

El ser y el espacio-tiempo prehispánicos

♦
PATRICK JOHANSSON K.

El mundo indígena prehispánico es un mundo de complejas interferencias donde las formas, las sustancias, los colores, las fragancias, el tiempo, los lugares, la luz, la oscuridad, los fenómenos naturales y los sueños constituyen una maraña inextricable de relaciones y correspondencias que el hombre desenreda culturalmente para tejer su existencia en la tierra. Los contornos mismos de la individualidad resultan algo borrosos en un mundo no plenamente objetivado donde el hombre vive en eterna simbiosis con su entorno natural. El espacio y el tiempo, marco referencial de nuestras civilizaciones occidentales, constituyen en el México prehispánico un *todo* sustancial, el cual moldea verdaderamente al hombre que lo atraviesa. En semejante contexto, cualquier cambio de *estado* representa una transformación que atañe al ser profundo. El desplazamiento en el espacio, o mejor dicho en el espacio-tiempo, una de las múltiples modalidades de estos cambios, no representa por lo tanto un simple predicado circunstancial de un sujeto inmutable sino que es la parte constitutiva del *ser-aquí* o del *ser-allá* en sus fundamentos ontológicos.

1. El espacio tiempo

A diferencia del espacio euclidiano homogéneo y del tiempo lineal continuo que el mundo occidental ha venido adoptando desde el siglo XVI, el espacio-tiempo prehispánico constituye un todo indivisible preñado de sentido mítico. No es simplemente un cuadro estructural a priori que enmarca la existencia, sino que representa un elemento sustancial donde se manifiesta la naturaleza, revelación epifánica del mundo y antagonista primordial del hombre, quien a su vez se siente parte constitutiva de ella. Una relación sumamente compleja vincula al hombre mesoamericano con un espacio-tiempo en el cual el individuo o el grupo que penetra se "compenetra". El ser aquí y ahora y el ser allá en otro momento

se distinguen no sólo en sus aspectos fenoménicos sino que entrañan también "transformaciones" con valor ontológico.

Creación mítica del espacio-tiempo. Como es natural en el contexto cultural mesoamericano, un mito cosmogónico determina el origen y los atributos del espacio-tiempo. Para los pueblos nahuas, el mito de la creación del sol y la luna¹ establece, a partir de la unidad primordial, la dualidad espacio-temporal del día y de la noche así como el movimiento alternativo de los mismos (*ollin*) que define la duración.

Tres niveles verticales:² el cielo, la tierra y la dimensión infraterrenal, *Ilhuicatl*, *Tlalticpac* y *Mictlan* para los nahuas, *Kaan*, *Yokolkab*, *Xibalbá* para los mayas, y cuatro horizontes cardinales, desgarran la unicidad primordial y completan la dualidad que brotó de ella. La densa unicidad del todo indiferenciado se vuelve asimismo, mediante una transmutación mítica que implica el fuego, el centro en torno al cual se ejerce el *movimiento cósmico*. Éste conserva por lo tanto los atributos "esenciales" de la difusa intimidad primordial pero funge también ahora como eje de este ciclo cósmico generador de vida. El cielo, la tierra y el inframundo, el Este, el Norte, el Sur y el Oeste, además del "centro" más proteico pero siempre muy presente, tejen en el ámbito mítico una red de valorización espacio-temporal determinante para el hombre mesoamericano. En efecto, cada acción humana se encuentra estrechamente subordinada a un momento y a un lugar específico que la definen y la modelan. El signo calendárico de una trecena de años o de un año, de una trecena de días o de un día, el dios epónimo de un mes o la hora en que se realiza una acción son factores estructurantes de este acto. El signo calendárico caña (*acatl*), por ejemplo, connota el Este para los pueblos nahuas e implica una pléyade de paradigmas situacionales que ri-

¹ *Códice Florentino*, libro VI, cap. 2.

² De hecho lo más elevado del cielo y lo más profundo de la tierra coinciden en el *Omeyocan*, lugar de la dualidad donde se zurce el desgarre existencial y se establece la dimensión cíclica del espacio-tiempo.

gen el comportamiento humano. En este caso el Este connota la resurrección, la luz, la juventud; evoca a los dioses correspondientes entre los cuales figuraban Quetzalcóatl y Xipe Totec; se encuentra asociado al sol y a la estrella de la mañana; recuerda al Tlalocan y al viento fecundador que sopla desde este lugar: el *Tlalocayotl*, el color rojo, el quetzal, etcétera.³

El hombre mesoamericano podía estar físicamente inmerso en este espacio-tiempo o bien podía dirigirse hacia él en el espacio o en el tiempo. De hecho, la dirección cardinal hacia la cual avanzaba un guerrero, un cazador o un comerciante determinaba muchos aspectos de su comportamiento y cualquier cambio de dirección requería rituales correspondientes al paso a otra dimensión espacio-temporal.

