

## LOS DIOSES PRECIOSOS

### UN ACERCAMIENTO HISTÓRICO-RELIGIOSO A LAS DIVINIDADES AZTECAS DE LA LLUVIA<sup>1</sup>

SERGIO BOTTA

#### *1. Los dioses acuáticos y la herencia misionera*

Mesoamérica representa un lugar de investigación privilegiado respecto a las modalidades europeas de confrontación con la alteridad. Las culturas del área han constituido un laboratorio de “comprensión” de la diversidad en el que fueron experimentadas nuevas estrategias de clasificación capaces de hacer vacilar las tradicionales categorías interpretativas del Viejo Mundo. Los caminos de aculturación inaugurados por los misioneros a principios del siglo XVI produjeron descripciones de las culturas nativas de naturaleza taxonómica que, utilizando el concepto de religión “cómo código privilegiado del comparación”,<sup>2</sup> dieron vida a procesos de reducción, *sub specie religionis*, de las culturas observadas.

Aunque desde el punto de vista de una búsqueda de lo “auténticamente nativo” este proceso de catalogación de los hechos religiosos “otros” produjo cambios en la mentalidad nativa,<sup>3</sup> por otro lado per-

<sup>1</sup> Quisiera agradecer a Johanna Broda y Alfredo López Austin por sus preciosos consejos que me han dado nuevos estímulos para la investigación. Le agradezco enormemente también a Miriam Castaldo Cossa y Marcela Márquez Pettinato quienes han tenido la paciencia de ayudarme a corregir este texto.

<sup>2</sup> Gasbarro, 1996: 191.

<sup>3</sup> El encuentro entre las dos culturas, como proceso de traducción de la alteridad, ha sido conducido por uno de los interlocutores. Esta desigual distribución del poder ha obligado a la cultura nativa a una replasmación de su pasado; los sistemas de representación del mundo han cambiado sus mismas categorías de significados sometidas a presiones externas, pero también internas. La suerte correspondida al sistema de escritura mexicana es ejemplar para comprender la naturaleza de este proceso. Las pictografías después de la llegada de los españoles, no fueron más consideradas como instrumentos activos de una cultura que se realiza, sino como simples representaciones que se podían instrumentalizar para los fines de la aculturación. La subvaloración del valor comunicativo se acompaña de una consecuente sobrestimación del valor estético en desventaja de las exigencias sagradas y rituales que

mitió que fueran transmitidos elementos sobre rituales y creencias de los pueblos del área mesoamericana en razón de las supuestas semejanzas con la doctrina cristiana. A los ojos de los misioneros las analogías entre las dos “fes” aparecieron, en efecto, como posibles lugares de diálogo y de eficaz negociación de significados: frente a una alteridad desconcertante, sólo la referencia a un sistema conocido de clasificación, aún rudimentario, hizo posible la comunicación entre las dos culturas; catalogando hechos desconocidos y localizando elementos semejantes fue posible indicar un primer camino de penetración del mensaje evangélico.<sup>4</sup>

Cada intento de reconstrucción de los sistemas de pensamiento nativo tiene que enfrentarse hoy con fuentes ligadas a un modelo interpretativo que produjo, por objetivos explícitos, cambios sustanciales del material observado y, por lo tanto, rinde necesario moverse dentro del “discurso” misionero historizando sus objetivos. La opacidad de las fuentes misioneras no representa, en efecto, sólo un límite para la plena reconstrucción de los hechos nativos, sino que tiene que ser considerada como objeto de investigación. Con respeto a cada fuente histórica, me propongo indagar el contenido de cada una de las fuentes por lo que puede y quiere comunicar, considerando el modelo interpretativo europeo como objeto de historia y tratando de dar “vida

fueron las razones profundas de su creación. Estos cambios han impedido, para siempre, a las culturas mexicanas escribir “para ordenar el tiempo, sobre todo para indicar, momento por momento, su calidad simbólica” [Mónaco, 1997:13-14]. El sistema “otro” de escritura, considerado por los observadores occidentales modelo perfectible, es vaciado progresivamente por el aspecto pictográfico; la separación total y definitiva del significante gráfico de cada representación y de cada contacto, aunque mínimo, con la realidad hace perder a los antiguos textos su característica superposición de formas expresivas: plástica, ideográfica y fonética [Galarza (1994)]. La sustitución de la pictografía con la escritura alfabética representa un punto sin retorno hacia la definitiva adquisición de instrumentos conceptuales europeos y el agotamiento de numerosas potencialidades de la escritura pictográfica. Pero es evidente que el cambio, aunque como resultado de un proceso de aculturación, es funcional a las diferentes exigencias de las culturas nativas que, gracias a la escritura alfabética, adquieren un instrumento para reelaborar sus mismas categorías tradicionales en la perspectiva de una inédita exigencia dialógica. “El uso de la escritura modificó la manera de fijar el pasado. ¿Cómo entonces no interrogarse sobre el modo en que evolucionaron la organización de la memoria indígena y las transformaciones sufridas por su contenido?” [Gruzinski, 1988: 10].

<sup>4</sup> Es evidente que es posible describir una cosa nueva sólo en referencia a un sistema ya conocido. Un término de referencia totalmente nuevo para describir una nueva experiencia no sólo es inimaginable, sino también sería ininteligible [Pagden (1982)]. La necesidad de referirse a sistemas de clasificación conocidos, con los cuales domesticar la irreducible alteridad del mundo que se vino descubriendo, ejerció, sobre una Europa ya en fermento, un efecto explosivo capaz de poner en tela de juicio las mismas modalidades de asimilación de lo diferente, dando vida a aquel proceso de crisis que Lévi-Strauss ha definido “la sola aventura total propuesta a la humanidad de aquellos tiempos.” [Lévi-Strauss (1955)]. Sobre el tema de la confrontación con el Nuevo Mundo véase, además, Bernard-Gruzinski (1988), Gasbarro (1996), Gruzinski (1988), Mazzoleni (1986), (1994) y Todorov (1982).

a una historia de las religiones cómo disciplina de doble entrada de historicidad".<sup>5</sup> En esta perspectiva, la comparación con las "otras" culturas hace necesaria una historización de las mismas categorías gracias a las cuales también el occidente "se vuelve un punto de referencia que hay que repensar críticamente".<sup>6</sup> Una mirada atenta a las modalidades occidentales de "construcción social de las semejanzas",<sup>7</sup> y a las objetivaciones consecuentemente producidas, como hechos históricamente determinados, producirá como en un juego de espejos, una mayor comprensión de las culturas mesoamericanas.

Partiendo de esta perspectiva metodológica quiero proporcionar un hipótesis de trabajo para una lectura del grupo de entidades aztecas comúnmente definidas como "dioses de la lluvia"; dicha lectura tomará en cuenta el valor de negociación de las interpretaciones misioneras y considerará la imagen transmitida por estas obras como un producto dialógico. Me parece que esta perspectiva puede conducir, sobre todo, al descubrimiento de unos aspectos pocos investigados, capaces de mostrar la extrema complejidad de las relaciones lógicas conexas a la realidad "agua".<sup>8</sup> Aunque en efecto, la casi exclusiva dependencia de la investigación histórico-religiosa de fuentes "pesadamente condicionadas por las categorías del pensamiento occidental",<sup>9</sup> pudiera frustrar cada proyecto de reconstrucción de los sistemas de pensamiento nativo, la mirada dirigida al proceso de encuentro entre las dos culturas posibilita encontrar unos elementos de la "voz azteca" relegados a un pequeño espacio por la asimetría del proceso de aculturación.<sup>10</sup>

Pretendo por lo tanto trazar un "punto de vista limitativo",<sup>11</sup> que permita ante todo aislar algunos de los "grandes temas aztecas" que puedan representar el principio de investigación. A partir de este

<sup>5</sup> Gasbarro, 1996: 193.

<sup>6</sup> Montanari, 1993: 272.

<sup>7</sup> Gasbarro, 1996: 193.

<sup>8</sup> Este trabajo ha sido llevado a cabo a partir de la metodología de la escuela histórico-religiosa de Roma, en particular de los trabajos de Emanuela Mónaco que me han permitido utilizar "llaves de lectura" acerca de algunos problemas aztecas: Mónaco (1995), (1996), (1997), y (1998). Para una ulterior reflexión sobre el método de esta "escuela", véase también Brelich (1966), Pettazzoni (1947-48) y Sabbatucci (1978), (1981), (1990), (1991), y (1998).

<sup>9</sup> Mónaco 1998: 93. Con respecto a la necesidad de una lectura crítica de las fuentes mesoamericanas, son extremadamente interesantes los trabajos de Gasbarro (1996), Gruzinski (1988), Mazzoleni (1991), (1994), Pagden (1982), Sahlins (1985) y Todorov (1982). Por cuanto concierne a una crítica de la interpretación de las obras misioneras como fuentes de conocimiento de tipo etnográfico, creo que es posible considerarlas como textos caracterizados por una fuerte presencia del autor. En esta perspectiva creo oportuno considerar también las perspectivas de Clifford-Marcus (1986) y Geertz (1988).

<sup>10</sup> En este sentido retomo la perspectiva de David Carrasco quien propone instituir una "hermenéutica de la sospecha" [Carrasco, 1982: 11-12].

<sup>11</sup> Mónaco, 1997: 18.

punto de vista creo que se pueden rescatar aquellos elementos de la cosmovisión<sup>12</sup> nativa que fueron utilizados para construir un diálogo entre las dos culturas. Un análisis puede ser producido a través de un atento trabajo que se dirija a evidenciar los modelos interpretativos surgidos del encuentro entre las diferentes mentalidades.

El primer paso de este trabajo es el análisis de algunas “definiciones sintéticas” del campo de acción de la divinidad central del grupo de los dioses de la lluvia, el dios Tláloc, y tiene como objetivo señalar la profunda influencia que las obras misioneras han producido sobre numerosos trabajos contemporáneos.

