

## FENOMENOLOGÍA Y ONTOLOGÍA DEL ESPACIO Y EL TIEMPO SAGRADOS EN LAS CULTURAS MESOAMERICANAS DEL PERIODO CLÁSICO

### PHENOMENOLOGY AND ONTOLOGY OF THE SACRED SPACE AND TIME IN MESOAMERICAN CULTURES OF THE CLASSIC PERIOD.

Beatriz Valenzuela<sup>1</sup>  
Universidad de Málaga (España)

---

**Resumen:** Este trabajo es una investigación sobre filosofía de la cultura. Trata de comprender las expresiones simbólicas de algunos grupos humanos: los mesoamericanos del periodo clásico. Como saber filosófico, la filosofía de la cultura toma su punto de partida de las descripciones llevadas a cabo desde el plano de la exterioridad objetiva por arqueólogos, lingüistas e historiadores. Teniéndolas en cuenta intento comprender estas culturas en un doble plano: el fenomenológico y el ontológico. Como ejes de la organización de estas culturas tomo las expresiones artísticas y religiosas más significativas referidas al espacio y al tiempo: sus lugares sagrados y sus calendarios sagrados, e intento realizar una comprensión de lo vivido o acontecido en la interioridad de los sujetos de estas culturas ante los lugares sagrados y sus calendarios, y alcanzar, desde el punto de vista de la ontología de la cultura la esencia del espacio como lugar de manifestación del Origen y del calendario como organización de la vida desde un constructo ideal.

**Palabras clave:** MESOAMÉRICA, FENOMENOLOGÍA DE LA CULTURA, ONTOLOGÍA CULTURAL, ESPACIO, TIEMPO, SAGRADO, CALENDARIO, ORIGEN.

**Abstract:** This dissertation is an investigation about philosophy of culture. Where we try to comprehend the symbolic expressions of some human groups: the Mesoamericans from the Classic period. As a philosophical knowledge, philosophy of culture takes as a starting point the descriptions, which are carried out from an objective exteriority level done by archaeologist, linguist and historians. Taking this into a count, I shall try to comprehend these cultures on a double level: from the phenomenological perspective and from the ontological perspective. As the core idea of organization for these cultures, I shall use the most important artistic and religious expressions referred

---

[1] (beatrizvalenzuelaemmitt@gmail.com) es graduada en Filosofía en la Universidad de Málaga, también ha realizado el Máster de Filosofía, Ciencia y Ciudadanía en dicha universidad, con la especialidad en Filosofía y Mundo actual. Desarrolla sus estudios de doctorado en dicha universidad, y ha realizado investigaciones en el terreno de la filosofía de la cultura. Es miembro del Seminario de la Tres Culturas y del Seminario de Identidad Cultural Latinoamericana (SICLA).

to space and time: their sacred places and sacred calendars. I shall, also, try to develop a comprehension of what is lived or what occurs in the inner being by the subjects of these cultures faced with these sacred places and their calendars. As well, I will try to reach, from an ontological perspective of the culture, the essence of space as a place that manifest the Origin and the calendar as an organization of life from an ideal construct.

**Key words:** MESOAMERICA, PHENOMENOLOGY OF CULTURE, ONTOLOGY OF CULTURE, SPACE, TIME, SACRED, CALENDAR, ORIGIN.

## 1. Introducción

### *1.1. Hacia una comprensión filosófica de las expresiones artísticas y religiosas de una cultura particular*

Según Dilthey, el problema esencial de la filosofía es la vida. Para él, la filosofía no trata principalmente de conocer la realidad del universo, sino aquello que ha originado la vida humana y la expresa: por ejemplo, las diferentes esferas de la cultura, como el arte, la religión, la economía, etcétera. Ese es el objeto de esta investigación, la comprensión de lo producido por un conjunto particular de culturas: las culturas mesoamericanas del periodo clásico.

Dilthey reivindica la importancia de comprender las manifestaciones religiosas, las expresiones artísticas y el pensamiento filosófico de las diferentes culturas frente a las explicaciones abstractas y homogeneizadoras de las teorías científicas. Las ciencias naturales *explican*, mientras que la filosofía busca comprender. Comprender será pues un ejercicio de remisión a la vida de aquellas manifestaciones religiosas, expresiones artísticas o ideas transcendentales. Sería verlas desde la vida, porque estas manifestaciones, expresiones y visiones intelectuales son respuestas que han dado las diferentes culturas al enigma de la vida. Más aún, estas manifestaciones, expresiones y visiones son los modos en que la vida se auto-comprende y se autointerpreta.

Nuestro objeto de estudio son los ritos de fertilidad y los mitos de la creación del cosmos. Aparentemente son dos cosas muy diferentes. Sin embargo, los ritos con que el ser humano busca propiciar la fertilidad, bien humana, bien de las cosechas, bien del ganado, están ligados al enigma de la vida, de su surgimiento, de su génesis; es decir, están ligados a los mitos de la creación. Por eso, en los ritos religiosos de la fertilidad y en los

mitos (expresiones artísticas) de la creación, se expresan la visión de estas culturas sobre el enigma de la vida y de su génesis. En esos ritos y esos mitos se expresa la vida, y el estar ante la vida, de los seres humanos de esas culturas. Nuestro objeto es comprender esas expresiones culturales. La comprensión es filosófica, y la expresión es religiosa, artística, etcétera.

Así pues, el objeto de este trabajo es la comprensión de las visiones del mundo elaboradas por las culturas mesoamericanas del periodo clásico (del siglo I a. de C. hasta el VIII d. de C.) referentes a la creación y a su regeneración periódica gracias a la fertilidad. Estas cosmovisiones —*Weltanschauung*, es el término usado por Dilthey—están depositadas en ritos y mitos que vamos a estudiar. También son expresiones suyas, objetos artísticos y de la vida cotidiana, con los que he tenido la ocasión de trabajar en el Museo Precolombino de Benalmádena «Felipe Orlando».<sup>2</sup>

Lo que Dilthey llama *Weltanschauung* es la comprensión de los dinamismos psicológicos que subyacen a las creaciones culturales con que unos seres humanos particulares se han situado ante el cosmos, la vida, su Origen y su destino.<sup>3</sup> No se trata de una visión científica del mundo. Lo importante no es su objetividad. Pero tampoco es una visión meramente subjetiva, sino que es una expresión compartida en términos generales por los miembros de una comunidad, en un momento dado. Decíamos que esa expresión no es meramente subjetiva, sino que es compartida intersubjetivamente porque se hace objetiva en los productos culturales. En esta visión del mundo se señalan lo que los seres humanos viven, sienten y piensan que *son* las cosas entre las que habitan, el cosmos en el que existen y los seres que pueden trascenderlo. En este sentido la cosmovisión del mundo es el correlato en la esfera objetiva de los hábitos de sabiduría (conocimiento de sí), ciencia (conocimiento del cosmos), técnica (conocimiento de la acción poderosa sobre el cosmos), y prudencia (conocimiento adecuado de las relaciones intersubjetivas).<sup>4</sup>

Así pues el objetivo de este trabajo es realizar una comprensión. Una comprensión es un ejercicio filosófico. Comprendemos las expresiones culturales, el espíritu del ser humano que ha quedado hecho objeto,

---

[2] Cfr.: <http://www.benalmadena.es/museo/> Mis trabajos en este Museo de Arte Precolombino dieron como resultado la publicación: Valenzuela, E «Rituals of Fertility in the Formative Period of Mesoamerica» en Padial, Juan J. (ed.) *Humanismo latinoamericano*, Thémata, Sevilla, 2017.

