

Entre la fertilidad agrícola y la generación humana: el rol fecundante del mono entre los antiguos nahuas

Between agricultural fertility and human generation: the fertilizing
role of monkey among ancient Nahuas

JAIME ECHEVERRÍA GARCÍA

Jaime Echeverría García es doctor en Antropología por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (nivel 1). Sus principales líneas de investigación son la locura, la alteridad y el miedo entre los nahuas prehispánicos. Entre sus publicaciones se encuentran *Los locos de ayer. Enfermedad y desviación en el México antiguo*, *Extranjeros y marginados en el mundo mexica* y “Tonalli, naturaleza fría y personalidad temerosa: el susto entre los nahuas del siglo XVI”.

RESUMEN

En este artículo estudio los simbolismos de fertilidad, procreación y abundancia atribuidos al mono entre los antiguos nahuas, los cuales fueron proyectados hacia los ámbitos agrícola y humano. De forma sobresaliente, la figura del simio intervino en el buen desarrollo del ciclo agrícola, desde el cultivo de la semilla hasta la cosecha del fruto maduro, así como en la reproducción humana. De esta manera, el mono estuvo presente en sitios rurales, durante el parto, en el culto a los cerros, a los dioses de la lluvia y del pulque, entre otros contextos. La metodología que se siguió fue la vinculación del dato arqueológico, el histórico y, en menor medida, el etnográfico.

PALABRAS CLAVE

nahuas, mono, fertilidad, procreación, cosmovisión

ABSTRACT

In this article I study the symbolisms of fertility, procreation and abundance attributed to monkey among ancient Nahuas, which were projected toward the farm and human spheres. In an outstanding way, the figure of monkey intervened in the good development of agricultural cycle since the growing of the seed until the harvest of the ripe fruit; likewise it was present in human reproduction. Consequently, the monkey was present in rural sites, in women labor, and in the cult of mountains, rain and *pulque* gods, among other contexts. The methodology followed was the correlation of archaeological, historical and, to a lesser degree, ethnographic data.

KEYWORDS

Nahuas, monkey, fertility, procreation, worldview

Entre la fertilidad agrícola y la generación humana: el rol fecundante del mono entre los antiguos nahuas¹

Jaime Echeverría García

El estudio del simbolismo de los animales entre los nahuas refleja las concepciones que ellos tuvieron del ámbito natural; del mismo modo, muestra su tendencia a humanizar y divinizar la naturaleza. Los nahuas se valieron de las propias características observadas en los animales en el momento de atribuirles determinados significados, los cuales fueron integrados a su *corpus* de ideas cosmovisionales.

El animal en el que centro la mirada es el mono.² Este mamífero mantuvo una multiplicidad de valencias simbólicas (Nájera, 2000:52, 54) que le permitieron estar vinculado a diversos ámbitos de la cultura nahua, que van desde los aspectos naturales deificados, como el viento, hasta aquéllos de carácter lúdico-ritual, como la danza y el juego de pelota. Estas asociaciones son identificadas en los códices, la escultura en piedra, las figurillas cerámicas y en los documentos escritos y pictóricos coloniales. En general, los significados asignados al mono fueron compartidos por otros grupos mesoamericanos de diferentes temporalidades, y continúan presentes entre los pueblos indígenas.

1 Agradezco a la Coordinación de Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México por haberme otorgado una beca de investigación por parte del Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM, la cual me permitió elaborar este artículo. Igualmente externo mi agradecimiento a Guilhem Olivier, quien leyó una versión preliminar del texto y me proporcionó valiosos comentarios, los cuales ayudaron a mejorarlo.

2 Existen dos especies de mono en territorio mexicano: el araña (*Ateles geoffroyi*) y el saragüato o mono aullador (*Alouatta palliata*), las cuales fueron bien conocidas por la gente prehispánica; no obstante, el mono araña fue el que más cautivó a las poblaciones del Altiplano Central. Aunque éste estuvo confinado a las regiones de jungla del territorio maya, el istmo de Tehuantepec, la cuenca del Balsas, las áreas del Pacífico medio y las costas de Veracruz, dicha criatura se convirtió en un motivo escultórico común entre los mexicas y otros grupos de tierras altas. De igual manera, el mono que se representa en los códices es el mono araña (Aguilera, 1985:40; López Luján y Fauvet-Berthelot, en Breuer *et al.*, 2002:423-424, fig. 101; Nicholson y Quiñones, 1983:127). De hecho, Carmen Aguilera (1985:40) señala que el nombre nahua del mono aullador se desconoce, mientras que al mono araña le corresponde el término *ozomatli*, “que posiblemente sea palabra genérica para mono”.

Los significados del mono nos son asequibles a partir de dos aspectos: la esencia que definía el signo de día *ozomatli* —mono en náhuatl—, que era el decimoprimer del *tonalpohualli* (calendario de 260 días), y la identidad de su dios regente, Xochipilli. La carga del signo *ozomatli* generalmente era favorable, pero, como ocurría con todos los signos del calendario bajo los cuales las personas nacían, la buena fortuna que poseyeran podía ser trastocada por el comportamiento inmoral.

La esencia del signo mono radicaba en los ámbitos del entretenimiento, del placer, del arte y de la sexualidad —principalmente en su aspecto desbordado—; en resumidas cuentas, abarcaba lo que tuviera que ver con el desenfado de la vida. Al hablar sobre el grupo de divinidades solares de la fertilidad, Henry B. Nicholson (1975:418) señala que éstas expresaron el lado más ligero del culto sacrificial, guerrero y sanguinario. En el ámbito animal, el mono fue precisamente el que encarnó esa esfera de menor seriedad entre los nahuas. Justamente, Xochipilli-Macuilxóchitl encabezaba dicho grupo, cuyos ámbitos de acción estuvieron empalmados con los del mono, o, mejor dicho, el simio, debido a su carácter juguetón y amistoso, entre otros aspectos, fue el animal idóneo para encarnar el simbolismo de tal deidad.³

Un simbolismo del mono que no es totalmente explícito en los pronósticos del *tonalpohualli*, pero que se conoce a partir de otro tipo de informaciones y se infiere mediante la estrecha relación que mantuvo el mamífero con Xochipilli, es el de fertilidad. Dicho simbolismo es justamente el que quiero destacar en este trabajo, que fue proyectado tanto en el ámbito agrícola como en el humano. De manera sobresaliente, la figura del simio intervino en el buen desarrollo del ciclo agrícola, desde el cultivo de la semilla hasta la cosecha del fruto maduro, así como en la reproducción humana.

El objetivo principal de este texto es reconstruir los contextos de aparición del simio en la cultura nahua del Posclásico, específicamente en los que se manipularon las ideas de fertilidad, procreación y abundancia atribuidas a él. La manera de llevarlo a cabo es mediante la conjunción del material

3 Aunque Xochipilli y Macuilxóchitl corresponden a los nombres de dos dioses diferentes, su cercanía de identidades llegó a fusionarlos en una sola (Sahagún, 2002, t. I, lib. I, cap. XIV:90). Señala Elizabeth H. Boone (2007:53) que cuando en los códices aparecen animales con seres sobrenaturales o humanos, aquéllos lo hacen en un contexto secundario de significación, mientras que éstos son los que portan la mayor parte del significado, amplían la información de sus compañeros animales a partir de sus actividades, gestos, y de su mera presencia. Uno de los ejemplos que señala la estudiosa es el del mono junto al dios solar.

arqueológico y el dato histórico. De esta manera, encontramos la presencia del mono en sitios rurales y en el centro ceremonial de una ciudad estatal; en el culto a los cerros y al agua; y en la fiesta de una veintena vinculada con los dioses del pulque y la cosecha.

En varios apartados, la metodología que sigo en la presentación de los datos referentes al *ozomatli* es su exposición conjunta con el complejo de animales que sostuvo valores simbólicos similares a aquél. Dicho complejo estuvo conformado por el perro, el tlacuache y la lagartija, entre otras criaturas. La nota común en todas ellas es su relación con la fertilidad y la sexualidad; también con el fuego. Esta forma de proceder permitió profundizar en determinados significados del mono.

FERTILIDAD Y SEXUALIDAD: VALORES SIMBÓLICOS DEL MONO Y OTROS ANIMALES ASOCIADOS

Un dato indiscutible de la influencia que ejercía el mamífero en la fructificación de la tierra es proporcionado por fray Diego Durán (2002, t. II, tratado III, 6° mes del año:261), quien afirmó que los indios solían colgar rostros de simio, de perro y de diversos dioses en sus palos plantadores.⁴ Aunque esta práctica era generalizada, señala el dominico que la acostumbraban mayormente en Chalco.⁵ Una idea similar igualmente se expresa en el *Códice magliabechiano* (1903:f. 12v), donde el signo de día *ce ozomatli* es señalado por la cabeza del mono con una mazorca de maíz detrás envuelta en hojas.⁶

4 No es difícil inferir a qué deidades pertenecían esos rostros. A partir de estudios sobre figurillas aztecas, Robert Barlow y Henri Lehmann (1990:269) y Alva Clarke Millian (1981) (citado por Smith, 2002:107) identificaron en ellas representaciones de Xochiquétzal, Chalchiuhtlicue, Quetzalcóatl, Xipe Tótec, Xochipilli-Macuilxóchitl y Xólotl, quienes actuaban en el ámbito de la fertilidad agrícola y la reproducción humana (Smith, 2002:106), y también en el de la salud, en el caso de las divinidades masculinas (Klein y Victoria, 2009:352).

5 En un breve trabajo, José Luis Franco (1961:6, fig. 4, 7) reprodujo una escultura de Ehécatl elaborada en tezontle negro, que se distingue por mostrar un pene erecto de gran proporción. Esta pieza procede de la región entre Chalco y Tláhuac. Tal tipo de esculturas, así como la cita de Durán, reflejan el potencial agrícola de dicha área durante el Posclásico y tiempo después, de igual manera que la puesta en práctica del simbolismo fecundador de determinados dioses.

6 Este rasgo, además de que la cara del simio está pintada de color rojo, le hace suponer a Eduard Seler (2004:22) su representación como Xochipilli. Es más, en el *Códice Cospi* (1994:lám. 9) se aprecia una imagen de este dios con un cesto en la espalda que contiene

En el contexto ritual, el perro también desempeñó un rol similar. Cuando había sequía, los nahuas de Tlaxcala llevaban en procesión a gran cantidad de “perros pelones”, ricamente ataviados, hacia el templo llamado Xoloteopan, donde los sacrificaban por extracción del corazón. Este holocausto estaba dedicado al dios de la lluvia. Poco después del evento comenzaba a llover y relampaguear con tal intensidad, que incluso la gente no alcanzaba a guarecerse en sus casas (Muñoz Camargo, 1998:166). En otra parte de su obra, Muñoz Camargo (*ibid.*:100) señala que Xoloteopan era unos cerros. La traducción de este locativo es “Templo de Xólotl”, lo que correspondería a una estructura de culto dedicada a este dios. Por otro lado, Xoloteopan como nombre de cerros mantiene coherencia, pues éstos eran uno de los lugares donde se les ofrendaba a los *tlaloque* durante sus fiestas, como Atlcahualo y Tozoztontli (Sahagún, *Florentine Codex*,⁷ 1951, lib. II, cap. XX:42; 2002, t. I, lib. II, cap. I:135; cap. II:138). Así, es posible que el templo Xoloteopan estuviera ubicado en la cima de un cerro.⁸ Por otro lado, la relación entre Xólotl y los dioses de la lluvia está dada a partir de Quetzalcóatl, quien era hermano gemelo de Xólotl y que personificaba los fuertes vientos que anunciaban las aguas (Sahagún, 2002, t. I, lib. I, cap. V:73).

En la fiesta de Huey Tecuítli, entre los jóvenes guerreros se portaban orejeras y bezotes en forma de lagartija y de perro, entre otros diseños (*ibid.*, t. I, lib. II, cap. XXVII:215). Estas figuras mantuvieron un simbolismo acorde con los ritos principales que se efectuaban en dicha celebración, los cuales tenían el objetivo de apresurar la llegada de las lluvias y hacer florecer el grano (Graulich, 1999:390), pues en este tiempo había escasez de alimento y la consiguiente hambruna (Sahagún, 2002, t. I, lib. II, cap. XXVII:214), y se dice que “solían morir muchos de hambre” (*Códice Tudela*, 2002:f. 18r; *Costumbres, fiestas...*, 1945-1948, f. 345r:45).

El simbolismo de fertilidad de la lagartija igualmente se aprecia en un pasaje de las postrimerías de Tollan. Después de que Quetzalcóatl efectuara diversos sacrificios a los dioses para calmar su ira por las faltas que habían cometido los toltecas, “apareció sobre la tierra una lagartija escarbando,

dos mazorcas y otra planta útil. Y de forma impresionante, también de la espalda de Xochipilli se levanta un árbol del cual brotan los mismos productos que carga el cesto.

⁷A partir de aquí, *FC*.

⁸Debido al dios al que estaban dedicados, el fin que se deseaba obtener con su sacrificio, y la posible inmólación en los cerros, estos perros “personificados” pudieron haber fungido como sustitutos de niños sacrificiales.

dándole a entender que ya cesaba el castigo del cielo y que la tierra daría frutos...” (*Códice Vaticano A*, 1996:f. 7v).⁹

Fertilidad y sexualidad son dos conceptos consustanciales en el pensamiento nahua precolombino: uno deriva en el otro, y viceversa. Esto aplica tanto en el ámbito humano como en el animal. En el humano, las tierras en extremo fértiles de cuextecas y tlalhuicas contribuyeron a la construcción de una sexualidad exuberante de estos grupos étnicos por los nahuas (Echeverría y López, 2012:197). En el animal, la lagartija, por ejemplo, también estuvo vinculada con la virilidad masculina. En las imágenes de códices donde los signos de los días acompañan diferentes partes del cuerpo, dicho reptil se asocia al pene (*Códice Borgia*, 1980:láms. 17, 53, 72; *Códice Vaticano* 3773, 1972:lám. 96). Al respecto, Seler (1980, t. I:78) sugiere que “el significado original del signo *cuetzpalin* [es] la lujuria o el estímulo de la lujuria, el instinto sexual, y que de este significado original se derivó la otra significación, la idea de la fuerza fecundante atribuida a este signo”.

En el caso del tlacuache, la idea de fertilidad depositada en él le hizo desempeñar un importante papel durante el parto. Cuando la mujer tenía problemas para parir y mucho dolor, se le suministraba, entre otros medicamentos, un té preparado a partir de la cola del marsupial —específicamente dos dedos—. ¹⁰ Como este producto animal también era un expelente, se recomendaba para eliminar el feto (Sahagún, *FC*, 1969a, lib. VI, cap. XXVII:159; cap. XXX:167; De la Cruz, 1991, cap. XI, f. 57v:81). ¹¹ De acuerdo con Martín de la Cruz (1991, cap. XI, f. 57v:81), igualmente se preparaba un ungüento para ser aplicado en la parturienta, que, además de incluir cola de

9 Al indagar sobre los vínculos entre Tezcatlipoca, el maíz y la ceguera, Guilhem Olivier (2004:220-221) proporciona datos históricos y etnográficos sobre la existencia del pensamiento indígena que une la transgresión, la necesidad de alimentarse y la naturaleza mortal del ser humano. Es en la lagartija, precisamente, donde confluyen estas tres ideas. *Ce cuetzpalin* (“uno lagartija”) era el nombre calendárico de la deidad contraventora Itztlacolihqui. Por otro lado, en varias lenguas mesoamericanas, el signo lagartija es sustituido por el que corresponde a “elote” o “maíz”. Mientras que varios mitos contemporáneos explican que el reptil dio origen a la vida breve de los hombres.