El día y la noche circunscribían dos espacio-tiempos opuestos aunque complementarios, matrices del comportamiento humano y generadores a su vez de otros *momento-lugares* entre los cuales figuraban el cenit (mediodía), el nadir (medianoche), el levante y el poniente en lo concerniente al sol, y los diferentes cuartos de luna en lo que reza con el astro nocturno. El “pasar” de un estado cósmico a otro era objeto de rituales por parte de las colectividades que no dejaban de realzar el acontecimiento aunque fuese con el sello sonoro del caracol.

Los *centros* recordaban el fuego primordial del que brotó la luz existencial o la neurálgica encrucijada de los ejes cardinales. Irradiaban un magnetismo específico que fascinaba o aterraba a los hombres. Pasar a la medianoche por una encrucijada de caminos, por ejemplo (acumulando el centrismo temporal y espacial), era arriesgarse a ser arrastrado hacia las profundidades del inframundo por las temibles *tzitzimime* o mujeres infernales.

El centro generaba un espacio-tiempo cuya valorización mítica variaba según parámetros de distinta índole.

La epifanía espacial del mundo. El cielo, la tierra y el inframundo debidamente provistos de sus parámetros cardinales y articulados sobre la verticalidad suprema del centro, proliferan a su vez en una multiplicidad espacio-temporal que se manifiesta esencialmente a través de la naturaleza. El mundo terrenal es literalmente en náhuatl “todo lo que está entre las aguas” (*cemanahuac*), lo que confiere al agua, ya sea el agua del mar, de lagos, de cenotes, de ríos o de lluvia, un valor fundamental en la definición de los espacios. El mar separa geográficamente al hombre del misterio del nacimiento y de la muerte, el lago o el cenote son un espacio ritual de regresión intrauterina, los ríos representan arterias vitales que alimentan a la Madre tierra y la lluvia establece lazos nupciales entre la Madre tierra y el Padre cielo. En todo caso, el agua figura un límite que se debe franquear para acceder a otro *estado* o constituye un elemento simbólico de *habilitación* para pasar de un estado a otro.

La gruta (*oztotl*), vientre de la tierra, determina un espacio telúrico “matricial” y, como el agua, constituye un lugar

predilecto de “paso” hacia otro estado mítico-religioso, mágico o existencial del hombre mesoamericano. El monte, las barrancas, los llanos y los bosques son manifestaciones epidérmicas de la Madre tierra y por lo tanto son reverenciadas. Determinan espacios que generan un comportamiento particular y requieren modalidades específicas de entrada, salida o paso.

Las estaciones del año son también espacio-tiempos que el hombre debe atravesar cíclicamente en el camino de su existencia. Entre los nahuas, Xopan, “el espacio-tiempo del verdor”,⁴ es el espacio-tiempo generador de la manifestación vegetal, por lo que los hombres mesoamericanos realizan el paso a este espacio-tiempo (*xopanclitic*) con múltiples ceremonias. Viven dentro de él siguiendo normas ético-religiosas muy específicas y salen con otros rituales que anticipan eventualmente la entrada al espacio-tiempo de “seca”.

Espacios colectivos y territoriales. Para tener alguna validez, la fundación de una nación mesoamericana precolombina debe reproducir el acto cosmogónico de la creación.⁵ El relato mítico de la fundación de México-Tenochtitlan no deja duda alguna a este respecto. En efecto, los distintos paradigmas narrativos de la fundación de México corresponden perfectamente al esquema que exhibe el mito cosmogónico náhuatl de la creación, cualquiera que sean las variantes. Uno de los ejemplos más patentes es el paralelismo actuacional entre la inmersión del sacerdote mexica Axolotl en la laguna verde donde apareció el águila sobre el nopal, y la metamorfosis de Xolotl en Axolotl con su muerte subsecuente en las aguas primordiales.⁶

En términos generales, la nación establece un orden en el caos cósmico. En torno a un centro míticamente definido se articulan cuatro barrios (*calpultin*) y eventualmente territorios anexos. Los espacios situados fuera del territorio y por lo tanto no estructurados culturalmente permanecen como un caos; atravesarlos equivale a viajar hacia la muerte. Dentro del espacio correspondiente al clan, la familia y la casa son entidades más complejas que no dejan de tener un carácter espacio-temporal altamente significativo si atendemos a los rituales que implican la entrada en una familia (nacimiento) o la muerte de un miembro de la misma, y el hecho de que se enterraban generalmente a los muertos dentro de la casa. Por fin, la identidad de un individuo se define en el México prehispánico en términos espacio-temporales, ya que las conjunciones astrales que presidieron a su llegada a la tierra determinan una parte esencial de su ser y el papel que tendrá que desempeñar en la existencia.