[3] En este sentido la *Weltanschauung* de Dilthey es muy cercana al tratamiento de lo simbólico por Cassirer. Los símbolos son contenidos individuales, simbólicos. Y las culturas son los sistemas de formas simbólicas que compendian el conjunto de interpretaciones que hacen los seres humanos del cosmos y cuanto lo llena.

[4] Cfr.: Choza, J. «Hábito y espíritu objetivo. Estudio sobre la historicidad en Santo Tomás y en Dilthey» en *Anuario Filosófico*, 9/1976, pp. 9-71. Enlace permanente en <http://hdl.handle.net/10171/1901>

objetivado (dirá Hegel<sup>5</sup>). Y comprenderlo es articular los dinamismos psicológicos que realizaron los grandes creadores de las culturas ante lo que sentían, vivían, necesitaban, anhelaban, temían, etcétera. Es por eso que la visión del mundo es simbólica, es decir articula en sí actividades intelectuales, afectivas o emotivas, prácticas, volitivas, etcétera. Éste es uno de los requisitos del símbolo.<sup>6</sup> Como se aprecia, el símbolo no es irracional, porque uno de los ingredientes que articula es la actividad intelectual.

Más aún, Kant, en la *Crítica del juicio* señala que el símbolo se realiza con el juicio que denomina reflexionante. Con los juicios determinantes hacemos ciencia al lograr esquemas con los que es posible subsumir bajo categorías lo múltiple dado en la intuición. Pero la actividad racional humana no acaba con el juicio determinante ni con la esquematización. Según Kant es posible valorar lo real desde puntos de vista no exclusivamente científicos, es decir, desde su valor ético, estético, religioso, económico, político, etcétera.<sup>7</sup>

Una visión del mundo no es pues una teoría filosófica. Mucho menos, una teoría científica. Las visiones del mundo gozan de cierto carácter absoluto.

«No deben su origen a ninguna demostración, ya que no pueden ser destruidas tampoco por ninguna. Pueden ser rebatidas las etapas singulares y las formaciones especiales de un tipo, pero sus raíces vivas persisten y producen a su tiempo nuevas formaciones».<sup>8</sup>

Unas no refutan a otras, ni unas son más verdaderas que otras. Y no lo hacen porque en las concepciones del mundo asistimos a lo que los seres humanos temían, admiraban, sentían, vivían y pensaban ante lo real. Esas vivencias no son refutables. Son las que tenían. Lo que sí puede ser más o menos verdadero es nuestra comprensión filosófica de esas concepciones del mundo.

## ***1.2. Metodología: una síntesis filosófica de los saberes positivos acerca de las culturas, la fenomenología del arte y la religión y la ontología de la cultura.***

Este es un trabajo de investigación filosófica. No es un trabajo, ni de antropología cultural, ni de arqueología, ni de Historia cultural. Pero

---

[5] Cfr.: Hegel, G.W.F. *Lineamientos fundamentales de la filosofía del Derecho*, § 8.

[6] Véase la nota 2 donde hemos hablado de la filiación diltheyana de la noción de símbolo de Cassirer.

[7] Cfr.: Kant, I., *Crítica del Juicio*, § 59 «De la belleza como símbolo de la moralidad».

[8] Dilthey, W., *Teoría de la concepción del mundo en Obras de Dilthey*, traducción de Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1945, vol. VIII., p. 119.

sucede que se inserta en la rama filosófica del saber de la *Antropología Filosófica*.

Esto es sumamente importante para el capítulo metodológico. Cuando Hegel trató de la filosofía del espíritu, dividió el campo de estudio en una filosofía del espíritu subjetivo, una filosofía del espíritu objetivo, y una filosofía del espíritu absoluto. Actualmente la filosofía del espíritu subjetivo forma lo que podríamos denominar antropología filosófica propiamente dicha. La filosofía del espíritu objetivo es hoy abordada desde la filosofía de la cultura. A su vez la mayoría de los contenidos que Hegel incluía en la filosofía del espíritu absoluto, forman parte de la filosofía de la cultura.

Éste es nuestro caso, porque tenemos que tratar con mitos, cosmovisiones, formas artísticas, y expresiones religiosas de culturas ya desaparecidas. Es decir tratamos de lo que podría considerarse su filosofía, su arte y su religión, que para Hegel formaban la esfera del espíritu absoluto. También hemos de abordar otras objetivaciones del espíritu que Hegel no consideraría absolutas.

En cualquier caso, nuestro objeto de estudio son realidades culturales. Como tales son históricas. Y esto significa que son finitas, variables y marcadas por una facticidad irrebasable. Son las expresiones culturales de un conjunto de pueblos, no las de otros. Es un mundo posible, lo que estudiamos. Pero la filosofía parece que tiene que ver con lo absoluto, lo permanente, lo fijo. Esto es una dificultad. Pero una dificultad aparente, porque desde sus inicios la filosofía también se hizo cargo de lo temporal, como filosofía segunda.

Lo cultural es siempre una exteriorización, expresión o manifestación de la subjetividad humana. Esa exteriorización es objetiva.

«La exterioridad subjetiva no es solamente un punto de vista sino también un conjunto de realidades (*entes culturales*), que pueden ser estudiadas desde el punto de vista de la *exterioridad objetiva* y resulta una ciencia positiva de la cultura (las Antropologías positivas), desde el punto de vista de la *interioridad objetiva* y resulta una Antropología filosófica de determinadas características (Antropología metafísica, *ontología de la cultura*, etc.), y desde el punto de vista de la *interioridad subjetiva*, y resulta una Antropología filosófica con otras características (Antropología trascendental, *fenomenología* existencial etc.)».<sup>9</sup>

Los estudios de filosofía de la cultura se realizan llevando a cabo una síntesis filosófica de conocimientos obtenidos por disciplinas positivas y diferentes métodos filosóficos. Por eso hemos de tener muy en cuenta los trabajos y avances llevados a cabo desde la arqueología, la historia y la antropología cultural, de una parte. Esta es la perspectiva que Jacinto Choza

---

[9] Choza, J. *Manual de Antropología filosófica*, Rialp, Madrid, 1989, p. 19. Los subrayados son míos.

ha denominado de la *exterioridad objetiva* es decir, de cómo ven lo cultural un conjunto de ciencias positivas.

Pero estos hallazgos hemos de conjugarlos con dos perspectivas filosóficas: la ontología y la fenomenología. A estas dos perspectivas Choza las denomina las perspectivas de la interioridad objetiva y la interioridad subjetiva, respectivamente.