George Vaillant en su obra, *Aztecs of Mexico* de 1941, dedica en el breve capítulo sobre la religión azteca, algunas palabras a las divinidades de la lluvia:

Tláloc, el Dios de la lluvia, es un antiguo dios que se remonta a la época de los toltecas. Sus anteojeras, sus colmillos y la voluta que descansa sobre sus labios, hacen que sea una figura fácil de reconocer en el panteón mexicano. En Tenochtitlan compartía los grandes templos con Huitzilopochtli, y su dominio sobre la lluvia hizo que sus poderes fueran esenciales para la supervivencia en la meseta mexicana.<sup>13</sup>

También la definición propuesta por Friedrich Katz es bastante sintética:

En la capital, Tenochtitlan fue asignado a Huitzilopochtli un sitio sobre la pirámide más grande. Allí arriba sólo fue venerado otro dios, el de la lluvia, Tláloc. Esta distinción ilustra la importancia de la lluvia, de la agricultura y de la creciente importancia asumida por la red de los lagos de México en la vida de los aztecas, quienes la utilizaron por el riego y por los transportes.<sup>14</sup>

Por fin llegamos a la definición más compleja de Jacques Soustelle, tomada de su obra *Les Aztèques*, según la cual:

<sup>12</sup> El concepto de “cosmovisión” es utilizado en los estudios mesoamericanos a partir del trabajo teórico de dos estudiosos: Johanna Broda y Alfredo López Austin. La “cosmovisión” en el pensamiento de Johanna Broda puede ser definida como “la visión estructurada en la cual los antiguos mesoamericanos combinaban de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivían, y sobre el cosmos en que situaban la vida del hombre” [Broda, 1991b: 462]. En Alfredo López Austin en cambio: “La cosmovisión puede definirse como un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración; hecho complejo integrado como un conjunto estructurado y relativamente congruente por los diversos sistemas ideológicos con los que una entidad social, en un tiempo histórico dado pretende aprehender el universo” [López Austin, 1996: 472].

<sup>13</sup> Vaillant, 1941: 222.

<sup>14</sup> Katz, 1985: 183

A Tláloc, el antiquísimo dios del agua y de la lluvia, venerado en Teotihuacan durante el primer milenio, y a Chalchiuhtlicue, diosa de los cursos de agua, se les hizo un culto mucho más fervido en los países de clima muy seco donde la vida de los hombres dependía de su benevolencia. Tláloc podía dispensar la benéfica lluvia, pero también el granizo y el rayo. Las nubes, en la estación de las lluvias, se formaban sobre las montañas: se pensó así que numerosos duplicados del dios, los Tlaloques, residieran sobre las montañas y el culto de las montañas fue asociado estrechamente con el de la lluvia. Como el gran sacerdote de Uitzilopochtli y los de Tláloc ocuparon con igual dignidad los dos sitios más elevados en la jerarquía sacerdotal, así el gran Templo de Tenochtitlan fue coronado por dos santuarios: el de Uitzilopochtli, blanco y rojo, y el de Tláloc, blanco y azul.<sup>15</sup>

El cuadro que se perfila desde la lectura de las tres definiciones aparece bastante sintético. Los tres autores concuerdan en que hubo un dominio sobre la lluvia que representa un sector de la naturaleza de primaria importancia para un pueblo de campesinos. Estas divinidades fueron consideradas, además, como manifestaciones de las montañas: los lugares donde se forman las nubes. Se les asignó generalmente la jurisdicción sobre las aguas y sobre la producción de los bienes agrícolas. Los mexicanos quisieron así establecer una relación con los dioses de la lluvia para garantizarse un régimen de subsistencia. Consecuentemente las divinidades fueron intensamente veneradas en todo México: a Tláloc fue dedicado el templo principal de la ciudad de Tenochtitlan y su culto era considerado antiquísimo.

El contenido de estas "definiciones sintéticas" parece compartido por muchas obras de carácter divulgador. Por lo tanto lo que pretendo no es subrayar la banalización producida por este tipo de clasificaciones, cuyo intento de divulgación justifica la incapacidad de recobrar la complejidad del campo de acción de estas divinidades, sino evidenciar la influencia de las descripciones misioneras en el proceso de distorsión de los sistemas religiosos mesoamericanos.

El primer paso necesario para poder enseñar el restringimiento semántico producido alrededor de la concepción mexicana del símbolo "agua" es la confrontación con las obras de Bernardino de Sahagún y Diego Durán en las cuales es posible localizar las señales de una simplificación en materia religiosa, llevadas a cabo con el objetivo de transmitir únicamente lo que se creía aceptable a la luz del proyecto de conversión.

<sup>15</sup> Soustelle, 1994: 62-63.

El capítulo IV del Libro Primero del *Historia general de las cosas de Nueva España* está dedicado completamente al dios Tláloc. La definición del franciscano otorga, en pocos renglones, una descripción sumaria de los atributos principales de la divinidad, cuyo elemento central es la relación con los fenómenos pluviales: fue el dios a quien los mexicanos atribuyeron la jurisdicción sobre la lluvia, los rayos, los truenos, el granizo y las tempestades. Su esfera de acción se extendió a la navegación sobre las aguas del lago y de los ríos. Sahagún también atribuyó a las lluvias la capacidad de fecundar la tierra: “Tenían que él daba las lluvias para que regasen la tierra, mediante la cual lluvia se criaban todas las yerbas, árboles y frutas y mantenimientos.”<sup>16</sup>

Tláloc fue considerado responsable del mantenimiento y de la subsistencia de los hombres. Su hogar, el *Tlalocan*,<sup>17</sup> es descrito como una imagen del “paraíso terrenal”, como un lugar de abundancia vegetal donde existía una eterna primavera de riqueza agrícola: “Nunca jamás faltan las mazorcas de maíz verdes, y calabazas y ramitas de bledos, y axí verde, y xitomates, y frisoles verdes en vaina, y flores.”<sup>18</sup>

Diego Durán dedica al dios de la lluvia un capítulo de grandes proporciones de su *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*.<sup>19</sup> En la primera parte de este capítulo está presente una descripción de las características fundamentales de la divinidad; el dominico subraya la importancia del culto que se le dedicaba a Tláloc en el Templo Mayor de Tenochtitlan. Tláloc fue honrado con un gran número de ceremonias, ofrendas y sacrificios; fue venerado como dios de la lluvia, los rayos, los truenos y las tempestades; fue adorado en todas las tierras de México. Todo el país —los señores, los reyes, los aristócratas y la gente común— se puso a su servicio: “Y así no había ídolo más adornado, ni más aderezado de piedras y joyas ricas que éste, a causa de que los más principales, valerosos y ricos hombres acudían a él con sus ofrendas de aventajadas piedras y joyas.”<sup>20</sup>

Sahagún y Durán proponen, finalmente, descripciones iconográficas de la divinidad. En el capítulo IV del Libro I del *Florentine Codex* está presente una breve descripción del vestuario ritual de Tláloc. Durán describe en cambio una estatua guardada sobre la cumbre del Templo

<sup>16</sup> *Historia general de las cosas de Nueva España*, lib. I, cap. IV: 38.

<sup>17</sup> *Ibidem*, lib. VI, cap. VIII: 328: “Tláloc, el cual tenían que era señor y rey del Paraíso Terrenal [...] señor de las verduras y frescuras.”

<sup>18</sup> *Ibidem*, lib. III, apéndice, cap. II: 222.

<sup>19</sup> *Historia de las indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, t. primero, parte I: lib. de los ritos y ceremonias en las fiesta de los dioses y celebración de ellas (redactada el año 1570), cap. VIII: 81-93.

<sup>20</sup> *Ibidem*, t. I, lib. I, cap. VIII, p. 82.

Mayor: la figura tenía la semblanza de un monstruo terrorífico, su cara se parecía a la de una serpiente con enormes dientes y ojos.

Intentando confrontar los elementos presentes en las “definiciones sintéticas” con los de las descripciones misioneras, notamos una sustancial homogeneidad en las modalidades de catalogación. Se pueden deducir, aproximadamente, tres “categorías temáticas” prácticamente tradicionales: La primera pone al dios Tláloc en estrecha relación con la lluvia, los fenómenos meteorológicos, el granizo, las tempestades, los rayos y las montañas como lugar de formación de las nubes. La segunda categoría, que aparece como resultado lógico de la primera, considera estas divinidades inherentes a la agricultura y a la sustentación. La tercera categoría, finalmente, describe el culto de Tláloc como muy difuso y antiguo. Ningún autor, en efecto, deja de subrayar la unión con Teotihuacan y la importancia del Templo Mayor de Tenochtitlan.

Aunque no quiero negar la relación entre Tláloc y los elementos contenidos en estas categorías, la rigidez de las modalidades descriptivas, originariamente producidas por las exigencias misioneras, amenaza con reproducir indefinidamente una peligrosa fragmentación expositiva del campo de acción de las divinidades de la lluvia. La aplicación acrítica de modelos esquemáticos produce límites interpretativos al momento de intentar recobrar elementos que, evitados originariamente por razones programáticas de la clasificación misionera, hoy se consideran incongruentes por la cristalización producida alrededor de esta restrictiva objetivación “pluvial”.<sup>21</sup>

## 2. *Tláloc, el que está hecho de tierra*

Antes de intentar añadir nuevos elementos heterogéneos a este campo de acción “acuático” y tratar de reordenarlos en un complejo coherente, agregando lo que la mirada occidental ha separado, me parece necesario evidenciar cómo la disgregación del campo de acción de las divinidades de la lluvia pudo haber sido producida por razones explícitas. El consiguiente “restringimiento semántico” no parece tanto el producto de una incomprensión como el resultado del proyecto misionero de selección y traducción de la materia azteca, por el que los sistemas religiosos fueron remodelados, repensados y preparados para la evangelización.

<sup>21</sup> Cómo inspiración metodológica, empleo el trabajo conducido por Angelo Brelich sobre el problema griego de los “Héroes”, Brelich (1958).

