

Hacia una  
**antropología  
atmosférica** y del  
**cambio climático**

**Teogonía, modelación,  
controversias y  
economía atmosféricas**

**Antonio Arellano  
Michel Callon  
Hervé Douville  
Bruno Latour**



Hacia una  
**antropología**  
**atmosférica** y del  
**cambio climático**

Teogonía, modelación,  
controversias y  
economía atmosféricas

Hacia una  
**antropología  
atmosférica** y del  
**cambio climático**

**Teogonía, modelación,  
controversias y  
economía atmosféricas**

**Antonio Arellano  
Michel Callon  
Hervé Douville  
Bruno Latour**



MÉXICO

**MAPorrúa**  
librero-editor • México

2017

Esta investigación, arbitrada por pares académicos,  
se privilegia con el aval de la institución coeditora.

304.25  
H117

Hacia una antropología atmosférica y del cambio climático : teogonía, modelación,  
controversia y economía atmosférica / por Antonio Arellano, Michel Callon, Hervé Douville y  
Bruno Latour -- 1ª ed. -- México : Universidad Autónoma del Estado de México : Miguel  
Ángel Porrúa, 2017

123 p. : il. ; 17 × 23 cm

ISBN 978-607-524-131-9

1. Antropología -- Aspectos ambientales. 2. Meteorología. 3. Cambios climáticos.

Primera edición, mayo del año 2017

© 2017

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

© 2017

Por características tipográficas y de diseño editorial  
MIGUEL ÁNGEL PORRÚA, librero-editor

Derechos reservados conforme a la ley  
ISBN 978-607-524-131-9

En cumplimiento a la normatividad sobre el acceso abierto de la investigación científica, esta obra se pone a disposición del público en su versión electrónica en el repositorio de la UAEMex (<http://ri.uaemex.mx>) para su uso en línea con fines académicos y no de lucro, por lo que se prohíbe la reproducción parcial o total, directa o indirecta del contenido de esta presentación impresa sin contar previamente con la autorización expresa y por escrito de GEMAPorrúa, en términos de lo así previsto por la *Ley Federal del Derecho de Autor* y, en su caso, por los tratados internacionales aplicables.

IMPRESO EN MÉXICO



PRINTED IN MEXICO

LIBRO IMPRESO SOBRE PAPEL DE FABRICACIÓN ECOLÓGICA CON BULK A 80 GRAMOS

[www.maporrúa.com.mx](http://www.maporrúa.com.mx)

Amargura 4, San Ángel, Álvaro Obregón 01000, CDMX

# Tláloc: teogonía, cosmogonía y empiricidad atmosférica precortesianas\*

Antonio Arellano Hernández

## INTRODUCCIÓN

Si se acepta que la historia de la apropiación del mundo por el hombre es parte intrínseca de la autoconformación humana, que este doble proceso de apropiación y autoconformación representa la experiencia del hombre en el mundo y que la experiencia humana se evidencia en la acuñación colectiva de conocimientos conceptuales, técnicos y organizativos, entonces se dice que la antropología de los conocimientos podría ser una estrategia idónea para conocer al hombre mediante el acceso a su conocimiento.

En el presente trabajo se trata del conocimiento inscrito en la deidad de origen olmeca-mexica<sup>1</sup> denominada Tláloc. Este conocimiento se corresponde en gran medida con el de los fenómenos atmosféricos, como se les llama de modo común en la sociedad occidental. El tomar como caso de estudio determinadas inscripciones tlaloquianas permitirá realizar avances en la antropología de la atmósfera y en el conocimiento del hombre precortesiano.<sup>2</sup>

Todas las culturas han acuñado su experiencia en el mundo de modo específico y lo mismo ocurre en cuanto a sus vínculos con esto que en la cultura occidental se denomina atmósfera.<sup>3</sup> La impronta de la experiencia de las cultu-

\*El presente capítulo contiene información que formará parte del libro de Antonio Arellano Hernández, *Tláloc: teogonía, cosmogonía y empiricidad atmosférica precortesianas*, UAEM-Colofón, 2017.

<sup>1</sup>Cuando se alude a la cultura olmeca-mexica se está haciendo un agregado temporal de una tradición de epistemología política que se inicia con la acuñación de la erudición del pueblo Olmeca, en lo que ahora es el Golfo de México y que se continúa a lo largo de varios miles de años bifurcándose y enriqueciéndose en otras culturas de lo que ahora es México y Centroamérica hasta llegar a la cultura mexica, interrumpida violentamente por la conquista de México-Tenochtitlán.

<sup>2</sup>El término precortesiano alude al largo periodo de elaboración cultural que nace con la cultura olmeca y culmina con la conquista de los mexica por el ejército de Hernán Cortés en 1521.

<sup>3</sup>Por ejemplo, en la sociedad occidental, las acuñaciones sobre la atmósfera provienen de la cultura griega, se afianzan a finales del medioevo y se consolidan en la modernidad. En efecto, el primer tratado de meteorología, *Meteorológicas*, es obra de Aristóteles (1474) y consistía en la

ras de matriz olmeca con la atmósfera fue expresada en materiales iconográficos diversos que tratan de una entidad deificada<sup>4</sup> alusiva a fenómenos atmosféricos. Tláloc es el nombre de esta entidad atmosférica reportada con amplitud en la iconografía olmeca y difundida bajo el nombre inequívoco de Tláloc a la de la cultura nahua, como *Chaac* (o *Chaahk*) entre los mayas (De la Garza, 2009), *Cocijo* (o *Cociyo*) entre los zapotecos, *Dzau* (o *Savui*) entre los mixtecos y *Tajín* (o *Aktsini*) entre los totonacas (Contel, 2009; Ladrón, 2009). La iconografía de Tláloc proviene de las deidades del panteón olmeca que data de 1200 antes de nuestra era (el periodo Preclásico en la historiografía del Anáhuac)<sup>5</sup> y se prolonga hasta el año 1521 (año de la conquista española de los mexicas). En este ensayo se recurre sobre todo a inscripciones sobre Tláloc correspondientes a la última etapa del desarrollo cultural precortesiano, referida entre los especialistas como el periodo Posclásico Mesoamericano.

La comprensión poscortesiana de las acuñaciones representadas por Tláloc se inició con las primeras historias de los conquistadores de los mexicas y se continúa hasta nuestros días. Numerosos y destacados historiadores, antropólogos, lingüistas, estudiosos del arte y culturalistas de México y de otros países han estudiado las imágenes de Tláloc como una de las representaciones de alcance metafísico más ricas de las culturas del Anáhuac. En torno al estudio de esta deidad se han institucionalizado bibliotecas, seminarios, revistas y una comunidad de intelectuales de alta visibilidad internacional.

---

aplicación de su filosofía de la naturaleza a la atmósfera. Dos siglos después, Descartes (1637) trata el tema de la atmósfera en su versión meteorológica como un objeto particular de estudio del *Discurso del método* (*Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences, plus la dioptrique, les météores et la géométrie qui sont des essais de cette méthode*), lo que corresponde a una aplicación de la filosofía natural al estudio de la atmósfera. Finalmente, en la actualidad la investigación climática y meteorológica representa la mayor parafernalia científica del mundo. En el devenir del conocimiento occidental de la atmósfera, *Meteorológicas* fue en la práctica proscrita por el movimiento escolástico, *Los meteoros* fue en poco tiempo ignorada por la corriente positivista y la investigación climática contemporánea está orientada al conocimiento del calentamiento climático (Arellano, 2014).

<sup>4</sup>Se emplea aquí el término deidad en lugar de Dios o dios, como es de uso corriente en las interpretaciones de las culturas precortesianas. La noción de dios es más apropiada para culturas monoteístas y la de deidad para sociedades politeístas, como era el caso de las culturas precortesianas (véanse definiciones de la RAE).

<sup>5</sup>Anáhuac es el término que empleaban los moradores de la parte central de lo que ahora es México. El término es polisémico, pero se diferencia con claridad de la idea de Mesoamérica proveniente de Kirchhoff (1960). Mesoamérica significa retrotraer el concepto colonial América a un tiempo en el que los españoles no habían conquistado los territorios de lo que, efectivamente, después vino a denominarse continente americano.

Las interpretaciones teogónicas y cosmogónicas de Tláloc más aceptadas parecen haber llegado a un plafón cognitivo. Desde la perspectiva teogónica, es muy estable la narrativa filial según la cual Xochiquetzal, deidad de las flores, la fertilidad, las artes manuales y el tejido, fue la primera esposa de Tláloc, antes de que Tezcatlipoca la raptara (Muñoz, 1896). Más adelante, Tláloc se casó con Matlacueye, deidad montaña, Diosa Madre ligada a la tierra, al agua y a la fertilidad (Muñoz, 1896). Desde la perspectiva cosmogónica, los atributos de Tláloc son muy cercanos a los de Chalchiuhtlicue, deidad femenina de los lagos y corrientes de agua, así como a los de Huixtocihuatl, deidad del agua salada o marina.

Bonifaz (1996) compiló numerosas referencias a Tláloc provenientes de los estudios de Nicholson (1983), Von Winning (1987), Krickeberg (1961), Soustelle (1982) y otros autores que, según él, enfatizan todos la cosmovisión agrícola predominante de esas culturas. Sin embargo, él encuentra en la imagen de Tláloc elementos que evidencian el alcance de las refinadas elaboraciones metafísicas producidas por esos pueblos (Bonifaz, 1996). Estamos de acuerdo con la revalorización intelectual de la significación filosófica de Tláloc realizada por Bonifaz y consideramos, aún más, que las acuñaciones ejemplares en torno a esta deidad permiten avanzar en el conocimiento de la epistemología política de la cultura olmeca-mexica.

