

La verticalidad del cosmos

The verticality of the cosmos

ALFREDO LÓPEZ AUSTIN Doctor en historia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigador emérito del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la misma universidad.

RESUMEN A partir de fuentes básicamente iconográficas se construye un esquema de la forma del cielo y el inframundo en la cosmovisión mesoamericana. Resulta un modelo dinámico que pretende explicar el sentido de los flujos astrales, calendáricos, meteóricos, etcétera, que cursaban por los distintos pisos cósmicos.

PALABRAS CLAVE Mesoamérica, cosmovisión, pisos celestes, pisos del inframundo

ABSTRACT Mainly based on iconographical sources, this article shapes the forms of the sky and the underworld in Mesoamerican worldview. It is a dynamic model that aims to explain the course of the astral, calendrical, and meteorological flows, among others, which circulated throughout the cosmic levels.

KEYWORDS Mesoamerica, worldview, celestial levels, underworld levels

La verticalidad del cosmos

Alfredo López Austin

A Saburo Sugiyama

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo intenta contribuir a la construcción de un modelo adecuado para la comprensión de las bases mismas del pensamiento mesoamericano: la representación esquemática de la gran maquinaria que servía como soporte rector de los procesos cósmicos. Al enfrentarnos a la conformación del cosmos mesoamericano es preciso entender que nos encontramos ante un sistema poderoso. Debemos tener en cuenta que se trata de un complejo mecanismo geométrico, concebido por una tradición milenaria, en cuya composición se utilizaron bases numéricas sacralizadas, capaces de explicar articuladamente el movimiento regular de múltiples flujos —reales o imaginarios— de distinta naturaleza y dimensiones, de carácter astral, calendárico, meteórico, histórico, mítico, etcétera. Baste pensar que entre estos flujos se contaba un calendario integrado por la combinación de un número considerable de ciclos de distintas dimensiones, cuyas secuencias primarias, por lo común, no tenían entre sí relaciones de múltiplos y submúltiplos, y que para acoplarse en un orden global sólo utilizaban números enteros.

Esta concepción alcanzó en su época de mayor desarrollo tal nivel de precisión, que prevaleció por siglos como un sistema compartido en un amplio territorio por sociedades de distintas etnias, todas ellas coautoras del sistema. Su precisión la hizo difícilmente modificable en sus bases, aunque la heterogeneidad de sus usuarios imprimió gran variedad en los aspectos superficiales del sistema. Fue un orden estructurante en una enorme gama de los campos de acción social de sus usuarios, desde los ámbitos de la producción hasta los políticos, los rituales o los míticos, pasando por muchos más, y entretejiendo una red de cohesión, orden y racionalización entre todos los componentes de la cultura. Fue, por tanto, uno de los pilares de la sistematización de la cosmovisión mesoamericana.

LA CONFORMACIÓN VERTICAL DEL COSMOS

Las fuentes documentales se refieren a la existencia de una división vertical del cosmos en cielos, en el ámbito mundano y en el inframundo. Una subdivisión más precisa habla de estratos diferenciados, de los flujos que los cruzan y de los diferentes seres que en ellos se ubican o por ellos transitan. No puede esperarse uniformidad en los datos provenientes de las fuentes ante la heterogeneidad de la población usuaria y creadora, sobre todo porque no existía aquí una autoridad central fijadora de dogmas. Se comprueba a cada paso que, aun en una región reducida, no concuerdan, por ejemplo, los nombres de los dioses que ocupan cada espacio, ni el orden de sucesión en la llegada de cada uno de ellos a este mundo, ni son los mismos los colores de los cuadrantes del plano terrestre. Pero esto, que puede ser considerado normal en cualquier sistema con tantos constructores-usuarios, pudiera tornarse muy grave si la inconsistencia atañera a aspectos básicos de la maquinaria, como lo es el número de pisos que funcionan, pues se establecieron en respuesta a la necesaria exigencia matemática de un orden fuertemente articulado. La inconsistencia hubiera afectado no sólo al sistema calendárico, en el cual es más evidente la necesidad de precisión, sino a muchos otros, debido a la articulación holística del macrosistema que es la cosmovisión. La existencia de bases numéricas diferentes es hipotéticamente posible, pero muy poco probable (y en todo caso su existencia debería ser demostrada con argumentos sólidos y explicativos). Por tanto, lo más productivo es optar por la búsqueda de las causas de la discordancia de las fuentes en deficiencias informativas o de intelección desde nuestra posición de investigadores de muy distante época.

Este razonamiento me condujo, al menos desde hace cuatro décadas, a proponer las causas de tal discrepancia.¹ Me referiré muy brevemente a los razonamientos de aquella época, sin abundar, debido a que mi contribución en este trabajo va enfocada a otro de los aspectos fundamentales de la geometría cósmica: los pisos del cielo y del inframundo. El primer problema fue el de la discordancia 13/12 en el número de cielos. Pese a que el 13 es la base congruente con los órdenes cósmicos más conocidos, hay fuentes importantes

1 Por ejemplo, López Austin, *Cuerpo humano e ideología*.

que señalan 12 pisos: en la obra de Sahagún, por ejemplo, se menciona que el Omeyocan o “lugar de la Dualidad”, donde mora la pareja suprema, está en el cielo número 12;² Torquemada señala literalmente que los dos dioses supremos “residían en una ciudad gloriosa, asentada sobre los once cielos, cuyo cielo era el más alto y supremo de ellos”;³ en el *Códice Vaticano A 3738* hay dibujados 12 pisos celestes, aunque el superior tiene dimensiones mucho mayores que los restantes (véase figura 1).⁴ Supuse en aquel tiempo —como hoy— que el Lugar de la Dualidad, el más alto del cosmos y reservado a la pareja suprema, era doble, por lo que ocupaba dos pisos celestes.

Más complejo es el problema de la supuesta discordancia 13/9, al que me referí en 1980.⁵ En múltiples obras se menciona literalmente que eran nueve los pisos celestes. Esto sucede en varias ocasiones en el *Códice florentino*, donde precisamente se señala que el Omeyocan se ubica en los nueve pisos,⁶ e igual referencia hacen los tlaxcaltecas: “Tuvieron ansimismo noticia de que había Nueve Cielos, porque los llamaban *chichuhnauhnepaniuhcan, ilhuicac*.”⁷ La propuesta de solución no es compleja: los dioses partieron por mitad a Cipactli y formaron con las dos partes el cielo y la tierra. Cuando la diosa volvió a unir sus mitades, los dioses las volvieron a separar y pusieron cuatro postes para que la unión no se repitiera. En esta forma quedó una mitad (nueve pisos) arriba, otra (nueve pisos) abajo, y un hueco intermedio (cuatro pisos), en el cual moraron las criaturas, entre ellas las dos primeras, el Sol y la Luna. Por esta razón la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*

2 Sahagún, *Códice florentino*, lib. X, cap. xxix, pár. i, f. 118: ...*ca matlactlanepanepanolli vmome, vmpa ca, nemi in nelli teutli; ioan in jnamic in jlhuicateutli, itoca vmetecutli: auh in jnamic itoca vmecioatl, qujtoznequj: matlactlomvmepan ilhujcatecuti, tlatocati*. Traduzco: “que allá en el piso decimosegundo está, vive el verdadero dios, con su cónyuge. Es el señor celeste. Su nombre es Ometecuhtli, y el nombre de su cónyuge es Omecíhuatl. Quiere decir que desde el doce gobiernan el cielo, reinan”.

3 Torquemada, *Monarquía indiana*, lib. vi, cap. xix, v. 3, p. 67.

4 *Códice Vaticano A 3738*, f. 1v y 2r.

5 López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, v. I, p. 58-68.

6 Sahagún, *Códice florentino*, lib. IV, cap. xxxii, f. 148v: ...*in tonan, in tota, in vmetecutli, in vmecioatl, in chicunauhnepaniuhca, in vmeioca*. Traduzco: “...nuestra madre, nuestro padre, Ometecuhtli, Omecíhuatl, [envían a los seres humanos] desde el lugar de los nueve pisos, desde el Lugar de la Dualidad”.

7 Muñoz Camargo, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, f. 139v. Léase *chicunauhnepaniuhcan ilhuicac*, o sea “el lugar de los nueve pisos celestes”.

afirma claramente: “comenzó a alumbrar el Sol, porque hasta entonces había sido noche, y la Luna comenzó a andar tras él, y nunca lo alcanza: y andan por el aire, sin que lleguen a los cielos”. Esto es, no llegan al “verdadero” cielo, el de la mitad superior de Cipactli. En concordancia con el texto anterior, el Sol y la Luna aparecen dibujados en esta posición, tanto en los folios 1v y 2r del *Códice Vaticano A 3738* como en el *Rollo Selden* (figura 2), en el que los nueve pisos superiores o “verdaderos” están ocupados por el lugar de la Dualidad y otros ocho niveles más representados por franjas superpuestas. De esta forma, la triple división fue denominada Tlaltícpac (“sobre la superficie de la tierra”), Chicnauhtopan (“los nueve que están sobre nosotros”) y Chicnauhmicltan (“los nueve lugares de la muerte”) (figura 3).⁸

LAS DOS PIRÁMIDES

El problema de la discordancia 13/7 en el cielo y 9/5 en el inframundo es mucho más complejo y tiene una interesante historia. Una difundida tesis propone, tanto para la antigüedad como en algunas sociedades indígenas de nuestros días, que se ha concebido que el cielo y el inframundo forman dos pirámides invertidas, unidas precisamente por una base común: la superficie de la tierra. La pirámide superior contaría con seis peldaños en su cara oriental, habría uno más como cúspide (el cenit) y seis más al occidente. La pirámide inferior, en cambio, tendría cuatro peldaños en su cara occidental, uno en el nadir y cuatro en el oriente. Este edificio daría lugar al camino del Sol, pues el astro ascendería por siete peldaños para colocarse en la parte más alta del cielo, y de allí descendería en sus seis siguientes pasos hacia su ocaso; de allí iniciaría su camino por la escalinata inferior hasta llegar con cinco pasos al estrato más bajo del cosmos, luego ascendería por otros cuatro hacia un nuevo amanecer. La cuenta daría 13 pasos por los escalones celestes y nueve en el inframundo.

Ulrich Köhler analizó esta tesis y la dividió históricamente en dos partes: una referente a los estudios sobre la antigüedad mesoamericana y otra, muy

⁸ Los dos últimos términos están tomados de Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones*, p. 163, cuando se mencionan los dos lugares a los que se va en viaje extático.