La pertenencia entrañable del individuo a un espacio se confirma a su nacimiento cuando se entierra el ombligo del

⁴ El sufijo *-pan* como la gran mayoría de las posposiciones náhuatl vale para el tiempo y el espacio. *Xopan* “es el tiempo de verdor” pero también “el lugar del verdor”.

⁵ Eliade, pp. 33-34.

⁶ Johansson, Patrick, “La gestación mítica de México-Tenochtitlan”, en *Estudios de cultura náhuatl*, UNAM, México, núm. 25 p. 95 y ss., 1995.

³ Soustelle, p. 155.

recién nacido junto al hogar de la casa si es mujer, y en el campo de batalla si es varón. El modelo mítico se deja percibir también en este terreno, ya que un hombre pasa durante su vida por cuatro estados “plenos” que manifiestan claramente los estrechos vínculos que unen al individuo con el tiempo. En el ámbito náhuatl estos estados son: *piltzintli*, “niño”; *tlamacazqui* o *tel-pochtli*, “joven”; *tlapaliuhqui*, “hombre maduro”, y *huehuetqui*, “anciano”. Mientras que para el mundo occidental estos cuatro estados son simples etapas evolutivas en el crecimiento de un ser, para el mundo mesoamericano representan cuatro transformaciones del ser que atañen a su identidad.

Los espacio-tiempos mesoamericanos pertinentes son innumerables y sería imposible evocarlos aquí. Recordemos sin embargo dos actividades que constituyen por sí solas unos espacio-tiempos y generan por lo tanto sendos rituales de ingreso y de salida. Se trata de la guerra y de la cacería. Regidos por arquetipos míticos, estas actividades fundamentales de la vida prehispánica son verdaderas “burbujas” de sacralidad en el espacio-tiempo profano.

2. Límites y fronteras prehispánicas

La definición de los límites, como la del espacio y del tiempo, sigue el modelo mítico de la creación. El primer límite resultó de la creación de la luz e instauró la dualidad, motor de la existencia. Lugares de transformación, de metamorfosis, más que muros herméticos que aislan o protegen, los límites prehispánicos son espacio-tiempos privilegiados donde se gestan los “cambios”. Conviene recalcar aquí la pugna eidética que tiene lugar en los niveles subliminales del mito entre un *inmovilismo* simbiótico del ser con el mundo natural y el *dinamismo* evolutivo trascendente, para poder aquilatar el valor de un cambio, cualquiera que fuese. Nuestro mundo occidental contemporáneo ha dejado de apreciar desde hace mucho tiempo la importancia vital que entraña un cambio, puesto que su vida se rige prácticamente por el dinamismo económico que éste implica. En tiempos prehispánicos la situación era muy distinta ya que cualquier cambio generaba una transformación relativa del ser.

El más impreciso de los límites prehispánicos es quizás el de la individualidad, ya que el cuerpo no determina en su totalidad la extensión individual del hombre. La sombra de un hombre, por ejemplo, es parte de él, por lo que uno no puede pisarla sin incurrir en una falta grave. Las huellas que deja en la tierra o en la arena también son partes de él que permanecen hasta que el tiempo las borre. En el ámbito mágico, un pelo, un pedazo de uña o algo que ha pertenecido a una persona tiene el mismo valor que la persona misma. El ser

humano tiene además una coextensión ontológica en el reino animal o vegetal mediante su *nahual* a tal grado que si matan al *nahual*, enferma o muere la persona. Los vínculos que se establecieron ritualmente, ya sean familiares, de clan, de cofradía o más sencillamente matrimoniales, son lazos vitales que modifican al ser. Mientras los mercaderes mexicas están ausentes participando en expediciones lejanas, los ayunos y las penitencias de sus mujeres los defienden desde el hogar contra los peligros. Cuando los huicholes salen a buscar el peyote, los hombres que permanecen en el pueblo se turnan día y noche para mantener un vínculo místico con ellos a través del pensamiento.

El universo entero puede irrumpir en cualquier momento en la interioridad de individuos no yetamente definidos todavía en el tejido del mundo natural. Los hechiceros mandados por Moctezuma para embrujar a los invasores españoles se maravillaron de que sus sortilegios no “penetraban” la piel muy dura de aquéllos. De hecho, la individualidad europea del siglo XVI ya no manifiesta la ósmosis hombre/mundo, propio de los pueblos nativos de Mesoamérica, por lo que los sortilegios no logran penetrar en el español con la facilidad con que se apoderan del indígena.

El límite que separa el centro ceremonial del espacio profano, el *coatepantli*, cuando existe, es un muro de serpiente. La serpiente representa para los pueblos mesoamericanos la potencialidad misma de la manifestación vegetal, modelo de todos los nacimientos, de todos los cambios.

Es por lo tanto permeable a toda expansión o regresión.

