006 *Popper: escritos selectos*, FCE, México.
- MOLINA CORREA, Fernando,
2006 “La maravilla del lenguaje matemático indígena”, *Primer Congreso Nacional de educación indígena e intercultural: Hacia la construcción de una educación indígena e intercultural de los pueblos y para los pueblos*, s/e, México.

- MONESMA, Eugenio,
2003 *San Miguel de Aralar*, [Video], Pyrene, P.V. / Museo Etnológico de Navarra “Julio Caro Baroja”, Huesca, España. Disponible en:
<http://www.navarchivo.com/index.php/es/fondos/etnografia-navarra/fiestas/festivo-anual/san-miguel-de-aralar>.
- MONLAU, Pedro Felipe,
1841 *Elementos de cronología*, Imprenta de J. Boet y Compañía, Barcelona, España.
- MONTERO GARCÍA, Ismael Arturo,
2004 *Atlas arqueológico de la alta montaña mexicana*, Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, México.
- MONTPALAU, Antonio,
1793 *Diccionario geográfico universal, que comprehende la descripcion de las quatro partes del mundo; y de las naciones, imperios, reynos, repúblicas, y otros estados, provincias, territorios, ciudades, villas y lugares memorables, lagos, ríos, desiertos, montañas, volcanes, mares, puertos, golfos, islas, penínsulas, istmos, bancos, cabos, &c. que se encuentran en el Globo Terráqueo*, Tomo II, Real Compañía de Impresores y Libreros, En la Oficina de la Viuda é Hijo de D. Pedro Marín, Madrid, España.
- MORALES DAMIÁN, Manuel Alberto,
2010 “El ayuno de tamales de agua. Iconografía de la lámina de Atamalqualiztli, Primeros Memoriales”, en Morales Damián, Manuel Alberto (coord.), *Tepeapulco. Región en perspectiva*, Plaza y Valdés Editores, México.
- MORAYTA MENDOZA, L. Miguel,
2003 “La tradición de los aires en una comunidad del Norte del Estado de Morelos: Ocotepéc”, en Albores, Beatriz y Johanna Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de México*, El Colegio Mexiquense/UNAM, México.
- MORENO, Roberto,
1969 “El Axólotl”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Núm. 8, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México.
- MORENO RODRÍGUEZ, Pilar,
1980 “La Navidad en el Alto Aragón”, en *Argensola. Revista de Ciencias Sociales del Instituto de Estudios Altoaragoneses*, núm. 90, Instituto de Estudios Altoaragoneses, Huesca, España.
- MOTOLINÍA, Fray Toribio de Benavente,
1994 *Relaciones de la Nueva España*, UNAM, México.
- MUNN, Nancy,
1992 “The Cultural Anthropology of Time: a Critical Essay”, en *Annual Review of Anthropology*, núm. 21.

- MUÑOZ GIL, José,
1991 Los andaluces ante la muerte. Una aproximación desde la antropología cultural, *El folklore Andaluz. Revista de cultura tradicional*, núm. 7.
- MUSEF,
2004 *Todos santos. Xiwatanakan urupa*, Museo Nacional de Etnografía y Folklore, La Paz, Bolivia.
- NOGUERA, Eduardo,
1973 “Las funciones del momoztli”, en *Anales de Antropología*, Vol. X, IIA-UNAM, México.
- NOYDENS, Benito Remigio,
1688 *Practica de cvras, y confesores. Y doctrina para penitentes*, Imprenta de Andrés García, Madrid, España.
- NIETO, Juan,
1763 *Manogito de flores, cuya fragancia descifra los misterios de la missa, y oficio divino: da esfuerzo a los moribundos, enfeña à fequir à Chrifto, y ofrece fequras armas para hacer guerra al demonio, ahuyentar las tempeftades, y todo animal nocivo; con otras curiosidades, que fe hallaràn por la Tabla, que va al fin*, Imprenta de María Ángela Martí viuda, Barcelona, España.
- NÚÑEZ ENRÍQUEZ, Luis Fernando,
2006 *Para que los muertos lleguen a su destino. Ritos funerarios posclásicos en el centro de México*, [Tesis de Maestría], Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.
- OCHIACHI, Kazuyazu,
1985 *Cuando los santos vienen marchando. Rituales públicos intercomunitarios tzotziles*, Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas.
- OCHOA VILLANUEVA, Víctor,
1975 “Semana Santa y Pascua en la cultura aymara”, en *Boletín Ocasional*, núm. 19, Chucuito, Perú.
- OSSORIO, Francisco de,
1757 *Astronomica, y hermosa mano: Que con brevedad, y claridad da, y perpetuamente feñala en una fola letra de una Coyuntura todas las fieftas, y demàs dias movibles, que corren defde la Septuagefima hafta el fin del Adviento de qualquier año, pretérito, prefente y futuro*, Imprenta de la Bibliotheca Mexicana, México.
- OTERMIN ELCANO, María del Sol,
2004 “La faceta taumatúrgica de San Miguel de Aralar”, en *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, núm. 26, Eusko Ikaskuntza-Sociedad de Estudios Vascos, Guipúzcoa, España. Versión electrónica consultada en enero de 2015:
<http://www.euskomedia.org/PDFAnlt/zainak/26/26629637.pdf>.