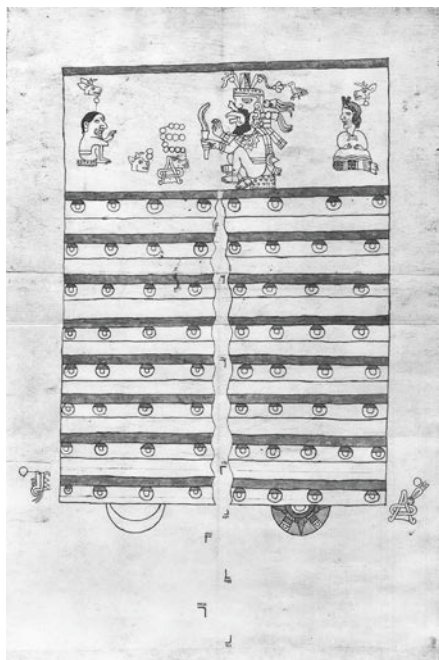


Figura 2. Representación de los pisos celestes. *Rollo Selden*, inicio

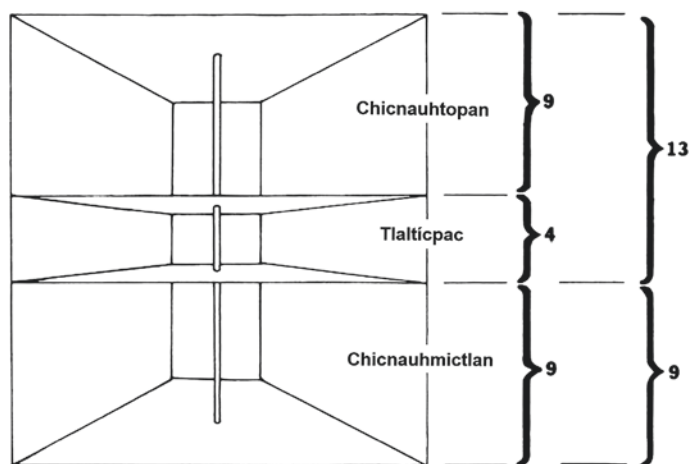


Figura 3. Los tres niveles del cosmos: el cielo dividido en nueve pisos, llamado entre los nahuas Chicnauhtopan (“los nueve que están sobre nosotros”); el nivel intermedio o Tlalticpac (“sobre la tierra”), con cuatro pisos, y el inframundo, Chicnauhmicltlan (“los nueve lugares de la muerte”), con sus nueve pisos

puntual, sobre las concepciones actuales, principalmente las registradas entre pueblos mayenses de Chiapas. Su detallada descripción fue publicada originalmente en alemán, en 1977, y posteriormente, con argumentos agregados, se dio a conocer en español, en 1995.⁹ Dado su meticuloso tratamiento, haré aquí sólo una breve referencia a sus opiniones.

La primera etapa de esta historia la inicia una opinión de Selser, según la cual en la antigüedad existían tanto el concepto de los 13 pisos celestes y los nueve del inframundo como el de cielo e inframundo en declives (ascendente > descendente el cielo, descendente > ascendente el inframundo).¹⁰ En ambos casos, los números 13 y nueve tienen correspondencia con los dioses que han sido denominados “los Trece Señores del Día” y “los Nueve Señores de la Noche”. Al sostener que la segunda versión era más lógica, Selser interpretó estos dioses como los “señores de las horas del día” y los “señores de las horas de la noche”, dividiendo en horas el recorrido de los periodos diurno y nocturno.

La interpretación de Selser fue bien acogida por otros autores, entre ellos Spence, Vaillant, J. E. S. Thompson y Krickeberg,¹¹ pero también fue refutada por Nowotny y Caso.¹² Nowotny hizo ver que la *Histoire du Méchique* no dejaba dudas sobre la posición de los dioses habitantes del cielo, en un orden de superposiciones; el decimotercer piso celeste se encontraba en la parte superior; por otra parte, los 13 y los nueve dioses correspondían no a fracciones de día, sino, respectivamente, a periodos de 13 y de nueve días.

Pese a la fuerza de la opinión de Nowotny, una investigación etnográfica vino a resucitar el modelo de Selser y a iniciar la que Köhler llamó segunda parte de la historia. En 1962, William R. Holland dio a conocer en su tesis

⁹La edición alemana se publicó en Wiesbaden, por Franz Steiner Verlag. La versión al español fue publicada en México por la Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, con el título de *Chonbilal Ch'ulelal-Alma vendida*. En la traducción al español, el debate específico sobre los estratos o peldaños se encuentra las p. 98-118.

¹⁰Selser, “The Worldview of the Ancient Mexicans”.

¹¹Hay que hacer notar que tanto Krickeberg (*Las antiguas culturas mexicanas*, p. 131-132) como Thompson (*Grandeza y decadencia de los mayas*, p. 269 y 270-271) aceptan la idea de Selser, señalada por Köhler, de la coexistencia de la concepción de los 13 y nueve pisos y la de las dos pirámides.

¹²Nowotny, *Tlacuilolli*, p. 232-236; Caso, *Los calendarios prehispánicos*, p. 20-21.

doctoral¹³ que entre los tzotziles de San Andrés Larráinzar se creía que el Sol realizaba un recorrido escalonado en torno a la superficie de la tierra. Para mejor intelección del modelo, Holland lo reconstruyó con un dibujo horario que toma como base los peldaños de las dos pirámides (figura 4).¹⁴ Esta versión fue aceptada por algunos autores, entre ellos Villa Rojas,¹⁵ Vogt y Heyden.

Al tomar en cuenta que las afirmaciones de Holland derivaban de una única información etnográfica y que existían contradicciones con otros datos de la región, Köhler se propuso hacer un examen especialmente severo, apoyado en afirmaciones orales y escritas, representaciones gráficas y datos lingüísticos. Así, sus múltiples cotejos lo llevaron a referirse a oraciones tzotziles que mencionan distintos estratos del cielo, entre ellos el quinto, el séptimo y el noveno, el último de los cuales supera la limitación de los siete peldaños de la pirámide celeste. Por otra parte, los clasificadores lingüísticos demostraron que, al denominar los cielos, se usaban sufijos numerales correspondientes a objetos colocados en estratos. Köhler hace notar, además, que en las explicaciones de los propios tzotziles, acompañadas de mímica, los signos corporales referidos a los cielos indicaron capas superpuestas. En toda esta tarea, Köhler recurrió a diferentes informaciones tzotziles, no sólo de San Pablo y Larráinzar. Tras su análisis, afirma que en Chenalhó se habla de trece partes superpuestas del cielo.

Köhler se extiende a otros pueblos de tradición mesoamericana, tanto actuales como de la antigüedad, con elementos múltiples y convincentes, demostrando que el modelo de Holland no tiene un verdadero sustento. Afirma, por el contrario, que puede sospecharse que dicho modelo deriva del de Seler, incluida la pirámide inferior. Hace notar que el mismo Holland

13 En ese año, Holland presentó su tesis doctoral *Highland Maya Folk Medicine: A Study of Culture Change* en la University of Arizona en Tucson. La traducción de la tesis, ya como libro, fue publicada en 1963 como *Medicina maya en los Altos de Chiapas: un estudio del cambio sociocultural*, en México, por el Instituto Nacional Indigenista. Al año siguiente insistió en la idea del camino del Sol en el artículo “Conceptos cosmológicos tzotziles como una base para interpretar la civilización maya prehispánica”.

14 Holland, *Medicina maya en los Altos de Chiapas*, p. 70, figura 5.

15 Villa Rojas (“Los conceptos de espacio y tiempo entre los grupos mayances contemporáneos”, p. 141-142), como Seler y Krickeberg, acepta la coexistencia de las creencias indígenas de las dos pirámides y las de los pisos. Agrega que la etnografía actual ha encontrado ambas creencias tanto en las tierras altas como en las tierras bajas mayas.

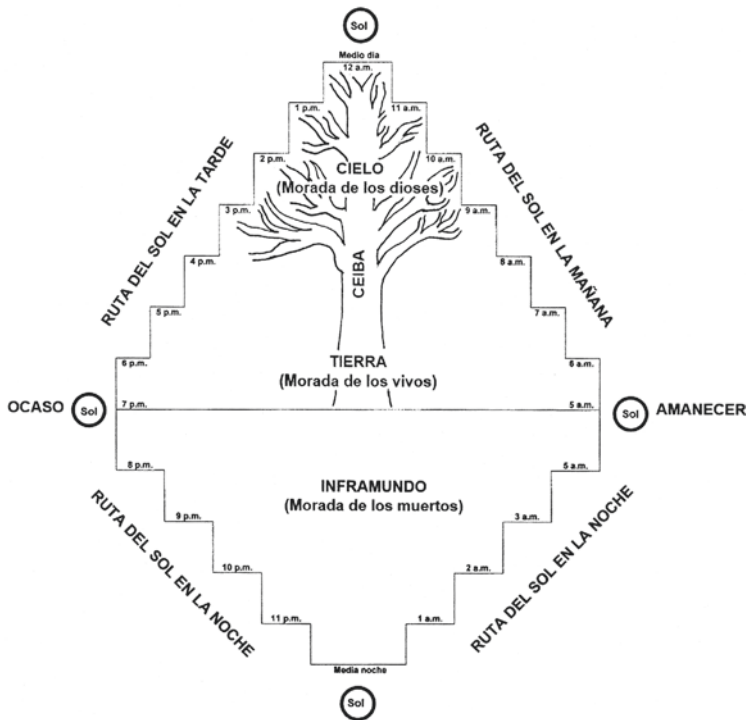


Figura 4. Esquema del cosmos según los tzotziles en interpretación de Holland, con dos pirámides formadas por peldaños. Copia a partir del dibujo publicado en *Medicina maya en los Altos de Chiapas*, p. 70, fig. 5

reconoce que no existe información alguna de esta pirámide al decir que “bajo la tierra está situado el punto inferior, Olontik, el mundo de los muertos, constituido por nueve, trece o un número indeterminado de escalones”. En efecto, Köhler concluye que “en el curso de las disertaciones comparativas fue posible demostrar que el modelo ideado por Holland no está documentado etnográficamente ni en Larráinzar ni en otras comunidades tzotziles”¹⁶.

Las refutaciones de Nowotny a Seler y de Köhler a Holland tienen una contundencia indudable. Nowotny hace ver claramente que los Señores del Día aparecen en la *Histoyre du Mechique* distribuidos expresamente en los

16 Köhler, *Chombilal ch’ulelal*, p. 116.

pisos del cielo, y que tanto éstos (y sus animales portadores o volátiles) como los Señores de la Noche o *quecholtin* aparecen en los códices calendáricos como protectores de días completos y noches completas, no de periodos temporales horarios.¹⁷ Esta afirmación es irrefutable.

A pesar de lo anterior, es prudente volver a la primera parte de la historia de las dos pirámides. Debe reconocerse que los argumentos presentados por Seler para apoyar su propuesta son interesantes, sobre todo por lo que respecta a la reconstrucción que el sabio alemán hace en dos dibujos de la colocación relativa que tendrían los volátiles y los dioses correspondientes (figura 5). En la parte central de la lista diurna, o sea en el séptimo lugar, aparece como volátil la mariposa que, según Seler, carga al Sol.¹⁸ En correspondencia, en el quinto lugar de su reconstrucción del inframundo quedaría en el nadir el Dios de los Muertos.¹⁹

Un segundo argumento para recapacitar en la propuesta de Seler es una cita de Durán que se ha hecho valer a favor de esta tesis;²⁰ un ritual solar en el que figura una significativa pirámide pequeña:

Hecha y acabada la piedra [de la imagen del Sol], fue dada noticia al rey [Motecuhzoma Ilhuicamina], y vista por él, mandó se le hiciese un asiento alto de la estatura de un hombre, y que tuviese cuatro escaleretas por donde se subiese a ella, por todas cuatro partes, hacia el norte, hacia el sur, hacia el oriente y poniente, según sus consideraciones y sus relaciones y sueños del demonio. Otro día... los caballeros y comandadores del Sol, que se llamaban *cuacuauhtin*, que quiere decir “águilas”, hacían la fiesta del Sol, que ellos llaman *Naubolin*... Y la fiesta que hacían... era sacrificar un indio en nombre del Sol, todo embijado de colorado...

