

## PLANOS SIMBÓLICOS DEL TEMPLO MAYOR

(Comentarios a las hipótesis de Eduardo Matos Moctezuma)

FÉLIX BÁEZ-JORGE

El reciente libro de Eduardo Matos Moctezuma *Vida y muerte en el Templo Mayor*<sup>1</sup> conjuga erudición y riqueza informativa. Se trata de un estudio que saltando la áspera barrera de los tecnicismos arqueológicos, incorpora hipótesis fecundas que se sustentan en una inteligente utilización de las fuentes documentales y de los hallazgos arqueológicos y que, en su instancia cognoscitiva final, logra “confrontar el rostro de la muerte para darle vida”, de acuerdo con la aguda interpretación del autor. Al concluir de leer el capítulo iv (“Y el hombre creó los mitos...”) la intención inicial de elaborar una reseña se transformó en la de redactar una serie de acotaciones formuladas con sentido de complementariedad. Precisa indicar que la obra se sustenta en el aparato teórico-conceptual del materialismo histórico, orientándose el análisis de “la importancia del mito como explicación de determinados fenómenos como es la concepción nahua del universo y, finalmente, cómo se presenta todo esto en el Templo Mayor de Tenochtitlan”. Se estudia el hombre como protagonista de los procesos de producción y, simultáneamente, como creador de dioses. En una palabra, se contribuye a desentrañar las raíces terrenales de la religión mexicana, en base a los hallazgos arqueológicos del gran recinto sagrado.

Las reflexiones que se incluyen refieren únicamente a las áreas temáticas en las que (en la perspectiva de mi particular apreciación) se trazan nuevas direcciones de análisis.

### 1. *Mitos y rituales*

Matos Moctezuma examina brevemente las formulaciones de Mauss

<sup>1</sup> Eduardo Matos Moctezuma, *Vida y muerte en el Templo Mayor*, México, Ediciones Océano, 1986.

y Hubert, Lévi-Strauss, Jensen y Eliade<sup>2</sup> respecto a los mitos y rituales. En estos cimientos (de signo contrario en algunos de sus fundamentos) sustenta la caracterización de los mitos en *teogónicos*, *cosmogónicos*, *antropogénicos* y *necrogénicos*. La cuestión es extremadamente compleja y dilatada, pero tal vez por ello conviene agregar algunas precisiones conceptuales. El tejido sagrado, los mitos y rituales (o cultos) son fenómenos íntimamente conectados, apreciación analítica que debe subrayarse no únicamente en la perspectiva de Jensen sino en la de todos los autores referidos, y prácticamente en las ópticas del conjunto de estudiosos preocupados por la temática (aquí los nombres de Dumézil y Godelier tienen que mencionarse obligatoriamente).

En efecto, Lévi-Strauss analiza las estructuras míticas en sus unidades constitutivas mínimas (mitemas), estableciendo su determinación diacrónica, pero sin pasar por alto (hay que enfatizarlo) su funcionalidad sincrónica. En el *finale* de su excelente análisis de las mitologías sudamericanas y norteamericanas, Lévi-Strauss<sup>3</sup> expresa: "el dominio de la vida religiosa se me presenta como un prodigioso depósito de representaciones que la búsqueda objetiva está lejos de haber agotado; pero son representaciones como las demás, y el ánimo con que abordo el estudio de los hechos religiosos supone que se les niegue de antemano especificidad...". Explica, además, el papel que cumplen las mitologías en transmitir información sobre las sociedades de las que proceden, "ayudan a exponer —nos dice— los resortes íntimos de su pensamiento, esclarecen la razón de ser de *creencias de costumbres*, de instituciones... que permiten deslindar ciertos modos de operación del espíritu humano...".

Por otra parte, y en relación con el punto de vista que Matos formula respecto a Eliade, la distinción entre tiempo sagrado y tiempo profano no puede circunscribirse a la órbita conceptual de este destacado especialista de la historia de las religiones. La noción está presente en las pesquisas de Durkheim, Hubert y Mauss, Callois, y del propio Lévi-Strauss, para citar únicamente algunos de los estudiosos del ámbito francés. Me parece que lo más singular del armazón teórico de Eliade (cuyo reciente deceso deja un enorme vacío en el examen com-

<sup>2</sup> Las obras que refiere son *Lo sagrado y lo profano* de M. Mauss y H. Hubert, Barcelona, Editorial Barra, 1970.

C. Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Argentina, Editorial Eudeba, 1970.

A. E. Jensen, *Mito y culto entre pueblos primitivos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966.

M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Editorial Guadarrama, 1967.

<sup>3</sup> C. Lévi-Strauss, *El hombre desnudo*, México, Siglo XXI, Editores, 1983, p. 577 (Mitológicas iv).

parado de las ideologías religiosas) refiere a su filiación con las ideas de Freud y Jung, en particular cuando sitúa los arquetipos como entidades fundamentales de las manifestaciones sagradas, posición analítica que explica su marcada tendencia a separarlas funcionalmente de su base social.<sup>4</sup>

En relación al culto entre los mexicas, Matos Moctezuma dedica numerosas páginas de su estudio a las creencias que se desarrollaban en torno al Templo Mayor, en particular a las relacionadas con el mito del nacimiento de Huitzilopochtli. Su enfoque materialista explica los rituales, sacrificios y ofrendas (articuladas al contexto mítico) en base a la categoría de *fenómeno* (“el aspecto sensible de los objetos y los procesos de la realidad objetiva”) que se entiende a partir de la esencia que los determina, oculta “detrás de los fenómenos manifestándose a través de ellos” (p. 13). Desde tal perspectiva, establece la relación estructura-superestructura, concluyendo que el Templo Mayor “era la expresión de sus necesidades fundamentales de sobrevivencia”. En esta perspectiva, Tlaloc y Huitzilopochtli, junto con los mitos y rituales asociados a ellos, pertenecen a la dimensión del fenómeno, en tanto que el agua, la guerra y el tributo, bases económicas de Tenochtitlan refieren a la esencia.

Respecto a las funciones del ritual en la sociedad mexicana, es útil recordar que Johanna Broda<sup>5</sup> ha propuesto una importante interpretación centrada en explicar el culto como una manifestación ideológica (“formulación coherente sobre el orden social establecido”) que proyectaba relaciones ideales “tales como debieran de existir en la sociedad, de acuerdo con la ideología de la clase dominante, al mismo tiempo que se disimulaba la desigualdad existente entre esta clase y el pueblo”.

## 2. *El vientre telúrico*

Matos Moctezuma dedica un amplio apartado al examen de la cosmovisión mexicana, presentando su ordenación a partir de los planos vertical y horizontal, el centro (lugar donde éstos se cruzan), y su

<sup>4</sup> En mi estudio *Dialéctica de lo sagrado* (Las deidades femeninas en las cosmovisiones de los indios de México), Ms., escrito con patrocinio de una beca de la John Simon Guggenheim Memorial Foundation, ensayo una amplia discusión sobre esta cuestión.

<sup>5</sup> Johanna Broda, “Metodología en el estudio de culto y sociedad mexicana”, *Anales de Antropología*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1982, t. . . , p. 123-138.

división en tres niveles: terrestre, celeste e inferior (inframundo), señalando la presencia en todos ellos del principio dual Ometéotl. Precisamente al describir el nivel terrestre (el ámbito de la muerte) formula una sugerente hipótesis que merece un comentario especial. Después de referirse a los nueve lugares o pasos que se pensaba debían transitar las almas antes de llegar al Mictlan o Chaconamictlan (el punto más profundo del inframundo), menciona la asociación de cuatro rumbos en relación con el mundo de los muertos (siguiendo las apreciaciones de Seler en su lectura del *Códice Borgia*) y destaca “el papel que la tierra juega como lugar en donde quedan los cadáveres. Es claro que los cuerpos de los individuos muertos, ya sean incinerados o que se sepultaran se colocaban en la tierra, se enterraban. Aquí tenemos un aspecto importante y es que la tierra, la gran diosa madre, representada por Coatlicue y en otras deidades femeninas, va a recoger en su seno los cuerpos de los individuos muertos en cualquiera de las formas...” (p. 35).