El enfoque del presente estudio sobre Tláloc proviene de la antropología de los conocimientos, por lo cual interpreta la impronta de esta deidad del mismo modo en que hemos tratado ciertas representaciones producidas en las prácticas científicas y eruditas contemporáneas. El objeto de estudio de este trabajo está constituido por varias inscripciones iconográficas (Bastide, 1985) precortesianas de Tláloc<sup>6</sup> que se analizarán para indagar sobre el conocimiento atmosférico acuñado en la deidad, de modo que permita vislumbrar una brecha hacia el conocimiento de la experiencia atmosférica del hombre precortesiano.

En el ejercicio analítico propuesto en este capítulo se ensaya la conjetura de que en las representaciones ideográficas de la deidad Tláloc se expresan conocimientos teogónicos, cosmogónicos y empíricos que fueron producidos en la

<sup>6</sup>La idea es evitar los debates en torno a la aculturación de las fuentes, tal como lo ha señalado Aguilera (1997).

interacción entre la atmósfera y del hombre precortesiano. En este sentido, el objetivo es dar cuenta del conocimiento de los fenómenos climático-meteorológicos alcanzado por los pueblos precortesianos para conocer en forma simultánea a estos mismos pueblos.

En este trabajo, se ensayará un primer análisis de algunas obras plásticas, pictogramas e ideogramas de Tláloc para interpretar el conocimiento atmosférico acuñado en la iconografía de esta deidad y para vislumbrar un acceso a la episteme que sustentaba la construcción simbólica de la cosmovisión de los pueblos precortesianos.

Para avanzar en la demostración se presentarán en primer lugar, algunos elementos que encuadran la interpretación de las imágenes tloloquianas producidas por las culturas precortesianas. A continuación, se mostrarán algunos rasgos del dispositivo intelectual precortesiano que performan la acuñación ideográfica de Tláloc. Enseguida, se interpretará una representación escultórica de la deidad a partir de sus elementos intrínsecos para evidenciar el contenido mezclado de entidades naturalísticas, artefactuales y humanas que la definen. Por lo tanto, se analizarán las cualidades expresivas de la epistemología heterogénea practicadas por los autores de un folio del *amoxtli* conocido como Códice Laud, para mostrar el conocimiento del desempeño de Tláloc en el mundo y la atmósfera. Seguidamente, se presentará la depotenciación teogónica, cosmogónica y empírica de Tláloc operada por Sahagún en el plano de la iconografía y de nociones atmosféricas. Por último, se plantearán algunas consideraciones finales sobre el estudio de las imágenes de Tláloc en la perspectiva de contribuir al desarrollo de una antropología de la atmósfera.

#### ENCUADRAMIENTO INTERPRETATIVO DE LAS IMÁGENES PRECORTESIANAS DE TLÁLOC

Todas las versiones de la conquista de México describen cómo la nobleza mexica fue diezmada por la guerra y las enfermedades durante ese proceso (León-Portilla, 2003). Bonifaz (1996) explica que, luego de haber sido destruida la comunidad religiosa original, los primeros historiadores y cronistas de la Conquista fueron incapaces de comprender los significados contenidos



en los testimonios escultóricos e ideográficos de los artefactos que tenían ante sí, lo cual explica de modo parcial los subsiguientes escollos en la interpretación de los *amoxtli*. De ahí en adelante, las dificultades interpretativas de los objetos culturales devenidos vestigios arqueológicos pueden además explicarse por la pérdida de sentido que ocurre en la traducción de cualquier objeto —sobre todo, como indica McCarty (2008), cuando se trata de obras artísticas o literarias.

La interrupción de la reproducción de la cultura mexicana fue definitiva e irreparable; sin embargo, la persistencia de las obras culturales rescatadas adquiere dos valores: por un lado, se refuerza la evidencia empírica del contenido cognitivo incorporado por sus autores; por otro, accede al conocimiento de las tecnologías intelectuales que permitieron su creación. En efecto, tanto por la sedimentación de los significados advertida por McCarty como por la flexibilidad interpretativa de los vestigios arqueológicos, estamos frente a una gran posibilidad interpretativa acerca del conocimiento de las culturas prehispánicas<sup>7</sup> sustentada en los *amoxtli*, las obras en cerámica, los monumentos y las edificaciones arquitectónicas arqueológicas (León-Portilla, 2003).

Para acercarse al estudio de las deidades mexicas se cuenta con tres capas arqueológico-cognitivas principales. La primera abarca los objetos escultóricos, cerámicos y los *amoxtli* escritos antes de la Conquista que se conservan sin grandes alteraciones. La segunda consiste en las interpretaciones realizadas poco tiempo después de la derrota de los mexicas por los europeos que estuvieron en contacto directo con algunos ancianos, sabios, escribas e hijos de exgobernantes mexicas y tlatelolcas; interesa en particular la obra de Sahagún por ser el pionero en la interpretación del entramado simbólico de la cultura mexicana. La tercera está constituida por las numerosas interpretaciones y reinterpretaciones de las capas anteriores realizadas por importantes intelectuales desde el siglo XVI hasta la actualidad.

Con respecto a las propias interpretaciones de este ensayo, se deben precisar ciertos asuntos: por una parte, se reconoce la imposibilidad de mantener

<sup>7</sup>A propósito de la interpretación de la cultura religiosa, afirmaba Geertz (1987) que la religión no es sólo metafísica, pero que la física tampoco es sólo una práctica despojada de valores. Este aforismo está implícito en este trabajo en forma de interpretación epistemológica de la cultura.

separadas todas estas capas interpretativas pues el acceso a las obras originales sólo es posible a partir de los elementos rescatados, conservados y reformulados por las posteriores capas; por otra parte, se reconoce que la interpretación no escapa a las situaciones temporales y culturales correspondientes a cada iconografía y se asume la diversidad de espacios de sedimentación que se encuentran en los objetos; por último, se reconoce que tales interpretaciones se realizan, como cualquier otra interpretación, en el encuentro entre la proyección de la propia episteme del autor y la incorporada en el objeto de estudio.

Ante las dificultades para confiar en las interpretaciones poscortesianas de la segunda y tercera capas, como lo ha mostrado Bonifaz,<sup>8</sup> la necesidad de referirse de primera mano a las imágenes, esculturas, cerámicas y *amoxtli* es doble: en efecto, por una parte, debido a la duda acerca de las interpretaciones carentes de base empírica y, por otra, las interpretaciones sobre el conocimiento atmosférico prehispánico son en la práctica inexistentes.

Al analizar las imágenes de Tláloc desde la estética predominante, la mayor parte de los autores han proyectado una episteme disciplinaria modernista que los conduce a considerar de modo separado los componentes de la deidad y de su entorno. A ello se deben las interpretaciones aditivas de Tláloc que lo consideran como deidad de la lluvia, del agua, del relámpago, de los vientos y de las provisiones, o como portador de artefactos (máscaras, vasijas, serpientes, cráneos, cabezas de caimanes, flores, anteojeras, orejeras o aditamentos alusivos a otras entidades).

En este trabajo interpretativo se intentará suspender la epistemología modernista y evitar utilizarla para la explicación de los objetos de estudio. En vez de ello, se pondrá en comunicación la interpretación de la composición de las imágenes de Tláloc con las suposiciones epistémicas que les dieron sustento. Sin embargo, como se señaló párrafos arriba, cabe reconocer que también se proyecta aquí un aparato epistemológico de interpretación sobre los objetos de estudio. Se trata de una hipótesis epistémica, desarrollada a partir de la obser-

<sup>8</sup>Bonifaz (1996) se apoya en la idea de la distribución del trabajo lingüístico de Putnam para desacreditar las interpretaciones sustentadas en cualquier elemento que no tenga como soporte último las imágenes prehispánicas originales. A partir de ciertos señalamientos de Alva Ixtlilxóchitl, León y Gama, Chavero, Spence y Piña Chan con respecto a la debilidad empírica de la literatura sobre el mundo prehispánico, Bonifaz se declara escéptico de las interpretaciones que no tengan fuente arqueológica.

vación atenta de la iconografía precortesiana, según la cual las entidades están constituidas por un contenido epistémico heterogéneo e interpenetrado. En este sentido, el objetivo interpretativo consiste en analizar las mezclas de las entidades involucradas en las imágenes tlaloquianas, mismas que corresponderían a una cosmovisión exenta de las fracturas naturalística y cultural propias de la epistemología modernista. Asimismo, es importante aclarar que el estudio se ceñirá a la interpretación del contenido disponible de primera mano de objetos e imágenes arqueológicos en lugar de ensayar la interpretación lírica al estilo Jansen (1997).

## EL DISPOSITIVO INTELLECTUAL EN TORNO A TLÁLOC

Las culturas precortesianas elaboraron un vasto dispositivo intelectual<sup>9</sup> integrado por complicadas tecnologías<sup>10</sup> y materiales intelectuales, estratificadas comunidades intelectuales sintonizadas mediante símbolos y epistemes intelectuales (Arellano, en prensa).

Los artefactos arqueológicos en los cuales se representa a Tláloc constituyen los vestigios de la impronta de tal dispositivo intelectual. En las representaciones de Tláloc, las culturas precortesianas inscribieron complicadas construcciones metafísicas expresadas teogónicamente, ricos contenidos cognitivos cosmogónicos provenientes de la reflexión colectiva, así como consistentes positividades<sup>11</sup> producto de la obtención de referencias empíricas de la atmósfera, de los astros, de la agricultura, del medio ambiente y de la acción humana.

Las tecnologías intelectuales empleadas para alcanzar estas representaciones abarcaban un amplio abanico de prácticas especializadas, como la escritura pictográfica, la escultura, la arquitectura, la cerámica, etcétera, cuyo ejercicio implicaba, a su vez, una precisa parafernalia organizada en la vastedad de sus territorios.

