



Alejandra Cantoral Pozo

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (México) alejandra.cantoral@umich.mx
<https://orcid.org/0000-0002-5826-4143>

Alfredo Emilio Huerta Arellano

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (México) alfredo.huerta@umich.mx
<https://orcid.org/0000-0001-6957-7340>

Recibido: 3 de abril de 2024

Aceptado: 15 de agosto de 2024

Publicación: 20 de febrero de 2025



Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons BY-NC-SA 4.0

DOI: DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14883365>

Sección: *Dossier*

La niebla. Literatura, creación y muerte a través de un mito mesoamericano

Resumen

Sigmund Freud indica que muy a menudo creamos de manera inconsciente escenas a manera de creaciones literarias; recuerdos encubiertos que narramos para contar nuestras experiencias introduciendo siempre algo nuevo que rememoran las escenas de nuestra vida. Podríamos considerar que los hechos son casi siempre conocidos, pero algunos se encuentran excluidos no de la memoria, sino de la existencia del sujeto. Un psicoanálisis se trata de la escritura de acontecimientos excluidos. En el gabinete analítico, se verbaliza, se narra, se cuenta, se fabula, lo que nunca había sido dicho y lo que se pone en acto a partir de su lazo textual conformando experiencias como acontecimientos en la vida del sujeto. Entendiendo lo anterior ponemos en el centro de este trabajo la lectura de Tamoanchan y Tlalocan —siguiendo la recomendación de Alfredo López-Austin—, según la cual, será importante elegir un mito para indagar sobre los efectos contemporáneos. En este trabajo nos enfocamos en localizar los opacos colores que se pintan y cuentan sobre los lugares Tamoanchan y Tlalocan, sitios de niebla y creación que se muestran con la poesía a través de los claroscuros de lo que llamamos mundos. Como Freud, el cosmos prehispánico da cuenta de un lugar necesario para la creación, un lugar de niebla en el que se fraguan los acontecimientos que dan lugar a lo que llamamos el espíritu humano de la invención.

Palabras Clave: Escritura, niebla, creación, alma, mito.

Mist, literature, creation and death through a mesoamerican myth

Abstract:

Sigmund Freud indicates that we often unconsciously create scenes through literary creations; concealed memories that we narrate to talk about our experiences always introducing something new relived by scenes from our lives. We could consider that the facts are almost always known, but some have been excluded not from the memory, but from the existence of the subject. A psychoanalysis consists of writing down excluded events. During a cabinet meeting, people verbalize, narrate, relate, invent stories, what had never been said and what is put on the spot due to its textual loop shaping experiences as events in the life of the subject. Understanding the above we put the reading of Tamoanchan y Tlalocan at the center of this work –following the recommendation of Alfredo López Austin–, according to which it will be important to choose a myth to investigate contemporary effects. In this work, we will focus on locating the opaque colors that are painted and which talk about the places Tamoanchan y Tlalocan, sites of mist and creation that are shown with poetry through the positives and negatives that we call worlds. Like Freud, the pre-Hispanic cosmos realized that it was necessary to have a space for creation, a place of mist in which events have been in the making which make way for what we call the human spirit of invention.

Keywords: *writing, mist, creation, soul, myth.*

Literatura, ausencia y vacío: fabulaciones

El presente trabajo tiene como objetivo abordar una lectura de aproximación de un mito mesoamericano sobre la localización, la topología, es decir el campo

formal de estudio y discusión sobre el espacio y su conformación, de lo que se llamó Tamoanchan y Tlalocan; estos lugares míticos de la cultura mexicana, lugares de niebla en donde los seres humanos de la antigüedad prehispánica situaron la creación y la muerte en su infinita unidad de la permanencia espiritual como un *ápeiron* (infinito) relacional. Ambos cosmos no son lo mismo, ni en lugar y ni en acción, sin embargo, están juntos, coexistiendo siempre.

Alfredo López-Austin en su libro titulado *Tamoanchan y Tlalocan* nos muestra el problema de localización de Tamoanchan en tanto lugar de creación. Nosotros hacemos una lectura siguiendo las consideraciones de Michel Foucault sobre la producción y creación literaria a partir de la hoja en blanco o lugar de niebla que antecede a la creación de la obra.

En el psicoanálisis, desde la construcción freudiana, la conciencia permanece en un lugar de niebla que encuentra su revelación a través de las formaciones de lo inconsciente como estados de creación, de hallazgos. Nos interesa mostrar que ese lugar de niebla en donde se produce la creatividad permite orientar de otra manera el oficio de la charla analítica, lo que da espacio a los asuntos de una práctica espiritual que se realiza sobre ese saber nublado del sí mismo. Según Jean Allouch, el nombre oculto del psicoanálisis será “*spycanálisis*” [*spychanalyse*] (2007, p. 57), al suprimir el *psi* y relanzando el *spy* de “espiritual” [*sprituel*] (2007) se sitúa como operador de cada análisis al lenguaje, de ahí su carácter de ser una práctica de la charla analítica que descifra signos.