A manera de ejemplo puede ser útil reproducir algunos pasos de una disertación “teológica” en la cual Diego Durán propone una estrategia discursiva alrededor de la realidad nativa “agua”. En un capítulo dedicado al culto y a las características de la diosa de las aguas, Chalchiuhcueye, el dominico dice:

A ningún elemento de los cuatro tanto honró esta nación mexicana, después del fuego, como el agua, dado que a todos los venerase y honrase con todo el temor cuidado y reverencia que podían y, a unos más que otros, según las gracias y excelencias que de ellos imaginaban y los beneficios que de ellos recibían.<sup>22</sup>

Creo que en Durán existe una profunda necesidad de introducir el diálogo “domesticando” el lugar de la comparación entre las dos culturas a través de la creación de “actividades neutralizadas, espacios asépticos a los que podríamos calificar de profanos”.<sup>23</sup> Si bien se sostiene que la religión de los nativos es sustancialmente errada y sus ceremonias carecen de sentido, entonces la comparación con la cultura cristiana se posibilitaría solamente en un lugar depurado de la idolatría; la comparación puede darse en un espacio neutral. Por este motivo el lugar de negociación de significados tiene que adquirir coordenadas conocidas a través de la referencia a los cuatro elementos de la naturaleza, de evidente origen occidental.

Teniendo que reconducir la comparación dentro de un ámbito que posibilite el diálogo, es necesario ante todo, separar y distanciar lo que invalidaría el proyecto comparativo como producto desconocido, y probablemente “demoníaco”, y en último caso, toda la evangelización. El esfuerzo “de despaganización —en realidad de desacralización— que separa la costumbre de la superstición, incluso de la idolatría”,<sup>24</sup> aparece necesario para que la negociación de significados pueda abrirse en un territorio “universal”. De esta manera es posible, una vez domesticada la alteridad, volver a los contextos específicos de los hechos nativos “depurados”.

La veneración que los nativos dirigieron al agua aparece al dominico como un dato universal que, superando la especificidad cultural, puede constituirse como lugar de encuentro. Su manifestación fue la diosa de las fuentes y los ríos; se llamó Chalchiuhcueye y Durán nos ofrece una personal traducción de su nombre: “El cuarto elemento,

<sup>22</sup> *Historia de las indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, t. 1, lib. 1, cap. XIX: 169.

<sup>23</sup> Bernard-Gruzinski, 1988: 102.

<sup>24</sup> *Ibidem*: 103.

que era el agua, al cual llamaban *Chalchiuhcueye*, que quiere decir la del faldellín de piedras preciosas”.<sup>25</sup>

En el texto de Durán, este paso asume un valor extremadamente significativo: *Chalchiuhcueye* no es “realmente” una divinidad, sino aparece como la simple personificación del agua: es el carácter “erróneo” del sistema de pensamiento nativo que produce la cristalización del elemento natural en una figura divina.

En esta veneración se puede localizar un elemento positivo; no obstante los nativos desconozcan su valor se encuentran en el camino correcto (el que los lleva directamente a los brazos del Cristianismo): “Fue tanto lo que los indios reverenciaron a este elemento que fue cosa extraña la reverencia que le tenían.”<sup>26</sup>

Si en otros lugares de su obra Durán persigue una estrategia personificante produciendo descripciones de divinidades de características antropomórficas, ahora el acercamiento con el Cristianismo necesita liberarse de productos vergonzosos, en este caso la diosa *Chalchiuhcueye*, para salvaguardar los elementos positivamente comparables:

Y no iban muy fuera de camino, pues en la sustancia del agua puso Dios la virtud del sacramento del bautismo, con que somos limpios del pecado original, y en esto se conocerá haber tenido estas naciones noticia de las cosas de nuestra fe, aunque la mucha confusión de cerimonias no nos deja determinar en ello.<sup>27</sup>

La razón programática del proyecto asimilativo de Durán está en esta afirmación: los nativos no están tan lejanos de la verdad como podría inducir a pensar su “confuso” sistema religioso. De hecho, a causa de su “gran confusión”, el sistema necesita ser ordenado a través de un proyecto que lo vuelva lógico —en primer lugar comparable y en segundo lugar sucesivamente asimilable— localizando aquellos elementos de “verdad” que están presentes en él.

Por lo dicho hasta ahora, me parece que las descripciones misioneras tienen que ser consideradas como lugares en que se producen modelos interpretativos dictados por exigencias de negociación y objetivaciones de la alteridad históricamente determinadas. Para localizar elementos “auténticamente nativos” es por lo tanto necesario superar estos modelos interpretativos considerándolos como “discutibles”, y tomando en cuenta la mirada occidental como punto de referencia que es necesario repensar críticamente.

<sup>25</sup> *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, t. I, lib. I, cap. XIX: 171.

<sup>26</sup> *Ibidem*, t. I, lib. I, cap. XIX: 171.

<sup>27</sup> *Ibidem*, t. I, lib. I, cap. XIX: 173.

Afortunadamente, si bien por un lado las obras misioneras documentan una realidad "hecha" inocua e incapaz de lesionar a los intereses políticos y religiosos españoles, por otro lado en estos proyectos aparece un nivel escondido de información que puede testimoniar elementos descuidados de la cosmovisión azteca. En la tentativa de relatar una cultura vaciada de sus contenidos subversivos, los misioneros produjeron elecciones y censuras en partes ineficaces, de cuyas redes taxonómicas se abstrajeron elementos que, aunque descontextualizados, son todavía detectables a pesar de las tentativas de ocultación.

La búsqueda de estos elementos permite recobrar aspectos de las divinidades de la lluvia irreductibles a un modelo que ha aparecido como producto dialógico. El límite de estas perspectivas reside en el empleo excesivo de aquel instrumento interpretativo que el historiador de las religiones, Angelo Brelich, definió "naturismo" y según el cual "las divinidades de las religiones politeístas serían, por lo menos en origen, personificaciones de fenómenos naturales".<sup>28</sup> No quiero afirmar que los dioses acuáticos aztecas no tengan nada que ver con las aguas; pero se trata de verificar la presencia de aspectos heterogéneos e intentar devolver complejidad al campo de acción de estas divinidades. Angelo Brelich nota que "cada divinidad politeísta es compleja y reúne en su propia figura aspectos y sectores aparentemente heterogéneos de lo que tiene un interés religioso en el mundo de la experiencia humana; cada figura divina es, por lo tanto, una organización de experiencias e intereses religiosos".<sup>29</sup>

Un elemento que posibilite la salida del modelo naturista se puede encontrar en la descripción del dios Tláloc contenida en la obra de Diego Durán. El misionero dominico recuerda que el sentido del nombre de la divinidad puede ser traducido como: "Camino debajo de la tierra o cueva larga".<sup>30</sup>

Coherentemente con su perspectiva, que quiere enfatizar la "acuaticidad" de Tláloc, Durán no se preocupa por relatar una interpretación de esta afirmación que se abstraiga del cuadro que está proponiendo.

Para dar una explicación de esta relación entre el dios Tláloc y la tierra ha sido necesario esperar la reconstrucción etimológica llevada a cabo por Thelma Sullivan. Según la investigadora casi todas las crónicas y los informes desde el siglo XVI hasta nuestros días, que se refieren a Tláloc como dios de la lluvia, han creído que el nombre de la

<sup>28</sup> Brelich, 1957-58: 48.

<sup>29</sup> Brelich, 1957-58: 69.

<sup>30</sup> *Historia de las indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, t. 1, lib. 1, cap. VIII: 81.

divinidad traducía exactamente esta originaria relación con la lluvia. Con el objeto de enseñar cómo este proceso ha provocado consecuencias en la historia de los estudios, Thelma Sullivan ha recorrido las principales etapas de la interpretación etimológica rechazando todas las traducciones clásicas. Partiendo de las definiciones “pluviales” de Sahagún, Motolinía y Torquemada y pasando por aquella de Durán, propone una nueva interpretación, según la cual el nombre de la divinidad puede ser traducido como “el que tiene la calidad de la tierra” o “el que está hecho de tierra”<sup>31</sup>. La existencia de una relación entre el dios y la tierra no se reduce a un simple contacto sino a una completa identidad: el dios Tláloc “parece ser uno con la tierra”.<sup>32</sup> Esta relación que en la lectura de Durán ocupa un lugar marginal e inexplicable, en la argumentación de Thelma Sullivan se vuelve un punto central de capital importancia. La completa identidad entre el dios y la tierra nos lleva casi a rechazar no solamente la simple lectura “pluvial”, sino también una más compleja lectura “acuática”. La emergencia de un nuevo modelo “terrestre-acuático” hace necesaria una completa revisión de cada interpretación que considera esta divinidad como manifestación de un único sector de la naturaleza.

Alfredo López Austin ha mostrado claramente la importancia de la relación entre tierra y agua por medio de una completa definición del campo de acción de las divinidades acuáticas. En *Tamoanchan y Tlalocan*, el historiador atribuye la calidad de una sustancia a la relación entre tierra y agua: *in celicáyotl in itzmolincáyotl*.

Los antiguos nahuas creían que los poderes de la Tierra y el Agua se manifestaban sobre la tierra en el alimento, en la energía vital, en el crecimiento, en la reproducción, en el contagio y en la muerte. Su sustancia hacía que las plantas germinaran, crecieran, fructificaran y murieran. Los hombres y los animales nacían, crecían, se reproducían y morían a causa de dicha sustancia. También las riquezas, los bienes suntuarios y las cosas preciosas se multiplicaban, decrecían o desaparecían gracias a estas fuerzas frías y húmedas.<sup>33</sup>

A partir de la perspectiva trazada por Thelma Sullivan, muchos investigadores se han orientado en la búsqueda del complejo sentido simbólico representado por el dios Tláloc. Sin embargo, ha sido Johanna Broda en su trabajo sobre el Templo Mayor<sup>34</sup> quien por pri-

<sup>31</sup> Sullivan, 1972: 217.

<sup>32</sup> *Idem.*

<sup>33</sup> López Austin, 1994: 171.

<sup>34</sup> Broda, 1987: 61-123.

mera vez ha subrayado cómo los trabajos de Cecelia Klein<sup>35</sup> y Esther Pasztory<sup>36</sup> habían abierto un nuevo camino revelando, desde el punto de vista iconográfico y arqueológico, una vasta red de aspectos prácticamente desconocidos en las descripciones de la divinidad y olvidados en las crónicas del siglo XVI y de los autores contemporáneos que se han inspirado en estas fuentes.<sup>37</sup>

El descubrimiento de la extrema importancia que la cultura mexicana ha atribuido al poder de estas divinidades sobre el complejo simbólico “tierra-agua”, me ha proporcionado el estímulo para intentar localizar nuevos elementos de heterogeneidad. En esta dirección creo oportuno utilizar la propuesta metodológica de Henry Nicholson<sup>38</sup> quien considera el sistema religioso azteca, formado por grupos de divinidades unidas gracias a la división de elementos pictográficos, iconográficos y de campos de acción sobrepuestos: “el análisis revela que esta gran legión de divinidades fue organizada alrededor de unos pocos “temas de culto” fundamentales. [...] A su interior se determinan los que pueden ser definidos ‘complejos de divinidad’, es decir grupos de deidades que expresan diferentes aspectos y caracterizan la existencia de algunos subtemas”.