La casa representa probablemente el recinto más íntimo en el contexto prehispánico. Es a la familia lo que el templo es al cosmos, abriga el fuego y tiene un carácter “matricial” innegable:

Y ninguno entrará a vivir en ella sin que primero use del *calmamalihua* que ellos llaman a tal ceremonia, en la cual comen, beben y bailan y derraman por todos los rincones vino y el mismo dueño toma un tizón encendido de lumbre nueva y echálos a unas partes y a otras tomando con aquello posesión de la casa que el edificó.⁷

El término náhuatl *calmamalihua*, literalmente “la perforación de la casa”, así como otro término frecuentemente utilizado en este contexto, *calchalia*, “estrenar casa”, entrañan la idea de ruptura, de desfloración. La relación de la casa con el exterior es entonces una relación de nacimiento, con la consecuente valorización del umbral de la puerta.



⁷ Durán, I. p. 78.

Cuando salen los cazadores tlaxcaltecas a una expedición cinegética, previamente los sacerdotes mandan que: "... antes de salir de casa sacrificasen al fuego y le hiciesen oración y a los umbrales de la casa..."⁸

El fuego del hogar representa aquí la unidad primordial del ser eterno, y el umbral de la casa, un límite que franquea el hombre para existir en la modalidad que implica la expedición de cacería. Cada salida del cosmos "nacional", que corresponda a una expedición bélica, cinegética o comercial, debe gestarse junto al fogón del hogar y pasar por el umbral de la casa matriz, antes de desarrollarse en el espacio exterior.

Las puertas de la ciudad se encuentran generalmente situadas en los puntos cardinales, por lo que las salidas o entradas están determinadas por los exponentes míticos que les corresponden a la vez que sus ejes convergen inevitablemente en el centro urbano. Los límites territoriales son más precisos pero se justifican y se señalan ritualmente. En la fiesta náhuatl de Ochpaniztli, por ejemplo, el sacrificio de la diosa Toci, "nuestra abuela", culmina con un ritual de definición territorial:

Estaban allí esperando al hijo de esta diosa, Cintéotl, que era un mancebo recio y fuerte, muchos soldados viejos, y tomábanle en medio e iban todos corriendo, porque habían de llevar el pellejo del muslo de la que murió —el cual, aquel que llamaban su hijo traía metido en la cabeza y sobre la cara como carátula— a un cerro que se llamaba Pópotl tetemi, que era la raya de sus enemigos.

Iban en compañía de muchos soldados y hombres de guerra, con gran prisa, corriendo; llegando al lugar donde habían de dejar el pellejo, que se llamaba mexayácatl, muchas veces acontecía que se salían sus enemigos contra ellos, y allí peleaban los unos con los otros y se mataban: el pellejo poníanlo colgado en una garita, que estaba hecha en la misma raya de la pelea y de allí se volvían y los enemigos también se iban para su tierra.⁹

La frontera invisible se encuentra señalada por el *mexayacatl*.¹⁰

En lo que concierne a la duración, los límites espacio-temporales son dimensiones de mutación, de metamorfosis, aparentemente relacionados con el centro y el fuego. Cinco días baldíos, *nemontemi* para los nahuas, *huayeb* para los mayas, se paran los ciclos solares, y la solemne fiesta del fuego nuevo regenera, cada 52 años, la energía cósmica del tiempo.

En términos generales, el límite o la frontera más que dividir los espacio-tiempos constituyen "zonas" de "transformación" en las que el ente humano o cósmico permanece unos momentos para renacer a otra condición existencial. La asimilación del límite al centro es manifiesta en su configuración mitológica y da al hecho de pasar un carácter muy particular.

3. Pasar

El instante crítico que consiste en pasar de un estado a otro cobra en este contexto un valor trascendental puesto que atañe al ser en sí y no simplemente a una modalidad circunstancial de la vida humana. Sin embargo, mientras un hombre occidental contemporáneo debe comprobar un estado pleno, jurídicamente hablando, para pasar a otra nación, el hombre mesoamericano, siguiendo sus modelos míticos, busca mermar hasta donde le es posible la plenitud de su ser presente, despojándolo de todos sus atributos existenciales, para facilitar su transformación subsecuente. La manifestación extrema de este aminoramiento ritual del ser es la muerte que permite un renacer pleno a otro estado.

El mito de la creación del sol y de la luna ilustra claramente este hecho: los dioses Nanahuatzin y Tecciztecatl tienen que morir para poder transformarse en astros luminosos. El dios rico, Tecciztecatl, voluntario para convertirse en el sol, es un dios demasiado "pleno", hecho que manifiesta claramente su decisión espontánea de ser el que alumbrará el mundo así como la riqueza de sus atavíos e instrumentos de penitencia. En cambio Nanahuatzin, huérfano en ciertas variantes del mito, está enfermo y es pobre. El hecho de que sea escogido y no voluntario para el sacrificio connota además la débil afirmación de su ser. La poca consistencia de Nanahuatzin le confiere precisamente la maleabilidad ontológica necesaria para pasar de un estado a otro. Nanahuatzin será el sol.

