

LA PIEDRA DEL SOL: NOTAS SOBRE LA CONCEPCION DEL TIEMPO ENTRE LOS AZTECAS

Estela Ocampo
Carlos Bidon-Chanal
Universitat de Barcelona,
Institut Català d'Antropologia

Las líneas que siguen parten del convencimiento, presente ya en la reflexión antropológica desde los estudios de B. L. Whorf sobre el lenguaje de los hopi, de que las categorías de espacio y tiempo no son universales de la humanidad, en un sentido pleno, sino que, en buena medida, deben de considerarse como prerrogativas de cada cultura. Y si bien Whorf eligió el ámbito lingüístico para mostrar la posibilidad de ausencia de una intuición general del tiempo, nosotros tratamos de poner aquí de manifiesto que las diferencias específicas en la concepción de la temporalidad pueden detectarse en el terreno de las artes visuales. El ejemplo escogido es el de la Piedra del Sol, monumento erigido en 1479 por Axayacatl, sexto monarca azteca, y que ha llegado a ser emblemático de toda una civilización.

La Piedra del Sol consiste, formalmente, en un gran círculo que lleva esculpidos toda una serie de círculos menores, a manera de anillos, que separan distintos órdenes de elementos. Dichos anillos están dispuestos concéntricamente en torno a un círculo central, donde aparece representado el rostro de una deidad; ésta se ha identificado comúnmente con el sol, Tonatiuh, pero también se ha sugerido que se trataba de la cara de la diosa de la tierra, Tlaltécúhtli (Navarrete, Heyden, 1974; Köhler, 1979). La divinidad en cuestión está rodeada por cuatro figuras representativas de cuatro fechas en el calendario ritual o *tonalpohualli*: 4 Ocelotl (4 tigre), 4 Eecatl (4 viento), 4 Quiahuitl (4 lluvia), 4 Atl (4 agua); estas fechas son, respectivamente, las de los cataclismos que pusieron fin a cada una de las eras que, en la cosmología azteca, precedieron a la actual y que estuvieron pre-

sididas, en cada caso, por un «sol» nombrado de acuerdo con el signo de su día final (cuyo nombre alude, por consiguiente, a la catástrofe determinante del fin de su reinado). El conjunto de la deidad central y las cuatro fechas está enmarcado por un gran signo *ollin* (movimiento), uno de los nombres de días en el calendario ritual, que, completado con el numeral 4 que aparece intercalado entre los símbolos de las eras pasadas, compone a su vez una fecha: 4 Ollin, día final de la era actual, asociada así a un «sol» cuyo destino es el de sucumbir a causa de un terremoto.

El signo azteca del movimiento presenta una disposición de las denominadas en quintero o *quincunce*, caracterizada por la presencia de cuatro puntos dispuestos al modo de las esquinas de un cuadrilátero y unificados por un centro; dicha unificación puede estar, en ocasiones, materializada por dos líneas que se cruzan o se entrelazan (Séjourné, 1957, págs.



La piedra del Sol.

101 y sigs., pág. 108). Además de en el signo *ollin*, el quince está profusamente repetido en la Piedra del Sol, componiendo el anillo que encierra al de los signos de los días y formando también parte de los ornamentos (placas de jade) que salen de él. En sus numerosas variantes, el quince constituye una figura clave de la cosmología azteca y se presenta como conjunción de dos elementos de órdenes distintos: el número y la forma. Es bien conocida la importancia del número 5 en el conjunto de la concepción azteca del mundo, dominada por el esquema de las cuatro direcciones que emanan de un centro, concebido también este último en un sentido direccional. Según esta visión del universo, general en todas las culturas mesoamericanas, el cinco se presenta como clave de la estructura secreta del cosmos (Brundage, 1979, pág. 5). Y en la medida en que organiza el mundo, el 5 aparece también como el número que delimita su historia. En efecto; la irreductibilidad mutua de las cuatro direcciones y su sumisión a una dirección central, resultan como traspuestas a la concepción de un tiempo histórico limitado a la sucesión de cuatro edades, únicas e irrepetibles, separadas entre sí por cataclismos y que sólo parecen encontrar su pleno sentido en la subordinación a una quinta y última edad. De ahí que haya podido hablarse de una concepción «evolutiva» entre los aztecas. Por lo mismo, el número cinco (y, en consecuencia, la cuadruplicidad, en la medida en que el 4 encuentra en el 5 su perfección) es también el principio organizador del panteón azteca.