10 La utilización de la cola del tlacuache como oxitócico es científicamente razonable, pues contiene prostaglandinas, las cuales estimulan las contracciones (Ortiz de Montellano, 1997:224-225).

11 También se recomendaba beber cola de tlacuache para aliviar los problemas urinarios como el orinado de pus y de sangre (Sahagún, 1961, *FC*, lib. X, cap. XXVIII, párr. IV:156). Otros de sus beneficios eran la producción de leche materna y provocar el menstruo (Ximénez, 2001, parte primera del libro cuarto, cap. XVIII:287).

tlacuache, tenía por ingredientes pelos y huesos de mono molidos. En este orden de ideas, *ozomatli* era uno de los cinco signos de día propicios para que la joven pareja contrajera matrimonio (Sahagún, *FC*, 1969a, lib. VI, cap. XXIII:129). La elección de este signo de día seguramente estuvo encaminada a favorecer la reproducción.

El vínculo del simio con el embarazo fue registrado por Calixta Guiteras (1996:95-96) entre los tzotziles en la década de los sesenta, pero en un sentido negativo. Sobre los riesgos que puede contraer una mujer embarazada en San Pedro Chenalhó, se dice que el feto puede ser apartado temporal o permanentemente del útero de la madre por el mono o la mona, lo cual se considera “robo”. Al dormir, puede despertarse a la medianoche y darse cuenta de que ya no está embarazada, momento en el que se percata de que ha sido víctima del hurto y de que su criatura se encuentra en el útero de otra mujer. Esta última despierta con la sensación de una pequeña masa. Si la criatura ha sido sustraída por la mona, la verdadera madre tiene su regla y podrá embarazarse en el futuro; pero si es el mono quien se la lleva, menstruará un mes más tarde y nunca quedará encinta, pues recibió el “escalofrío” de aquél. También se afirma que el *max* (mono) se llevó el *ch’ulel* del feto, su alma.¹² Lo anterior nos hace preguntar a que ámbito del cosmos pertenece el mono. Por el momento señalaré que para los mayas se asocia a lo bajo, lo húmedo, lo oscuro (Nájera, 2012:154-155) y lo frío (Gossen, 1989:60).¹³ Se volverá a esto al final del texto.

Bajo esta lógica, si el estado de embarazo implica un aumento de calor, la influencia del simio atenta contra la criatura y el proceso de concepción en sí mismo, pues la mujer es contagiada por su frialdad, a tal grado de volverla estéril.¹⁴ El mono actúa en el feto a la manera de los seres sobrenaturales

12 En otro texto, Calixta Guiteras (1961:164) comenta que la “huida” puede deberse a la condición de “huyón” del feto, que abandona de propia voluntad durante varias noches el útero, para después regresar a él, lo cual puede acontecer innumerables veces durante el embarazo. Algunos informantes de la antropóloga opinan que esto siempre se realiza con la intervención de los monos, a los que atribuyen los abortos, que se relacionan con el frío (Guiteras, 1996:96).

13 Entre los chamulas, señala Gary Gossen (1989:60), el bebé tiene un aspecto peligrosamente frío, lo que se refleja en el término *mas̃* (mono), que alude al niño todavía no bautizado.

14 El hecho de que el robo provocado por la mona no derive en infertilidad para los tzotziles de Guiteras pudiera explicarse a partir de la posible semejanza que establece con la mujer en cuanto al sexo.

fríos, quienes se apoderan de aquello que más desean: el alma de la gente, pues es de calidad caliente.

La realidad observable determinó las atribuciones fértiles asignadas al tlacuache, al perro y al mono. El periodo de gestación del tlacuache dura menos de 20 días y pueden llegar a nacer hasta 16 crías;¹⁵ el apareamiento del perro es un evento que se presencia con regularidad, mientras que el mono es un dispersor de semillas. Ya fuera por una lógica mágica o religiosa, la presencia de estos tres animales ayudó a mitigar las preocupaciones diarias de los campesinos nahuas concernientes a la agricultura, la fecundidad y la salud. Esto se refleja con insistencia en la cultura material.

Es muy sintomático que los tres animales mayormente representados del repertorio faunístico —19 especies— contenido en las figurillas del sitio posclásico de Yauhtepec, en el estado de Morelos, fueran, precisamente, en ese orden, el perro, el tlacuache y el mono (Smith, 2005:51; véase 2002:103). Señala Michael Smith que las figurillas constituyeron elementos básicos del inventario de artefactos domésticos tanto de las casas de la gente común como de las de la elite, y este mismo patrón se encontró en otros dos sitios al oeste de Morelos: Cuexcomate y Capilco. Respecto del uso y significado de las figurillas cerámicas, el arqueólogo sugiere su utilización en rituales domésticos relacionados con la curación y la fertilidad (Smith, 2005:53), afirmación que tiene sustento en las fuentes históricas (Durán, 2002, t. II, tratado III, tercer mes del año:251-252).¹⁶ A partir de las propiedades beneficiosas del tlacuache y del mono, Cecelia Klein y Naoli Victoria (2009:354) sugieren que las figurillas cerámicas identificadas con éstos “fueron seguramente utilizadas principalmente para propósitos medicinales”. Creo, más bien, que el simbolismo primario que se quiso destacar en dichas figurillas fue el de fertilidad. Y en el caso particular del mono, este simbolismo fue predominante en el pensamiento nahua prehispánico, como lo demuestro a lo largo del texto.

En contraste con la abundancia de figurillas en contextos domésticos, este tipo de material es prácticamente inexistente en las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan (Smith, 2002:107; Klein y Victoria, 2009:327, 368, nota 1). Una excepción de la aparición de figurillas en contexto de estado

15 A esto se suma la constitución física de las hembras, que disponen de dos úteros y dos vaginas, y la de los machos, que poseen un pene bifurcado (López Austin, 2003:301).

16 A las figurillas zoomorfas deben sumarse las figurillas femeninas —que predominan— y de *chicahuaztli*, que también apuntan a significados de reproducción y de fertilidad agrícola (Smith, 2002:107).

son las ofrendas excavadas al pie del templo circular de Ehécatl, en Tlatelolco. Durante tres temporadas de campo, se rescató una colección de 57 figurillas, que, en su gran mayoría, fueron depositadas en el centro del complejo ceremonial. Las que se caracterizan por ser sólidas y zoomorfas representan, significativamente, a un mono, un tlacuache hembra con su cría en el dorso y un perro (Guilliem, 1997:111, 113, 126).

La figurilla del *ozomatli* mantiene una posición sedente con las piernas cruzadas al frente,¹⁷ el torso gira a la derecha, el brazo izquierdo está semiflexionado hacia afuera y el derecho, incompleto, se encuentra a la altura del pecho. Su cabeza es adornada por la típica cabellera cresta (Guilliem, 1997:126, fig. 26) con que es representado el mono en códices y en los materiales arqueológicos.¹⁸ La figurilla del tlacuache hembra con su cría en el dorso¹⁹ funcionó como sonaja (Guilliem, 1997:127, fig. 27) y fue localizada en un cesto cremado, mientras que la figura del perro también se encontró dentro de dicho cesto (*ibid.*:126; Guilliem, 1999:161-162). Este dato apunta a otro de los simbolismos relacionados con el complejo de animales de fertilidad y sexualidad: el fuego. Sobre este aspecto se profundizará en el siguiente apartado.

Otras figurillas que completan el significado de las ofrendas dedicadas al templo de Ehécatl fueron representaciones femeninas, así como masculinas con atribuciones de Ehécatl-Quetzalcóatl y Xipe Tótec (Guilliem, 1997:134).

De acuerdo con Salvador Guilliem (1999:211), el depósito de las ofrendas en el templo de Ehécatl, también conformadas por entierros, fue el resultado de una actividad ritual propiciatoria dirigida a dicha deidad, que buscaba remediar las desgracias provocadas por la gran sequía de 1454.²⁰ Si nos basamos en los relatos tenochcas de dicho evento, el objetivo de las ofrendas fue apresurar las lluvias. Previamente al acto de exhortar a su pueblo a buscar su propio sustento, Motecuhzoma Ilhuicamina, junto con el Cihuacóatl, celebró la fiesta de Huey Tecuílhuítl con el fin de aplacar la “gran sequía y esterilidad

17 Así la describe Salvador Guilliem, pero en la fotografía de la figurilla que aparece en su artículo (1997:126, fig. 26) se observa que está incompleta, pues le faltan las extremidades inferiores.

18 También se encontraron sellos con la imagen de mono y un cajete “matado” (quebrado ritualmente) decorado con el mismo mamífero (Guilliem, 1999:213).

19 La composición del tlacuache hembra con su retoño en la espalda debió haber sido un motivo de representación común en determinados territorios de Mesoamérica, si no es que en toda el área cultural. En un estudio que realizó Caecilie Seler-Sachs (1996:XV) sobre los objetos arqueológicos del cantón de los Tuxtlas, en el estado de Veracruz, interpretó unas pipas trípodes zoomorfas como tlacuaches, de los cuales uno carga a su cría en el dorso.

20 Una amplia narración de este acontecimiento se encuentra en Echeverría, 2012:90-111.

del tiempo, para que viniera el verano y las aguas” (Alvarado Tezozómoc, 1944, cap. XXXIX:165; Durán, 2002, t. I, tratado I, cap. XXX:296). Además de este posible simbolismo de las ofrendas, deben tomarse en cuenta la identidad y el ámbito de acción del dios al que estuvieron dedicadas.

Quetzalcóatl era llamado *teyocoyani*, “el que crea a la gente”, y bajo tal calidad intervenía en la concepción (Sahagún, FC, 1969a, lib. VI, cap. XXXIII:181; cap. XXXVII:202). Las mujeres estériles le hacían ofrendas para quedar embarazadas (Torquemada, 1975, t. III, lib. VI, cap. XXIV:86), mientras que en Etzalcualiztli los hombres “se sacrificaban de sus naturas, que ellos llamaban *motepulizo*, que quiere decir esta suciedad sacrificada [...], que esto hacían por que su dios tuviese por bien de darles generación” (*Códice magliabechiano*, 1903:f. 33v).²¹ En el tiempo mítico, Quetzalcóatl se sangró el pene sobre los huesos humanos extraídos del Mictlan para dar vida a los hombres (*Leyenda de los soles*, 2002:179, 181). Este rol de dador de vida (véase López Austin, 1999:36),²² como señalan Klein y Victoria (2009:353), puede explicar las esculturas y figurillas de piedra y cerámica de Ehécatl que lo muestran con el pene erecto y magnificado (Franco, 1961; Ochoa, 1971).²³

Ante un evento de muerte provocado por la sequía, la puesta en práctica del simbolismo de Ehécatl-Quetzalcóatl y de animales identificados con él, como el mono y el tlacuache,²⁴ además del perro, resultó idónea. Mediante estas figuras se anunciaban y promovían las lluvias, se intervenía en la fructificación de los cultivos, y, coronando las funciones propiciatorias, se ejecutaba la potencia creadora de Quetzalcóatl, que actuaba directamente sobre la reproducción humana.²⁵

21 Al registrar la misma información en su *Historia antigua de México*, Mariano Veytia (2000, t. II:789) precisó que se cortaban unas partes del prepucio.

22 Como dios del viento y dios creador, no sólo era el aire, sino el aliento de vida, señala Martha Ilia Nájera, 2007:172.

23 Véase la nota 5.

24 Sobre las estrechas relaciones entre el marsupial y Quetzalcóatl, véase López Austin, 2003:306-313.

25 El pensamiento mesoamericano era esencialmente dual, y éste se proyectaba mediante oposiciones binarias a todos los ámbitos del ser humano, a la naturaleza y a lo sagrado. Esta manera de ordenar la realidad también pudo haberse extendido a las ciudades. Tal es el caso de las dos ciudades gemelas: Mexico-Tenochtitlan y Mexico-Tlatelolco, donde la primera encarna los valores cielo, masculino, luz y fuego, mientras que la segunda, los valores tierra, femenino, oscuridad y agua, entre otros. Esta oposición es sugerida a partir del tipo de material en que fueron elaboradas las imágenes de dioses, figuras humanas y animales, depositadas como ofrenda en ambas ciudades. Las esculturas en piedra corresponden a un ámbito de religión oficial y de carácter masculino, como es Tenochtitlan;

La presencia conjunta de las anteriores criaturas, ya sea el mono acompañado del perro o del tlacuache, la encontramos en sitios anteriores al Posclásico. En el palacio de Zacuala, en Teotihuacan, la fauna representada en mayor número fue el perro y, en seguida, el simio (Sejourné, 2002:92). En el centro de Veracruz, Alfonso Medellín excavó un grupo de figuras zoomorfas pertenecientes al complejo de “caritas sonrientes”, conformado por monos, jaguares, sapos y tlacuaches con el pene visible y frecuentemente erecto. Junto con Frederick Peterson, Medellín sugirió su pertenencia a un culto o rito de fertilidad. Dichas figuras fueron utilizadas como soportes para grandes y elaboradas plataformas, sobre las que se montaron altos arcos de los cuales se balancean monos araña (Medellín y Peterson, 1954:166, 168). Este motivo escultórico, el del simio en actitud de balanceo, es común en la escultura cerámica clásica de Veracruz (Easby y Scott, 1970:176, fig. 138).

