

## TATIOCHIHUALATZIN, VALORES SIMBÓLICOS<sup>1</sup> DEL ALCOHOL EN LA SIERRA DE PUEBLA

ALESSANDRO LUPO

La Sierra de Puebla, en la que llevo a cabo mis investigaciones desde 1984 en el seno de la Missione Etnológica Italiana,<sup>2</sup> es una de las muchas áreas marginales y deprimidas del México rural con una conspicua presencia indígena, y, al igual que las otras, registra un fuerte consumo de bebidas alcohólicas. Entre éstas, fuera de los licores confeccionados (ron, brandy), comprados prevalentemente por el sector mestizo más acomodado, dominan las muchas marcas nacionales de cerveza y el aguardiente (o refino), por lo común de producción local y clandestina. El pulque, la bebida fermentada de agave típica del Altiplano central, debido a las condiciones climáticas desfavorables, es aquí poco conocido y comercializado, a pesar de tratarse de la única bebida que, entre las nombradas, se precia de un origen prehispánico.

En el sector indígena de la población, compuesto por indios de lengua náhuatl,<sup>3</sup> el etilismo es un vicio que hoy podemos considerar prácticamente endémico, sin que se aprecien sensibles distinciones entre los productos que lo alimentan, es decir, la cerveza y el aguardiente. Pero dado que mis investigaciones se han centrado no sobre los efectos so-

<sup>1</sup> Salvo leves modificaciones, éste es el texto de la relación presentada en Palermo, el 7 de octubre de 1989, en el convenio titulado "Il fermento divino", organizado por la Cátedra de Antropología Cultural (Facultad de Letras) de la Universidad de Palermo.

<sup>2</sup> El área de investigación del presente estudio es la del pueblo de Santiago Yancuictlalpan y cercanías, en el municipio de Cuetzalan del Progreso, donde la Misión trabaja desde 1980. A su director, el profesor Italo Signorini, va mi caluroso agradecimiento por su apoyo, las observaciones y las sugerencias que siempre y generosamente me ha ofrecido, sin olvidar, además, a todos los habitantes de Santiago, quienes, como informantes o no, han hecho que mi labor de investigación, además de interesante, resultara agradable.

<sup>3</sup> El dialecto hablado en el área del distrito de Zacapoaxtla, del que forma parte el municipio de Cuetzalan, pertenece al área que en su tiempo Hasler (1962) definió "náhuatl del este".

ciales del uso de los alcohólicos, sino sobre su colocación y valoración dentro del sistema ideológico, se ha puesto en seguida de manifiesto que la gama de los valores y los usos del aguardiente es incomparablemente más vasta que la de la cerveza, introducida en la región en época mucho más reciente.

El hecho mismo de que el ciclo de producción del licor, desde la plantación de la caña a la elaboración de los panes de azúcar (la panela) y la destilación del producto final, sea realizado prevalentemente por la población autóctona no ha hecho más que favorecer el proceso de apropiación y reelaboración en el plano conceptual de los rasgos que van asociados a este producto.

En el prolongado estudio de los sistemas terapéuticos indígenas, que ha constituido el meollo de mi dedicación a la investigación en los últimos años,<sup>4</sup> he tenido frecuentes ocasiones de registrar el aguardiente entre los ingredientes adoptados en la preparación de fármacos, compresas y antídotos, así como también en las medidas apotropaicas contra las asechanzas de los sobrenatural; es decir, tanto en la cura de los males que podemos llamar, con Foster y Anderson (1978), "naturalísticos", como de los que entran a formar parte de la incierta y mucho más insidiosa categoría de los "personalísticos".