<sup>9</sup>Se entiende la noción de dispositivo intelectual como arreglos de tecnologías, conocimientos y epistemes del intelecto compartidas por comunidades de intelectuales.

<sup>10</sup>Término derivado de la antropología de la escritura de Goody (1979); al respecto, referirse a la Propedéutica para una antropología atmosférica y del cambio climático en la presente obra.

<sup>11</sup>Se emplean los términos positivo y positividades en un sentido que se deriva de la epistemología foucaultiana para aludir al conocimiento sistematizado de base empírica.

Las entidades sociales implicadas en la práctica de estas tecnologías incluían: una extensa comunidad de gobernantes demandantes de historias e interpretaciones del mundo para el funcionamiento de sus pueblos y territorios; una comunidad intelectual compuesta por *tlatimime*,<sup>12</sup> *tlacuiloque*,<sup>13</sup> *temachtiani* y *machtiani*,<sup>14</sup> y todo un pueblo coordinado con la cadencia conceptual y empírica acuñada en diferentes objetos artísticos elevados al rango de deidades.

El dispositivo intelectual al cual se ha hecho referencia incluía un componente epistémico —el cual se expresaba en todo el entramado simbólico del panteón precortesiano— consistente en la elaboración de innumerables mezclas y mutaciones de cualidades integradas en las imágenes de las deidades. En el caso de Tláloc, puede constatarse cómo ciertos de sus atributos se encuentran asociados a los de otras deidades e, inversamente, cómo ciertas cualidades de otras deidades se hallan asociadas a las de Tláloc.

Luego de presentar el encuadre interpretativo y la noción de dispositivo intelectual, se analiza con propiedad la obra sobre Tláloc. Se inicia con el análisis de la constitución heterogénea de Tláloc a partir de obras plásticas cuya tridimensionalidad facilitará la demostración. Se continuará con la descripción analítica de un folio del *amoxthli* Códice Laud alusivo a Tláloc, que nos permitirá interpretar la capacidad atmosférica y humana expresada en esta deidad. Como contraejemplo de la episteme precortesiana, se concluirá con el análisis de las representaciones de Tláloc y sus *tlaloques* en la obra de Sahagún.

## LA CONSTITUCIÓN HETEROGÉNEA DE TLÁLOC

Numerosas interpretaciones han hecho de Tláloc una entidad humana deificada que porta una máscara de serpiente (Caso, 1966), cual un hombre

<sup>12</sup>Término náhuatl que significa en sentido literal “los que saben algo” o “los que saben cosas”.

<sup>13</sup>Los *tlacuiloque* eran profesionales y maestros de la técnica pictórica, la aplicación de pigmentos y el correcto uso de los materiales. Dominaban el manejo del espacio, la narrativa, la composición y el color, y también conocían la tradición y la cultura (Muñoz, 2006).

<sup>14</sup>*Temachtiani* es un término náhuatl que significa “el que hace que los otros sepan” y *machtiani* “el que aprende”.

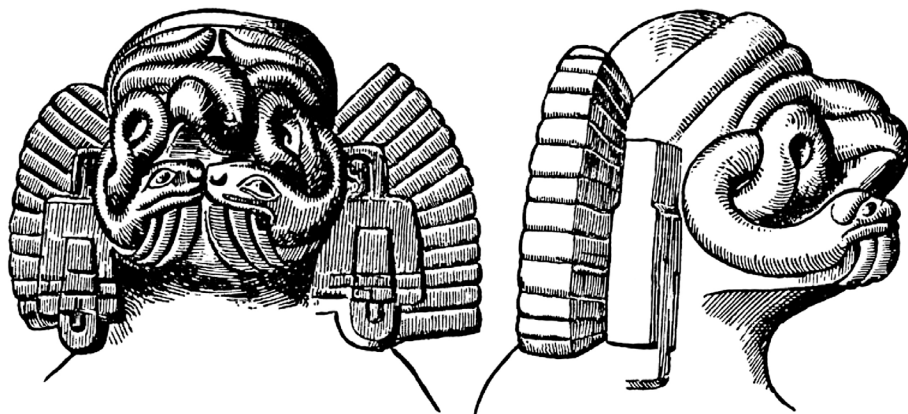
enmascarado. Otras la consideran una entidad con anteojeras (Peñafiel, 1979; Seler, 1963), como si la deidad requiriera de estos artefactos simbólica o físicamente. Otras más refieren que tiene una bigotera (Paszatory, 1983; Vaillant, 1960; Matos, 1979), como si las mandíbulas de las fauces de las dos serpientes integradas a la deidad necesitasen de bigotes para poder empotrar los colmillos. También le atribuyen colmillos felinos (Von Winning, 1976), que lo desvinculan de su naturaleza serpenteoide, o tener la nariz trenzada, a pesar del entrelazamiento de las dos serpientes que forman su nariz.

En todo caso, tales interpretaciones han estabilizado la adición de artefactos metafóricos que han impregnado a Tláloc de una parafernalia moderna extraña a las imágenes originales de fuente arqueológica. La proyección epistemológica y conceptual de los estudios estándar reflejada en la artefactualidad con la que han envuelto a Tláloc parece ser una redundancia de los corpus modernos occidentales, más que un descubrimiento de conocimientos y sistemas conceptuales de las culturas precortesianas.

Bonifaz significó las imágenes de Tláloc como una entidad humano-natural, siguiendo la interpretación de Seler de una escultura precortesiana alusiva a Tláloc conservada en el Museo Etnológico de Berlín; realizó una decisiva identificación del contenido estructural de esta entidad, en la que la define como un hombre sentado con el rostro formado por dos serpientes enroscadas: sus cuerpos forman los ojos, sus cuerpos entrelazados forman la nariz y sus caras confrontadas con las fauces abiertas dan lugar a la boca, de la que salen dos grandes colmillos (véase figura 1).

Se está de acuerdo con la definición tlaloquiiana de Bonifaz (1996) que señala el contenido humano-serpenteoide de la estatua. Enriqueciendo esta definición, se encuentra en esa estatua que las serpientes enroscadas humanizan el rostro de Tláloc y el cuerpo humano “enserpienta” el conjunto; su mezcla no corresponde a un hombre enmascarado por serpientes ni a unas serpientes corporeizadas en un ser humano, Tláloc es la representación de una entidad de contenido heterogéneo compuesto por contenidos de serpiente y de hombre, de naturaleza material (roca, en este caso) y de cultura (los hombres que la elaboraron).

FIGURA 1  
IMAGEN NATURAL-HUMANOIDE DE TLÁLLOC



Fuente: De Santillana y Dechend (1997: 290).

Bonifaz<sup>15</sup> no hace referencia a ciertos elementos incorporados a la deidad que completarían su definición. En la escultura citada, se hallan inscripciones de conocimientos atmosféricos e hidrológicos expresados bajo la forma de agregados artefactuales como el *amacuexpalli* (o doble abanico plegado y sostenido por la nuca), visible en ambos lados de la cabeza de Tláloc, que simboliza las nubes o las orejeras rectangulares alusivas al agua corriente.

Con base en los tres tipos de contenido mencionados con anterioridad, la imagen de Tláloc es producto de la mezcla e interpenetración de atributos de entidades originarias (ontológicas) y su definición, dependiente de su contenido, es serpentoide-humanoide-artefactual. Esta definición es, por lo tanto, muy distinta de la idea dualista que numerosos autores encuentran en la filosofía y la cosmogonía precortesianas de origen olmeca-mexica (León-Portilla, 2005).

Existen representaciones de Tláloc con aún más caracteres y atributos que los descritos en la anterior escultura. Tal es el caso de una vasija que lo representa y que forma parte de las piezas arqueológicas de la ofrenda 21 del Templo Mayor

<sup>15</sup>Quesada (2009) se ha inspirado en Bonifaz para estudiar la imagen de Chaac, lo cual ha enriquecido el conocimiento de las deidades atmosféricas y contribuido al análisis serpentoide-humanoide de la iconografía precortesiana.

(véase figura 2). En esta pieza mexicana de cerámica ritual, se verifica con nitidez la naturaleza humano-serpentoide integrada en la definición de Tláloc y se identifican también las evocaciones artefactuales de elementos atmosféricos e hidráulicos que aquí se han señalado presentes en la escultura conservada en Berlín. A partir de este mínimo de elementos, se puede evocar una definición tentativa de primer orden de Tláloc como una entidad serpentoide-humanoide-atmosférica-hidráulica.

Conceptualmente, esta vasija es importante porque conserva colores y texturas de origen que fueron utilizadas para manifestar los atributos de Tláloc. Por ejemplo, el color verde turquesa se utilizó para representar el agua (cara y cabeza de la figura) y el blanco o café, para las nubes (el tocado); además, el rojo fue empleado en elementos complementarios, como los colmillos de las serpientes o bandas horizontales de las orejeras, entre otros.

La riqueza simbólica de este recipiente ritual se amplifica aún más al considerar el contexto arqueológico en el cual se encontró la pieza. La vasija formaba parte de una ofrenda mortuoria, estaba colocada en posición horizontal, con la cara de Tláloc hacia abajo, y en su interior se encontraron *chalchihuites*<sup>16</sup> (piedras de jade verde), por lo que quizá representaba una fuente de la que manaba agua.

Lo anterior viene a reforzar la idea, también evocada en la interpretación de la estatua de Tláloc en Berlín, de que la deidad está compuesta por el trinomio naturaleza-humanidad-cultura y no por el binomio naturaleza-humanidad de Bonifaz.