17 Nowotny, *Tlacuilolli*, p. 232-236. Caso repite el argumento de que los 13 Señores del Día y los 9 Señores de la Noche pertenecen a los periodos diurno y nocturno completos de los nictémeros, y no a fracciones horarias (*Los calendarios prehispánicos*, p. 20-21).

18 Según Seler (“The Worldview of the Ancient Mexicans”, p. 20, figura 18b) es el Sol bajo la forma del dios del maíz. Sin embargo, el Sol aparece en la cuarta posición.

19 Seler, “The Worldview of the Ancient Mexicans”, p. 16 y 18, figuras 17 y 18a.

20 Villa Rojas, “Los conceptos de espacio y tiempo entre los grupos mayances contemporáneos”, p. 145-147.

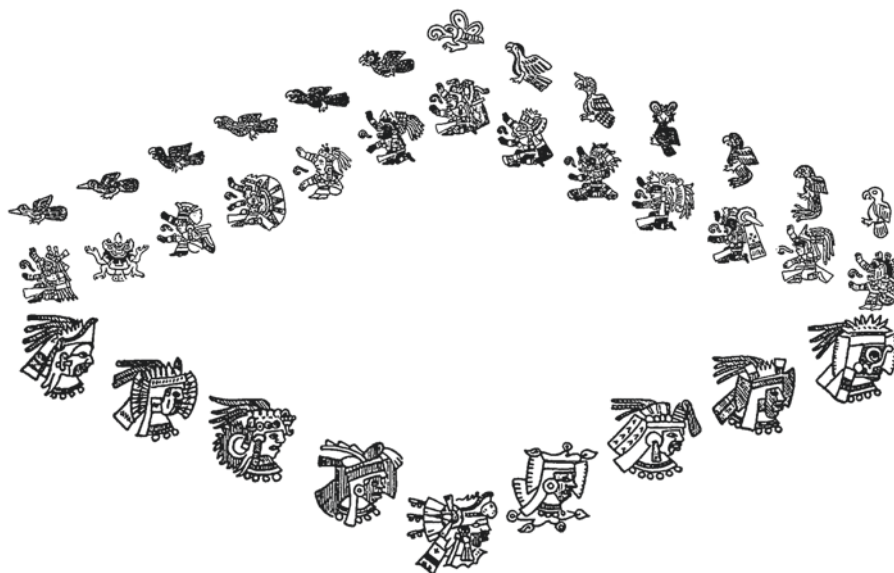


Figura 5. Seler colocó en los dos ángulos de la parte superior y celeste la lista de los volátiles y la de los Trece Señores del Día. En el ángulo de la parte inferior, inframundana, puso a los Nueve Señores de la Noche. Copia, simplificación y composición mías a partir de los dos dibujos de Eduard Seler en “The World View of the Ancient Mexicans”, p. 16, fig. 17, y p. 18, fig. 18a.

En este esquema abreviado copio las dos líneas del cielo según la versión del *Códice borbónico*, y en la del inframundo, a partir del *Códice telleriano remensis*

Este indio tomaba su carguilla del presente que los caballeros del Sol enviaban, con el báculo y rodela, y empezaba a subir por el templo arriba, muy poco a poco, representando el curso que el Sol hace de oriente a poniente. Y en llegando que llegaba a lo alto del templo, puesto de pies en la piedra del Sol, en el medio de ella —que era hacia el medio día— llegaban los sacrificadores y sacrificábanle allí; abriéndole el pecho por medio y sacándole el corazón, ofreciánselo al Sol, y rociado con la sangre hacia arriba al mismo Sol. Luego, para representar la caída del Sol hacia el occidente, dejaban caer el cuerpo muerto por las gradas abajo.²¹

21 Durán, *Historia de las Indias*, v. II, p. 191 y 194.

Y una razón más es la existencia de información etnográfica que habla de la creencia en siete cielos o del ascenso y descenso solar en declives, tanto en pueblos mayenses²² como no mayenses.²³

¿Cómo explicar lo anterior? Diferenciando, simplemente, lo que es la conformación de los cielos de lo que es el camino celeste del Sol. El camino del Sol, se vio, no llega al “verdadero cielo”, o sea que está bajo los nueve pisos superiores. La posible presencia de los números 13 y 9 como pasos solares se puede deber, simplemente, al uso de un patrón cósmico numérico que sirve para caracterizar respectivamente al cielo y a la tierra.

LA FORMA DE LOS PISOS CÓSMICOS

Llego así a la idea central de este trabajo: la forma de los pisos cósmicos mencionados en las fuentes. Parto para ello, paradójicamente, de una propuesta negativa, ya que contiene un reto que acepto para exponer mi argumentación.

La propuesta fue publicada en un artículo en inglés de Nielsen y Reunert y, posteriormente, en otro en español, casi versión exacta del primero.²⁴ Literalmente afirman que “el universo estratificado no era un concepto mesoamericano en un inicio, sino que se introdujo en esta región en el siglo XVI y deriva de las visiones europeas del cosmos”. Más adelante afirman: “Sugerimos que el concepto de un universo de estratos múltiples llegó con los intrusos españoles, en concreto con los franciscanos y los dominicos, y con lo que aquí llamamos una visión del mundo de Dante: nueve estratos tanto en el cielo como en el inframundo.” Esta afirmación se matiza cuando los autores aclaran que la idea de los

22 Por ejemplo, Tozzer, *Mayas y lacandones*, p. 180, habla de la creencia en algunos pueblos yucatecos, si no estrictamente de la escalera, sí de siete pisos celestes que son traspasados por una ceiba que surge del centro de la tierra.

23 Por ejemplo, entre los huaves, Ramírez, “El mundo y el cielo en San Mateo del Mar”, p. 14.

24 Nielsen y Reunert, “Dante’s heritage: questioning the multi-layered model of the Mesoamerican universe” en 2008, y “Estratos, regiones e híbridos. Una reconsideración de la cosmología mesoamericana” en 2015.

estratos múltiples no proviene directamente de los escritos de Dante, pero que es semejante a esta concepción porque era una “visión del mundo [que] gozaba de una amplia aceptación en el sur de Europa en tiempos de la conquista”.²⁵ No se trata de una propuesta original, pues el señalamiento de la semejanza de los estratos mesoamericanos con los pisos del Cielo y del Infierno de Dante —nueve estratos en el Cielo y nueve estratos en el Infierno— ya aparece en Krickeberg, en 1956, en su libro *Almexicanische Kulturen*.²⁶ Nielsen y Reunert argumentan, a partir de una obsesión negativa, exponiendo sugerencias que conducen a lo que para ellos es “casi certeza”.²⁷ El único apoyo consolidado es una crítica a la traducción que hacen Andrews y Hassig de la palabra *chiuc-nauhtlanepaniuhcan*, crítica cuya validez discutiré líneas más abajo. A las sugerencias acompañan otras suposiciones que no resisten el filo de la navaja de Ockham.²⁸

El reto derivado de la propuesta es, en cambio, interesante. Nielsen y Reunert afirman:

No nos propusimos rechazar la posibilidad de un universo estructurado verticalmente —con capas más allá de los tres estratos básicos— y no podemos ni queremos negar que en ciertos lugares y momentos pudo haber tradiciones locales que tuvieran dicha percepción de la arquitectura del cosmos. Lo que argumentamos es que no existe esa evidencia y que *todas las pruebas que apuntan a la creencia en un universo estratificado son posteriores al contacto con los europeos y se produjeron en un contexto en el que las ideas y los pensamientos cristianos se importaron deliberadamente, se enseñaron, se imitaron y se adoptaron conscientemente*.²⁹

25 Nielsen y Reunert, “Estratos, regiones e híbridos”, p. 26-28.

26 El libro fue traducido al español con el título de *Las antiguas culturas mexicanas*, en 1961. En éste el señalamiento está en p. 131.

27 Nielsen y Reunert, “Estratos, regiones e híbridos”, p. 27-28, 53-54.

28 Véase, por ejemplo, la justificación de la posición de la Pareja Divina Suprema en el *Rollo Selden*, a partir de su semejanza con la imaginaria europea de Adán y Eva, en “Dante’s heritage”, p. 410, y en “Estratos, regiones e híbridos”, p. 52.

29 Nielsen y Reunert, “Estratos, regiones e híbridos”, p. 53-54. El realce con cursivas es mío.

Esto me fuerza a utilizar en mi argumentación únicamente fuentes iconográficas o aquellas documentales, coloniales, que no están dirigidas *directa y deliberadamente* a reproducir la idea de la estratificación de tradición europea.

BREVES TEXTOS COLONIALES INDIRECTOS

Dos informes indirectos sobre la forma de los cielos son claros en los textos documentales. El primero revela los “dobles”. Cuando Durán habla de la elección de Motecuhzoma Xocoyotzin como *tlahtoani* de Tenochtitlan, relata que el *tlahtoani* de Texcoco, Nezahualcōyotl, se dirigió al elegido y le dijo: “Y has de salir a ver las estrellas para conocer los tiempos y signos de ellas y sus influencias y lo que amenazan... y luego contemplar los lugares escondidos de los cielos y los nueve dobles de él.”³⁰ Esta parte del discurso se vierte en términos similares en el *Códice Ramírez*.³¹

El término “dobles” que aparece en estos documentos en español existe también en fuentes del todo diferentes, como lo son los textos religiosos mayas coloniales, específicamente el *Chilam Balam de Chumayel*. Están en las versiones al inglés (*folds*)³² o en español. Según Miguel Vassallo, en el texto original en maya la palabra así vertida puede transcribirse *uudz* o *uuts'*, término que, según el *Calepino de Motul*, significa “la arruga o dobladura así y cosa así arrugada o doblada”.³³ Lo más interesante del caso es que el término aparece tres veces en el “Libro de la serie de los katunes” y se refiere, precisamente, a los dobles de estas unidades temporales. Líneas abajo se verá el porqué del interés de que también se relacione con el tiempo.

El segundo informe indirecto es una explicación gramatical que proporciona fray Alonso de Molina cuando trata de los sufijos que, agregados a los numerales, indican la forma de las cosas contadas. Dice de *-tlamantli* se usa

30 Durán, *Historia de las Indias*, v. II, p. 400-401. Más allá del anacoluto, el sentido es claro.

31 *Códice Ramírez*, p. 94.

32 Roys, *The Book of Chilam Balam of Chumayel*, p. 136 y 137.

33 Esta información la debo a la amable comunicación de Miguel Vassallo (6 de noviembre de 2016).

para las cosas superpuestas: “Para contar pláticas, sermones, pares de çapatos o cacles, papel, platos, escudillas, troxes o cielos: y esto se entiende. Quando está vna cosa sobre otra doblada, o quando vna cosa es diuersa o diferente de otra...”³⁴ Como se ve, los cielos quedan incluidos en la lista de ejemplos.