EL MONO Y EL COMPLEJO DE ANIMALES VINCULADOS A LA SEXUALIDAD Y AL FUEGO

En un principio me resultó extraño que la figura del mono fuera un motivo de decoración de braseros, y no sólo durante el Posclásico, pues Laurette Séjourné (2002:101) encontró en Teotihuacan un tipo de éstos frecuentemente ornados con imágenes de simios, entre otros diseños. Esta evidencia material conduce de inmediato a la asociación del mamífero con el fuego. Una primera idea me fue sugerida a partir de la asimilación del dios del fuego con Huehuetéotl, lo que me remitía a la noción de antigüedad: el mono es un ser

en contraste, las figurillas cerámicas, cuyos temas guardan una estrecha relación con la fertilidad y la sexualidad, corresponden a la religión doméstica y de carácter femenino (Smith, 2002:93, 98, 105; Klein y Victoria, 2009:327; López, 2012:165-168). El hecho de que Tlatelolco sea la excepción, y que guarde mayor afinidad con la religión doméstica —por lo menos en cuanto a las ofrendas dedicadas al templo de Ehécatl—, hace pensar que mantuvo un simbolismo opuesto al de su rival Tenochtitlan. Un episodio sobre la migración mexica referido por fray Juan de Torquemada (1975, t. I, lib. II, cap. II:115-116) apunta en esta dirección. Durante su peregrinar aparecieron dos bultos; uno de ellos contenía un *chalchihuitl*. La codicia que despertó provocó la división en dos bandos. Finalmente, los tlatelolcas poseyeron la piedra preciosa y los tenochcas el otro bulto, conformado por los palos para hacer el fuego, los *tlequahuítl*. Esta información es reveladora respecto a los opuestos complementarios que comportaron ambas ciudades. Michel Graulich (1990:266-267) ya había sugerido esta hipótesis a partir de la asimilación de Tlatelolco con la luna y de Tenochtitlan con el sol.

humano de una era pasada; es el antecesor de los hombres del presente (*Popol vuh*, 2005, parte II, cap. I:69; Graulich, 1999:400).²⁶ Aunque no descarto esta hipótesis, creo que puede encontrarse una respuesta más acertada si abordamos al *ozomatli* junto con el grupo de animales que mantuvieron una valencia sexual entre los nahuas. El elemento común que une al tlacuache, al perro, la lagartija, el coyote, el murciélago y el alacrán es el fuego. Considero que este vínculo se funda, precisamente, a partir del ámbito de sexualidad en el que participaron. La relación del mono con el fuego estuvo dada, entonces, por su naturaleza sexual. Sin pretender ser exhaustivo, quiero presentar algunos datos que, de una u otra forma, hablan de la ligazón de estos animales con aquel elemento y con el sexo.

Antes de entrar en materia, debo remitirme a una de las metáforas del sexo entre los antiguos nahuas: la producción del fuego (Seler, 1980, t. I:67; Graulich, 1983:580-581; Olivier, 1999:118; 2004:470; Echeverría, 2012:158). Dicha metáfora explica la conjunción del sexo y del fuego en determinadas criaturas. Los nahuas concibieron el acto sexual como un hecho que generaba calor, debido con seguridad a la fricción de los cuerpos. Esto se expresa con claridad en una cita de Torquemada (1975, t. III, lib. X, cap. XXXIII:419). Al hablar del *tlecuahuatl*, que eran los palos para sacar fuego, el franciscano afirmó que a éstos les llamaban *tletlaxoni*, que quiere decir “el que arroja o da fuego, que son dos palillos pequeños que puesto uno sobre otro y ludiendo [frotando] el macho en el que sirve de hembra, va sacando de él una harina muy molida y entre ella el fuego...”. El apoyo iconográfico de esta cita está dado por la lámina 12v del *Códice Vaticano A* (1996). Ahí se muestra a una pareja, cubierta por una manta, que se mira de frente y que tiene las piernas entrelazadas. En medio de ellas se encuentra un pedernal, y sobre la cabeza de cada una de las figuras se yergue una caña.²⁷ “Es probable que las dos cañas [...] signifiquen un palo sacador de fuego, que el pedernal simbolice el fuego que saca con él y que el conjunto sea una representación simbólica de la unión sexual” (Seler, 1980, t. I:67).

26 Éste es un pensamiento diseminado por el territorio mesoamericano; por ejemplo, entre chinantecos (Weitlaner, 1977:134, 226), tzotziles (Gossen, 1989:401-402), nahuas y popolucas (Münch, 1994:161). Incluso, para el cazador chinanteco, matar a los monos es una acción que raya en un comportamiento tabú, pues prevalece la creencia de que estos animales fueron anteriormente personas (Weitlaner, 1977:226, nota).

27 Esta imagen es una variante de la pareja reproducida en la figura 16 del presente trabajo, perteneciente al *Códice Borgia*, en la que se muestra un *chicahuaztli* en lugar del pedernal.

En el Museo Nacional de Antropología²⁸ se conserva un bello brasero trípode de borde ondulado descubierto en Malinalco, cuyo cuerpo está decorado mediante la técnica de incisión a partir de tres imágenes de mono de cuerpo completo (fig. 1). Se distinguen por la cabellera cresta, las pulseras y tobilleras de *chalchihuitl* con dos bandas, y por portar flores con hojas en las manos. También salen dos vírgulas de sus bocas. Los monos se representan en una pose dinámica. Según Felipe Solís y Roberto Velasco (Breuer *et al.*, 2002:428, fig. 116), el borde ondulado del brasero recuerda una flor abierta y cada soporte tiene la forma de una flor diferente con sus estambres y pistilos.

Aunque los citados autores no identificaron la flor que cargan los monos, bien podría corresponder al fruto del cacao. Esta identificación es posible a partir de su cotejo con una de las imágenes plasmadas en el convento agustino de la Transfiguración, precisamente en Malinalco. En la pared este, a la izquierda del emblema de la Virgen María, se representaron unos monos en lo alto de un árbol. Los frutos de éste, reconocidos como cacao (White y Zepeda, 2005:74), guardan una cercana semejanza con aquella flor. Es probable que en tiempos antiguos los indígenas del área de Malinalco tuvieran cierta predilección por representar al simio asociado al cacao, y que haya sido un motivo que subsistió durante la Colonia. A diferencia del centro de México, este vínculo tuvo una gran fuerza en el área maya, tal como lo ha demostrado Martha Ilia Nájera (2012).

En 2002, la Dirección de Salvamento Arqueológico del INAH excavó un basurero ritual antiguo en lo que fuera el centro ceremonial prehispánico de Coyoacán. Los objetos cerámicos pertenecientes al yacimiento permitieron fecharlo para el periodo Azteca III Temprano. Uno de los hallazgos fue el fragmento del cuerpo de un brasero loza Texcoco, en el que se muestran dos figuras de mono (Declercq, 2010:11, 55, 141, 142, foto 45) con sus rasgos físicos y postura típicos: barrigón, con peinado de copete y brazos extendidos a los lados y hacia arriba. Una particularidad de gran cantidad de los objetos es que fueron quemados (*ibid.*:57).

Vale la pena recordar algunos de los objetos que conformaron las ofrendas depositadas al pie del templo de Ehécatl, en Tlatelolco. De las figurillas exhumadas, las zoomorfas representaron a un mono, un tlacuache con su cría y un perro. Aunque sólo las dos últimas fueron localizadas en un cesto

28 A partir de aquí, MNA.



Figura 1. Brasero trípode con diseño de monos (Breuer *et al.*, 2002:194, fig. 116)

cremado, no creo que deba desestimarse una posible relación del *ozomatli* con el fuego en este contexto arqueológico. El significado de fertilidad de estos tres animales se ve reforzado por la función creadora del dios al que estuvieron dedicadas dichas ofrendas, y el objetivo que se perseguía: propiciar a Quetzalcóatl para que contrarrestara los efectos mortales de la sequía que asolaba la ciudad.

Ahora bien, uno de los relatos indígenas más difundido sobre el territorio mesoamericano es el del robo del fuego, cuyo protagonista corresponde con frecuencia al tlacuache. Según se cuenta, nuestro Prometeo americano lo toma con su cola para poder llevárselo. Esto explica por qué el marsupial la tiene pelona.²⁹ Un ejemplo: narran los totonacos que al darse cuenta el tlacuache que el Niño Jesús tenía hambre, pide permiso en una casa para calentarse frente al fogón. En un descuido de los dueños, la criatura toma un tizón con su cola y escapa, y posteriormente se lo entrega a María. Desde ese momento, el marsupial tiene la cola blanca, pelada por el fuego (Ichon, 1973:95-96). El antecedente prehispánico de la asociación del tlacuache con dicho elemento lo podemos encontrar en el *Códice Féjervary-Mayer*, donde aparece con atavíos similares a los de Huehucóyotl (Olivier, 1999:118, nota 12). Este dios, “Coyote viejo”, se identificó con Xiuhtecuhtli (Seler,

²⁹ Sobre la esencia ladrona del tlacuache y la confluencia de lo caliente y lo frío en su figura, véase López Austin, 2003:288-297.

1980, t. I:79). En los códices *Tudela* (2002:f. 72r) y *Magliabechiano* (1903:f. 86r) observamos a un coyote con volutas de humo y llamas enfrente de él o rodeándolo, junto con cuatro figuras humanas, de las cuales dos arrojan copal a un brasero. En el *Tudela* se asienta la glosa: “Xuteclē [*sic*, Xiuhtecuhtli], dios del fuego”.

Guilhem Olivier (1999:118) ha comentado sobre la sexualidad incontinente del coyote (véase Seler, 1980, t. I:79). Huehucóyotl fue uno de los dioses que transgredió sexualmente en Tamoanchan (*Códice telleriano-remensis*,³⁰ 1995:f. 10v-11r, 19r). Asimismo, del verbo *coyoquetza*, que literalmente significa “erguirse como coyote”, Molina (2004, sección náhuatl-español:f. 24r) da la versión de “tomarse como brutos animales”, mientras que para Siméon (2002:123) es “tener relaciones con una mujer imitando a los animales”. La lubricidad que encarna este verbo tiene su soporte visual en el *Códice Borgia* (1980:lám. 10), donde Huehucóyotl se encuentra a punto de penetrar por detrás a un hombre desnudo —al que también ha hecho cautivo al sujetarlo de la cabellera.³¹

Los simbolismos y asociaciones de animales con valencia sexual mantienen correspondencia entre sí, de tal manera que se entrelazan. Incluso, sus funciones pueden ser transferibles. Así como el tlacuache se unió con el coyote por su relación paralela con el fuego —y también con la sexualidad—, Huehucóyotl fue el regente idóneo del signo de día *cuetzpalin* (*idem*). Dicho signo también le correspondió a otra divinidad de comportamiento sexual transgresor: Itztlacolihqui, el “señor del pecado o ceguedad” según el *CTR* (1995:f. 16v; también *Códice Vaticano A*, 1996:f. 24v). Siguiendo la cercanía de significados, *ce itzcuintli* (“uno perro”) era el signo de día de Xiuhtecuhtli (Sahagún, *FC*, 1979, lib. IV, cap. XXV:87). Por otro lado, es muy sugerente que para los otomíes de San Pablito, en la Sierra Norte de Puebla, sea el mono y no el tlacuache el que prenda fuego a su cola, cuya denominación en otomí (*nzũhpa*) alude a esta hazaña: “cola caliente” (Galinier, 1990:594-595). Este dato nos habla de la fusión de identidades entre criaturas vinculadas a una misma deidad (Quetzalcóatl).³² O también, que en el complejo de animales relacionados con la sexualidad y el fuego, los roles asignados a éstos por la mitología indígena pueden ser transferibles, como se acaba de mencionar. Por ello, para los mayas de Honduras, el perro es el animal encargado

30 A partir de aquí, *CTR*.

31 Tener sexo imitando a los animales consistía, entonces, en penetrar a la mujer por detrás.

32 Véanse algunos comentarios al respecto en las conclusiones.

de robarse el fuego para dárselo a los hombres (Thompson, 1930:151). Huehucóyotl nuevamente aparece al relacionarse con el mono, pues el día 12 *ozomatli* forma parte de su trecena (CTR, 1995:f. 10v-11r; véanse Beyer, 1965:458; Olivier, 1999:118, nota 12).³³

Otros dos animales de gran pertinencia para este apartado son el murciélago y el alacrán. Del primero, es bien conocido el mito donde le arranca un pedazo de vulva a Xochiquétzal (*Códice magliabechiano*, 1903:f. 61v), evento que ha sido interpretado como el origen de la menstruación (Graulich, 1999:205) o como la desvirginización de la mujer prototípica (Echeverría y López, 2010:161-162). El rol sexual del murciélago, en conjunción de la presencia del fuego, lo encontramos en la fiesta de Hueymicailhuitl, dedicada a Huehuetéotl. Cuando arrojaban al fuego a un esclavo, una de las tres personas que lo efectuaba vestía con una ropa de pluma semejando a un murciélago, quien bailaba y “hazia muchas señas de placer y traya una escoba en la mano para barrer la ceniza y brasas cuando se espartzian del fuego” (*Códice Tudela*, 2002:f. 20v). Junto con la zarigüeya y el coyote, el murciélago igualmente desempeñó un papel de fecundación en la fiesta de Ochpaniztli (*Códice borbónico*, 1993:lám. 30; Graulich, 1999:118-119).³⁴

Por último, Hernando Ruiz de Alarcón (1987, cap. XXXII:221) recuperó un mito en el que el sacerdote Yappan viola su abstinencia sexual a causa de Xochiquétzal. El castigo que mereció fue la decapitación a manos de Yáotl, quien le colocó la cabeza en las nalgas y al momento se transformó en alacrán. En cuanto a su relación con el fuego, el arácnido se representó en el *Códice Borgia* (1980:lám. 13) asociado a Xiuhtecuhtli. En palabras de Seler

33 Hermann Beyer (1965:458) señala dos rasgos más de afinidad entre el “Coyote Viejo” y el simio. El primero es un collar que les es exclusivo —también compartido por el zopilote—, que aparece en el CTR (1995:f. 8v, 10v-11r), compuesto por una banda roja de la que penden dos figuras conformadas por tres o cuatro elementos que no son fáciles de identificar. Posiblemente, este adorno corresponda al collar de conchas marinas que portan el mono, el zopilote y Huehucóyotl (*Códice magliabechiano*, 1903:f. 12v-13r; *Códice Borgia*, 1980:lám. 64). El otro rasgo es una nariguera constituida por una placa de forma trapezoidal con dos barras rectangulares de las cuales cuelgan varias cuentas, que igualmente porta este dios en el *Códice Vaticano 3773* (1972:lám. 52), la cual Beyer juzga similar a la nariguera de una imagen del mono en el *Códice Laud* (1964, lám. XIV (XI):345): a diferencia de la anterior, ésta se conforma a partir de dos tiras compuestas cada una por dos círculos y una placa trapezoidal. Con base en estas similitudes, el estudioso alemán sugiere que Huehucóyotl es la forma senil del joven dios Macuixóchitl, y, a semejanza del mono, es un dios de la danza y de la música.

34 Sobre el simbolismo de fertilidad y de sexualidad del murciélago entre los mayas, véase Roberto Romero, 2012:117-133.

(1980, t. I:96): “Este animal es símbolo del fuego, lo que se explica teniendo presente que su piquete causa un dolor ardiente.” La descripción proporcionada por los informantes de Sahagún de la serpiente llamada *tleuacoatl* se refiere a esta sensación: “se le llama *tleua* porque al que muerde siente como si su carne ardiera” (Sahagún, *FC*, 1963, lib. XI, cap. V, párr. I:77).³⁵

LA BARRIGA DEL MONO: FERACIDAD, ABUNDANCIA Y RIQUEZA

En el cielo hay muchas montañas y muchos palos; robles, ocotes, encinos, cedros, matapalos [...]. Toda la noche los micos están encajados en los palos comiendo frutas. Como comen frutas cagan semillas. La caca cae por acá como una brasa prendida y de ella nacen los robles, matapalos, encinos, ocotes, cedros, bejucos, guamos, de este mundo. No se pierde lo que cagan los micos; cagan semillas para que nazcan los palos de acá, para mantener los pájaros, como todo lo que tiene alas come frutas. De nosotros, de lo que cagamos no nace nada como comemos mucha comida cocida (Chapman, 1978:163).