En seguida, Matos Moctezuma se ocupa de la Casa del Sol, el Tlalocan y el Mictlan, lugares específicos relacionados con la muerte y el destino de la teyolía (el alma), detallando —de acuerdo con el *Códice Vaticano 3738*— los nueve escaños que tenían que atravesar las almas de los fenecidos de muerte natural: la tierra, el pasadero del agua, el lugar donde se encuentran los cerros, el cerro de obsidiana, el sitio del viento de obsidiana, el lugar donde tremolan las banderas, el lugar donde es muy flechada la gente, el sitio donde son comidos los corazones de la gente, el lugar de obsidiana de los muertos, el lugar sin orificio para el humo. El autor indica con acierto que se han pretendido explicar los nueve pasos vinculándolos con la noche y los señores de la noche, o con una semana dividida en nueve días o, por el contrario, en un día compuesto de nueve periodos, citando en tal caso los estudios de Karl Nowotny y Yólotl González, respectivamente. Sugiere la hipótesis relativa a que “los nueve pasos que recorre el individuo que fallece de muerte natural, es el retorno o regreso al vientre materno (la tierra) del cual surgió la vida”, punto de vista que suscita en la oposición de los niveles celeste (masculino) y terrestre (femenino). Expresa a continuación: “Los mexicas . . . conocían que la menstruación se detenía por nueve ocasiones, señal de que estaba embarazada la mujer, lo que culminaba con el nacimiento del niño, pero antes, surgía una fuente de agua, un manantial del interior (líquido amniótico). El interior de la matriz era un lugar oscuro, sin ventanas, tal como se describe al Mictlan.” En razón de lo anterior, explica la práctica de colocar los cadáveres con las piernas encogidas, y de

sepultarlos en posición fetal, regando su cuerpo con agua. Precisa con acierto: "Hay evidencias, por otro lado, de que las cuevas, o sea el interior de la tierra, son matrices que pueden parir individuos y pueblos. Chicomoztoc o las siete cuevas se representa en la *Historia tolteca-chichimeca* como un vientre. Nótese la forma en que se indican las paredes de las cuevas y es la misma que usaban para indicar piel en otras figuras prehispánicas" (p. 39). Menciona en seguida —partiendo de un estudio de Doris Heyden sobre los mitos y dioses asociados a las cuevas en la cosmovisión teotihuacana— que "El hecho de colocar algunos restos en ollas también se consideraba como un retorno a la cueva original, a la matriz" (p. 41).

Debe subrayarse la especial importancia que reviste la hipótesis de Matos Moctezuma relativa a la identificación de los nueve pasos del inframundo con la reversión de la ontogénesis, una especie de tránsito de lo externo a lo interno que conduce al núcleo original de la generación (el vientre materno). Y es en esta perspectiva que considero pertinente enlistar algunas ideas y tendencias adicionales a las presentadas por el autor. El lector disculpará el tratamiento esquemático de los datos, propio de su condición de acotaciones.

Eliade<sup>6</sup> investigó con amplitud las analogías existentes entre las grutas y la Madre Tierra. De acuerdo con su documentada opinión "El papel ritualístico jugado por las cuevas atesta los tiempos prehistóricos, pudo también ser interpretado como un retorno de lo místico a la madre, lo que ayudará también a explicar las sepulturas en las cuevas, así como los ritos de iniciación practicados en estos mismos lugares". Explica también que la formación del embrión y el nacimiento del niño repiten el hecho primitivo del nacimiento de la humanidad, visto como una salida de lo más profundo de la caverna matriz, ejemplificando esta apreciación con el mito de zuñi, en el cual los humanos escalan los úteros de la tierra, hasta alcanzar la superficie. Así, se asimilarían antropogenia y ontogenia.

En esta perspectiva analítica debe expresarse la identificación del Mictlan no solamente como lugar de los muertos, sino además como sitio subterráneo de donde el supremo héroe cultural mesoamericano obtendrá la simiente para crear los nuevos hombres. Recordemos que Quetzalcóatl viaja al Mictlan para buscar los huesos preciosos que estaban esparcidos; hizo un atado con las osamentas "que luego llevó a Tamoanchan. Y tan pronto llegó, la que se llama Quilaztli que es

<sup>6</sup> M. Eliade, *The Forge and the Crucible. The Origins and Structure of Alchemy*, The University of Chicago Press, 1978, p. 40-41.