Por lo que concierne a los dioses de la lluvia, Nicholson ha delineado un “complejo” que es parte de un “tema de culto” más amplio: el de la “lluvia-humedad-agricultura-fertilidad”. El “complejo Tláloc”—que se estructura alrededor de Tláloc como dios preeminente—<sup>39</sup> está

<sup>35</sup> Klein (1980).

<sup>36</sup> Pasztory (1974) y (1988).

<sup>37</sup> Entre los trabajos que se mueven en esta nueva perspectiva con respecto al campo de acción de los dioses de la lluvia, deben de ser señalados por lo menos los importantes proyectos de Johanna Broda quien, trabajando alrededor de los conceptos de “cosmovisión”, de “paisaje ritual” y desde la perspectiva del arqueoastronomía, han inaugurado un innovador marco teórico [Broda (1971), (1982a), (1982b), (1987), (1991a), (1991b), (1996), (1997), (2001)]. Otros trabajos inspirados en su perspectiva son los de Arnold (1999), Carrasco (1991) y Šprajc (1996). Otra perspectiva teórica es aquella inaugurada por López Austin en su *Tamoanchan y Tlalocan* [López Austin (1994)]. Véase también Bonifaz Nuño (1986), Durand-Forest (1976) y López Luján (1993).

<sup>38</sup> Nicholson, 1971: 395-446.

<sup>39</sup> En sus descripciones Sahagún, queriendo construir grandes complejos de divinidades conectadas por un sistema de parentesco articulado, atribuyó al dios Tláloc una jurisdicción sobre los dioses de la lluvia. Tláloc se pone como primero dentro de un vasto grupo de divinidades, como representante capaz de sintetizar los conceptos que caracterizaron el campo de acción total. “[...] Tláloc, el cual tenían que era señor y rey del Paraíso Terrenal, con otros muchos dioses sus sujetos, que llamaban *tlaloque* [...]” [*Historia general*, Lib. VI, cap. VIII: 328]. El mismo mecanismo es confirmado leyendo cuanto Sahagún dice sobre la diosa Chalchiuhtli Icue: “Es otra Juno. [...] Y decían que era hermana de los dioses de la lluvia, que llamaban *tlaloques*.” [*Historia general*, Lib. I, cap. XI: 42]. La diosa de las aguas por lo tanto, como la romana Juno, es la cónyuge de una divinidad preeminente y hegemónica, Tláloc, que por ironía de la suerte Duran ha definido “como Júpiter entre los romanos”, [*Historia de las indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, t. I, Lib. I, cap. XIX: 173].

formado por un grupo de divinidades, para cada una de las cuales Nicholson ha propuesto una definición sintética del campo de acción.

Más allá de la homogeneidad con respecto al principio unificador, cada una de estas figuras posee rasgos distintivos autónomos y representa una manifestación diferente del universo acuático. La diosa Chalchiuhtli Icue, cuyo nombre puede ser traducido como la diosa del "faldellín de jade",<sup>40</sup> tiene poder sobre las aguas del mar y los ríos. Los que navegaron y llevaron desde las aguas la propia subsistencia, la veneraron intensamente. El dios Opuchtli fue venerado por los que cazaron y pescaron en las aguas del lago; los mexicanos le atribuyeron la invención de importantes instrumentos como las redes para pescar, el tridente llamado *minacachalli* utilizado en la pesca y en la caza de pájaros, el lazo con el que capturaban a los pájaros y los remos con que se manejaban las embarcaciones.<sup>41</sup> El dios Nappatecutli fue el protector de los constructores de esteras, quienes creían que de él dependía el crecimiento de las cañas con las que las esteras eran hechas. Los artesanos además creyeron que el dios había inventado el arte de elaborar objetos hechos con las cañas, como los *petates*, las sillas llamadas *icpales* y los paños de cañas entrelazadas llamados *tolcuextli*.<sup>42</sup> Finalmente, los mexicanos creían que los Tlaloque, manifestaciones múltiples del dios Tláloc, representaban las montañas alrededor del valle de México. De estas montañas divinizadas los mexicanos construían pequeños modelos que eran ofrecidos a los dioses.<sup>43</sup>

Cada una de estas descripciones, que constituyen sólo una breve síntesis de las numerosas relaciones que pueden ser deducidas a través de una lectura atenta de las obras misioneras, bien concuerda con el modelo propuesto por Nicholson. Sin embargo, es posible localizar, por otro lado, algunos elementos heterogéneos que quedan fuera de este modelo interpretativo. En este contexto no es posible hacer otra cosa que exponer algunos elementos de esta heterogeneidad sin profundizar en los temas individuales de búsqueda que abre cada uno de ellos. Lo que pretendo hacer en este momento es sólo proponer una hipótesis de investigación que considere esta heterogeneidad como problema de trabajo; sin embargo creo necesario evidenciar por lo menos algunas direcciones en las que la investigación podría moverse.

Cabe reflexionar sobre el bautismo, en el que la diosa Chalchiuhtli Icue, "la diosa del nacimiento",<sup>44</sup> reviste un papel central. Esta rela-

<sup>40</sup> *Florentine Codex*, Book I, Chapter XI: 6.

<sup>41</sup> *Historia general*, lib. I, cap. XVII: 54-55.

<sup>42</sup> *Ibidem*, lib. I, cap. XX: 59-60.

<sup>43</sup> *Ibidem*, lib. I, cap. XXI: 60-63.

<sup>44</sup> Miller-Taube, 1993: 60-61.

ción entre la diosa y el sacramento abre una nueva dimensión sobre la realidad acuática en una perspectiva que sobrepasa cualquier modelo "naturista". Además, la lectura del campo de acción del dios Nappatecuhtli muestra una relación de las divinidades de la lluvia con el ordenamiento del espacio y, tal vez, también con el poder político. La divinidad aparece relacionada con la hechura de las esteras como objetos rituales de los reyes: "el que es de las esteras"<sup>45</sup> fue el título asignado a los soberanos en toda Mesoamérica. Si sumamos la traducción del nombre de la divinidad propuesta por Sahagún, que define Nappatecuhtli como "el señor de las cuatro direcciones",<sup>46</sup> es necesario tomar en consideración los dioses de la lluvia en relación a su papel de organizadores del espacio y del tiempo. El análisis del campo de acción de los Tlaloque conduce finalmente a una reflexión alrededor del concepto azteca de montaña que no se queda en un nivel de interpretación meramente "pluvial". En el concepto de *altépetl* las montañas aparecen como dotadas de las calidades del agua, como réplicas del paraíso de la vegetación, como contenedores de agua fértil y de los bienes alimenticios (el *Tonacatépetl*: la montaña de la subsistencia). Si bien la montaña fue considerada simbólicamente como un "contenedor" de bienes fundamentales, en la perspectiva de una plena definición cultural azteca, el nivel de las asociaciones simbólicas no se redujo a la representación de la riqueza agrícola sino que el término *altépetl* también involucró a las poblaciones:

Y también decían que los montes está fundados sobre el cual, que están llenos de agua, y por de fuera son de tierra, como si fuesen vasos grandes de agua o como casas llenos de agua [...] Y de aquí acostumbraron a llamar a los pueblos donde vive la gente *altépetl* que quiere decir monte de agua o monte lleno de agua.<sup>47</sup>

Pues, esta montaña, constituida de un agua necesaria para la agricultura, pudo asumir también el papel de símbolo de la civilización.<sup>48</sup>

### 3. Los dioses acuáticos y la preciosidad

Ahora es necesario, moverse hacia la búsqueda de un elemento nativo que pueda configurarse como principio unificador, gracias al cual tra-

<sup>45</sup> *Ibidem*: 110.

<sup>46</sup> *Florentine Codex*, Book I, chapter XX: 20.

<sup>47</sup> *Historia general*, Lib. XI, cap. XII, par. I: 800.

<sup>48</sup> Sobre el concepto de *altépetl* véase López Austin (1994).

tar de explicar la aparente heterogeneidad que hemos subrayado. Es útil volver al trabajo de Henry Nicholson quien, reflexionando sobre las características de los dioses aztecas, ha ilustrado cómo es posible notar numerosas superposiciones entre los diferentes campos de acción de las divinidades y cómo es, por lo tanto, difícil trazar entre estos “una nítida línea de demarcación”.<sup>49</sup> La capacidad de las divinidades aztecas de producir deslizamientos semánticos se manifiesta por la notable movilidad de los elementos pictográficos e iconográficos que las caracterizan. Sin embargo, Nicholson ha notado que en su estudio a cada divinidad fueron asignadas algunas “insignias características”:<sup>50</sup> elementos pictográficos y rasgos distintivos que muestran una fragmentación de las divinidades en ideas dotadas de sobresaliente fluidez, susceptibles de movimiento de una figura a otra y capaces de formar combinaciones siempre nuevas.<sup>51</sup>

Según Brundage “eso ocurrió porque las divinidades fueron concebidas para sintetizar algunas calidades específicas que ellos [*los mexicanos*] movieron fácilmente de una representación a la otra, a causa de una calidad por definición confusa y dentro de cuyos límites las divinidades asumieron variadas formas”.<sup>52</sup>

Si bien por un lado la interpretación de Brundage no profundiza sobre las razones auténticamente nativas de la movilidad, al contrario es importante notar cómo Nicholson admite una “rigidez” de su proyecto de clasificación, en particular en lo que concierne al caso de Quetzalcóatl que parece resistir a cada categorización superando las barreras entre los diferentes grupos de divinidades. Si hasta ahora hemos evidenciado que las divinidades de la lluvia parecen superar sus supuestos ámbitos de intervención, no queremos suponer que existe una incoherencia en la cosmovisión mexicana, lo que nos lleva a la conclusión de que estamos frente a una insuficiencia de nuestros modelos conceptuales.