Además de la referencia freudiana, nos interesa introducir aquí el pensamiento de Michel Foucault a propósito de la literatura. Su inteligencia y trabajo muestran un camino que, desde otro punto

de vista, puede localizar un engranaje que acerca y aclara este problema abierto en la Modernidad sobre la relación entre psicoanálisis, locura y literatura. En su conferencia *La locura y la sociedad*, impartida el 29 de septiembre de 1970 en el Instituto Franco-japonés de la ciudad de Kyoto, Japón, Foucault (2010) va a dedicar una buena parte de esa presentación al tema de la literatura como *fuerza de institucionalización*, por lo menos durante el siglo XIX. La literatura tuvo, hasta ese momento, la finalidad de fomentar la moral de la sociedad o el propósito de divertir a la gente. Foucault, sin embargo, sitúa un giro radical que acontece en el siglo XX: en el espacio y el tiempo de la época moderna, la literatura se liberó de las formas morales que buscan institucionalizar costumbres, formas de relación, y se convierte en una manera anárquica en la que el autor de *Historia de la locura en la época clásica* encontrará una afinidad sorprendente, aunque ya anunciada en su trabajo anterior, entre literatura y locura y establecerá al menos cuatro afinidades o puntos de convergencia que aquí se enumeran:

1. Como la locura, el lenguaje literario no está obligado a respetar las reglas del lenguaje cotidiano.
2. Así como la locura, la literatura no está sometida a la severa regla de decir siempre la verdad entendida esta como evidencia.
3. El autor no está sujeto a la obligación de ser siempre sincero en lo que piensa y siente. Lo mismo sucede en la locura, es más, quien cuenta puede y debe desaparecer de aquello que se escribe o se dice.
4. La literatura ocupa una posición marginal en relación con el lenguaje cotidiano. Un loco, por el hecho de estar loco, habita siempre en un espacio marginal.

No solo eso, la literatura es uno de esos lugares en los que la cultura ha llevado a cabo algunas elecciones originarias, en este sentido, la locura es un lenguaje otro en tanto que se encuentra vinculado, en general, a lo que constituye la relación siempre presente entre la insensatez y la muerte, relación que no se presenta en el uso cotidiano. Otra consideración, el vínculo entre literatura y locura corresponde a aquello que se ha denominado la "imitación" que se sitúa en las leyendas, en el folclore, en los mitos, entre la locura y el espejo. Menciona Foucault (2010) que el loco es como un espejo que, al pasar ante las cosas y personas, enuncia su verdad y desbarata en ese acto toda la ilusión construida alrededor de las cosas más nobles y sagradas... la corrosiva denuncia del loco hace estragos en la plaza pública, en el foro, y en la literatura. Es en esta saliente en la que es posible para la escritura colgarse de este trabajo que trata sobre un mito sobre Tamoanchan y Tlalocan, el cual es explorado y relatado por el maestro Alfredo López-Austin (1994).

Estos son, ante todo, dos lugares, es decir que conforman una topología doble que no ha podido, hasta la fecha, ser definida de forma clara, ni en el tiempo de la colonia española, ni en la época contemporánea. Esta ausencia de definición obedece, tal es la conjetura inicial, a su característica peculiar de *lugar vacío*, que el periodo virreinal no pudo entender sino como algo parecido al cielo bíblico. Pero Tamoanchan-Tlalocan son más que un lugar y su topología receptora de lo muerto, como lo es cielo o paraíso; se trata de un cosmos también para lo vivo que se puede localizar en el tiempo y la forma de su transcurrir o en la temporalidad germinal de aquello que deviene.

Si bien durante el momento novohispano y la época contemporánea no han podido localizar ese lugar, se ensayará aquí una propuesta para comprender su espacialidad e importancia en la economía mítica y ritual del México precolombino y su importancia actual, su resurgimiento. Alfredo López-Austin será el guía principal en la medida en que es él quien ha trazado el borde de ese vacío y quien ha realizado un trabajo minucioso para localizar sus coordenadas simbólicas, míticas y rituales.

El lugar de la niebla

Tamoanchan y Tlalocan son mencionadas por los mexicas en sus mitos y relatos como sitios de niebla en los que se localiza la poesía, los himnos sagrados, los sueños, la enfermedad, la costumbre, los rituales y las fiestas. Aunque la palabra niebla define una ambigüedad, señala un vacío, una ausencia, nos deja ver algo en el claroscuro; *niebla* es donde no se distinguen los rostros, ni los colores; es además donde se engaña al tacto y se enturbian los aromas por su humedad imperante. Esta niebla sitúa entonces una ausencia, un vacío, sobre todo un espacio en blanco. Explica López-Austin que en esa niebla se mezcla el sueño con la vigilia, la historia con el mito, y la presencia con lo ausente. Ese lugar de vacío y ausencia resulta imprescindible para los mexicas en tanto espacio de creación, es decir, un sitio en donde las separaciones se confunden y los hombres y las cosas se mezclan sin dejar nunca en claro su distinción diáfana, pues eso es Tamoanchan, el lugar de la creación, el cual es reactivo a la comprensión occidental que separa, por un lado, lo cósmico y por otro lo humano, o también lo subjetivo y lo objetivo.