Cihuacóatl los molió y los puso después en un barreño precioso. Quezalcóatl sobre él sangró su miembro. Y en seguida hicieron penitencia los dioses ... y dijeron: 'Han nacido o dioses los macehuales (los merecidos de la penitencia)'.<sup>7</sup>

El mismo principio simbólico (el lugar de la muerte como fuente de la vida) está presente también en el himno que narra el viaje de Piltzintecuhtli (identificado con Tlaloc y Xochipilli) a la "región de niebla de turquesa" en busca de Xochiquétzal (que fue raptada por Tezcatlipoca), narración que Selser comparó con el mito clásico de Proserpina. Lo precisa en inigualable síntesis Garibay: "Muerta Xochiquétzal, su amante baja a buscarla a la hondura del más allá. Es el sol que busca a su consorte, pero con el fin único de hacerla vivir en su hijo el bello dios de la mazorca, Cintéotl, Cintli, o con arcaísmo poético, Centla Cintla". La vegetación "raptada" en el invierno renace (gracias a la intermediación de una deidad de fertilidad) en la primavera. Renace desde el lugar de los muertos, desde el sitio de la podredumbre, que es simultáneamente, principio y fin de la vida.<sup>8</sup>

La hipótesis relativa al regreso de las almas al vientre telúrico atravesando simbólicamente los nueve escaños de la muerte (que en sentido inverso fueron nueve meses de camino hacia la vida) tiene que situarse necesariamente en el significado mayúsculo que en el pensamiento religioso de los pueblos cultivadores tienen la sexualidad y la muerte, concebidas como aspectos de la fertilidad que, en tanto entidad numinosa, es resultado del círculo vida-muerte, como de la sexualidad, en forma tal que ambos circuitos se identifican. Aquí cabe recordar el punto de vista de Westheim<sup>9</sup> que, al analizar el significado ingénito a las cuevas sagradas (concebidas como cavidades del principio y el fin) en la visión del mundo precolombino, opina que "Un extraño testimonio de ese concepto del incesante retorno al principio es una urna funeraria de barro, procedente de la región de Campeche ... una vasija de cuello corto (de alrededor de veinticinco centímetros de altura).

<sup>7</sup> Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, UNAM, 1979, p. 183 y siguientes.

<sup>8</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Editorial Porrúa, S. A., 1969, t. iv, p. 299, y Apéndice.

Eduard Selser, *Comentarios al Códice Borgia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, t. II.

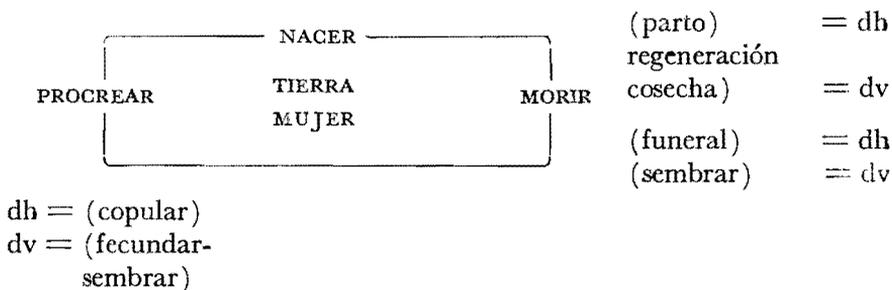
Ángel Ma. Garibay K., *Historia de la literatura náhuatl*, México, Editorial Porrúa, S. A., 1971, t. I, p. 123-124.

Noemí Quezada, *Amor y magia amorosa entre los aztecas*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984, p. 28-29.

<sup>9</sup> P. Westheim, *Ideas fundamentales del arte prehispánico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957, p. 63-64.