Este relato, obtenido por Anne Chapman de boca de Alfonso Martínez, jicaque de Honduras, asienta con exactitud la función dispersora de semillas del mono. Al ingerir frutos, desplazarse y posteriormente defecar las semillas, el simio interviene en los patrones de densidad y dispersión de las poblaciones de plantas (Estrada y Coates-Estrada, 1984:77, véase Nájera, 2012:154).³⁶ En la narración también se vislumbra el concepto de abundancia que encarna el mono, sobre el cual voy a centrar mi interés.

Un rasgo iconográfico recurrente en las representaciones del *ozomatli* es su pronunciado vientre, igualmente plasmado en la pictografía (fig. 2) como en los materiales arqueológicos (fig. 3). Algunos estudiosos han inferido el

35 En la lista de animales expuesta en este apartado igualmente debe contemplarse al zopilote y al guajolote, aves que ha estudiado Guilhem Olivier (2004:206-211) en su libro sobre Tezcatlipoca, y de las que destaca su vínculo con el fuego y la transgresión sexual.

36 El evento de dispersión de semillas llevado a cabo por el mono está bien expresado en un vaso maya esgrafiado fotografiado por Justin Kerr (K4691) (véase referencia en la bibliografía), donde figuran dos simios que portan una mazorca de cacao en una mano y en la espalda. Además, varios elementos circulares pequeños que caen de su trasero indican que están defecando, mientras que parecen estar escupiéndolo las semillas (véase Nájera, 2012:156).

estado de embarazo a partir de este atributo (Solís y Velasco, en Breuer *et al.*, 2002:424, fig. 102; Klein y Victoria, 2009:354), pero más bien creo que alude a la abundancia y a la riqueza, valores hace tiempo señalados por Hermann Beyer (1965:459) para el simio. Otra interpretación de la barriga del mamífero es que expresa su naturaleza glotona (López Luján y Fauvet-Berthelot, en Breuer *et al.*, 2002:424, fig. 101), lo cual me parece acertado.

Las desgracias o las bondades que experimentaba la gente que nacía bajo el signo *ce ozomatli* reflejan los conceptos mencionados. Si la persona manifestaba estimación y temor ante su signo, sería rica y próspera, pero si lo despreciaba era castigada con la miseria y el hambre, además de padecer ciertas dolencias (Sahagún, *Primeros memoriales*,³⁷ 1997, cap. II, párr. 4, f. 296r:172). Otro dato que expresa el simbolismo de riqueza del mono es proporcionado por una escultura de este animal con atributos de Ehécatl (fig. 3), que, además de ser representado con su voluminosa panza, destaca por su profuso decorado: porta una nariguera que remata a los lados en *chalchihuitl* y cuentas globulares que adornan sus manos y pies —sin considerar las orejas y el pectoral típicos del dios del viento—. En sus adornos se aprecia el sentido de lo precioso.

La barriga del *ozomatli* condensa significados opuestos. Por un lado, proyecta valores positivos, que en un orden lógico comienzan con la idea de fertilidad, la cual remite a la abundancia de alimentos, y que deriva en el concepto de riqueza. Por otro lado, simboliza la glotonería, también referida a la copiosidad de viandas, pero en el registro del exceso. Debido a sus hábitos alimenticios desenfadados, el glotón era visto como una persona malvada, y así lo consigna uno de los términos en náhuatl que lo designan: *cuitlaxcollahueliloc* (Molina, 2004, sección náhuatl-español:f. 27v), literalmente, “malvado de los intestinos”. También se le llamaba *tlacazolli* (*ibid.*, sección español-náhuatl:f. 65v), que puede traducirse como “personucha”, “persona de desperdicio” o “persona vieja”.³⁸ La desinencia *zolli*, que proviene del complejo *tlazolli*, cuyo campo semántico abarca lo “viejo y agotado”, le sugiere a Burkhart (1986:198) pensar al glotón como alguien que envejecía prematuramente.

³⁷ A partir de aquí, *PM*.

³⁸ Ante los ojos nahuas, la mujer de senos grandes igualmente reflejaba una intemperancia en su comer, de tal forma que fue nombrada con el término *tlacazolchichihuale* (Molina, 2004, sección náhuatl-español:f. 115r), “dueña de senos glotones”.



Figura 2. Ozomatli
(*Códice Borgia*, 2008:lám. 13, detalle).
Digitalización: Biblioteca “Rafael
García Granados”, Instituto de
Investigaciones Históricas, UNAM



Figura 3. Mono araña
con los atributos diagnósticos
de Ehécatl
(*Aztecas*, 2003:34)

En el “Huehuetlatolli, documento A” se asienta que a los menores se les exhortaba a huir de “lo malo, lo no recto, la perversión, la glotonería” (*in aquallotl in ayecyotl in tlahuelilocayotl in tlacazolyotl*) (Garibay, 1943:97). Señala Miguel León-Portilla (2001:236) que la avidez ejemplifica “el abuso y el exceso en la posesión de lo que es bueno en sí, desvirtúa por falta de auto-control lo que pueden tener de apetecibles las cosas”.

La ambivalencia de sentido que expresa el rasgo físico del mono que venimos tratando nos remite a la oposición general de vida y muerte. Su intervención en la fructificación de los cultivos y en el proceso de parto manifestaba un principio vital en el pensamiento nahua al que se acudía repetidamente. En su aspecto desmedido, el simio mantuvo estrechas ligas con la muerte, pues el exceso aceleraba la consumación de la vida.³⁹ Este simbolismo requiere ser investigado con amplitud, por lo que de momento sólo me voy a conformar con mencionar la lámina 11 del *Códice Laud* (1966), en la que aparecen Mictlantecuhtli y un mono unidos por la espalda. Este vínculo es aún más estrecho al ser presentado el mamífero como un ser semidescarnado y con el corazón expuesto.

Como en anteriores ocasiones, el abordaje del *ozomatli* en conjunción con otros animales de valencias simbólicas similares nos ofrece un mayor entendimiento de algunos de sus significados. Así, tenemos que el signo de

39 Un muy buen ejemplo es el exceso del ejercicio sexual, que, en el caso del varón, resultaba en un envejecimiento prematuro. El hombre se consumía a sí mismo, se secaba y perdía toda potencia (Sahagún, 2002, t. II, lib. VI, cap. XXI:574-575).

día *cuetzpalin* pronosticaba hechos benéficos como salud, diligencia y riqueza (Sahagún, 2002, t. I, lib. IV, cap. XXIII:394). Y en concordancia con este último aspecto, la fertilidad también fue atributo de la lagartija. Por otro lado, a los vocablos *cuetzpal* y *cuetzpalti* les corresponden los significados de “glotón” y “glotonear” (Molina, 2004, sección español-náhuatl:f. 65v; sección náhuatl-español:f. 26v), respectivamente. Esto es muy interesante, pues refuerza que los conceptos de fertilidad, abundancia y glotonería, contenidos en la figura del mono, pertenecieron a un mismo campo semántico. Otro signo de día que expresa relaciones similares es el de *ce itzcuintli*, “uno perro”. Los nobles que nacían en él se volverían gobernantes, y los macehuales se harían ricos (Sahagún, *PM*, 1997, cap. II, f. 286r, párr. 4:160-161).

En este orden de ideas, la confianza que los mercaderes depositaron en el simbolismo del mono es comprensible. Conscientes de sus atribuciones benéficas, ellos las manipularon para sus propios fines comerciales. Para salir de viaje, siempre escogían un signo de día favorable. Reza el *Códice florentino*: *niman ye quitemoa in cualli tonalli: yehuatl in ce coatl, otli melahuac, anozo ce ozomatli, anozo chicome coatl*.⁴⁰ “Entonces, buscaban un signo de día bueno: él, uno serpiente, camino recto, o uno lagarto, o uno mono, o siete serpiente” (Sahagún, *FC*, 1959, lib. IX, cap. III:9). Los signos de día propiciatorios eran precisamente aquellos que remitían a la fertilidad, la prosperidad y la riqueza (Sahagún, *FC*, 1979, lib. IV, cap. I:2; cap. XVI:59; cap. XX:73-74; véase Seler, 1980, t. I:31). Otro signo de día mono vinculado con el comercio fue *chicome ozomatli*, cuya buena fortuna se veía en gran medida favorecida por ser de numeral siete, perteneciente a Chicomecóatl. Se decía que la mujer que nacía en dicho signo prepararía y distribuiría su mercancía, y ésta nunca iría a menos (Sahagún, *FC*, 1979, lib. IV, cap. XX:74). En mismo signo los comerciantes llevaban a cabo un banquete por considerarlo favorable (Sahagún, *FC*, 1959, lib. IX, cap. VII:33).

La utilización del significado de riqueza del mono fue más allá. El comerciante no sólo se acogía a su buen signo para emprender sus jornadas, sino que incluso disponía de algunas partes del animal para beneficiar sus transacciones. Afirmaron los informantes nahuas de Sahagún que “Los comerciantes buscaban y guardaban la mano de mono [*ozomatli imacpal*]. Cuando en algún lugar comerciaban, vendían, allí la ponían. Dizque con esto

40 La ortografía del náhuatl ha sido normalizada con base en el *Gran Diccionario del Náhuatl* (GDN).

rápidamente era comprado todo lo que vendían; dizque esto lo hacía la mano de mono” (*Códice florentino*, lib. V, en Sahagún, 1969b:81, 83).⁴¹

Igualmente se dice que los vendedores de pulque, con el ánimo de que se vendiera rápidamente la bebida, ponían pelos de la cabeza del mono en ella (Aguilera, 1985:41).⁴² Esto nos recuerda la ligazón del *ozomatli* con el pulque y con los dioses que lo personificaban atestiguada por los códices (por ejemplo, el *Borbónico*, 1993: lám. 11; *Tudela*, 1980: f. 37r; *Magliabechiano*, 1903: f. 55r), y que más adelante abordaremos.

En cierta manera, los simbolismos de abundancia y de riqueza del mono mantuvieron una relación de semejanza con los comerciantes, pues, debido a sus actividades comerciales, ellos habían adquirido una situación económica privilegiada. Así, de las familias de Pochtlan y Amantlan, que correspondían a *calpultin* de mercaderes, se decía que eran ricas (Sahagún, *FC*, 1979, lib. IV, cap. XXV:87; también cap. XII:45). Además de sus fines prácticos, la puesta en escena

41 En un trabajo reciente, Alfredo López Austin (2013:63), citando la *Historia general...* de Sahagún, señala que, de no venderse las mercancías, “castigaban el despojo del animal, colocándole en la palma unos chiles para que los ‘masticara’”. Esta información no concuerda con lo que asienta el franciscano (Sahagún, 2002, t. I, apéndice del lib. V, cap. XX:465), pues señala que eran las mantas a las que se les daba de comer chile para que se vendieran. Lo mismo expresa el texto náhuatl del *Códice florentino* (Sahagún, *FC*, 1979, apéndice del lib. V, cap. XX:190).

Un primer impulso nos haría vincular esta información con el folio 54r del *Códice Vaticano A* (1996), donde un hombre es representado con los signos de los días asociados a una parte específica del cuerpo. Aquí, el signo *ozomatli* se vincula con la mano izquierda. Esta imagen forma parte de los que Elizabeth Boone (2007:107) ha denominado “almanaques corporales” (*corporeal almanacs*). Los mejor conocidos son los almanaques en piel de venado que, de acuerdo con Boone, pueden corresponder al tipo fundamental. Éstos se encuentran en los códices *Borgia* (1980:lám. 53), *Vaticano 3773* (1972:lám. 96) y *Tudela* (2002: f. 125r). En los dos primeros, el mono se ubica en el área del ombligo, mientras que en el tercero es desplazado a la izquierda del cuerpo. En los almanaques corporales, los signos de los días adquieren significado a partir de la parte del cuerpo con la que se relacionan. Así, por ejemplo, la lagartija se vincula con el pene, *ci-pactli* con el pie, y la flor con la boca, lo que mantiene un orden lógico con la cosmovisión nahua. A diferencia de aquellas representaciones, en la figura humana colonial del *Códice Vaticano A*, las conexiones particulares que establecen los signos calendáricos con las partes del cuerpo parecen en ocasiones forzadas, lo que deja la duda de su correspondencia a un pensamiento indígena o europeo. En esta lámina, señala la estudiosa, bajo una lógica colonial temprana, el mono se ubica en una de las manos porque puede sujetar cosas (Boone, 2007:78, 80, 107-109).

42 Desconozco la fuente de la que Carmen Aguilera extrajo esta información; aun así, vale la pena reproducirla por su congruencia con el simbolismo del mono.

de dichos simbolismos no hacía más que reafirmar la condición acaudalada de los pochtecas.

EL COMPLEJO DE LAS “VASIJAS MONO” Y EL CULTO A LOS CERROS Y AL AGUA

Un tema frecuente de vasijas efigie es el de un mono que sostiene su cola por encima de la cabeza, a la manera de mecapal. De su figura globular, que constituye el cuerpo del mamífero, emergen con rudeza las extremidades. Por la postura del que lleva una carga, estas vasijas escenifican a monos que portan un contenedor. Ónix fue el material comúnmente utilizado en su fabricación, pero también las encontramos elaboradas en obsidiana y en cerámica (figs. 4-7). Algunos ejemplares provienen de la costa del golfo, y posiblemente fueron importados por los mexicas. Esther Pasztory (1983:250) afirma que “La iconografía es tan simple que tenemos poca idea del significado o función de estas vasijas.” A esto se suma la descontextualización de las piezas, que es la causa primera de su desconocimiento.

Frente a estas desventajas, lo único que nos puede ofrecer pistas sobre el significado de las “vasijas mono”, que es como me voy a referir a éstas, es situar alguna en su contexto arqueológico. En el año 2000, Sergio Suárez (2008:204-206) llevó a cabo excavaciones arqueológicas en el cráter Tlalocan, ubicado en la ladera poniente de la Malinche, conocida como Matlalcueye en tiempos prehispánicos (véase Torquemada, 1975, t. III, lib. VI, cap. XXIII:78), que se encuentra entre los estados de Puebla y Tlaxcala. En el borde poniente de dicho cráter exhumó abundantes placas de piedra verde y fragmentos de figuras de Tláloc, restos de silbatos e incensarios, así como varias caritas de arcilla con deformación facial, que el arqueólogo identificó con base en las fuentes documentales como “mal de aire”.⁴³ También encontró representaciones cerámicas de mazorcas de maíz y la pequeña figurilla de

43 Decían los nahuas que las enfermedades frías procedían de los montes, y que éstos tenían el poder de sanarlas. Dichos padecimientos eran la gota, el tullimiento, el envaramiento del pescuezo o de otra parte del cuerpo, el encogimiento de algún miembro yerto o la rigidez. El que padecía uno de éstos hacía voto de celebrar fiesta y ofrenda al monte que más cerca estaba o al que le tenía más devoción. Confeccionaban imágenes del dios del aire, la diosa del agua y el dios de la lluvia, del Popocatepetl, la Sierra Nevada, del Po-yauhtécatl, o de cualquier otro cerro de adoración. Todas estas imágenes eran *tlaloque* (Sahagún, 2002, t. I, lib. I, cap. XXI:107).



