

Viaje a la semilla

(El Niñoapan, los tlaloques, el agua y las semillas)

*José Luis Martínez Ruiz**

Enfoque teórico

LA ANTROPOLOGÍA SE DISTINGUE de otras ciencias por centrar sus estudios sobre sociedades sin escritura; por su parte, la historia basa sus estudios en documentos que registren los hechos. En consecuencia, *grosso modo*, la primera estudiaría principalmente la organización social, parentesco y cultura (mitos y rituales); la segunda, interpretaría el devenir social a partir de fuentes escritas y sucesos reales documentados. Si bien los especialistas de estas materias pueden optar por la ortodoxia de sus campos, se ha visto que es más enriquecedor su articulación que su separación. Para el caso de esta investigación, no solamente se busca que se combinen estas dos, también es necesaria la colaboración de otras disciplinas y especialidades; trato de integrar como base metodológica un enfoque interdisciplinario en el que la antropología sea el marco cohesionador.

Para el caso de las comunidades indígenas mesoamericanas y, en especial del Valle de México, el enfoque interdisciplinario ha consistido en la articulación de la arqueología, arqueoastronomía, historia del arte, iconografía, etnohistoria, etnografía e historia religiosa, a lo cual habría que agregar estudios relacionados con la geología, política, botánica, zoología, medicina, economía, religión, medio ambiente y agricultura. Con este planteamiento de integración interdisciplinaria, antropólogos como Johanna Broda, Catharine Good y Druzo Maldonado, entre otros que lo han aplicado, proponen la formación de un nuevo paradigma de la ciencia antropológica para investigar las comunidades mesoamericanas, tanto de ayer como

* Candidato a doctor. División del Posgrado de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Investigador del Instituto Mexicano de Tecnología del Agua [jlmartin@cenca.imta.mx].

del presente. Si bien este enfoque no está universalmente reconocido por nuestra comunidad científica, permite concebir un modelo teórico de investigación antropológica aplicable al estudio de las comunidades actuales o de fenómenos sociales, culturales y religiosos del presente. A partir de este paradigma, que podría denominar como “antropología de la interdisciplinaridad”, se inició, entre otras materias, el estudio del culto a los cerros, las formas de observación de la naturaleza, los rituales o fiestas del agua ligadas a la etnografía de los festejos de la Santa Cruz, la sacralización del paisaje, más otros temas afines que por sus alcances constituyen —en el posgrado de la Escuela Nacional de Antropología e Historia— una línea de investigación orientada a estudiar la organización social, los rituales y cosmovisiones prehispánicas. Es dentro de este marco teórico que esta investigación se inserta.

El Niño pan, los tloques, el agua y las semillas

Todo se metamorfoseaba, regresando a la condición primera. El barro volvió al barro...

ALEJO CARPENTIER

Dos de febrero, día de la Candelaria y cambio de mayordomos del Niño pan en Xochimilco

El dos de febrero, día que se conmemora a la Virgen de la Candelaria, en el atrio de la majestuosa iglesia de San Bernardino de Siena, construida durante el siglo XVI por los franciscanos sobre un antiguo templo de Huitzilopchtli¹ demolido por los conquistadores españoles, se celebra quizá la principal ceremonia del pueblo de Xochimilco: la presentación del Niño pan —uno de los tantos Niños-Dioses que representa a Jesús en su desdoblamiento como infante— ante la casa de Dios y el cambio de sus

¹ “[...] en el lugar donde se erguía el templo de Huitzilopchtli y con los materiales que lo formaban comienza en Tecpan, en el tlaxicacalli Analco, la construcción del convento de San Bernardino de Siena”. Erwin Stephan Otto y Refugio Cabrera, en *Ritos xochimilcas, mexicas y cristianos*, Patronato del Parque Ecológico de Xochimilco, México, 1999, p. 23.

mayordomos frente a los representantes oficiales de la Iglesia Católica y delegacionales asignados a esta localidad.

A este magno evento rinden como testigos de honor las efigies en madera de José, María y Bernardino de Siena. Ese día, en peregrinación, cientos de personas que llevan en sus brazos réplicas de Niños-Dioses elegantemente arropados acompañan al Niño pan, quien va por delante vestido con un immaculado vestido blanco. Para llevar a cabo con fidelidad la liturgia, se ha traído un grupo de palomas blancas para representar al Espíritu Santo, que zurean en su jaula antes de ser liberadas. Entre la procesión, van los chinelos —anteriormente eran concheros— enmascarados de rostros hispanoárabes, que danzan sin cesar al compás de la música de banda. Para anunciar el paso del Niño pan, se encienden cohetes que retumban como truenos en los cerros. La marcha popular atraviesa el arco floral de bienvenida que enmarca la entrada a la Catedral; es de resaltarse que algunos peregrinos llevan sus imágenes en canastas rodeadas de semillas, chayotes, flores y candelas. El fin de esta ceremonia es que toda esa pléyade de imágenes, acompañadas de candelas, ramos floridos y semillas, reciban el agua sagrada que los sacerdotes con unas ramas bendicen masivamente. Para los xochimilcas actuales, el nombre del Niño pan se deriva de la unión de la palabra “niño” con la primera sílaba del morfema “pa-dre”, con la cual al mismo tiempo se alude a Jesús como infante y a la representación de Dios-padre. Para otros habitantes de Xochimilco, el Niño pan se pronuncia con una “n” al final y piensan que “pan” es un sufijo náhuatl, por lo que su nombre se traduciría como el lugar del Niño. Pareciera que daría igual nombrarlo de una u otra manera; sin embargo, esta ambigüedad es un síntoma de la superposición de dos tradiciones religiosas que se han fundido en el transcurso de más de cinco siglos en que han cohabitado, un entramado no exento de encuentros y desencuentros culturales, religiosos, económicos, políticos y sociales.