- PALACIOS, Félix,
1983 “Muerte en los Andes: estructura social y ritual entre los pastores aymaras”, *Estudios aymaras*, Serie 2, núm. 13, Instituto de Estudios Aymaras, Puno, Perú.
- PALACIOS, Paloma,
2012 “La Virgen de la Paloma: Historia y tradición”, en *Revista de Folklore*, Núm. 365, Fundación Joaquín Díaz, Valladolid, España. Versión digital consultada en agosto de 2014:
<http://www.funjdiaz.net/folklore/pdf/rf365.pdf>.
- PALAFIX Y MENDOZA, Juan de,
1661 *Luz a los vivos y escarmiento en los muertos*, María de Quiñones, Madrid.
- PALOMAR, Salvador,
2002 “Las fiestas y el fuego”, *Narria: Estudios de Artes y Costumbres Populares*, núm. 97-100, Universidad Autónoma de Madrid, Museo de Artes y Tradiciones Populares, Madrid, España.
- PANIZO RODRÍGUEZ, Juliana,
1989 “Refranes alusivos a Dios y a los santos”, en *Revista de Folklore*, núm. 105, Fundación Joaquín Díaz. Revista electrónica consultada en noviembre de 2014:
<http://media.cervantesvirtual.com/jdiaz/rf105.pdf>.
- 1991 “Creencias y supersticiones en tierra de campos”, en *Revista de Folklore*, núm. 125, Fundación Joaquín Díaz. Revista electrónica consultada en noviembre de 2014:
<http://media.cervantesvirtual.com/jdiaz/rf125.pdf>.
- 1993 “Refranes alusivos a las estaciones del año”, en *Revista de Folklore*, núm. 146, Fundación Joaquín Díaz. Revista electrónica consultada en noviembre de 2014:
<http://media.cervantesvirtual.com/jdiaz/rf146.pdf>.
- PAREDES CANDIA, Antonio,
1976 *Fiestas populares de Bolivia*, Tomo I, Ediciones ISLA/Librería-Editorial POPULAR, La Paz, Bolivia.
- 1995 *Tukusiwa o la muerte (algunas costumbres bolivianas)*, Librería-Editorial Popular, La Paz, Bolivia.
- PAREDES ITURRI, Manuel Rigoberto,
1976 *Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia*, Biblioteca del Sesquicentenario de la República, La Paz, Bolivia.
- PASO Y TRONCOSO, Francisco del,
1953 *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, Ediciones Fuente Cultural, México.
- 1993 *Descripción, historia y exposición del Códice Borbónico*, Siglo XXI, México.

- PASZTORY, Esther,
1984 "El arte mexica y la conquista española, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Núm. 17, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México.
- PATIÑO SÁNCHEZ, Tania Milenka,
2009 *El culto a los cráneos humanos en la ciudad de La Paz. Continuidades del culto a las cabezas trofeo a inicios del siglo XXI*, [Tesis de Licenciatura en Antropología], Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia.
- PAULO MAYA, Alfredo,
2003 "Claclasquis o aguadores de la región del Volcán de Morelos", en Albores y Broda (Coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígena en Mesoamérica*, El Colegio Mexiquense A. C./UNAM, México.
- PAZ, Octavio,
1992 *El laberinto de la soledad*, FCE, México.
- PEDROSA BARTOLOMÉ, José Manuel,
2010 "Por Santiago y Santa Ana / pintan las uvas: el calendario agrícola, entre cristianismo y paganismo", en *Revista Paremia*, núm. 19, Asociación Cultural Independiente, España.
- PEIRCE, Charles Sanders,
1974 *La ciencia de la semiótica*, Nueva visión, Buenos Aires.
1987 *Obrá lógico-semiótica*, Taurus, Madrid.
- PEÑA, Guillermo de la,
1980 *Herederos de promesas. Agricultura, política y ritual en los Altos de Morelos*, Ediciones de la Casa Chata, México.
- PEÑA SANTIAGO, Luis-Pedro,
1970 "Costumbres peculiares de Eibar", en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. XXVI, núm. 3-4, CSIC, Madrid.
- PÉREZ PÉREZ, Carmen Juana,
1982 "El baile de ánimas de Almedina", en *Narria: Estudios de Artes y Costumbres Populares*, Núm. 22, Universidad Autónoma de Madrid, Museo de Artes y Tradiciones Populares, Madrid, España.
- PINAR, Lorenzo,
1991 *Muerte y ritual en la Edad Moderna: el caso de Zamora (1500-1800)*, Ediciones Universidad, Salamanca, España.
- PIÑEIRO MACEIRAS, MARÍA LUISA,
2000 "Creencias y costumbres en Galicia en el siglo XVI a través de las 'Constituciones Sinodales'. Ciclo de Invierno o de los Doce días: El Tizón de Navidad", en *Argutorio. Revista de la Asociación Cultural "Monte Irago"*, Año 3, núm. 4, Astorga, León, España.