El primer análisis filosófico lo llevamos a cabo desde la investigación de las vivencias y significados que tienen estos ritos y mitos para los seres humanos que vivían en esas culturas. Esa es la perspectiva *fenomenológica*. Nosotros intentaremos ofrecer una *hermenéutica* o interpretación de esas cosmovisiones y ritos.

Pero realizar una síntesis de lo que dicen los científicos y lo que los seres humanos viven en su subjetividad ante unos ritos y mitos, no agota el saber filosófico. Cabe una perspectiva más radical. Se trata de la perspectiva *ontológica*, o de la interioridad objetiva. Este es el objetivo último de nuestra investigación: dilucidar qué valor de verdad respecto del fundamento del ser propio tienen estas expresiones artísticas y religiosas. Esto nos llevará a un análisis de las categorías con que implícitamente las culturas mesoamericanas del periodo clásico conceptualizan la realidad.

## **2. Ritos de fertilidad en el periodo clásico: perspectiva de la exterioridad objetiva**

### ***2.1. Contexto histórico-cultural***

El Periodo Clásico fue el periodo de mayor desarrollo cultural y, por ello, se lo recordara durante años como una edad de oro mítica. Puesto que es en este periodo donde nos encontramos con el apogeo y consolidación de la civilización mesoamericana. Este periodo es el momento de la cultura maya clásica y de la cultura teotihuacana, precedentes a la cultura azteca. Los aztecas luego imitarían a las civilizaciones surgidas alrededor de las distintas ciudades mesoamericanas.<sup>10</sup>

Nuestro interés versa ante todo sobre las culturas del altiplano centro-mexicano (Teotihuacán) y de la costa del golfo de México (culturas de El Tajín, Remojadas, y otras).

---

[10] Cabello, Paz, *América Precolombina, textos y catalogación*, Museo de Benalmádena Colección Precolombina, Edita: Ayuntamiento de Benalmádena, Málaga, 2007. p. 25.

El periodo clásico es el momento histórico en que aparecen las primeras sociedades estatales, ciudades-estados que crecieron de tal manera que engulleron a otras formando reinos e imperios. Por eso, los calendarios rituales de estas culturas señalan las fechas clave de las dinastías y de los reyes más poderosos, así como dónde sucedieron los acontecimientos históricos más significantes. Aunque cada cultura de esta época nombraba a sus divinidades de distintos modos, no obstante, el panteón de dioses eran común para los pueblos mesoamericanos. Las diferencias en las prácticas de culto eran mínimas. Incluso éstas se continuaron entre los aztecas con pocas variantes.<sup>11</sup>

Teotihuacan puede ofrecernos un excelente botón de muestra para situar el contexto cultural. No fue hasta el 400 d.C. que esta ciudad, existente ya en el periodo formativo, experimentó un aumento demográfico. Como es obvio, un aumento demográfico implica una mejora considerable en las técnicas de agricultura y ganadería (sobre todo en lo referente a la ingeniería hidráulica), suficientes para alimentar a la población en continuo crecimiento, y unas mejoras en el trazado urbano. Esto implicaría que la ciudad se transformaría en un importante enclave comercial.<sup>12</sup> Los teotihuacanos, al igual que los Olmecas, crearon grandes redes comerciales para buscar materias primas, que luego serían manufacturadas. Posteriormente, estas serían consumidas por la gran urbe y exportadas a todas las direcciones posibles. Incluso crearon colonias, unas más cercanas y otras más lejanas, con el fin de explotar sus recursos naturales.<sup>13</sup>

Gradualmente Teotihuacán fue experimentando las consecuencias de su riqueza, en los templos y edificios públicos, en su red de comunicaciones, y en los edificios, ya públicos ya privados. Se puede afirmar, sin temor ninguno, que Teotihuacán fue la ciudad-estado más notable de Mesoamérica. Ésta civilización absorbió la cuenca de México y a sus vecinos de la zona de Tlaxcala,<sup>14</sup> aumentando así su área de influencia.

Así pues, la clave de la existencia en Teotihuacán era la agricultura, la ganadería, los asentamientos estables necesarios para estas prácticas y el comercio. Es decir, nos encontramos en una ciudad que experimentaba las consecuencias de la revolución neolítica. A raíz de estos factores, lograron un desarrollo único en el urbanismo, las construcciones monumentales, la pintura mural y las artes suntuarias.

---

[11] *Ibid.*

[12] *Ibid.*

[13] *Ibidem*, p. 26

[14] *Ibid.*

No obstante, hacia el 550d.C. esta gran civilización, Teotihuacan, se encontraba bajo amenaza por el monstruoso crecimiento y por su rivalidad con otros centros urbanos. Entonces empezó a colapsarse. No pudo recuperarse del incendio que sufrió hacia el 650. Entonces, la población se trasladó a varias localidades cercanas donde continuaron con sus técnicas y manufacturas, que mantenían sus rasgos característicos.<sup>15</sup>

La civilización teotihuacana fue vista como modélica y paradigmática por todos los pueblos posteriores. Quizá sea una de las más influyentes en toda el área centroamericana. La escritura, el calendario, el urbanismo y sus amplios conocimientos científicos fueron un patrimonio bien desarrollado, usado y extendido a los demás pueblos. Tras de su caída, el altiplano centromexicano, no volvió a alcanzar un momento de apogeo hasta la llegada de los aztecas.<sup>16</sup>

Otra cultura que destaca de la época clásica y que mantuvo estrechas relaciones con Teotihuacan, fue la de «El Tajín», cercana a la costa del Golfo de México. Esta civilización destacó por sus ideas y prácticas religiosas que también se difundieron por toda Mesoamérica. Un ejemplo es el juego de la pelota, ya conocido por Teotihuacan, este juego era un rito relacionado con el paso del sol por el firmamento desde el amanecer hasta el ocaso, simbolizando el ciclo del nacimiento y muerte de la cosecha y de la vida, que necesitaba de la muerte para acceder a la nueva vida.<sup>17</sup>

## ***2.2. Visión general de los ritos y los mitos en el México Prehispánico***

Los primeros ritos de que tenemos constancia en Mesoamérica datan del periodo preclásico temprano (2500 a.C.-1200 a.C.), un periodo que en el Viejo Mundo equivaldría a la tercera fase (y última) del Neolítico. Efectivamente, estos primeros ritos son de pueblos que conocen la agricultura, la cerámica, y se agrupan en poblados tribales. Son ritos funerarios.

No obstante, nosotros hemos de centrarnos en el periodo clásico. Su antigüedad es mucho menor, claro está. Tanto que aún hoy en día determinadas danzas rituales y tradiciones subsisten hoy en día,<sup>18</sup> incluso actividades y creencias como las chamánicas.

---

[15] *Ibid*

[16] *Ibid*

[17] *Ibidem*, pp. 26-27.