La estrategia eclesiástica secular de sustitución de cultos

No resulta aleatorio que una fecha del calendario litúrgico cristiano coincida con una de las festividades religiosas de origen prehispánico. Por el contrario, forma parte de una estrategia religiosa secular para

implantar el cristianismo en los pueblos indios que el imperio español recién colonizaba. Por cierto, desde los inicios del catolicismo oficializado, fue una medida que las autoridades eclesiásticas aplicaron en aquellos dominios conquistados a los pueblos paganos, los cuales tenían otras creencias y cultos religiosos. Esta política de sustitución de cultos, imágenes y espacios sacralizados por otras religiones no cristianas, fue instituido como una forma de conquista espiritual y de conversión de los indígenas como feligreses de la Iglesia Católica, Apostólica y Romana.² Stephan-Otto y Refugio Cabrera, a partir de documentos históricos, han señalado que a los dos años de la caída de Tenochtitlan, ocurrida en 1523, se inició una intensa actividad evangelizadora que implicó la devastación material y espiritual de los pueblos indios:

La destrucción de los templos se inicia al poco tiempo de la llegada de los franciscanos. Xochimilco fue uno de los primeros lugares donde comenzó el desastre. La actitud de los frailes fue de una crueldad inaudita, obligaron a los macehualas a quemar y a destruir sus propios templos, quemaron las vestiduras usadas por los sacerdotes mexicas y xochimilcas, y, ante el miedo de que los habitantes se levantaran contra ellos, se valieron de los niños, esta vez como espías. Con los materiales con que estuvieron construidos los templos, ordenaron dar principio a la construcción de nuevos edificios, ahora para ser utilizados como iglesias para los dioses extranjeros y habitación para los frailes [Otto y Cabrera, 1999:23].

Como puede constatar, el antiguo reinado de Xochimilco precolumbino fue una de las comarcas iniciales donde la población indiana fue sometida y obligada con violencia a evangelizarse; será la compañía de los franciscanos, una de las primeras agrupaciones religiosas encargadas de la instrucción de la doctrina cristiana en la recién formada Nueva España.

² Si no, recuérdese que la celebración del nacimiento de Cristo se relaciona con el culto al sol *invictus* establecido por los romanos en el 273 a.C., que a su vez se relaciona con Mitra (deidad solar en Persia), cuyo nacimiento se festejaba el 25 de diciembre, fecha retomada por la Iglesia Católica para celebrar el nacimiento de Jesús. Véase al respecto el artículo de Gerardo Páez, "Nacimiento de seis países", en Revista *Actual*, diciembre de 2000.

*El vínculo agrario-lacustre en las creencias
y visiones de la religiosidad popular*

Si bien es cierto que los xochimilcas habían sido sometidos por los aztecas, a quienes obligatoriamente rendían tributo, sus formas culturales, religiosas y productivas no habían sido alteradas; en cambio, con la conquista material y religiosa de los españoles, estas estructuras fueron gravemente afectadas. La división territorial y las formas ideológicas sufrieron modificaciones esenciales. Aunque el sometimiento colonial perpetrado por los españoles intensificó la explotación de la economía campesina, la actividad agrícola continuó siendo la principal forma de sustento y en torno a la cual giraban una serie de rituales y festejos. Al no cambiar la relación con la tierra y la naturaleza, la cosmovisión prehispánica tendió a conservarse o recrearse en conjunción con la nueva cultura establecida por los colonizadores europeos.

Hasta principios del siglo XX, Xochimilco, gracias a su sistema chinampero de cultivo, constituyó uno de las regiones que abastecía de productos agrícolas a la metrópoli; hoy en día, esto ha disminuido considerablemente, a partir del crecimiento urbano de la ciudad y a la desecación de las áreas lacustres; asimismo, debido a los nuevos centros de producción agrícola intensiva desarrollados en el presente para satisfacer las demandas de consumo de la sociedad de mercado. Sin embargo, hay que dejar constancia de que en la comarca chinampera asentada al suroriente de lo que hoy es la ciudad de México, la actividad agrícola ha sido central, antes y después de la Colonia, y que incluso hoy en día es una labor importante para los chinamperos actuales, junto con el nuevo uso del lago como centro turístico y de recreación. Por lo que sus fiestas y ceremonias religiosas, independientemente de las particularidades históricas, reflejan todavía este vínculo agrario-lacustre. Hasta la fecha, las vírgenes de Guadalupe y Dolores cumplen funciones de deidades del agua, sobre todo esta última. Al respecto, un testimonio recogido en 1991 por los investigadores Salles y Manuel Valenzuela, menciona que:

La Virgen de los Dolores tiene un sentido de dualidad con algunas imágenes del agua. Porque yo recuerdo que mi padre, mi madre, mis abuelos, cuando había sequía acudían a la Virgen de los Dolores. Es una de las imágenes sagradas —tanto como el Niño pan. En días

críticos de sequía, cuando era necesario pedirle agua para las siembras y para las chinampas porque estaba bajando el nivel de los canales, se organizaba todo el pueblo y se sacaba a la Virgen de los Dolores [Vania y Valenzuela, 1997:123].

Con respecto al proceso de evangelización, numerosas investigaciones confirman que las vírgenes, patrones, mártires y santos que adoptaron los pueblos indios para su veneración se encuentran, por una parte, relacionados con los ciclos agrícolas, en especial el cultivo del maíz, y por otra, con los atributos o vínculos con la naturaleza de las deidades indianas. Con respecto a la fiesta que celebraban los mexicas en el mes Atlcahualo, traducido como atajar el agua, o retener o almacenar agua, Sahagún escribió:

El primer mes del año se llamaba entre los mexicanos, y en otras partes, Quauitleoa. Este mes comenzaba en el segundo día del mes de febrero, cuando nosotros celebramos la purificación de Nuestra Señora. En el primer día de este mes celebraban una fiesta a honra, según algunos, de los dioses Tlaloques que los tenían por dioses de la lluvia; y según otros de su hermana del agua Chalchiutlicue [Sahagún, 1956:108].

De acuerdo con Sahagún, en esta fiesta se realizaban sacrificios de niños en lo alto de los cerros para que los dioses del agua le brindaran lluvias a sus cultivos. Los niños a sacrificar eran llevados con lujosos atavíos, adornados con espléndidas flores y plumas, se les cargaba en literas y durante la procesión los acompañaban grupos de danzantes y músicos. A partir de este ritual se ha podido establecer un vínculo estrecho entre los niños y la lluvia, los infantes y los tlaloques; Sahagún y Durán dejan asentado que el llanto de los niños durante el ritual era el augurio que favorecía una buena temporada de lluvias. En esa medida, los pequeños son considerados como seres acuosos y, en cierta forma, semejantes a los tlaloques.