Dicha separación sirvió a la vieja metafísica de occidente para ejercer el dominio del hombre sobre las cosas de la naturaleza y el mundo, y produjo lo que el filósofo alemán Martin Heidegger denominó la errancia del hombre en el mundo y su pérdida de lugar como guardián del ser y de la nada. Sobre este error profundo del hombre moderno, occidental, Peter Sloterdijk escribió en un magnífico ensayo:

Si se buscan motivaciones más profundas para este «error» de la humanidad histórica, se descubre una de ellas en la circunstancia de que los actores de la era metafísica hicieron de la totalidad de lo ente una descripción manifiestamente inadecuada. Ellos dividieron, como hemos visto, lo ente en subjetivo y objetivo y pusieron lo anímico, lo que tiene un yo, lo humano, de un lado, y lo cósmico, lo mecánico, lo no humano, de otro. La aplicación práctica de esta distinción es el dominio. Si alguna razón legítima cabe dar del dominio y la disposición sobre algo, es la de que, según este esquema, el alma pretende tener una supremacía indiscutible sobre lo no anímico, sobre lo cósmico. En el curso de la ilustración técnica —esta se produjo de facto con la construcción de máquinas o protética— se evidenció que esta clasificación es insostenible porque, como subraya Günther, atribuye al sujeto y al alma propiedades que en verdad tienen su sitio del lado del mecanismo. Al mismo tiempo, niega a las cosas o materiales muchas propiedades que en un examen más atento muestra que ellas innegablemente poseen. Si se corrigen en ambos lados estos errores tradicionales, el re-

sultado es una percepción radicalmente nueva de los objetos culturales y naturales. Se empieza a comprender qué, y cómo, la «materia informada» o el mecanismo superior pueden ejercer funciones parasubjetivas [...], y, a la inversa, se hace evidente que muchas manifestaciones de las instancias tradicionalmente concebidas de la subjetividad y el alma solo son mecanismos sobreinterpretados. (Sloterdijk, 2011, p. 143)

Esta larga cita da cuenta del momento en el cual lo cósmico y lo humano, que juntos formaron lo ente, fueron separados por la filosofía y la ciencia de Occidente como fue el momento cartesiano que dio inicio al estudio científico de la época moderna. Asimismo, presenta las consecuencias devastadoras de esta separación que se hace ya insostenible en la epistemología, la antropología y la práctica humana.

Es así como *La niebla. Literatura, creación y muerte a través de un mito mesoamericano* intenta contribuir a la caída urgente de la “distinción metafísica entre naturaleza y cultura”. Incluso desde la mirada de la biología de Humberto Maturana (1989), nos advierte que lo humano surge, en la historia evolutiva del linaje homínido, en tanto que pertenecemos a esta nueva especie que está definida por su forma muy particular de hacer surgir el lenguaje, por su prematuración morfológica. La humano está en constante transformación, como un sistema dinámico en continuo cambio estructural según el modo de vivir de una cultura, un linaje, una comunidad, de tal manera que según Maturana, incluso el fenotipo ontogénico “no está determinado genéticamente, pues, como modo de vivir que se desenvuelve en la ontogenia o historia individual de cada organismo,

es un fenotipo, y como tal se da en esa historia individual necesariamente como un presente que resulta generado en cada momento” (Maturana, 1989) de la producción cambiante que se introduce entre la influencia genética, los movimientos culturales y ambientales. Así pues, la división metafísica entre naturaleza y cultura permanece en una constante discusión, más cercana que lejana, en tanto que el estudio de lo humano requiere ser tratado desde la multiplicidad, desde la diversidad híbrida de los campos del conocimiento que nos permiten avanzar en la construcción y el entendimiento de lo humano. En lo que refiere a este trabajo, el acercamiento al mito de Tamoanchan como el lugar de la niebla, como espacio de creación a partir del vacío y la ausencia, preferimos mantener la unidad entre naturaleza y cultura.

Además de esta antropología radical de Sloterdijk, el trabajo de Foucault (2015) —en la medida en que va a localizar la experiencia literaria en la ausencia— encuentra también ese lugar de la niebla en el vacío de la hoja en blanco que es el marcaje de la experiencia moderna de la literatura; ahí se funde lo que la tradición de occidente ha separado para sostener su misión de dominio. La hoja en blanco es el lugar de la niebla; es donde se sitúa aquello que podemos distinguir como el discurso literario; y es ahí en donde nuestra línea de discusión y resurgimiento de la concepción mexicana converge con los intentos más importantes y actuales de recomponer y explicar bajo una nueva concepción la separación lograda por la vieja metafísica.

Según considera Guy Le Gaufey en su libro *El caso inexistente. Una compilación clínica*, Freud nunca logró esclarecer realmente el estatuto de la conciencia, siempre la mantuvo en el lugar de la bruma, “es el quiasma, de la opaca región de la bruma, donde el yo

[*moi*] freudiano y el sujeto clásico de la representación se intercambian y se confunden” (Le Gaufey, 2006, p. 118). El yo se encuentra bloqueado entre percepción y conciencia y la conciencia se halla en un estado opaco, nublado, en donde aparece la niebla.

Para Foucault es el término *fable* —fábula— de lo que está hecha la literatura, se trata de la consistencia de algo que es para decir y puede decirse en un lenguaje que es ausencia, que es simulacro y, sin embargo, hace posible el discurso sobre la literatura; *fable* hace el movimiento de contrapelo a lo inefable, más allá de la idea justa y mantenida según la cual la literatura está ligada al silencio, al secreto, a lo inefable, lo que no se dice y de lo que no se habla. Para Foucault (2015) una vez que una palabra se escribe en la página en blanco, que es el espacio de la literatura, ya no es más literatura, cada palabra es una transgresión cometida contra la esencia pura, blanca, vacía, sagrada de la literatura. Toda palabra que se escribe es una ruptura, es una fractura que da entrada a la literatura. Foucault recomienda leer las primeras frases de las novelas del siglo XVIII y el XIX para situar lo que se conoce como literatura moderna.

