

Capítulo 12

La transgresión propiciatoria de diosas y dioses en el contexto mítico del pensamiento religioso mesoamericano

*María de la Luz Maldonado Ramírez
FES Aragón, UNAM*

DOI: <https://doi.org/10.61728/AE21250378>



Resumen

En este texto quisiera compartir algunas reflexiones hermenéuticas sobre la relación entre mito, tiempo y transgresión en el pensamiento religioso mesoamericano y cómo podríamos acercarnos a ellas desde el conocimiento mítico situado en la recreación ritual, como parte de la tradición religiosa mesoamericana. Elegimos el tema de la transgresión, ya que notamos una presencia peculiar, compleja en las fuentes históricas y lingüísticas de los pueblos originarios precolombinos, que no escapan a las consecuencias de la colonización del imaginario y que los vinculan o reducen al pecado cristiano. No obstante, es posible identificar ideas propias de la tradición mesoamericana que resisten, perviven y conviven con las ideas del imaginario cristiano introducido por los colonizadores españoles. En esta ocasión, nos enfocaremos en uno de los espacios sagrados donde tuvo lugar la transgresión de los dioses, destacaremos sus consecuencias en el tiempo mítico e indagaremos sobre su posible impacto ritual en dos prácticas dancísticas, entendidas como procesos de simbolización, de la actualidad. Ese lugar es Tamoanchan.

Aproximaciones a la transgresión en el mito y la religión

Para adentrarnos en la comprensión de la relación entre mito, tiempo y transgresión a través de Tamoanchan, como arquetipo, como mito y como destino, quisiera compartir precisiones categoriales por las que guiaremos esta reflexión.

La primera de ellas versa sobre la transgresión en su vínculo con la religión. La transgresión es un tema transversal generalizable en las religiones, que toma diversas formas y comunica diversas semánticas en el pensamiento religioso cultural e históricamente situado. En el nivel

generalizable, existe una noción de transgresión como el quebrantamiento de los límites establecidos por las divinidades, acción que implica en consecuencia la ruptura del orden. A su vez, la transgresión participa o, mejor aún, propicia la apertura semántica a nociones como falta, pecado y culpa, las cuales se anclan a categorías como conciencia, libertad, voluntad, destino y castigo. En ese sentido, propongo distinguir dos posibles aproximaciones a la transgresión en su vínculo con la religión: una normativa y una hermenéutica, a partir de pensar en las posibles respuestas a preguntas como: ¿Qué se transgrede? ¿Quién es el sujeto de la transgresión? ¿Qué consecuencias genera la transgresión?

Una aproximación normativa a la transgresión implica destacar la desobediencia de normas, reglas o tabúes establecidos por la autoridad de lo sagrado, voluntaria o involuntariamente, que impacta en el orden divino, por lo que los transgresores son sujetos de un castigo y de un cambio significativo en su situación por la culpa, que se experimenta como una desgracia.

Por otro lado, proponemos una aproximación hermenéutica a la transgresión como acto propiciatorio, a partir de una ruptura en la manifestación de lo sagrado con consecuencias relacionales entre los sujetos de y a la transgresión, por lo que se genera una transformación, como catástrofe, en la vivencia espacio-temporal del mundo. Será a través de esa ruptura, pérdida o separación que se traspasan los límites, se transita hacia lo ilimitado, lo cual impacta en las trayectorias y estados de lo sagrado. Una aproximación hermenéutica posiciona la transgresión como germen vivo del dinamismo de lo sagrado, que genera trasmutaciones e impacta en su morfología.

Nuestro punto de partida predilecto para abordar la transgresión, sus implicaciones y consecuencias en la religión, es el mito. Tomando como referencia el pensamiento antropológico y teológico de Lluís Duch, entendemos el mito como una narración de sentido, tradicional y experiencial que, a través de los lenguajes del símbolo, comunica las respuestas redundantes, equívocas y provisionales del ser humano a su experiencia de la muerte, la sexualidad y la carencia, como negación a esta experiencia por la trascendencia (H. Reinwald), pero también la vida, el amor, la identidad, la alteridad; esto es así porque “el mito fue,

mucho antes de la filosofía, el primer maestro de la humanidad, capaz de plantear y resolver el problema de la muerte en un lenguaje comprensible para la mente primitiva”. (Cassirer, 1974, p. 63).