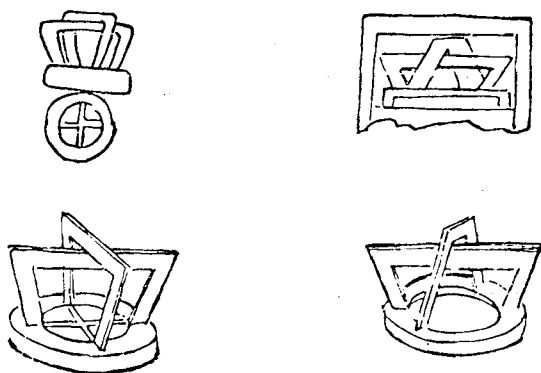
Esta visión de la historia es la que, iconográficamente, recoge el gran *ollin* situado en el centro de la Piedra del Sol. Al círculo que lo encierra podríamos llamarlo el del «Gran Tiempo», puesto que está constituido por la historia completa de los aztecas; es decir, la del universo y no la de los hechos humanos. La conformación de este círculo alude claramente a la imbricación entre el pasado, mítico y geológico a la vez, y el propio tiempo humano, la era del movimiento, que había de acabar como las otras eras en una catástrofe, el temblor de tierra, haciendo así coherente el pasado con el presente y restituyendo una unidad en la que el mundo de los hombres es tan sólo un eslabón. La actual era humana procede de las anteriores y las engloba; análogamente, el signo de la quinta era está formado por la disposición de los símbolos de las cuatro eras pasadas alrededor de la deidad central. El «Gran Tiempo» se caracteriza por estar compuesto de ciclos sucesivos, coherentes entre sí, que no poseen diferencias de sustancia sino tan sólo de características. Concepción ésta que contrasta, sin duda, con la del Occidente cristiano, por ejemplo, donde el tiempo anterior al pecado original difiere sustancialmente del tiempo posterior, el propiamente humano y en el que reina la imperfección; pero que se contrapone, sobre todo, a nuestra concepción laica y «racional» de la temporalidad, basada en la idea de duración. En efecto, por lo que hace a la longitud temporal de las distintas eras, la Piedra nada nos enseña; a no ser, precisamente, su indiferencia ante tal extremo, implícita en la comunidad de la determinación numeral —el 4— de todas las fechas que marcan el final de

una edad. Este desinterés por la medida exacta de un período (en el cual, por otra parte, se ha visto una característica común a todo el pensamiento mítico) es el que, en alguna ocasión, ha querido reflejarse al denominar a las eras como *eones*, connotando así la ausencia del concepto mismo de eternidad entre los aztecas, si por tal se entiende la repetición indefinida de una unidad temporal (Brundage, 1979).

Con todo, si la duración de las distintas eras no aparece explícitamente aludida en la Piedra del Sol, los distintos relatos mitológicos de la creación del mundo azteca sí que nos hablan de ella (cf., p. ej., Robelo, 1911). Sin embargo, basta un somero repaso para apercibirse de que los lapsos de tiempo allí registrados no poseen una significación «histórica» en nuestro sentido. En efecto, se trata sistemáticamente de múltiplos del «siglo» azteca, integrado por 52 años; y además, dichos múltiplos se obtienen a menudo como producto de 52 por un número que es, a su vez, múltiplo de 13. Frente a nuestra concepción de la historicidad, a la que han de resultarles forzosamente irrisorias las exigencias calendáricas, nos encontramos aquí con una concepción del tiempo aparentemente dominada por el calendario. La Piedra del Sol, que ha recibido también el nombre de Calendario Azteca, da fe de esa dominación con la presencia de los veinte signos de los días del calendario ritual, dispuestos sobre el anillo que encierra al círculo del «Gran Tiempo». La estructura del calendario azteca contribuye a poner de manifiesto el sentido en que la quintuplicidad, asociada por una parte al esquema direccional, pudo efectivamente, por otro lado, elevarse al rango de elemento organizador a escala cósmica y adquirir un papel de clave para descifrar el secreto de las cosas en general. En efecto, junto con el 13, el número 5 (y, por ende, el 4) interviene en la formación de los períodos del *tohalpohualli* a los que se asignaba importancia ritual (Caso, 1967); y son también estos números los que rigen la concordancia entre el calendario ritual y el civil, es decir, entre el «año» de 260 días (resultado de combinar los números del 1 al 13 con los 20 signos de días) y el año vago de 365 días, cuya concordancia se produce al cabo de 52 años de 365 días (el «siglo» azteca). Desde luego, no se trata aquí de una mera cuestión de aritmética «recreativa», por más que la tentación del juego numérico no se haya excluido del horizonte de quienes supuestamente controlaron el calendario (Broda, 1980, p. 289). La referencia material, de orden astronómico, que justifica el papel rector de estos números —y, en particular, del 5— en materia de calendario, es el bien probado carácter venusino-solar de este último. Dicha referencia material se concreta en la coincidencia entre 5 revoluciones sinódicas de Venus y 8 años civiles de 365 días. El período de revolución sinódica¹ de Venus es de 583.92 días terrestres; y sucede que, al cabo de un ciclo de 2.920 días ($2.920 = 5 \times 584 = 8 \times 365$), Venus vuelve a estar en el mismo lugar del cielo, con referencia a las estre-