[18] La UNESCO incluyó en 2009 la Danza ritual de los Voladores de Papantla en Veracruz en la lista del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad. Los rituales de fertilidad siguen teniendo mucha vigencia



La fuerza que tenían las visiones del mundo de las que dependen estos ritos, fue de tal calibre, que por ejemplo una ciudad como El Tajín, llegó a contar con 17 canchas para los juegos anuales y rituales de Pelota. En el área Mesoamericana, los arqueólogos han descubierto hasta la fecha unas 1500 canchas para la práctica de este importantísimo ritual. En el periodo clásico estas canchas fueron de una complejidad monumental, arquitectónica y artística extraordinaria.<sup>19</sup> Se trata de zonas rituales, y por ende sagradas, donde los elementos simbólicos como el color rojo, los nichos para cabezas humanas, las pinturas parietales, los bajorrelieves, los glifos, etcétera cobran un protagonismo inusitado. La arquitectura de estos centros ceremoniales es una magnífica *expresión cultural* de las fuerzas más poderosas que actuaban en esos mundos, y por lo tanto nos permite acceder a su cosmovisión o *Weltanschauung*.

Estos ritos del periodo clásico están mayoritariamente dirigidos a Quetzalcoatl. Se trata del Dios supremo de todas las culturas mesoamericanas de este periodo. Quetzalcoatl adopta diferentes hierofanías. Su fuerza y su poder se manifiesta muy diversamente, y en Quetzalcoatl están presentes indiferenciadamente, como una fuerza inteligente.

Las actividades rituales no sólo se celebraban en centros ceremoniales creados por el ser humano, como los templos, las pirámides o las canchas del Juego de la Pelota. Parece lógico que los ritos de fertilidad y de regeneración periódica del cosmos, se celebrasen en los campos imprestando buenas cosechas, o en espacios naturales muy simbólicos para estas culturas, como cuevas, montañas. Estos ritos podían ser una memoria del Paraíso y de los orígenes, como los ritos del Juego de la Pelota, o los celebrados en determinadas cuevas por los mayas y teotihuacanos, o ríos (para los mayas).<sup>20</sup> No obstante, estos espacios naturales sagrados, siempre fueron consagrados.

### ***2.3. Los ritos de la fertilidad: espacios sagrados y regulación ritual del tiempo. Hacia un cronotopo de las culturas mesoamericanas.***

El objeto de este epígrafe es comprender la cosmovisión del *Origen* y de la *Creación* por las culturas mesoamericanas del periodo clásico. No se trata de una comprensión filosófica ni científica sobre el origen. Sino

---

en el México actual.

[19] Cfr.: Pescador, L., *Los juegos de la pelota en El Tajín*, ENAH, 1992.

[20] Cfr.: Staller, J., (ed.) *Pre-Columbian Landscapes of Creation and Origin*, Springer, 2008

la comprensión que hacían estas culturas y expresada en las diferentes esferas de la cultura.

Las primeras expresiones culturales que vamos a analizar son las relativas al espacio y al tiempo. Y por lo tanto a unos espacios y tiempos sagrados para estas culturas. Por ello nos interesa mucho la simbólica de los lugares ceremoniales (ya naturales, ya construidos) como los diferentes calendarios que pautaban la vida humana singular y la de la comunidad. Nos interesa mucho investigar esta organización del espacio y el tiempo, porque como ha señalado insistentemente Leonardo Polo, se trata de las organizaciones primarias de toda cultura.<sup>21</sup> También Michael Batjtin ha llamado la atención sobre las diferentes configuraciones del espacio y el tiempo que presuponen los diferentes discursos, como el elemento central de su teoría de la significación.<sup>22</sup>

### ***2.3.1. La organización primaria del espacio: los centros ceremoniales***

Los espacios ceremoniales más importantes para las culturas mesoamericanas son las cuevas, los manantiales, ríos y lagos, las montañas y los templos, muchas veces construidos estos sobre cuevas y otros lugares de culto ancestral.

Comencemos por las cuevas. La cueva tiene un simbolismo obvio y relacionado con los ritos de creación y fertilidad.<sup>23</sup> Simboliza naturalmente el útero o seno materno, y por eso es el lugar donde se gesta y del que se nace. «Es el lugar de nacimiento de los dioses, del sol y de la luna, de grupos humanos, de individuos y de oráculos».<sup>24</sup> No sólo los seres humanos de tiempos inmemoriales habían nacido en cuevas, sino que también es el lugar que inspira los oráculos, es decir, la comunicación con lo sagrado, y lo es, porque en esas cuevas habían nacido los mismísimos dioses. Las cuevas son tan sagradas que incluso Tepeyólotl, el dios con forma de jaguar, significa «corazón del monte», o en otras palabras: cueva.

---

[21] Polo, L., *Las organizaciones primarias y las empresas*, Cuadernos de Empresa y Humanismo, nº 99 y 100, Universidad de Navarra, Pamplona, 2007.

[22] Cfr.: Bajtin, M.M., «Las formas del tiempo y del cronotopo en la novela. Ensayos sobre Poética Histórica» en *Teoría y estética de la novela*, Taurus, Madrid, 1989.

[23] Sobre el uso ritual de las cuevas véase el excelente volumen editado por James E. Brady y Keith M. Prufer, *In the Maw of the Earth Monster: Mesoamerican Ritual Cave Use*, University of Texas Press, 2005.

[24] Heyden, D., «Las cuevas de Teotihuacan» en *Arqueología mexicana*, nº 34/1998, México D.F., p. 19.

El dar sepultura es alojar dentro de la tierra, en una cueva artificial creada por el ser humano a imitación –*mimesis*– de la cueva de la que proceden los dioses. Y por eso se piensa que en las cuevas están las puertas al inframundo. Si esto es así, las prácticas rituales que aquí se desarrollaban debían ser chamánicas. La comunicación entre los diferentes mundos es posible por los viajes astrales chamánicos. Los chamanes podían grangearse la confianza de los chanecos, los guardianes de las puertas del inframundo. Para acceder al inframundo también se podía acceder en lugares con agua y árboles.<sup>25</sup>

Más aún los teotihuacanos creaban artificialmente cuevas; pero no por una necesidad ecológica, de búsqueda de condiciones climatológicas más benignas, sino por una necesidad ritual de imitación de la acción creadora.

Y es porque ahí nacieron los dioses, por lo que en ellas está contenido lo más valioso, también los bienes de la tierra. En un tipo de religiosidad en el que el cosmos se ve lleno de dioses, y en el que hay mitos como el que dice que en Chicomóztoc (lugar de las siete cuevas) nacieron más de 1600 deidades, parece lógico suponer, que de estas madres naturales y sagradas provengan todas las cosas buenas. Doris Heyden ha hipotetizado que las cuevas podrían ser algo así como almacenes o depósitos de la energía vital, que se canalizarían a través de pirámides como la del Sol.<sup>26</sup> No obstante, esta hipótesis parece aventurada, pues lejos de apoyarse en un estudio de las culturas náhuatl, tiene como base una comparación con ciertas culturas orientales.