[...] ¿cuándo es literatura la obra? Su paradoja consiste precisamente en que solo es literatura en el instante mismo de su comienzo [desde su primera frase, desde la página en blanco. Sin duda, solo es realmente literatura en ese momento y esa superficie, en el ritual previo que traza para las palabras el espacio de su consagración]. Y, por consiguiente, una vez que esa página en blanco comienza a llenarse, una vez que las palabras comienzan a transcribirse sobre esa superficie aún virgen, en ese momento,

cada palabra es de algún modo absolutamente decepcionante en lo que toca a la literatura, ya que no hay ninguna que pertenezca por esencia, por derecho natural, a ella. De hecho, una vez que una palabra se escribe en la página en blanco, que debe ser la página de la literatura, ya no es más literatura; cada palabra real, entonces, es en cierta forma una transgresión cometida contra la esencia pura, blanca, vacía, sagrada de la literatura; una transgresión que hace de toda la obra no, en modo alguno, la consumación de la literatura, sino su ruptura, su caída, su fractura. Toda palabra sin estatus ni prestigio literario es una fractura; toda palabra prosaica o cotidiana es una fractura, pero también lo es toda palabra una vez que se escribe. (Foucault, 2015, pp. 77-78)

Tamoanchan es como la página en blanco, lugar de creación; los dioses envían desde ahí la fuerza energética que animará al niño en el vientre materno. Para los mexicas fue en Tamoanchan, en el tiempo primordial, donde los dioses pusieron el maíz en los labios del ser humano después de haber triturado los granos con sus propias muelas; es lo que otorga el alma, es espacio divino en las cosas mundanas, lo que une lo más heterogéneo, lo divino y lo humano, la naturaleza y la cultura, lo bestial y lo civilizado.

Por otro lado, Tlalocan, la morada de Tláloc o el paraíso de Tláloc, es uno de los lugares de la muerte, así lo describe Eduardo Matos Moctezuma en su libro *Muerte al filo de obsidiana* (1996). Los muertos podían ir a tres lugares dependiendo de la forma, de la manera o el género de su encuentro con la muerte propia, que según el arqueólogo también definía su ritual funerario. Aunque nuestra intención

no es profundizar sobre este lugar al cual iban los muertos, vamos a citar a Matos. ¿Quiénes iban al Tlalocan?, “los que morían por rayo, ahogados, o por un tipo de enfermedad como leprosos, sarnosos, bubosos, gotosos e hidrópicos [...] era un lugar en donde nunca, jamás faltaba alimento y frutos” (Matos, 1996, p. 64). Se explica como un lugar de veraneo en donde se regocijaban y no pasaban ni pena, ni angustia alguna. También en los *Diálogos de los primeros franciscanos con los señores principales y los sabios indígenas*, retomado del libro *La tinta negra y roja. Antología de poesía náhuatl* (2008) de Miguel León-Portilla, el autor encuentra el lugar del Tlalocan. “... De manera que siempre y por siempre las cosas están germinando y verdean en su casa, allá «donde de algún modo se existe», en el lugar de *Tlalocan*. Nunca hay allí hambre, no hay enfermedad, no hay pobreza...” (2008, p. 265).

Dice Matos Moctezuma que Alfonso Caso ha interpretado el mural de *Tepantitla* en Teotihuacán como la representación pictórica del Tlalocan en tanto que se puede observar en la pintura a muchos personajes que están contentos, juegan, nadan, conversan. Se ve también un gran manantial de agua clara y hay flores, frutos, maíz, nopales, frijol. López-Austin menciona que de *Tlalocan* se ha dicho que era una montaña oriental y que se podía entrar ahí por una cueva de Chapultepec. De inmediato resuena en nosotros el maravilloso mural *El agua, origen de la vida en la Tierra*, pintado por Diego Rivera e inaugurado el 4 de septiembre de 1951, en *El Cárcamo de Dolores y fuente de Tlaloc*, una cámara de agua que tenía como finalidad almacenar y distribuir agua potable para la Ciudad de México, el agua es traída desde las lagunas de la cuenca del río Lerma en el Estado de México y sirve aún hoy de forma muy deficiente

para abastecer a la gran metrópolis del vital líquido. En ese singular espacio fue en donde Rivera pintó el más hermosos de sus murales dedicado al agua, a la vida, al origen de la especie humana; bien podría ser esa cámara-túnel hecho mural, esa mítica entrada a la cueva de Chapultepec que nos lleva al Tlalocan y a la niebla de Tamoanchan como pensaron y sintieron los mexicas en su cosmovisión del mundo.

Al Tlalocan iban todos los muertos que habían perecido por una forma de naturaleza acuosa. Matos Moctezuma retoma de los relatos de Fray Bernardino de Sahagún la forma en que eran enterrados estos fallecidos. A los muertos por agua no los quemaban, los enterraban y les ponían semillas de bledo en las quijadas, sobre el rostro y los vestían con papel azul, en la mano les ponían una vara. Más adelante se retomará el culto a los cerros que realizan los nahuas del Alto Balsas, en Guerrero, que en esta época contemporánea nos muestran la pervivencia de lo antiguo, de los mitos en los ritos que los pueblos originarios siguen practicando.