Examinando las justificaciones ofrecidas por los informantes a propósito del uso del aguardiente en la cura de estos males, resalta su siempre decidida clasificación entre las sustancias dotadas de una naturaleza "caliente". Es sabido que en el pensamiento de casi todas las poblaciones mesoamericanas rige un principio de clasificación de la entera gama de los componentes de lo real (fenómenos meteorológicos, astros, minerales, plantas, animales, personas e incluso entidades abstractas como las oraciones, *cfr.* Signorini y Lupo, 1989) según sus supuestas propiedades "térmicas". Principio cuyo origen autóctono o europeo ha sido largamente debatido (*cfr.* Foster, 1953, López Austin, 1975, 1984, Orellana, 1987), y cuyo criterio informador no se basa tanto, obviamente, en la real (y de por sí variabilísima) temperatura de las cosas, como sobre todo en asociaciones simbólicas entre calor y frío, por un lado, y por otro, color, olor, sabor, forma, consistencia, hábitat, comportamiento, etcétera.

Por otra parte, que a una bebida con una gradación alcohólica de casi cuarenta grados se le atribuyan cualidades "calientes" es para nosotros perfectamente comprensible, por ser una clasificación que condi-

<sup>4</sup> Un primer fruto de dichas investigaciones es el volumen recientemente publicado por la Universidad Veracruzana de Xalapa (Signorini y Lupo, 1989).

vide nuestra misma cultura, de acuerdo con los efectos y sensaciones que genera en el organismo. Por lo tanto, no puede sorprender la constatación de que, en un sistema médico tradicional en el que la cura de los males se basa esencialmente en la compensación de los desequilibrios “térmicos” que determinan en el organismo, se use el aguardiente para contrarrestar toda una vasta serie de malestares y afecciones que en el sistema taxonómico indígena se clasifican como “fríos”; males que van desde la gripe hasta el lumbago, de la sarna a la otitis, del bocio a la picadura de serpiente, de las palpitaciones cardíacas al dolor de hígado, de las fracturas a la esterilidad, de la pérdida del alma al hechizo. Todas las terapias usadas contra estos males tienen en común el propósito de “calentar” de alguna manera el organismo o sus partes—por considerarse que han sufrido una alteración negativa de su normal equilibrio térmico— actuando tanto interior como exteriormente, mediante bebidas, compresas, masajes, inoculaciones en las que se explota siempre la naturaleza fuertemente “caliente” del aguardiente.

Pero la atribución de propiedades “calientes” al aguardiente tras su introducción en el área cultural nahua,<sup>5</sup> si bien está basada sin duda en principios asociados de fácil intuición, se coloca en un complejo sistema cosmológico indígena, que tiene visos de haber sido desde el principio capaz de responder con vivo dinamismo sincrético a las presiones aculturales del exterior. Por ello, para comprender y apreciar plenamente la colocación asignada al licor en cuestión en la estructura conceptual nahua que organiza la clasificación y las modalidades de fruición de las formas de lo creado, es necesario remontarnos al tejido de asociaciones perceptivas y simbólicas subyacente que determina su uso terapéutico y ritual. Ello ha sido posible tanto observando directamente cuáles eran los ámbitos y las modalidades de tal uso, como solicitando directamente de los informantes, mediante el coloquio etnográfico guiado, los enunciados capaces de responder a las exigencias interpretativas del observador, o bien, en fin, aprovechando las formulaciones espontáneas del saber y las creencias tradicionales más propias de la expresividad oral: los mitos y los textos rituales (oraciones, conjuros, encantos, rezos. Son sobre todo éstos últimos, como veremos, los que ofrecen la información más articulada y completa, inmune además a las distorsiones que la entrevista etnográfica en alguna medida siempre conlleva.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Mientras que con el término *náhuatl* se suele indicar la lengua (perteneciente, con sus muchos dialectos, a la familia uto-azteca), el vocablo *nahua* (sustantivo y adjetivo) se usa para designar a quienes hablan dicha lengua.