Pero Chicomóztoc es también el lugar mítico del que provienen de las siete tribus nahuatlacas. Se supone que Chicomóztoc está emplazado en la actual Colhuacan, que en náhuatl significa «lugar de aquellos que tienen antepasados». En cualquier caso, si todas las culturas náhuatl se originaron en una cueva, se ve claramente la importancia simbólica de las mismas para todos estos pueblos.

La cueva es, y no sólo representa, el ámbito sagrado por antonomasia. Es el espacio que dio forma y gestó a los dioses, del que nacieron. Por eso, la cueva es ella misma templo, y por eso se le ofrecen dones, y es ella el lugar ritual y sagrado. Ella es parte sagrada de la naturaleza.<sup>27</sup> Levy

---

[25] García de León, A., «El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz»

[26] Heyd, D., *op. cit.*, p. 21.

[27] *Ibid.*

Bruhl había comentado cómo los seres humanos de sociedades primitivas ofrecen dones a los árboles, a los manantiales y a los cerros.<sup>28</sup>

Las cuevas también son el ámbito donde habitan los dioses, o donde pueden volver a habitar si nos han abandonado. Fray Gerónimo de Mendieta, en *Historia eclesiástica indiana*, relata que:

«de la creación de la luna dicen, que quando aquel (Nanahautzin) que se lanzó al fuego y salió Sol, otro (Tezcuaiztecatl) se metió en la cueva y salió la Luna».<sup>29</sup>

Otro lugar de comparecencia de las fuerzas sagradas es el agua. Se trata de un lugar muy importante para sociedades de agricultores, que necesitan ahuyentar las sequías y atraer al dios de la lluvia –**Tláloc**: el «dios de las aguas celestes» y el «néctar de la tierra»–. Éste también es un dios de las cuevas y desde ellas se le llamaba el «camino bajo de la tierra» o la «cueva larga».

### **2.3.2. La organización primaria del tiempo: los calendarios**

Un calendario es, obviamente, una organización del tiempo. Los primeros calendarios de la humanidad tratan de diferenciar el tiempo sagrado del tiempo profano. No son pues, como para nosotros, meramente artefactos útiles, cuya función sea medir el tiempo. Más que eso, separan dos tiempos cualitativamente diversos. Las culturas primitivas suelen organizar el tiempo en función de la Luna, pues sus fases están relacionadas con el ciclo menstrual.<sup>30</sup> También atienden a fenómenos solares que ejercen un gran influjo sobre el psiquismo humano, como los solsticios y los equinoccios. Estas variaciones de la duración de la luz implican un predominio de la oscuridad y el frío, o de la luz y la vitalidad.

Pues bien, en culturas no primitivas, como las que tratamos, la complejidad de los calendarios es suma, y las técnicas y el saber astronómico necesario para elaborarlos es muy perfecto. Logrando una gran exactitud en los plazos temporales, e incluso la predicción de fenómenos.<sup>31</sup>

---

[28] Cfr.: Lévy Bruhl, L., *El alma primitiva*, Península, Barcelona, 1974, pp. 17-25.

[29] Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica Indiana*, editada por Joaquín García Icazbalceta, México, Antigua Librería, 1870. Capítulo IV «De la creación de las criaturas, especialmente del hombre, según los de Tezcuc». Citado por la versión on-line de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes en [www.cervantes-virtual.com](http://www.cervantes-virtual.com) Reproduce la edición facsímil de México, Porrúa, 1980.

[30] Cfr.: Choza, J., *El culto originario: la religión paleolítica*, Thémata, Sevilla, 2016, pp. 142-149.

[31] Gutiérrez Estévez, M. «Mito y ritual en América», Editorial Alhambra, S.A., Madrid, 1988. p. 6.

En este tipo de culturas, nos encontramos con que diferencian géneros temporales, que se calculan según los ciclos de determinados cuerpos celestes, siendo los más importantes el Sol, la Luna o Venus. Estas técnicas de observación afectan indudablemente a las estructuras sociales de un grupo, puesto que debe existir una clase social, ociosa —como dijo Aristóteles— que se encargara de la observación de estos fenómenos.<sup>32</sup> Esta clase es la sacerdotal, porque como hemos visto, los calendarios tienen ante todo una función sagrada. Y hay prescripciones religiosas que deben observarse en determinados periodos. En estas sociedades comienza a separarse lo político de lo religioso, que en el paleolítico estaban unidos. De modo que las funciones sacerdotales se distinguen a su vez de las funciones administrativas y de gobierno.

Así pues, estos calendarios tienen una función decisiva en la estructura social, de modo que podemos afirmar con Leonardo Polo que la organización del tiempo es la organización más primaria y vertebradora que existe. Tan importante es el calendario para las culturas mesoamericanas que Paul Kirchoff los usó para definir, y delimitar, esta área cultural en 1943.

Se trata de sociedades con unos conocimientos muy desarrollados de agricultura. Ésta es la base de su subsistencia. Y la tierra ha pasado a ser el bien raíz. Lo que lleva a estas culturas a desarrollar estos sistemas calendáricos es su dependencia de la agricultura. Hay un momento para sembrar, para fertilizar la tierra, un momento en el que las semillas germinan, hay que hacer una serie de cuidados a lo que crece de nuestra madre la Tierra, para luego, si los cielos con su lluvia y sus fenómenos quieren, recoger esa cosecha que tanto han trabajado.

La lluvia, el viento, el granizo, las heladas, las tormentas, las inundaciones, son fenómenos que vienen del cielo. Y pueden ser tremendamente dañinos, y sentirse como maldiciones. Y, al contrario, una buena cosecha es vivida como una bendición. En cualquier caso, el crecimiento y la maduración de los vegetales parece estar en función de los cielos y de la Madre Tierra. Conviene ejecutar ritos propiciatorios con los dioses de cielos y del inframundo. Pero también, en estas culturas, conviene observar los signos de los cielos y de la Tierra, porque ellos son palabras de los dioses que prescriben las acciones a realizar. Y por lo tanto los calendarios también tienen una función *adivinatoria*.

Estas acciones ya no son meramente rituales, sino sobre todo poéticas. Son las acciones de labranza y cosecha. Hay unos días en que los dioses propician la fertilidad, otros en los que curan las heridas inflingidas

---

[32] *Ibid.* pp. 7-8.

a los árboles, y en los que se puede podar, otros en los que hay que dar gracias a los dioses por los dones recibidos, y hay que festejar la cosecha. Esto implica que las acciones prescritas no son libres de ejecutarse o no. Son prescriptivas, y prescritas por la religión, por las mismas divinidades. Es decir, son mandatos morales, en el sentido de que derivan de las costumbres (*mores*), es decir maneras habituales de comportarse, que en estas culturas tienen relación con aquello de lo que depende la vida (la agricultura), y que han derivado de la fuerza sagrada que ampara y se despliega en todo lo que está vivo. Por eso las prácticas tradicionales de cualquier colectividad, si su origen data del paleolítico o del neolítico, fueron en su día sagradas. De ahí deriva el ἔθος, es decir, el sistema de valoración de estas culturas, tan impregnado de religiosidad, que era sustentando por una visión del mundo mítica, y que se expresaba en un conjunto de símbolos sagrados.<sup>33</sup>

Ahora bien, lo que caracteriza un sistema calendárico son las divisiones y subdivisiones que se hacen del tiempo, por ejemplo, las estaciones. En el caso de Mesoamérica, distinguen de manera clara dos periodos, que según los Nahuas son el tiempo de las lluvias (*quiauhpan*) y el tiempo de las secas (*tonalpan*).<sup>34</sup>

León-Portilla hace una distinción entre el calendario solar y la cuenta de 260 días. Empieza explicando que es un calendario lunar. Este es un calendario que puede basarse en la duración de la gestación humana, por lo que este ciclo simboliza adecuadamente la fertilidad vegetal.