1. Es decir, el lapso de tiempo transcurrido entre dos conjunciones sucesivas del planeta con el sol.

llas fijas, en que se encontraba al inicio del ciclo, y que la coincidencia se produce muy aproximadamente en el mismo momento del año. Interesa señalar al respecto que, en ausencia de sistemas *mecánicos* para la medición del tiempo, el cómputo de una revolución sinódica no puede tener un sentido cronométrico similar al que es habitual entre nosotros; es decir, no puede venir expresado en unidades de tiempo (días, horas, minutos, segundos) registradas por un dispositivo ajeno a la misma observación. El sentido de dicho cómputo es, exclusivamente, el derivado de observaciones astronómicas donde las únicas medidas que acaso intervienen son las de distancias angulares entre referencias estelares. De aquí la importancia, entre los aztecas, de la observación de Venus como lucero matutino o vespertino, puesto que es la sucesión de las cinco posiciones distintas de dicho astro en situación de orto —o de ocaso— helíaco,² repartidas a lo largo de ocho años terrestres, la que constituye un ciclo en el sentido de regreso a la misma situación relativa entre Venus, el sol y el Zodíaco, produciéndose entonces el «ajuste» entre revoluciones sinódicas y revoluciones sidéreas.

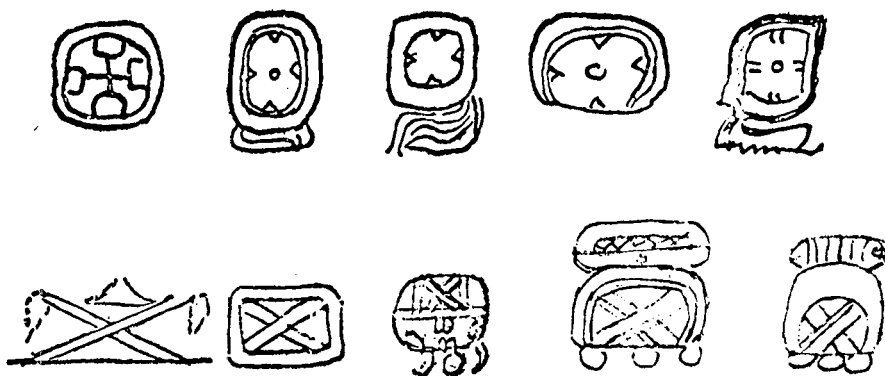


Dos variantes del glifo del año, comparadas con los dos relojes de sol de los que derivan (Digby, 1980).

En la medida en que la Piedra del Sol hace referencia a una concepción calendárica del tiempo, no debe extrañar la presencia en ella de Venus. De hecho, el signo del planeta aparece distribuido alrededor del canto de la piedra. La relación entre Venus y el 5 permite también atribuir un significado venusino (en un sentido calendárico) al círculo de quince que encierra al de los días. Pero las connotaciones astronómicas del quince no se agotan en Venus. Si atendemos ahora al aspecto formal de dicha

2. O sea, la salida —o la puesta— del astro inmediatamente antes —o después— de la del sol.

configuración, las referencias a la astronomía se multiplican. En su versión maya de glifo con la significación de día o de Sol, se ha podido establecer su correspondencia con un determinado tipo de reloj de sol, presumiblemente utilizado ya en tiempo de los olmecas; y otro tanto puede decirse de los casos en que el signo incluye la presencia de las dos bandas cruzadas, las cuales vendrían a ser las dos barras superiores del instrumento mencionado (Digby, 1980). Por otra parte, también se ha sugerido la derivación, en concreto, del signo *ollin* a partir de un ideograma cósmico olmeca que, a su vez, remite al mencionado reloj de sol (Köhler, 1980, p. 587). Añadamos que las líneas entrecruzadas del quincunce podrían también aludir a la intersección de la Vía Láctea con el Zodíaco, o a la inclinación de la eclíptica con respecto al ecuador celeste, siendo así que el fenómeno de la precesión³ ha podido considerarse el operador fundamental del cosmos, en el que los antiguos cifraron el control de la actividad celeste y terrestre (Santillana, Dechend, 1969).



Signos del día que presentan una disposición en quincunce y glifos con las bandas cruzadas (Digby, 1980).