Los hombres mesoamericanos seguirán los arquetipos míticos para sus trámites rituales de paso. La desnudez física y moral, la pureza, el autosacrificio, precederán generalmente el acto simbólico de muerte ritual en el fuego o delante de él. Antes de salir a una expedición, los *pochtecas*, mercaderes mexicas, descabezan codornices y vierten su propia sangre sobre papeles que echan al fuego. Si el papel humea y no se consume es mal pronóstico¹¹ según lo afirma Sahagún. En efecto, en este caso el ser no desaparece, no muere del todo a su estado anterior, lo que dificulta su transformación. La ofrenda de papel y su consumación en el fuego simbolizan la muerte del que "sale", y lo habilita para poder atravesar los nuevos espacio-tiempos que implica su viaje.

La muerte y el renacer se manifestaban de modo distinto en la fiesta tarahumara de los prohijados que consistía en que los huérfanos de una comunidad debían "pasar a generaciones" de familias establecidas. Para tal efecto se construían "dos casas de petate o esteras a su usanza, una frontera de la otra, como cien pasos apartadas".¹² En una entraban los huérfanos, que permanecían ayunando ocho días reclusos, bebiendo únicamente un poco de *atolli*. En la otra, más amplia, "esparcían arena suelta por el suelo y pavimento de ella, y tendíanla en medio de la pieza en forma de círculo..."¹³

⁸ *Ibid.*, p. 79.

⁹ Sahagún, p. 164.

¹⁰ *Mexayacatl*, "máscara de maguey".

¹¹ Sahagún, p. 493.

¹² Luis González Rodríguez, pp. 77-78.

¹³ *Ibid.*

Las figuras en el círculo, el bordón, la repetidas entradas y salidas de la casa bailando expresan un movimiento estético, emotivo y sobre todo erótico que busca representar la creación del niño desde la fase copulativa. Al cabo de ocho días salen bailando hacia la casa de los huérfanos para recoger el fruto de esta gestación ritual. Sigue una ceremonia en la que abren los ojos de los adoptados a una nueva vida, además de hacerles vomitar cuanto puedan tener en el estómago. Por fin, el tropel de prohijados se lanza a la casa grande, borran todo lo que se había pintado, se refriegan el cuerpo con la arena y comen antes de irse a bañar al río.

El paso del estado de huérfano al estado de hijo requiere una ceremonia que represente miméticamente la fecundación, la gestación y la salida a la luz del hijo adoptado.

Los hombres atraviesan el espacio-tiempo, pero éste "avanza" también y encuentra periódicamente en su andar cósmico límites que tiene que franquear para que permanezca el mundo. En lo que concierne al sol, por ejemplo, el primer límite manifiesto era el fin de un ciclo y el principio de otro. Cinco días aciagos separaban el fin de uno y el comienzo de otro. Durante estos días críticos los hombres ayudaban ritualmente al sol a proseguir su curso.

Los mayas yucatecos colocaban dos montones de piedra en las cuatro entradas del pueblo, Oriente, Poniente, Norte y Sur y según el año venidero (*Kan*, *Muluc*, *Ix* o *Cahuauc*) llevaban al *bacab*¹⁴ correspondiente al año a la entrada donde habían dejado al *bacab* del año anterior. Les hacían sacrificios, los sahumaban, presentaban al nuevo dios al del año anterior y después lo llevaban a otra entrada siguiendo el orden cardinal de evolución del tiempo. Si el año venidero era *Kan*, por ejemplo, colocaban el *bacab* Kanuhuyayab en los montones de piedra de la puerta situada al sur del pueblo. Después de sahumarlo y arrojar 49 granos de maíz al brasero, degollaban una gallina delante del ídolo. Hecho esto, cargaban al ídolo sobre un "palo" llamado *kante* y lo llevaban frente al dios Bolonzacab. Allí realizaban ofrendas, se sangraban y untaban una piedra llamada *kanalakantun* con su sangre. Al llegar al quinto de los días aciagos llevaban al *bacab* Kanuhuyayab a la entrada oriente donde se iniciaría la ceremonia el año siguiente.¹⁵

Los mayas ayudan así ritualmente al sol a pasar el escollo temporal de los días aciagos; traen el exponente cardinal del tiempo de la periferia del pueblo al centro donde se regenera, y lo llevan después al lugar cardinal periférico donde se deberá de encontrar el año siguiente. Hacen correr el tiempo durante cinco días, después de los cuales el sol vuelve a andar con su impulso propio. En cada contexto, el agüero, el *bacab*, el dios, el número de pelotas de resina, la cantidad de granos de maíz, el palo mismo donde se coloca el *bacab* son elementos pertinentes para que el año *Kan* prosiga su curso como año *Muluc*, el cual a su vez renace como *Ix* antes de

que el año *Cahuauc* cierre un ciclo espacio-temporal de cuatro años. Cada año, el límite que constituyen los días aciagos es franqueado ceremonialmente por el tiempo.