En este caso puede recurrirse también al maya yucateco. Köhler menciona una referencia a los trece cielos en un conjuro yucateco traducido por Roys, en el cual aparece como clave la palabra maya *tas* o *taz*, que según el mencionado *Calepino de Motul* significa “ropa de cama, colchón o manta”, y que en la misma entrada incluye el derivado *taz-un taz*, donde dice “cosas que van encima una de otra como los cielos”.³⁵ Becquelin agrega que la palabra *tas* se encuentra en el *Chilam Balam de Tizimín*, documento que, al hablar de los trece cielos, dice literalmente, según Edmonson, *ox lahun tas caan*.³⁶

O sea que, combinando lo dicho por estos dos informes, los cielos tienen la forma de una gran banda que se dobla sobre sí misma como si fuera una tela doblada (figura 6).

EL VERBO *NEPANO*

Se dijo que el único apoyo aportado por Nielsen y Reunert a sus supuestos es una crítica a quienes son, a mi juicio, dos excelentes nahuatlatoles: Andrews y Hassig. Dicen Nielsen y Reunert respecto al término *chiucnauhtlanepaniuhcan*:

Es interesante que Ruiz de Alarcón lo tradujera originalmente como “a las nueve juntas o emparejamientos”. Andrews y Hassig consideran que esta interpretación es errónea, de ahí la traducción “Lugar de los nueve niveles”. Ninguna parte del vocablo puede traducirse como “estrato” o “capa”. *Nepaniuh* es una variante del verbo *nepanoa*, que significa “juntarse una cosa con otra”. El término designa un lugar donde se unen o se ensamblan nueve realidades, por lo que no hay motivo para conside-

34 Molina, *Vocabulario* (e>n), f. 119r.

35 Köhler, *Chonbilal ch'ulelal*, p. 115.

36 Becquelin, “L'axe vertical dans la cosmologie maya”, p. 54.

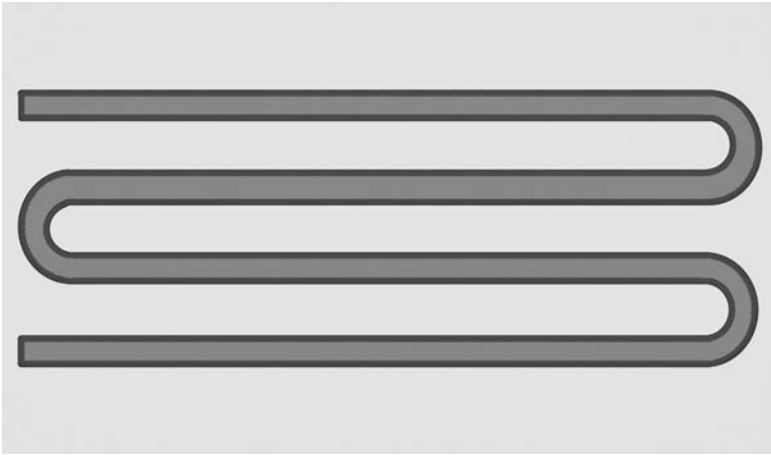


Figura 6. Esquema derivado de las fuentes documentales indirectas. Se considera la formación de los cielos como una banda de dobleces, con segmentos superpuestos

rar errónea la traducción original de Ruiz de Alarcón. Por el contrario, la interpretación de Andrews y Hassig puede estar influenciada por las expectativas que genera la comprensión prevalente de la cosmología mesoamericana, por tanto *chiucnauhtlanepaniuhcan* también podría referirse a una división horizontal del cielo.³⁷

La crítica anterior parte de un dato erróneo. Basta ir al diccionario primario y más utilizado de la lengua náhuatl, el *Vocabulario* de Molina, para leer que el verbo *nepanoa* tiene dos acepciones: “juntar una cosa con otra o echar una cosa sobre otra”.³⁸ No es válido manejar científicamente este tipo de argumentos.

Muy en contrario, del verbo *nepanoa* deriva el nombre que se aplica a una prenda de gran importancia en la liturgia. Se trata del *amaneapanalli*, especie de estola con la que aparecen representados dioses, bultos mortuorios y sacerdotes. Consistía en una larga banda de papel que pasaba sobre un

37 Andrews y Hassig traducen esta palabra en “Ritual and supernatural names mentioned in the *Treatise*”, p. 224. La crítica de Nielsen y Reunert, en “Dante’s heritage”, p. 403-404, y en “Estratos, regiones e híbridos”, p. 38-39.

38 Molina, *Vocabulario* (n>e), f. 68v.

hombro y se cruzaba bajo la axila contraria (figura 7). En otras palabras, sus extremos se colocaban uno *sobre* el otro.

Coincidiendo con la versión de Andrews y Hassig, desde hace muchos años he traducido *chicnauhltanepaniunqui*, *chicnauhnepaniuhcan* y términos afines como “lugar de los nueve pisos”. El rechazo a esta versión no es exclusivo de Nielsen y Reunert. Díaz Álvarez, con igual intencionalidad de negar la existencia de los pisos en la antigua tradición, dice literalmente lo que sigue:

Alfredo López Austin traduce *nepaniuhqui* como “lugar de los nueve pisos” basado en el significado de *nepanoa*: “echar una cosa sobre otra”; sin embargo, en el diccionario de Molina, el término aparece en otro contexto, asociado con el término arquitectónico “cruceiro” (presente en las cúpulas de las iglesias cristianas). En ambos casos la palabra designa la unión de elementos derivada del mismo verbo: *nepanoa*, aunque en el caso del cruceiro no implica necesariamente la superposición de niveles verticales, sino de objetos (arcos) colocados en una composición radial, por lo que la reconstrucción del “plano” del cielo parece ser más compleja de lo que se ha planteado, pues no queda claro si el diseño implica una construcción en pisos-escalones, bóvedas o cruceiros —a pesar de que la bóveda es una introducción europea al sistema arquitectónico.³⁹

El alegato se complementa con su nota al pie:

Molina traduce cruceiro como *vitoliuhcanepaniuhqui*, término compuesto por estas dos raíces: *vitoliuhqui*: “arco toral o puente de cal y canto”, y *nepaniuhqui*, aunque esta construcción no aparece en el vocabulario. En este contexto no se refiere a una superposición vertical de elementos, sino a una composición radial de arcos. Molina, *Vocabulario...*, *op. cit.*, pp. 32 y 157. Por lo tanto, coincido con la traducción de Josefina García Quintana, quien interpreta el término como “lugar de las nueve confluencias”.⁴⁰

39 Díaz Álvarez, “La primera lámina del *Códice Vaticano A*”, p. 20.

40 Díaz Álvarez, “La primera lámina del *Códice Vaticano A*”, p. 20, nota 24.

En términos lógicos, la anterior es una conclusión *non sequitur*. En toda su extensión y complejidad, el argumento es inconsecuente. La explicación, por el contrario, es muy simple:

- a. *chicnahui* significa “nueve”;
- b. *nepaniuhqui* es participio del verbo *nepanoa*;
- c. el verbo *nepanoa*, como se ha visto, significa, según Molina, “juntarse una cosa con otra o echar una cosa sobre otra”, y yo parto de su segunda acepción.

Mi traducción no tiene objeción. Pasemos al término *huitolnepaniuhqui* que Díaz introduce en su discusión. Cuando los evangelizadores enseñaron el concepto cristiano de “cruz”, la palabra pasó al náhuatl tal cual o se vertió *cuahuatl nepaniuhoc*, cuyo significado literal es “maderos que están cruzados o sobrepuestos” (no simplemente juntos).⁴¹ Los evangelizadores requirieron también de una traducción de su término arquitectónico “arco de crucero”, por lo que ellos o los indígenas construyeron la palabra en náhuatl a partir del término que recién habían usado para el concepto cristiano de “cruz”, y así nació *huitolnepaniuhqui*, con el complemento de la palabra *huitoliuhqui* (“lo que tiene forma de arco”), término también adaptado al nuevo concepto europeo de “arco toral”.⁴² Esto y todo lo demás nada tiene que ver con mi traducción de *chicnauhnepahihqui*.

LOS ESQUEMAS DEL COSMOS

Entre las figuras más utilizadas en la iconografía mesoamericana sobresalen *ollin*, *malinalli*, la cruz maya del cielo, quincunce y *omicallo*. La primera representa el movimiento, y con frecuencia está formada por dos bandas de distinto color que se cruzan en ambos extremos, superponiéndose en forma alternada. Los colores suelen representar opuestos complementarios, como lo son el día y la noche. Propiamente este símbolo es un segmento del *malinalli*.

41 Molina, *Vocabulario* (e>n), f. 32r: “Cruz. lo mismo. vel. quauitl nepaniuhoc”.

42 Molina, *Vocabulario* (n>e), f. 157v.

Un segmento mayor significa “guerra”, y en su diseño muestra claramente la oposición de contrarios como una columna de agua y otra de fuego que se entrecruzan en su diseño, sobreponiéndose, como dos bandas en torzal, y que representan un movimiento helicoidal. Recibe el nombre de *atl-tlachinolli*, o sea “agua-hoguera”. En una extensión mayor el *malinalli* se forma con las dos bandas en torzal, algunas veces simples, pero más frecuentemente diferenciadas como opuestos complementarios, formando las dos ramas del tronco doble de los árboles cósmicos, ya como cuerpo de Cipactli, ya en su forma arbórea (figura 8).⁴³ Sintéticamente puede decirse que se trata de una forma esquemática de la verticalidad del cosmos, que consiste en dos bandas que se sobreponen en varios segmentos. Representan la dinámica que imprime la oposición de los contrarios, particularmente el flujo frío, ascendente, que proviene de la Región de los Muertos, y el flujo caliente que desciende del cielo.

Al lado de este esquema longitudinal y dinámico existen los cortes horizontales que permiten comprender los tres niveles. El primero de ellos es la cruz del cielo, que se formaliza en los glifos 552 y 553-b de la clasificación de Thompson. Se trata de dos bandas en aspa, una superpuesta a la otra. El segundo es el quince, rectángulo marcado por un elemento central y cuatro en sus esquinas, que representa la superficie de la tierra. El tercero, el *omicallo* o “rectángulo de hueso”, cuya forma típica es el cruce aspado de dos huesos largos y que representa la Región de la Muerte (figura 9). Fácilmente se puede deducir que los tres cortes —el del cielo, el de la superficie terrestre y el del inframundo— responden a la idea de un aspa que marca no sólo una forma rectangular cruzada por diagonales, sino la superposición alterna de dos bandas.