*Los tlaloques: guardianes de semillas,
dadores de agua y protectores de la salud*

Los tlaloques eran unos seres o ministros de cuerpos pequeños —especie de niños o enanos— que servían de aguadores de Tláloc; de ellos dependía

que las lluvias cayeran a tiempo y en buena cantidad en los campos. Encarnados en los cerros y montes, son reverenciados como deidades de la tierra, particularmente como Dioses-Cerros (Broda, 1971:254). De acuerdo con los mitos que hacen alusión a los tlaloques en la *Leyenda de los Soles*, éstos son considerados como los guardianes y donadores de las semillas que alimentan a los hombres.³ Es de la entraña del cerro sagrado Tonacatépetl, que Nanáuatl desgrana a palos la tierra y revela a los hombres las semillas que servirán de sustento a los hombres. Entre las que se menciona están: la chíá, el maíz, el amaranto⁴ y el frijol. Según las creencias de los pobladores del Valle del Anáhuac, los cerros constituían personificaciones de los tlaloques, en su interior contenían agua y se encontraban las simientes sagradas. A ellos también se les asociaba con enfermedades ligadas al agua, humedad, heladas y fríos, como la “gota de las manos o los pies, tullimiento de algún miembro o de todo el cuerpo, y también el envaramiento del pescuezo, o de otra parte del cuerpo, o encogimiento de algún miembro, o el pararse yerto” (Sahagún, 1956:72). Se pensaba que los tlaloques tenían la capacidad de causarlos o de lograr su cura. Para venerar estas deidades como Dioses-Cerros, se elaboraban imágenes antropomórficas hechas con una maza de tzoalli (mezcla de amaranto, maíz y miel negra), a las que les rendían culto comunal y familiar en la llamada fiesta de los cerros (Tepilhuitl); al finalizar la festividad, estas figuras llamadas Tepictoton se decapitaban y sus cuerpos desmenuzados servían de alimento (Cp. Broda, 1971, 1991). En esencia, los tlaloques eran deidades ligadas al agua, a la agricultura, a la salud y a la fertilidad. En ese mismo festejo de los cerros se llevaban ofrendas de mazorcas de maíz al templo de

³ En la *Leyenda de los Soles* se cuenta así: “Luego dijeron Oxomoco y Cipactónal que solamente Nanáhuatl (el bubuso) desgranaría a palos el Tonocatépetl, porque lo habían adivinado. Se aperció a los tlaloques (dioses de la lluvia), los tlaloque azules, los tlaloque blancos, los tlaloque amarillos y los tlaloque rojos; y Nanáhuatl desgranó el maíz a palos. Luego fue arrebatado por los tlaloque el alimento: el blanco, el negro, el amarillo, el maíz colorado, el frijol, los bledos, la chíá, el michihuauhtli (especie de bledos): todo el alimento fue arrebatado”.

⁴ Ana María Velazco comenta que “las amarantáceas son ricas en lisina, la cual es limitante en los cereales, también en aminoácidos azufrados, los limitantes en las leguminosas; por lo que estos tres grupos, al mezclarse, se complementan. Quizás sin saberlo, y a base de experimentar diferentes recursos alimenticios, se llegó en el México prehispánico a un equilibrio alimenticio, por lo que a la famosa trilogía de maíz, chile y frijol se debe añadir el amaranto y el quenopodio” [Velazco, 1988:256 y s.].

Tláloc. Quisiera ahora resaltar una serie de elementos básicos en el culto a los tloques: presentación de ofrenda de semillas, petición de lluvias, presencia de niños, grupos de música y de danzantes, dioses con cuerpos semejantes a niños, cerros o montes, invocación a la salud, unión simbólica (mediante ingestión) con los dioses y culto popular a la imagen de los cerros en adoratorios familiares. Menciono esto porque alrededor de los Niños-Dioses se tienen elementos parecidos que más adelante abordaré.

*La tradición greco-romana y judaico-cristiana
en el culto a las Vírgenes y Niños-Dioses*

Si ahora nos situamos en la perspectiva del catolicismo romano, la Virgen de la Candelaria o de la Purificación es una advocación de María, que hace referencia a un rito de purificación establecido por la tradición judaico-cristiana y a la que se le conoce como Ley de Moisés. De acuerdo con esta tradición religiosa, la mujer que había dado luz a un primogénito varón se le prohibía entrar al templo de Dios, hasta pasados cuarenta días, tiempo requerido para que la madre se purificara de las manchas mundanas. Concluida la cuarentena se presentaba con su hijo en el templo para recibir la bendición de su Dios; además, dos tórtolas o palomas debían sacrificarse en su honor. Este rito es el que cumplen María y José al presentar a Jesús a las cinco semanas de su nacimiento, y a este pasaje de la vida de Cristo se hace referencia con el festejo del Niño pan, que también se le festeja el 25 de diciembre (natividad de Cristo), el seis de enero, día de la entrega de regalos de los Reyes Magos al hijo de Dios, y por influencia de la publicidad moderna se incluye el 30 de abril,⁵ fecha que en el calendario civil mexicano está dedicada a los niños, y como el Niño pan no es reverenciado sólo como imagen, sino como un verdadero niño, ese día sus creyentes le celebran su día y los juguetes y regalos que recibió el seis de enero, ahora los comparte y reparte entre los verdaderos niños. Ahora bien, como otros investigadores han advertido, numerosas celebraciones del catolicismo hunden sus raíces en ritos y mitos de pue-

⁵ “Luego viene la visita de los Reyes Magos, el 6 de enero. En esta fecha el Niño recibe regalos y juguetes, mismos que serán obsequiados a los niños de carne y hueso; esto es, el 30 de abril”. Vania y José Manuel Valenzuela, en *Muchos días y todos los días*, México, 1997:112, Colegio de México.

bles anteriores al cristianismo; en ese talante, bien nos recuerda la estudiosa Guadalupe Méndez, respecto de la legendaria Ley de Moisés:

Moisés —recuérdese que recién nacido es abandonado en un cesto a la deriva del río Nilo— es un personaje en quien la historia y el mito confluyen, ya que posee un halo sobrenatural: es rescatado de las aguas del Nilo por una dama de la nobleza egipcia, y educado y formado dentro de esa cultura. El otro hecho que acentúa la antigüedad del rito de purificación es la prescripción de sacrificar dos aves [Revista *Cuenca*, 2001:5].