Otro elemento astronómico presente en la Piedra del Sol son las Pléyades, el grupo de estrellas más importante para los aztecas. Su paso por el cénit constituía el centro de la ceremonia llamada del Fuego Nuevo, que celebraba la coincidencia de los dos ciclos calendáricos, el *tonalpohualli* y el *xihuitl* (i.e., el año ritual y el año natural), cada 52 años. Y es precisamente este grupo de estrellas el que viene representado por el apéndice de la cabeza de las *xiuhcoatl*s que aparecen enfrentadas en el círculo exterior de la Piedra del Sol. Dada su asociación con el inicio de la estación de las lluvias, las Pléyades desempeñan un papel destacado en el conjunto de todas las culturas mesoamericanas, desde el terreno de la cosmovisión y la mitología hasta la orientación de complejos arquitectónicos. Su

3. Es decir, la retrogradación de los puntos equinociales (intersecciones del ecuador con la eclíptica) a lo largo de los años.

asociación con la serpiente se produce ya entre los lacandones y los mayas yucatecos, quienes las identifican con el cascabel del crótalo (Aveni, 1979; Milbrath, 1980; Broda, 1980). La situación de oposición entre las dos serpientes de fuego representadas en la Piedra del Sol, es también susceptibles de relacionarse con el comportamiento astronómico de las Pléyades. En efecto, la coincidencia entre el orto helíaco de dicho grupo de estrellas y el primero de los dos pasos anuales del Sol por el cénit, convierte al aseterismo en un divisor natural del año en dos partes iguales; además, la situación del Sol en el nadir y el consiguiente paso de las Pléyades por el cénit a medianoche, se producen en el momento en que el primero se encuentra en conjunción con la constelación de Escorpión. Ahora bien, existe una diversidad de evidencias documentales que permiten pensar en una relación entre el dios del fuego (del que la serpiente de fuego es un avatar) y el escorpión. Sucede además que las serpeintes lucen los atributos de Quetzalcoatl, una divinidad que ocasionalmente aparece como señor de las aguas celestiales, y de Xiuhtecuhtli, señor del fuego; de aquí que pueda pensarse que la oposición entre una estación lluviosa y otra seca marcada precisamente por las Pléyades (junto con Escorpión), venga también aludida en el último anillo de la Piedra del Sol (Milbrath, 1980, pp. 292-93; Brundage, 1979, pp. 104-6). Por lo demás, la figura de la serpiente posee también otro correlato astronómico bien probado, tanto entre los aztecas como ya en la mitología maya-quiché del Popol Vuh: la Vía Láctea. Ahora bien, las Pléyades y Escorpión son grupos de estrellas situados, respectivamente, en cada una de las dos zonas del espacio, diametralmente opuestas entre sí, en que la Vía Láctea se cruza con la eclíptica (Milbrath, 1980, *ibid.*). Mencionemos, además, que la Vía Láctea era el camino celeste de dos dioses: Quetzalcoatl y Tezcatlipoca, el primero de los cuales está asociado con el día (p. ej., a través de su identificación con Venus como lucero de la mañana), mientras que el segundo posee un carácter marcadamente nocturno (Brundage, 1979, pp. 84-85). Por ello, no ha de extrañar que el anillo de las *xiuhcoatls* en la Piedra del Sol se haya identificado como representativo de la oposición entre el día y la noche.

Este repaso —no exhaustivo— del significado astronómico de algunos de los elementos de la Piedra del Sol, no pretende en absoluto reducirla a la condición de un críptico y pétreo manual de astronomía para uso de iniciados. Ni tampoco intenta sugerir que, en la concepción del tiempo azteca, el conocimiento de la marcha precisa de los cielos desempeñara ningún papel especialmente fundamental. Al menos, no más fundamental del que hubo de desempeñar en cualquiera de las antiguas civilizaciones que hoy empiezan a sernos familiares. Porque toda una serie de estudios recientes han dejado claro que ese conocimiento existió; y que la sorpresa que pueda sentirse ante la extensión que hubo de alcanzar, no es más que fruto de un prejuicio derivado tanto del etnocentrismo como de la abusiva convicción de que cualquier tiempo pasado hubo de ser más ignorante que

el nuestro.⁴ Si se piensa en que la Piedra del Sol era un monumento público, y no un texto reservado a los especialistas como pudieron serlo los *tonalamatls*, ha de admitirse que, de alguna manera, esa connotación astronómica de la temporalidad poseía una dimensión social muy superior a aquella de la que hoy gozan, en nuestra cultura, la mayoría de los saberes especializados de tipo científico (y aún humanístico). Digamos, en cualquier caso, que la presencia de la astronomía en la Piedra nos permite distinguir una componente específica en la concepción del tiempo azteca, entendiendo esta concepción en un sentido de patrimonio de la comunidad y no como privilegio de un sector especializado de la misma. Dicha componente la denominaremos *estructural*, en la medida en que proporciona un armazón sobre el que vienen a integrarse otra serie de elementos; y que, a la vez que les sirve de sostén y de condición de posibilidad para su integración, determina asimismo el modo de su organización.