En el mismo registro mítico-religioso, cada 52 años el espacio-tiempo llegaba a su límite y amenazaba con detener su curso cíclico y desaparecer. El hombre mesoamericano debía entonces colmar el abismo temporal que existía entre dos macrociclos de 52 años y realizar lo que los pueblos nahuas llamaban *Xiuhmolpili*: una "atadura de años".

... y cuando ya se acercaba el día señalado para sacar nueva lumbre, cada vecino de México solía echar, o arrojar en el agua o en las acequias, o lagunas, las piedras o palos que tenían por dioses de su casa, y también las piedras que servían en los hogares para cocer comida, y con que molían ajíes o chiles, y limpiaban muy bien las casas y al cabo mataban todas las lumbres.¹⁶

Llegado el último crepúsculo del año los sacerdotes salían de México-Tenochtitlan para llegar al cerro de Huixachtlan un poco antes de la media noche, cuando la noche se divide (*Yohualli Xelihuí*). Iban muy despacio, representando así el camino celestial de los astros (*Teonehnemí*). El paso de la constelación de las pléyades en el cielo indicaba que el tiempo cósmico había franqueado una vez más el límite crucial y que salía de nuevo para continuar durante otros 52 años.

4. Partir es morir un poco...

Las expediciones mercantiles de los *pochtecas* son probablemente los desplazamientos espacio-temporales que más se asemejan a lo que llamamos hoy día "viajes". Los límites visibles o invisibles que franquean tienen algo de nuestras fronteras pero su significado y su alcance cósmico difieren mucho sin embargo de nuestros recorridos contemporáneos.

Si en nuestros días el valor comercial de las mercancías reduce cualquier viaje de negocios a una simple contingencia, en tiempos prehispánicos la mercancía obtenida y traída de tierras lejanas no se podía objetivar del todo en función de factores económicos, era parte íntegra de la expedición y entrañaba sus valores específicos. Conforme a la relación hombre-nación-cosmos que hemos establecido anteriormente, la expedición mercantil prehispánica constituía una salida a la dimensión caótica de la muerte desde el momento en que los *pochtecas* franqueaban determinados límites. En cambio, el regreso representaba una manera de renacimiento a una vida que no se podía concebir como tal fuera del espacio tribal.

La *salida* y el *regreso*, percibidos como muerte y renacer, eran los momentos esenciales de toda expedición mercantil. El viaje en sí constituía un desplazamiento peligroso en un

¹⁴ Bacabes, dioses que soportan el cielo en los cuatro puntos cardinales.

¹⁵ Cfr. Landa, p. 64.

¹⁶ Sahagún, p. 439.

espacio-tiempo asimilado a la muerte, durante el cual el individuo trataba de borrarse sobre el fondo natural o humano del medio que atraviesa. Los famosos *nahualoztomecas*¹⁷ se confundían con la gente de los distintos pueblos que atravesaban. Se vestían como ellos, hablaban su lengua e imitaban sus costumbres.

La *llegada* no tenía en ese contexto el valor que tiene en nuestro espacio-tiempo contemporáneo lineal y continuo. Si bien de cierto modo constituía el término de la expedición, el lugar donde se intercambiaban las mercancías no dejaba por esto de situarse en el “más allá” del espacio tribal y por lo tanto no representaba un “tiempo fuerte”, por lo menos en términos cósmicos. De hecho, fuera del aspecto social de cortesía parece que no existieron rituales específicos correspondientes a una llegada a tierras lejanas. La única llegada pertinente en este contexto cíclico prehispánico era el *regreso*.

Además de representar, como ya lo mencionamos, una muerte simbólica, el ritual de salida constituía un “trámite” sumamente complejo donde se gestaba el éxito de la expedición. Se escogía ante todo un día favorable para salir. Se realizaban ofrendas a Xiuhtecuhtli, el dios del fuego; a Tlaltecuhli, el dios de la tierra; a Yacatecuhtli, el dios de los mercaderes personificado por el báculo de los peregrinos; a Cecóatl ohtli melahuac;¹⁸ a Zacatzontli y Tlacotzontli dioses de los caminos. Se invocaba a los cuatro puntos cardinales echando sangre del autosacrificio en las cuatro direcciones y gritando *teonappa* cuatro veces. Después, los participantes salían al patio y arrojaban simbólicamente sangre hacia el cielo. Comían, bebían cacao y fumaban tabaco como parte de una liturgia que reforzaba sus lazos con los dioses en un momento tan importante.