- PILCHER, JEFFREY M.,
2001 *¡Vivan los tamales! La comida y la construcción de la identidad mexicana*, CIESAS/Ediciones de la Reina Roja/CONACULTA, México.
- POGGIO CAPOTE, Manuel, y Belén Lorenzo Francisco,
2014 “El linaje de Roberto: diablos e imaginería festiva de fuego en la isla de La Palma (Canarias)”, en *Revista de Folklore*, núm. 384, Fundación Joaquín Díaz. Revista electrónica consultada en enero de 2015: <http://www.funjdiaz.net/folklore/pdf/rf384.pdf>.
- POMA DE AYALA, Felipe Guamán,
1980 *Nueva corónica y buen gobierno*, Tomo II, Fundación Biblioteca Ayacucho. Versión electrónica consultada en noviembre de 2014: http://www.bibliotecayacucho.gob.ve/fba/index.php?id=97&backPID=96&swords=poma&tt_products=76.
- PRAT I CARÓS, Joan,
1993 “El carnaval y sus rituales: algunas lecturas antropológicas”, en *Temas de antropología aragonesa*, Núm. 4, Instituto Aragonés de Antropología, Huesca, España.
- PREM, Hanns,
1991 “Los calendarios prehispánicos y sus correlaciones (problemas históricos y técnicos)”, en Broda, Iwaniszewski y Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, UNAM, México.
2008 *Manual de la antigua cronología mexicana*, CIESAS/Miguel Ángel Porrúa, México, D.F.
- PRIETO RODRÍGUEZ, Laureano,
1947 “Vida del individuo”, *Revista de dialectología y tradiciones populares*, CSIC, Madrid, 1947.
- PUERTO, José Luis,
1994 “Celebraciones del solsticio en la Sierra de Francia (Salamanca)”, en *Revista de Folklore*, núm. 157, Obra Social y Cultural de Caja España. Revista electrónica consultada en enero de 2015: <http://media.cervantesvirtual.com/jdiaz/rf157.pdf>.
- QUIBÉN, Víctor Lis,
1952 “El conjuro de la tronada en Galicia”, en *Revista de dialectología y tradiciones populares*, Año VIII, núm. 3, CSIC, Madrid.
1953 “Los ensalmos de la elaboración del pan en Galicia”, *Revista de dialectología y tradiciones populares*, Tomo IX, CSIC, Madrid.
- QUEZADA, Noemí,
2002 *Sexualidad, amor y erotismo. México Prehispánico y México colonial*, Plaza y Valdez, México.
- RAMÍREZ RODRÍGUEZ, Rodolfo,
2007 “La representación popular del maguey y el pulque en las artes”, en *Cuicuilco*, vol. 14, núm. 39, enero-abril, ENAH, México.

- RAMÍREZ RODRÍGUEZ, Rosalba,
2009 “Las percepciones popolocas en torno a las ofrendas dedicadas a los difuntos: un acercamiento a la cosmovisión indígena”, en Broda, Johanna y Alejandra Gámez (Coords.), *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*, BUAP, México.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA,
1729 *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua*, Tomo II, Imprenta de Francisco del Hierro, Madrid.
- RECUENCO PÉREZ, Julián,
2014 “Misas a cambio de especies: de la Hermandad de Ánimas de Navalón (Cuenca) durante los siglos XVIII y XIX”, en *El mundo de los difuntos. Culto, cofradías y tradiciones*, Volumen II, Ediciones Escorialenses. Versión electrónica consultada en mayo de 2015: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=568736#volumen116763>.
- REDFIELD, Robert,
2005 *The Little Community and Peasant Society and Culture*, The University of Chicago Press, Chicago.
- REPRESA FERNÁNDEZ, Rodrigo,
2001 “Religiosidad popular en Silos y su comarca (3ª parte)”, en *Revista de Folklore*, Núm. 247, Obra Social y Cultural de Caja España, Valladolid, 2000.
- REYES, Luis Alberto,
2009 *El pensamiento indígena en América. Los antiguos andinos, mayas y nahuas*, Editorial Biblos, Buenos Aires, Argentina.
- REYNOSO, Carlos,
2013 *Lenguaje y pensamiento: Tácticas y estrategias del relativismo lingüístico*, Documento electrónico consultado en <http://carlosreynoso.com.ar/archivos/articulos/Carlos-Reynoso-Relativismo-linguistico.pdf>, agosto de 2013.
- RICARD, Robert,
2005 *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, FCE, México.
- RICHARDS, E. G.,
2005 *Mapping Time. The Calendar and its History*, Oxford University Press, New York, United States.
- RÍO, Pedro del,
1790 *Compendio metódico y claro del cómputo eclesiástico antiguo y moderno: según los tres afamados sistemas: juliano metónico y gregoriano, adoptados por la católica iglesia para el gobierno de su calendario*, Imprenta Real, Madrid.

- RISCO, Vicente,
1946 “Creencias gallegas. La procesión de las ánimas y las premoniciones de muerte”, *Revista de dialectología y tradiciones populares*, CSIC, Madrid.
- RODRÍGUEZ ÁLVAREZ, María de los Ángeles,
2001 *Usos y costumbres funerarias en la Nueva España*, El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense, Zamora, Michoacán, México.
- RODRÍGUEZ BARBERÁN, Francisco Javier,
1994 “Sobre tapias, cipreses y cruces. Notas para el estudio de los cementerios andaluces”, *Demófilo. Revista de cultura tradicional*, núm. 13.
- RODRÍGUEZ BARRAL, Paulino,
2003 *La imagen de la justicia divina. La retribución del comportamiento humano en el más allá en el arte medieval de la Corona de Aragón*, [Tesis Doctoral], Departamento de Arte de la Facultad de Letras, Universidad Autónoma de Barcelona, España.
- RODRÍGUEZ LÓPEZ, Jesús,
1943 *Supersticiones de Galicia y preocupaciones vulgares*, Editorial Nova, Buenos Aires, Argentina.
- RODRÍGUEZ PLASENCIA, José Luis,
2009 “Apuntes de etnografía de Cilleros (III)”, en *Revista de Folklore*, núm. 340, Obra Social y Cultural de Caja España. Revista electrónica consultada en enero de 2015:
<http://media.cervantesvirtual.com/jdiaz/rf340.pdf>.
- 2014 “Supersticiones extremeñas”, en *Revista de Folklore*, núm. 391, Fundación Joaquín Díaz. Revista electrónica consultada en enero de 2015:
<http://www.funjdiaz.net/folklore/pdf/rf391.pdf>.
- RODRÍGUEZ SÁNCHEZ, Enrique,
2000 *La cosmovisión de la muerte entre los indígenas totonacos del municipio de Coxquihui, Ver.*, [Tesis de Licenciatura en Antropología Social], Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- ROJAS RABIELA, Teresa,
1988 *Las siembras de ayer. La agricultura indígena del siglo XVI*, SEP / CIESAS, México.
- ROJAS SORIANO, Raúl,
2006 *Guía para realizar investigaciones sociales*, Plaza y Valdés, México.
- RÖSING, Ina,
1988 “La fiesta de todos los santos en una región Andina. El caso de los 'médicos Callawayas'”, en *Allpanchis*, Año XX, núm. 32, segundo semestre, Instituto de Pastoral Andina.