<sup>6</sup> Esta consideración tiene valor en este caso, pero aún más en los textos orales

El destilado alcohólico, por ser “fuerte”, “ardiente”, dotado de olor penetrante y extraído de una sustancia dulcísima como es el azúcar de caña, se inscribe en el nudo relacional que según el pensamiento nahua une esencias y cosas provistas o dadoras de fuerza. Una “fuerza” cuya naturaleza iremos poco a poco aclarando y que puede captarse en múltiples planos perceptivos: forma, temperatura, color, perfume, sabor, contenido,<sup>7</sup> etcétera, articulados en un preciso esquema de interrelaciones metonímicas y metafóricas (*cfr.* Turner, 1967, Lisón Tolosana, 1983).

Por poner algunos ejemplos: a fin de prevenir o curar la penetración de un espíritu *ehecatl* [viento], que según se piensa conlleva un drástico y letal “enfriamiento” del organismo, se suele recurrir (restregándose por el cuerpo, llevándolo encima o tragándose, según los casos) a tabaco, ajo, incienso, nuez moscada, saúco, palma bendita y aguardiente, sustancias todas ellas a las que por su fuerte olor, sabor o la proximidad con la dimensión de lo sagrado se les atribuye una naturaleza muy “caliente”. O bien, en la cura de las enfermedades cardíacas, puede suministrarse al enfermo aguardiente en el que se ha dejado macerar un corazón de colibrí, animal considerado “calentísimo”, tanto por sus conexiones solares (ya en época prehispánica el colibrí era una de las representaciones del dios solar Huitzilopochtli), como por su particularísima dieta, como testimonian las palabras de un informante: “El *huitziquitzin* [colibrí] es muy medicinal. Yo pienso como tiene mucha vitamina en su cuerpo; porque como chupa flor, en cualesquiera flor lo anda chupando y la mielecita toda la chupa, no come otras cosas, y de tanta miel que come, yo creo es dulce la carne, se endulza, entonces por eso es caliente, yo creo”.

El néctar de las flores, concentrando en sí dulzor y perfume, encierra su fuerza vital, el “calor”, la “energía calórico-lumínica” (López Austin, 1984) de que están impregnadas todas las cosas animadas y que aquéllas reciben de la radiación solar. Una fuerza que el nombre mismo pone en relación directa con su fuente celeste: se la llama *tonal*, término con el que el náhuatl de la Sierra designa precisamente al astro diurno.<sup>8</sup> Considerada la equivalencia dulzor-“calor”, la misma fuerza está

utilizados para la cura de las enfermedades (*cfr.* Signorini y Lupo, 1989) y en los varios ritos domésticos y agrarios.

<sup>7</sup> Me refiero aquí a las oraciones católicas, que precisamente por su mensaje son consideradas más o menos “fuertes”, y por consiguiente, “calientes” (v. Signorini y Lupo, 1989: 189-193).

<sup>8</sup> La identidad terminológica entre el Sol y la energía que de él dimana y da vigor a los vivos, es válida en el área examinada y el tiempo presente. Antigua-

presente desde lo que podríamos llamar su “concepción” en el alcohol, que tiene su origen en la fermentación y destilación del azúcar de caña.

El hecho de que el aguardiente encierre en sí parte de la energía que la divinidad confiere a lo creado, que luego el hombre, a través de la circularidad de la ofrenda, le restituye con fines propiciatorios y de culto en general, está por otra parte evidenciado por su empleo ritual. En efecto, los nahuas —infringiendo, téngase presente, las prescripciones de la Iglesia católica, a la que, sin embargo, saben que pertenecen— lo incluyen en el rango de las sustancias mediante las cuales es posible instaurar un místico contacto con lo sobrenatural, junto con las flores, el incienso y las velas, en los que el *tonal* se manifiesta en el color, el perfume y la caliente luminosidad que les son propios. A fin de conseguir que las divinidades a las que eleva sus súplicas terapéuticas escuchen más atenta y benévola, un curandero local considera indispensable ingerir moderadas cantidades de alcohol, gracias al cual “se habla con más fuerza y más corazón”.<sup>9</sup>