El mito es una narración que no solo describe la realidad, sino que anuncia cómo la realidad llegó a ser, por lo que se articula como una estructura de sentido que atañe a la configuración de significaciones. “El mito representa la cristalización más primitiva de las experiencias y comunicaciones colectivas de los humanos en torno a la realidad. Eso significa que la narración mítica, en la variedad de espacios y tiempos, es una estructura de sentido” (Duch, 2004, p. 249). El mito es una narración experiencial que posee una dimensión connotativa y otra denotativa (Burkert); connotativa porque posee una estructura de sentido propia en relación con la realidad. Dicha realidad adquiere sentido al ser narrada a través del mito que expresa las relaciones entre los hombres, con los dioses y con el mundo exterior; denotativa porque a través del mito toman relevancia los nombres de los héroes, dioses, animales, plantas, de los lugares donde acontecen las acciones míticas y los artefactos que participan en ellas.

Es una narración tradicional, que se enmarca en el conjunto de una mitología, la inseparable del folclore, e impulsa la recreación de las tradiciones como parte de la sacramentalidad de las culturas, en las que se articula el trabajo de la memoria con las anticipaciones de futuro, es decir, las utopías.

La estructura narrativa del mito no es homogénea en cuanto a sus contenidos. Si bien podemos identificar los momentos de la narración y sus motivos, en la narración mítica tienen lugar mutaciones que introducen la influencia de otras formas narrativas. Es por esto que, en el campo etnográfico, es recurrente la mezcla entre mito, poesía, cuento, leyenda e incluso “el chisme”, por lo que es de suma importancia ejercer una vigilancia epistemológica entre nuestras categorías teóricas y nuestras categorías analíticas.

En cuanto al nivel teórico, es importante tener en cuenta que un estudio morfológico y sintáctico de la estructura narrativa del mito es necesario para detectar los temas míticos que se engarzan en la narración, pero que no se agotan en una sola narración, ni mucho menos se puede reducir el

sentido del mito a su estructura narrativa. Un tema mítico posee múltiples variantes en función del amplio contexto mitológico al que pertenece. Esto es así porque: “El mito nos ayuda a entender la capacidad de la imaginación humana para construir relatos ejemplares, lo suficientemente ricos y complejos como para autorizar variaciones indefinidas y para dar lugar a una participación y a una transmisión colectivas” (Wunenburger, 2005, p. 77).

Por tal motivo, seguimos la propuesta de Duch, quien retoma las ideas de Walter Burkert y Jan Assmann sobre el estudio de las expresiones míticas más que buscar únicamente el mito como unidad narrativa, y para destacar que el mito genera “acciones narrativas”. La narración produce un acontecimiento, una epifanía. El mito, como acontecimiento narrativo que se inserta en una tradición y propicia diversas formas expresivas, es un viaje iniciático en los temas fundacionales de la mujer y el hombre en su vínculo con el mundo, con lo otro, con los otros y consigo. Este hecho incentiva una serie de acciones en la jornada de la vivencia del mito en su relación con el ritual.

Finalmente, para comprender la transgresión que se nos presenta en los mitos y se manifiesta en diversas expresiones míticas que incentivan acciones narrativas, destacamos la función teodiceica del mito, que propone Lluís, alejado de las tendencias explicativas y reduccionistas sobre el mal: son narraciones que crean las posibilidades del paso del caos al cosmos. Esto genera praxis de dominación de la contingencia, en el esquema de cambio y permanencia, cambio en la permanencia y permanencia en el cambio, como expresión de la compleja relación entre estructura e historia, pues “su misión más característica consiste, al mismo tiempo, en descentrarlo (al hombre) y centrarlo de nuevo en un proceso que abarca toda su vida” (Duch, 1997, p. 29).

Esta cualidad narrativa del mito toma relevancia al observar dos aspectos: por un lado, la narratividad como una característica ontológica de la vida social, no solo como práctica comunicativa o como estrategia metodológica, sino como constitutivo del ser, y que el mito, en tanto teodiceas prácticas, genera praxis de dominación de la contingencia cuya narratividad da cuenta del trayecto desde lo desestructurado hacia lo estructurado y estructurante.