Hay otro esquema del cosmos, de suma importancia, sobre el que Ceceilia F. Klein hizo una perspicaz observación. En 1982, Klein publicó un artículo en el cual destacó una figura que aparece dos veces en la lámina 62 del *Códice de Dresde*. Se trata de un curso sinuoso marcado por el cuerpo de una serpiente que forma meandros regulares, en segmentos horizontales y verticales, con sus esquinas redondeadas (figura 10-a). Klein asoció lo an-

43 Véanse las diferentes representaciones de Árbol Florido y su importancia por sí, como Tamoanchan y como sinécdoque del Monte Sagrado y del *axis mundi* en López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*.

terior con los “dobletes” anteriormente mencionados, considerando su asociación al cielo y al mundo de la muerte, lo que la condujo lógicamente a considerarla una figura representativa del cosmos.⁴⁴ Klein publicó una reconstrucción esquemática a partir de su observación, dibujo de la autoría de Henry F. Klein, y la definió como “un modelo del universo mesoamericano como una tela doblada” (figura 10-b).⁴⁵

La lámina del *Dresde* que dio origen a esta interpretación, con la anterior, pertenece a una parte fundamental del códice. Velásquez García las interpreta sintéticamente, mencionando las imágenes de las “serpientes de cuerpo sinuoso”:

Comienza aquí [en la página 61 del códice] uno de los capítulos más complejos del códice, que atañe a la creación de los períodos temporales en el pasado mítico profundo y a los ciclos de la lluvia. En 1942, Hermann Beyer determinó que la fecha base de esta sección del códice se remonta a más de 34 mil años antes de la creación del cosmos según los mayas (3114 a.C.) en una fecha mítica <9 *kan* 12 *kayab*>... Ya Thompson (1972) se percató de que las partes de este texto que están escritas antes de la fecha era relatan acontecimientos pertenecientes a los tiempos arcanos anteriores a la creación del mundo, entre ellos la formación de los grandes ciclos temporales conocidos como *pictuun* (2,880,000 días), *baak'tuun* (144,000 días), *k'atuun* (7,200 días) y *ha'ab* (360 días), concebidos al parecer como dioses, pues eran seres dotados de animación, voluntad, conciencia, conocimiento y razón...

Es importante indicar que el verbo usado para “crear” estos dioses-ciclos es *pat*, “formar” o “construir”, mismo que —como señaló Callaway— se utiliza para aludir a la edificación de casas, templos y otros monumentos de piedra, pues este último material era símbolo también del espacio, de la estabilidad y permanencia. Otro punto a destacar es que en estos pasajes

44 Klein, “Woven Heaven, Tangled Earth”, p. 26, figura 15. El artículo fue publicado en español en 2015 con el título de “Cielo tejido, tierra enredada. El paradigma de una tejedora del cosmos mesoamericano”. La referencia a la figura serpentina se encuentra en p. 245-249.

45 Klein, “Woven Heaven, Tangled Earth”, p. 27, figura 16; “Cielo tejido, tierra enredada”, p. 248, figura 16.

los ciclos temporales entran (*och*), escapan o salen (*lok'*) del interior acuático del inframundo, sueño o ámbito mítico anterior a la fecha era, situación que —creo yo— es la que se da a entender por medio del cuerpo sinuoso de las serpientes que aparecen en las escenas de estas páginas, representando la ondulación que se produce al hundirse y emerger del agua.⁴⁶

Lo anterior conduce a la construcción del cosmos, proyecto arquitectónico en el cual los dioses debieron ubicar operativamente los espacios y las unidades temporales con el diseño establecido en los segmentos serpentinos.

La figura tiene una considerable importancia en la iconografía mesoamericana. Su presencia prolifera en un amplísimo territorio en los códices pictóricos, en la escultura y en la cerámica, abarcando una amplia temporalidad (figura 11). Su naturaleza ortogonal me lleva a darle el nombre de *cuencoliuhqui*, ya que semeja las paralelas de los camellones en los campos de cultivo unidas en sus extremos por bordes curvados.⁴⁷ Significativamente está asociada a vías de ascenso y descenso entre el cielo a la tierra, cursos astrales (básicamente solares), movimientos de meteoros (con mucha frecuencia de lluvia) y cursos temporales. En otras palabras, el *cuencoliuhqui* señala el trayecto de un flujo cósmico que se desplaza en ascensos o descensos, durante los cuales recorre largos trechos horizontales, y que con frecuencia se compara metafóricamente con el deslizamiento serpentino. Uno de los ejemplos más notables, alusivo al tiempo, es el de la lámina 60 del *Códice de Dresde*, en la cual un cargador (símbolo, junto a la carga, del movimiento de las unidades temporales) lleva sobre sus espaldas un *katún* armado con la mediación de esta figura serpentina (figura 11-d).

Notables representaciones del *cuencoliuhqui* dan a conocer la posición vertical que fue establecida por los dioses al proyectar la máquina cósmica. El Sol asciende por sus meandros en el disco de mosaico de turquesa y concha del British Museum (figura 11-l) y en la Estela 4 de Takalik Abaj (figura

46 Velásquez García, “Códice de Dresde”, p. 8. Véanse también las p. 25-27, que explican la página 68 del código; p. 66-67, que explican la página 35, y p. 68-69, que explican la página 36. En todas estas páginas la peculiar figura se vincula a la lluvia.

47 Por igual razón pudiera denominarse *bustrofedon*.

11-o); asciende el señor de la lluvia de las aguas en la imagen de la lámina 35 del *Códice de Dresde* y en la lámina 96 del *Códice Madrid* (figura 11-q y r); desciende como serpiente nocturna con máscara de Ehécatl en el *Códice Borgia*, lámina 45 (figura 11-k); descienden del cielo por el camino de luz personajes famosos en los códices mixtecos (figura 11-e, f y g)... La magnitud del *cuencoliuhqui* aparece en las láminas 33 y 34 del *Códice Borgia*, donde recorre las majestuosas construcciones cósmicas de los llamados Templo de la Serpiente Negra y Templo de la Serpiente Roja⁴⁸ (figura 11-a y b). En forma igualmente notable, los *cuencoliuhqui* ascienden en formas serpentinadas en los cuatro sostenes del cielo en las personas de los cuatro *bacab* o *pawahtún* y de sus contrapartes femeninas. Estas imágenes están esculpidas sobre los dos pilares del Anexo Inferior del Templo de los Jaguares, en Chichén Itzá (figura 12). Los dioses varones se encuentran en las cuatro caras del pilar sur, mientras las diosas ocupan las cuatro del pilar norte. Sus figuras, ya borrosas en la parte superior, indican que ellas tenían el rostro descarnado.⁴⁹ Las ocho enigmáticas figuras retan a los especialistas con potenciales revelaciones exegéticas. El conjunto de *cuencoliuhqui* sobre

48 La complejidad de estas dos láminas ha dado origen a muy diversas interpretaciones. Doy unos cuantos ejemplos. Seler incluye un extenso análisis de los dos templos de estas láminas en el capítulo 13 de sus *Comentarios al Códice Borgia*, destinado a “El viaje de Venus a través del Infierno” (v. II, p. 9-61); hay una visión sintética en Seler en “The First Humans and the World of the Stars”, p. 49 y 51-52, figuras 61 y 62. Opina este autor que la Casa de la Serpiente Negra (lámina 33) es la columna norte de la región del oeste, mientras que la Casa de la Serpiente Roja (lámina 34) es la columna sur del oeste. En su análisis de las láminas del código señala que ambas representan el tiempo de visibilidad de Venus en el cielo vespertino, identificando la Casa de la Serpiente Negra como el lugar de los dioses masculinos y guerreros sacrificados del oeste, y la de la Serpiente Roja como la de las diosas femeninas y las mujeres muertas. Nowotny (*Tlacuilolli*, p. 28-29, 89 y 91) se refiere al Templo Negro de Techo Cónico como contraparte del Templo Rojo; en ambos hay escenas de práctica de sacrificio, y en el primero Xólotl es posiblemente el dios ofrendado. El Templo Negro tiene personajes masculinos en su techo, mientras que los que aparecen en el techo del Templo Rojo son femeninos. En su muy minucioso estudio de ambas páginas, Boone (*Ciclos de tiempo y significado en los libros mexicanos del destino*, p. 302 y siguientes) estima que el Templo Negro pertenece a la mitad oriental y matutina del cielo, mientras que el Rojo corresponde a la occidental y vespertina.

49 Schele y Mathews (*The Code of Kings*, p. 215-218 y figura 6.11.A2 y A3) identifican en el pilar sur a los cuatro *pawahtún*, mientras que en el pilar norte a sus compañeras femeninas, en dos versiones: la de Sak Ixik, diosa de la luna y esposa del dios del maíz, y la de la Diosa O, Chak-Chel o Gran Arcoíris. Indican que están de pie sobre la montaña antropomorfa y que sostienen en sus brazos levantados la imagen de la resurrección del dios del maíz.

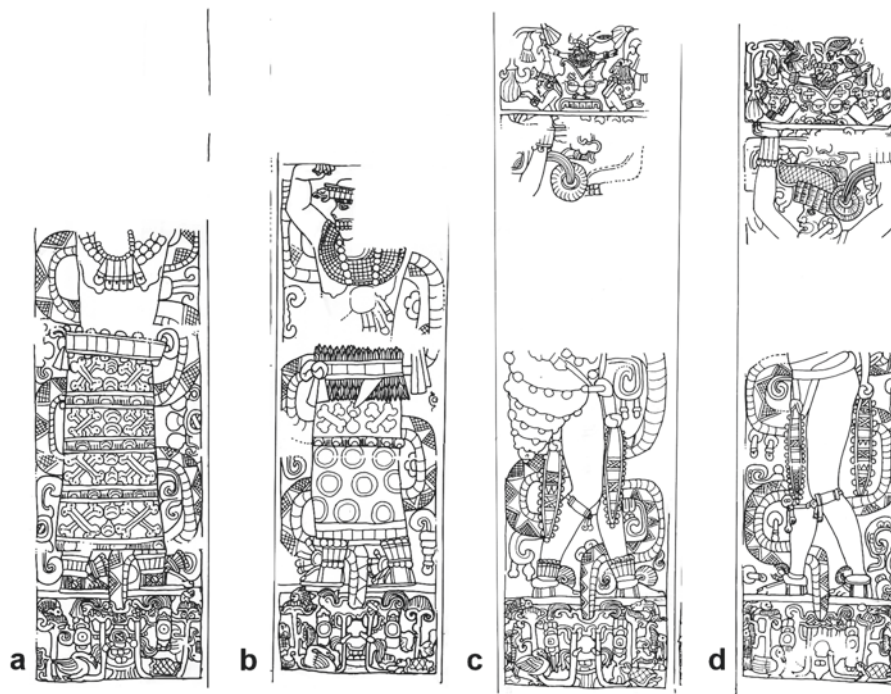


Figura 12. Cuatro de las ocho figuras de los pilares del Anexo Inferior del Templo de los Jaguares de Chichén Itzá, en las que se muestra a los cuatro dioses que sostienen el cielo y a cuatro diosas sus compartes, todos representados con enormes serpientes en forma de *cuencoliuhqui*: a, b. Dos de las cuatro figuras de las diosas de rostro descarnado del pilar norte. c, d. Dos de las cuatro figuras de los dioses *bacab* o *pawantún* del pilar sur. Copia y composición mías a partir de los dibujos de Linda Schele, publicados en Schele y Mathews, *The Code of Kings*, p. 215-218, figs. 6.11A2 y A3

cuatro postes pudiera compararse con los cuatro árboles cósmicos, también como *cuencoliuhqui*, de la lámina 25 del *Códice Madrid* (figura 11-v), y la alternancia de las cuatro figuras masculinas y las cuatro femeninas recuerda a los pequeños moradores masculinos del Templo de la Serpiente Negra y las femeninas de cabezas descarnadas del Templo de la Serpiente Roja. ¿Se trata, en este último caso, de la alternancia del dominio del cielo, masculino en el día, pero en la noche invadido por las fuerzas que surgen del inframundo, como emisarios de muerte y con género femenino? El cielo, bien se sabe, es el trofeo preciado desde el principio del mundo: es el reino del Sol durante el día; pero en la noche retorna a los tiempos primordiales, con el

envío del Sol al inframundo, cuando las fuerzas de la oscuridad desplazan al astro luminoso para ocupar su puesto. Durante el tiempo nocturno sólo los luminosos “topiles” o policías solares, las estrellas, vigilan los abandonados dominios conquistados por el Sol. Paradójicamente, su presencia se acentúa con la oscuridad nocturna, y mantienen con sus dardos, lanzándolos contra las piedras rebeldes, una débil vigilancia mientras el gobernante del mundo llega a recuperar su posición al nacer el día.