Del mismo modo, y para alcanzar un estado de alteración sensorial y mental que se cree que propicia la comunicación con lo sobrenatural (y que, por añadidura, embota las sensaciones de cansancio y de malestar físico), los grupos de danza ceremoniales consumen ingentes cantidades de aguardiente con ocasión de las festividades religiosas. Mediante sus fatigosas prestaciones pretenden rendir homenaje a la divinidad, observando un añejo compromiso contraído tras un voto. Entre ellos, los más característicos de la región son, desde luego, los “Voladores” y los “Quetzales”, ambos de indudable origen prehispánico, los cuales ofrecen en sus evoluciones representaciones de las fuerzas celestes que, tanto hoy como en el pasado, se cree que animan el cosmos (y que encontramos simbolizadas por el “calor” del aguardiente). Los primeros, que en número de cuatro bajan volteando con lentas espirales desde el altísimo palo al que están atados, representan el movimiento helicoidal de las energías divinas que se creían que ponían en conexión los tres planos del mundo (cielo, tierra e infiernos);<sup>10</sup> la suma de las trece volutas que en el correcto ritual cada uno de ellos realiza pla-

mente en el Altiplano central, aun siendo evidente la raíz común, el primero era llamado *tonatiuh* y la segunda *tonalli* (v. López Austin, 1984).

<sup>9</sup> Ayuda a comprender esta práctica la creencia profesada antiguamente por los nahuas del Altiplano central, según la cual quien se emborrachaba estaba poseído por el dios del pulque, cuya fuerza divina lo hacía actuar (v. Sahagún, 1985: 51; López Austin, 1984, I: 407-410 y 1985: 326).

<sup>10</sup> Un examen detallado de las ideas cosmológicas nahuas acerca del movimiento cíclico y rotatorio de las fuerzas cósmicas se encuentra, entre otros, en Soustelle (1940: 84), Köhler (1982) y López Austin (1984, I: 66-67).

neando hacia el suelo ( $13 \times 4 = 52$ ) corresponde exactamente al número de los años que constituían el ciclo calendárico azteca.<sup>11</sup> Los segundos, en cambio, denuncian con el color de los indumentos (en los que predominan el escarlata y el amarillo), con las grandes y variopintas coronas radiadas que llevan en la cabeza, y con el nombre mismo, los explícitos valores ígneos y solares de su danza. Efectivamente, es muy probable que los *Quetzales* sean llamados así no por la impropia identificación con el homónimo pájaro que vive en las regiones tropicales de Mesoamérica meridional, sino por una deformación del náhuatl *cuezalot* [llama], término con el que se designa, hoy como antes (Sahagún, 1985: 335), al dios del fuego.<sup>12</sup> La centralidad de la temática ígneo-solar en la expresividad religiosa nahua, de lo cual los *Quetzales* son ejemplo emblemático, es por lo demás fácilmente reconocible en el arte popular indígena, donde los motivos solares de la espiral y del círculo radiado se repiten con extraordinaria frecuencia.

Una enunciación decisiva, explícita y clarificadora de la colocación que el aguardiente ocupa en el pensamiento religioso y mítico nahua nos viene precisamente de un fragmento de la súplica que un jefe de los *Quetzales* eleva la víspera de una fiesta al Santo al que, junto con sus compañeros, se dispone a obsequiar:

Natazohmahuiz tepixcatzin...  
 Mi venerado Defensor...  
 nican nimotatauhitia monahuac:  
 aquí te suplico en tu presencia:  
 ;xtechpalehui!  
 ;ayúdanos!

<sup>11</sup> Para un exhaustivo estudio de los sistemas calendáricos precolombinos, véase Caso (1967).