Transgresión y tiempo en el mito de Tamoanchan

Para comprender la relación entre transgresión y religión a través de las expresiones míticas de Tamoanchan, retomaremos los trabajos pioneros de Alfredo López Austin, las ideas de Michel Graulich sobre el tema, así como algunas de las fuentes históricas del S. XVI y XVII. Y nos preguntamos: ¿Qué lugar tiene la transgresión en el pensamiento religioso mesoamericano a partir de las exploraciones sobre Tamoanchan? ¿Qué efectos tiene la transgresión en Tamoanchan sobre las manifestaciones de lo sagrado mesoamericano? Y, finalmente, ¿qué acciones míticas suscita la transgresión en Tamoanchan y qué ecos resuenan en la actualidad?

Partimos de una cita fabulosa del maestro Alfredo López Austin:

Tamoanchan está en el origen del mundo, en el principio del transcurso temporal; pero también está en el presente humano, en el punto de la unión sagrada de dos tiempos: el hoy de este mundo y el siempre presente del ámbito divino. Bajo este carácter, debe buscarse en Tamoanchan un doble aspecto: en los mitos de creación Tamoanchan es un sitio del que arranca el movimiento cósmico cotidiano; en el movimiento cósmico cotidiano Tamoanchan es un lugar en el que el mito se revivifica para hacer posible en el mundo la permanencia de los seres creados. (Austin, 1999, p. 46)

La poderosa imagen de Tamoanchan se bifurca entre el mito y la historia: eje de la geografía mítica y sagrada en la que se despliega el cosmos y toma forma el mundo; fuente del sentido que instaura la búsqueda de los antiguos mesoamericanos por colocarse en el centro del mundo, por sacralizar su habitar en el Tlalticpac y su necesidad ontológica de cercanía con lo sagrado. Como paraíso terrenal, Tamoanchan se ubicó en Cuauhnáhuac, en lo que hoy es la ciudad de Cuernavaca, cercana a la gran Cuauhtitlán, teniendo a Xochicalco como su centro sagrado, tal como lo indagó Piña Chang; otro Tamoanchan fue el de Chalchiuhmomozco, a la falda de los volcanes Popocatepetl e Iztacihuatl, lugar en el que se fundó Chalco Amecamecan, en las inmediaciones del reino de Cholula y Huejotzingo, referencia que se encuentra en Chimalpain; en tanto que Sahagún alude a la ubicación de Tamoanchan en el oriente, en la costa

del Golfo de México. Estas localizaciones de Tamoanchan, destaca el maestro López Austin, están vinculadas a las migraciones de pobladores del norte hacia el centro, en su búsqueda por la tierra prometida, el Xochitlapan, hogar de los Olmecas Huixtotin, de huastecos y mexicas. Es decir, suscita un trayecto de búsqueda, el viaje iniciático del origen de los pueblos y sus linajes. En ese sentido, la identificación geográfica exacta, empíricamente comprobable, en su contexto histórico y étnico, es un dato de importancia, pero secundario, complementario, a la poderosa imagen de este lugar sagrado en el imaginario mesoamericano.

Tamoanchan en el mito o el mítico Tamoanchan es el lugar de la creación. Aparece en la narración sobre el origen del hombre, en la Leyenda de los Soles: Quetzalcóatl descendió al Mictlán por huesos y cenizas y los lleva al paraíso de los dioses para que la diosa Quilaztli los moliera: el dios del viento derramó sangre sacrificial de su miembro viril sobre los huesos molidos por la diosa, mientras los dioses hacen penitencia. Es en Tamoanchan donde el hombre recibió su primer alimento, el maíz, masticado por los propios dioses; también es el lugar desde donde Ometecutli y Omecihuatl envían el “germen divino” y anímico a los niños en el proceso de gestación dentro de las madres. En una de las versiones del mito del origen del maíz, registrada en la *Histoire du Mexique*, es en la cueva Tamoanchan donde se unieron Xochipilli, vinculado a la diosa Xochiquetzal, ambas divinidades de las flores, y Piltzintecutli, del que surge Cinteotl.