El lugar de la creación

López-Austin escribe que Tamoanchan y Tlalocan son dos lugares que se confunden como siendo lo mismo porque Tlalocan se asemeja con un paraíso terrenal, mientras que los españoles entendieron que en Tamoanchan había existido un árbol en el que se “pecó” originalmente y los culpables habían sido expulsados a la tierra por lo que concluyeron que Tamoanchan era el paraíso terrenal. Esta confusión ha llegado hasta nuestros días y existen tres hipótesis altamente especulativas pero interesantes:

1. Algunos autores han ubicado a Tamoanchan en el este; otros en el oeste, en el sur, en los cielos

más altos, en los cielos más bajos, en la luna, en las profundidades de la tierra o en la superficie de la tierra.

2. Otros autores consideran que hubo un Tamoanchan real que originó la creencia de la Tamoanchan mítica.
3. Otros estiman que el modelo de Tamoanchan dio origen a la fundación de una o varias Tamoanchan reales como lugares necesarios para asignar un sitio a la creación, a lo creado inmaterial y su existencia.

Para López-Austin, Tamoanchan y Tlalocan son dos lugares en donde suceden cosas diferentes. Se trata de una topología mítica doble; de dónde vienen las almas y a donde van las mismas al morir; las cosas mundanas, no solo los seres humanos, poseen alma; se trata de una visión y una cultura de inmanencia que conduce necesariamente a una cultura del cuidado. En el cosmos prehispánico todo posee espíritu: los humanos, los animales, las plantas, las cosas, las piedras; la tierra misma es una entidad viva que está sucediendo en un tiempo cíclico y que influye en todo el universo; todo está vivo y en relación el inframundo la tierra, los cerros y el cosmos.

La forma en que actualmente se puede construir la historia es compleja: quizá a partir de considerar las formas de pensamiento de la época mesoamericana junto a la mentalidad de la época de la Colonia. No existe ninguna cultura precolombina que se haya mantenido intacta en su cosmovisión, pero no es posible dejar de encontrarse en la verdad de la Antigüedad. El mítico Tamoanchan es una construcción de los pueblos de habla náhuatl del Altiplano Central de México; permaneció hasta la época colonial temprana en esa zona. ¿Cómo acercarse a la localización de esos lugares?

López-Austin intenta con el mito de Tamoanchan y Tlalocan dar lugar a una cosmovisión del mundo que se encuentra cortada, hay ausencia y páginas en blanco de nuestra historia y, sin embargo, sorprende su permanencia, su insistencia. Existen no solo documentos, sino también la cultura náhuatl viva en diversas zonas de nuestro país, que pueden ser elementos para seguir registrando la cuenta de los antiguos mexicanos. Miguel León-Portilla en *La historia documental de México I (1984)* y en el libro de *Los Nahuas del Altiplano Central (2013)* plantea que los mexicas, al ser un pueblo que se educó en los calmécacs y tepochcalli, conocían el arte de la transmisión no solo narrada sino también escrita, esto quedó plasmado en múltiples códices en donde pudieron divulgar sus ideales, mostrar su arte, su filosofía, su visión del mundo, su poesía y sus cantares, sus sueños, etc. Hoy esos documentos se encuentran en diversos países de Europa, pero también en México.

León-Portilla menciona que gracias a estos escritos, y a los estudiosos del mundo antiguo, se sabe que al sobrevenir la guerra y exterminio llamados *La conquista española*, sucedió un doble fenómeno respecto a la escritura de las fabulaciones, de los mitos y de la historia antigua. Por una parte, algunos indígenas, que habían estudiado en los centros prehispánicos de educación y que posteriormente aprendieron el alfabeto latino, se interesaron personalmente en conseguir por escrito, en su propio idioma, muchas de las tradiciones e historias aprendidas en sus días de estudiantes. "Por otra parte, se recogieron también por escrito no pocos de esos textos tradicionales de origen prehispánico, gracias al empeño de algunos misioneros, entre los cuales sobresale fray Bernardino de Sahagún" (León-Portilla, 2013, p. 83).

“¿Cómo lo transmitido por la palabra y la tinta negra y roja, característica del México antiguo, ha llegado hasta nosotros, después de la colonización española?” La pregunta es de Miguel León-Portilla (2008) y la respuesta está en su libro *Tinta negra y roja. Antología de la poesía náhuatl*, en donde nos cuenta que:

En los tiempos prehispánicos, tanto en el hogar como en los templos y las escuelas se comunicaba la antigua palabra portadora de sabiduría, el Códice florentino refiere cómo ocurría su transmisión. En el hogar eran los padres los que expresaban los consejos tocantes al transcurrir de la vida, cuando el niño o la niña llegaban a la edad de discreción e ingresaban en la escuela y, más tarde, cuando iban a contraer matrimonio, y al conocerse que ellos, a su vez, iban a tener un hijo. De forma institucionalizada también se comunicaba al antiguo legado en las *telpochcalli*, “casa de jóvenes”; en las *cuicacalli* “casas de canto” y también en las llamadas *calmécac*, “hilanderas de casas” centros de enseñanza religiosa, jurídica, literaria, histórica y astrológica.