<sup>12</sup> Debo a Alfredo López Austin la señalación del probable origen del nombre de los *Quetzales* de la Sierra, que él hace derivar del náhuatl clásico *cueزالin* [pluma de color ígneo] (v. López Austin, 1985). Queda el hecho que la pronunciación de los dos términos es claramente diferente, ya que los sonidos *ke* y *ts* de uno (en la grafía española *que* y *tz*) derivarían de una transformación de los correspondientes *kwe* y *s* del otro (en la grafía española *cue* y *z*). Un testimonio del supuesto proceso de "deriva" fonética puede observarse en el topónimo de Cuetzalan, en donde la primera sílaba ha conservado el sonido *kwe*, aun habiéndose modificado en *tz* el sonido *s*. Si nuestra hipótesis es válida, el nombre del municipio del que son típicos los *Quetzales* (o, más probablemente, *Cuezales*) no tendría nada que ver con el verde pájaro de apreciadas plumas caudales (cuya inexistencia en la región, incluso en el pasado, es segura), sino que dependería de conexiones simbólicas ígneo-solares. Es por ello muy probable que el nombre fuese originariamente *Cuezallan*, y que significase [tierra de los *Cuezales*] o [tierra de las plumas de color ígneo].

Nehin ilhuitzin tipanotih nican

Esta fiesta queremos pasarla aquí  
mohuan itech nehin *mosanta parroquia*,

contigo en esta tu santa parroquia,

ica nehin mopilhuan tein niquinhuacui.

junto con estos tus hijos que yo conduzco (los danzantes)

*Pero... más que* ticyecoqueh nehin tatiochihualatzin,

Pero... aunque nosotros probemos esta Agua bendita,

nehin *refinito* tein teh tatiochihuac,

este refinito que tú bendijiste,

*que* tiochihuac *Jesucristo*

que bendijo Jesucristo

*para* timopahtizqueh,

para que nos curáramos,

ica timociauhpahtizqueh,

para que curáramos nuestro cansancio,

mah amo techchihuili *daño*,

(sin embargo) que (aquel refino) no nos haga daño,

mah amo techcuacoco,

que no nos duela la cabeza,

mah amo techtamota,

que no nos haga caer en el suelo,

mah amo ica timopinauhtican,

que por causa suya no nos avergoncemos,

mah amo ica ticualantican,

que por causa suya no peleemos,

*más que* tihuintizqueh.

por más que estuviéramos borrachos:

Lo primero que llama la atención en el texto es la metáfora del agua bendita (*tatiochihualatzin*, literalmente [Agua hecha divina]), con que se indica al aguardiente. Una metáfora que a primera vista parece estridente, por las marcadas diferencias que a los ojos de un observador occidental separan a los dos líquidos: uno es bebida, el otro no; uno tiene una fuerte gradación alcohólica, el otro carece de ella; uno tiene origen y esfera de utilización eminentemente profanas, el otro exclusivamente sagradas; el uno atenta (por la embriaguez que produce) contra las cualidades espirituales del hombre, el otro las refuerza. Se trata de diferencias más que evidentes para nosotros, y desde luego no desconocidas para los mismos nahuas; y sin embargo no son suficientes para cancelar los elementos de enlace que, en el plano expresivo, han llevado a la identificación verbal mediante la metáfora.

El principal de estos comunes denominadores es, sin duda, la intervención santificadora de la divinidad, mediante la cual ambas sustancias cambian, por así decirlo, de naturaleza, adquiriendo virtudes taumáturgicas: el agua bendita mediante la bendición sacerdotal, el aguardiente mediante la bendición mítica (apócrifa) de Cristo, que la "creó" infundiéndole las cualidades precipuas por las que es hoy consumida, ya sea en el contexto ritual, ya en el más amplio campo profano. Los términos exactos de esta intervención mítica nos los aclara la glosa ofrecida por el mismo autor del texto citado:

Porque Jesús lo bendijo también (el aguardiente) para que lo tomara uno. Fue un vinagre que le dieron a tomar cuando estuvo en la cruz, y pedía agua que le dieran, y entonces le dieron a beber vinagre. Empaparon un lienzo así y se lo dieron a beber con una caña; lo amarraron y se lo dieron a beber. Entonces lo bendijo y dijo que: "No, con esto no voy a morir, esto se lo van a tomar mis hijos y van a dormir, y van a volver en sí otra vez. Como yo voy a morir, yo también tengo que resucitar mañana, pasado". Y así por eso nos emborrachamos y volvemos en sí otra vez. A veces nos quedamos dormidos de borrachos, y al otro día estamos en juicio otra vez... (El vinagre) era veneno para Jesús, que no se podía morir, ya estaba crucificado. Y con eso lo querían envenenar ya para que se muriera. Y no se murió con ése. Sino lo bendijo para que lo tomáramos nosotros sus hijos... Sí, se volvió refino pa' nosotros. Eso tomamos, y nos dormimos de borrachos, y volvemos en sí otra vez al poco rato.