Sin embargo, es necesario reconocer que la aceptación epistemológica de este binomio mezcla de entidades naturalísticas y humanas, no deja de ser un importante avance comprensivo de la episteme olmeca-mexica. Y en el mismo sentido, la omisión de la identificación del elemento artefactual-cultural tendría, incluso, la paradójica virtud de evidenciar las dificultades que surgen de modo inevitable en la pesquisa de la episteme precortesiana.

Ahora bien, las interpretaciones devienen más sutiles y profundas cuando no sólo se consideran los aspectos visibles de las dimensiones naturalísticas,

<sup>16</sup>Etimológicamente, *chalchihuites* proviene del náhuatl *chalchihuitl* que significa turquesa o jade verde. Era una piedra preciosa empleada de modo teogónico y ritual por las culturas precortesianas; algunos nobles portaban collares de *chalchihuites* y también se usaban para decorar edificios y esculturas.

FIGURA 2  
LA IMAGEN DE TLÁLOC EN LA OFRENDA 21 DEL TEMPLO MAYOR



Fuente: Foto de vasija ritual de Tláloc, ofrenda 21, Templo Mayor.

humanoides y artefactuales de las representaciones de Tláloc, sino cuando se incorpora el uso simbólico que se hacía de ellas. A pesar de la ausencia de evidencia empírica del uso simbólico de éstas, la interpretación es que tales construcciones fueron elaboradas y empleadas con fines teogónico-religiosos. Por ejemplo, la existencia de imágenes tloquianas en los edificios públicos, como el templo de Quetzalcóatl, sugiere un masivo uso dedicado al culto de lo sagrado. Dicho en otras palabras, Tláloc no es sólo una entidad atmosférica sino una deidad atmosférica mezclada con unas representaciones sobre los fenómenos climático-meteorológicos.



## CAPACIDAD ATMOSFÉRICA Y HUMANA EXPRESADA DEIFICADAMENTE

La pintura ideográfica constituía el principal registro de la apropiación simbólica del mundo del Anáhuac (Muñoz, 2006). Las unidades intelectuales, denominadas por esos pueblos *amoxtli*<sup>17</sup> (o libros),<sup>18</sup> tenían un repositorio físico, y una organización erudita, denominado *xiuhamoxtli* (bibliotecas). La arista institucional de esta tecnología intelectual estaba constituida por un conjunto de sacerdotes y sabios (*tlamatinime*) intérpretes de los *amoxtli*, profesionales de la pictografía (*tlacuiloque*) y escuelas (*calmecac*). Como se constatará más adelante, los *amoxtli* no eran sólo objetos pictográficos distintos a los libros escritos en alfabeto latino; ellos portan una episteme original, propia de la cultura olmeca-mexica.

Los *amoxtli* y códices mexicanos han sido analizados a partir de numerosos enfoques y escuelas de pensamiento. Las tendencias principales han interpretado estos objetos a partir de consideraciones astronómicas (Seler, 1963), históricas (Caso, 1967), calendáricas<sup>19</sup> (Villaseñor, 2012; Prem, 2008) y adivinatorias (Nowotny, 2005).

Para descubrir la trama cosmogónica, teogónica y filosófica de los pueblos precortesianos, numerosos autores han complementado sus interpretaciones con datos y argumentos obtenidos de las narrativas españolas posteriores a la Conquista, de monografías etnohistóricas y de relatos etnográficos de grupos étnicos contemporáneos. El problema metodológico de tales estrategias reside en la débil conexión entre argumentos provenientes de inconmensurables y asincrónicas narrativas.

<sup>17</sup>El término *amoxtli* se refiere aquí a la obra producida en tiempos precortesianos y libros, para la obra posterior a la Conquista. En el dominio del análisis de estos documentos está generalizado el término Códice, palabra que aquí se emplea por razones de identificación bibliográfica.

<sup>18</sup>De acuerdo con León-Portilla, Sahagún notó que existían varios tipos de obras: había *xiuhámatl* (anales), *tonalámatl* (libros de los días y destinos), *temicámatl* (sobre los sueños), *cuicámatl* (de cantos), *tlacamecayoámatl* (de linajes), *tlalátal* (de tierras) y *titici* (médicos) (León-Portilla, 2013).

<sup>19</sup>Varios autores identifican las siguientes cuentas temporales: el *tonalpohualli* (*tonalámatl*) o calendario de 260 días, *xiuhpohualli* (*tonalpohualli*) o ciclo de 365 días y el *xiuhmolpilli* o ciclo de 52 años (Paso y Troncoso, 1980; Nowotny, 1974; Meza, 1985; Batalla, 1994). Véase también Prem (2008) y Broda (2004).

Las recientes tendencias interpretativas de las acuñaciones precortesianas de los *amoxtli* se han enfocado de modo multidisciplinario, pero subsisten lecturas epistemológicas modernistas que presentan, de manera aislada, versiones sobre deidades, relaciones matemático-calendáricas, referencias empíricas, causas divinas y causas naturales. Lo anterior se expresa en la perplejidad que sigue causando en los intérpretes la multiplicidad de mezclas de entidades contenidas en los *amoxtli*, como se constata en los trabajos de Anders, Jensen y Cruz (1994) y de Díaz, Rogers *et al.* (1993) sobre diferentes códices y *amoxtli* y, de Byland (1993) sobre la restauración del Códice Borgia.

Para mostrar el alcance del despliegue epistémico heterogéneo en la acuñación de Tláloc se interpretará aquí el folio 23<sup>20</sup> del *amoxtli* conocido como Códice Laud (véase figura 3). De acuerdo con Anders, Jensen y Cruz (1994), Tláloc aparece como el señor de los días, señalando su omnipresencia temporal y espacial en el mundo prehispánico. Sobre el mismo folio, Nowotny lo considera como el “dueño de los signos calendáricos, el que determina el carácter de los días” (Anders, Jensen y Cruz, 1994: 255).

El contenido central del personaje consiste en su carácter humano-serpentoide-artefactual, como se señaló en el apartado anterior. El color turquesa es el tinte dominante con el que fueron pintados el vestido y los ornamentos de Tláloc, así como el cuerpo de animales y otros elementos alusivos a la presencia del agua en diferentes estados (biológico, líquido y gaseoso). En su cabeza tiene un tocado adornado con *chalchihuites* y una pluma preciosa de ave. Porta un casquete de cabeza de ocelotl, lo que significaría trasladarle atributos de fiereza y astucia de esta entidad a la deidad; el casquete mismo tiene un adorno pendiente de su oreja alusivo a los rayos solares que le da un sentido relativo a la potencia de la irradiación.

Su vestimenta es fastuosa, porta exquisitos aretes y toda clase de tocados en el cuerpo, a la usanza del vestido y ornamentos de la nobleza. Todo ello correspondería a una circulación de significados metafóricos entre deidades y nobleza. Porta en diferentes lugares elementos y adornos de *chalchihuites* alusivos al agua.

<sup>20</sup>Numeración corregida de acuerdo con Del Paso y Troncoso (1980).

En una mano sujeta un hacha con cabeza de *quetzal*; de su pico salen glifos<sup>21</sup> de sonido, lo que simbolizaría el trueno emitido por el ave. En esta situación existiría una relación recíproca entre la capacidad de actuar de la deidad, del *quetzal* y del trueno, mediada por mezclas de elementos animales y artefactuales. La asociación de la mano con el hacha-*quetzal* muestra una interacción entre deidad y entidades para intervenir a través del sonido del ave preciosa en la producción del trueno. El trueno es una interpenetración de la capacidad de Tláloc y del ave de devenir sonido poderoso capaz de engendrar actos atmosféricos, como interactuar con el rayo, la lluvia y el resto de elementos participantes del folio del *amoxtli*.

En la otra mano sostiene una serpiente incandescente, representativa de un rayo, situación que puede apreciarse gracias a la pintura de los glifos de flama saliendo de su cuerpo. La asociación de la mano de la deidad con la serpiente incandescente señala una interacción entre la capacidad de Tláloc de intervenir en el medio ambiente a través de una serpiente y la de la serpiente a través de su incandescencia, en la elaboración del rayo: el significado sintético sería que el rayo es una interpenetración del poder de comandar de Tláloc y de la serpiente de devenir incandescente, transfiriéndose entre ambos sus capacidades de acción.

Ahora bien, si el interés en esta última asociación surge a partir del “fenómeno rayo” y del “fenómeno trueno” en lugar de iniciar por Tláloc, se observa en el primer caso una mezcla sintética de tres entidades: “serpiente incandescente-fuego serpentoide-mano de Tláloc”. Lo mismo ocurre con el fenómeno trueno, consistente en la mezcla de cuatro entidades: se trata de un “ruido-pico de *quetzal*-hacha-mano de Tláloc”.

De la boca de Tláloc salen advocaciones que comunican, mediante el glifo día *ocelotl*, con un rayo ascendente (ver la dirección de las flamas), mismo que, a través del glifo día *calli*, las comunica con las gotas de lluvia y éstas con las nubes. Este esquema de relaciones quizá simbolizaría una plegaria que toma forma de rayo y que se relacionaría con la generación de la lluvia.

<sup>21</sup>En el contexto de los *amoxtli*, glifo tiene el alcance de un concepto, de modo que un glifo se despliega como pictograma, ideograma y fonograma. De conformidad con el sitio Tlachia: “Caracterizar un glifo consiste en preguntarse por las particularidades de los glifos en los que figura el elemento constitutivo buscado. Estos rasgos se encontrarán en el dibujo, en sus relaciones con los otros elementos, en sus lecturas, o incluso, en sus sentidos de lectura” (Tlachia, disponible en <http://tlachia.iib.unam.mx/terminologia>, consultado el 31 de octubre de 2015).