Sin embargo, la pretensión de atribuir ese papel estructurador a lo astronómico, parece quedar inmediatamente desvirtuada por una circunstancia que se ha hecho ya presente en nuestro repaso. Se trata de la multivocidad y el equívoco con que los distintos signos, únicos y bien definidos de una vez por todas en el monumento, remiten a una diversidad de contenidos y fenómenos. Las fechas pueden serlo de días, años o eras; el quince puede designar a Venus, pero es también el signo del movimiento, amén del hecho de que Venus posee su propio signo presente también en la Piedra; las serpientes aluden, simultáneamente, a las Pléyades, a la Vía Láctea, al día y a la noche; pero pueden ser también Quetzalcoatl (quien, a su vez, «es» Venus) y Xiuhtecuhtli, o Tezcatlipoca (además de Tonatiuh, el Sol); otro tanto sucede con la divinidad central, solar o terrestre; ¿y qué decir de Xiuhtecuhtli, dios del fuego y Señor del Año, que por su residencia en el corazón de la tierra define al centro de todas las cosas y, en consecuencia, también a las cuatro direcciones? (Brundage, 1979, cap. I). La ambigüedad de la simbología azteca ha sido ya suficientemente subrayada por los diversos estudiosos del tema; y no hay que descartar la posibilidad de que, siquiera en parte, venga justificada por la contingencia histórica. Los aztecas, pueblo de origen guerrero y con una cultura muy elemental, se encontraban realizando, en el momento de la llegada de los españoles, la síntesis de su universo cosmológico y las diversas elaboraciones que los pueblos de la zona del valle de Méjico habían producido durante siglos. Una imagen ejemplar de ese sincretismo es la que proporciona el gran *teocalli* de Tenochtitlán, donde, junto a Huitzilopochtli, el dios tribal que condujo a los aztecas en su peregrinación desde la legendaria Aztlán hasta el lago Texcoco, estaba Tlaloc, la más antigua divinidad mexicana, dios del agua y de la vegetación, símbolo de pueblos que precedieron largamente

4. La existencia de una astronomía antigua ha quedado suficientemente establecida en obras como Aveni, 1977, o Krupp, 1979. En cuanto a la resistencia a aceptar esa existencia, y a sus razones, éste es uno de los temas más estimuladamente tratados en Santillana, Dechend, 1969.

a los aztecas y que poseyeron un estilo de vida radicalmente distinto del suyo.

Pero la ambigüedad simbólica que señalábamos no puede atribuirse solamente a las especiales características de la historia cultural azteca. Es consustancial del pensamiento mítico el proceder de esa manera que Lévi-Strauss, en una fórmula que ha hecho fortuna, llamó del *bricolage*. Boas había ya observado que parecía propio de los universos mitológicos el desmantelarse apenas creados para que nuevos significados se formaran con sus fragmentos; a lo que Lévi-Strauss añade que «en esta incesante reconstrucción con ayuda de los mismos materiales, son siempre fines antiguos los que habrán de desempeñar el papel de medios: los significados se truecan en significantes, y a la inversa» (Lévi-Strauss, 1964, p. 41). Esta circulación entre los polos del signo no se produce sin orden ni concierto, sino que se ajusta a una serie de códigos de entre los que el astronómico desempeña un papel destacado.⁵ En un sentido análogo, cabría entender el saber astronómico presente en la Piedra del Sol como dispositivo que hace posible la expresión y no como contenido cuya comunicación constituye un fin en sí misma. Ello permitiría comprender, por ejemplo, el sentido preciso en que puede afirmarse, como se ha hecho, que la idea de quintuplicidad fue, para los aztecas, una metáfora universal susceptible de ser utilizada para la definición de cualquier forma (Brundage, 1979, p. 58). Porque lo propio de una metáfora es, precisamente, su capacidad para trasladar un elemento a un *contexto*. es decir, para proporcionarle un ámbito de relación y de entidad en el que adquiere un significado. Y es en el campo de los fenómenos astronómicos donde el sentido del 5 se pone de manifiesto.