Jesús, tanto en éste como en tantos otros episodios de la mitología sincrética nahua (valga por todos el ejemplo de la transformación de la estéril caña en planta de maíz), funda con munificencia totalmente paterna los componentes de la realidad con que el hombre se enfrenta cotidianamente, dotándolo de un instrumento esencial con el que "curarse" de las fatigas del vivir. La intervención del demiurgo celeste sabe transformar un "veneno" en una medicina (no por nada en el náhuatl clásico, como en tantas otras lenguas —piénsese en el griego *phármakon*—, un solo término, *pahli*, definía a ambos). Él no cancela del todo los efectos nocivos del licor cuyo origen es el vinagre que le fue suministrado con fines homicidas (y que no le impidió conocer la muerte): el orador nombra todas las perniciosas consecuencias que comporta el abuso del aguardiente, provocando sufrimiento individual (dolor de cabeza, pérdida de conocimiento) y malestar colectivo (vergüenza, propensión a la pelea). Pero Cristo modifica la naturaleza de aquella bebida, infundiéndole una fuerza capaz de fortalecer el cuerpo



y el espíritu de quien, vencido en la lucha por la existencia, se abandona a ella. No estando concedido a los hombres cancelar las potencialidades negativas del alcohol, intenta conjurar sus efectos confiándose a aquél a quien atribuyen su creación. La reevocación del mito y la invocación al Santo asumen aquí la función apotropaica de “domesticar” una realidad amenazadora para alejar sus peligros. La sustancia ponzoñosa se transforma en instrumento de renacimiento mediante la acción divina; por lo tanto es menester que esa acción se dilate en el tiempo hasta comprender el momento presente, a fin de prodigar al orante y a sus protegidos el don de aquella fuerza dadora de vida.

El aguardiente, pues, vendría a ser, gracias a la intervención transformadora de Cristo, una bebida capaz de inducir un estado de muerte aparente y una rápida resurrección, acompañada de una plena regeneración energética. La apropiación y reelaboración del episodio evangélico<sup>13</sup> por parte nahua ha permitido conferir dignidad religiosa y fuerza mística a un producto originariamente carente de esas connotaciones. Aunque, bien mirado, el misterio eucarístico que transforma el vino en sangre de Cristo, es decir, en el fluido vivificador por excelencia, ha influido ciertamente en la atribución de propiedades místicas al aguardiente, que los nahuas no distinguen claramente del vino y al que entre otras cosas llaman *huin*, con un término de segura matriz náhuatl, pero de evidente asonancia con el término español.

El evento místico arriba descrito adquiere, sin embargo, una ulterior facultad clarificadora si se lee en el espesor de la elaborada cosmología nahua, bajo el ropaje de catolicismo popular con que cuatro siglos de adaptaciones sincréticas la han revestido. El Hijo del Hombre, en efecto, no es más que el sol, en la que podemos llamar (Nutini, 1988: 9) religión monolátrica nahua.<sup>14</sup> Vale a decir, la fuente prima de la energía (*tonal*) que, presente en medida variable en todas las cosas animadas,<sup>15</sup> determina su “calor” y establece en última instancia sus destinos. Más precisamente, de acuerdo con la costumbre prehispánica de atribuir a las divinidades manifestaciones opuestas y comple-

<sup>13</sup> En los evangelios, las versiones son levemente discordantes: Lucas (23, 37) y Juan (19, 28-30) mencionan el vinagre, que Cristo bebió para calmar la sed justo antes de encomendar el espíritu; Marcos (15, 23) y Mateo (27, 34), por el contrario, hablan de vino mezclado con sustancias embotadoras (mirra, hiel), con fines anestésicos, que Jesús rechazó.