En estas asociaciones, Tláloc manipula con sus manos a entidades animales-fuerzas naturales desplegando el rayo, el trueno y la lluvia; demanda con su voz a entidades artefactuales (glifo día *calli* y glifo día *ocelotl*) la acción de la lluvia y formación de las nubes. También comando indirectamente, la interacción con otras entidades implicadas en los fenómenos atmosféricos. Su capacidad de acción directa, en forma de rayos, truenos, nubes y lluvia, está ligada a su cuerpo de divinidad y a los artefactos y animales que porta como mediadores; la capacidad indirecta se expresa en forma de ríos (banda inferior), disponibilidad de animales, así como abundancia en la producción agrícola (abajo a la derecha).

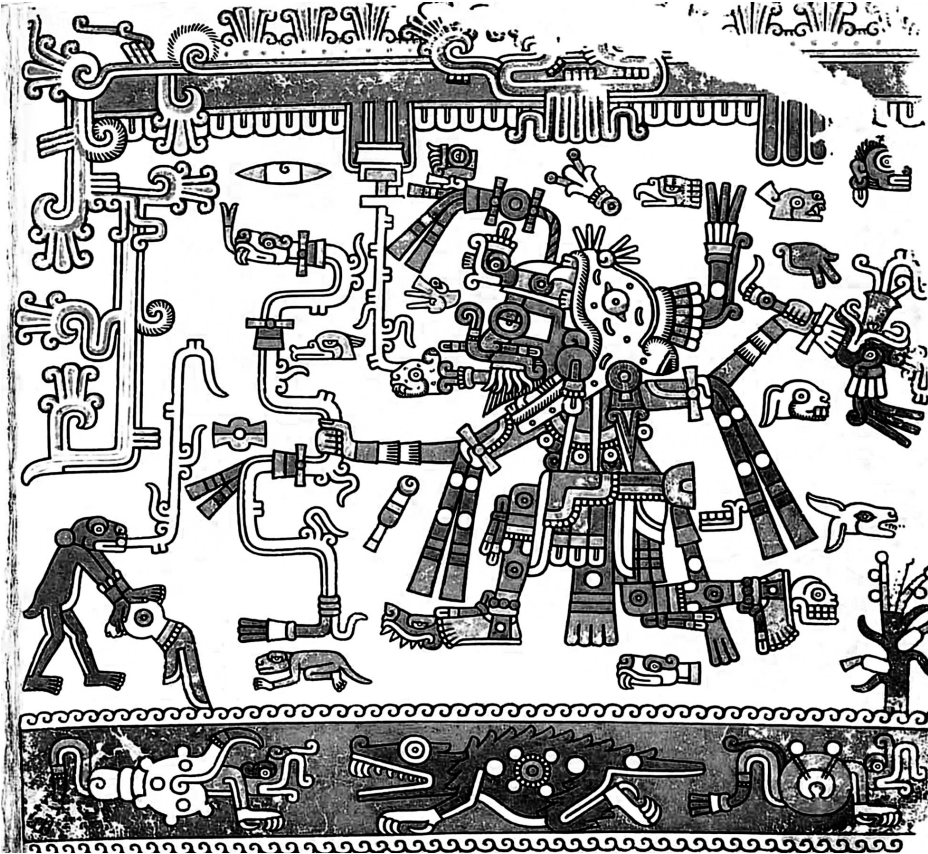
Pero no sólo Tláloc tiene tales tipos de capacidad de acción; también el batracio, en tanto entidad compuesta de propiedades animal-humanoides (ubicado abajo a la izquierda del folio), genera una especie de plegaria-trueno, como un croar que se eleva hacia las nubes, quizá demandando lluvia para rellenar de agua su vasija y continuar con su tarea de regar el suelo; simultáneamente y con sus manos humanoides, manipula un recipiente irrigando el suelo. Como en el caso de Tláloc, en la acción del batracio pueden apreciarse de nueva cuenta los vínculos entre las entidades y los elementos atmosféricos.

Otros elementos importantes en el *amoxtli* son los glifos de los 20 días del mes precortesiano; los símbolos diarios tienen una ubicación estratégica de acuerdo con diferentes lecturas (Boone, 1983; Anders, Jansen y Cruz, 1994). Algunos símbolos están adheridos a la deidad en tanto que otros se encuentran en el ambiente. Es probable que la ubicación y posición de los glifos diarios significasen algún vínculo calendárico con los fenómenos climático-meteorológicos.

Los símbolos diarios ligados a la deidad son el día *ocelotl*, en el aliento de su boca; es posible que simbolizaran la capacidad de advocación oral de Tláloc; el día *quiahuitl* está adjunto al penacho de plumas preciosas, simbolizando quizá la lluvia; el día *cipactli*, en el pie ubicado al frente, vinculado a la tierra; y el día *miquiztli*, en la planta del pie trasero, vinculado a la muerte depositada en la tierra.

El resto de símbolos diarios distribuidos en torno a Tláloc simbolizaría relaciones calendáricas con la ocurrencia de fenómenos meteorológicos y climáticos. En otros *amoxtli* del tipo Laud es común que en las páginas iniciales se

FIGURA 3  
EL DESPLIEGUE DE TLÁLLOC EN EL MUNDO



Fuente: Códice Laud, folio 23. Disponible en <http://content.lib.utah.edu/cdm/ref/collection/Aztec/id/25>

presenten las veintenas de días, en las cuales cada día aludía de manera simultánea a una cronología y una espacialidad. Esto hace suponer que la distribución de los días del folio 23 estaba asociada a ciertas nociones espacio-temporales y climático-meteorológicas.

Si se vuelve a la imagen de Tláloc en el folio, éste se ubica entre el agua de las nubes y la que escurre por la tierra. Él es el mediador atmosférico que está imbuido de agua en estado gaseoso, como nubes —en color blanco y rojo— y en estado líquido, como capa central de las nubes y como escurrimientos sobre la

tierra en forma de ríos —ambos en color turquesa, del mismo tono que los cuerpos de Tláloc y del batracio.

En este folio se describe el comportamiento del agua en la atmósfera y sus vínculos con el rayo, el trueno y otras entidades: el ambiente está repleto de agua en estado gaseoso que forma nubes de diferentes características. Las nubes están formadas por tres capas (tres bandas superiores en el *amoxtli*); la central está pintada de color turquesa (color continuo) simbolizando una capa de agua líquida. La superior formada por torbellinos, misma que se evapora formando vórtices en su límite superior, lo que hace suponer constante movimiento voraginoso. La capa inferior está simbolizada por gotas de lluvia desprendiéndose de la capa central de agua líquida como tipos de precipitaciones. Al centro (en la parte deteriorada del folio), podría haber una montaña, vinculada con la formación de nubes.

La secuencia relacional podría iniciarse con las advocaciones de Tláloc en forma de rayo que salen de su boca y los truenos que salen del pico del ave y se despliegan en toda la atmósfera; ambos elementos se comunican con las nubes formadas por tres capas, de nubes de vapor, de agua líquida color turquesa y de lluvia propiamente dicha. La lluvia irriga el suelo —alimentando al maíz— y una parte alícuota forma ríos donde se alojan animales acuáticos. El batracio recibe parte de esa lluvia en su vasija y la vierte al suelo.

El maíz es otra entidad natural-humana inscrita en el propio rediseño de la fisiología y anatomía de la planta (Arellano, 1996). Toda esta secuencia estaría vinculada entre sí y comandada por la acción de Tláloc.

En la franja inferior del folio se halla una corriente de agua habitada por tres entidades animales. En sus extremos se ubican un caracol y un artrópodo, animales de costa marina, y al centro un adornado *cipactli*, animal de los manglares y pantanos. Por otra parte, la banda de agua está escurriendo y aludiría a una situación riverense debido al oleaje que se aprecia en sus orillas; esta franja no representa al mar, como se ha sugerido en otras interpretaciones, pues además de existir en el folio indicios que aluden a una porción de agua entre dos orillas, no existe constancia de una vida marítima como tal entre los pueblos precortesianos, si acaso una vida costera.

Encima de esta franja inferior, en el suelo, a la derecha, se halla una planta de maíz con dos mazorcas. El gran tamaño de las mazorcas y el hecho de que sean “cuateras”, como dicen los agricultores, significa una buena productividad de la cosecha.

A estas alturas de la interpretación, es claro que atmósfera es el término que se ha impuesto como cuerpo analítico para acceder a la reinterpretación del ambiente de Tláloc, en el cual, por supuesto, él estaba involucrado.

En este folio del *amoxtli*, Tláloc actúa como entidad natural-humanoide-divina en un mundo interpenetrado de contenidos humanos, naturales, metafísicos y físicos; se trata de un mundo humanizado-naturalizado-deificado en el que todas las entidades interactúan, son activas y están conectadas entre sí. En resumen, se trataría de la representación de una epistemología en la que todos los elementos se interpenetran en sus acciones.

La escritura-lectura de los *amoxtli* funcionaría como instrumento de coordinación de la vida de los hombres, puesto que éstos acuñaban, en estos medios de comunicación, los esquemas de funcionamiento de sus representaciones del mundo. De este modo, la acuñación conceptual-ideográfica tlaloquiiana era obra de los hombres que elaboraban así las definiciones de su experiencia en el mundo.

Tláloc es la acuñación, en una versión deificada, del conocimiento teogónico, cosmogónico y atmosférico del propio hombre precortesiano, así como una representación deificada del hombre precortesiano. No se trata de una representación absurda ni desenfrenada, sino de la acuñación de las operaciones de Tláloc y su ambiente pintadas en el folio; así, se trataría de la representación exacta de los conocimientos que habían alcanzado las comunidades epistémicas precortesianas y que se deseaban transmitir a las masas de sus pueblos.