- RÚA ALLER, Francisco Javier,
 2012 “Meteorología popular en la Valduerna (León)”, en *Revista de Folklore*, núm. 366, Fundación Joaquín Díaz. Revista electrónica consultada en noviembre de 2014: <http://www.funjdiaz.net/folklore/pdf/rf366.pdf>.
- RÚA ALLER, Francisco Javier, y Concha Casado Lobato,
 2010 “Religiosidad popular en León”, en *Revista de Folklore*, núm. 347, Obra Social y Cultural de Caja España. Revista electrónica consultada en noviembre de 2014: <http://media.cervantesvirtual.com/jdiaz/rf347.pdf>.
- RUBIAL GARCÍA, Antonio,
 2009 “La evangelización novohispana (1523-1750)” en Armas Asín, Fernando (ed.), *La invención del catolicismo en América. Los procesos de evangelización, siglos XVI-XVIII*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.
- RUBÍN DE CEVALLOS, Agustín,
 1709 *Índice último de los libros prohibidos y mandados expurgar: para todos los reynos y señoríos del católico rey de las Españas, el Señor Don Carlos IV*, Imprenta de Don Antonio de Sancha, Madrid.
- RUIZ FERNÁNDEZ, María Jesús, José Manuel Fraile Gil y Susana Weich-Shahak,
 2008 *Al vaivén del columpio. Fiestas, coplas y ceremonias*, Universidad de Cádiz, Cádiz, España.
- RUIZ GONZÁLEZ, Ana Rebeca,
 2005 *Culto a los muertos en la comunidad de Huaquechula, Puebla. Evaluaciones comunales de la transformación de la tradición (1930-2001)*, [Tesis de Licenciatura], Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.
- RUZ SOSA, Mario Humberto,
 1988 “Del Xibalbá, las bulas y el etnocidio: los mayas ante la muerte”, *Revista ICACH*, 3ª Época, Núm. 3, Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México.
 2003 “Pasajes de muerte, paisajes de eternidad”, en Bretón, Alain, Aurora Monod y Mario Humberto Ruz (ed.), *Espacios mayas. Usos, representaciones, creencias*, CDI/PNUD, México.
 2006a *Mayas. Primera parte. Pueblos indígenas del México contemporáneo*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas/Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, México.
 2006b *Mayas. Segunda parte. Pueblos indígenas del México contemporáneo*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas/Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, México.
- S/A
 1994 “Real cédula prohibiendo los enterramientos en las iglesias”, *Demófilo. Revista de cultura tradicional*, núm. 13, pp. 199-200.

S/A

S/F *Diccionario mitológico de Urdaibai*. Documento electrónico consultado en febrero de 2015: <http://www.urdaibai.org/eu/etnografia/Mitologia%20hiztegia.pdf>.

2001a *176º Calendario del más antiguo galván para el año de 2002*, Antigua Librería de Murguía, México.

2001b “La cofradía de ánimas de Casar Cáceres, una tradición viva”, en *Alcántara. Revista del Seminario de Estudios Cacerenses*, Núm. 53-54, Institución Cultural “El Brocense”, Cáceres, España.

2009 *Calendario Zaragozano “El Firmamento” para toda España 2009*, Artes Gráficas COIMOFF, Madrid, España.

2010 *Almanaque Pintoresco de Bristol para el año 2010. Calculado expresamente para la República Boliviana*, Ediciones Bustos, La Paz, Bolivia.

SAHAGÚN, Fray Bernardino de,

1829 *Historia general de las cosas de la Nueva España, que en doce libros y dos volúmenes escribió, el R. P. Fr. Bernardino de Sahagún, de la observancia de San Francisco, y uno de los primeros predicadores del santo evangelio en aquellas regiones*, Tomo I, Imprenta del ciudadano Alejandro Valdez, México.

2012 *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Tomo I, Red Ediciones, México.

SALAZAR PERALTA, Ana María,

1990 “Los ritos agrarios de Tepoztlán, Morelos”, en Dahlgren, Barbro (coord.), *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines. II coloquio*, UNAM, México.

SÁNCHEZ JIMÉNEZ, Juan (Coord.),

2011 *Calendario meteorológico 2012*, Ministerio de Medio Ambiente y Medio Rural y Marino, España.