Otro dato revelador es el origen del uso de las candelas; María del Carmen Espinoza escribe que el festejo de presentar al Niño-Dios ante la Iglesia, también es conocido como festividad de la Candelaria.

Porque así como al principio de este mes se hacían purgaciones, andando con hachas encendidas en obsequio de Febreu, madre del Dios Marte, de la misma manera, para obviar esta gentilicia costumbre, el Papa San Sergio Primero, instituyó esta fiesta de las candelas en honra de la madre del verdadero Dios [Edelmira *et al.*, 1992:235].

Hay en estas descripciones elementos de cultos agrarios precristianos, en los cuales resaltan la fecundidad, maternidad y fertilidad, por lo que las Vírgenes cristianas en sus múltiples desdoblamientos marianos, se emparentan con antiguas deidades agrarias, hídricas, vegetativas y de la tierra, que anteceden al cristianismo.⁶

La indianización de las imágenes, ritos y cultos católicos

La indumentaria de la Virgen de la Candelaria es rica en alusiones celestes, vegetativas, florales, de fertilidad y purificación:

⁶ Pese a que la Iglesia ha querido borrar su pasado pagano, ha tenido que reconocerlo una y otra vez: “Es significativo —escribe Sor Corana Mary— como en Chipre, donde los templos de Afrodita fueron transformados en santuarios marianos, María es invocada, hasta hoy, como “Panaghia-Afroditisa” [Mary, 1996:VI; en *María y Sus Siervas* revista núm. 29].

Bajo el manto de un azul profundo (bóveda celeste), porta un vestido blanco resplandeciente (símbolo de pureza), bordado con motivos vegetales, volutas y roleos, distinguiéndose con nitidez figuras florales y frutos: rosas, racimos de uvas, espigas de trigo, cuernos de abundancia, mezclados a otros claramente cristianos. Los frutos cultivados asocian a la Virgen de manera indudable a las antiguas deidades agrarias del Viejo Mundo [Revista *Cuenca*, 2001:5].

Ante este ícono hídrico-agrario en el contexto de los primeros años de colonización, frente a la necesidad de ser integrados —bajo coacción— a la doctrina cristiana, los pueblos indios se vieron comprometidos a escoger aquellas imágenes y símbolos más cercanos o más compatibles con sus ideas, creencias y prácticas sociales, agrarias y religiosas. Conviene recordar que los xochimilcas, al no poder ejercer con libertad sus ideas religiosas ancestrales y para no ser exterminados, prefirieron aceptar el bautizo. Los frailes Martín de Valencia y Francisco Jiménez fueron de los primeros sacerdotes responsables de “redimir” a los indígenas; de acuerdo con lo relatado por los cronistas (fray Juan de Torquemada y fray Gerónimo Mendieta), los pobladores de Xochimilco, para evitar ser matados, hicieron una quema masiva de sus ídolos y durante el transcurso de un solo día se bautizó a miles de indígenas, al grado que los padres tenían “las manos encallecidas de tanto manejar el jarro con el que les echaban el agua” (Klos y Uribe, 1999:1).

Frente Vírgenes como la de la Candelaria o la de los Dolores, por su simbolismo asociado con la vegetación, la floración, la maternidad, el cielo, la salud, purificación y el sustento y protección que da la tierra, como madre de todos y donadora de los sustentos, no resulta fortuito que los indios se volcaran con tanto fervor. Recuérdese que en el actual cerro de Cuailama, perteneciente al poblado de Santa Cruz Acapixca (Delegación Xochimilco), está esculpida en una piedra que sobresale de la estructura geológica una figura de mujer recostada, que se ha interpretado como una deidad prehispánica del agua y engendradora de la vida, conocida como Amalin.⁷ En este mismo sitio, el antropólogo

⁷ Cabe mencionar que esta escultura hecha *in situ*, es decir sobre la piedra viva, forma parte de un conjunto de 12 fascinantes petrograbados, entre los que se encuentran las fauces abiertas de un lagarto (cipactli) que representa a Tlaltipactli (deidad de la tierra, considerada como

Juan Rafael Zimbrón hace mención de un relieve esculpido en una piedra donde se reproduce en miniatura un poblado, con escalinatas y hendiduras que semejan pocitas, que según este investigador eran parte de un culto a las terrazas agrícolas; en el ritual se cree que se vertía algún líquido o agua que escurría por las escaleritas (Zimbrón, comunicación personal). Sin duda, estos elementos dan cuenta de un culto a la tierra y al agua, en el que las deidades agrarias jugaban un papel destacado. En ese sentido, las vírgenes integraron los simbolismos asociados anteriormente a las deidades del agua y la tierra, debido a que la Iglesia trató de borrar los contenidos agrarios en los cultos no cristianos, tanto de la Antigüedad como los prehispánicos del Nuevo Mundo, los cuales, al no lograr destruirlos, fueron incorporados y asociados a su *corpus* agrario-religioso. Se ha señalado en diversos y excelentes trabajos antropológicos e históricos —la obra del antropólogo Félix-Báez es un ejemplo de ello— cómo las devociones marianas integraron a su fe los cultos alusivos a deidades prehispánicas asociadas a la fertilidad, agricultura, fecundidad, astros, cerros, al agua y a la tierra, entre otros aspectos. En ese sentido, la fiesta del Niñopan, y por extensión el culto a los Niños-Dioses, habrá que considerarla como derivación o complementario de ese complejo numérico.