La capacidad de asociar pictográficamente a una divinidad, en parte antropomorfa, una serie de elementos deducidos por el mundo vegetal, animal y cultural, muestra la existencia de procesos metafóricos

<sup>49</sup> Nicholson, 1971: 408.

<sup>50</sup> *Idem.*

<sup>51</sup> La fluidez del sistema religioso azteca también ha sido objeto de análisis por parte de Enrique Florescano que con respecto al problema de las insignias características ha afirmado: “De este modo el cuerpo único del dios, que es siempre el cuerpo humano, se transforma en las ‘mil formas’ o en los ‘cuatrocientos cuerpos del dios’ los que son las proyecciones del cuerpo humano en el mundo natural o animal” [Florescano, 1997: 67]. Véase también el trabajo sobre la “fusión y fisión de los dioses” en López Austin (1983).

<sup>52</sup> Brundage, 1979: 56.

y metonímicos capaces de significar innumerables valores asignados a cada divinidad. Las divinidades nativas, originariamente dotadas de una movilidad y de una capacidad de fragmentación y reconstitución de su campo de acción, sometidas a la sistemática demanda misionera, fueron interpretadas como entidades rígidas y dotadas de personalidades complejas a través de un modelo exegético de tipo personificante y naturalista de matriz occidental: el politeísmo griego que pensaba las divinidades como “pronunciadamente antropomorfas”.<sup>53</sup>

Aceptando las ideas del trabajo de Nicholson, creo que las “insignias características” asignadas a cada divinidad pueden ser utilizadas para tratar de representar y resumir las numerosas relaciones metafóricas y metonímicas que cada una establecía con los sectores de la realidad con los que se relacionaba.

Como hipótesis de trabajo creo sea posible localizar en las piedras preciosas, como “insignias características” de las divinidades de la lluvia, el principio que nos ayuda a explicar esta heterogeneidad. Las piedras llamadas *chalchíuhtl*, piedras de jade verde, fueron consideradas como elementos distintivos extremadamente recurrentes en la iconografía del “complejo”. Cecelia Klein ha notado que “el sentido de la relación entre Tláloc y el concepto de abundancia sólo puede ser apreciado en los términos de una plena comprensión del concepto de *chalchíuhtl*. En los sistemas numéricos mayas y mexicanos, las *chalchíuhtl* fueron usadas para representar los números”.<sup>54</sup> Se utilizaron en toda Mesoamérica como forma de moneda; pudieron por lo tanto fácilmente ascender a símbolo privilegiado de la abundancia y de la riqueza.

Por fin, la unión entre las divinidades acuáticas y el concepto de preciosidad se muestra indisoluble si se recuerda que el nombre de la diosa, Chalchiuhtli Icue, puede ser traducido como la diosa del “fal-dellín de jade”.<sup>55</sup> Vistiendo piedras preciosas, la diosa Chalchiuhtli Icue como representación del agua en su complejidad semántica, muestra cómo los dioses acuáticos fueron por definición, “preciosos”.

Con el fin de mostrar la plena riqueza simbólica de los conceptos de “agua” y de “preciosidad”, puede ser útil reflexionar sobre algunas relaciones simbólicas que se establecían durante los sacrificios de niños dedicados a los dioses de la lluvia. Durante las fiestas en que ocurrían estos sacrificios, los mexicanos construían ofrendas de papel llamadas *amatetehuitl* que se plantaban en el suelo y se creía que eran

<sup>53</sup> Brelich, 1966: 26. Véase también la importante reflexión de Alfredo López Austin respecto al carácter de los dioses mesoamericanos en López Austin (1983).

<sup>54</sup> Klein, 1980: 171.

<sup>55</sup> *Florentine Codex*, Book I, Chapter XI: 6.

capaces de provocar la lluvia. Paralelamente, los niños sacrificados se llamaban "tiras humanas".<sup>56</sup> Esto demuestra que las dos diferentes realidades se consideraban simbólicamente idénticas a causa de la misma capacidad de producir la lluvia. La posibilidad de asociaciones simbólicas no se quedaba en este nivel sino que casi se hacía redundante. Los niños representaban las montañas, lugar de formación de las nubes o, mejor, las personificaban. Al mismo tiempo los mexicanos producían y sacrificaban pequeños modelos hechos a imagen de las montañas además de ofrecer piedras preciosas a los dioses. Por lo dicho, aparece una estrecha relación metafórica entre los niños sacrificados, la lluvia consecuentemente producida y las ofrenda de papel y de piedras preciosas. Es posible y necesario, además, notar cómo los niños se sacrificaban en correspondencia con el ciclo vegetativo del maíz.

A través de esta redundante "iconofilia" los mexicanos produjeron una serie completa de conexiones simbólicas y fusiones metonímicas en las que los significantes eran literalmente capaces de representar una vasta serie de significados. Durán nos propone la lógica circular de este proceso cuando recuerda cómo el glifo que representaba una de las fiestas mostraba a un niño que caía a tierra desde el cielo: ahora bien, el nombre de este niño era "Agua".<sup>57</sup>

#### 4. *Tláloc Tlamacazqui, un mediador próximo a la humanidad*

Es necesario ahora dar contenido a la relación entre las divinidades de la lluvia y el concepto de preciosidad para comprender el valor simbólico del campo de acción que estamos indagando. Por lo tanto, es útil leer algunos de los elementos presentes en diferentes variantes de un mito cosmogónico azteca: el mito de la creación del sol y de la luna. En este último, lo que nos interesa notar es el hecho de que en las variantes analizadas, *Leyenda de los soles*,<sup>58</sup> *Historia de los mexicanos por sus pinturas*<sup>59</sup> y la versión de Sahagún, la creación de la luna aparece

<sup>56</sup> *Ibidem*, Book II, Chap. XX: 42.

<sup>57</sup> *Historia de las indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, t. 1, lib. II, cap. XIX.: 287.

<sup>58</sup> En esta versión la creación de la luna pertenece al dios Tlalocantecuhtli, el señor del Tlalocan, es decir el dios Tláloc, y al dios Nappatecuhtli, el dios acuático llamado en este contexto "cuatro veces señor". Los dos convocan la entidad superhumana Nahuítécpatl para que se haga luna: "Después se sacrificó la Luna: sus ramos de laurel son plumas ricas (*quetzalli*); y sus espinas *chalchihuites*." [*Leyenda de los soles*, 1992: 121-122].

<sup>59</sup> En esta variante del mito son el dios Tlalocantecuhtli y su mujer Chalchihuitlicue quienes sacrifican a su hijo para transformarlo en luna: *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 1973: 35.

de pertinencia específica de los dioses de la lluvia.<sup>60</sup> También Alfredo López Austin ha afirmado que en la cosmovisión mesoamericana “los creadores de la luna son acuáticos: el señor de Tlalocan, Tlalocante-cuhtli; el cuádruple señor de la lluvia, Nappatecuhtli, y la diosa de las aguas, Chalchiuhtli Icue”.<sup>61</sup>

Nos enfrentamos, por lo tanto, a la descripción que Sahagún elabora de Tecuciztécatl, la figura mítica que, sacrificándose, dará vida a la luna en esta variante del mito:

El dios llamado Tecuciztécatl todo lo que ofrecía era precioso: en lugar de ramos ofrecía plumas ricas que se llaman *quetzalli*; y en lugar de pelotas de heno ofrecía pelotas de oro; y en lugar de espinas de maguey ofrecía espinas hechas de piedras preciosas; y en lugar de espinas ensangrentadas ofrecía espinas de hechas de coral colorado; y el copal que ofrecía era muy bueno.<sup>62</sup>

La relación entre las divinidades de la lluvia y la luna representa un aspecto marginal con respecto a los intereses principales del mito, cuyo problema central es delinear el cuadro mitológico de la creación del sol y de la actualidad azteca. Lo que resulta interesante para nuestro discurso es notar que, cuando el mito tiene necesidad de expresar la oposición simbólica entre el protagonista de quien nacerá el sol, Nanahuatzin, el buboso, y aquél de quien nacerá la luna, Tecuciztécatl, el precioso, la cultura azteca recurre a los dioses de la lluvia que reúnen simbólicamente las características de la preciosidad y de la luna. Muchos autores han notado que esta unión es indisoluble principalmente a causa de todas aquellas realidades consideradas preciosas que parecieron caracterizar a los dioses de la lluvia, así como la luna misma. Soustelle por ejemplo, hablando del dios Tecuciztécatl, definido como el que viene de la tierra de los caracoles, dijo:

es el dios de la luna; su símbolo. El caracol marino, representa la matriz de la mujer y significa “nacimiento”, “generación”. La luna preside el nacimiento de la vegetación y de la vida en general. Quizá sea más exacto decir nacimiento, pues la luna que aparece y desaparece en el cielo simboliza para los antiguos mexicanos la muerte y el renacimiento de las plantas, la alternancia de las estaciones, el sueño misterioso y el despertar del hombre ebrio.<sup>63</sup>

<sup>60</sup> Un análisis completo de las cosmogonías excede de las posibilidades de esta búsqueda. Véase Mónaco, 1997: 159-225 y Mónaco (1996).

<sup>61</sup> López Austin, 1994: 168.

<sup>62</sup> *Historia general*, lib. VII, cap. II: 480.

<sup>63</sup> Soustelle, 1979: 106.