<sup>14</sup> Donde por monolatría se entiende la creencia en “un ser sobrenatural... *primus inter pares*”, rodeado de otras entidades que difieren de él por posición jerárquica, pero no por la cualidad de su naturaleza o poderes.

<sup>15</sup> El concepto de “animado” difiere aquí obviamente del científico occidental, y se basa en la participación en el flujo de dicha fuerza mística.

mentarias (masculino-femenino, celeste-ctonio, septentrional-meridional, etcétera), al Cristo crucificado se le identifica con el sol “apagado”, nocturno, es decir, en su recorrido subterráneo, mientras que el Cristo resurrecto, glorificado, concretamente representado por la hostia en la custodia radiada, es el sol vivo, diurno, en su parábola celeste.

Pero el sol ctonio para los nahuas es uno con la divinidad del fuego, que en el microcosmos doméstico calienta por debajo el plato de arcilla (*comal*) sobre el que se cuece la comida (figuración translaticia del disco terrestre), de manera inversa y complementaria a cómo el sol celeste irradia desde lo alto la superficie del mundo (v. Lok, 1987). Antiguamente a este dios —concebido como un viejo en posición supina bajo el hogar, de cuyas fauces emanaban las llamas (Andrews y Hassig, 1983: 334)— se le dedicaban frecuentes y abundantes ofrendas. En particular, solía echarse *pulque* (única bebida alcohólica conocida entonces) en los bordes de la cavidad del hogar, diciendo: “*motenciahuaz in huehuetzin* [se moje los labios el venerable anciano]” (Ponce, 1985: 124; v. también Sahagún, 1985: 39). Gesto y palabras que no pueden por menos que traernos a la mente la ofrenda de vinagre al Cristo crucificado, quien en el mito actual sacó también de aquel líquido, transformado en aguardiente por su “bendición”, la divina energía para realizar el milagro de la resurrección.

En otros términos, no es inverosímil que en la elaboración sincrética nahua la ingestión por parte de Jesús muriente de vino acedo transformado en aguardiente haya sido modelada sobre la idea de la divinidad solar que, llegada al recorrido último de su parábola nocturna, para retomar el impulso dinámico que le llevará a resurgir por oriente se provee de “energía calórico-lumínica” (que el aguardiente posee en gran cantidad).<sup>16</sup> Una energía que en tiempos del dominio azteca el hombre estaba obligado a proporcionar a los dioses mediante continuas ofrendas, de *pulque*, como hemos visto, pero sobre todo de sangre, animal y en mayor medida humana. Según la cosmología nahua precolumbina, efectivamente, de la que vemos permanecer hoy no pocas huellas entremezcladas con las enseñanzas de la doctrina cristiana, la dotación energética del universo no era de ninguna manera ilimitada; antes bien, para que no se interrumpiese el flujo de fuerza vital (*tonalli*) que los dioses erogan a los vivos a través del sol, estos últimos estaban obli-

<sup>16</sup> En el mito azteca de la creación del Sol y la Luna (Sahagún, 1985: 431-434), el dios Nanahuatzin, que iba a convertirse luego en el astro diurno, pudo afrontar dicha transformación lanzándose al fuego y absorbiendo su energía, con la que iluminaría todo lo creado.

gados a restituirles incesantemente parte del vigor recibido, en una cadena de distribución de las fuerzas en la que cada eslabón era indispensable (*cf.* Soustelle, 1940; León-Portilla, 1983; Carrasco, 1976).