LA ALTERNANTE SUPERPOSICIÓN DE LOS CAMINOS EN EL CRUCE

Las fuentes etnográficas hablan de la concepción zapoteca de dos grandes caminos que se cruzan sobre la superficie de la tierra. El que recorre el plano de este a oeste va de *zuzilé* (“por donde aparece la alborada”) a *zuyelé* (“por donde viene la noche”). El perpendicular sale del norte, llamado *so⁷ be²* (“por donde sale el viento”), para llegar al sur, *yas be²* (“por donde se va el viento”).⁵⁰ Entre los totonacos se dice que el eje este-oeste es el Camino del Sol, mientras que el eje norte-sur es el Camino de los Vientos.⁵¹ Ambos informes coinciden en que sobre la superficie de la tierra se cruzan los caminos que señalan la dinámica de, al menos, los órdenes astral y meteórico.

Es sabido que el orden calendárico se marca, además, en la relación levógira de los pasos que establecen las cuatro columnas que sostienen el cielo. Éstas son cuatro árboles o cuatro dioses o cuatro quemadores o cuatro templos... Las cuatro columnas, se vio, se asocian a la figura del *cuencoliuhqui* y, en ella, las líneas horizontales se convierten en caminos que semejan, en su cruce, los esquemas de los ejes de los planos cósmicos. Así se afirmó anteriormente que se representaban los planos de los cortes horizontales en los distintos niveles del cosmos. Las columnas, como los cuatro templos, están dibujadas en las láminas 13 a 16 del *Códice Vaticano B* (figura 13). Como a los cuatro *bacab*, se les asocia a sendos *cuencoliuhqui*. En los templos del este y del oeste, el *cuencoliuhqui* adopta la forma de una serpiente; en los del norte y el sur es, en cambio, un ciempiés. Ambos animales no sólo configu-

50 Fuente, *Yalálag*, p. 348.

51 Ichon, *La religión de los totonacas de la sierra*, p. 35.

ran una oposición de complementarios, sino que conducen a su colocación como líneas horizontales que se cortan perpendicularmente.

En la lámina 13 del *Códice borbónico* está representada doblemente la superposición de la serpiente y el ciempiés. En la parte superior es el ciempiés el que se coloca sobre el cuerpo de la serpiente; en la inferior la colocación es inversa (figura 14-a). El sentido de ambos símbolos se ratifica en la lámina 13 del *Tonalámatl de Aubin*, equivalente a la 13 del *Borbónico*. En el entrelace de este segundo códice, la serpiente es sustituida por la antropomorfización de una flor roja, equivalente al fuego solar. El ciempiés es la imagen de Ehécatl, el señor del viento (figura 14-b). Se representa el cruce alterno del Camino del Sol y del Camino de los Vientos del que nos hablan hoy zapotecos y totonacos (figura 15).

LA SUMA

Todos los argumentos señalados deben sumarse para elaborar un modelo dinámico de la verticalidad del cosmos (figura 16).

- a. La forma de los cielos, como si fuese una manta doblada que acomoda sus caras superponiendo unos segmentos sobre otros.
- b. La superposición de dos bandas que simbolizan un movimiento perpetuo, misma que está caracterizada en el *ollin*, el *atl-tlachinolli* y el *malinalli*.
- c. Los cortes horizontales en diversos niveles del cosmos, en los que puede verse un esquema de cuatro puntos y el centro (el quincunce) o dos ejes en forma de aspa tanto en el cielo (glifos mayas T 552 y T 553-b) como en el inframundo (*omicallo*).
- d. Cortes longitudinales del cosmos en formas de *cuencoliuhqui* que se asocian a elementos astrales, calendáricos, meteóricos, etcétera, para indicar flujos constantes.
- e. Ejes horizontales este-oeste y norte-sur, como vías de flujos que se alternan al sobreponerse uno al otro.

El resultado es un esquema de la verticalidad que diseño aquí, con fines de claridad, separando sus dos partes, de trece pisos-vías la superior y de nueve pisos-vías la inferior (figura 17). Es un esquema que pretende reflejar un antiguo pensamiento complejo: no una mera figura imaginativa del cosmos. Es el reflejo de un orden geométrico operativo que sirviera para explicar

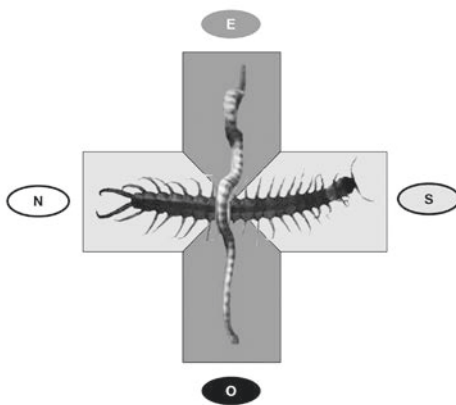


Figura 15. Representación del cruce de los caminos. El Camino del Sol, de este a oeste, es recorrido por la serpiente. El Camino de los Vientos, de norte a sur, es recorrido por el ciempiés

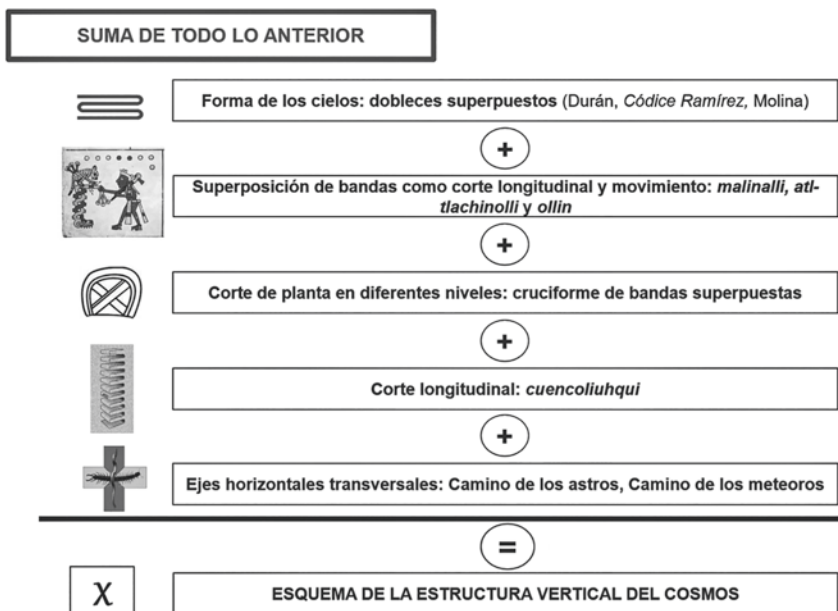


Figura 16. Suma de todos los elementos reunidos con el propósito de construir un modelo dinámico de la verticalidad del cosmos

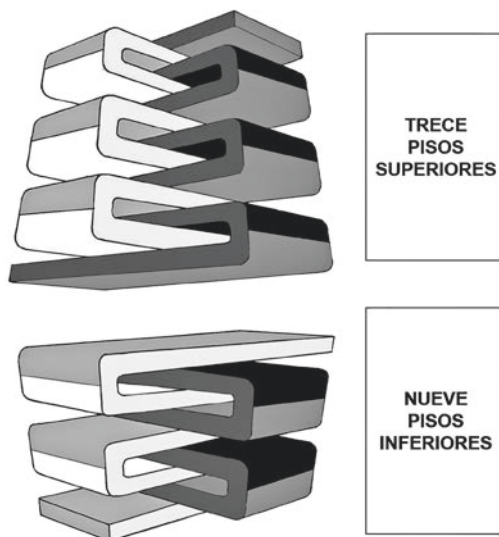


Figura 17. Esquema resultante, dividido en dos partes para mostrar los trece pisos-vías de los cielos y los nueve pisos-vías del inframundo

una diversidad de flujos divinos de distinta naturaleza, ordenados por principios matemáticos comunes.

YE ÍXQUICH

Al final es preciso recapacitar que la ciencia es un diálogo permanente, y que la permanencia requiere de la polémica frecuente. La crítica no sólo es necesaria, sino indispensable. Funciona en unas ocasiones para derrocar modelos desgastados; en otras, para estimular construcciones que habían permanecido adormiladas. Mantengamos el fuego; mantengamos el juego.

Créditos de ilustraciones

Las ilustraciones de las láminas 1, 2, 7, 8, 9, 10, 11, 13 y 14 de este artículo aparecieron en los números 67, 68, 69 y 72 de la revista *Arqueología Mexi-*

cana. La editorial Raíces me ha autorizado gentilmente a utilizarlas en este trabajo científico.

Las láminas 3, 6, 15, 16 y 17 son mías.

Las láminas 4, 5 y 12 son copias mías a partir de dibujos de William R. Holland, Eduard Seler y Linda Schele.

BIBLIOGRAFÍA

Andrews, J. Richard, y Ross Hassig, “Ritual and supernatural names mentioned in the *Treatise*”, apéndice B de Hernando Ruiz de Alarcón, *Treatise on the Heathen Superstitions that Today Live Among the Indians Native to This New Spain, 1629*, traducción y edición de J. Richard Andrews y Ross Hassig, Norman, University of Oklahoma Press, 1984, p. 219-245.

Becquelin, Pierre, “L’axe vertical dans la cosmologie maya”, *Trace*, n. 28, 1995, p. 53-59.

Boone, Elizabeth Hill, *Ciclos de tiempo y significado en los libros mexicanos del destino*, México, Fondo de Cultura Económica, 2016.

Caso, Alfonso, *Los calendarios prehispánicos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1967.

Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript, Austin, University of Texas Press, 1995.

Códice Bodley, ed. facs., México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1960.

Códice borbónico, ed. facs., México, Fondo de Cultura Económica/Sociedad Estatal Quinto Centenario/Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1991.

Códice Borgia, ed. facs. con comentarios de Eduard Seler, México, Fondo de Cultura Económica, 1963.

Códice de Dresde, ed. facs., México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

Códice Fejérváry-Mayer, ed. facs., México, Fondo de Cultura Económica/Sociedad Estatal Quinto Centenario/Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1994.