Figura 4. Vasija mono, Veracruz. MNA
(foto del autor)



Figura 5. Vasija mono, Teotihuacán.
Museo Etnológico de Berlín
(foto del autor)



Figura 6. Vasija mono, Texcoco. MNA
(foto: Jorge Pérez de Lara) <http://www.mesoweb.com/es/recursos/MNA/99.html>



Figura 7. Vasija mono, probablemente
de la Huasteca. Colección particular
(cortesía de Vicente Camacho Lucario)

un mono que abraza un recipiente (figs. 8a y 8b).⁴⁴ Su rostro que mira hacia arriba hace suponer a Suárez una actitud de imploración al cielo de la llegada de las lluvias. Este material, que pertenece al periodo Posclásico, continúa Sergio Suárez, es una clara evidencia de que los habitantes de las poblaciones aledañas acudían a los lugares sagrados de la Matlalcueye para realizar ofrendas de petición del agua y por la sanidad de las enfermedades relacionadas con las montañas y el aire.

44 Agradezco al doctor Sergio Suárez Cruz haberme facilitado la entrada al Depósito de Bienes Culturales del Centro INAH Puebla y permitirme fotografiar la figurilla del mono.



Figuras 8a y 8b. Simio con el rostro vuelto hacia arriba que abraza un recipiente
(fotos del autor, permiso de reproducción de Sergio Suárez Cruz)

Aunque breve, considero que la explicación que ofrece el arqueólogo de la función de la figurilla del mono es acertada, pero merece ser ampliada. Propongo que otro de los simbolismos del *ozomatli*, que no se separa de los vistos anteriormente sino que los complementa, y que se manifiesta en dicho objeto, estuvo dirigido a la propiciación de las aguas y de las plantas útiles. Con la mirada puesta hacia el cielo se expresó el rol de intermediación que el mono desempeñaba entre las deidades de la lluvia y los humanos. En este sentido, señala Torquemada (*ibid.*:78-79) que toda la gente de los alrededores de la Matlalcueye acudía a ella para pedir agua cuando escaseaba. Esto también nos remite a la lámina 27 del *Códice Borgia* (1980), compuesta por cinco *tlaloque* con pintura corporal y yelmo diferentes, que los emparenta con dioses distintos. Todos comparten la misma postura: la cabeza echada hacia atrás y el rostro vuelto hacia arriba, lo que para Seler (1980, t. I:258) simboliza el agua que llega del cielo.

Una escultura mexicana de mono con el pectoral de Ehécatl elaborada en piedra, que se resguarda en el MNA, presenta la particularidad de tener el rostro totalmente dirigido hacia arriba. Esta acción es auxiliada con su mano derecha (fig. 9). Otro rasgo de importancia que refuerza el simbolismo de dicho gesto es la cola en espiral del mamífero labrada en su espalda, que alude a las corrientes de aire y los torbellinos. En su advocación de Ehécatl, Quetzalcóatl encarnaba los recios vientos que anunciaban la llegada de las

aguas (Sahagún, 2002, I, lib. I, cap. v:73). También del Posclásico, una imagen de la costa del golfo apreciada en dicho museo mantiene una composición muy semejante a la escultura que se acaba de describir (figs. 10a, 10b y 10c). La pieza tiene una forma cilíndrica ubicada en sentido vertical cuyo extremo superior es la única parte de la roca esculpida, la cual se reduce a presentar la cabeza y los brazos de un mono. La semejanza con la imagen mexicana consiste en que el rostro mira hacia arriba en un ángulo de 90°, pero, en lugar de ayudarse con una sola mano, el simio lo hace con las dos: con la izquierda se agarra el área de la barba y la empuja hacia arriba, mientras que con la mano derecha, con el codo flexionado hacia delante, jala su cabeza hacia atrás.

Uno de los antecedentes más tempranos de las anteriores imágenes puede encontrarse en el Parque-Museo La Venta. Se trata de una escultura olmeca igualmente elaborada en piedra de una figura erecta cuya mitad inferior del cuerpo se confunde con la roca no trabajada, en tanto que la mitad superior representa a un personaje que se identifica con un simio a partir de su prognatismo y cresta. También utiliza orejeras. La característica que nos interesa es su rostro elevado al cielo y los brazos recogidos hacia atrás, de tal manera que sus codos apuntan hacia delante (fig. 11). Desgraciadamente, las manos del personaje están mutiladas. Considero que estas tres esculturas pueden aludir al simbolismo de petición de lluvias.

El hecho de que los artistas que esculpieron tanto la escultura olmeca como la de la costa del golfo hayan dejado sin trabajar la parte inferior puede deberse a que tenían el propósito de ser enterradas en la tierra para reforzar la actuación benéfica de la lluvia sobre el suelo cultivado. En sí mismas, estas piezas pudieron haber sido concebidas como objetos simbólicos fertilizantes, lo que trae a la memoria la utilización de palos plantadores con rostros de mono —entre otras figuras— colgados por los grupos nahuas, como ya había sido citado en apartados anteriores.

Otro elemento de la figurilla de la Matlalcueye que se presta a interpretación es el recipiente que abraza el mono, que, a mi parecer, puede concebirse como un contenedor de alimentos —también de agua—. Esto conduce a una valencia ya conocida del *ozomatli*: la abundancia. Un dato que abona a esta hipótesis son las representaciones cerámicas de mazorcas que también se hallaron en la ofrenda excavada por Suárez.

Aunque reconozco que la figurilla de simio es burda y no está elaborada en un material fino, como lo sería el ónix, y que su composición no es exactamente la misma a la de las vasijas mono, creo que guardan una estrecha relación de significado que no debe desestimarse. En primer lugar, el material



Figura 9. Escultura mexicana de mono con pectoral de Ehécatl. MNA (foto del autor)



a



b



c

Figuras 10a, 10b y 10c. Escultura de mono de la costa del golfo. MNA (fotos del autor)



Figura 11. Representación de un mono con el rostro viendo hacia arriba. Parque-Museo La Venta (foto del autor)

y la elaboración más pobre de aquélla puede deberse a que es un objeto de ofrenda producido por gente no especializada que profesó una religión de carácter popular, mientras que las vasijas mono fueron confeccionadas por artesanos dirigidos por una religión de estado, lo que implicó la talla en materiales finos. Pese a estas diferencias, considero que las vasijas mono igualmente expresan el significado de abundancia. Como ya se había señalado, éstas representan a un mono que con sus brazos extendidos hacia atrás sostiene su cola como si ésta fuera un mecapal (véanse figs. 4-7).

Un motivo escultórico que puede relacionarse con estas vasijas es reproducido en varias figuras mexicas en piedra, las cuales cargan maíz en sus espaldas; y es de gran interés que estos cargadores de maíz incluyan figuras masculinas que usan el gorro cónico (*copilli*) asociado a Ehécatl. Apunta Pasztory (1983:228, plates 202, 203): “Es apropiado que los dioses del viento y la lluvia deban estar trayendo maíz.” Así como Quetzalcóatl robó los mantenimientos del Tonacatépetl a los *tlaloque* para ofrecérselos a los humanos (*Leyenda de los soles*, 2002:181), al compartir su esencia, el mono ejecutó un papel similar: intervino en favor de los hombres para que los dioses de la lluvia soltaran las aguas que hacían germinar las semillas y madurar las plantas.⁴⁵ No es casualidad que algunas de las vasijas mono (véase fig. 5) hayan sido confeccionadas con el pene erecto, lo que refuerza su contenido de fertilidad. Señala Martha Ilia Nájera (2007:174) que en muchas de las imágenes del Dios C en códices mayas, identificado con un mono, éste porta el glifo que indica el grano de maíz -*k'an* o *wa* (T506). Para la estudiosa, quizá puede significar que dicha deidad “le transmite el ‘corazón’ o ‘espíritu’ al grano para que éste sea fértil y pueda germinar, crecer y reproducirse”.

También para los mayas, Eduardo Planchart (2000:100) afirma que las representaciones del Dios C en códices mantienen la constante de estar vinculadas a un complejo simbólico pluvial. Señala que se les ve acompañadas de ofrendas asociadas a rituales de fertilidad, compuestas de semillas, plantas, dioses de la lluvia y caracoles, entre otros elementos. Continúa diciendo el autor que las 31 imágenes del dios mono contenidas en el *Códice Madrid*

45 Una escultura resguardada por el Cleveland Museum muestra a una deidad, posiblemente Macuixóchitl, la cual sostiene una flor o un peyote cerca de su cara, y también carga en sus espaldas una cesta de maíz (Pasztory, 1983:228, plate 24). Aquí se aprecia igualmente la relación entre este tipo de figuras y el mono; y no es coincidencia que algunas de ellas se identificaran con Macuixóchitl.

aparecen, en su mayoría, relacionadas con dicho simbolismo. Además, la pintura azul que las decora en el mismo códice enfatiza el vínculo del mamífero con las lluvias. La explicación que proporciona Planchart de esta relación parte del comportamiento del mono aullador, pues sus aullidos se asocian a cambios climáticos. Es más, se convierten en augurios pluviales.

La presencia de figurillas de simio como la excavada por Sergio Suárez en contextos de ofrendas depositadas en los cerros formaron parte del complejo de elementos rituales que intervenían en su culto y en el de los dioses de la lluvia. De esta manera, desempeñaron un papel en las fiestas de las veintenas dedicadas a éstos, como Atlcahualo, Tozoztontli y Etzalcualiztli. Es muy posible que las vasijas mono también hayan intervenido en estas celebraciones, pero en las patrocinadas por el Estado.

Un aspecto que igualmente vincula a las deidades del agua con el mono es el juego de pelota. Primero, en cuanto a la relación de los dos últimos, Durán (2002, t. II, tratado II, cap. XXIII: 213) afirmó que el dios del juego de pelota tenía la cara de dicho mamífero, y los aros por donde pasaba la pelota estaban abrazados por este dios. Asimismo, en la vasija mono que reproduzco en la figura 7, el mamífero lleva las protecciones de brazos y rodilleras propias de los jugadores de pelota, así como un collar o pectoral decorado por una cancha de juego de pelota en forma de una “I” mayúscula, motivos geométricos y otros elementos. Esta información nos conduce a un episodio que antecede a la caída de Tollan narrado en la *Leyenda de los soles* (2012:195), en el cual se vislumbra la relación entre los *tlaloque*, los mantenimientos y el juego de pelota. Estas divinidades entablan un juego de pelota con Huémac, y ambos apuestan chalchihuites y plumas de quetzal. Al ganar el tolteca, los *tlaloque* deciden cambiarle la apuesta: en lugar de los bienes preciosos le darían una caña verde con su mazorca. Huémac no lo acepta; entonces los *tlaloque* deciden deshacer el trato. Así, le devuelven sus chalchihuites y plumas de quetzal y ellos se quedan con los suyos. Al retirarle sus ricos objetos, que simbolizan los mantenimientos, los dioses de la lluvia promueven cuatro años de hambruna en Tollan. El concepto de lo precioso asociado al mono y al agua está fielmente expresado en la lámina 49 del *Códice Borgia* (1980), que igualmente se emparenta con la idea de riqueza señalada para el simio. En dicha lámina aparece este animal relacionado con un cántaro y una caja de los cuales manan cuentas de *chalchihuitl* que rematan en flor y correas que terminan en una piedra preciosa, las cuales también son emitidas de su boca. Asimismo, el mono lleva en las manos chalchihuites (fig. 12) (véase Beyer, 1965:459).

Figura 12. Mono asociado a lo precioso (*Códice Borgia*, 2008:lám. 49, detalle). Digitalización: Biblioteca “Rafael García Granados”, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM



Ahora bien, en el contexto del juego de pelota se llevaba a cabo una posible decapitación ritual, tal como lo muestra la arqueología, con el fin de propiciar la fertilidad de la tierra a partir de los chorros de sangre que fluían del cuerpo degollado (Echeverría y López, 2010:146-152). En el mismo sentido, las vasijas mono decoradas con elementos relativos al juego de pelota pudieron haber enfatizado aún más su rol propiciatorio de las lluvias, y ubicarse en otro contexto además de los cerros.

LA COSECHA, LOS DIOSES DEL PULQUE Y EL MONO

Aunque las fuentes escritas no lo explicitan, la figura del simio tuvo una presencia en el culto a los cerros y al agua, donde se ejecutaba el rol de intermediación que poseía dicho mamífero ante los dioses de la lluvia, con el objetivo de hacerlos soltar el preciado líquido para que las semillas germinaran. Llegado el tiempo de la cosecha, el *ozomatli* volvió a hacerse presente pero a través de los dioses del pulque, que, como lo atestiguan las fuentes, estuvieron relacionados con la siega de los frutos. Se dice que cuando los indios ya habían cosechado su maíz “se emborrachaban y bailaban invocando a este demonio [Papatzac]” y a otros de los *centzontotochtin*, los dioses del pulque (*Códice magliabechiano*, 1903:f. 48v).⁴⁶ Por tal motivo, Eduard Seler (1980, t. I:83) identificó a los númenes de dicha bebida embriagante con las deidades de la cosecha.

La veintena Tepeilhuitl era la primera gran fiesta de los *tlaloque* y, como su nombre lo indica, se le celebraba a los cerros. Con el nombre *tepicoton* los nahuas designaron a unas imágenes elaboradas con *tzoalli* —pasta de

⁴⁶ También se embriagaban e invocaban a estas divinidades al acabar de sembrar (*Códice Tudela*, 2002:f. 32r).

granos de amaranto— que representaban a los cerros y que formaban parte de los dioses de la lluvia (Sahagún, 2002, t. I, lib. I, cap. XXI:107; apéndice del libro I:125; *Hystoyre du Mechique*, 2002, cap. VII:149; Ponce, 1987:6). Tepeilhuitl era también la gran fiesta de los dioses del pulque (Seler, 1980, t. I:108), que se había iniciado en la veintena anterior, Teotleco. Dichas veintenas coincidieron en el siglo XVI con la época de la cosecha (Sahagún, 2002, apéndice del libro II:289; Graulich, 1999:158, 170).

Además del sacrificio de la personificación de Mayahuel en Tepeilhuitl (Sahagún, 2002, t. I, lib. I, cap. XXXII:240), también se inmolaba a los *ixiptla* de Tezcatzóncatl, Ometochtli Yiauhqueme, Ometochtli Tomiauh, Ometochtli Acalhua, Ometochtli Tlilhua, Ometochtli Nappatecuhtli, Opochtli y Tzapotlácatl (Sahagún, *FC*, 1951, apéndice del libro II:209-210, 213-214). Todos estos eran dioses del pulque, aunque Nappatecuhtli, Opochtli y Tomiyauhtecuhtli fueron principalmente *tlaloque* (Sahagún, *FC*, 1950, lib. I, cap. VII:16; cap. XX:20; 1958:139, nota 35; véanse Seler, 1980, t. I:108; Graulich, 1999:168). Los dioses del pulque eran asimismo dioses de la lluvia. La asimilación entre estos dos grupos de divinidades se debió a que los *tlaloque*, como los *centzontotochtin*, los cuatrocientos conejos, también eran lunares: el Tlalocan estaba en la luna (*Códice Vaticano A*, 1996:f. 2r). Y a semejanza de las montañas, el astro lunar era un gran recipiente de agua (véanse por ejemplo, *Códice Borgia*, 1980:láms. 50, 55; *Códice Nuttal*, 2008, lado 2, lám. 19a:53). También se creía que las borracheras y libaciones de pulque tenían, como la lluvia, el poder de hacer crecer el maíz (Graulich, 1999:158). En este orden de ideas, no es de extrañar que los dioses del pulque igualmente establecieran conexiones con Ehécatl-Quetzalcóatl,⁴⁷ cuyo simbolismo de fertilidad es más que evidente.