Las referencias que plasman las expresiones míticas sobre Tamoanchan entre los antiguos nahuas del altiplano central en el posclásico son diversas en las fuentes escritas y pictóricas de los ss. XVI y XVII. En su investigación, Alfredo López Austin retomará la descripción de Xochiquetzal, registrada por Muñoz Camargo en su *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, para comenzar su indagatoria sobre el Tamoanchan mítico, lo cual ya nos indica el fuerte vínculo entre esta diosa y el jardín de los dioses:

Tenían estas naciones a vna diosa que llamavan la diosa de los enamorados como antiguamente tenian los antiguos la diosa Venus, ansi tenian los naturales desta tierra a esta diosa llamada Xochiquétzal la qual dezian que abitaua sobre todos los ayres y sobre los nueve gielos y que viuia en lugares muy deleytables y de

muchos passatiempos acompañada y guardada de muchas gentes siendo servida de otras mujeres como diosas en grandes deleytes y regalos de fuentes y rios y florestas de grandes recreaciones sin que les faltase cosa alguna y que donde ella estava tan guardada y encerrada que hombres no la podían ver y que en su servicio auia muy gran numero de enanos y corcouados truanes y chocarreros que le davan solaz con grandes músicas y bayles y dantas, y destas gentes se fiava y eran secretarios para yr con embaxadas a los dioses a quien ella indicava y que su entretenimiento era ylar y texer cosas primas y muy curiosas pintavanla tan linda y tan hermosa que en lo humano no se podía mas encarecer, llamavan el cielo donde esta diosa estava tamouan ychan xochitl ycacan chicuhnauh nepamichan ytzehecayan que quiere tanto dezir como si dixessemos el lugar de tamouan y en assiento del árbol florido, deste árbol xochitl hycacan dicen que el que alcancaua desta flor lol della era tocado que era dichoso y fiel enamorado donde los ayres son muy frios delicados y helados sobre los nueve gielos, A esta diosa xochiquétzal celebrauan fiesta cada vn año con mucha solemnidad y a ella concurrían muchas gentes donde tenia su templo dedicado, dicen que esta xochiquétzal fue muger del dios tlaloc dios de las aguas y que se la urto tezcailipuca y que la llevo a los nueve gielos e la conuirtio en diosa del bien querer (Muñoz Camargo, fol. 151v-152v en L. Austin, 1999, p. 72).

Es interesante el énfasis sobre el estado de protección al que estaba sometida la diosa, procurada por enanos y jorobados que le ofrecían danzas y música, lo que nos da una idea de la conmoción mítica, como catástrofe, que implicó el rapto, por Tezcatlipoca-Huehuecoyotl, y la transgresión de Xochiquetzal. Por otro lado, destacamos la mención sobre hilar, tejer y pintar como entretenimiento o labores de la diosa en su morada, imagen que fue plasmada en los Primeros Memoriales, en la representación de la fiesta de Atamalcaualiztli, a la que nos hemos referido con anterioridad, siguiendo la lectura de M. Graulich: aparece Xochiquetzal con un telar de cintura que se sostiene del árbol florido rodeado de aves que liban las flores.

En los *Cantares mexicanos* y en los *Romances de los señores de la Nueva España*, ambas traducciones de Garibay, se destaca el ambiente

característico de Tamoanchan como un entorno de niebla florida; repite la centralidad del árbol y su corteza herida o rota, que en consecuencia apertura dos mitades. No obstante, en estos textos se agrega una especie de movimiento en el entorno: se plantea como lugar de giros, lo que impacta en que el árbol esté dando vueltas y, por lo tanto, esté torcido. También destacan los adornos del árbol: joyas, oro, flores y plumas, que cuelgan de sus ramas, como si se derramaran; al árbol lo rodean, podríamos decir que lo protegen, aves de plumas preciosas; se trata de antiguos gobernantes muertos. Destaca L. Austin que en un poema se encuentra la referencia que, por el día, Tamoanchan pertenece a las águilas, mientras que por la noche es la Casa de las Tigres (jaguares), planteando así la dualidad cíclica del día y la noche en este espacio mítico.

Hasta aquí, podemos identificar algunos elementos característicos de Tamoanchan:

- Es el noveno cielo: hogar de Xochiquetzal.
- En él se yergue un árbol florido, un árbol precioso pues sus adornos son elementos que vehiculan la semántica de lo bello y lo precioso en el pensamiento mesoamericano, vinculado con las cualidades de lo brillante y los ricos aromas.
- Al árbol y a la diosa los protegen las aves.
- No obstante, pese a los elementos preciosos, en el cielo de Tamoanchan hay un ambiente de neblina, frío y de fuertes vientos.
- La dinámica del entorno se proyecta en el árbol torcido, como resultado de los giros constantes.