Concluyendo, pues, el aguardiente cargado de *tonal* que repristina el equilibrio “térnico” de las personas enfermas, que mantiene alejadas las amenazadoras emanaciones de las oscuras y “heladoras” fuerzas del mal, que permite instaurar un coloquio más íntimo con la divinidad, que hace precipitar en un sueño semejante a la muerte a quien abusa de él para luego devolverlo a la vida “como Jesucristo resurrecto”, demuestra que de ninguna manera se configura —al contrario de las demás bebidas alcohólicas de introducción más reciente— como una sustancia cuyo libre consumo se lleve a cabo sin ningún control sobre sus consecuencias demoledoras, desmembrada del sistema de valores y de símbolos que aún impregna vívidamente todos los aspectos, cada elemento y cada acción de la vida cotidiana de los nahuas. En el entramado sincrético que acabamos de examinar ocupa ya una posición consolidada, llegando a constituir un poderoso instrumento con el que el hombre “se endiosa”, por así decirlo, participando, aunque provisionalmente, de las virtudes regeneradoras del propio Salvador e insertándose de lleno en la circulación de fuerzas divinas sin la cual su existencia sobre la tierra sería un propósito irrealizable.

#### BIBLIOGRAFÍA

- ANDREWS, J. R. y HASSIG, R. (eds.) 1983, *Treatise on the Heathen Superstitions That Today Live Among the Indians Native to This New Spain, 1629, by Hernando Ruiz de Alarcón*, Norman, University of Oklahoma Press.
- CARRASCO, P. 1976, “La sociedad mexicana antes de la Conquista”, en D. Cosío Villegas (ed.), *Historia general de México*, México, El Colegio de México, vol. 1, p. 165-288.
- CASO, A. 1967, *Los calendarios prehispánicos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- FOSTER, G. M. 1953, “Relationships between Spanish and Spanish-American folk medicine”; *Journal of American Folk-Lore*, 66: 201-217.
- HASLER, J. A. 1962. “Tetradialectología nahua”, en B. Elson y J. Comas (eds.), *Homenaje a Cameron Townsend en el XXV aniversario del I.L.V.*, México, Instituto Lingüístico de Verano, p. 455-464.

- KÖHLER, U. 1982, "On the Significance of the Day Sign Olin", en F. Tichy (ed.), *Space and Time in the Cosmivision of Mesoamerica* (Lateinamerika Studien n. 10), München, Wilhelm Fink Verlag, p. 111-127.
- LEÓN PORTILLA, M. 1983 (1956), *La filosofía náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- LISÓN TOLOSANA, C. 1983, *Antropología social y hermenéutica*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- LOK, R. 1987, "The House as a Microcosm. Some Cosmic Representations in a Mexican Indian Village", en R. de Ridder y J. A. J. Karremans (eds.), *The Leiden Tradition in Structural Anthropology. Essays in Honour of P. E. de Josselin de Jong*, Leiden, E. J. Brill, p. 211-223.
- LÓPEZ AUSTIN, A. 1975 (1971), *Textos de medicina náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- 1984 (1980), *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos Nahuas*, 2 vol., México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- 1985, "El texto sahuaguntino sobre los mexicas", *Anales de Antropología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 22: 287-335.
- NUTINI, H. G. 1988, *Todos Santos in Rural Tlaxcala. A Syncretic. Expressive, and Symbolic Analysis of the Cult of the Dead*, Princeton, Princeton University Press.
- ORELLANA, S. L. 1987, *Indian Medicine in Highland Guatemala. The Pre-Hispanic and Colonial Periods*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- PONCE, P. 1985 (1569?), "Breve Relación de los Dioses y Ritos de la Gentilidad", en A. M. Garibay (ed.), *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Editorial Porrúa, p. 121-132.
- SAHAGÚN, B. de 1985 (1575-1585), *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa.
- SIGNORINI, I. y A. Lupo 1989, *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, Xalapa, Universidad Veracruzana.
- SOUSTELLE, J. 1940, *La pensée cosmologique des anciens mexicains*, Paris, Hermann.
- TURNER, V. 1967, *The Forest of Symbols*, Ithaca, Cornell University Press.