Obra maestra del arte maya. La tapa, de poca profundidad, se quita y se pone; una bola de barro sirve de asidero. En un lado de la pared lisa está cortado un orificio en forma de órgano genital femenino alrededor del cual hay esgrafiados varios jeroglíficos rodeados a su vez de un círculo de bolitas de barro. El agujero puede cerrarse con la pieza cortada para formar lo. Dentro de la urna se encuentra la figura de un hombre sentado . . . Es una efigie del muerto, que ha retornado al claustro materno de donde salió”.

En un amplio estudio dedicado a las deidades femeninas mesoamericanas,<sup>10</sup> he señalado que esta idea se relaciona implícitamente con la influencia de las hierofanías selénicas en los ritmos biocósmicos y con la función mágica y religiosa de la mujer, identificada con la tierra y la luna (núcleos de fecundidad humana y vegetal) y, por lo mismo, asociadas simbólicamente a la muerte. Para los pueblos cultivadores la vida constituye un círculo cerrado en donde morir → nacer → procrear siguen una secuencia ininterrumpida, que puede esquematizarse en la forma siguiente:



El diagrama anterior indica que cumplir cada uno de los momentos del ciclo vital —tanto en su dimensión humana (dh), como en la vegetal (dv)— implica la realización de actos de orden cultural que son análogos simbólicamente: los muertos se depositan dentro de la Madre Tierra igual que se entierran las semillas; el parto, en forma semejante a la cosecha, es el medio para regenerar la vida por intermedio de nuevos seres humanos o vegetales; copular es la acción necesaria para depositar la simiente, y en tanto acto sexual es análogo a la siembra, que constituye el paso necesario para la fecundación, con el auxilio de la lluvia.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Félix Báez-Jorge, *op. cit.*, cap. 2.

<sup>11</sup> En la perspectiva de una visión ecuménica, M. Eliade en su *Tratado de historia de las religiones*, México, Editorial Era, S. A., 1981, p. 317-318, 320-321,

Con un sentido de comparación diacrónica considero pertinente anotar algunas reflexiones que corresponden al marco de la etnografía contemporánea. Examinando las cosmovisiones de los nahuas de Durango, huicholes, tzotziles, totonacas, chatinos, mixes y zoque-popolucas he llegado a establecer cómo se relacionan los ámbitos numinosos de la Madre Tierra con la muerte, la gestación y el nacimiento, así como con las cuevas y/o el subsuelo. Esta superestructura arraiga en la economía de cultivo de tales etnias, organizada alrededor del maíz, y es cimiento fundamental en sus visiones del mundo.<sup>12</sup> Los fenómenos retentivos de este tipo tienen que explicarse no como parte de una metamorfosis incoherente y arbitraria, sino actuantes en un complejo de ideologías religiosas cuya articulación interna y sus concordancias externas remiten al antiguo sustrato cultural mesoamericano, y a los procesos de desplazamiento y sincretismo que se producen a partir del periodo colonial. Desde otra perspectiva, la aproximación etnológica aporta elementos que contribuyen a explicar, en cierta medida, las implicaciones de la serie simbólica tierra-mujer-procrear-morir en los tiempos prehispánicos. Siguiendo el corte esquemático de estas notas, incluyo en seguida el ruego que los tzotziles hacen al difunto mientras conducen su cuerpo a la tumba, de acuerdo con el excelente registro de Calixta Guiteras Holmes: “¡Vámonos! Vos ya te moriste, ¡vámonos! Vas a su casa”, repite cariñosamente un anciano. Algo semejante se dice al depositar el cadáver en la fosa: “Aquí estás. Aquí has venido. Aquí es tu casa. Terminaste de comer, de pecar. Has venido a tu casa”.<sup>13</sup>

### 3. *Superposición y síntesis de las ideologías religiosas*

Matos Moctezuma dedica la parte final de su estudio a examinar la significación del Templo Mayor en tanto representación del orden universal, el “lugar o centro donde se cruzan todos los niveles, o sea,

indicó: “Semejantes a los granos enterrados en la matriz telúrica, los muertos esperan su regreso a la vida bajo nueva forma... La solidaridad de los muertos con la fertilidad y la agricultura se observa más claramente aun cuando estudiamos en las fiestas a las divinidades relacionadas con uno de estos argumentos culturales... La fecundidad de la mujer influye en la fecundidad de los campos, pero la opulencia de la vegetación ayuda a su vez a la mujer a concebir. Los muertos colaboran tanto en lo uno como en lo otro, esperando al mismo tiempo de estas dos fuentes de fertilidad, la energía y la substancia que los reintegrarán al flujo vital”.