Pero no todo era alegría en el lugar del mito. De él fueron expulsados los dioses, tras una transgresión al tomar unas flores del árbol, lo cual ocasionó el enojo de los padres y la ruptura del mismo. Tal es así que, en los códices, Tamoanchan aparece como el árbol herido, desgarrado, sangrante, roto, quebrado, tal como podemos observar en el *C. Telleriano Remensis*. Este documento explica que fue por el “pecado” de la diosa Isnextli, “la de los ojos ciegos con ceniza”, que al tomar las “rosas”, “dejó de mirar al cielo”. Muy interesante la referencia a la ceniza como marca o señal de su transgresión, por la que se experimenta un cambio en la situación de esta diosa que comunica la imposibilidad de mirar al

cielo. Encontramos la ceniza como material del que surgieron los hombres, junto con los huesos de los antepasados que fueron tomados del Mictlán, donde opera la transformación al ser animado por el sacrificio de Quetzalcóatl.

Así mismo, se narra en la *Leyenda de los Soles*, que fue en la hoguera a punto de apagarse, con abundante ceniza, donde alcanzó a arrojarse Tecuciztecatl para transformarse, tras su sacrificio, en luna, ceniza y oscura, sin iluminación. En la versión de este mito contenida en la Historia de los Mexicanos por sus pinturas, es Tlaloc quien arroja a su hijo a la ceniza de la hoguera para que se transforme en luna. Podemos observar cómo se presentan las cenizas vinculadas al principio de creación, pero principalmente de transformación. No obstante, las cenizas también están vinculadas con la suciedad en el pensamiento de los nahuas antiguos, tal como lo muestra el término *ixnex*, cara de ceniza, con lo que se hacía referencia a alguien que cometió una falta: un robo o al culpable de una vida de placeres exacerbados. Encontramos así en *Ixnex-tli*-ceniza-suciedad una cadena significativa vinculada a las simbolizaciones narrativas de la transgresión.

Ahora queremos centrar nuestra atención en el folio 18 y 19 del C. Telleriano Remensis: en el primero se encuentra la diosa Itzpapalotl y en el otro el tlacuilo dibujó el árbol quebrado sangrante de Tamoanchan (imagen 1). Así tenemos a los opuestos complementarios que custodian este día del Tonalpohualli o cuenta de los destinos. Aquí, aparece Tamoanchan, con la nota “allá en la casa donde bajaron”, Xochitlicacan “donde están sus rosas levantadas” representado con el árbol roto, en el contexto calendárico del día trece cuauhtli, de la trecena ce calli, cuya patrona o diosa asociada es justamente Itzpapalotl y la ventura de quienes nazcan en este día, bajo la custodia de esta diosa, serán hombres o mujeres esforzados, pero no solo en el trabajo, sino también en la fiesta.



Imagen 1. Códice Telleriano Remensis, folios 18 y 19.

Una transformación por la transgresión opera en la diosa, y se manifiesta en un cambio de nombre. Las glosas de la lámina indican que antes de su falta, se llamaba Oxomoco, al cometer la trasgresión opera un cambio en su situación por lo que se le nombre Itzpapalotl. Otros dioses protagonistas de la transgresión fueron: “Este Yzpapalote es uno de los que cayeron del cielo con los demás que allá cayeron, que son los que se siguen. Quecalcoatle y Ocholubunchete y Tezcatlipoca y Tonacatecotli y Yaolotecotle y Tlahuizcalpantecotli. Estos son hijos de Citlaliace y Citlalatona. Esta fingien que estando en aquel huerto, comía de aquellas rosas y que esto duró poco, que luego se quebró el árbol” (C. Telleriano Remensis, 2.^a parte, XXII, en L. Austin, 1999, p. 75). Además de los dioses mencionados en la cita del Códice, otros dioses vinculados a la falta que terminó en la expulsión-caída de Tamoanchan son Ixcuina, Tlazolteotl, Huehucoyotl e Itztlacoliuhqui.

Además, como uno de los señores de la noche, tenemos la figura de Pitzintecutli, también asociado a la creación del maíz Cinteotl-Xochipi-

lli como resultado de la unión con Xochiquetzal. Y también tenemos a Cinteotl, quien, entre varios de sus atributos, se presenta como Iztlacoliuhqui, el dios de la helada, característico del lugar de su nacimiento, durante la veintena de Ochpaniztli.