SANZ LARROCA, Juan Cosme,

2008 *Las respuestas religiosas ante las plagas del campo en la España del siglo XVII*, [Tesis doctoral], Facultad de Geografía e Historia, UNED, España. Versión electrónica consultada en noviembre de 2014: <http://e-spacio.uned.es:8080/fedora/get/tesisuned:GeoHis-Jcsanz/Documento.pdf>.

SANZ MARCO, Carlos,

2003 “Calendario poético: las estaciones, los meses y el santoral en la voz de los poetas y el refranero”, en Molina Martínez, José Luis (Ed.), *Cultura economía y desarrollo en Lorca en el alba del siglo XXI. Actas del XXXVII Congreso Internacional de la Asociación Europea de Profesores de Español*, Universidad de Murcia, España.

SANZ Y DÍAZ, José,

1985 “Etnografía de las Tormentas. Los mitos antiguos en el Señorío de Molina”, en *Revista de Folklore*, núm. 90, Obra Cultural de la Caja de Ahorros Popular, Valladolid, España.

- SATRÚSTEGUI, José María,
1970 “Reminiscencias del culto precristiano en la devoción a San Miguel”, en *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, Año II, núm. 6, Gobierno de Navarra, Pamplona, España.
- 1977 “Medicina popular vasca y ginecología”, en *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, Año IX, núm. 27, Gobierno de Navarra, Pamplona, España.
- SAUCEDO SÁNCHEZ DE TAGLE, Eduardo Rubén,
2004 *Tepehuanes del Norte. Pueblos indígenas del México contemporáneo*, CDI/PNUD, México.
- SAUSSURE, Ferdinand de,
1982 *Curso de lingüística general*, Nuevomar, España.
- SCHMIDTT, Jean-Claude,
1998 *Ghosts in the Middle Ages. The Living and the Dead in Medieval Society*, University of Chicago Press, United States.
- SÉJOURNÉ, Laurette,
2002 “Almas *non gratas* en San Mateo del Mar”, en *Artes de México y del Mundo*, núm. 62, México.
- 2009 *El pensamiento náhuatl cifrado por los calendarios*, Siglo XXI, México.
- SELER, Edward,
1963 *Comentarios al Códice Borgia*, FCE, México.
- SENN, Frank C.,
2006 *The People’s Work: A Social History of the Liturgy*, Fortress Press, Minneapolis, United States.
- SIERRA CARRILLO, Dora,
2007 *El demonio anda suelto. El poder de la cruz de pericón*, INAH, México.
- SONESSON, Göran,
1997 “The Ecological Foundations of Iconicity”, en I. Rauch y G.F. Carr (Eds.), *Semiotics Around the World: Synthesis in Diversity*. Berlin / New York, Mouton de Gruyter.
- SPEDDING PALLET, Alison,
1992 “Almas, anchanchus y alaridos en la noche: El paisaje vivificado de un valle yungueño”, en Arze, Silvia, Rossana Barragán, Laura Escobari y Ximena Medinaceli (Comp.), *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes: II Congreso Internacional de Etnohistoria. Coroico*, ISBOL/IFEA/SBH/ASUR, La Paz, Bolivia. Versión electrónica consultada en enero de 2015: <http://books.openedition.org/ifea/2312?lang=es>.
- 1996 “Morir en Yungas”, en *Revista del Museo Nacional de Etnología y Folklore*, núm. 7-8, MUSEF, La Paz, Bolivia.

2004 "Introducción a la sociología de la religión en el contexto andino", en Speding Pallet, Alisson (Comp.), *Gracias a Dios y a los achachilas. Ensayos de sociología de la religión en los Andes*, ISEAT / Plural Editores, La Paz, Bolivia.

2008 *Religión en los Andes. Extirpación de idolatrías y modernidad de la fe andina*, ISEAT, La Paz, Bolivia.

ŠPRAJC, Ivan,

1996 *La estrella de Quetzalcóatl. El planeta Venus en Mesoamérica*, Editorial Diana, México.

2000 "Problemas de ajustes del año calendárico mesoamericano al año trópico", en *Anales de Antropología*, vol. 34, UNAM, México.

STACHOVÁ, Alena,

2007 *Creencias, costumbres y tradiciones de Galicia*, [Tesina], Departamento de Lenguas y Literatura Románicas, Facultad de Artes, Masarykova Univerzita, República Checa.

STRESSER-PÉAN, Guy,

2011 *El Sol-Dios y Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la sierra de Puebla*, FCE / CONACULTA / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.

TABOADA, Jesús,

1949 "Folklore astronómico y meteorológico de la comarca de Monterrey", en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. V, núm. 1, CSIC, Madrid, España.

1952 "La noche de San Juan en Galicia", en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. VIII, núm. 4, CSIC, Madrid, España.

1969 "La matanza del cerdo en Galicia", en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. XXV, núm. 1/2, CSIC, Madrid, España.

TALLEY, Thomas J.,

1991 *The Origins of the Liturgical Year*, Liturgical Press, Collegeville, Minesota.

TAX, Sol,

1952 *Heritage of Conquest. The Ethnology of Middle America*, The Macmillan Company, New York.

TENA, Rafael,

2008 *El calendario mexica y la cronografía*, INAH, México, D.F.

2012 *La religión mexica*, INAH, México, D.F.

TENA SUCK, Antonio y Bernardo Turnbull Plaza,

1994 *Manual de investigación experimental: elaboración de tesis*, Universidad Iberoamericana / Plaza y Valdés, México.