De los *calmécac* refiere el *Códice florentino* (III, f 39, v.) lo siguiente:

Bien se les enseñaba los cantos,
los que se dicen cantos divinos,
seguían así el camino del libro
y también les enseñaban la cuenta de los días,
el libro de los sueños y el libro de los años.

Al ocurrir la conquista española, muchos sacerdotes y sabios nahuas perecieron y no pocos de los antiguos *amoxtli*, “códices” o “libros”, fueron reducidos a cenizas. Se dijo que eran portadores de creencias idolátricas. La antigua cultura entonces peligro de desaparecer. Tan solo algunos frailes y cierto número de indígenas, con motivaciones a veces distintas, se ocuparon en salvar del olvido cuanto les pareció que importaba conservar. (León-Portilla, 2008, pp. 17-18)

Otro espacio en el que se encuentra una topología doble, los sitios de Tamoanchan y Tlalocan, fue en el libro de José Luis Martínez intitolado *Nezahualcóyotl, vida y obra* (1992) en donde localiza el sitio bajo una metáfora. Es la del lugar de Tlalocan como donde reside la lluvia y la niebla mientras que a Tamoanchan se le ubica de forma topológica en la casa de la vida, la región de donde se proviene, la casa que se busca, el lugar en donde se cría a los hijos de los seres hombres, en donde las casas se hallan a la ribera del agua.

Así, se puede situar a Tamoanchan en los cantos de *Nezahualcóyotl*:

Nos atormentamos

Nos atormentamos:

no es aquí nuestra casa de hombres...
allá donde están los sin cuerpo,
allá en su casa...

¡Sólo un breve tiempo
y se ha de poner tierra de por medio de aquí
a allá!

Vivimos en tierra prestada
aquí nosotros los hombres... (Martínez,
1992, p. 201).

Como pintura nos iremos borrando

¡Oh, tú con flores
pintas las cosas,
Dador de la Vida:
con cantos tú
las metes en tinte,
las matizas de colores:
a todo lo que ha de vivir en la tierra!
Luego queda rota
la orden de Águila y Tigres:
¡Sólo en tu pintura
hemos vivido aquí en la tierra! (Martínez,
1992, p. 203)

En este otro canto se puede leer posiblemente ambos
lugares Tamoanchan y Tlalocan

Estoy embriagado, lloro, me aflijo,
pienso, digo,
en mi interior no encuentro:
si yo nunca muriera,
si nunca desapareciera.
Allá donde no hay muerte,
allá donde ella es conquistada,
que allá vaya yo,
Si yo nunca muriera,
si yo nunca desapareciera. (Martínez, 1992,
p. 207)

En un fragmento del canto "Deseo de persistencia"
se lee:

Dejaré pintada una obra de arte,
soy poeta y mi canto vivirá en la tierra:
con mi canto seré recordado, oh mis oyen-
tes,
me iré, me iré a desaparecer,
seré tendido en estera de amarillas plumas,
y llorarán por mí las ancianas,
incurrirá el llanto mis huesos como florido
leño
he de bajar al sepulcro, allá en la ribera de
las tórtolas. (Martínez, 1992, p. 208)

Esa fragilidad mortal parece tener a Nezhualcóyotl sumamente consternado en su mortalidad como ser mundano. Dice López-Austin que los dioses hechos de mito son mortales, son enviados al mundo en forma de tiempo. Los seres humanos están hechos de tiempo y la sustancia divina es lo que se nombra como alma y es otorgada por los múltiples y diversos dioses. Esas fuentes divinas originarias pueden reintegrarse y existir en otros espacios y formas, o bien retornar al dios que pertenecen.

Tamoanchan y Tlalocan son el espacio, dos en uno, de circulación de lo invisible, de los cursos que siguen las sustancias sutiles que dan naturaleza, que transforman y animan a los hombres y a las mujeres. Explica López-Austin que se trata de sitios de origen y destino de esas sustancias sutiles que podemos llamar entidades anímicas "almas", entendidas como fuerzas divinas que se encuentran en el interior de las criaturas.

Según las cosmovisiones mesoamericanas, el ser humano está formado de varias entidades anímicas, Tlalocan y Tamoanchan se relacionan con su gestación o con su destino final, es el resultado del curso de que encuentran las sustancias sutiles de

tiempo que nos habita y para comprender la función cósmica de estos dos lugares hay que preguntarse ¿qué son Tamoanchan y Tlalocan y cuál es el origen de esas “almas”, esencias o fuerzas imperceptibles que constituyen la parte anímica del ser humano, de los animales, los vegetales y el resto de las criaturas y cosas mundanas? Los antiguos mesoamericanos creían que dichas esencias o sustancias imperceptibles habían penetrado en todos los seres mundanos en el tiempo de la creación. En las fiestas dedicadas a la siembra del maíz entre los Nahuas de Guerrero, todavía se encuentra un pequeño destello que señala esos lugares de creación y muerte.