Según los nahuas año es *xihuitl* y éste «se estructuraba en base a 18 veintenás (18x20=360) a las que se añadían al final 5 días aciagos, los *nemontemi* o *uayeb*. Cada veintena estaba presidida por una o varias deidades a las que se hacían fiestas especiales.»<sup>35</sup> Los días 365 se continúan en relación con la otra cuenta, *tonalpohualli*, que significa cómputos de los días. Esta cuenta abarca 260 días y se estructuran por medio de numerales del 1 al 13 y se combinan con 20 signos y nombres de días. Este *tonalpohualli*, a su vez, estaba dividido en cuatro secciones de 65 días, donde cada una se subdividía en 5 lapsos de 13 días. Por lo tanto, esta combinación de numerales y signos de los días constituían los nombres de cada uno de los 365 días, en 18 veintenás y los 5 *nemontemi* del *xihuitl*.<sup>36</sup>

---

[33] Cfr.: Geertz, Cl., «Ethos, World-View and the Analysis of Sacred Symbols» en *The Antioch Review*, vol. 17, n° 4 (1957) pp. 421-437.

[34] Gutiérrez Estévez, M. «Mito y ritual en América», Editorial Alhambra, S.A., Madrid, 1988. p. 10.

[35] *Ibid*, pp. 10-11.

[36] *Ibidem* p. 11.

Cada veintena se inaugura con una fiesta. La primera veintena entre los náhuatl es la del «comienzo de un nuevo ciclo anual: renovación de la vida gracias a la acción portentosa de los dioses de la lluvia».<sup>37</sup> Lo que estaba seco y agostado, vuelve a reverdecer y a llenarse de vida. Los árboles se levantan de nuevo »*Cuahuitehua*», y el maíz comienza a madurar —*Xilomanaliztli*—. La acción prescriptiva en este periodo es la fiesta, el culto a los dioses de la lluvia, y sus lugares rituales, los sitios donde moran los dioses de las aguas: los montes, las lagunas, etcétera. También eran prescriptivos los sacrificios de niños, de lo que comienza la vida. Se trataba de acciones rituales dirigidas al origen, a la fuente de la vida, que comienza desplegarse en los campos y los montes.

La segunda veintena comenzaba con *Tlacaxipehualiztli*, la fiesta del desollamiento, en que se honra a *Xippe Totec*. «“Nuestro Señor Desollado”, el Dios cuya efigie se reviste con la piel de una víctima. Esa piel simbolizaba el prepucio, *xipintli*, evocado en el nombre de *Xippe*. El dios es así impersonificación portentosa del miembro viril, del que proviene la semilla de la vida».<sup>38</sup> Se trata de ritos y de normas que tienen que ver con la fertilidad vegetal y con la regeneración durante los siguientes veinte días.

### **3. Hacia una fenomenología de los Mitos de la creación y la fertilidad**

#### ***3.1. Punto de partida de una fenomenología de los ritos y mitos mesoamericanos de la fertilidad y la regeneración del cosmos***

Tras haber expuesto los factores espaciales y temporales que organizan primariamente las culturas mesoamericanas en su periodo clásico, voy a intentar hacer una fenomenología de las vivencias implícitas en la cosmovisión de estas culturas.

Una fenomenología es una descripción desde el punto de vista de las vivencias. Adopto pues el plano metodológico de la interioridad subjetiva. No se trata de una descripción de lo exterior, sino de lo vivido, de lo interior al sujeto. No se trata de exponer lo que sea la realidad en sí misma. Es decir de lo que esos objetos sean en sí mismos, en su interioridad objetiva. Eso lo intentaremos en el próximo capítulo, cuyo tema es la on-

---

[37] *Ibid.*, p. 24.

[38] *Ibid.*, p. 29.

tología de lo implícito en estas cosmovisiones. Al hacer una fenomenología tratamos de lo que hay en la conciencia, y en la conciencia de los sujetos de esas culturas, y no de lo que hay o es en la realidad extramental.

El objeto de este capítulo tampoco es una descripción científico-objetiva de estos mitos. Eso es lo que he intentado hacer en el capítulo anterior. Este es el plano metodológico de la exterioridad objetiva.

Las leyendas, la épica, las teogonías y las historias de los dioses, tal y como nos las transmiten los calendarios y la mitología conforman algo así como la memoria épica y del *ethos* de una cultura. Y por eso nos hablan de sus vivencias, de lo que valoraban y sentían inmediata y pre-reflexivamente. Es pues un acceso al plano fenomenológico. Este acceso hace que nuestra fenomenología sea primariamente una fenomenología de la religión, y que el mundo descrito por esos mitos y ritos tenga la clave interpretativa de sus acontecimientos en la moral y la religión.

Hacer una fenomenología teniendo como punto de partida ritos y mitos que vehiculan el sentir común, el *ethós* y la cosmovisión de unos pueblos es pues una descripción de lo que la gente de esas culturas vive, siente, cree, valora, y espera, en función de lo que se considera lo supremo o sagrado.

### ***3.2. Fenomenología del espacio sagrado: las fuentes de la vida***

La vivencia telúrica de las cuevas como espacios sagrados se desarrolla en dos líneas: una en la que aparece la cueva como analogía del seno materno, como útero primordial. Y otra en la que aparece como la puerta a los inframundos. Veámoslas por partes.

#### ***3.2.1. La cueva y el poder caótico originario***

Las cuevas son vividas por los que participan en los ritos agrarios de la fertilidad como el útero primordial de la tierra. Se trata de un espacio oscuro, profundo, con frecuencia húmedo, donde se realizan rituales que tienen que ver con la vida, la fecundidad vegetal y animal. Y esto implica que la vivencia del Poder generador, de la fuerza indiferenciada que da la vida a todo lo que es, es muy fuerte en las cuevas.

Las cuevas como útero son los templos que habitan una gran deidad femenina.<sup>39</sup> Se trata de una divinidad telúrica, subterránea, ligada a

---

[39] Cfr.: Choza, J., El culto originario: la religión paleolítica. Sevilla: Thémata, 2018, 6, 4. «La cueva-útero



la sexualidad y a la muerte que han de sufrir las semillas. Esta diosa no tiene nombre conocido, y los arqueólogos la suelen llamar simplemente «la gran Diosa». Quizá este nombre sea adecuado, porque es la diosa de la que depende la creación.