En este orden de la concepción de la temporalidad que hemos calificado de estructural, cabe señalar, por último, la presencia en la Piedra del Sol de otro elemento importante. Decíamos que, en la zona central de la piedra, en el círculo del «Gran Tiempo», aparece el ciclo completo de la historia azteca encerrado materialmente en los límites de un solo día; pues bien, la posibilidad de interpretar el anillo más exterior, el formado por las serpientes de fuego, como alusivo a la oposición entre el día y la noche nos pone en presencia de una configuración susceptible de ser entendida en términos análogos. Porque también es ahora el tiempo más elemental, correspondiente al curso solar diario, el que encierra a todas las clases de tiempo que existen.⁶ Ello viene a reforzar algo que ya señalábamos en un principio: la idea azteca de la temporalidad se caracteriza por una indiferencia hacia la duración. Lo específico del tiempo no es su transcurso, sino su estructura.

Junto a los signos que remiten al orden astronómico y estructural de la temporalidad, aparecen en la Piedra del Sol imágenes de otro tipo, que

5. Como bien ha puesto de manifiesto el propio Lévi-Strauss en sus *Mythologiques*.

6. Hay que hacer notar la coincidencia entre esta conclusión y la extraída por R. van Zantwijk en un contexto diferente (Zantwijk, 1980, pág. 232).

aluden a un orden distinto de significados. Se trata de elementos cuyo hilo conductor y homogeneizador es la idea del sacrificio, concepto central que ilustra otra vertiente de la concepción azteca del tiempo. En el primer círculo, el del «Gran Tiempo», la imagen central aparece con la lengua como una daga de obsidiana y ataviada con los atributos del poder. La situación preponderante que tiene este signo dentro del conjunto de la piedra se corresponde con la importancia que tiene la práctica —y la elaboración metafísica— del sacrificio. Los mitos parafrasean, desde el momento de la creación del mundo en adelante, el acto mediante el cual se ofrece la propia sangre —elemento vital por excelencia— para permitir el curso del universo. Para los aztecas, el universo es un todo armónico que necesita de la participación activa de todos sus miembros para mantenerse. La forma de participación de los seres humanos en el ciclo vital, simbolizado de la manera más clara por la aparición del sol cada mañana, es la ofrenda de su corazón, centro de la energía y de la fuerza vital. Así, en cierto sentido, lo que permite el transcurrir del tiempo —la sucesión infinita de días y noches— es el sacrificio humano. Esta participación activa de los seres humanos en el transcurrir, se ve de manera clara en el mito que relata el diario pasaje del sol por los cielos. Los guerreros que han ofrecido almas en sacrificio, y que finalmente se han sacrificado ellos mismos, son los compañeros del sol en el cielo durante la primera mitad de su curso, desde el este hasta el cenit, cantando y agitando sus armas. Cuando el sol llega a la mitad del cielo, otro cortejo, el de las mujeres muertas en parto, consideradas especies de guerreros con un matiz un poco siniestro, acompañan al sol desde el cenit hasta su ocultamiento. El hecho de que las mujeres muertas en parto se asimilen a los guerreros es una muestra de la importancia que tenía esta «concepción energética» de la vida entre los aztecas. La función principal de las mujeres, en la que se asimilan a los guerreros, es traer nuevos individuos al mundo, cuya misión fundamental será aportar su energía vital en la tarea de mantenimiento del cosmos. El este y el oeste, lugar de salida y ocultamiento del astro, son también el lugar del nacimiento y de la muerte, y el curso del sol dramatiza el misterio del renacimiento y de la vida.

Si de la estructura del primer círculo recortamos la figura del quincunce que alude a la conformación del quinto sol, el propiamente humano, la daga central se refiere a un sacrificio anterior; el que hubieron de realizar todos los dioses para que el sol, recién creado, estuviera animado de movimiento, condición indispensable para la marcha del tiempo.

Además de la daga de obsidiana, el signo más claro de la idea de sacrificio, hay otros elementos que se refieren también metafóricamente, al mismo hecho. Así, el cuarto círculo presenta signos de sangre salpicada, nutrimento del sol y de la serpiente de fuego del quinto círculo, y también aparecen allí ornamentos de turquesas. Las dos serpientes enfrentadas que constituyen el quinto círculo aluden a la sucesión del día y de la noche, en lucha eterna. Los signos que acompañan a las serpientes son los de