Los nahuas en la época contemporánea

Entre los nahuas del Alto Balsas del estado de Guerrero existe aún hoy en día una festividad-ritual que nombran *Culto al cerro, Altépetl* (montaña de agua) que se lleva a cabo entre el 20 de abril y el 3 de mayo y es relacionada con la festividad de la Santa Cruz y con la petición de lluvia antes de iniciar el trabajo agrícola y la siembra del maíz. Se trata de llevar a ofrendar a los cerros más altos de la cuenca, comida preparada por las mujeres viudas y las jóvenes, entre 80 y 60 niñas, quienes son escoltadas al cerro por los músicos, rezanderos y los oficiales con cargo en las iglesias. La comunidad depende de las muchachas para celebrar esta ceremonia correspondiente a la siembra, pues son quienes suben con la comida cuando está lista, la cual va acompañada también con elementos de ofrenda como semillas, frutas, flores, incienso, fuegos de artificio; llegan hasta la cumbre más alta donde hay un altar de piedra con cruces de madera. Allá las mujeres velan las ofrendas, mientras en el pueblo los hombres y las otras mujeres hacen otros rituales con las

semillas de maíz, frijol, calabaza, chile, jitomate, etcétera. Para los mexicas los dioses actuaban cíclicamente en el mundo. La sustancia divina era enviada a la tierra en forma de tiempo, de destino y había dioses del año, la veintena, la tercera. Para cada día de la semana y del mes y del año, tenían un dios con su nombre propio, se nombraban a los hombres y las mujeres. Había muchas fiestas y rituales de vida como de muerte. Aún hoy se puede dar cuenta de fiestas y rituales precolombinos entremezclados con elementos del mundo católico.

De acuerdo con Good y Barrientos en su estudio etnográfico de *Los Nahuas del Alto Balsas Pueblos Indígenas del México contemporáneo* (2004), al colocar las ofrendas para los cerros, la tierra y los santos, la comunidad reconoce la interdependencia entre los seres humanos y el mundo natural –la naturaleza y la cultura nunca fueron separadas como en el proyecto de dominio y destrucción occidental y colonial– concebido como un ser vivo que nutre por medio de las plantas, pero que también necesita alimentarse porque da sustento a la comunidad humana. Las antropólogas recuperan testimonios de las mujeres de la comunidad, quienes se expresan así respecto de este ritual de la siembra: “La tierra vive, pues, así nos dijeron los abuelitos y las abuelitas. Nosotros decimos que la tierra, Ella toma, ella come” (Good y Barrientos, 2004, p. 26). Por medio de enterrar a sus muertos, los humanos cumplen con su obligación de nutrir a la tierra y devolverle su sustento. Dice otra mujer:

Antes de comer nosotros, comen los dioses, los santos y la Virgen, y después podemos comer nosotros. Ellos siempre comen primero: chile, elote, calabaza, todo lo que sembramos. Esta

es costumbre de antes, de los abuelitos y de las abuelitas y de más antes. (Good y Barrientos, 2004, p. 26).

La importancia de las niñas en esta ceremonia dedicada al maíz tiene que ver con el hecho de que los nahuas de Guerrero consideran al maíz como una niña o mujer joven; dicen las antropólogas Good y Barrientos que la gente de la comunidad les habla a las plantas que cultivan como si fueran sus hijas. Hay testimonio de una mujer al llegar a su milpa, quien les dice a sus plantas de la siguiente manera:

“Ay, mis hijas, ya se levantaron, ya se pararon. ¡Qué hermosas son! ¡Tan altas y fuertes! ¡Qué bonitas son! Niñas chulas, crezcan y denme lo que voy a comer”. Después explicó: “Todos los días vengo aquí y me canso. Pero me gusta, me gusta ver mi milpa y estoy contenta en mi corazón al ver el trabajo. Me anima ver a las plantitas como me gusta ver a mis hijos” (Good y Barrientos, 2004, p. 27).

Al principio dijimos que Tamoanchan y Tlalocan son el lugar de la poesía, de la niebla, del vacío, de los sueños, de la mezcla entre la historia con lo mítico, Tamoanchan es el lugar de la creación, es la división que originó el tiempo mundano. Menciona López-Austin que las esencias transitan, van de unos seres a otros, influyen, contagian, modifican, van del mundo de los hombres a los ámbitos divinos, y de allá regresan.

1. El primer tránsito se produce al nacer, pues se llena de esa esencia divina que han de caracterizar a lo que occidente conoció como el ente.

2. Otra forma de pasaje es el contagio entre seres mundanos, la posesión divina, la posesión de un ser mundano por otro, la relación del alma compartida entre dos seres. En el contagio y la lengua, así como hay esencias de perro, o de hormiga, o de frijol, hay esencias de fractura de hueso, o esencia de dolor de vientre.
3. La siguiente vía de transformación es la del crecimiento, que está intercedido por el Dios Tláloc, el dios del crecimiento.
4. Otro movimiento es el que se refiere al incremento de poder de una esencia que está dentro de un cuerpo cuando existe el ambiente, el predominio de una misma esencia. Por ejemplo, ser mordido por una serpiente extremadamente venenosa y sobrevivir al veneno.