Las cuevas son pues vivenciadas como fuentes de la vida, como el correlato divino del seno materno. Ellas son símbolo de lo caótico, de lo que aún no tiene forma. Mediante los ritos agrícolas, la nueva vida surgirá del caos, de este útero pródigo que es asiento para la vida. Los nahuas tenían la necesidad de asomarse periódicamente a este caos al que adoraban, fuente informe e informalizable de todo lo que tiene forma. El caos es lo no diferenciado, como la noche y la oscuridad, lo no determinado, de lo que emerge lo diferenciado y determinado, es decir las diferentes formas de vida. La Gran Diosa es pues poder originario en el que la fuerza de la actividad creadora puede hacer germinar lo necesario para la vida.

### ***3.2.2. Tlaloc y el poder originante de lo vivo: las montañas***

La cueva como útero es una divinidad en dualidad con la montaña. La cueva es el caos originario. La montaña, que evidentemente es un símbolo masculino que se yende sobre lo caótico, es el poder originante de la nueva vida y del cosmos. De aquí que se diferencien el caos y el poder originante, y que al mismo tiempo se reclamen entre sí, si ha de existir cosmos y si este ha de regenerarse periódicamente. Es decir, cueva y montaña conforman una dualidad.

Ésta es una divinidad masculina. La representación simbólica de esta fuente de la vida era la montaña de Tlalocan. El dios Tláloc es el dios del rayo y de la lluvia. En el *Códice Florentino* quedaron expresadas estas vivencias de los antiguos nahuas:

«Y en el Tlalocan hay mucho bienestar, hay mucha riqueza. Nunca se sufre, nunca falta el elote, la calabaza, la flor de calabaza, el huauzontle, el chilchote, el jitomate, el ejote, la campoalxōtitl. [...] Y dicen que en el Tlalocan siempre están verdes las plantas, siempre están brotando las plantas, siempre es temporada de lluvias, permanece allí la temporada de lluvias».<sup>40</sup>

Tláloc vive en un paraíso, cuyo valor técnico es el de la abundancia y el de lo imperecedero. Su valor afectivo es la ausencia de sufrimiento.

La concepción de la fertilidad vegetal es imaginativa, y recurre a la metáfora de la cópula sexual. Una cópula entre Tlalocan y la gran diosa

---

y la comunidad eclesial». §24. «La cueva y el seno materno».

[40] *Códice florentino*, libro III, capítulo II, apéndice.

de la Tierra, la gran diosa de las cuevas. En «la pintura mural de Tepantitla, en Teotihuacan, muestra una figura situada encima de una cueva, rodeada por los bienes de la tierra —que representan al Tlalocan— y de la cual salen chorros de agua».<sup>41</sup> A diferencia de los conjuntos dolménicos europeos, no es el sol el que fecunda el útero representado en el fondo del dolmen, sino que es la lluvia y las riquezas del paraíso los que fecundan la oscuridad informe y caótica de la cueva.

En los ritos de la fertilidad agrícola mesoamericanos Tlalocan era adorado como el depósito del que provenían las aguas germinadoras, las fuerzas para el crecimiento y los corazones o espíritus de las plantas. Tras invocar a los dioses de la lluvia, se procedía a sembrar las semillas. Los dioses responden a las plegarias concediendo lluvias, espíritus de plantas y crecimiento y protección a lo que ha germinado. La germinación es entendida también con metáforas sexuales: los corazones de las plantas sembradas han de unirse al agua y ser protegidos por las fuerzas protectoras. En cualquier caso, la medida del proceso de gestación de la tierra, y las actividades que hay que realizar durante él, es determinada por los calendarios, que ya son lunisolares.

Estos dones hay que devolverlos a Tlalocan, al seno del que han salido. Esta devolución se lleva a cabo con la acción de gracias ritual y con la quema de los rastrojos, donde el agua, convertida en humo regresa a su origen.

### ***3.2.3. La cueva como acceso al inframundo y a la región de los muertos***

La cueva es poder originario en dualidad con un poder originante. Es caos, pero no es muerte, sino el origen de las formas. Pero la vida, propiciada y conjurada por las actividades rituales es lo opuesto a la muerte. La vida se opone a la muerte, pero no al caos. Por eso la divinidad del caos y la oscuridad, la divinidad de lo indiferenciado y caótico puede ser también la divinidad de la muerte, la que da acceso a las regiones infernales. Tláloc vence en determinados momentos a la muerte. Pero esta vuelve a vencer de nuevo sobre los poderes que propician la vida. Pero la actividad de la luz y la riqueza paradisíaca y la de lo oscuro y destructor se ejercen siempre teniendo al caos como base.

Pero también la cueva es un lugar que simboliza el inframundo —o al menos su entrada—, y por lo tanto la muerte y lo peligroso. Los ritos

---

[41] Heyden, D., «Las cuevas de Teotihuacan» *op. cit.*, p. 27.

relacionados con las divinidades del inframundo se practicaban en cuevas. Se trata de ritos terribles, de tránsito, en los que se ponía en conexión a la comunidad con el *Mictlan*, y en los que se disponía a las almas de los difuntos para el viaje a las diferentes regiones infernales.

### ***3.3. Fenomenología del tiempo sagrado: la organización temporal que salva a los seres humanos y regenera el cosmos***

En el epígrafe anterior hemos hablado de lo eterno, de la dualidad que conforman los principios originario y originante. Se trata de co-principios eternos del cosmos. Son la fuente de todo lo que hay. Ahora tenemos que hablar, no del tiempo, sino de la eternidad. Así los ejes alrededor del que se construye esta investigación son el tiempo y la eternidad.

Pero en el capítulo anterior hablé de la complejísima organización mesoamericana del tiempo mediante calendarios luni-solares. Estos calendarios señalaban determinados días como decisivos para la práctica de determinados ritos. Ritos que, como sociedades de agricultores, tenían que ver con la fertilidad agrícola y las cosechas. En este sentido, los días no eran abstractos, no eran meramente numerados, sino vividos por sus propiedades cualitativas. Un día y otro se diferenciaban cualitativamente. Y por eso los marcaban con entidades diferentes, los símbolos del calendario lo eran de diversos eventos naturales considerados sagrados. Así surge un tipo de divinidad inédito: las divinidades del tiempo, que serán representadas en los jeroglíficos, y que regirán los sucesivos cosmos.

Una divinidad del tiempo es la que preside el primer día del calendario lunar: Ce Cipactli o 1 Caimán. Simboliza el origen y la creación. Justo lo que fue en el comienzo del tiempo. El final del año solar de 365 días era vivido como día de la destrucción, del final de un mundo. Este símbolo era especialmente vivido —con suma angustia— al término de un ciclo de 52 años, o gran año, en el que los dioses de la oscuridad y el caos, los *tzitzimime* dominarían el mundo.

Entre uno y otro extremo, entre el primer día y el último del calendario luni-solar, encontramos la festividad de Xipe Totec, la deidad de la primavera, del rejuvenecimiento, que se viste con una nueva piel, y que da el momento de la siembra, el momento en que la semilla germina y se reviste de verdor.