Lo antes expuesto nos permite señalar dos grandes motores simbólicos del Tamoanchan mítico: como lugar de creación y como lugar de la transgresión que propició la expulsión de los dioses, como descenso o caída al mundo. Tenemos así la imagen de un lugar de creación de todas las cosas, un paraíso, donde había abundancia, calma, regocijo, pero lo que distingue al paraíso mesoamericano de la imagen del paraíso descrita en la Biblia, hegemónica en cuanto a sus imposiciones sónicas como principios explicativos y reductivos de la diversidad simbólica que configura constelaciones de imágenes sobre el paraíso, los jardines y lo sagrado en el pensamiento religioso de las culturas, es que los sujetos de la transgresión son los dioses; la catástrofe que propician transforma el espacio de Tamoanchan al quebrar el árbol del centro. El árbol roto está significando la separación entre lo uno y lo múltiple en la forma dual de los padres dioses y en la diversidad de sus hijos transgresores.

Como castigo al disgusto que provocaron a sus padres, no a un padre, los dioses son expulsados y descienden al mundo. Por lo que opera un cambio en su materia: dejan de ser de materia ligera, livianos, y sufren la gravedad de las simbólicas de la tierra, al transmutar en materia pesada. Es el principio femenino el que ejecuta la transgresión, el que propicia el viaje iniciático que quebranta sus propios límites, incitada, seducida, orientada por el principio masculino manifestado en formas ancladas a la música, la risa, la danza, a otro tipo de abundancia.

Nos surgen las siguientes dudas: ¿Cómo se relaciona la transgresión que originó la expulsión-caída con el principio divino creador que se articula en Tamoanchan? Si los dioses fueron los transgresores, ¿cómo impacta esto en la situación del hombre y la mujer en el pensamiento religioso mesoamericano? ¿Qué implica la expulsión-caída de Tamoanchan? En el caso de la expulsión, destacamos dos interpretaciones diferentes, la de M. Graulich y la de A. López Austin que, aparentemente ajenas una a otra, nos parece que pueden ser complementarias.

M. Graulich, al hacer una revisión de las dos fuentes pictográficas que considera que tienen abundante información sobre Tamoanchan,

el C. Telleriano Remensis y el C. Vaticano Rios, nos dice que Tamoanchan, también nombrado Xochitlicacan, “el lugar de la casa original, lugar en el que se alzan las flores”, era una especie de paraíso donde ocurre una transgresión, cuando los dioses cortaron unas flores y ramas del árbol cósmico, acción que enojó a la pareja primordial Ometecutli y Omecihuatl. Aparece Inextli como la primera pecadora, que también es Xochiquetzal, que en estas fuentes la presentan como la esposa de Cinteotl, seducida al “pecado” por Tezcatlipoca o Huehuecoyotl. Fue Xochiquetzal, Tlazolteotl, Ixcuina, quien “pecó” al comer el fruto del árbol antes del diluvio, causa de los males del mundo.

Para Graulich, la expulsión de Tamoanchan, en cuanto caída del cielo a la tierra, es la pérdida de la inmortalidad. Esta es una afrenta, por desobediencia, contra los padres divinos que manifiesta un estado de insatisfacción de los hijos que toman el fruto, como metáfora que deja ver la transgresión de la prohibición impuesta por los dioses-padres, que desde el punto de vista de Graulich se refiere a la procreación por la sexualidad. Este gesto introduce la muerte en el cielo, por lo que fueron desterrados los hijos de la pareja divina, pero que, a su vez, propició el establecimiento de un nuevo equilibrio: el de la vida en la tierra. Por ello, a cambio, los dioses otorgan el don de la procreación: por su sacrificio nacerán las plantas y los sustentos, como en las expresiones míticas en torno a Cinteotl, iniciarán el curso del sol, perseguido por la luna, la ceniza de la cara, y con esto se instaura el tiempo. Para Graulich, habría un paralelismo en los motivos míticos de la expulsión-caída de Tamoanchan y el origen de la tierra por el desgarramiento del cuerpo de la diosa Tlalhteotl.