Lo original de la celebración del Niñopan es que el centro del culto no gira en torno a la Virgen, sino al propio Niño-Dios, en conjunción con la presentación de semillas y candelas para recibir la bendición del agua bendita. Para quien presencia el evento, es de llamar la atención que al festejo concurren masivamente hombres, mujeres y niños, quienes portan retratos del Niñopan y cargan en sus brazos reproducciones de diferentes tipos de Niños-Dioses, los cuales tienen sus propios sitios o altares en las casas de las familias que lo albergan; una de las formas más usuales de llevar a los Niños-Dioses es sentado en un pequeño trono lujosamente ataviado. Pero también, como parte de este neobarroquismo

uno de los desdoblamientos de Tláloc), y en este mismo sitio, en la superficie de una roca, aproximadamente de dos metros cuadrados, se encuentra representado en miniatura un poblado en el que se observan lo que parece ser la figura de un pez, una protubercencia con escalinatas, remolinos de agua y unos pocitos. Véase al respecto, el artículo de Anáhuac González G., “La zona arqueológica de Cuailama: simbología y contexto actual”, en ediciones Patronato del Parque Ecológico de Xochimilco, México, 1999. Respecto de las maquetas, véase también Broda, 1996.

posmoderno, se encuentran Niños-Dioses vestidos de futbolistas o manejando un bicitaxi. Otro aspecto relevante es que el culto del Niñoan está en manos del pueblo y no de la Iglesia,⁸ en cuyo espacio es uno entre otros lugares donde puede ser venerado. No obstante que mediante el adoctrinamiento permanente del clero, la influencia oficial del catolicismo en la localidad es enorme y determinante, está claro que en última instancia no es la Iglesia en quien reside el control y organización del culto a los Niños-Dioses, sino en la propia comunidad. De ahí se deriva que al Niñoan también lo nombren el Niño Peregrino o el Divino Huésped (Salles y Valenzuela, 1997:102), ya que éste diariamente —salvo ciertos días especiales en que se le festeja y cuando va oír misa los domingos a la Catedral— sale a las casas y lugares que lo han solicitado. A diferencia del cristianismo que ubica a la Iglesia como el espacio por antonomasia donde debe efectuarse el culto correspondiente, en su práctica religiosa las comunidades indígenas no circunscribieron sus santuarios y cultos al espacio delimitado por la arquitectura de la catedral o capilla; por el contrario, continuaron venerando los espacios y paisajes considerados como portadores o vinculados con sus deidades antiguas, y siguieron sus costumbres de adoratorios familiares. Es quizás ésta una de las razones por la que numerosos hogares de los xochimilcas contemporáneos tienen en sus casas nichos sagrados para venerar a sus Niños-Dioses. Este comentario permite ver con mayor precisión la importancia de que Xochimilco es el lugar del Niño-Dios y, a través de su culto en movimiento, constituye uno de los mecanismos más sólidos para la producción y reproducción de la identidad cultural local.

⁸ Salles y Valenzuela, en una entrevista realizada a un mayordomo, anotan el siguiente testimonio que evidencia un conflicto de intereses religiosos por controlar el culto del Niñoan, entre el pueblo y la Iglesia: “La imagen —del Niñoan— quería ser recogida por el párroco de entonces —estamos hablando de hace 25 años aproximadamente o un poco más— y quería que en lugar de que la imagen que tradicionalmente anda en casa, quedara instalada normalmente en el templo parroquial. A esto se opuso el pueblo, entre comillas, porque creo que fueron muy pocos y encabezados de alguna manera por el profesor Arenas. Él defendió mucho la imagen y a él le debemos que este momento la tengamos con nosotros” [Salles y Valenzuela, 1997:121].

El Niñopan, los tlaloques, el agua y las semillas

El antropólogo Andrés Medina, al analizar la adoración de las efigies que representaban a los cerros en el culto a Tláloc, se pregunta: “¿Existirá alguna relación con el culto contemporáneo a los niños dioses que se veneran en Xochimilco, el más importante celebrado precisamente en el mes de febrero?” (Medina, 1995:13). La pregunta es pertinente: ¿de dónde surge la querencia a los Niños-Dioses? Es irrefutable que en su adoración está implícita la influencia grecorromana, judaicocristiana y española. ¿Pero qué podemos decir de la proveniente de Mesoamérica?

La propia tradición del Niñopan se remota a unos 400 o 450 años, cuando se dice que su efigie fue modelada por indígenas xochimilcas con referencia a una imagen de Jesús-niño hecha en Europa, aunque se le incluyeron algunos rasgos indios.⁹ No hay pues evidencia histórica prehispánica de un culto específico a un Niño-Dios; sin embargo, de lo que sí se tienen datos es de la importancia de los niños en rituales y ceremonias dedicadas a los dioses de la lluvia y de pasajes míticos sobre las aventuras o prodigios hechos por los dioses o héroes legendarios durante su infancia y temprana adolescencia. Durán y Sahagún en sus trabajos etnográficos indican que durante los meses o veintenas aztecas, dedicados particularmente a deidades del agua y agrícolas, se llevaban a cabo sacrificios de niños para solicitarles a los dioses sus dones, especialmente buenas lluvias y abundantes cosechas. Como advierte Johanna Broda:

Los sacrificios humanos eran la característica más espectacular de la religión azteca en la época anterior a la conquista. Las dimensiones de estos sacrificios, dada la densidad demográfica de esta época, eran enormes. No hay que olvidar el significado político de estos sacrificios como medio de atemorizar a los pueblos conquistados [Broda, 1971:318].

⁹ “Este niño fue hecho en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco por indígenas xochimilcas; se dice que el niño tiene nuestros rasgos, de ahí que la gente de aquí lo queremos tanto, como que nos identificamos con él. Esto fue aproximadamente en tiempo de evangelización y en el tiempo que se construyó la parroquia de San Bernardino, o sea que estamos hablando de hace 400 años aproximadamente”. Entrevista a un mayordomo, registrada en 1991 por Salles y Valenzuela [1997:102].

Sin dejar de observar el manejo ideológico de las creencias religiosas, el sacrificio es un fundamento de la cosmología prehispánica; en efecto, mediante la autoinmolación los dioses se convierten en el mundo y se vuelven los dadores de la vida, y los hombres en contrapartida son los donantes y por siempre sus deudores. Por ello, para evitar la penalización de lo divino, el hombre mesoamericano recurrió a con-sagrar el don mediante el sacrificio. Al desaparecer la poderosa nación teocrático-militar de los aztecas, el recurso de los sacrificios humanos para demostrar su dominio y vasallaje sobre otros pueblos se redujo a la ofrenda y a la vuelta simbólica de los dones, sobre todo en las comunidades agrarias. En el Niñoapan, el ritual de los Niños-Dioses y en el festejo de la Santa Cruz, me parece que se trasladó una de las funciones primordiales de los tlaloques, consistente en proporcionar buenas lluvias para el sustento y salud de la población. Esta situación se refleja en el sentir actual de la gente que venera al Niñoapan. El señor García Villalpando, quien después de esperar su turno como mayordomo durante 30 años (Mayordomo del Niñoapan en 1992), lo dice muy bien, al exclamar: “El Niño me ha dado tanto, que lo más grande que tengo yo en la vida y lo más sagrado, es que mi familia está toda sana y buena” (Martínez, 1992, entrevista audiovisual). Aunque la lluvia no está presente en el culto de manera evidente, permanecen sus favores últimos, dice García Villalpando en su animada plática; “que el niño cumple muchos dones”, “concede muchos favores”.