TLÁLOC: ENTIDAD DESACRALIZADA,  
DESNATURALIZADA Y DESHUMANIZADA

Poco tiempo después de la destrucción del imperio mexica se iniciaron los trabajos que condujeron a los primeros análisis culturales de la sociedad conquistada y a la suplantación de los dispositivos intelectuales mexicas por los intro-

ducidos por los españoles. Bernardino de Sahagún jugó un papel determinante en este trabajo.

Se sabe que entre 1558 y 1562, Sahagún fue puesto en contacto con informantes de Tetepulco y Tlaltelolco para recopilar sus testimonios y conocimientos de la cultura precortesiana (Jiménez, 1938). De este trabajo de recopilación, escribió la *Historia general de las cosas de la Nueva España (Historia)*; luego de censuras religiosas y manipulaciones, fueron confiscados los tres ejemplares en 1577 y fue hasta 1829 cuando fue publicada por la intervención de Carlos María de Bustamante (Simeon, 1880).

Sahagún era un erudito de la lengua náhuatl y la *Historia* era una obra tanto ideográfica como alfabética, con textos en castellano, náhuatl y latín. Ello supuso un gran cambio en las tecnologías intelectuales: por una parte, la fonética de la lengua náhuatl fue transcrita al alfabeto latino; por otra, la componente ideográfica fue realizada por antiguos *tlacuiloque* con nuevos instrumentos, materiales y elementos pictóricos cuya combinación resultó en una mezcla de escritura estilo *amoxtli* con leyendas en castellano estilo libro. De los tres ejemplares realizados en 1577, uno de ellos se encuentra en la Biblioteca Medicea Laurenciana de Florencia y ahora se conoce como Códice Florentino.

El trabajo interpretativo de Sahagún correspondía con la episteme institucionalizada de la época, caracterizada y regulada por el clero. Su escritura seguía una organización de la argumentación, un encadenamiento de las ideas y una consecución de normas discursivas —diría Foucault en su *Arqueología del saber* (1970)—. La *Historia* seguía en su exposición una ontología que distinguía dimensiones divinas, sociales y naturales,<sup>22</sup> en la cual la argumentación católica de lo divino fundamentaba las otras dos dimensiones.

La *Historia* de Sahagún comenzaba por la descripción de las dimensiones divinas, en la que reseñaba el panteón mexica, los sacrificios y honores a las deidades y el origen de los dioses; enseguida describía la dimensión de la astro-

<sup>22</sup>La *Historia general de las cosas de la Nueva España* tiene 12 libros, a saber: Libro I. De los dioses adorados, Libro II. Fiestas y sacrificios, Libro III. Del origen de los dioses, Libro IV. De la astrología judicial, Libro V. De los augurios y pronósticos, Libro VI. De la retórica, la filosofía moral y la teología, Libro VII. De la astrología natural, Libro VIII. De los reyes y gobierno, Libro IX. De los comerciantes y artesanos, Libro X. De las virtudes y vicios, Libro XI. De los animales, hierbas y metales, Libro XII. De la conquista de la Nueva España (Sahagún, 1880: 896).



logía judicial,<sup>23</sup> el sistema de pronósticos, adivinaciones y augurios, la retórica y la filosofía náhuatl. En la dimensión social, Sahagún habla de la historia de la organización de las sociedades precortesianas, de la industria y mercado, de las virtudes y vicios. En la dimensión de la naturaleza, narra las especies vegetales, animales y minerales de la Nueva España. Al final da su versión de la conquista española (Sahagún, 1938).<sup>24</sup>

También, en la sección de la dimensión divina y de modo más específico en el capítulo IV del libro I, presenta la nueva imagen y descripción de Tláloc (véase figura 4). La nueva representación de Tláloc está desposeída de los atributos cognitivos mexicas y su denominación, escrita por los ayudantes de Sahagún en la página 10, reza: “Tláloc Tlamacazqui dios de las lluvias”, que es el término reproducido desde entonces hasta la actualidad.

Sahagún describe en los siguientes términos a Tláloc:

Este dios llamado Tláloc; tlamacazqui era el dios de las lluvias. Tenían que él daba las lluvias para que regasen la tierra; mediante la lluvia se criaban todas las yerbas, árboles y frutas y mantenimientos, también tenían que él enviaba el granizo y los relámpagos y rayos y las tempestades del agua, y los peligros de los ríos y del mar. En llamarse Tláloc tlamacazqui quiere decir que el dios que habita el paraíso terrenal, y que da a los hombres los mantenimientos necesarios para la vida corporal (Sahagún, 1938: 17).

Fuera de esta escueta descripción, Sahagún se refiere de manera aislada y dispersa a Tláloc; algunas de las referencias son las siguientes (Sahagún,

<sup>23</sup>Cabe recordar que en la época de la Conquista los sacerdotes españoles utilizaban almanaques, como el de Johannes Regiomontanus de 1475 (Regiomontanus, 1498) y no es sino hasta tiempos de Kepler, en el siglo XVII cuando la astrología se desprendió en definitiva de la astronomía (para apreciar mejor la elaboración kepleriana de esta separación, como puede consultarse el tomo II de astronomía, *Opera omnia* (Kepler, 1858-1871). En efecto, a Kepler se debe la especificación de la astronomía consagrada al estudio de los astros cuando fundamentó de modo matemático el movimiento de los planetas alrededor del Sol y con ello extendió la posibilidad de comprender con rigor el movimiento de todos los astros; la astrología quedó delimitada como el estudio de la influencia de los astros en la vida de los hombres.

<sup>24</sup>Sahagún entendía que su trabajo presentaba, por una parte, una vertiente cognitiva dirigida al conocimiento del mundo precortesiano para influir en su reideologización católica; por otra parte, una vertiente lingüística, cercana al trabajo de Calepino para inscribir la lengua náhuatl y mejorar la traducción castellano-náhuatl, y una vertiente narrativa explicativa del mundo precortesiano ante el mundo europeo de la época.

1880): “Estaba asociado a la formación del granizo, de los relámpagos, true nos, trombas, de manantiales y de ríos” (p. 15). “Chalchiuhtlicue diosa del agua —sería la hermana de Tláloc— reinaba los mares y los ríos” (p. 21). “Tláloc, también se entendía como ser de tierra. *Tlalli* (tierra) y *onoc* (ser), Tláloc” (p. 21). Las montañas podrían ser evidencias de Tláloc pues según Sahagún, serían el punto de partida de las nubes y las lluvias: “los *Tlaloques* serían nubes distintas” (p. 347 evocación desprendida de una plegaria recopilada por Sahagún) y Ehécatl sería un híbrido de hombre y pato, “representando al dios del viento o invisible” (p. 344). “La diosa Chicomecóatl sería la diosa de la agricultura” (p. 344).

FIGURA 4  
LA IMAGEN SAHAGUNIANA DE TLÁLOC



Con la obra de Sahagún se forma la nueva interpretación de Tláloc, pero también de sus “ayudantes”, los *tlaloques*. En el capítulo XI del Libro I, se introduce a una de éstas, Chalchiuhtlicue; efectivamente, se le presenta como diosa del agua corriente y de los mares, hermana de Tláloc y como una tlaloque. Otro tlaloque mencionado es Opochtli, un “dios” menor del panteón mexica asociado a los habitantes del “paraíso terrestre” y al cual se le atribuía haber inventado las artes de pesca.

En términos filosóficos, Sahagún presenta algunas narrativas a propósito de las deidades precortesianas y de Tláloc en particular. Así, en el capítulo VII, del Libro VI, rescata:

El lenguaje y los efectos que usaban cuando oraban al dios de la lluvia nombrado Tláloc, el cual tenían que era el señor y rey del paraíso terrenal, con otros muchos dioses y sujetos que llamaban Tlaloques y su hermana Chicomecóatl; la diosa Ceres. Esta oración la usaban los sátrapas en tiempos de seca para pedir agua a los de arriba dichos. Contiene muy delicada materia; están espesos en ella muchos de los errores que antiguamente tenían (Sahagún, 1938: 72, TII).

También rescata de algún informante que “el verdadero fruto de la substancia de los dioses Tlaloques, son las nubes que traen consigo y siembran sobre nosotros la lluvia” (Sahagún, 1938: 76, TII).

En su descripción de la naturaleza de la Nueva España, Sahagún no puede evitar referir la deificación con que sus informantes comprendían los fenómenos. En el capítulo V del Libro VII afirma, por ejemplo, que “los mexicanos aplicaron varios nombres al relámpago, al trueno, que ellos atribuyen a los dioses Tlaloque o Tlamacazque. Se decía que eran ellos quienes fabricaban las centellas y los truenos, mismos que caían sobre quien querían” (Sahagún, 1880: 484). En el capítulo VI del Libro VII, sobre las nubes, Sahagún citaba que:

Las nubes y las pluvias atribuíanlas a estos naturales a un dios que llamaban Tlalocantcutli, el cual tenía muchos otros debajo de su dominio a los cuales llamaban Tlaloque y Tlamacazque. Éstos pensaban que criaban todas las cosas necesarias para el cuerpo, como maíz y frijoles, etc. y que ellos enviaban las pluvias para que naciesen todas las cosas que se crían en la tierra (Sahagún, 1938: 267, TII).

De igual modo señalaba que: “los mexicanos tomaban por dioses a todas las montañas elevadas, sobre todo aquellas que eran el punto de partida de nubes en los días de lluvia, y ellos imaginaban un ídolo por cada una de ellas, según la idea que ellos habían formado” (Sahagún, 1880: 43).