De hecho, el mito de Tamoanchan se encuentra estrechamente emparentado con el del desgarramiento de Tlaltéotl. Esta es el caos; el paraíso original es lo indiferenciado, donde la pareja original y sus hijos viven en perfecta armonía. La agresión contra la diosa y la falta en el paraíso tiene las mismas consecuencias: ruptura entre el cielo —la pareja suprema— y la tierra, necesidad de la muerte, y aparición de la tierra y de las plantas. En lo sucesivo tenemos, por un lado, a la pareja suprema, al fuego, a la luz, a la vida y al cielo; y, por otro, a la tierra y al infierno, al frío, a la obscuridad y a la muerte. Una mediación entre ambos se impone (Graulich, 1990, p. 75).

Para López Austin, la expulsión-caída de Tamoanchan por la transgresión de los dioses tiene otras implicaciones. El “pecado” de los dioses propició la conjunción de dos fuerzas opuestas-complementarias del cosmos. Las fuentes históricas nos presentan Tamoanchan como un lugar de regocijo, tranquilidad, quietud, frío y de fuertes vientos, pero al romperse ese orden se inaugura un nuevo movimiento en la dinámica del cosmos. El calor celeste de los dioses que descendieron a la tierra se encontró en el mundo con el frío del inframundo, dando origen al tiempo en el mundo de los hombres, en el que también habitarán los dioses tras su expulsión. El medio de encuentro, articulación y confluencia constante de estas fuerzas antagónicas es el árbol-poste cósmico: una banda ígnea, celeste, solar, se tuerce con una banda acuática, fría, lunar; es la representación iconográfica de malinalli, y que bien podríamos extender hacia la imagen con la que se representa el difracismo *teoatl tlachinolli*, “agua-fuego”, la guerra entre los nahuas antiguos, que es otro de los principios cosmogónicos que propicia una ritualidad en torno a la deuda de los hombres con los dioses por su sacrificio, por el que fueron merecidos. Nos dice Austin que, en la iconografía, del tronco del árbol herido brota una corriente doble que se compone de un flujo de sangre con piedras preciosas, lo cual nos hace recordar los adornos, a la manera de aditamentos del árbol de Tamoanchan y su relación con el agua divina, que es la sangre del sacrificio.

Por otro lado, como lugar de la creación primigenia, es también el de la creación constante, que no se ciñe a la acción de los dioses, sino que apertura la participación de los hombres, pues es también el lugar del origen del hombre. Por ello, no es de sorprender la búsqueda del Tamoanchan terrenal, que es la búsqueda del vínculo con la creación y su repetición que implica la vida del hombre, de los dioses, de la naturaleza y del cosmos. Lo cual no escapó a los usos políticos de legitimación ideológica de algunas etnias, lo que generó conflictos entre ellas, en ese marco tan espeso que constituyó el vínculo entre mito, religión y política en Mesoamérica.

Ideas de cierre

Siguiendo la interpretación de estos autores, destacamos el impacto de Tamoanchan en el tiempo, no solo en la geografía sagrada vinculada a la topografía mítica que genera esta poderosa imagen. La transgresión

de los dioses en Tamoanchan propicia el dinamismo del tiempo experimentado en los diversos planos de la existencia: incentiva el tiempo de los hombres que cohabitarán el Tlalticpac con los dioses; al impactar en la inmortalidad de los dioses, hace énfasis en la articulación vida-muerte-vida de las formas de lo sagrado, de la que participan dioses, mujeres y hombres. Implica otra manifestación del cataclismo que descentra la experiencia espacio-temporal del mundo para recentrarla en un horizonte compartido entre dioses y hombres. La transgresión propicia la recreación del tiempo coimplicado en la experiencia de lo sagrado y la reconfiguración del espacio de inmanencia y trascendencia.

Respecto al árbol de la hendidura, con su tronco tronchado como señal de la transgresión y sus efectos, “el árbol tronchado de Tamoanchan es la síntesis de los cuatro árboles de los extremos del mundo. El simbolismo se logra con la figura de un árbol listado con bandas alternas de cuatro colores que giran helicoidalmente, tal como lo hacen los flujos cósmicos dentro de cada uno de los cuatro árboles de diferente color. “El flujo del árbol de Tamoanchan, su sangre enojada, es el cotidiano descenso de las fuerzas divinas a la tierra” (L. Austin, 1999, p. 84).