Es ahora oportuno reflexionar sobre el papel de Tecuciztécatl y su incapacidad de crear el sol. Nos hemos conformado con notar que la cultura azteca, teniendo que elegir entre un dios precioso y uno que no lo fuera, eligió a este último para crear el sol. Pero hay más: el mito explica que Nanahuatzin se hizo sol propiamente a causa de la incapacidad de Tecuciztécatl:

Y luego hablaron los dioses y dixeron a Tecuciztécatl: "¡Ea, pues, Tecuciztécatl, entra tú en el fuego!" Y él luego acometió para echarse en el fuego. Y como el fuego era grande y estaba muy encendido, como sintió el gran calor del fuego, hubo miedo; no osó echarse en el fuego, volvióse atrás. Otra vez tornó para echarse en el fuego haciéndose fuerza, y llegándose detúvose; no osó echarse en el fuego. Pero sintiendo el calor grande detúvose; no osó echarse. Cuatro veces probó, pero nunca se osó echar.<sup>64</sup>

¿Cuál es la causa de esta incapacidad? "La descripción de Tecuciztécatl ofrece la imagen de un dios lujosamente vestido, cuyos sacrificios exaltan y no mortifican su vitalidad".<sup>65</sup> Estamos frente a una divinidad que a causa de su intrínseca preciosidad no puede crear. Al contrario, Nanahuatzin es capaz de crear el sol porque su fuerza vital está notablemente reducida y su estado lo configura como dios extremadamente próximo a la muerte: la enfermedad de su piel se configura como un "vestido mortífero".<sup>66</sup> Aparece apto al autosacrificio porque es capaz de transformarse con un acto de muerte autoimpuesta, a través del pasaje en el fuego.<sup>67</sup>

Los dioses de la lluvia a través de Tecuciztécatl, no son capaces de crear el sol, no sólo porque son demasiado vitales, sino también por su específica posición en los mitos que ha empujado a estudiosos como Brundage a hablar de una pasividad mítica; el investigador se ha preguntado "¿Por qué no existen ciclos míticos relacionados a divinidades tan importantes como Xipe, Tláloc o Xiuhtecuhtli? ¿Por qué la gran antigüedad de estas divinidades ha provocado la desaparición de su original mitología? ¿Su culto fue probablemente antitético a la elabo-

<sup>64</sup> *Historia general*, Lib. VII, cap. II: 480.

<sup>65</sup> Mónaco, 1996: 363.

<sup>66</sup> *Idem*.

<sup>67</sup> Un análisis completo del mito de la creación del sol y de la luna nos llevaría a considerar problemas demasiado largos que esta investigación no podría abarcar. Si bien he utilizado unas reflexiones proporcionadas por Emanuela Mónaco [Mónaco (1997)] creo sea extremadamente importante tomar en cuenta también las fundamentales interpretaciones de Michel Graulich [Graulich (1987)].

ración narrativa?"<sup>68</sup> Me parece que la pregunta de Brundage está sustancialmente mal formulada. En la mitología azteca está ausente aquel género de narraciones, típico del politeísmo griego, que se ocupa principalmente de caracterizar y delinear las personalidades de los dioses.<sup>69</sup> Si bien faltan mitos que tengan las divinidades acuáticas como protagonistas absolutas, eso no significa que éstas sean antitéticas a la elaboración narrativa.

Para intentar explicar la peculiar posición que los dioses de la lluvia revisten en la "cosmovisión" mexicana, es necesario retomar un nuevo elemento desde la lectura del mito de creación de la tierra contenido en la *Histoire du Mexique*. Este mito fue analizado brevemente por Thelma Sullivan quien creyó necesario —sobre la base de los resultados de naturaleza etimológica— considerar a la protagonista de este mito, la diosa de la tierra Tlaltecuhltli, como una simple manifestación femenina del dios Tláloc. Rubén Bonifaz Nuño, en su *Imagen de Tláloc*,<sup>70</sup> ha confirmado sustancialmente la identidad Tláloc-Tlaltecuhltli partiendo de premisas de tipo arqueológico. Su investigación ha confirmado la existencia de una conexión iconográfica entre las divinidades Tláloc, Tlaltecuhltli y Coatlicue que, en sus representaciones, aparecerían intercambiables. Uno de los elementos centrales que caracteriza esta identidad sería la presencia común de rasgos serpentinos en sus imágenes pictográficas.

Pasemos ahora a la lectura del mito:

Dos dioses, Quetzalcoatl e Tezcatlipuca bajaron del cielo a la diosa Tlaltecuhltli, la cual estaba llena por todas las coyunturas de ojos y de bocas, con las que mordía, como bestia salvaje. Y antes de que fuese bajada, había ya agua, que no saben quién la creó, sobre que esta diosa caminaba. Lo que viendo los dioses dijeron el uno al otro: "Es menester hacer la tierra". Y esto diciendo, se cambiaron ambos en dos grandes sierpes, de los que el uno asió a la diosa de junto a la mano derecha hasta el pie izquierdo, y el otro de la mano izquierda al pie derecho. Y la apretaron tanto, que la hicieron partirse por la mitad, y del medio de las espaldas hicieron la tierra y la otra mitad la subieron al cielo, de lo cual los otros dioses quedaron muy corridos. Luego, hecho esto, para compensar a la dicha diosa de los daños que estos dos dioses la habían hecho, todos los dioses descendieron a consolarla y ordenaron que de ella saliese todo el fruto necesario para la vida del

<sup>68</sup> Brundage, 1979: 79. Una posición parecida también es la de Alfonso Caso según quien Tláloc: "No es un dios creador, sin embargo, sino que fue creado como los otros dioses, por los hijos de la pareja divina" [Caso, 1953: 59].

<sup>69</sup> Por el problema de la función del mito en las religiones teístas véase: Brelich, 1966: 3-70.

<sup>70</sup> Bonifaz Nuño (1986).

hombre. Y para hacerlo, hicieron de sus cabellos, árboles y flores y yerbas; de su piel la yerba muy menuda y florecillas; de los ojos, pozos y fuentes y pequeñas cuevas; de la boca, ríos y cavernas grandes; de la nariz, valles y montañas. Esta diosa lloraba algunas veces por la noche, deseando comer corazones de hombres, y no se quería callar, en tanto que no se le daban, ni quería dar fruto, si no era regada con sangre de hombres.<sup>71</sup>

El mito se abre con la intervención de dos divinidades que a menudo son protagonistas en contextos cosmogónicos: Quetzalcóatl y Tezcatlipoca. Las dos deciden ocuparse de la creación y bajan a la tierra sobre la que encuentran a la diosa Tlaltecuhтли. Nos encontramos en una condición de caos primordial que necesita un orden: Tlaltecuhтли es una fiera feroz e incontrolable incapaz de afirmar un poder organizador. “Tláloc-Tlaltecuhтли” no es capaz de dar origen autónomamente al proceso cosmogónico aún cuando posee en sí los gérmenes de la creación. Una pareja de divinidad, en cambio, transformándose en serpientes y desmembrando el cuerpo de la diosa, da origen a la separación del cielo y de la tierra. La conclusión del mito muestra la creación que se desenvuelve, la tierra que se forma y, como aparece previsible desde el punto de vista lógico, que desde la diosa Tlaltecuhтли desmembrada, emanen los bienes necesarios para la vida del hombre.

El mito no se detiene y continúa afirmando que la creación no ha llegado a la perfección: es necesario que la tierra, herida por los dioses, termine de llorar. El instrumento apto para este objetivo es el sacrificio de los hombres. El mito sustenta la necesaria participación del hombre en la creación del cosmos a través de la fundación del poder comunicativo del sacrificio humano que permite absolver las demandas de la diosa y hacer que sean aprovechables los bienes necesarios.

La participación del hombre en la creación se manifiesta por el hecho de que sin la instauración de un intercambio recíproco de dones entre los dioses acuático-terrestres y los hombres, el mundo no puede sustentarse: “El hombre no es un simple aliado. Es el motor de la fuerza creadora del mundo. Esto es lo que representan, en este aspecto, las imágenes de Tláloc. [...] Nada se crea en el mundo sin la intervención del hombre; sin él, los dioses quedan inmóviles o en peligro de destruirse mutuamente”.<sup>72</sup>

Tenemos aquí un elemento de novedad con respecto al mito de la creación del sol y de la luna que puede explicar la razón por la que

<sup>71</sup> *Histoire du Mechiue*, 1965: 108.

<sup>72</sup> Bonifaz Nuño, 1986: 152.

consideramos solamente aparente la pasividad mítica de los dioses de la lluvia. La creación en el pensamiento azteca no es representada como un proceso *ex nihilo*, sino como un mecanismo dialéctico en continua transformación; una organización progresiva del mundo. La cultura mexicana piensa en diferentes figuras superhumanas a las cuales se atribuyen diferentes niveles de mediación en un proceso que no se concluye con los actos cosmogónicos relatados en los mitos pero continúa en la actualidad por el sacrificio. Si bien divinidades como Quetzalcóatl llenan la escena mítica con sus presencias, por otro lado existen mediadores, por ejemplo los dioses de la lluvia, que pueden colocarse a una proximidad con el mundo de los hombres enseñando consecuentemente una "omnipresencia ritual".

Es posible explicar lo dicho con más detenimiento leyendo un episodio mítico presente en la *Leyenda de los soles*. El episodio trata de definir las correctas modalidades del intercambio entre las divinidades acuáticas y los hombres. En este episodio aparecen los dioses de la lluvia en un papel de protagonistas principales. El discurso se desplaza al límite del tiempo del mito: se está describiendo el derrumbamiento de Tollan y su substitución por el reino azteca; Huémac reina sobre la ciudad y su presencia en esta fase nos advierte que estamos frente a un hundimiento inminente. Huémac reviste un papel extremadamente raro en la mitología azteca como símbolo de la ruptura cultural de Tollan y su superación por la instauración de un orden cultural orgánica y completamente coherente: el azteca. La realidad cultural tolteca, por cuanto representa un modelo, es considerada todavía perfectible por la ideología azteca.<sup>73</sup>

El episodio, poniendo en relación a Huémac (como símbolo de la incapacidad de establecer una relación correcta con las realidades que serán aztecas) con las divinidades de la lluvia, comunica la necesidad de definir correctamente al "maíz" como problema cultural. Llegamos por lo tanto a la lectura de la última parte del mito:

Jugó Huémac a la pelota, y jugó con los *tlaloque*. Luego dijeron los *tlaloque*: "¿Qué ganamos en el juego?" Y dijo Huémac: "Mis chalchihuites y mis plumas de *quetzalli*." Otra vez dijeron a Huémac: "Eso mismo ganas tú: nuestros *chalchihuites* y nuestras plumas de *quetzalli*." Jugó Huémac y les ganó. Fueron en seguida los *tlaloque* a trocar lo que habían de dar a Huémac, esto es, elotes (mazorcas de maíz verde) y las preciosas hojas de maíz verde en que el elote crece. Pero él no recibió, y dijo: "¿Por ventura eso es lo que gané? ¿acaso no *chalchihuites*? ¿acaso no plumas

<sup>73</sup> Por un análisis del símbolo Huémac véase Mónaco, 1997: 243.

de *quetzalli*? Llévaos esto.” Dijeron los *tlaloque*: “Está bien. Dadle *chalchihuites* y plumas de *quetzalli*, y tomad nuestros *chalchihuites* y nuestras plumas de *quetzalli*.” Luego los tomaron y se fueron. Dijeron en seguida: “Bien está; por ahora escondemos nuestros *chalchihuites*; ahora padecerá trabajos el tolteca, pero no más cuatro años”. Luego heló, y en cuanto cayó el hielo, hasta la rodilla, se perdieron los frutos de la tierra. Heló en (el mes) *Tecuáhuilitl*; solamente en Tollan hizo calor de sol; todos los árboles, nopales y magueyes se secaron; todas las piedras se deshicieron, todo se hizo pedazos a causa del calor.<sup>74</sup>

Huémac gana el partido y los *tlaloque* le ofrecen en cambio de los bienes preciosos apostados, lo que creen que sea realmente precioso: el maíz verde. Huémac rechaza el cambio y los *tlaloque* aceptan donar lo que les han solicitado. La elección de Huémac no deja de tener consecuencias funestas para la ciudad de Tollan. Huémac es, por ende, incapaz de disfrutar en la justa manera de los bienes culturales destinados al pueblo mexicano. Por cuatro años los toltecas tienen que sufrir enormemente: en la tierra hiela y deja de producir los bienes necesarios para la supervivencia.