El tipo de representación sobre Tláloc mutó de manera notable con Sahagún. Hasta los tiempos mexicas, los dibujos representaban a los personajes de lado y no en diagonal, como se presenta el personaje de Sahagún. Los colores turquesa originales característicos de la entidad desaparecieron de los cuadros. La anatomía se “humanizó” de manera naturalística; y la asociación de la entidad con otros elementos se redujo, en este caso, al casquete de nubes del antiguo Tláloc, un objeto en la mano derecha y un pequeño adorno en la izquierda.

Del Tláloc multimezclado y todo poderoso de los *amoxtli*, sólo quedó un hombre pintado de negro con manchas en las mejillas asiendo un junco blanco en la mano derecha, un pequeño escudo o antebrazo con una flor acuática en la izquierda; ataviado, en lugar de un taparrabo, con una faldita decorada por pequeñas manchas como posible símbolo de la lluvia; y coronado por un tocado de plumas blancas (tal vez de garzas) con adornos de aparentes espigas de maíz y una pluma verde como remate.

La imagen de esta lámina es ilustrativa de la traducción que sufrió la tecnología intelectual precortesiana, no sólo en términos de la materialidad del intelecto que sustenta la acuñación de la experiencia del hombre en el mundo, sino también en cuanto a las asimetrías epistémicas y políticas que ocurrieron en la traslación de la cultura precortesiana a la cultura de los conquistadores españoles.

Esta imagen permite considerar que los cambios señalados marcan un cambio de episteme. Al truncar la epistemología política mexica, la colonización despojó a Tláloc de sus cualidades cognitivas y de su contenido serpentoide-humanoide-artefactual abandonado entonces a su insignificante humanidad.

Las mutaciones ocurridas sobre la representación de Tláloc, realizadas por Sahagún en la lámina 10 del Códice Florentino, son un buen ejemplo de los cambios epistémicos de los que aquí se ha dado cuenta. La conquista de la cultura mexica también incluyó la conquista de Tláloc, de su episteme y de su conocimiento inscrito. Sahagún conquistó a Tláloc, cambiando la significación

de sus cualidades, poderes naturales y sobrenaturales; al denominarlo simplemente como dios mexica de la lluvia y al retirarle cualquier significación teogónica, cosmogónica y positiva de los fenómenos atmosféricos. En este proceso se sitúa la investigación sobre la cultura mexica que condujo a Sahagún a la escritura de la *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Esta obra fue un hito de tecnología intelectual fundamental para la conquista epistémica del pensamiento precortesiano.

La operación epistémica de Sahagún sobre Tláloc se correspondió con un estilo retórico medieval que fracturó la teogonía-cosmogonía-positividad original de Tláloc para siempre; en adelante, Tláloc devendría el dios de la lluvia impotente, las montañas serían erróneas fuentes de lluvias y, en general, a la entidad se le asociaría con una inexacta comprensión de los fenómenos meteorológicos.

Faltaban entonces pocos siglos para que el movimiento epistémico modernista eliminara a su vez las divinidades católicas sahaunianas y promoviera su comprensión como parte de un entramado mitológico de unos pueblos desaparecidos, y a Tláloc como un ente incapaz de brindar algún conocimiento sobre la atmósfera, la cultura y la epistemología del pueblo que lo forjó. En este estado es como se encuentra a Tláloc antes de este escrito.

## CONSIDERACIONES FINALES

El mundo olmeca-mexica se corresponde a una historia específica de apropiación del mundo evidenciada en la acuñación de instrumentos epistémicos y resultados cognitivos caracterizados por la mezcla heterogénea de entes deificados, alusivos a existencias naturales, humanas y artefactuales.

Muchos aspectos de la cultura olmeca-mexica serán para siempre inaccesibles debido a la insuficiencia de información disponible y la incapacidad de rescatarla. Sin embargo, las escasas inscripciones conservadas, en tanto relictos de su tecnología intelectual, permiten acceder a algunos de ellos.

La apropiación de la atmósfera por estas culturas se inscribió en las figuras de la deidad denominada Tláloc. Las representaciones de Tláloc daban cuenta simultánea de la teogonía y de la positividad del conocimiento de los mexicas;

así como de la epistemología que les sustentaba. A la llegada de los españoles al Anáhuac, Tláloc representaba el conocimiento de los vínculos de los mexicas con lo que ahora denominamos atmósfera y sus fenómenos principales.

Las imágenes tlaloquianas hacen patente el avanzado conocimiento y el desarrollo del arte de estos pueblos, pero también constituían elementos importantes de la teoría de la sociedad mexicana, que se basa en la acuñación de deidades humanoides-naturalísticas capaces de actuar en el mundo natural-social y que tenían como objetivo la supervivencia y la reproducción social. Tláloc no sólo era una entidad mitológica, como puede suponerse después de Sahagún; las representaciones de esta deidad constituyen también una teoría del conocimiento del hombre mexicano. El conocimiento de Tláloc, entendido como criatura dotada de atributos performativos, es decir, de una capacidad de realizar fenómenos en el mundo, es el conocimiento de una parte importante del saber mexicano y por lo tanto de su cultura. Al referir sobre Tláloc como teoría del conocimiento atmosférico se hace sobre los pueblos olmeca-mexicas mismos.

Con el uso de una episteme no disciplinaria, se ha podido dejar atrás las nociones unívocas sobre Tláloc y constatar la heterogeneidad y la multiplicidad de mezclas ideográficas y conceptuales presentes en las representaciones de la deidad, que denotan una episteme de heterogeneidades. En efecto, se trata de composiciones de mezclas de representaciones naturalísticas y culturales, pero organizadas conforme a una episteme no moderna; es por ello que la iconografía de heterogeneidades que compone a Tláloc y a su entorno dificulta una lectura disciplinaria, requiriendo de un aparato analítico capaz de interpretar epistemes heterogéneas, como se ha hecho en este trabajo.

La epistemología que sustentaba a todo el panteón precortesiano y, por lo tanto, a Tláloc era variable y heterocausal. Las evidencias ideográficas conservadas en los *amoxtli*, esculturas, cerámicas, objetos arquitectónicos precortesianos, dificultan los análisis universalistas y disciplinariamente especializados; en cambio, la riqueza artística y simbólica facilita los exámenes heterocausales de la obra estética precortesiana.

A partir de los artefactos arqueológicos tridimensionales analizados, la interpretación que aquí se hace es que Tláloc es la representación de una deidad de

contenido heterogéneo de naturaleza y humanidad, de serpiente y de hombre, de naturaleza-material (roca o cerámica) y de cultura. Esto significa que la mezcla naturaleza-cultura es doble: por un lado en la representación serpienteoide-humanoide de Tláloc y, por otro, en la elaboración natural-cultural de la materialidad que sustenta tal iconografía.

Con base en el análisis del folio 23 del *amoxtli* Códice Laud, se encuentra la materialización de una tecnología intelectual en la que los hombres precortesianos acuñaban sus complicadas entidades. La acuñación conceptual-ideográfica era el resultado de la acción de seres humanos que así elaboraban las definiciones de su experiencia en el mundo y las obras estéticas que participaban en la sintonización de la vida de los hombres.

Desde el punto de vista epistemológico, es posible postular que la comunidad de autores y usuarios simbólicos de las diversas representaciones de Tláloc compartiesen una episteme negociada y validada colectivamente. Por ello, las imágenes de Tláloc no deberían ser tratadas como imágenes irrealistas del mundo o de iconografías religiosas espurias, como pretendían los conquistadores españoles; por el contrario, se trataba de concreciones de un entramado epistémico asequible y aceptable para el intelecto de las comunidades de conocimiento y de los pueblos que le elaboraron y vivieron.

La colonización destruyó todo el dispositivo intelectual mexica, incluido aquél sobre Tláloc, al interrumpir la producción material de la escritura, la reproducción de la erudición de una civilización y sus instituciones asociadas al acrecentamiento de los conocimientos en general y de los de la atmósfera en particular. En tal situación, si los artefactos y las representaciones simbólicas heterogéneas resultaban incomprensibles para los conquistadores, la episteme olmeca-mexica que hasta entonces las había producido les resultaba inaccesible.

Frente a la episteme heterocausal propia del mundo olmeca-mexica productora de entidades imbuidas de mezclas de propiedades en apariencia desenfundadas, el mayor esfuerzo comprensivo de los conquistadores se presentaba en forma de un aparato crítico católico; se trataba de un esfuerzo mayúsculo por dominar lo más profundo de las mentes de los pueblos precortesianos, en cuyo núcleo se encontraba una epistemología política. El ejemplo de este esfuerzo

epistémico quedó acuñado en la biografía intelectual de la mente española más avanzada en la colonia representada por Sahagún, quien veía en los *amoxtli* y en la obra plástica del Anáhuac elementos epistémicos y conocimientos positivos insostenibles, cargados de errores, respecto al conocimiento estándar del catolicismo, tal como quedó de manifiesto en la Lámina 10 del Códice Florentino.

Luego de la dispersión del Estado mexica, conseguir de los pueblos conquistados la construcción de nuevos artefactos materiales, como iglesias, retablos, cerámica religiosa, etcétera, fue la cosa más simple, más complicado resultó la sustitución de la epistemología olmeca-mexica por una portadora ya de los elementos de la epistemología moderna caracterizada por la separación ontológica de la naturaleza y de la cultura. Se está frente a un fenómeno aún por estudiar a cabalidad: la conquista epistemológica, entendida en este caso como eliminación generalizada del dispositivo intelectual mexica, uno de los cuales fue el dispositivo sobre Tláloc.

En los tres momentos del análisis de la iconografía de Tláloc —obra escultórica y cerámica, Códice Laud y Códice Florentino— se eligió aquí un enfoque epistémico abierto a la comprensión de la representación de los fenómenos como mezclas de materialidad, conocimiento simbólico, técnicas y de colectivos; este enfoque ha permitido explorar el entramado cognitivo sobre los fenómenos atmosféricos acuñados en la deidad Tláloc, así como la deconstrucción operada por Sahagún a manera de contraejemplo epistemológico.