La diferencia cualitativa entre los días indica momentos especiales en el acontecer sagrado y profano. Como señala Choza «indican los momentos en que los poderes que dispensan vida realmente, el sol y la

luna, producen cosechas, frutos, fecundidad, mareas de los océanos, etc.»<sup>42</sup> Así pues la numeración calendárica remite en última instancia a aquellas dualidades originaria y originante de la que depende la vida y su salvación. Esto es lo vivido en el calendario por los mesoamericanos.

Y esto es lo expresado artísticamente en los calendarios: aquello que trasciende cualquier conceptualización, y que exige de los símbolos: el Origen informalizable y trascendente.

## 4. Ontología de los mitos de la creación y la fertilidad

### *4.1. Ontología de la cueva y la montaña sagrada: los lugares de manifestación del Origen*

Cuevas y montañas, según mi interpretación son una dualidad. La que hay entre el poder caótico originario y la fuerza poderosa que lo fecunda y que regenera periódicamente el cosmos. En este sentido la cueva es el símbolo de lo informalizable e inconceptualizable, de lo caótico e indiferenciado, pero que permite cualquier formalización. El Origen es informalizable. Pero se trata de un origen que es una dualidad. También la riqueza de Tlaloc, que es el seno en el que todas las riquezas están contenidas es informalizable e inconceptualizable, pues no podemos ni formalizar ni concebir la totalidad simultánea de todas las perfecciones. En Occidente a este Origen informalizable e inconceptualizable se lo ha llamado el ser, que según Tomás de Aquino es la forma de todas las formas y la perfección de todas las perfecciones.

Lo que podemos formalizar y conceptualizar es lo que sale de esa fuente informalizable que es la dualidad Gran Diosa-Tlaloc. Concebirlo significa poder iluminarlo intelectualmente. Esto es lo que hacían las culturas mesoamericanas con sus técnicas agrarias. Pero al principio originario, a la dualidad de poder originario y originante, no lo concebían, sino que lo adoraban, le daban gracias, y le elevaban plegarias.

La actividad de este principio dual extrae el cosmos del caos, la luz de la oscuridad, el mundo de lo informe, la vida de lo que es inorgánico. Y por eso este principio es «lo sagrado, lo que impone temor reverencial y atrae seduciendo, lo que se venera, aquello a lo que el hombre se entrega porque es lo que máximamente adora, ama e idolatra, en el sentido propio

---

[42] Chozza, J., *La moral originaria. La religión neolítica*, Thémata, Sevilla, 2017, p. 73.

del término, es el misterio en sí mismo.»<sup>43</sup> Es misterioso por inconceptualizable e informalizable. Por ser, ser y poder en grado sumo. Pero aunque inconcebible, no por ello no hay ninguna referencia del ser humano a él. La hay, solo que el hombre no se refiere a él adecuadamente en términos intelectuales, sino en términos de adoración y de culto ritual.

Adela Fernández acierta al decir que el panteón mesoamericano es un conjunto de símbolos sobre el misterio. Pero de un misterio que pretende racionalizar y comprender mediante las relaciones que guardan unas deidades con otras. «los dioses son símbolo del misterio, del racionalismo sobre lo que en un principio le pareció al hombre inexplicable e inextricable. Las deidades son por lo tanto la segmentación del misterio, su revelación en parte, o el receptáculo de lo que aún permanece oscuro y oculto. La conceptualización de los dioses permite ir relacionando al hombre con las partes de lo divino y acercarlo a una comprensión del principio creador, y como consecuencia surge la responsabilidad del ser humano frente a ese principio».<sup>44</sup>

Creo que Adela Fernández confunde lo misterioso del origen con lo que sale de él. En este sentido confunde la luz con lo iluminado. Emil Durkheim había señalado que había que considerar como participación del poder originario y originante toda la fuerza que vemos en rededor: el vigor de la semilla que crece, en las gotas de lluvia que caen, en la sagacidad de los consejos del jefe. En todo lo iluminado late la fuerza que lo asiste. Todo lo originado es una participación de esa fuerza misteriosa. Pero eso no significa que en el plano del origen haya participación. La participación está del lado de lo originado. Lo originado es lo que podemos racionalizar, concebir e iluminar. Esa actividad no la podemos llevar al mismísimo Origen.

#### ***4.2. La vida humana construida desde un constructo ideal: ontología del cálculo sagrado.***

Los calendarios mesoamericanos son, como vimos, de dos tipos, lunares y solares. Ambos se pueden combinar en un único calendario luni-solar. Ya en el paleolítico encontramos calendarios lunares que miden el tiempo de la gestación humana. Los calendarios solares son mucho más tardíos y exigen de una serie de cálculos y observaciones muy complejas.

---

[43] Choza, J., *El culto originario. La religión paleolítica*, Thémata, Sevilla, 2015, p. 224.

[44] Fernández, A., *Dioses prehispánicos de México. Mitos y deidades del panteón náhuatl*, Panorama, México D.F., 1985, p. 14.

La elaboración mesoamericana de los calendarios luni-solares exigió unos complejísimos cálculos astronómicos, con los que relacionaron sus dioses, y sus prácticas de subsistencia. Así la vida pasa a ser regida desde el cálculo y la ciencia, es decir, desde la objetividad.

La vida estaba tan regida desde el cálculo que, para muchas de estas culturas, los números representaban en los calendarios a los mensajeros divinos. Incluso las fechas son representadas en los jeroglíficos como procesiones de dioses: así el 5 de julio de 2017, sería representado para los Mayas por una procesión de seis dioses: el dios 5 portaría al dios de Julio, el dios del 2 portaría al dios del milenio, el dios del cero a los siglos, etc.<sup>45</sup>

Estos jeroglíficos permiten orientarse en el tiempo y con los dioses del tiempo. En los calendarios queda registrada la historia sagrada, y su influjo sobre lo que acontece entre los hombres. Y por eso, también la historia profana: qué sol rigió sobre qué mundo, etcétera.

Objetivamente, la esencia del calendario es la proyección en un plano de simultaneidad del acontecer sucesivo. Lo sucesivo no es sólo el paso de los días, los meses, los años, los siglos y los milenios, sino también el ciclo de crecimiento vegetal y el animal, y también los eventos históricos, políticos y sociales, incluso los momentos de catástrofes naturales. Todo esto podría llegar a plasmarse en un calendario. Por eso, quienes elaboraban estos calendarios eran sabios astrónomos observadores del cielo, sabios biólogos observadores de la agricultura, sabios historiadores de la propia civilización y, sobre todo, sabios sacerdotes que sabían en qué momento había que elaborar los rituales de los que dependía todo.

Por eso, el cálculo es ante todo cálculo sagrado, que trata de averiguar el devenir de las fuerzas poderosas que actúan sobre la comunidad y el cosmos. Y este cálculo implica un dirigir la vida y el acontecer desde el intelecto, y desde las objetividades ideales que este logra.

---

[45] Cfr.: Nicholson, I., *Mexican and Centralamerican Mythology*, Paul Hamlyn, Londres, 1967, p. 43.