El mito continúa:

Quando padecían trabajos los toltecas y se morían de hambre, un cautivo de guerra destinado al sacrificio, que está por acaso y posee alguna cosilla, compró una gallina, hizo de ella tamales, y comió. En Chapoltepecuitlapilco está sentada una vejezuela que vende banderas, le compró una bandera y luego fue a morir en la piedra del sacrificio.<sup>75</sup>

El error de Huémac conduce a la ciudad de Tollan a una condición existencial inaceptable. Es interrumpida la posibilidad de acceder a una alimentación correcta y un prisionero es obligado a hacer *tamales* con una gallina: es la negación del régimen agrícola a base de maíz. El prisionero, además, vaga libre en la ciudad y el mundo tolteca, que parece subvalorar la importancia del sacrificio humano, lo deja en condiciones de ir autónomamente hacia la piedra del sacrificio después de haber comprado una bandera (como aquéllas que generalmente los mexicanos ofrecieron a los dioses de la lluvia) por su misma iniciativa: es la ruina cultural del mundo tolteca, la incapacidad de relacionarse correctamente con sus dioses. Su derrumbamiento es, empero, necesario para abrir el camino a la cultura mexicana:

<sup>74</sup> *Leyenda de los soles*, 1992: 126.

<sup>75</sup> *Idem*.

Al cumplirse los cuatro años que tuvieron hambre, se aparecieron los *tlaloque* en Chapoltépec, donde hay agua. Debajo del agua salió un *xillotl* (maíz tierno) mascado. Ahí está viéndolo un señor tolteca, que luego cogió el *xillotl* mascado, y lo mascó. Debajo del agua salió un sacerdote de Tláloc, que le dijo: "Villano, ¿has conocido aquí?". Dijo el tolteca: "Sí, amo nuestro, ha mucho tiempo que nosotros lo perdimos." Y dijo (aquél): "Está bien, siéntate, mientras yo hablo al señor." Y otra vez se metió en el agua, mas no tardó; volvió a salir y trajo una brazada de buenos elotes. Luego le dijo: "Villano, toma esto y dáselo a Huémac. Piden los dioses a los mexicanos la hija de Tozcucueux; 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 Chalchiuhcoliuhyán, en Pantitlan." Fue aquél luego a enformar a Huémac y le dijo así como le mandó Tláloc. Huémac se afligió, lloró y dijo: "¡Conque así es! ¡Conque se irá el tolteca! ¡Conque se acabará Tollan!" Luego despachó a Xicócoc dos de sus mensajeros, el llamado Chiconcóhuatl y Cuetlachcóhuatl, que fueron a pedir la doncella de los mexicanos nombrada Quetzalxochtzin, la cual aún no era grande, era todavía niña. Fueron a Xicócoc y dijeron: "Acá nos envía Huémac, que dice que se aparecieron los *tlaloque* y piden una doncella de los mexicanos." Luego los mexicanos ayunaron cuatro días y trajeron luto por muerto. Así que transcurrieron los cuatro días, la llevaron a Pantitlan: la acompañó su padre; y luego la sacrificaron. Otra vez se aparecieron ahí los *tlaloque* a Tozcucueux y le dijeron: "Tozcucueux, no tengas pesadumbre, sólo tú acompaña a tu hija. Destapa tu calabacilla." Ahí pusieron el corazón de la hija y todos lo diferentes alimentos; y le dijeron "Aquí está lo que han de comer los mexicanos, porque ya se acabará el tolteca". Al punto se nubló e inmediatamente llovió y llovió muy recio: en cuatro días que llovió, cada día e cada noche, fue sorbida el agua. Brotaron luego las diferentes hierbas comestibles y todas las hierbas y el zacate y nacieron por demás y se criaron los frutos de la tierra.<sup>76</sup>

La inactividad de los *tlaloque* es un riesgo que la cultura no puede correr. Después de cuatro años los mexicanos pueden, por fin, disfrutar del maíz y más bien son capaces por primera vez de disfrutar del maíz de manera correcta, gracias a la instauración del sacrificio prototípico en Pantitlan. El mensaje que recibe Huémac hace evidente que su error ha provocado el fin del mundo tolteca: los dioses eligen a una niña mexicana para sacrificar y a cambio les donarán el maíz. Este episodio evidencia que el don "precioso" apostado por los *tlaloque* se caracteriza como una comunicación en una sola dirección, lo que es inaceptable como forma de relación con las divinidades y es por eso que aparece destinado a fracasar.

<sup>76</sup> *Ibidem*: 126-127.

Por lo dicho, sólo después del sacrificio en el lago de la hija de Tezcucuey, la lluvia reaparece en México y las plantas alimenticias vuelven a crecer. El sacrificio humano se manifiesta como instrumento necesario para los fines de una correcta relación entre hombres y divinidades, como fundamento de un círculo de comunicación entre ambos. Lo que en la lectura del mito de creación de la tierra apareció como una tendencia inexplicable a la pasividad, evidencia ahora su contenido positivo: los dioses de la lluvia se ponen en una posición peculiar con respecto al tiempo del mito y con respecto al tiempo de los hombres.

En el capítulo IV del Libro I de la obra de Bernardino de Sahagún, el franciscano recuerda que el dios de la lluvia era llamado Tláloc Tlamacazqui. En el *Florentine Codex* Dibble y Anderson traducen la palabra *Tlamacazqui* con el término inglés “provider”:<sup>77</sup> nos encontramos frente a un dios proveedor, una divinidad que tiene como principal atributo la capacidad de ofrecer bienes a los hombres.

El término *Tlamacazqui* fue también el apelativo que se daba a los principales sacerdotes de la ciudad de Tenochtitlan: el *Totec Tlamacazqui*, sacerdote del dios Huitzilopochtli y el *Tláloc Tlamacazqui*, sacerdote del dios de la lluvia. Esta doble asociación del término *Tlamacazqui* con la figura del dios, por un lado, y con las de los sacerdotes, por el otro refuerza lógicamente la imagen de una divinidad oferente, la imagen de un dios que se hace sacerdote.

Se puede decir que la cultura mexicana eligió, entre varias entidades superhumanas, algunas figuras privilegiadas por el contacto con los hombres y, de manera simétrica, eligió sacerdotes como sus mediadores con el mundo superhumano. Esta dialéctica se expresa plenamente en el término *Tlamacazqui*. Por lo que es inherente a éste último Serge Gruzinski afirma que “todo hace pensar que la palabra señala a un mismo tiempo la unión con lo divino, el acceso al mundo de los dioses y la ubicación en una red de intercambios y de dones vitales, los de los sacerdotes para los dioses y los de los dioses para los hombres”.<sup>78</sup> No nos encontramos sencillamente frente a un dios “oferente”, sino a la objetivación, a través del concepto de *Tlamacazqui*, de una relación de reciprocidad entre divinidades que ofrecen el sustento, y hombres que ofrecen a las divinidades el elemento necesario para su existencia: la sangre sacrificial “chalchiuh-atl (agua preciosa)”.<sup>79</sup> Así como el dios ofrece “agua preciosa” a los hombres por razones agríco-

<sup>77</sup> *Florentine Codex*, Book 1, Chapter IV: 12.

<sup>78</sup> Gruzinski, 1988: 164.

<sup>79</sup> Broda-Carrasco-Matos Moctezuma, 1987: 151.

las, éstos, por un mecanismo simétrico de reciprocidad, le donan al dios otro tipo de “agua preciosa”: la sangre sacrificial.

Si bien las divinidades de la lluvia pueden aparecer funcionales y míticamente lejanas a la creación de realidades culturales y naturales de primaria importancia, esta distancia casi las pone al margen del tiempo del mito —en extrema proximidad con el mundo de los hombres— haciendo así de ellas unos mediadores de excepcional importancia. A ellas, en efecto, la cultura mexicana pregunta por aquellos bienes “preciosos” necesarios para que la realidad se mantenga; es decir, no sólo por la lluvia y por el sustento, sino también por todas aquellas realidades que aparecieron heterogéneas a los ojos de los misioneros y que deben ser consideradas parte de un campo de acción coherente. Volviendo a la afirmación de Brundage, quien ha econtrado en los dioses acuáticos un carácter antitético a la elaboración narrativa, casi una resistencia con respecto al mito, se puede decir que hemos intentado notar cómo la distancia, con respecto a los acontecimientos creativos del cosmos, es funcional a la relación que los hombres tienen que establecer con el mundo superhumano: los dioses de la lluvia son mediadores extremadamente cercanos al hombre. Tal proximidad permite un cambio eficaz de aquellas realidades consideradas necesarias por la cultura azteca. Las divinidades acuáticas son capaces de “donar” a los hombres las realidades “preciosas” que son creadas por otras divinidades, aunque en el mito les han sido otorgadas para que los hombres, a través del ritual, pudieran volverlas presentes. El agua aparece, por lo tanto, no más como el eje central de la construcción misionera que ha producido la restrictiva definición de “dioses de la lluvia”, sino como el símbolo de la “preciosidad” de los elementos que realizan la cultura azteca; la síntesis de los valores más altos de su civilización.