La confluencia de los dioses de los cerros, del pulque y de la lluvia está bien ejemplificada en un pasaje dedicado a los *tepictoton* en el *Códice florentino*, a los que Sahagún llama “tlaloques” en la *Historia general*. Una vez que se habían degollado sus figuras, se bebía pulque al atardecer. Los fabricantes de la bebida participaban en esta celebración, a quienes se les requería que mantuvieran abstinencia sexual por cuatro días, pues de no hacerlo el pulque se arruinaba. Se abstenía, igualmente, de beberlo, ni siquiera mojando el dedo en la bebida. Y al que lo ingería, aunque fuera muy poco, se le torcería la

47 El dios del pulque Patécatl es representado en los códices *Vaticano A* (1996:f. 23v) y *Telleriano-remensis* (1995:f. 15v) con orejeras *epcololli* y un collar de caracoles, adornos típicos de Ehécatl.

boca. También se decía que si a uno se le tullía la mano o le temblaba el brazo, la pierna, los ojos o los labios, o si sufría posesión, se debía a que los *xoxouhque tepicme* (dioses de las montañas verdes) estaban enojados con él (Sahagún, *FC*, 1950, lib. I, cap. XXI:48-49; 2002, t. I, lib. I, cap. XXI:107).⁴⁸

En los códices *Tudela* y *Magliabechiano* los dioses del pulque tienen un papel prominente. Además de Mayahuel, se ilustró a diez de los cuatrocientos conejos. Cabe la posibilidad de que estas ilustraciones correspondan a las veintenas de Teotleco y Tepeilhuitl, momento del año en que se festejaba a las divinidades de dicha bebida, como se había mencionado. Un elemento a favor de esta identificación es el cetro con un *tlachieloni* adornado de plumones que portan dos de los *centzontotochtin* ilustrados en los códices, Tlaltecayoua y Tlilhuatzin (*Códice Tudela*, 2002:f. 37r, 41r; *Códice magliabechiano*, 1903:f. 55r, 59r). Los plumones fueron símbolos del sacrificio. Dicho cetro indicaría su calidad de seres sacrificiales. Recordemos que en la fiesta de Tepeilhuitl se inmolaban a los *ixiptla* de los dioses del pulque, o a algunos de ellos.

La particularidad del dios Tlaltecayoua es que, cuando se le celebraba, delante suyo iba un indio vestido con la piel de un mono (*Códice Tudela*, 2002:f. 37r; *Códice magliabechiano*, 1903:f. 55r) (figs. 13-14). De su atavío sólo quiero resaltar el cetro de plumones y la bandera blanca que se yergue sobre su escudo —igualmente porta la típica orejera en forma de gota invertida, que ha sido llamada *oyohualli*—. Así como los plumones, la bandera también fue símbolo del sacrificio. Se puede suponer, entonces, que la personificación del mono, o, podríamos decir, del dios mono, era igualmente inmolada con los dioses del pulque en Tepeilhuitl.

La relación entre los *centzontotochtin* y el simio señalada por los códices tiene su correlato arqueológico. Además del extraordinario hallazgo de cuchillos de sacrificio vestidos con piel de mono araña y ataviados con insignias

48 Lo anterior trae a la memoria una fiesta que todavía se realizaba en la comunidad nahua de Xolotla, en el municipio de Pahuatlán, Puebla, a finales de la década de los 80, llamada la “matanza del conejo”. Se confeccionaba una figura de este animal para luego matarla, lo que evitaba que la gente peleara. Cuando se comenzaba a reñir se decía que era el conejo el que motivaba la pelea. El conejo está relacionado con la embriaguez. Esta celebración se entrelazaba con las fiestas de mayordomía y la dedicada a los *ahuacante*, los *mexhuacante*, los *tlapetancame* —que son las deidades asociadas al agua, las nubes y los rayos—, los cerros y la tierra. Dicha festividad se llevaba a cabo en la época de siembra y estaba dirigida a propiciar las lluvias abundantes para asegurar una buena cosecha. Esta información me fue proporcionada por don Alberto Hernández Casimira, habitante de Xolotla.

correspondientes a Ehécatl, que formaron parte de la ofrenda 125 del Templo Mayor, se descubrió pelo del mamífero asociado a ornamentos de lámina de oro propios de los dioses del pulque (López Luján *et al.*, 2012: 16-17, 29).

Las deidades del pulque eran en sí mismas la bebida, y como tal, también se encontró asociada al mamífero. En el *Códice borbónico* (1993:lám. 11) aparece una olla de pulque adornada con papel y una cabeza de mono. Semejante imagen la encontramos en la lámina 44 del código mixteco *Vindobonensis mexicanus I* (1963), en tanto que en el *Códice Vaticano 3773* (1972:lám. 72) se observa a un mono que bebe pulque de un tazón. La idea de relacionar al simio con esta bebida alcohólica tiene una profundidad temporal que va más allá del Posclásico. Hasso von Winning (1996:362, fig. 275b) comenta una figura del tipo “sonriente” recostada sobre una cama, con las piernas levantadas para recibir un enema de pulque, en la que aparece un mono en la parte superior, que, en opinión de Winning, simboliza la bebida. Esta pieza proviene de Veracruz y su temporalidad es del 600 al 900 d. C.

Explicaré ahora la relación del *ozomatli* con los dioses del pulque y con la bebida, y su presencia en los ya citados códices *Tudela* y *Magliabechiano*. Además de la información anterior, un rasgo físico que con frecuencia aparece en las ilustraciones del mono puede apuntar a dicha relación, tal como ha sugerido Seler (2004:22): la representación de su pelaje por medio de la hierba *malinalli* (véanse figs. 2, 12), que para el estudioso alemán era “la alegoría e imagen de lo efímero y de la renovación, lo cual se representaba por los dioses del pulque”.⁴⁹ El simbolismo dominante de los *totochtin* era el del

49 En las series paralelas de los dioses regentes de los códices *Borgia* (1980:lám. 13) y *Vaticano 3773* (1972:lám. 90), aparece Patécatl como patrono del decimosegundo signo, *malinalli*. Misma deidad se muestra en la lámina 25 del *Fejérváry-Mayer* (2005). Además de la pintura facial a dos colores, las tres imágenes del dios portan un tocado con una pequeña cabeza. Ésta fue interpretada por Eduard Seler (1980, t. I:111, 187) como una cabeza de mono, la cual supuso como un adorno típico de la Huasteca, lugar de donde se creía que procedían los dioses del pulque, o que fue una representación de la deidad específica. Contrario a lo afirmado por el erudito alemán, parece aludir a la práctica del encogimiento de cabezas que posiblemente se acostumbraba en la región (comunicación personal de Guilhem Olivier, 19 de noviembre de 2013). Según la *Relación de Zempoala* (Obregón, 1949:37), los cuextecas desollaban y secaban las cabezas decapitadas de sus enemigos, con las cuales confeccionaban una sarta llamada *auatzaltli*, en señal de los que habían “cautivado y vencido en la guerra”. No obstante, los nahuas también compartieron dicha costumbre: “y si eran señores o principales los así tomados, desolláuanlas [las cabezas] con sus cabellos y secáuanlas para las guardar [...], y si no fuera porque tenían



Figura 13. Tlaltecayoua y una persona vestida con la piel de un mono (Códice Tudela, 2002:f. 37r)



Figura 14. Tlaltecayoua y una persona vestida con la piel de un mono (Códice magliabechiano, 1903:f. 54v)

exceso. Contamos con vívidas descripciones de los graves trastornos de la conducta que ocasionaba la ingesta inmoderada del alcohol, los cuales se explicaban a partir de la posesión de uno de los conejos en la persona (Sahagún, *FC*, 1979, lib. IV, cap. V:15-17). Asimismo, en el culto a los *centzon-totochtin*, el *macuiloctli*, “pulque de cinco”, desempeñaba un importante papel (Sahagún, *FC*, 1951, apéndice del libro II:207).⁵⁰ Al ser el numeral cinco símbolo del exceso, el consumo de la quinta taza de pulque ocasionaba inmediatamente la embriaguez (Sahagún, *CF*, 1961, lib. X, cap. XXIX:193; *Anales de Cuauhtitlan*, 2011:47). El ámbito del exceso —y con mayor énfasis, del exceso sexual— no le fue ajeno al mono (Sahagún, *PM*, 1997, cap. II, párr. 4, f. 296r:172; Durán, 2002, t. II, tratado III, cap. II:236), y el pintor del *Magliabechiano* se encargó de plasmarlo. Además de los rasgos ya señalados, el escudo que porta la persona vestida con la piel de mono está decorado con una mano que hace una seña: con el puño cerrado, el pulgar se inserta entre los dedos índice y medio. Tudela de la Orden (1980:97) recuerda que es el gesto de la higa, “ademán del Viejo Mundo europeo para contrarrestar algún hechizo”. De acuerdo con el *Diccionario de la Real Academia*

algunas barbas, nadie creyera sino que eran rostros de niños y causáualo ésto estar como estauan secas” (Motolinía, 1996, cap. XX:207).

⁵⁰ El pulque *macuiloctli* también recibió el nombre de *teoocltli* (Sahagún, *FC*, 1951, apéndice del libro II:207), que puede traducirse como “pulque verdadero”. Esta acepción puede aludir a que el verdadero pulque es el que emborracha, es decir, el que contenía el número del exceso, el cinco.

Española (2001, entrada: “higa”), otra de las acepciones de “higa” corresponde al gesto “con el que se señalaba a las personas infames o se hacía desprecio de ellas”. En este sentido, basándose en otros autores, Elizabeth Boone (1983:26) comenta que esta seña era un gesto obsceno europeo que data de la era grecorromana y que estuvo ampliamente extendido en España en el siglo XVII. Esta información le sugiere a la estudiosa que la incorporación del ademán al escudo del mono tuvo la intención de aludir a la creencia prehispánica del comportamiento licencioso de este mamífero, y, por extensión, de los dioses del pulque.

A partir de la información anterior, y si ubicamos el binomio dioses del pulque-pulque/mono en el contexto de una fiesta dedicada a los cerros y a las deidades del agua, que además coincidía con el tiempo de cosecha, creo que mediante el sacrificio del *ozomatli* en Tepeilhuitl se buscó manipular una faceta específica de su campo simbólico: la abundancia y el exceso sexual, con el objetivo de intensificar la maduración de las semillas.⁵¹ Estos valores simbólicos se encontraron en plena correspondencia con las divinidades del pulque, quienes personificaban, como apunta Seler (1980, t. I:109), la abundancia y, a la vez, la superabundancia, es decir, el exceso.

La puesta en escena de los significados anteriores del mono recuerda el sacrificio y la participación en el rito de personas de comportamiento sexual inmoderado: la prostituta, el homosexual y el huasteco. Si bien en el contexto cotidiano eran repudiadas —incluso se les castigó con la pena capital, en el caso del segundo—, su intemperancia era deseada en el contexto ritual para ser conducida simbólicamente al plano de la fertilidad, y que actuara en él en términos benéficos. Así, tenemos que en Tlaxcala, homosexuales y travestis participaban en la fiesta de Quecholli. Igualmente en ésta, las prostitutas llamadas *maqui* se ofrecían en sacrificio (Torquemada, 1975, t. III, lib. X, cap. XXXV:427). En otras fiestas de las veintenas como Tlacaxipehualiztli, Tlaxochimaco y Panquetzaliztli (Sahagún, *FC*, 1951, lib. II, cap. XXI:56; cap. XXVIII:109, cap. XXXIV:141), las *ahuianime* danzaban; mientras que los huastecos, representados en el *Códice borbónico* (1993: lám. 30) con unos gran-

51 A partir de la tapa de un incensario procedente de Toniná, decorada con un mono de ojos semicerrados y la lengua de fuera —rasgo típico de su representación en códices—, que tiene una cuerda al cuello de donde cuelgan mazorcas de cacao, Martha Iliá Nájera (2012:156) supone que probablemente el simio fue sacrificado (¿por ahorcamiento?) para solicitar a los dioses dicho fruto, debido a su asociación con la fertilidad y por ser el gran consumidor del cacao.

des falos erectos elaborados en papel, escenificaban el acto sexual con el *ixiptla* de la diosa Toci (Seler, 1980, t. I:122; Graulich, 1999:114), en un claro papel fecundante.

EL OZOMATLI COMO DECORACIÓN EN SELLOS

Uno de los temas más comunes de representación en los sellos cerámicos corresponde a figuras de simios (Alcina, 1958:80), que guardan relación en diseño con los códices y con algunas figurillas, pero mantienen un estilo geométrico propio, y en ocasiones demasiado abstracto. Se les figura, como es usual, con el vientre gordo, la cresta, el diseño de *oyohualli* —ya sea como orejera, rematando su cola, o como elemento suelto—, la lengua de fuera, la postura elevada de los brazos, y un elemento más que singulariza a estos objetos: el diseño de *chicahuaztli*. De acuerdo con Alcina Franch (*ibid.*:80, 147), el tipo más abundante de sellos con imágenes de simio es el de “mono danzante”, y así, lo interpreta como representación de Xochipilli. La gran abundancia de este motivo en sellos, según el estudioso español, se debe al “espíritu de diversión, jolgorio y erotismo del pueblo mejicano” que encarnaba el mono. Y supone que servirían para adornar el cuerpo de los danzantes y cantores que intervenían en las fiestas dedicadas a tal divinidad (*ibid.*:147).

Para Frederick V. Field (1967:45, 47), la función de los diseños de sellos fue más allá del mero aspecto decorativo. Estuvieron vinculados con los dioses o con las fuerzas desconocidas e incontrolables de la naturaleza, de tal manera que se relacionaron con la magia, el mito y la religión. En ese sentido, su uso estuvo destinado a los sacerdotes, quienes fungieron como intermediarios entre las potencias que personificaban dichos objetos y el pueblo.

En términos más sencillos, Esther Pasztory (1983:297) sugiere que los sellos probablemente formaron parte del mismo arte popular que utilizó las figurillas cerámicas para enfatizar la fertilidad y festividad. Estoy de acuerdo con la investigadora. De hecho, la iconografía que acompaña a los sellos con diseños de monos —pienso en el *chicahuaztli*— apunta con precisión al tema de la fertilidad.