En la figura del árbol tronchado, ascienden y descienden en espiral las fuerzas opuestas complementarias que propician el dinamismo del cosmos y el tiempo en el mundo de los hombres. Esa imagen de la verticalidad cósmica-vegetal-animal se complementa con la extensión en el horizonte de los listones o cuerdas que conectan el árbol del centro con los árboles de los extremos del mundo que sostienen la bóveda celeste. Esta imagen la encontramos en diversas prácticas dancísticas de los pueblos originarios de la actualidad, como en la persistencia de la Danza del Volador y en la Danza de Jardineros, que se realiza en San Andrés Zautla, Oaxaca. Un acercamiento a ambas danzas nos permitiría indagar una posible reactualización ritual del mito de la expulsión-caída de Tamoanchan por la transgresión de los dioses en la imagen del árbol tronchado en espiral. En ellas, en primera instancia, es posible observar cómo los danzantes trazan el movimiento de descenso y retorno a través de los listones y cuerdas, caída a la tierra y retorno próximo de los dioses a Tamoanchan, por la acción ritual de las mujeres y los hombres, por lo que se nos presenta no solamente como lugar del origen, de la creación, de la transgresión y del destino. Así, el ser mesoamericano participa de

la dinámica cósmica por el simbolismo vegetal del árbol y fruto, del que resultó su propio tiempo en el mundo. Una hipótesis por indagar.

Hasta aquí, no ha sido nuestra intención agotar la amplia y vasta reflexión que ha suscitado Tamoanchan en los estudios mesoamericanos. Lo que nos interesó destacar de Tamoanchan son algunas de sus expresiones míticas para ir a la búsqueda de sus posibles simbolizaciones rituales, es decir, la potencia del espacio-tiempo mítico de creación como recreación ritual, en otras palabras, la ritualidad que propicia la imagen de Tamoanchan como el lugar del dinamismo propiciatorio a partir de la transgresión mítica y sus consecuencias, que se manifiesta por la ruptura del árbol y en la participación del ser humano en el tiempo sagrado. Desde nuestro punto de vista, las simbolizaciones de Tamoanchan fundan una amplia y compleja ritualidad por la que no solo se busca resarcir la falta inmediata de la caída, sino que principalmente asienta una práctica instaurativa en la vida y dinamismo del cosmos, que implica una práctica restaurativa y terapéutica con la trascendencia de la que participa el ser mesoamericano en el tiempo del mito a través de la tradición religiosa mesoamericana que pervive en nuestros días.

Bibliografía

- Cassirer, E. (1974). *El mito del Estado*. FCE.
- Códice Telleriano Remensis. (s. f.). www.famsi.org y <https://tlachia.iib.unam.mx/telleriano>
- Duch, L. (2004). *Las estaciones del laberinto*. Herder.
- Duch, L. (1997). *La educación y la crisis de la modernidad*. Paidós.
- Graulich, M. (1990). *Mitos y rituales del México Antiguo*. Madrid. Ediciones Istmo.
- Graulich, M. (2001). Atamalqualiztli, fiesta azteca del nacimiento de Cintéotl-Venus. *Estudios de Cultura Nahuatl, IIH-UNAM*, (32), 359-370.
- López Austin, A. (1999). *Tamoanchan y Tlalocan*. FCE.
- Wunenburger, J. J. (2005). *La vida de las imágenes*. UNSAM-Jorge Baudino Ediciones.

Traducir y construir conocimiento desde el contexto.

Se terminó de imprimir en diciembre de 2025
en los talleres de Astra Ediciones

Av. Acueducto No. 829

Colonia Santa Margarita, C. P. 45140

Zapopan, Jalisco, México.

33 38 34 82 36

E-mail: edicion@astraeditorial.com.mx

www.astraeditorialshop.com

Impresión digital con interiores en papel bond de 75 g.

El tiraje consta de 300 ejemplares



Este libro esconde tras de sí un esfuerzo de colaboración entre los investigadores que colaboran en este escrito, no es tarea fácil hacer coincidir los tiempos de cada uno, sin embargo, se logró y hoy se presenta este texto que es una aportación que se da desde diferentes perspectivas metodológicas y por tanto desde contextos distintos que aseguran tener en este libro experiencias de investigación diversas compartidas.

El tema de las metodologías es sinónimo de controversias en ámbitos de las academias, algunos le apuestan a construir conocimiento con las denominadas metodologías convencionales, otros mas que proponen las metodologías emergentes y de contexto retomando los saberes y las experiencias de los pueblos.

• • • • •
• • • • •

ISBN: 979-13-88142-34-5



9 791388 142345



Consulta y descarga