<sup>12</sup> Báez-Jorge, *op. cit.*, p. 360 y siguientes.

<sup>13</sup> Calixta Guiteras Holmes, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, p. 129-130.

lo que hemos denominado 'centro fundamental'...'' (p. 71). Conduce su análisis a la comparación de esta concepción con las de otras religiones en las que funcionaba la idea de las tres regiones cósmicas; sigue en esta dirección los puntos de vista de Eliade.

Abundando sobre anteriores planteamientos, externados cuando Matos Moctezuma conducía las investigaciones arqueológicas en el gran recinto sagrado, indica que el Templo Mayor representa dos cerros sagrados: el de Coatepec (asociado al mito del nacimiento de Huitzilopochtli) y el de Tonacatepetl o Cerro de los Mantenimientos, identificado con Tlaloc. El primero (lado sur) se corresponde con la guerra y el simbolismo de la muerte; el segundo (lado norte) con la fertilidad, con la vida en su más amplia expresión: "Aquí vida y muerte —apunta el autor— cobran importancia como elementos contradictorios pero unidos dialécticamente. Aclaremos que la muerte del lado de Huitzilopochtli también implica vida a través del sacrificio, además de tener en el Templo tres elementos que son necesarios a la vida: tierra (nivel terrestre del Templo y Coatlicue); agua (Tlaloc) y sol (Huitzilopochtli). La dualidad vida-muerte cobra aquí todo su contenido y el templo se constituye en ambos aspectos. Podríamos decir que, visto así, en él se expresan el rostro de la vida y de la muerte". Ahí reside "el equilibrio universal del quinto sol" (p. 80-81).

Es evidente que el libro registra los avances logrados por el autor en sus investigaciones del simbolismo de la muerte y del significado del Templo Mayor, iniciadas años atrás; tareas de las que dan cuenta anteriores publicaciones.<sup>14</sup> No obstante, tiene que plantearse la ausencia de formulaciones lo suficientemente explícitas respecto a las múltiples transfiguraciones, los desarrollos específicos, las complicadas síntesis mitológicas, rituales y cosmogónicas presentes en el pensamiento religioso de los aztecas, expresión del desarrollo civilizatorio mesoamericano sustentado en una formación social basada en la agricultura y el tributo. Es preciso subrayar que la superestructura de la sociedad mexicana integraba elementos religiosos de periodos anteriores y de distintas procedencias étnico-geográficas. Esta problemática lleva a plantear la necesidad de enfoques metodológicos en los que el análisis de las dinámicas correlativas al tiempo y al espacio tengan plena relevancia.

Esquemmatizando, puede decirse que en el proceso de sincretismo que caracteriza la religión azteca concurren fenómenos que bien po-

<sup>14</sup> Véase: "El Templo Mayor de Tenochtitlan: economía e ideología", *Antropología Americana*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1980.

*Muerte a filo de obsidiana. Los nahuas frente a la muerte*, México, SEP-INAH, 1978.

drían definirse en términos de implantación e incorporación. Por una parte, y como resultado de los actos de conquista, imponían el culto a sus divinidades; por otra parte, incorporaban los dioses de las sociedades conquistadas a su panteón. Así, el politeísmo más que ilustrar "la tendencia del espíritu de ese pueblo al sincretismo" (como dice Soustelle) constituye un testimonio superestructural que refleja actos de dominación política y económica. De forma tal, los procesos de síntesis no deben entenderse únicamente como dinámicas de impulso espontáneo, sino también como fenómenos concebidos y ejecutados en el contexto de un proyecto político-religioso hegemónico. Nos enfrentamos, pues, a un crisol en que se funden las antiguas deidades campesinas con los dioses guerreros que arribaron del norte. Esta integración simbólica, suficientemente estudiada, tiene que enfatizarse en todo análisis del pensamiento religioso referido a la gran Tenochtitlan.