De acuerdo con López-Austin, los seres mundanos para los antiguos mesoamericanos son composiciones de elementos heterogéneos que vuelven a cada individuo un ser diferente, pese a que el núcleo, común a otros individuos, lo hacen pertenecer a una clase. Cada ser, más allá de la clase, es un individuo con pasado propio, con su historia y sus memorias. Más que un individuo, es un cambiante microcosmo sumergido en el tiempo del devenir, el tiempo circular del *posteriori* en donde lo presente hace surgir el pasado y transforma lo que está por suceder; que todo se encuentra en el complejo de sus entidades anímicas. Su interioridad invisible es un verdadero mosaico de esencias sucediendo siempre. Quizás abstenerse de “comprender” y de decir que los mitos dicen cosas sin razón de ser, se puede llegar a saber que ellos, que fueron escritos con tinta roja y negra, poseen códigos que no entendemos, pero que cuentan algo —la invención del tiempo—, de

manera que guardan la verdad del proceso de creación del mundo; esa forma que, sin lugar a duda, ya no es la nuestra. Si el mito habla hay que aprender a escucharlo y para bordarlo es necesario suspender la verdad, la cosmovisión, el tiempo y el yo.

Entonces, ¿qué es Tamoanchan?

Tamoanchan es el gran árbol cósmico que hunde sus raíces en el inframundo y extiende su follaje en el Cielo. Las nieblas cubren su base. Las flores coronan sus ramas. Sus dos troncos torcidos uno sobre otro, son las dos corrientes de fuerzas opuestas que en su lucha producen tiempo [...] Tlalocan es la mitad del árbol cósmico. Es su raíz unida para formar el mundo de los muertos, del cual surge la fuerza de la regeneración [...] de la vida y de lo que está por venir. (López-Austin, 1994, p. 225)

Conclusión

Al inicio del libro titulado *El psicoanálisis, ¿es un ejercicio espiritual?*, respuesta a Michel Foucault, Jean Allouch advierte sobre la amenaza que pende sobre el psicoanálisis: la atopia, la carencia de lugar. Todo el esfuerzo de Allouch se ha dirigido hasta ese momento a encontrar un espacio, un *topos* para el psicoanálisis. Ese lugar se inscribe para Allouch en los ejercicios espirituales de los cuales Foucault hizo una genealogía. Se termina sugiriendo, imaginando entonces ese otro cosmos como si el psicoanálisis, la locura y la literatura pudieran ser colocados en otra topología necesaria y que se codifica de otra manera que la del gran proyecto de la metafísica separadora de la naturaleza y la cultura. Lacan por su parte aclara que lo oculto no se encuentra escondido, sino en otro lugar presto a su develación, a su producción

creativa. Ese lugar es el lugar de la separación y la unión, de la cesura, de las operaciones espirituales; su atmósfera es necesariamente la niebla, porque no se distingue del día y del sueño más que como un lugar intermedio. Es el lugar que ha sido separado por la ausencia y el vacío que crea poesía e inventa mitos, fiestas, ritos, recuerdos encubridores, síntomas, chistes, el ingenioso lapsus; el lugar y el tiempo que relata la fábula. Es la guerra, la catástrofe, el sexo, el sueño, la siembra, el tiempo, la cancha del juego de pelota, la muerte: Tamoanchan y Tlalocan.

Referencias bibliográficas

- Allouch, J. (2007). *El psicoanálisis, ¿es un ejercicio espiritual?* El cuenco de plata.
- Browder, J., Imágenes Multiespectrales de los Muralles de Tepantitla, en Teotihuacán [Fotografía], *Pueblos originarios*. Recuperado en <https://pueblosoriginarios.com/meso/valle/teotihuacan/tlalocan.html>
- Foucault, M. (2010). *Estética, ética y hermenéutica: La locura y la sociedad*. Volumen III, Paidós Obras esenciales.
- Foucault, M. (2015). *La gran extranjera. Para pensar la literatura*. 1ª edición. Siglo xx.
- Good, C. y Barrientos, G. (2004). *Nahuas del Alto Balsas. Pueblos Indígenas del México Contemporáneo* [fotografía], Comisión Nacional Para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México. En https://www.inpi.gob.mx/2021/dmdocuments/nahuas_alto_balsas.pdf
- Jiménez-Hernández, M. (2023). El agua, origen de la vida: ecos desde un mural de Diego Rivera y la problemática del agua en México. *Revista La Colmena* 117 pp. 127-135. <https://futuros.colmex.mx/wp-content/uploads/2024/03/1.pdf>

- Le Gaufey, Guy. (2006). *El caso inexistente. Una compilación clínica*. EPEL.
- León-Portilla, M. (1984). *Historia Documental de México, Tomo I. 3ª edición*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- León Portilla, M. (2013). *Los Nahuas del Altiplano Central. 4ª edición*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- León-Portilla, M. (2008). *La tinta negra y roja*. ERA.
- López-Austin, A. (1994). *Tamoanchan y Tlalocan*. Fondo de Cultura Económica.
- Martínez, J. L. (1992). *Nezahualcoyotl, vida y obra*. Fondo de Cultura Económica.
- Matos Moctezuma, E. (1996). *Muerte al filo de obsidiana. Los nahuas frente a la muerte, 4ª edición*. Fondo de Cultura Económica.
- Maturana, H. (1989). Lenguaje y realidad: El origen de lo humano. *Arc. Biol. Med. Exp.* 22, pp. 77-81. https://www.biologiachile.cl/biological_research/VOL22_1989/N2/Humberto_Maturana.pdf
- Romero, G, J. (1995). Tamoanchan y Tlalocan. *Ciencias*, 38, pp. 58-59. En <https://www.revistacienciasunam.com/pt/191-revistas/revista-ciencias-38/1807-tamoanchan-y-tlalocan.html>
- Sloterdijk, Peter. (2011). *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*. 1ª edición. Akal.