- Códice Ramírez. Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España, según sus historias*, México, Editorial Leyenda, 1944.
- Códice Tudela*, ed. facs., Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1980.
- Códice Vaticano A 3738*, ed. facs., México, Fondo de Cultura Económica/Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1996.
- Códice vindobonensis*, ed. facs., México, Fondo de Cultura Económica/Sociedad Estatal Quinto Centenario/Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1992.
- Códice Zouche-Nuttall*, ed. facs., México, Fondo de Cultura Económica/Sociedad Estatal Quinto Centenario/Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1992.
- Díaz Álvarez, Ana Guadalupe, “La primera lámina del *Códice Vaticano A*. ¿Un modelo para justificar la topografía celestial de la antigüedad pagana indígena?”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, n. 95, otoño de 2009, p. 5-44.
- Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, 2a. ed., 2 v., México, Porrúa, 1984.
- Fuente, Julio de la, *Yalálag. Una villa zapoteca serrana*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1977.
- Holland, William R., “Conceptos cosmológicos tzotziles como una base para interpretar la civilización maya prehispánica”, *América Indígena*, v. XXIV, n. 1, enero 1964, p. 11-28.
- , *Medicina maya en los Altos de Chiapas. Un estudio del cambio socio-cultural*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1963.
- Ichon, Alain, *La religión de los totonacas de la sierra*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1973.
- Klein, Cecelia F., “Cielo tejido, tierra enredada. El paradigma de una tejedora del cosmos mesoamericano”, en Ana Díaz (coord.), *Cielos e inframundos. Una revisión de las cosmologías mesoamericanas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor, 2015, p. 219-256.
- , “Woven Heaven, Tangled Earth. A Weaver’s Paradigm of the Mesoamerican Cosmos”, en Anthony F. Aveni y Gary Urton, *Ethnoastronomy*

- and Archaeoastronomy in the American Tropics*, New York, The New York Academy of Sciences [*Annals of the New York Academy of Sciences*, v. 385], 1982.
- Köhler, Ulrich, *Chonbilal ch'ulelal-Alma vendida. Elementos fundamentales de la cosmología y religión mesoamericanas en una oración en maya-tzotzil*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1995.
- Krickeberg, Walter, *Las antiguas culturas mexicanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956.
- Libro de Chilam Balam de Chumayel*, traducción de Antonio Mediz Bolio, prólogo, introducción y notas de Mercedes de la Garza, México, Secretaría de Educación Pública, 1985.
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1980.
- , *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Molina, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1944.
- Muñoz Camargo, Diego, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de las Indias y del Mar Océano para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas*, ed. facs. del Manuscrito de Glasgow de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1981.
- Nielsen, Jesper, y Toke Sellner Reunert, “Dante’s heritage: questioning the multi-layered model of the Mesoamerican universe”, *Antiquity*, v. 83, 2009, p. 399-413.
- , “Estratos, regiones e híbridos. Una reconsideración de la cosmología mesoamericana”, en Ana Díaz (coord.), *Cielos e inframundos. Una revisión de las cosmologías mesoamericanas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor, 2015, p. 25-64.
- Nowotny, Karl Anton, *Tlacuilolli. Style and Contents of the Mexican Pictorial Manuscripts with a Catalog of the Borgia Group*, Norman, University of Oklahoma Press, 2005.

- Ramírez, Elisa, “El mundo y el cielo en San Mateo del Mar”, *Arqueología Mexicana*, noviembre-diciembre 2016, p. 14-15.
- Rollo Selden o *Códice Selden II*, en Lord Kingsborough, *Antigüedades de México*, 4 v., México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964, v. II, p. 104-114.
- Roys, Ralph L., *The Book of Chilam Balam of Chumayel*, Norman, University of Oklahoma Press, 1967.
- Ruiz de Alarcón, Hernando, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales de esta Nueva España, escrito en México, año de 1629*, en Jacinto de la Serna y otros, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, 2 v., notas, comentarios y un estudio de Francisco del Paso y Troncoso, México, Fuente Cultural, 1953, v. II, p. 17-130.
- Sahagún, Bernardino de, *Primeros memoriales*, ed. facs., Norman-Madrid, University of Oklahoma Press/Patrimonio Nacional y la Real Academia de la Historia, 1993.
- , *Códice florentino. Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana*, ed. facs., 3 v., México, Secretaría de Gobernación, Archivo General de la Nación, 1979.
- , *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3 v., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000.
- Schele, Linda y Peter Mathews, *The Code of Kings. The Language of Seven Sacred Maya Temples and Tombs*, New York, Touchstone, 1998.
- Seler, Eduard, “The First Humans and the World of the Stars”, en Eduard Seler, *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, 7 v., Lancaster, California, Labyrinthos, 1990-1998, v. V, p. 39-58.
- , “The Worldview of the Ancient Mexicans”, en Eduard Seler, *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, 7 v., Lancaster, California, Labyrinthos, 1990-1998, v. V, p. 3-23.
- , *Comentarios al Código Borgia*, 2 v., México, Fondo de Cultura Económica, 1963.
- Thompson, J. Eric S., *Grandeza y decadencia de los mayas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964.

- Tonalámatl de Aubin*, ed. facs., Tlaxcala, Gobierno de Tlaxcala, 1981.
- Torquemada, Juan de, *Monarquía indiana. De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, 8 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1975-1983.
- Tozzer, Alfred M., *Mayas y lacandones. Un estudio comparativo*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1982.
- Velásquez García, Érik, *Códice de Dresde*, parte 2, *Arqueología Mexicana*, edición especial, n. 72, 2017, p. 6-92.
- Villa Rojas, Alfonso, “Los conceptos de espacio y tiempo entre los grupos mayances contemporáneos”, apéndice del libro de Miguel León-Portilla, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya. Ensayo de acercamiento*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1968, p. 119-167.



a



d



b



c



e

Figura 7. Imágenes de dioses, sacerdotes y bulto mortuorio con la prenda ritual conocida como *amaneapanalli*, cuyo nombre es cognado del verbo *nepanaoa*. Es una banda larga de papel que pasa sobre un hombro y cruza sus extremos bajo la axila contraria: a. El dios pluvial Nappatecutli. Sahagún, *Primeros memoriales*, f. 265r.

b. Bulto mortuorio de un gobernante. *Códice Tudela*, f. 55r. c. Xochipilli, dios solar. Sahagún, *Primeros memoriales*, f. 266r. d. Tlaloc, dios de la lluvia, con el símbolo del *amaneapanalli* en un manto que lleva en la espalda. *Códice Borgia*, lám. 14.

e. Representación de varios sacerdotes vestidos de dioses en la fiesta de *atamalqualiztli*. Sahagún, *Primeros memoriales*, f. 254r

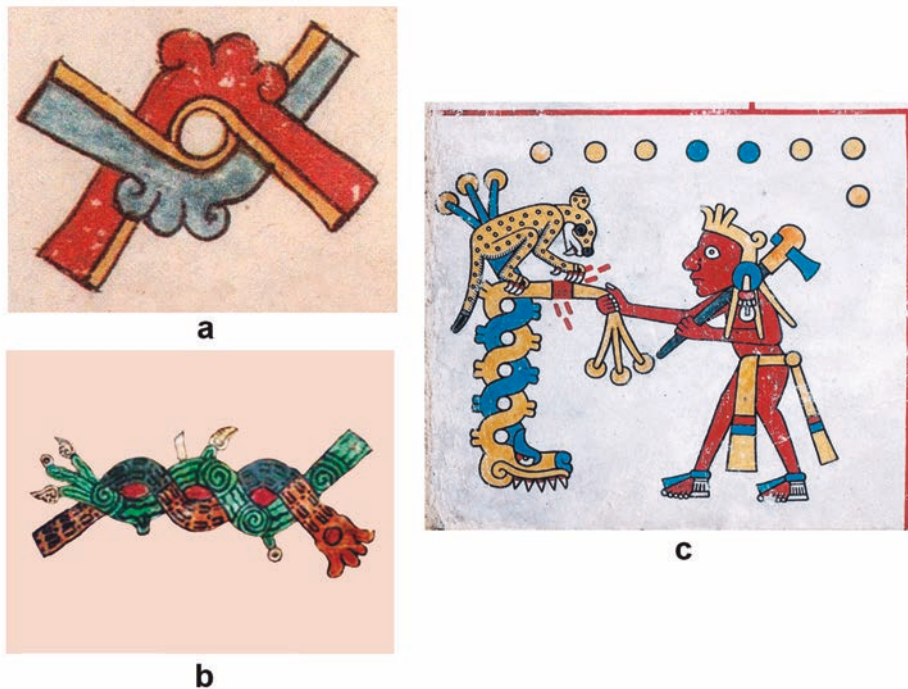


Figura 8. Representaciones de la dinámica cósmica: a. Figura de ollin, “movimiento”. b. Figura de *atl-tlachinolli*, “agua-hoguera”, que remite a los opuestos complementarios para significar “guerra”. c. *Malinalli*, “torzal”, que igualmente remite a los opuestos complementarios como la columna de agua que asciende desde el inframundo, luchando contra la columna de fuego que desciende del cielo. Aquí está representada como tronco doble del *Árbol Florido*, con los colores azul-verde y amarillo de los opuestos complementarios. Significa la dinámica del *axis mundi*. *Códice Fejérváry-Mayer*, lám. 28

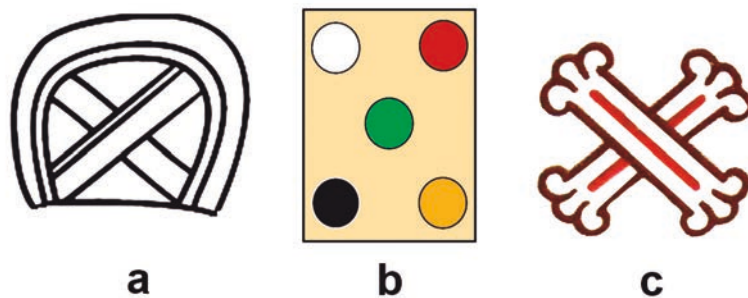


Figura 9. Símbolos del corte horizontal del cosmos en tres niveles: a. En el cielo, la cruz *kan* como dos aspas de ramas superpuestas, según el glifo maya de Thompson, T 552. b. El quince, representación del plano terrestre, con las posiciones del centro y de los cuatro árboles cósmicos que sostienen el cielo. c. *Omicallo*, símbolo del inframundo, formado por dos huesos largos cruzados