Uno de los elementos esenciales del ritual de salida era probablemente este *entrar y salir* que reproducía, cuatro veces, miméticamente, la relación *salida/regreso (interior/exterior)*, y buscaba inducir mágicamente el retorno de los mercaderes. El ritual de salida representaba la muerte simbólica de los que entran a otra dimensión y “energizaba” de alguna manera este largo viaje para permitir un regreso.

Al llegar a Tochtepec, puerta de salida de las expediciones que iban hacia el Sur, las columnas se dividían. Los mexicanos y los tlaltelolcas; los que iban hacia Xicalanco sobre la costa del Golfo y los que se dirigían hacia Ayotlan en el Pacífico. En este lugar los mercaderes revestían los atavíos correspondientes a las circunstancias y se unguían de color rojo ocre.¹⁹ A partir de entonces, rozando el no-ser, protegidos por su pureza interior y su escudo indumentario, blandiendo su báculo, imagen del dios Yacatecuhtli, los *pochtecas* emprendían su viaje.

Al igual que la salida, el regreso debía efectuarse bajo auspicios favorables, razón por la cual los mercaderes esperaban

a veces diez o veinte días en Tochtepec antes de poder entrar a México-Tenochtitlan. La importancia del signo astral que presidía a la entrada a la ciudad concernía no sólo al hombre sino también a la mercancía: “Tenían por próspero signo a este ce calli, o una casa, porque decían que las cosas que traían entraban en casa de tal manera que allí habían de perseverar por ser cosas de dios”.²⁰

En Tochtepec se despojaban de los trajes utilizados durante el viaje, se desnudaban y renacían a su nacionalidad con los atuendos propios de los mexicas. La entrada se efectuaba de noche, los mercaderes tenían que pasar por el templo del *calpulli* y realizar rituales de agradecimiento a Yacatecuhtli antes de poder llegar a sus casas. El itinerario de la salida (*casa-calpulli*-espacio tribal-exterior) se recorría al revés en la llegada sin que se pudiera alterar el orden de los factores.

5. Las modalidades del pasar

El haz de relaciones con el cual el ser se vincula con el mundo así como el carácter “transformacional” que tiene cualquier cambio espacio-temporal según el pensamiento prehispánico, confiere al *paso* una importancia trascendental e implica complejos mecanismos de ejecución que movilizan todas las fuerzas del universo.

—El primer requisito de este complejo trámite es la pureza total del ser que va a partir y frecuentemente de la esposa que permanecerá en el hogar. Cualquier contacto sexual es vetado varios días antes de la salida y se realizan múltiples abluciones que tienden a limpiar a los viajeros de sus culpas. En la peregrinación huichol que corresponde a *hikuli*, la fiesta del peyote, la esposa del buscador de *hikuli* tiene que confesar sus más ínfimas faltas sexuales al abuelo fuego para no comprometer el éxito de la expedición. Los hombres hacen lo mismo cuando ya iniciaron el viaje; confiesan sus faltas “a los cinco vientos” y entregan después una lista de “pecados” al jefe de la expedición para que los queme en el fuego.

Ayunos y penitencias complementan el estado de merecimiento que se debe alcanzar antes de emprender el viaje y reducen funcionalmente, como ya lo vimos anteriormente, la entereza existencial del ser para poder facilitar la transformación que implica el cambio de estado.

—Los sujetos una vez purificados y “disminuidos”, llevan a cabo los rituales específicos a cada expedición:²¹ la muerte simbólica en un espacio-tiempo determinado para posibilitar el renacimiento a otro, provisional o definitivo; la invocación religiosa de los dioses; la evocación mágica de las fuerzas del universo; la anticipación teatro-ritual de un retorno, y ante todo la investidura solemne del viajero quien, a

¹⁷ Mercaderes que fungían como espías nahuas.

¹⁸ “Uno serpiente camino derecho”.

¹⁹ *Códice Florentino*, Libro IX, cap. 5.

²⁰ Sahagún, pp. 500-501

²¹ Recordemos que los determinismos espacio-temporales de cada viaje están entrañablemente vinculados con sus fines sin que se pueda aislar los primeros de los segundos.

partir de ese momento, tiene un estatuto socio-existencial (casi ontológico) distinto que lo hace similar prácticamente a un dios. Esta investidura determina un estado específico del peregrino que no debe cambiar hasta su regreso so pena de los más diversos males.

—Según el género de expedición, el individuo que sale reviste un atuendo determinado. Se aplica las pinturas faciales correspondientes; se trasquila y se lava el pelo puesto que no lo volverá a tocar durante todo el viaje hasta su regreso. En ciertas circunstancias se ungen mezclas heteróclitas cuyos componentes difieren según el lugar o las circunstancias.