fuego: mariposas y llamas sobre su cuerpo. Sintetizando, tenemos tres tipos de elementos: los que aluden directamente al sacrificio (sangre), los de fuego y los de turquesa. Todos ellos tienen elementos en común: la turquesa tiene en la lengua nahuatl un espectro vasto de significados que permite amplias variantes pero que de alguna manera abraza a los otros dos tipos de elementos. El Sol es llamado «príncipe de turquesa», que puede traducirse también por «Señor del año», refiriéndose al ser astronómico del astro. Pero la simbólica de la turquesa se refiere fundamentalmente al calor, calor del fuego y calor del sol (Duverger, 1979 p. 48). De igual modo, las mariposas son la forma que adoptan las almas de los guerreros muertos en sacrificio, que permiten el curso del sol y vuelven al cabo de unos años a habitar la tierra. La trilogía sacrificio-fuego-calor/vida, como conceptos fundamentales, se recoge una y otra vez de los mitos aludidos en la Piedra del Sol. Recordemos, por ejemplo, el mito de Quetzalcoatl tan aleccionador como pregnante en la mitología de los pueblos nahua, que habla de la purificación y resurrección mediante el sacrificio consumado en el fuego. Quetzalcoatl, luego de inmolar su vida en una hoguera, se convierte en Venus, la estrella matutina, símbolo de la pureza.

Los signos de fuego, por otra parte, son compañeros constantes de Huitzilopochtli, ya que la serpiente de fuego es su atributo principal. Huitzilopochtli, la personalidad adoptada por el sol en el cenit, que parece repartir fuego sobre la tierra, ha exterminado al nacer las tinieblas y las estrellas que caracterizan la noche, permitiendo que apareciera la luz del día.

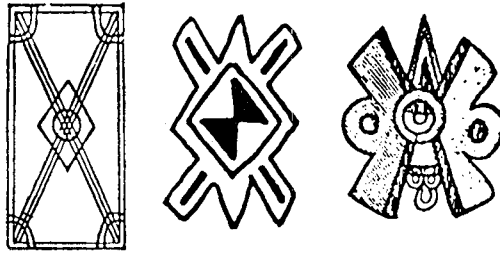
En los extremos de las serpientes aparece el ornamento de papel, llamado Namauantzin, consistente en cuatro bandas anudadas de amatl (papel vegetal de magüey), que alude a otro relato mítico, el del origen del Sol gracias al sacrificio de Quetzalcoatl. Según cuenta Sahagún, los dioses se reunieron en Teotihuacán, sumida en las tinieblas, y decidieron crear los astros del mundo. Se preguntaron entre ellos quien sería el dios que se transformaría en astro y el primero en responder fue Tecciztecatl; el segundo, Nanauatzin. Los dos realizaron penitencias durante cuatro días mientras los dioses encendían un gran fuego. Nanauatzin, representado como ulceroso o sifilítico, es un doble de Quetzalcoatl, en tanto que muerto y resucitado; mientras que Tecciztecatl es el dios de la luna. Una vez levantadas las piras de fuego, le fueron concedidos a cada uno de sus ornamentos de sacrificio: a Tecciztecatl de plumas, a Nanauatzin de papel. Los dioses se colocaron a los costados del fuego y cuatro veces Tecciztecatl dudó en arrojarse al fuego; ante lo cual, Nanauatzin lo hizo decididamente. Es así que ambos astros, como sol y luna, aparecieron por el este, aunque sin movimiento, y para animarlos, como hemos dicho, fue necesario otro sacrificio, el del resto de los dioses (Soustelle, 1979, p. 98).

Extrayendo de todos los elementos apuntados una síntesis, diríamos que el ciclo vital del universo para los aztecas consiste en lo siguiente: la energía, necesaria para la vida, para el transcurso del tiempo (del crecimiento), una de cuyas partículas es apresada en el momento del nacimien-

to de un ser humano y que proviene del sol bajo la forma fundamental de calor, debe ser restituida a sus fuentes (el sol) mediante el sacrificio, permitiendo que el círculo vital no se quiebre nunca por agotamiento. La energía presente en el mundo no se produce, tan sólo se intercambia; circula, desde el astro que simboliza el misterio de la muerte-resurrección-vida a los seres humanos, y de éstos, nuevamente, al sol.

El sacrificio humano, condición de posibilidad para la sucesión del día y la noche, convierte al hombre, como sucesor en esa tarea de los dioses, en una pieza fundamental del mecanismo que asegura la existencia del tiempo. El tiempo no es un dios como lo fue Cronos para los griegos. No está ordenado por los dioses, ni es su atributo; sino que es un complicado entramado de hechos naturales, dioses y energía vital humana, sin la cual el sol, principal protagonista, no podría cumplir su tarea.