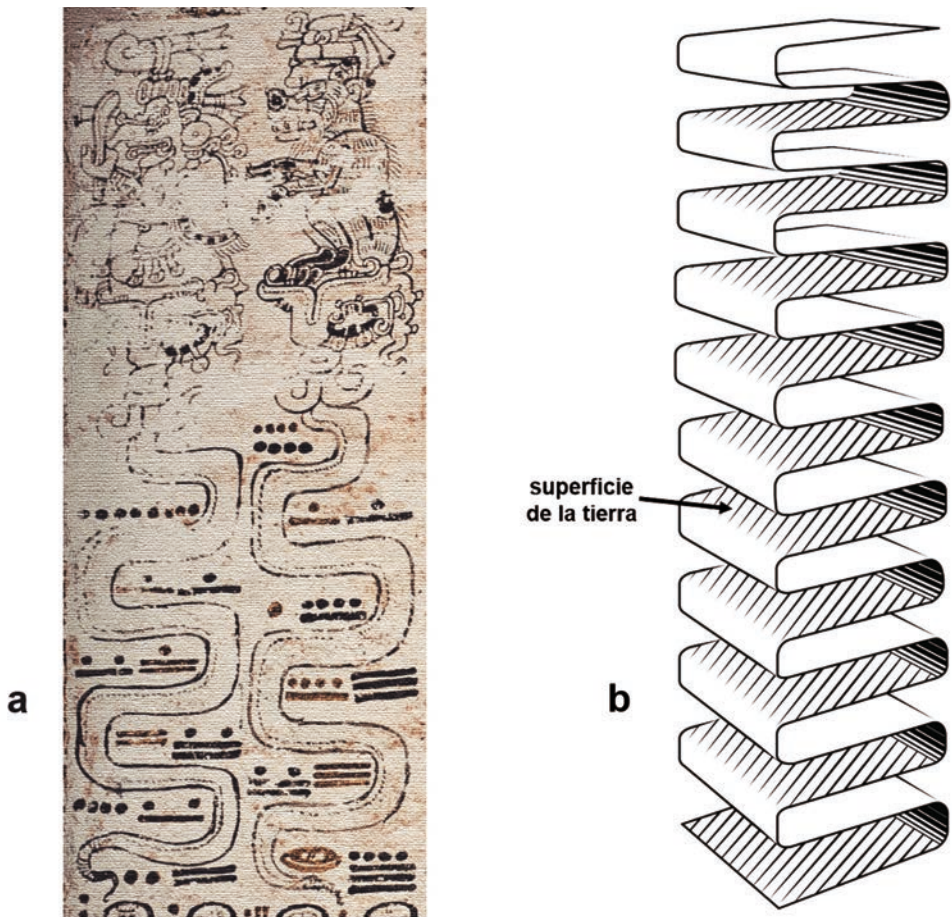


Figura 10. Cecelia Klein propuso “un modelo del universo mesoamericano como una tela doblada”, deduciendo su forma de una figura serpentina del *Códice de Dresde*:

a. Lámina 62 del *Códice de Dresde*, a partir de la cual Cecelia Klein obtuvo su modelo.

b. Reconstrucción geométrica de Henry F. Klein de dicho modelo, publicado por Cecelia F. Klein en “Woven Heaven, Tangled Earth”, p. 27, fig. 16.

Copia del dibujo mencionado

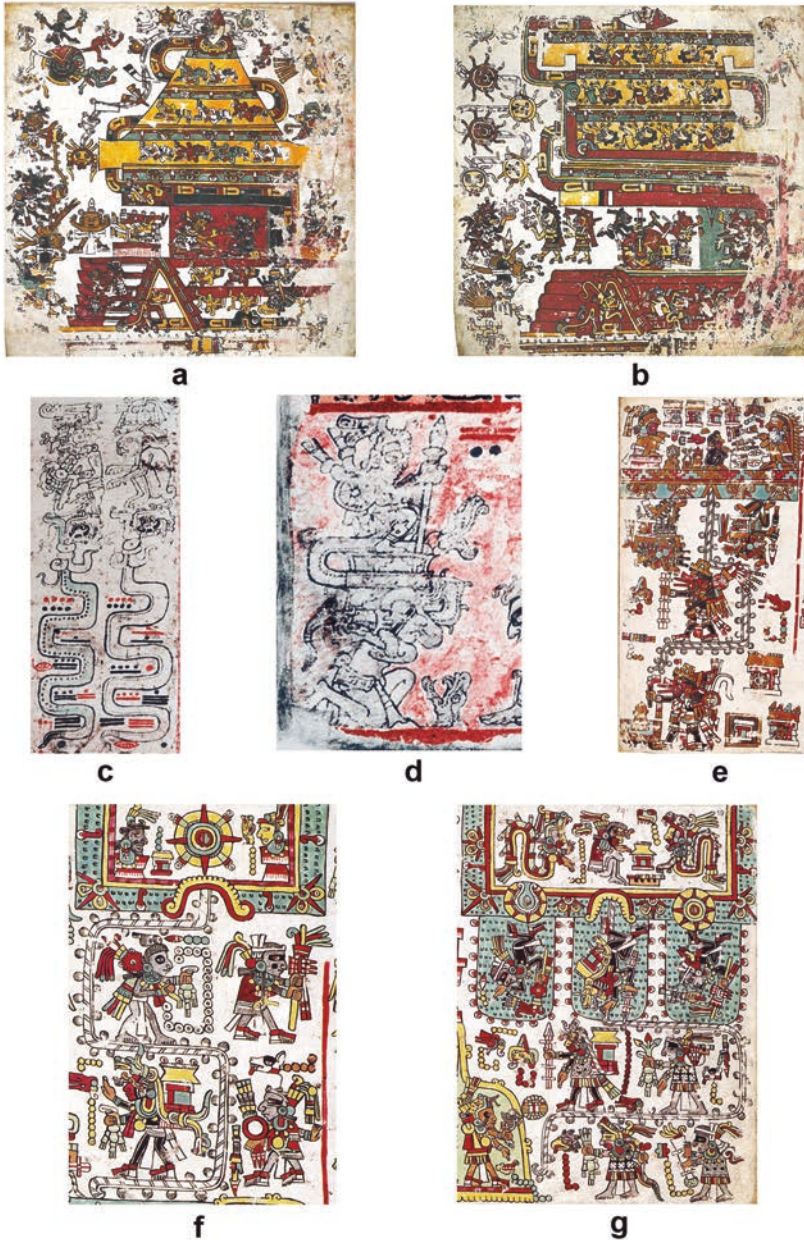


Figura 11.1. Ejemplos del *cuencoliuhqui* en códices pictóricos, escultura, pintura, relieve de cerámica y mosaico de turquesa y concha en una amplia gama de pueblos mesoamericanos y en una larga temporalidad del Clásico y el Posclásico: a. Templo de la Serpiente Negra, *Códice Borgia*, lám. 33. b. Templo de la Serpiente Roja, *Códice Borgia*, lám. 34. c. Dos *cuencoliuhqui* serpentinos en cuyas fauces están el dios de la lluvia y un conejo, *Códice de Dresde*, lám. 61. d. Un cargador lleva sobre sus espaldas un *cuencoliuhqui*, en cuya parte superior viaja un *katún*, *Códice de Dresde*, lám. 60. e. Personaje que baja del cielo por una cuerda de meandros paralelos y adornada con plumones blancos, *Códice vindobonensis*, lám. 48. f. Otro pasaje semejante al anterior, *Códice Zouche-Nuttall*, lám. 18. g. Otro pasaje semejante a los dos anteriores, *Códice Zouche-Nuttall*, lám. 19.



h



i



j



k



l



m



n

11.2. h. Una serpiente con cuerpo de *cuencoliuhqui* transporta en sus fauces a un personaje en una visión extática. Dintel 25 de Yaxchilán, Londres, British Museum. i. Serpiente *cuencoliuhqui* transporta al dios Chaak de la lluvia. *Códice Madrid*, lám. 4. j. Dios con *cuencoliuhqui*. Vaso anaranjado del Templo Mayor de Mexico-Tenochtitlan. k. Descenso de serpiente nocturna con máscara del dios Ehécatl. *Códice Borgia*, lám. 45. l. El Sol es elevado por una serpiente en forma de *cuencoliuhqui*. Disco de mosaico de turquesa y concha, British Museum, Am St.397.a. m. Serpiente emplumada descendente. *Tepetlacalli* mexicana del Museum für Völkerkunde, Hamburgo, B.3767. n. Gobernante maya acompañado de una serpiente en forma de *cuencoliuhqui*. Estela maya de los Fine Arts Museums of San Francisco.



o



p



q



r



s



t



u



w



v

11.3. o. Una serpiente en forma de *cuencolihqui* carga el signo solar de flor de cuatro pétalos, Estela 4 de Takalik Abaj. p. Glifo mixteco del año 7 casa que refleja la correspondencia entre el espacio y el tiempo, *Códice Bodley*, lám. 26. q. A la derecha, el dios Chaak surge de un cuerpo de agua, *Códice Dresde*, lám. 35. r. Serpiente pluvial en forma de *cuencolihqui*, *Códice Madrid*, lám. 96. s. Serpiente en forma de *cuencolihqui* pintada en cerámica Santa María, Morelia, Michoacán, Clásico Temprano. t. Serpiente que enlaza una planta de maíz, *Códice Borgia*, lám. 24. u. Dos copas bicónicas cholultecas con sendos *cuencolihqui* que marcan tránsitos día/noche. v. Cuatro árboles en forma de *cuencolihqui*, alternados dos amarillos y dos azules, los primeros floridos y los segundos con vainas, *Códice Madrid*, lám. 25. w. Serpiente-*cuencolihqui* con dios Chaak guerrero pintado de negro en las fauces. *Códice de Dresde*, lám. 69

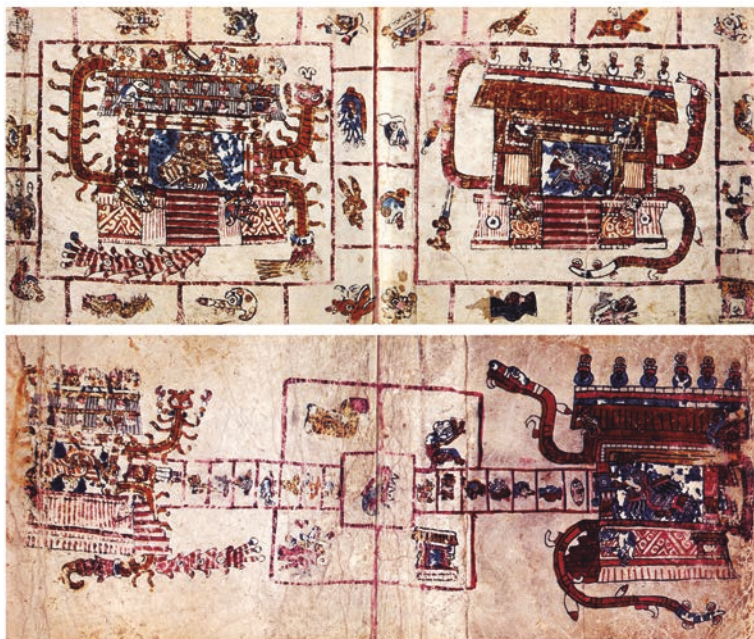


Figura 13. Los cuatro templos de los cuatro rumbos, por los que circulan los *cuencoliuhqui*, según el *Códice Vaticano B*, láms. 13-16. Los *cuencoliuhqui* del Templo Norte y del Templo Sur son ciempiés. Los *cuencoliuhqui* del Templo Este y del Templo Oeste son serpientes



Figura 14. La serpiente y el ciempiés como vías que se cruzan: a. En esta imagen, ambos animales tienen sus cuerpos enlazados dos veces. En la parte superior el ciempiés se sobrepone a la serpiente. En la parte inferior la serpiente se sobrepone al ciempiés. *Códice borbónico*, lám. 13. b. En la lámina correspondiente del *Tonalámatl de Aubin*, la serpiente es sustituida por una flor roja antropomorfa, símbolo solar, mientras que el ciempiés es el dios del viento, Ehécatl