El tema del conocimiento sobre los fenómenos atmosféricos inscritos en Tláloc constituye un hito del trabajo de la antropología de los conocimientos. En efecto, la comprensión de Tláloc, no sólo como la representación de una deidad de la lluvia y el trueno sino como el resultado de la acción del hombre en el mundo, es una propuesta interpretativa que contribuye a la construcción de la epistemología de los conocimientos de los fenómenos atmosféricos como un objeto de estudio del fenómeno humano en el mundo.

Con el análisis del conocimiento atmosférico incorporado a Tláloc, se alcanza a distinguir una de las epistemologías del conocimiento del hombre y, por lo tanto de modo incipiente, algunas señales sobre una teoría del conocimiento como representaciones de su experiencia en el mundo. Estos análisis



están encaminados hacia el desarrollo de un programa de trabajo antropológico sobre el conocimiento, en el cual la antropología, en tanto teoría del saber del hombre, se basa en el estudio de los resultados de comunidades epistémicas, como el caso del conocimiento atmosférico de la cultura olmeca-mexica.

## FUENTES CONSULTADAS

- AGUILERA, Carmen (1997), “Aculturación en el Códice Cospi”, *Estudios de la Cultura Náhuatl*, núm. 27, México, UNAM.
- ANDERS, Ferdinand, Maarten Jansen y Cruz Alejandra Ortiz (1994), *La pintura de la muerte y de los destinos. Libro explicativo del llamado Códice Laud*, México, Akademische Druck-und Verlagsanstalt, Fondo de Cultura Económica.
- ARELLANO HERNÁNDEZ, Antonio (1996), *L’hybridation de maïs et des agriculteurs dans les Hautes Vallées du Mexique (La production des objets techniques agricoles)*, Thèse de doctorat a la Faculté des Sciences Sociales, Québec Université Laval.
- (2014), *Cambio climático y sociedad*, México, UAEM-Miguel Ángel Porrúa.
- (2015), *Epistemología de la Antropología: conocimiento, técnica y hominización*, México, UAEM-EON.
- (en prensa), *Tláloc: teogonía, cosmogonía y epistemología atmosféricas precortesianas*, UAEM-Colofón.
- ARISTÓTELES (1474), *Meteorológicas*, Padua, Laurentius Canozius für Johannes Philippus Aurelianus et fratres.
- BASTIDE, Françoise (1985), “Iconographie des textes scientifiques: principes d’analyse”, *Culture technique*, núm. 14, pp. 132-151.
- BATALLA ROSADO, Juan José (1994), “Los tlacuiloque del Códice Borbónico: una aproximación a su número y estilo”, *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 80, núm. 1, pp. 47-72.
- BOONE, Elizabeth (1983), *The Codex Magliabechiano and the Lost Prototype of the Magliabechiano Group*, Berkeley, University of California.
- BONIFAZ NUÑO, Rubén (1996), *Imagen de Tláloc, hipótesis iconográfica y textual*, México, UNAM.
- BRODA, Johanna (2004), “Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexica”, en J. Broda y C. Good Eshelman, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas; los ritos agrícolas*, México, Conaculta/INAH/IIH/UNAM.

- BYLAND, Bruce (1993), "Introduction", en Gisele Díaz y Alan Rodgers, *The Codex Borgia: A Full-Color Restoration of the Ancient Mexican Manuscript*, Washington, Dover Fine Art, History of Art.
- CASO, Alfonso (1949), "El Paraíso Terrenal en Teotihuacán", *Cuadernos Americanos*, vol. 1, núm. 6, noviembre-diciembre, pp. 127-136.
- (1966), *Dioses y signos teotihuacanos. Teotihuacán*, 11ª mesa redonda México, Sociedad Mexicana de Antropología.
- (1967), *Los calendarios prehispánicos*, México, UNAM.
- CONTEL, José (2009). "Los dioses de la lluvia en Mesoamérica", *Arqueología mexicana*, vol. XVI, núm. 96, pp. 20-25.
- DE LA GARZA, Mercedes (2009), "Chaac, la sacralidad del agua", *Arqueología mexicana*. vol. XVI, marzo-abril, pp. 35-40.
- DEL PASO Y TRONCOSO, Francisco (1980), *Historia y exposición del Códice Borbónico*, México, Siglo XXI Editores.
- DE SANTILLANA, Giorgio y Hertha von Dechend (1977), *Hamlet's Mill: An Essay on Myth and the Frame of Time*, Boston, David R. Godine Publisher.
- DESCARTES, René (1637), *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences, plus la dioptrique, les météores et la géométrie qui sont des essais de cette méthode*, París, A Leyde de l'imprimerie de Jean Maire.
- DÍAZ, Gisele, Alan Rodgers y Bruce Byland (1993), *The Codex Borgia: A Full-Color Restoration of the Ancient Mexican Manuscript*, Washington, Dover Fine Art, History of Art.
- FOUCAULT, Michel (1970), *La arqueología del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- GEERTZ, Clifford (1987), *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa.
- GOODY, Jack (1979), *La raison graphique: la domestication de la pensée sauvage*, París, Les Éditions de Minuit.
- HEYDEN, Doris (1984), "Las anteojeras serpentina de Tláloc", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 17, pp. 23-32.
- JANSEN, Maarten (1997), "Los fundamentos para una 'lectura lírica' de los códices", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 27, pp. 165-181.
- JIMÉNEZ MORENO, Wigberto (1938), "Advertencia", en Bernardino Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, tomo I, México, Ed. Pedro Robredo, 1938.
- KEPLER, Johannes (1858-1871), *Opera Omnia*, Frankfurt, Heyder et Zimmer (a. M.).

- KIRCHHOFF, Paul (1960), “Mesoamérica, sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales”, *Suplemento Revista Tlatoani*, México, ENAH.
- KRICKEBERG, Walter (1961), *Las antiguas culturas mexicanas*, México, FCE.
- LADRÓN DE GUEVARA, Sara (2009), “Tláloc en el Tajín, Veracruz”, *Arqueología mexicana*, vol. XVI, marzo-abril, pp. 44-47.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel (2003), *Códices. Los antiguos libros del Nuevo Mundo*, México, Aguilar.
- (2005), *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, UNAM.
- (2013), *Visión de los vencidos, relaciones indígenas de la conquista*, México, UNAM.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1969), *Las estructuras elementales de parentesco*, Buenos Aires, Paidós.
- MATOS MOCTEZUMA, Eduardo (1979), *Trabajos arqueológicos en el centro de la ciudad de México. Antología*, México, INAH.
- MCCARTY, W. (2008), “What’s going on?”, *Literary and Linguistic Computing*, vol. 23(3), pp. 253-261.
- MEZA GUTIÉRREZ, Arturo (1985), *El Calendario de México*, Cd. Nezahualcóyotl, Kalpulli Editorial.
- MUÑOZ CAMARGO, Diego (1892), *Historia de Tlaxcala*, México, Secretaría de Fomento.
- MUÑOZ GARCÍA, Eduardo (2006), “La transformación en los códices indígenas de México y su desarrollo tras la Conquista”, Tesis para obtener el título de licenciado en Artes Visuales, México, UNAM/ENAP.
- NICHOLSON, H. B. (1983), *Art of Aztec Mexico-Treasures of Tenochtitla*, Washington, National Gallery of Art.
- NOWOTNY, Karl Anton y Jacqueline de Durand-Forest (1974), “Comentario”, en *Códice borbónico*, ed. facc., Graz. ADEVA.
- NOWOTNY, Karl Anton (2005), *Tlacuilolli. Style and Contents of the Mexican Pictorial Manuscripts with a Catalog of the Borgia Group bersetzt und herausgegeben von Everett, George A./Sisson, Edward B. Norman*, University of Oklahoma.
- PASZTORY, Esther (1983), *Aztec Art*, Nueva York, Harry N. Abrams, Inc. Pub.
- PEÑAFIEL, Antonio (1979), “Ciudades coloniales”, en *Trabajos arqueológicos en el centro de la ciudad de México*, México, INAH.
- POLANYI, Michael (1967), *The Tacit Dimension*, Nueva York, Doubleday.
- PREM, Hanns J. (2008), *Manual de la antigua cronología mexicana*, México, CIESAS.

- REGIOMONTANUS, Johannes (1498), *Ephemerides sive almanac perpetuus (Reprod.)*, s.l., s.e.
- SAHAGÚN, Bernardino (1880), *Histoire générale des choses de la Nouvelle Espagne*, París. Imprimerie A. Lahure.
- , *Historia general de las cosas de la Nueva España*, tomo I y II, México, Ed. Pedro Robredo.
- SELER, Eduard (1963), *Comentarios al Códice Borgia*, México-Buenos Aires, FCE.
- SIMEON, Rémi (1880), “Introduction (2<sup>a</sup> partie)”, en Bernardino de Sahágun, *Histoire générale des choses de la Nouvelle Espagne*, s.l., s.e.
- SOUSTELLE, Jacques (1982), *El universo de los aztecas*, México, FCE.
- TLACHIA (s/f), <http://tlachia.iib.unam.mx/terminologia> (consulta 31/oct/2015).
- VAILLANT, George C. (1960), *La civilización azteca*, México, FCE.
- VILLASEÑOR, Rafael (2012), “Aclaraciones sobre el ciclo de 260 días”, *Revista de Estudios Mesoamericanos*, Posgrado de Estudios Mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, núm. 12, pp. 47-66.
- VON WINNING, Hasso (1987), *La iconografía de Teotihuacán: los dioses y los signos*, vol. 2, México, UNAM.