—Cuando una expedición sale del espacio-tiempo tribal, no se desvincula totalmente de él puesto que los que permanecen, hombres y mujeres, se mantienen en contacto místico con los viajeros. El ayuno y la penitencia contribuyen a proteger a los miembros de la expedición y a propiciar su regreso feliz. Entre los huicholes, mientras sus maridos están fuera en la expedición correspondiente a la fiesta de *hikuli*, las mujeres “contribuyen a la seguridad de sus maridos nunca caminando ligero, mucho menos corriendo...”²² Además, un hombre se queda en el templo para seguir mentalmente cada etapa de la expedición. En el espacio-tiempo indígena prehispánico cualquier viaje está inevitablemente vinculado con un centro aún cuando se aleja mucho de él.

—El modelo mítico del pasar es el de la muerte y de la resurrección con las transformaciones provisionales o permanentes que implica. Este esquema se encuentra generalmente expresado por complejos rituales cuyos rasgos formales son los que constituyen en última instancia el elemento culturalmente aprehensible del pasar.

En el ámbito mítico, para franquear el abismo temporal que representaba el fin de un ciclo de 52 años y el principio de otro, los sacerdotes comisionados para sacar el fuego nuevo caminan lentamente²³ hasta llegar al cerro de Iztapalapa. Imitan con esto el lento desplazamiento de la constelación de las pléyades, cuando franqueaba, a la medianoche, el límite establecido en la bóveda celeste. En la fiesta de Ochpaniztli el sacerdote baja corriendo los distintos niveles de la pirámide para llegar al “corazón de la tierra”. El sonido de los caracoles acompaña tanto de día como de noche el avance del tiempo.

El baile y el canto son modalidades más “penetrantes” de paso a otro estado, ya sea topológico o espiritual. El baile, el canto y eventualmente el trance introducen al hombre al espacio-tiempo de la guerra, de la cacería y más generalmente de lo divino. Sólo en este estado puede el hombre realizar el acto trascendente de franquear un límite. La costumbre muy antigua de bailar para entrar a Chalma, vigente todavía, es muy probablemente el vestigio de un ritual de penetración en el espacio-tiempo de Oztoteotl, “el dios de la cueva” que

se conservó cuando el Cristo milagroso sustituyó al numen prehispánico.

La palabra es también un elemento de vital importancia para “energizar” anímicamente a un viajero y sobre todo para consagrar la reabsorción de un hombre a su comunidad cuando regresa. Se realiza además el lavatorio de pies (*neicxipaquiliztli*) y se sahuman con incienso a los mercaderes que regresan de tierras lejanas.

Se ha enfatizado en muchas ocasiones la habilidad de los *nahualoztomecas* para hablar los idiomas de los pueblos cuyos territorios atravesaban y burlar así la vigilancia del enemigo. La aguda perspicacia de los indígenas en distinguir el menor rasgo físico o la más leve entonación en el hablar hace poco probable la versión según la cual los *nahualoztomecas* eran “espías” que se confundían con la población. Se trata probablemente de una modalidad de difusión del individuo sobre el fondo socio-cultural que atraviesa, con valor religioso más que utilitario. El viaje fuera del espacio-tiempo tribal representa para los peregrinos un estado vecino al “no-ser” y una de sus expresiones más flagrantes es el “camaleonismo” interior y exterior del viajero.

La relación primordial del indígena mesoamericano con el espacio-tiempo es una relación de inmanencia y no simplemente un elemento circunstancial. El hombre pertenece entrañablemente a la tierra de la cual brotó y al tiempo que lo atraviesa y lo determina. Sus actividades están estrechamente vinculadas con un espacio-tiempo sustancial preñado de sentido mítico que lo moldea según el momento y el lugar.

Asible únicamente en el reflejo fugitivo de sus apariencias, móvil, evanescente, proteico, el ser indígena prehispánico *vive* en los múltiples “yo” que urde sobre el telar del mundo. ◆

Obras consultadas

- Alvarado Tezozómoc, Fernando, *Crónica Mexicayotl*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1993.
- Códice Florentino*, facsimile, Gobierno de la República Mexicana, Giunta Barbera, México, 1979.
- Durán, fray Diego de, *Historia de las Indias de Nueva España*, Porrúa, México, 1957.
- Eliade, Mircea, *Le Mythe de l'Éternel Retour*, Gallimard, París, 1965.
- González Rodríguez, Luis, *Crónicas de la Sierra Tarahumara*, SEP, México, 1987.
- Landa, Fray Diego de, *Relaciones de las cosas de Yucatán*, Porrúa, México, 1978.
- Lehmann Walter y Kutscher Gerd, *Codex Aubin*, Geschichte der Azteken, Gbr. Hermann Verlag, Berlín, 1981.
- Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Porrúa, México, 1979.
- Soustelle, Jacques, *L'Univers des Aztèques*, Hermann, París, 1979.
- Zingg Robert, *Los huicholes*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1982.

²² Zingg, p. 35

²³ Sahagún, p. 439.