Revisemos el bastón de sonajas *chicahuaztli*. Forma parte del instrumental que portaban Xipe Tótec y otros dioses de la tierra, del maíz y del agua (Seler, 1992:181; véase Couvreur, 2011:238). Así, los *tlaloque* Opochtli y Yauhqueme, Chalchiuhtlicue, Xilonen y Tzapotlatenan lo llevaban (Sahagún,

PM, 1997, cap. I, f. 263r-264r, párr. 5A:102-105).⁵² En consonancia con el tipo de dioses que lo utilizaban, el *chicahuaztli* era empleado en ceremonias para promover la fertilidad. En la fiesta de Atl cahualo, dedicada a los *tlaloque*, el *chicahuaztli* de Xipe Tótec era agitado, plantado con fuerza en el suelo (Sahagún, FC, 1951, lib. II, cap. XX:46). Esto puede entenderse como una acción que penetra la tierra para fecundarla. Paralelamente, en términos humanos, el *chicahuaztli* se vinculó con el acto sexual. Los códices (*Borgia*, 1980: lám. 9; *Vaticano 3773*, 1972: lám. 28) muestran a la pareja primigenia cubierta por una manta, que se mira de frente, y en medio de ellos la presencia de un *chicahuaztli*. Esta escena representa el coito (Seler, 1980, t. I:66). Al intervenir en la fertilidad de las plantas y de los humanos, el *chicahuaztli* se aprecia, en palabras de Aurélie Couvreur (2011:250), como “la encarnación de la fertilidad potencial”.

Teniendo esto en mente, regresemos al tema de los sellos con imágenes de simios. Quiero centrar la atención especialmente en uno (fig. 15), cuya composición es muy interesante. Se encuentran dispuestos dos monos en una actitud de esparcimiento, los cuales miran a lados opuestos, y en medio de ellos se ubica un *chicahuaztli* que divide en dos la escena. El objeto *oyohualli* remata la cola del mono del lado izquierdo, y también se encuentra volando en el mismo lado en la parte superior. En la otra figura de *ozomatli*, su prominente lengua termina también en *oyohualli*; de misma forma es su orejera. Con las evidentes variaciones, creo que existe una gran semejanza entre este sello y las láminas 9 del *Códice Borgia* (1980) (fig. 16) y 28 del *Códice Vaticano 3773* (1972), y no sólo en la composición, sino también en significado. A mi entender, en el sello se expresó una idea similar al código: el encuentro carnal; y es justamente la presencia del *chicahuaztli* lo que le da el acento sexual a la escena simiesca.

Otro rasgo de las figuras de mono en sellos que quiero destacar es la típica postura de brazos levantados a los lados, codos flexionados y manos abiertas (fig. 17). La invariabilidad de este gesto corporal en el simio hace de

52 A partir de las fuentes escritas del siglo XVI, y particularmente del *Códice florentino*, Aurélie Couvreur (2011:239) ha precisado la utilización de los términos *chicahuaztli* y *ayauhchicahuaztli* (“*chicahuaztli* de niebla”), y los dioses que los portaban. El primero es sistemáticamente utilizado para nombrar el emblema de Xipe Tótec. El segundo es empleado para evocar el bastón de sonajas de las divinidades del maíz, del agua y de la tierra, como son las diosas Xilonen, Chalchiuhtlicue, Tzapotlatenan y Tláloc. El *ayauhchicahuaztli*, señala Couvreur, está claramente asociado a divinidades relacionadas con el mundo de Tláloc.



Figura 15. Sello con dos monos y un *chicahuaztli* al centro. Centro de México. MNA (Breuer *et al.* 2002:151, fig. 65)

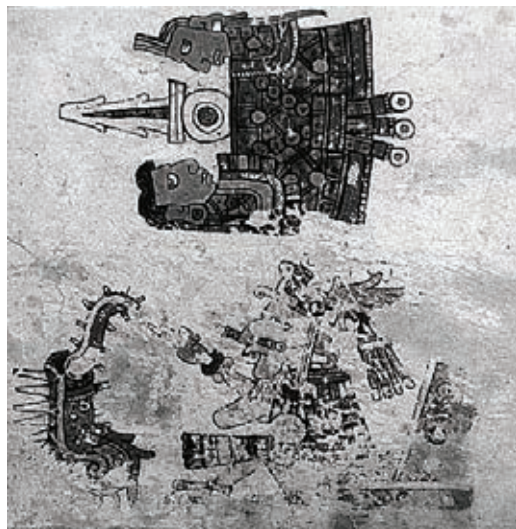


Figura 16. Relación sexual de la pareja primigenia simbolizada por el *chicahuaztli* (Códice Borgia, 2008:lám. 9, detalle). Digitalización: Biblioteca “Rafael García Granados”, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM

aquél un signo rotulador de su esencia, que sin lugar a dudas remite a la esfera de Xochipilli-Macuilxóchitl. Esta postura también la encontramos en humanos y en ciertas diosas. En los primeros, acompaña al danzante (*Códice Vaticano* 3773, 1972:lám. 52), mientras que caracteriza a Xochiquétzal (*Códice Borgia*, 1980:láms. 20, 60) (figs. 18-19) e Ixnextli (*ibid.*:lám. 64; CTR, 1995:f. 11r).

Con base en el glifo toponímico de Ahuilizapan —actual Orizaba—, contenido en la *Matrícula de tributos* (2003, lám. 26:73) (fig. 20), Pablo Escalante (2010:332-333) ha identificado dicho gesto con el gozo. Él llega a esta identificación con base en la composición del glifo y en el significado literal de su nombre. Ahuilizapan se forma a partir del sustantivo *ahuiliztli*, que puede traducirse como gozo o alegría, y a la letra quiere decir “en el agua del gozo o la alegría”. En cuanto a su composición, se representa, precisamente, a un personaje al interior de un recipiente con agua, con los brazos levantados hacia arriba y a los lados, los codos ligeramente flexionados y las manos abiertas. Debido a la similitud de este ademán con el de las anteriores diosas, cuya identidad se define por su naturaleza sexual disoluta, Escalante precisa que el gozo es de carácter sexual. El apoyo lingüístico de esta afirmación es la comparación del término *ahuiliztli* con *ahuilnemiliztli*, del cual Molina (2004, sección náhuatl-español:f. 9v) da la versión de “vida carnal o luxuriosa”.

No podemos afirmar que cada vez que esta actitud corporal acompañe al *ozomatli* —que es recurrente en los códices— va a significar gozo sexual. Pero es válido decir que dicho gesto proyecta su esencia gozosa en general. Sin embargo, el tipo de gozo puede especificarse cuando aparece en conjunción de otros elementos. Si el mono, en su típica postura, es acompañado de la sonaja *chicahuaztli*, puede precisar su pertenencia a dos ámbitos distintos —pero no necesariamente distanciados—: el ámbito lúdico de la música, la danza y el canto —la constante presencia de objetos *oyohualli* alude a éste—; y el ámbito de la sexualidad/fertilidad. Me inclino por éste último, del cual ya he ofrecido una prueba.

Otro dato significativo que sustenta esta interpretación es el hecho de que otras criaturas con simbolismo sexual, como son la lagartija y el *cipactli*, aparecen (en ocasiones) representadas en sellos junto con figuras de *chicahuaztli* (Enciso, 1947:70, 80, figs. I, III). Siguiendo a Pasztory, los sellos con imágenes de monos, así como las figurillas con su representación, formaron parte del complejo de objetos utilizados (principalmente) por una religión campesina cuyas prácticas estaban destinadas a mitigar las contingencias. El mono, de por



Figura 17. Sellos aztecas de Zempoala, Cuauhtitlán y Puebla. El menos detallado es de Guerrero (Field, 1974:48)



Figura 18. Xochiquétzal
(*Códice Borgia*, 2008:lám. 20, detalle).
Digitalización: Biblioteca “Rafael García
Granados”, Instituto de Investigaciones
Históricas, UNAM



Figura 19. Ixnextli
(*Códice Borgia*, 2008:lám. 64, detalle).
Digitalización: Biblioteca “Rafael García
Granados”, Instituto de Investigaciones
Históricas, UNAM



Figura 20. Glifo toponímico
de Ahuilizapan (*Matrícula de tributos*,
2003, lám. 26:73)

sí, poseía un contenido de fertilidad, y mediante su presencia conjunta con el *chicahuaztli*, se potenciaba dicho simbolismo fertilizante, requerido tanto para la fructificación del cultivo como para la procreación humana. Al hablar de dicho mamífero entre los mayas, Planchart (2000:101) afirma que la fertilidad y la expansión de la vida eran realidades vinculadas al mono.

CONCLUSIONES

Llama la atención que las poblaciones del Altiplano le hayan conferido al mono un papel tan importante en su vida cotidiana, a pesar de no ser una especie propia de su ecosistema. Ello demuestra que su significado benéfico trascendió más allá de su presencia física. Esto no quiere decir que los habitantes del centro de México, por ejemplo, no tuvieran contacto directo con el simio; al contrario, debido a sus propiedades médicas y, principalmente, simbólicas, su demanda debió haber sido alta, lo que motivó su caza⁵³ y su posible comercialización.

Los signos de los días eran dioses (véase López Austin, 1996, t. I:70). La potencia sagrada de calidad fecundante del signo *ozomatli* —encarnada en figurillas, sellos y vasijas, con representaciones de mono diseñadas bajo ciertos rasgos físicos e iconografía precisos— era movilizaba hacia los ámbitos del cultivo y la reproducción humana, específicamente durante el parto. Así, se esperaba que la presencia del simio hiciera germinar la semilla y la llevara a buen término; y al ser ingeridas partes de él, se pensaba que aceleraba el alumbramiento. Y no sólo eso, el posible sacrificio del dios mono en Tepeilhuitl pretendía propiciar la maduración última de las plantas para obtener una buena cosecha.

En el pensamiento nahua, los cerros, el agua, la tierra y el pulque, conformaron un complejo que apuntó a la fertilidad. A dicho complejo igual-

53 En el *Códice florentino* (1963, lib. XI, cap. I, párr. 5º:14) se asienta la estrategia narrada por los informantes nahuas para apropiarse de las crías de mono. Se hacía una gran hoguera por donde solían andar los simios, la cual rodeaban de mazorcas, y en medio de la lumbre se colocaba una piedra de nombre *cacalotetl*. Los cazadores se escondían. Posteriormente, los monos con sus crías se acercaban al fuego para calentarse, y también comían las mazorcas asadas. Una vez que la piedra se calentaba, estallaba. Las brasas se esparcían sobre los monos y las cenizas se les metían en los ojos. Los animales salían huyendo y dejaban olvidados a sus retoños, y aunque trataban de buscarlos, no podían ver. Con presteza, los cazadores tomaban a las crías.

mente debemos agregar el mono. Su presencia en los cerros, su rol de intermediación entre las deidades del agua y los humanos, y su relación con los dioses del pulque, entre otros aspectos, no hace más que confirmarlo. Aunque parezca ocioso, vale la pena preguntarnos a qué ámbito del cosmos pertenece el *ozomatli*. Creo que la anterior información nos conduce sin chistar al ámbito inferior del cosmos. Otro aspecto que lo refuerza es la sexualidad lasciva que detenta. Sin embargo, hay datos de peso para creer que el mono perteneció al ámbito superior, principalmente su asociación con Xochipilli, que, más que una relación, en el mono se proyectó su esencia. Este dios es de carácter solar. Su cabellera dorada y su pectoral de oro lo confirman. Asimismo, él se vincula con la música, y según un mito (*Histoire du Mechique*, 2002, cap. IX:157; Mendieta, 2002, t. I, lib. II, cap. III:185), ésta proviene de la casa del Sol.⁵⁴ Si bien es solar, para Graulich (1997:170-171), Xochipilli se identifica con el sol del atardecer o descendente, y, en este sentido, señala el estudioso, el simio estaba vinculado al oeste, al Tlalocan, a las *cihuapipiltin* y al fin de ciclos.

La tendencia a ubicar cosas, animales, plantas o deidades, a una u otra esfera del cosmos —sea a lo alto o a lo bajo, y a toda la serie de oposiciones que le siguen—, nos puede llevar a una visión limitada del pensamiento indígena. Por más que nos empeñemos en determinar la naturaleza caliente o fría de las cosas, celeste o terrestre, de vida o de muerte, debemos de tener siempre presente que la ambivalencia de significado es un aspecto nodal de la cosmovisión nahua prehispánica. No obstante, el elemento de estudio puede estar más cargado hacia un lado de la balanza. En el caso del mono, su naturaleza está predominantemente inclinada hacia el ámbito bajo, frío, húmedo, terrestre, sexual y femenino.

Para finalizar, quiero hacer énfasis en la estrecha similitud que existe entre el mono y el tlacuache. El rasgo de semejanza más evidente entre ellos es el torzal, y la escultura da cuenta de ello. En una vasija zapoteca del dios Tlacuache se representó un torzal sobre su nariz (López Austin, 2003:287; 2012:110-111, fig. 10). En cuanto al simio, la escultura exhumada en la actual estación de metro Pino-Suárez —resguardada en el MNA— que le figura lo muestra mediante un cuerpo contorsionado que igualmente señala el movimiento en espiral. Pero el torzal no sólo es un símbolo, precisa Gabriel Espinosa (2001:262); la cola prensil de uno y otro puede enroscarse formando

54 Aunque el mono, al andar por las copas de los árboles, habite el espacio superior, no debe ser esto considerado como un criterio definitorio de su lugar en el universo.

dicha figura. La afinidad que muestran el tlacuache y el mono no se reduce a este rasgo, aunque sí es determinante para establecer su asociación con Quetzalcóatl.

Otros datos que los aproximan es que los dos son ladrones de un bien cultural. Según los otomíes de San Pablito, el mono es quien roba el fuego, papel que con frecuencia es asignado al tlacuache en la tradición oral indígena. El marsupial está relacionado con el complejo de la Luna, que incluye a la diosa terrestre y lunar, el degüello, el pulque y el maguey (López Austin, 2003:287). El mono también forma parte de este complejo.⁵⁵ La cola del tlacuache es análoga a los huesos y los pelos del mono: ambos productos agilizaban el parto, mientras que su presencia conjunta en contextos arqueológicos nos habla de significados semejantes atribuidos a uno y otro animal, dirigidos principalmente hacia los conceptos de fertilidad y procreación. López Austin señala que la esencia del tlacuache es fría y caliente a la vez (*ibid.*:292). La esencia del simio es igualmente fría y caliente, pero, como señalé, es principalmente fría. Estas similitudes no son mera coincidencia. El tlacuache y el mono portan la esencia de Quetzalcóatl; así, proyectan su actividad creadora y benefactora del género humano.

BIBLIOGRAFÍA

Aguilera, Carmen

1985 *Flora y fauna mexicana. Mitología y tradiciones*, México, Everest Mexicana.

Alcina Franch, José

1958 *Las "pintaderas" mejicanas y sus relaciones*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Gonzalo Fernández de Oviedo".

Alvarado Tezozómoc, Hernando

1944 *Crónica mexicana, escrita hacia el año de 1598*, notas de Manuel Orozco y Berra, México, Leyenda.