- TENORIO, Nicolás,
 2008 “La aldea gallega. Estudio de derecho consuetudinario y economía popular”, en *Galegos*, núm. 1, Ézaro Ediciones, España. Revista electrónica consultada en febrero de 2013: http://www.ezaroediciones.com/wp-content/uploads/2008/01/15-g1_la-aldea-gallega.pdf.
- TERRADAS, Ignasi,
 1998 “Circa. Antropología del tiempo y la inexactitud”, *Anales de la fundación Joaquín Costa*, núm. 14, Huesca, España.
- TORNAMIRA, Francisco Vicente de,
 1585 *Chronographia y repertorio de los tiempos, a lo moderno, el qual trata varias y diversas cofas: de Cofmographia, Sphera, Theorica, de Planetas Philofofia, Computo y Aftronomia, donde fe conforma la Aftrologia con la Medicina: fe hallaran los motiuos y caufas que ha auido para reformar el año: y fe corrigen muchos paffos de Aftrologia que por la dicha reformation quedauan atrafados*, Thomas Porràlis de Sauova, Pamplona, España.
- TORQUEMADA, Juan de,
 1983 *De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblazones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra*, Vol. III, IIH-UNAM, México. Versión electrónica consultada en diciembre de 2014: http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/monarquia/volumen/03/mi_vol03.html.
- TOSCA, Thomas Vicente,
 1727 *Compendio Mathematico, en que se contienen todas las materias mas principales de las Ciencias, que tratan de la Cantidad*, Tomo IX, Imprenta de Antonio Marín, Madrid.
- TUDELA, Patricio,
 2000 “La religión tradicional entre los aymaras de Arica”, en *Revista Chilena de Antropología*, Núm. 15, 1999-2000, Universidad de Chile, Santiago, Chile.
- TURNER, Victor,
 1999 *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, Madrid.
- TUROK, Marta,
 2002 “La ofrenda, un derroche creativo”, en *Artes de México*, núm. 62, Artes de México y del Mundo, México.
- UGARTE GARCÍA, María del Carmen,
 2013 *Paremias y otros materiales de tradición oral en la Ribera del Duero: estudio etnoligüístico y literario*, [memoria de doctorado], Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filología, Madrid, España. Documento electrónico consultado en junio de 2014: <http://eprints.ucm.es/20754/1/T34383.pdf>

- UTRERA DOMÍNGUEZ, David,
2014 *Cultura y civilización catalanas*, Masarykova univerzita, Brno, República Checa. Publicación electrónica consultada en enero de 2015:
<https://digilib.phil.muni.cz/handle/11222.digilib/130436>.
- VARGAS CETINA, Gabriela,
2007 "Tiempo y poder: la antropología del tiempo", en *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, Vol. 20, núm. 67, UNAM, México.
- VARGAS GUADARRAMA, Luis Alberto, y Eduardo Matos Moctezuma,
1973 "El embarazo y el parto en el México Prehispánico", en *Anales de Antropología*, Vol. X, IIA-UNAM, México.
- VÁZQUEZ BENITES, Orlando,
2008 *Cosmovisión de la muerte. Los muertos vuelven a vivir en el Perú*, Universidad Nacional de Trujillo, Trujillo, Perú.
- VELÁZQUEZ RODRÍGUEZ, Primo Feliciano (Trad.),
1992 *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los soles*, UNAM, México, D.F.
- VEYTIA, Mariano,
1836 *Historia antigua de Méjico*, Tomo I, Imprenta a cargo de Juan Ojeda, México.
- VICUÑA RUIZ, Francisco Javier,
1977-78 "Coincidencias etnográficas en la Rioja Baja y el País Vasco", en *Anuario de Eusko-Folklore*, Sociedad de Ciencias ARANZADI SAN SEBASTIÁN, Tomo 27.
- VIEJO FERNÁNDEZ, Xulio,
2012 *Paremias populares asturianas (Estudio, clasificación y glosa)*, Centro Virtual Cervantes, Instituto Cervantes, España. Documento electrónico consultado en diciembre de 2014:
http://cvc.cervantes.es/lengua/biblioteca_fraseologica/n4_viejo/paremias_populares_asturianas.pdf.
- VILARROYA, Óscar,
2002 *La disolución de la mente. Una hipótesis sobre cómo siente, piensa y se comunica el cerebro*, Tusquets Editores, Barcelona, España.
- VILLA ROJAS, Alfonso,
1945 *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, INI, México.
- VILLAR ESPARZA, Carlos,
2003 "Creencias y costumbres populares (Campo de Montiel)", en *Revista de Folklore*, Caja España, nú. 274. Versión electrónica consultada en marzo de 2009:
<http://media.cervantesvirtual.com/jdiaz/rf274.pdf>.