Università di Roma “La Sapienza”

#### BIBLIOGRAFÍA

- ARNOLD, Philip P.  
1999 *Eating Landscape. Aztec and European Occupation of Tlalocan*, University Press of Colorado.
- BERNAND, Carmen, y Serge Gruzinski  
1988 *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*, Paris, Éditions du Seuil, trad. de Diana Sánchez, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

BONIFAZ NUÑO, Rubén

- 1986 *Imagen de Tláloc. Hipótesis iconográfica y textual*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

BRELICH, Angelo

- 1957-58 *Il politeismo*, Roma, Edizioni dell'Ateneo.
- 1958 *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma, Edizioni dell'Ateneo.
- 1966 *Introduzione alla storia delle religioni*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali.

BRODA, Johanna

- 1971 "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia: Una reconstrucción según las fuentes del siglo XVI", en *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, v. 6: 245-327.
- 1982a "Astronomy, Cosmovisión and Ideology in Pre-Hispanic Mesoamérica", in *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics*, ed. by Anthony F. Aveni and Gary Urton, New York, Annals of the New York Academy of Sciences, v. 385.
- 1982b "El culto mexica de los cerros y del agua", en *Multidisciplina. Revista de la Escuela Nacional de Estudios Profesionales Acatlán*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, año 3, n. 7, p. 45-56.
- 1987 "Templo Mayor as Ritual Space", in Johanna Broda, David Carrasco, Eduardo Matos Moctezuma, *The Great Temple of Tenochtitlan. Center and Periphery in the Aztec World*, Berkeley, London and Los Angeles, University of California Press, p.61-123.
- 1991a "The Sacred Landscape of Aztec Calendar Festivals: Myth, Nature, and Society", in *To Change Place: Aztec Ceremonial Landscape*, edited by David Carrasco, Chicago, University of Chicago Press: 74-120.
- 1991b "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica", in *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamerica*, editores Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski, Lucrecia Maupomé, México, Universidad Nacional Autónoma de México: 461-500.
- 1996 "Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza", en *Temas Mesoamericanos*, coordinadores Sonia Lombardo y Enrique Nalda, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia: 427-469.
- 1997 "El culto mexica de los Cerros de la Cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros", in *Graniceros. Cosmovisión y metereología indígenas de Mesoamérica*, Beatriz Albores y Johanna

- Broda (coordinadoras), México, Universidad Nacional Autónoma de México: 51-90.
- 2001 "Ritos Mexicanos en los Cerros de la Cuenca: Los Sacrificios de los niños", en *La Montaña en el paisaje ritual*, coordinadores Johanna Broda, Stanislaw Ivaniszewski, Arturo Montero, México, Conaculta-INAH: 295-317.
- BRODA, J., D. Carrasco y E. Matos Moctezuma  
1987 *The Great Temple of Tenochtitlan. Center and Periphery in the Aztec World*, Berkeley, London and Los Angeles, University of California Press.
- BRUNDAGE, Burr Cartwright  
1979 *The Fifth sun. Aztec Gods, Aztec World*, Austin-London, University of Texas Press.
- CARRASCO, David  
1982 *Quetzalcoatl and the irony of empire. Myths and Prophecies in the Aztec Tradition*, Chicago-London, University of Chicago Press.  
1991 *To Change Place: Aztec Ceremonial Landscape* (editor), Chicago, University of Chicago Press.
- CASO, Alfonso  
1953 *El pueblo del sol*, México, Fondo de Cultura Económica.
- CLIFFORD, J. y G. E. Marcus  
1986 *Writing culture: Poetics and politics of Ethnography*, The Regents of the University of California.
- DURÁN, Diego  
1967 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, ed. de Ángel María Garibay, 2 v., México, Editorial Porrúa.  
1971 *Book of the Gods and Rites and the Ancient Calendar*, ed. by Fernando Horcasitas and Doris Heyden, Norman, University of Oklahoma Press.
- DURAND-FOREST, Jacqueline de  
1976 "Tláloc: dieu au double visage", in *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, Paris, v. VI: 119-126.
- FLORESCANO, Enrique  
1997 "La natura degli dei della Mesoamérica", in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, v. 63, n. s. XXI: 43-82.
- GALARZA, Joaquín  
1994 "Tlacuiloa: scrivere dipingendo. Un metodo per la scrittura azteca", in *Il Mondo* 3, 1, 2: 214-238.

GASBARRO, Nicola

- 1996 "Il linguaggio dell'idolatria. Per una storia delle religioni culturalmente soggettiva", in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, v. 62, n. s. XX, 1-2: 189-221.

GEERTZ, Clifford

- 1988 *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Stanford, Stanford University Press.

GRAULICH, Michel

- 1987 *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Bruxelles, trad. de *Mitos y rituales del México antiguo*, Madrid, Colegio Universitario y Ediciones Istmo, 1990.

GRUZINSKI, Serge

- 1988 *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol (XVI-XVIII siècle)*, Paris, Éditions Gallimard, trad. de Jorge Ferreiro, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

*Histoire du Mexique*

- 1965 En Ángel María Garibay K., *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, 2a. ed., México, Editorial Porrúa, 1973: 91-120.

*Historia de los mexicanos por sus pinturas*

- 1965 En Ángel María Garibay K., *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, 2a. ed., México, Editorial Porrúa, 1973: 22-80.

KATZ, Friedrich

- 1969 *Vorkolumbische Kulturen*, s. l.

KLEIN, Cecelia F.

- 1980 "Who Was Tláloc?", in *Journal of Latin American Lore*, Volume 6, Number 2, Winter: 155-204.

LÉVI-STRAUSS, Claude

- 1955 *Tristes Tropiques*, Paris, Librairie Plon.

*Leyenda de los soles*

- 1945 En *Códice Chimalpopoca*, ed. de Primo Feliciano Velázquez, 2a. ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

- 1983 "Nota sobre la fusión y la fisión de los dioses en el panteón mexica", en *Anales de Antropología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, v. XX, n. 2, 75-87.

- 1994 *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica.
- 1996 "La cosmovisión Mesoamericana", en *Temas mesoamericanos*, coordinadores Sonia Lombardo y Enrique Nalda, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia: 471-507.
- LÓPEZ LUJÁN, Leonardo
- 1993 *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- MAZZOLENI, Gilberto
- 1986 *Il pianeta culturale. Per un'antropologia storicamente fondata*, Roma, Bulzoni.
- 1994 *Storia, religioni, culture. Prospettive di metodo*, Roma, Euroma-La Goliardica.
- MILLER, Mary, y Karl Taube
- 1993 *The Gods and Symbols of Ancient México and the Maya. An Illustrated Dictionary of Mesoamerican Religion*, London, Thames & Hudson.
- MÓNACO, Emanuela
- 1995 "La 'storia' tolteca", in AA. VV., *Antropologia storica. Materiali per un dibattito*, a cura di Mazzoleni, Santemma, Lattanzi, Roma, Euroma-La Goliardica: 295-312.
- 1996 "Cosmogonia azteca", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, v. 62, n. s. XX, 1-2: 361-372.
- 1997 *Quetzalcoatl. Saggi sulla religione azteca*, Roma, Bulzoni.
- 1998 "La migrazione azteca nel Codice Ramirez", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, v. 64, n. s. XXII, 1: 93-136.
- MONTANARI, Enrico
- 1993 "Categorie della storia e storicizzazione delle categorie in Ernesto De Martino", in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, v. 59, n. s. XVII, 1: 265-278.
- NICHOLSON, H. B.
- 1971 "Religion in Pre-Hispanic Central Mexico", in *Handbook of Middle American Indians*, a cura di Robert Wauchope, Austin, University of Texas Press, v. 10, a cura di Ignacio Bernal: 395-446.
- PAGDEN, Anthony
- 1982 *The fall of natural man. The American Indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PASZTORY, Esther
- 1974 "The Iconography of the Teotihuacán Tláloc", in *Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology*, v. 15, Washington D. C.

- 1988 "The Aztec Tláloc: God of Antiquity", in *Smoke and Mist. Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan*, ed. by J. Kathryn Josserand and Karen Dakin, Oxford, BAR, v. 1: 289-327.
- PETTAZZONI, Raffaele  
 1947 "Verità del mito", in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XXI:104-116.
- SABBATUCCI, Dario  
 1978 *Il mito, il rito e la storia*, Roma, Bulzoni.  
 1981 *Sui protagonisti di miti*, Roma, Euroma-La Goliardica.  
 1990 *La prospettiva storico-religiosa. Fede, religione e cultura*, Milano, Il Saggiatore.  
 1991 *Sommario di storia delle religioni*, Roma, Il Bagatto.  
 1998 *Politeismo*, Roma, Bulzoni.
- SAHAGÚN, Bernardino de  
 1950 *Florentine codex: General History of the Things of New Spain*, 12 v., by Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson, Santa Fe, Research and University of Utah.  
 1988 *Historia general de las cosas de Nueva España*, edición de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, Madrid, Alianza Editorial, 2 v.
- SAHLINS, Marshall  
 1985 *Islands of History*, Chicago, University of Chicago.
- SOUSTELLE, Jaques  
 1979 *El universo de los aztecas*, México, Fondo de Cultura Económica.  
 1991 *Les Aztèques*, Paris, Presses Universitaires de France.
- ŠPRAJC, Ivan  
 1996 *Venus, lluvia y maíz. Simbolismo y astronomía en la cosmovisión Mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- SULLIVAN, Thelma D.  
 1972 "Tláloc: A new etymological interpretation of the God's name and what it reveals of his essence and nature", in *Atti del XL Congresso internazionale degli Americanisti*, Roma-Genova, 3-10 Settembre 1972, v. II:213-219.
- TODOROV, Tzvetan  
 1982 *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Éditions du Seuil.

VAILLANT, C. George

1941 *Aztecs of Mexico*, London, Doubleday & Company, trad. de *La Civilización Azteca*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944.