Es claro que el culto al Niñoapan ha dejado de ser esencialmente agrario, y que ahora domina lo urbano; sin embargo, prevalece la ley del don, que de acuerdo con Marcel Mauss consiste en un circuito: dar, recibir y luego devolver. Día a día, año tras año, el Niño-Dios de Xochimilco recibe numerosos y variados regalos, se le solicita diariamente que visite las casas donde se le recibe y celebra con flores, cohetes, cantos, llevándose a cabo convites, en los cuales cualquiera que lo solicita se le da bebida y comida, en el que no faltan los tamales, barbacoa y atole, todo ello en ofrenda y pago por los favores que los feligreses reciben del Niño. Son tantos los regalos y bienes en especie y en dinero, que su contabilidad requiere de asentarse en actas notariales. Villalpando resume este vínculo entre el Niñoapan y sus creyentes: “recibe y da dones”. Con lo dicho anteriormente, es posible deducir que los Niño-Dioses son ahora los significantes que llevan a cabo algunas de las funciones que anteriormente

estaban atribuidas a los tlaloques. En un relato actual de origen totonaco (citado por Yolotl González), se cuenta cómo el maíz encarnado en un héroe civilizador enseña a los hombres los beneficios de cultivar esta planta:

El mito relata que fue un niño pequeño que nació de un grano de maíz verde que arrojó su madre al agua y que recogió una tortuga en cuyo carapacho fue paseado y vivió hasta que creció. Enseñó a los peces a esconderse para que no los pescaran y a su madre —la costumbre—, es decir, las ceremonias tradicionales; además la designó abuela de todas las criaturas. Le gustaba mucho tocar el violín y los de la presidencia, que son los truenos, enviaron a buscarlo, primero a la mosca, luego al zopilote, al gavián y por fin otra vez a la mosca, que lo encontró y lo condujo ante los truenos. Éstos jugaron con él a la pelota, con la intención de ganarle y matarlo, pero el niño los venció en ésta y otras pruebas que le pusieron. El niño enseñó después a los truenos cómo hacer lluvias torrenciales; para ello les dio unos pedazos de la lengua que le cortó a un caimán y un carrizo con el sudor del agua [los científicos dirían: evapotranspiración] que se convierte en nubes. A cambio, les pidió que le enviaran agua para crecer y a los vientos para que lo mecieran; asimismo, les hizo saber que nacería cada año. Envío los truenos a cada unos de los cuatros rumbos del universo [González, 1995:111].

A todas luces este relato es una reelaboración de la antigua historia del *Popol Vuh*, y cuya mítica puede considerarse aplicable a toda Mesoamérica; Enrique Florescano, en su libro *El mito de Quetzalcóatl*, subraya que esta historia puede leerse como un mito que personifica el cultivo del maíz; las evidencias de investigaciones realizadas, así lo comprueban. Para este estudio, me interesa hacer ver que en la construcción metafórica del relato se toma a la semilla de maíz como si fuera un niño; es este infante que enseña a los truenos —que son equivalentes a los tlaloques— cómo hacer tormentas y regular las lluvias, mismas que les solicitará para que él pueda crecer y renacer como maíz año con año. Equiparar las semillas con los niños era algo que se hacía literalmente durante el festejo de Atlcahualo. Durán relata:

Este día hacen una ceremonia que además de ceremonia de este día era superstición y es que acabada la ceremonia de los ramos antes de que los niños se desayunasen los tomaban las madres y los padres y les estiraban todos los miembros las manos los dedos los brazos la piernas los pies los cuellos las narices las orejas todos los miembros sin quedar ninguno a contemplación de que la que no lo hacía no

crecería su hijo aquel año todo lo que había de crecer si hiciera aquella ceremonia de suerte que el estirarle era habilitalle para crecer todo lo que había de crecer aquel año [Durán, 1980:247].

Por extensión, todo lo que podía crecer era relacionado con esta festividad; en ese sentido, Marjorie L. Jakson observa que el traer a bendecir los chayotes en la fiesta del Niñoopan, tendría que ver con esta idea que anota Sahagún, respecto de las simientes que se daban a los dioses durante el mes de Atlcahualo: que era la de dar en ofrenda “todo aquello que iniciaba a crecer o que está en formación” (Jakson, 1988:232), y en este mismo autor, en su ensayo sobre la fiesta de la Candelaria en Xochimilco, cita esta iluminadora nota de Durán:

[...] todos los chicos y grandes salían aquel día á los campos y á las sementeras y huertos y todos tocaban con las manos y yerbas y ramos nacidos en el de nuevo aquel año así hombres y mugeres como queda pintado en la figura. Algunos dan diferente relación y dicen que además de tocar las yerbas que arrancaban algunas y entraban con ellas en las manos en el templo (Jackson, 1998:233, RMEA/XXXIV/I).

La asociación de los niños y el maíz con el agua, me parece que tenía que ver con el papel de Tláloc —o por intermediación de los tlaloques— como germinador de simientes; son estas deidades las que hacen brotar y crecer las simientes, a los tlaloques se les pedía que las semillas que iban a ser sembradas tuvieran el agua necesaria para que crecieran y pudieran dar mazorcas en abundancia; por ello, los niños como seres en crecimiento son equiparables a las semillas, una de las razones por las que están presentes en los rituales dedicados a los dioses de la lluvia. Al respecto, es revelador el testimonio de un joven trajinero, recogido en 1991:

Luego de haber visto el Niñoopa que jugaba en la chinampa, encontré que la tierra se encontraba húmeda [...] Esto me dijo mi abuelita y me contó también que como si por milagro ya no tuvo más que regar nada, no sólo este día, por toda la semana [Salles y Valenzuela, 1997:106].