- VILLASEÑOR MONTIEL, Rafael Eduardo,
2007 *Los calendarios mesoamericanos analizados desde una perspectiva interdisciplinaria*, [Tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos], Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.
- VIOLANT Y SIMORRA, R.,
1956 "Panes rituales, infantiles y juveniles, en el nordeste y levante español", en *Revista de dialectología y tradiciones populares*, Tomo XII, CSIC, Madrid, España
- VOGT, Evon Z.,
1979 *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*, FCE, México.
- WATTS, Alan,
1998 *Mito y Ritual en el cristianismo*, Kairós, Barcelona, España.
- WACHTEL, Nathan,
1997 *Dioses y vampiros. Regreso a Chipaya*, FCE, México.
- WEBER, Max,
1996 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Colofón, México.
- WECKMANN, Luis,
1984 *La herencia medieval de México*, Vol. I, El Colegio de México, México.
- WESTHEIM, Paul,
2005 *La calavera*, FCE, México.
- WILSON R., Pabón Q.,
2010 "La violencia y la muerte en Colombia", en *Grafía. Cuaderno de trabajo de los profesores del departamento de humanidades de la Universidad Autónoma de Colombia*, Vol. 7, Bogotá.
- WRIGHT CARR, David Charles,
2009 "El calendario mesoamericano en las lenguas otomí y náhuatl", en *Tlalocan. Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México*, Vol. XVI, UNAM, México.
- ZAMORANO, Rodrigo,
1594 *Cronología y repertorio de la razón de los tiempos. El mas copiofo que hafta oi fe á vifto*, Imprenta de Rodrigo de Cabrera, Sevilla, España.
- ZARAUZ LÓPEZ, Héctor L.,
2000 *La fiesta de la muerte*, CONACULTA, México.
- ZIZEK, Slavoj,
2010 En defensa de la intolerancia, Diario Público, Barcelona, España.

ZUDAIRE HUARTE, Eulogio,

1982 “La Abadía de Artaiz, antiguo señorío, en las visitas pastorales (1541-1741)”, en *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, Año 14, núm. 40.

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1 Los rasgos formales de la celebración del Día de Muertos.	154
Tabla 2 Los significados de la celebración del Día de Muertos.	155
Tabla 3 Días de la semana y planetas regentes	206
Tabla 4 Días de la semana en algunas lenguas europeas	207
Tabla 5 Algunas fiestas fijas cristianas.....	210
Tabla 6 Fiestas movibles cristianas asociadas al Domingo Pascual	212
Tabla 7 Ciclo solar y letras dominicales.	214
Tabla 8 Número de oro antes de la corrección.	215
Tabla 9 Traslación del número áureo por Dionisio.	216
Tabla 10 Números de oro y epactas tras el Concilio de Nicea.	217
Tabla 11 lunaciones intercalares en el calendario juliano.	217
Tabla 12 Tabla perpetua pascual antigua.	219
Tabla 13 Posición de <i>Nonas</i> e <i>Idus</i> en el mes juliano	220
Tabla 14 Letras dominicales posteriores a la reforma gregoriana.....	224
Tabla 15 Ecuación de las epactas.	229
Tabla 16 Unidades y ciclos del calendario cristiano.	233
Tabla 17 Tabla perpetua pascual antigua reformada.	237
Tabla 18 Tabla extensa de las epactas.....	238
Tabla 19 “Signos” del tonalpohualli.	243
Tabla 20 Las veinte trecenas del tonalpohualli.	244
Tabla 21 Fiestas “movibles” mexicas mencionadas por Sahagún.....	245
Tabla 22 Señores de los Días	246
Tabla 23 “Señores de la Noche”	247
Tabla 24 Fiestas mexicas de las veintenas.....	251
Tabla 25 Posición de los signos en las veintenas mexicas.	255

Tabla 26 Orden de los numerales de 4 signos en el primer día del <i>xíhuìtl</i>	256
Tabla 27 Conformación de los nombres de años en el <i>xiuhmolpilli</i>	256
Tabla 28 Ubicación de los días homónimos de la 1ª y 2ª treceñas de años	262
Tabla 29 Ubicación de los días homónimos de la 3ª y 4ª treceñas de años.	263
Tabla 30 Posible desplazamiento de las fiestas (primera hipótesis).....	290
Tabla 31 “Epactas” para el ajuste de las fiestas mexicas	296
Tabla 32 Correlaciones en los calendarios congelados.....	302
Tabla 33 Años de validez de los calendarios congelados en la correlación de Caso	303
Tabla 34 Identificación de los años de validez de las fechas de Buenaventura	303
Tabla 35 Unidades y ciclos del calendario mexica.	310
Tabla 36 Principales fiestas fijas de Hueyapan	315
Tabla 37 Principales fiestas movibles de Hueyapan	316
Tabla 38 Veintenas mexicas y su correlación juliana y gregoriana.	320
Tabla 39 Posición de fiestas mexicas y hueyapeñas en el año solar gregoriano.....	323
Tabla 40 Precipitación pluvial en el municipio de Tetela del Volcán (1980-2009).....	337
Tabla 41 Ciclo del maíz en Hueyapan (tierras del pueblo).....	338
Tabla 42 Precipitación pluvial (1996-2005) en Achacachi.	357
Tabla 43 Ciclo de la papa en Achacachi.	358
Tabla 44 Períodos delimitados por las FCA mexicanas y aymaras tras invertir el esquema aymara	387
Tabla 45 Algunos rasgos compartidos por las FCA mexicanas y aymaras, y diferencias entre ellos.	390
Tabla 46 Algunos rasgos compartidos por las FCM mexicanas y aymaras, y diferencias entre ellos.	393
Tabla 47 Correlación de los momentos del ciclo agrícola señalados por las FC mexicanas y aymaras.	396
Tabla 48 Evolución de las fiestas de precepto en el Norte de España (enero-julio).	411
Tabla 49 Evolución de las fiestas de precepto en el Norte de España (ago.-dic.)	412
Tabla 50 Valores asociados a los rumbos espaciales	538
Tabla 51 Algunas creencias relacionadas con los Días de Muertos	609
Tabla 52 Muertos a los que se dedican las fiestas (México y España)	632