El contraste entre este orden de imágenes relativas a la temporalidad, que podríamos calificar de *energético*, y el de lo que hemos llamado *estructural*, no puede ser más marcado. Y ello, no sólo porque el correlato material del primero se sitúe en los cielos, mientras que el del segundo se despliega en un nivel eminentemente terrestre. Pensemos, además, en



Derivación del signo *ollin* a partir de un ideograma de los olmecas (Köhler, 1980).

que la multivocidad propia del orden estructural se ve sustituida, para el caso del orden energético, por una machacona precisión en cuanto a la naturaleza de la instancia a la que se remite: el sacrificio. La contraposición de ambos órdenes se hace tanto más paradójica cuanto que no se nos presenta en un ámbito discursivo, como pueda ser el del mito, donde los dos habrían de correr forzosamente paralelos o, a lo más, puntualmente entrecruzados; en la piedra, nos aparecen con una simultaneidad ineludible, cuya monstruosidad sólo podemos paliar con el recurso a la idea de que se trata de una superposición, una síntesis dictada por las exigencias de una cierta política de terror o, acaso, por el puro capricho pervertido del arte. Sin embargo, existe por lo menos un factor que pone en cuestión la

pertinencia de considerar que estas dos vertientes en la comprensión de la temporalidad se reúnen, en la Piedra del Sol, de una manera contingente. Se trata de la ceremonia del Fuego Nuevo, cuando la «atadura de los años» (i. e., la coincidencia del calendario ritual y el civil, al cabo de 52 años vagos de 365 días), marcada por el tránsito de las Pléyades por el cenit a media noche, era ritualmente celebrada por los sacerdotes encendiendo en el pecho de una víctima el nuevo fuego que había de ser trasladado a todos los hogares. He aquí, de nuevo, a los dos órdenes reunidos. Y de una manera mucho más dramática, ciertamente.

BIBLIOGRAFÍA

- AVENI, Anthony F.: 1977 (ed.); *Native American Astronomy*, Austin & London, University of Texas Press. 1979; «Astronomy in Ancient Mesoamerica», en KRUPP, 1979, pp. 154-85.
- BRODA, Johanna: 1980; «La fiesta del Fuego Nuevo y el culto azteca de las Pléyades», en [GIRARD], 1980, t. II, pp. 283-303.
- BRUNDAGE, Burr Cartwright: 1979; *The Fifth Sun. Aztec Gods, Aztec World*, Austin & London, University of Texas Press.
- CASO, Alfonso: 1967; *Los calendarios prehispánicos*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Serie de Cultura Náhuatl, Monografías: 6.
- DIGBY, Adrian: 1980; «Mesoamerican Astronomical Glyphs and Symbols Derived from the Sundial», en [GIRARD], 1980, t. I, pp. 183-89.
- DUVERGER, Christian: 1979; *La Fleur Létale*, Paris, Éditions du Seuil.
- [GIRARD, Raphael]: 1980; *La Antropología Americanista en la Actualidad. Homenaje a Raphael Girard*, 2 tomos, México, Editores Mexicanos Unidos, S. A.
- KÖHLER, Ulrich: 1979; «"Sonnenstein" ohne Sonnengott. - Zur Korrektur einer überkommenen Fehldentung der bekanntesten aztekischen Seinplastik», en *Ethnologia Americana*, nr. 91, pp. 906-908, Düsseldorf. 1980; ««Cosmovisión indígena e interpretación europea en estudios mesoamericanistas», en [GIRARD], 1980, t. pp. 583-96.
- KRUPP, E. C.: 1979 (ed.); *In Search of Ancient Astronomies*, London, Chatto & Windus.
- LÉVI-STRAUSS, Claude: 1964; *El pensamiento salvaje*, México, Breviarios del Fondo de Cultura Económica.
- MILBRATH, Susan, 1980: «Star Gods and Astronomy of the Aztecs», en [GIRARD], 1980, 1980, t. I, pp. 289-303.
- NAVARRETE, Carlos y HEYDEN, Doris: 1974; «La cara central de la Piedra del Sol. Una hipótesis», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 11, pp. 355-76, México.
- ROBELO, Cecilio A.: 1911; *Diccionario de mitología nahua*, México, Imp. Museo nacional de arqueología, historia y etnología.
- SANTILLANA, Giorgio de y DECHEND, Hertha von: 1969; *Hamlet's Mill. An essay on myth and the frame of time*, Ipswich, Gambit.
- SÉJOURNÉ, Laurette: 1957; *Pensamiento y Religión en el México Antiguo*, México, Breviarios del Fondo de Cultura Económica.
- SOUSTELLE, Jacques: 1979; *L'Univers des Aztèques*, Paris, Hermann.
- ZANTWIJK, Rudolf van: 1980; «Una nueva interpretación del mito de Aztlan-Colhuacan-Chicomoztoc», en [GIRARD], 1980, t. II, pp. 217-34.