En otro orden de ideas, si bien es imposible afirmar que un rito prehispánico pueda permanecer inalterable, en ocasiones, dadas las simili-

tudes entre los rituales o festividades precolombinos y los actuales, uno puede caer en la tentación de equipararlos. Marjorie L. Jackson sugiere que en la fiesta actual de la Candelaria, la presentación de semillas, el acompañamiento de música, danzantes, procesión del pueblo, el arropamiento de los Niños-Dioses y arreglos florales, son “reminiscencias” prehispánicas. Así parece ser; sin embargo, varios de estos elementos pueden encontrarse en las ceremonias religiosas españolas. Frente a esta situación, lo que ha sucedido, más que una pervivencia indígena, es que aquellos aspectos semejantes, tanto en los rituales del Viejo y del Nuevo Mundo, tales como la música, danza, comida, flores etcétera, se encuentran integrados o reelaborados de acuerdo con el patrón cultural agrícola-religioso existente en la región o localidad. Por lo que, a partir de un patrón cultural, históricamente los ritos y festejos agrario-religiosos se reelaboran permanentemente.

Conclusiones preliminares

Uno de los puentes que permite el sincretismo religioso entre sociedades tan distintas como la del Viejo y Nuevo Mundo, radica en que en ambas culturas la importancia de los fenómenos de la naturaleza y las cuestiones agrarias juegan un papel determinante para la inserción y comprensión del mundo y su entorno sociocultural. En ese sentido, en el marco del ciclo agrícola del maíz —aproximadamente 260 días—, durante los meses de febrero y marzo en muchas regiones hidrográficas del territorio mexicano se inician los preparativos para la siembra y se celebran ceremonias religiosas, como la fiesta de la Candelaria. De hecho, es ya una referencia permanente en los estudios antropológicos tomar el ciclo agrícola del maíz como un eje sobre el cual se superpone el ciclo de las fiestas y ceremonias que tienen los pueblos en el México rural y ciertas zonas urbanas; a partir de ello, puede plantearse un *continuum* de festejos esenciales cuya significación católica se superpone a las creencias de origen indígena.¹⁰ En esta perspectiva, con el festejo de la Purísima se da la bendición de las semillas, preparándose la tierra para recibir las simientes, seguida de las fiestas de la Santa Cruz, que coincide con la siembra del

¹⁰ Este argumento ha sido elaborado sobre todo por Broda (1983, 1991, 2001); véase también Medina (1989, 2000); Florescano (1999).

maíz; la Asunción de María, ligada a la aparición de los primeros elotes; Día de Muertos, tiempo en que se puede cosechar, y las Posadas y Epifanía de Cristo, como culto a la semilla y fe en la renovación del ciclo. Es dentro de esta sinfonía de ritos y festejos que debe situarse la conmemoración del Niñopan; si bien la Iglesia Católica celebra la presentación del niño Jesús en el templo de Dios, para los xochimilcas este festejo va más allá de la ortodoxia cristiana. La inclusión de las semillas y el festejo masivo de Niños-Dioses, lo hacen un culto agrario vinculado con rituales de origen prehispánico. Ciertamente, en la época colonial los pobladores lo tenían más claro porque ello regulaba su *modus vivendi*. Sin embargo, en la actualidad, dado que la mayoría de pobladores de xochimilco no dependen de los cultivos y la llegada de las lluvias, la referencia a lo agrario tiende a desaparecer. Es de subrayarse que su exclusión ha tomado siglos, aun así, continúa jugando un papel simbólico destacado.

Semejante a los procesos oníricos que Freud ha señalado para la elaboración de los sueños, lo que ha sucedido, es que ciertas funciones de las deidades preshispánicas, en este caso de los tlaloques y deidades agrarias, son desplazadas y condensadas en el culto a los Niños-Dioses, dándose la reelaboración religiosa a partir de la doctrina cristiana introducida por los españoles, condicionada por los contextos sociales, culturales y económicos en que tradicionalmente se desenvuelven las localidades y pueblos. Todo ello, podría afirmarse, forma ahora parte del inconsciente colectivo¹¹ del pueblo de Xochimilco. Entendemos inconsciente colectivo en el sentido que Félix-Báez menciona como acumulación de memoria; refiriéndose a este estado no consciente de la cultura, este autor menciona que:

¹¹ C.G. Jung —discípulo disidente de Freud— en los años veinte escribió que había dos tipos de inconscientes, uno individual y otro más profundo al que denominó inconsciente colectivo, el cual tiene sus orígenes en las primeras experiencias del hombre primitivo; se trata de formas de representación impresas en el cerebro y que han sido heredadas, son las imágenes primordiales o arquetipos; Jung advierte que no son las representaciones lo que se hereda, sino la posibilidad de representación [Jung, Losada, 1938]. En el caso de esta investigación, entendemos el inconsciente colectivo acotado a la historia cultural de una colectividad sin las determinaciones trascendentales o incluso metafísicas a las que Jung constriñe el inconsciente colectivo. Respecto de lo que Jung denomina como herencia de formas de representación, más bien creo que se trata de la capacidad simbólica que todo ser humano tiene, la cual se ha potencializado con los lenguajes no verbales y el lenguaje verbal desarrollado por el hombre; en ese sentido, con todo y las reservas expresadas, me parece que los términos de inconsciente colectivo y arquetipo son útiles y afortunados.

La memoria humana acumula y recuerda, actualiza impresiones y sentimientos semiolvidados o subconscientes, al tiempo que conduce al ejercicio de la conciencia, es decir, el acto de reconocimiento. En este depósito activo se articulan y reelaboran las formas simbólicas que las tradiciones culturales habrán de cohesionar socialmente para convertirlas en parte sustantiva de la historia [Félix-Báez, 1999:48].

Desde esta perspectiva, el término inconsciente colectivo cobra sentido en la medida que lo situamos en un proceso histórico, donde lo que se hereda son metáforas, formas de interpretación. Más que los contenidos, lo que se nos hereda son los significantes. La cultura las recrea a partir de la capacidad simbólica que tienen los seres humanos en su competencia comunicativa, ampliamente desarrollada en los lenguajes no verbales (rituales) y verbal (mitos). Es en ese marco donde el Niñopan desborda como suceso cultural desmedido. Así, en la parte final de la ceremonia de la Purísima, cientos de personas de todas las edades elevan sus Niños-Dioses, otros tantos, con sus manos alzadas, portan velas, y otros más levantan sus canastos con mazorcas de maíz, chayotes, semillas de frijol y chíá, niñitos-dioses y algunas veladoras, todos con el propósito de que los sacerdotes los rocíen con agua bendita. Al igual que en las antiguas ceremonias religiosas preshispánicas y en coincidencia con otras creencias de otras culturas, como la hebrea o cristiana, el contacto con el agua, considerada en su carácter de purificación, es la que legitima y sacraliza el evento. Esas mismas candelas se encenderán en los momentos difíciles y desesperados, cuando la gente solicitará la intermediación del Niñopan para que les haga el milagro.