Tabla 53 Muertos a los que se dedican las fiestas (México, España y aymaras).....642

Tabla 54 Veintenas mexicas (hipótesis de desplazamiento de 25 días).....659

Tabla 55 Funciones de los muertos mexicas y cristianos según su destino “ultraterreno”665

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

Ilustración 1 Las 8 fiestas en cruz.	56
Ilustración 2 La relación simbólica	94
Ilustración 3 Los signos por su relación con su objeto	95
Ilustración 4 “El Día de Difuntos” (España, siglo XIX)	128
Ilustración 5 Rueda “reloj” nocturno.....	205
Ilustración 6 Rueda para determinar las epactas	205
Ilustración 7 Tabla-calendario juliana.....	221
Ilustración 8 Calendario gregoriano (enero-junio).	226
Ilustración 9 Calendario gregoriano (julio-diciembre).	227
Ilustración 10 <i>Calendas, Nonas e Idus</i>	239
Ilustración 11 Calendario astronómico y martiroológico de Suabia (1180 d.C.).....	240
Ilustración 12 Calendario de horizonte de Cuicuilco-Zacatépetl.	249
Ilustración 13 <i>xiuhmolpilli</i> del Códice Florentino.....	257
Ilustración 14 <i>xiuhmolpilli</i> del código Durán.	257
Ilustración 15 Lámina 3 del Códice Borbónico.....	259
Ilustración 16 Los “Señores de la Noche”	260
Ilustración 17 Láminas 21 y 22 del Códice Borbónico	261
Ilustración 18 Lámina 1 del Códice Fejérváry-Mayer.....	265
Ilustración 19 Esquema de la lámina 1 del Códice Fejérváry-Mayer.	266
Ilustración 20 Sucesión de los grupos de cinco signos.	267
Ilustración 21 Página 46 del Códice Dresden.	273
Ilustración 22 Cosecha de trigo en la creciente de junio.	276
Ilustración 23 Junio, segar. Libro de horas. ca. 1440-50.....	276
Ilustración 24 Repertorio de 1529 (izquierda) y el Manuscrito de Tolosa (derecha).	278
Ilustración 25 Posible desplazamiento de las fiestas (segunda hipótesis).....	291

Ilustración 26 Esquema de las láminas 23-40 del códice Borbónico	293
Ilustración 27 <i>Izcalli</i> en la lámina 23 del códice Borbónico.	294
Ilustración 28 <i>Izcalli</i> en la lámina 37 del códice Borbónico.	294
Ilustración 29 Detalle del folio 42vta del Códice Aubin	300
Ilustración 30 1-Caña y araña en un atado de años según Moedano-Koer	301
Ilustración 31 Las 8 fiestas en cruz en Hueyapan (primer esquema).....	317
Ilustración 32 Las 8 fiestas en cruz según Albores.....	332
Ilustración 33 Árbol “Tota” Según Durán.	335
Ilustración 34 Las fiestas en cruz de Hueyapan (segundo esquema).....	349
Ilustración 35 Las fiestas en cruz del ritual aymara.	378
Ilustración 36 Mapamundi del reino de las Indias.....	383
Ilustración 37 Las fiestas en cruz aymaras (esquema invertido) y mexicanas	388
Ilustración 38 Las fiestas en cruz en la Península Ibérica.	441
Ilustración 39 El ángel Tutelar de la Villa de Ayora.....	444
Ilustración 40 Fuente de la vida	445
Ilustración 41 Grabado del <i>Livre des pruffits campestres</i> (1516).....	447
Ilustración 42 El espacio horizontal mexicana.....	461
Ilustración 43 Tiempo y espacio mexicas	463
Ilustración 44 El árbol de Tamoanchan y las fiestas de las veintenas.	464
Ilustración 45 Lámina 13 del Códice Borbónico (cuadro central)	494
Ilustración 46 Mayahuel amamantando al maíz.....	496
Ilustración 47 Lámina 16 del Códice Borbónico (cuadro central)	496
Ilustración 48 <i>Tepeílhuiti</i> en el Códice Telleriano-Remensis.....	501
Ilustración 49 <i>Atemoztli</i> en el Códice Telleriano-Remensis.....	506
Ilustración 50 Lámina 20 del Códice Borbónico (detalle)	515
Ilustración 51 Primer esquema de las veintenas mexicas	532
Ilustración 52 Buena muerte. Ilustración de un devocionario.....	598

Ilustración 53 <i>Ars Moriendi</i> . Tentación en la vanagloria.	600
Ilustración 54 El culto a los muertos en el año indígena mexicano	617
Ilustración 55 El culto a los muertos en el año de la Península Ibérica	631
Ilustración 56 El culto a los muertos en el año aymara	641
Ilustración 57 <i>Chichihualcuauhco</i> en el Códice Ríos	643
Ilustración 58 <i>Miccailhuitontli</i> en el Códice Ríos	646
Ilustración 59 <i>Huey Miccailhuitl</i> en el Códice Ríos	647
Ilustración 60 Efigie de difunto en <i>Títitl</i>	651
Ilustración 61 <i>Izcalli</i> en el Códice Tudela	652
Ilustración 62 <i>Tóxcatl</i> en el Códice Ríos	661
Ilustración 63 <i>Etzalcualiztli</i> en el Códice Ríos	661
Ilustración 64 Segundo esquema de las veintenas mexicas	662
Ilustración 65 El culto a los muertos en el año mexica	663