Recordemos la oración que se decía para recibir al recién nacido en los tiempos precolombinos; la partera, mojóndole los labios con sus dedos, imploraba esta plegaria a Chalchiutlicue: “toma, recibe, ve aquí con qué has de vivir sobre la tierra, para que crezcas y reverdezcas; ésta es por quien tenemos y nos mereció las cosas necesarias para que podamos vivir sobre la tierra; recíbela.” Y más adelante: “cata aquí el agua celestial, cata aquí el agua muy pura que lava y limpia vuestro corazón, que quita toda suciedad, recíbela; tenga ella por bien de purificar y limpiar tu corazón”. Acaso, en el atrio de la Catedral de San Bernardino de Siena, sean éstas las palabras que sin decirlas están presentes a la hora de recibir el agua purificadora y que, desde lo alto del cielo, atestiguan las palomas y los globos que han liberado los nuevos guardianes del Niñopan.



Comunidad Xochimilco

Epílogo

Diferendos entre el catolicismo institucional y el catolicismo popular instituyente

Para quienes se integran como nuevos tutores de la imagen del Niño-Dios del año 2001, no se trata de conservar tan sólo su imagen; el culto ha crecido a tal grado, que implica una competencia entre el catolicismo institucional y el catolicismo popular instituyente del pueblo. Son varios los diferendos que han aflorado en estos últimos años entre ambas formas religiosas; por su importancia hemos identificado los siguientes: *a)* Autonomía en el sistema de recaudación y acumulación de los bienes patrimoniales que recibe el Niñoapan de parte de sus feligreses, en el que la posesión y control reside en última instancia en la comunidad; *b)* El fortalecimiento de los lazos comunitarios mediante el culto en movimiento que activa el Niñoapan en su constante peregrinar por los barrios de Xochimilco, situación que se realiza con independencia de la Iglesia; *c)* Reproducción local de su identidad a través de mantener los rituales y ceremonias del Niñoapan como el centro de sus creencias; *d)* Por último, veneración a la imagen del Niñoapan por sí misma, lo cual tiene que ver con la incorporación a este culto popular, de creencias prehispánicas derivadas de un culto agrario-religioso, el cual, como hemos visto, difiere de la visión de la doctrina oficial del cristianismo, pero que concuerda con antiguos cultos a la tierra, a la vegetación, a la fertilidad, a la maternidad y agrícolas que antecedieron al catolicismo romano. Así, entonces, es a partir de considerar el vínculo del Niñoapan con una religiosidad agraria, que se revela la significación de enlazar la semillas, el Niño-Dios y el agua en el ritual del Niñoapan. La dualidad de las creencias está aquí presente;



Comunidad Xochimilco

para la Iglesia el propósito de la bendición del agua es evocar el acto del bautizo primigenio hecho antiguamente en los ríos por hombres como San Juan Bautista, mediante el cual, al sumergirse en el agua, el creyente resucita y renace como integrante del culto cristiano; pero para los adeptos del Niño pan, las gotas de agua que tocan a sus imágenes simboliza también que la prosperidad, salud y sustento llegue a sus casas, que la vida sea como una buena cosecha y que las semillas den buenos frutos.

Bibliografía

- Báez, Jorge Félix (2000), *Los oficios de las diosas*, Universidad Veracruzana, México.
- (1999), *La parentela de María*, Universidad Veracruzana, México.
- Broda, Johanna (1971) “Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia”, *Revista española de antropología americana*, vol. 6, Madrid.
- (1991), “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewsky y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, UNAM, México.
- (1996), “Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza”, en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (eds.), *Temas mesoamericanos*, INAH/Conaculta, México, pp. 427-469.

- (2000), “Ciclos de fiestas y calendario solar mexicana”, *Arqueología Mexicana*, vol. VII, núm. 41, México, pp. 48-55
- (2001), “La etonografía de la fiesta de la Santa Cruz. Una perspectiva histórica”, en J. Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Conaculta/Fondo de Cultura Económica, México, pp. 15-45.
- Durán, Diego Fray (1992), *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, Conaculta, México.
- Espinoza, María del Carmen (1992), *De candelas y candelitas*, UAM, Azcapotzalco, México.
- Florescano, Enrique (1999), *El Mito de Quetzalcóatl*, FCE, México.
- Jakson, Marjorie L. (1988), *El día de la Candelaria in Xochimilco and the blessing of chayotes*, RMEA/XXXIV/I, México.
- Jung, C.G. (1938), *Lo inconsciente*, Losada, Buenos Aires.
- Klos, Gerardo y Jacier Uribe (1999), en *Historia de Xochimilco*, internet.
- Medina, Andrés (1995), “Los sistemas de cargos en la Cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico”, en *Revista Alteridades*, año 5, núm. 9.
- Martínez, José Luis (1992), entrevista videográfica al señor García Villalpando, Mayordomo del Niñopan, Xochimilco.
- Méndez, Guadalupe (2001), *Revista Cuenca*, México.
- Sahagún, Bernardino de (1956), *Historia de las Cosas de la Nueva España*, Porrúa, tomo I, México.
- Stephan-Otto y Refugio Cabrera (1999), *Ritos xochimilcas, ritos mexicas y ritos cristianos*, Patronato del Parque Ecológico de Xochimilco, A.C. México.
- Sor Corona, Mary (1996), “Un sueño de Dios: María”, en *María y sus Siervos*, Revista de difusión y cultura marianas, núm. 29, México.
- González, Yólotl (1995), *Diccionario de mitología y religión en Mesoamérica*, Larousse, México.
- Vania, Salles y José Manuel Valenzuela (1997), *En muchos lugares y todos los días*, Colegio de México, México.
- Velazco, Ana María (1988), *El Huautli*, RMEA, México.