1987 *Crónica mexicana*, anotada por Manuel Orozco y Berra y precedida del *Códice Ramírez*, manuscrito del siglo XVI intitulado: *Relación del origen*

55 La relación del mono con la decapitación no es explícita. Quizá podría inferirse a partir del vínculo que mantuvo aquél con el juego de pelota, donde se ejecutaba una decapitación ritual.

de los indios que habitan esta Nueva España según sus historias, anotada y con estudio cronológico del antes citado, México, Porrúa.

Aztecas

2003 *Arqueología Mexicana*, edición especial, México, Raíces/Instituto Nacional de Antropología e Historia, n. 13.

Barlow, Robert, y Henri Lehmann

1990 “Figurillas-sonajas aztecas del Valle de México”, en Jesús Monjarás-Ruiz, Elena Limón y María de la Cruz Paillés H. (eds.), *Obras de Robert H. Barlow, v. 3: Los mexicas y la triple alianza*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad de las Américas-Puebla, p. 257-280.

Breuer, David, *et al.* (eds.)

2002 *Aztecs*, Londres, Royal Academy of Arts.

Beyer, Hermann

1965 “El mono mitológico de los mexicanos y mayas”, en *El México antiguo*, México, Sociedad Alemana Mexicanista, t. X, p. 444-460.

Boone, Elizabeth Hill

1983 *The Codex Magliabechiano and the Lost Prototype of the Magliabechiano Group*, Berkeley, University of California Press.

2007 *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*, Austin, Texas, University of Texas Press.

Burkhart, Louise M.

1986 “The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico”, a Dissertation Presented to the Faculty of the Graduate School of Yale University in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy, USA.

Chapman, Anne

1978 *Les enfants de la mort. Univers mythique des indiens Tolupan (Jicaque)*, México, Missions Archeologique et Ethnologique Française au Mexique.

Códice borbónico

1993 Manuscrito mexicano de la Biblioteca del Palais Bourbon, comentarios de Francisco del Paso y Troncoso, México, Siglo XXI.

Códice Borgia

1980 Comentarios de Eduard Seler, trad. de Mariana Frenk, México, Fondo de Cultura Económica.

(*Códice Borgia*) *Codex Borgia*

2008, Madrid, Biblioteca Apostólica Vaticana/Testimonio Compañía Editorial.

(Códice Cospi) Codex Cospi

1994 Biblioteca Universitaria de Bolonia, 4093, Graz, Austria, Akademische Druck-und Verlagsanstalt.

Códice Fejérváry-Mayer

1994 M/12014, Free Public Museum, Liverpool, Inglaterra, introd. y explicación de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez, Graz, Austria, México, Akademische Druck-und Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica.

(Códice Laud) Codex Laud

1966 (Ms. Laud Misc. 678) Bodleian Library, Oxford, Introduction C. A. Burland, Graz, Austria, Akademische Druck-und Verlagsanstalt.

(Códice magliabechiano) The Book of the Life of the Ancient Mexicans

1903 Containing and account of Their Rites and Superstitions, an anonymous hispano-mexican manuscript preserved at the Biblioteca Nazionale Centrale, Florence, Italy, reproduced in facsimile with introduction, translation, and commentary by Zelia Nuttall, Part I. Introduction and Facsimile, Berkeley, University of California.

(Códice telleriano-remensis)

1995 *Codex Telleriano-Remensis: Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*, Austin, University of Texas Press.

Códice Tudela

2002 2 v., José Tudela (comp.), Madrid, Testimonio Compañía Editorial.

Códice Vaticano 3773

1972 *Codex Vaticanus 3773 (Codex Vaticanus B)*, Biblioteca Apostólica Vaticana, Einleitung, Summary und Resumen Ferdinand Anders, Graz, Austria, Akademische Druck-und Verlagsanstalt.

Códice Vaticano A

1996 *Codex Vatic. Lat. 3738* de la Biblioteca Apostólica Vaticana, Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García (Comisión Técnica Investigadora), Austria, Akademische Druck-und Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica.

(Códice vindobonensis mexicanus I) Codex Vindobonensis Mexicanus I

1963 Österreichische National bibliothek Wien, History and Description of the Manuscript Otto Adelhofer, Graz, Austria, Akademische Druck-und Verlagsanstalt.

Costumbres, fiestas enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España

1945-1948 Publicado por Federico Gómez de Orozco, *Tlalocan*, v. 2, p. 37-63.

Couvreur, Aurélie

2011 “Entre sceptres divins et instruments de musique cérémoniels: le symbolisme des bâtons de sonnaillles aztèques”, en Nathalie Ragot, Sylvie Peperstraete y Guilhem Olivier (dir.), *La quête du serpent à plumes. Arts et religions de l'Amérique précolombienne. Hommage à Michel Graulich*, Turnhout, Bélgica, Brepols, p. 235-250.

Cruz, Martín de la

1991 *Libellus de medicinalibus indorum herbis*, manuscrito azteca de 1552 según traducción latina de Juan Badiano, versión española con estudios y comentarios por diversos autores, México, Fondo de Cultura Económica/Instituto Mexicano del Seguro Social.

Declercq, Stan

2010 *Un 'basurero ritual' en Coyoacán. Una interpretación con base en evidencias arqueológicas de una ofrenda a las deidades del fuego*, tesis de licenciatura en Arqueología, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Diccionario de la Real Academia Española

2001 22a. ed., Real Academia Española, versión en línea, <http://www.rae.es/rae.html>.

Durán, fray Diego

2002 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, 2 t., estudio preliminar de Rosa Camelo y José Rubén Romero, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cien de México).

Easby, Elizabeth Kennedy, y John F. Scott (catalogue)

1970 *Before Cortés. Sculpture of Middle America*, A Centennial Exhibition at The Metropolitan Museum of Art, from September 3, 1970 through January 3, 1971, New York, The Metropolitan Museum of Art.

Echeverría García, Jaime

2012 *Los miedos entre los antiguos nahuas. Dinámica y motor del orden social y cosmológico*, tesis de doctorado en Antropología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Posgrado en Antropología.

Echeverría García, Jaime, y Miriam López Hernández

2010 “La decapitación como símbolo de castración entre los mexicas —y otros grupos mesoamericanos— y sus connotaciones genéricas”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 41, p. 137-165.

- 2012 “Criterios esenciales de diferenciación étnica entre los antiguos nahuas”, *Itinerarios*, Universidad de Varsovia, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, v. 15, p. 183-204.
- Enciso, Jorge
1947 *Sellos del antiguo México*, México, Innovación.
- Escalante Gonzalbo, Pablo
2010 *Los códices mesoamericanos antes y después de la conquista española. Historia de un lenguaje pictográfico*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Espinosa Pineda, Gabriel
2001 “La fauna de Ehécatl”, en Yólotl González Torres (coord.), *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, México, Plaza y Valdés/Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 255-303.
- Estrada, Alejandro, y Rosamond Coates-Estrada
1984 “Fruit Eating and Seed Dispersal by Howling Monkeys (*Alouatta palliata*) in the Tropical Rain Forest of Los Tuxtlas, Mexico”, *American Journal of Primatology*, n. 6, p. 77-91.
- Field, Frederick V.
1967 *Thoughts on the Meaning and Use of Pre-Hispanic Mexican Sellos*, Washington, Dumbarton Oaks.
1974 *Pre-hispanic Mexican Stamp Designs*, New York, Dover Publications, Inc.
- Franco, José Luis
1961 “Tres representaciones fálicas de Ehécatl-Quetzalcóatl”, *Boletín del Centro de Investigaciones Antropológicas de México*, v. 1, n. 12, diciembre, p. 5-8.
- Galinier, Jacques
1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, trad. de Ángela Ochoa y Haydée Silva, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional Indigenista.
- Garibay K., Ángel Ma.
1943 “Huehuetlatolli, documento A”, *Tlalocan*, v. I, n. 2, p. 81-107.
- Gossen, Gary H.
1989 *Los chamulas en el mundo del sol: tiempo y espacio en una tradición oral maya*, trad. de Celia Paschero, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional Indigenista.
- Graulich, Michel
1983 “Myths of Paradise Lost in Pre-Hispanic Central Mexico”, *Current Anthropology*, december, v. 24, n. 5, p. 575-588.

- 1990 *Mitos y rituales del México antiguo*, trad. de Ángel Barral Gómez, Madrid, Colegio Universitario/Istmo.
- 1997 “Reflexiones sobre dos obras maestras del arte azteca: la Piedra del Calendario y el Teocalli de la Guerra Sagrada”, en Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coords.), *De hombres y dioses*, Zinacantepec, Estado de México, El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense, p. 155-207.
- 1999 *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- Guilliem Arroyo, Salvador
- 1997 “Figurillas de Tlatelolco”, *Arqueología*, segunda época, n. 17, enero-junio, p. 111-138
- 1999 *Ofrendas a Ehécatl-Quetzalcóatl en Mexico-Tlatelolco. Proyecto Tlatelolco, 1987-1996*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Guiteras Holmes, Calixta
- 1961 “La magia en la crisis del embarazo y parto en los actuales grupos mayances de Chiapas”, *Estudios de Cultura Maya*, v. I, p. 159-166.
- 1996 *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, trad. de Carlo Antonio Castro, México, Fondo de Cultura Económica.
- Historia de los mexicanos por sus pinturas*
- 2002 *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, paleografía y trad. de Rafael Tena Martínez, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, p. 23-95 (Cien de México).
- Ichon, Alain
- 1973 *La religión de los totonacas de la Sierra*, trad. de José Arenas, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional Indigenista.
- Kerr, Justin
- Maya Vase Data Base*, en <http://research.mayavase.com/kerrmaya.html>. Consultado 6 de noviembre de 2013.
- Klein, Cecelia F., y Naoli Victoria Lona
- 2009 “A Comparison of Aztec Ceramic Figurines to Copal Figurines from the Templo Mayor”, en Christina T. Halperin *et al.* (eds.), *Mesoamerican Figurines. Small-Scale Indices of Large-Scale Social Phenomena*, Gainesville, University Press of Florida, p. 327-377.
- León-Portilla, Miguel
- 2001 *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Leyenda de los soles

2002 *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, paleografía y trad. de Rafael Tena Martínez, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, p. 173-205 (Cien de México).

López Austin, Alfredo

1996 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 t., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

1999 *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica.

2003 *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

2012 *El conejo en la cara de la luna. Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*, México, Era/Instituto Nacional de Antropología e Historia.

2013 “La fauna maravillosa de Mesoamérica (una clasificación)”, en Luis Millones y Alfredo López Austin (eds.), *Fauna fantástica de Mesoamérica y los Andes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, p. 31-91.

López Hernández, Miriam

2012 *Mujer divina, mujer terrena. Modelos femeninos en el mundo mexica y maya*, México, Libros de la Araucaria.

López Luján, Leonardo, et al.

2012 “Un portal al inframundo: ofrendas de animales sepultadas al pie del Templo Mayor de Tenochtitlan”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 44, julio-diciembre, p. 9-40.

(*Matrícula de tributos*) *La matrícula de tributos*

2003 *Arqueología Mexicana*, edición especial, serie códigos, interpretación y análisis de Ma. Teresa Sepúlveda y Herrera, México, Raíces/Instituto Nacional de Antropología e Historia, n. 14.

Medellín Zenil, Alfonso, y Frederick A. Peterson

1954 “A Smiling Head Complex from Central Veracruz, Mexico”, *American Antiquity*, Society for American Archaeology, v. 20, n. 2, p. 162-169.

Mikulska, Katarzyna

s/f “Dioses de la imagen, dioses de los destinos”.

Molina, fray Alonso

2004 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, estudio preliminar de Miguel León-Portilla, México, Porrúa.

Münch Galindo, Guido

1994 *Etnología del istmo veracruzano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Muñoz Camargo, Diego

1998 *Historia de Tlaxcala* (Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París), paleografía, introd., notas, apéndices e índices analíticos de Luis Reyes García, con la colaboración de Javier Lira Toledo, Tlaxcala, Gobierno del Estado de México/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Autónoma de Tlaxcala.

Nájera Coronado, Martha Ilia

2000 “Cambios y permanencias en la religión maya a través del análisis del significado de la figura simbólica del mono”, *Estudios Mesoamericanos*, n. 2, julio-diciembre, p. 49-56.

2007 “El mono y el viento: un acercamiento a su simbolismo en la cultura maya”, en Jorge Martínez Contreras y Aura Ponce de León (coords.), *El saber filosófico*, v. 3, *Tópicos del saber filosófico*, México, Siglo XXI/Asociación Filosófica de México, A. C., p. 167-178.

2012 “El mono y el cacao: la búsqueda de un mito a través de los relieves del grupo de la serie inicial de Chichén Itzá”, *Estudios de Cultura Maya*, v. XXXIX, p. 133-172.

Nicholson, Henry B.

1975 “Religion in Pre-Hispanic Central Mexico”, en Robert Wauchope (ed. gral.), *Handbook of Middle American Indians*, v. 10, *Archaeology of Northern Mesoamerica*, parte 1, Gordon F. Ekholm e Ignacio Bernal (eds.), Austin, University of Texas Press, p. 395-446.

Nicholson, Henry B., y Eloise Quiñones Keber

1983 *Art of Aztec Mexico. Treasures of Tenochtitlan*, Washington, National Gallery of Art.

Obregón, Luis

1949 “Relación de Zempoala y su partido, 1580”, *Tlalocan*, v. 3. n. 1, p. 29-41.

Ochoa S., Lorenzo

1971 “Representaciones fálicas de Ehécatl-Quetzalcóatl en el Centro de Veracruz”, *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 1969, sobretiro, séptima época, t. II, p. 171-179.

Olivier, Guilhem

1999 “Huehucóyotl, ‘Coyote viejo’, el músico transgresor ¿dios de los otomíes o avatar de Tezcatlipoca?”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 30, p. 113-132.

- 2004 *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, trad. de Tatiana Sule, México, Fondo de Cultura Económica.
- Ortiz de Montellano, Bernardo
- 1997 *Medicina, salud y nutrición aztecas*, trad. de Victoria Schussheim, México, Siglo XXI.
- Pasztory, Esther
- 1983 *Aztec art*, Norman, University of Oklahoma Press.
- Planchart Licea, Eduardo
- 2000 *Lo sagrado en el arte: la risa en Mesoamérica*, Xalapa, Universidad Veracruzana.
- Ponce, Pedro
- 1987 “Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad”, en *El alma encantada: Anales del Museo Nacional de México*, presentación de Fernando Benítez, México, Instituto Nacional Indigenista/Fondo de Cultura Económica, p. 3-11.
- Popol vuh*
- 2005 Traducido del texto original con introducción y notas por Adrián Recinos, México, Fondo de Cultura Económica (Colección Popular, 11).
- Romero Sandoval, Roberto
- 2013 *Zotz. El murciélago en la cultura maya*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
- Ruiz de Alarcón, Hernando
- 1987 “Tratado de supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España”, en *El alma encantada: Anales del Museo Nacional de México*, presentación de Fernando Benítez, México, Instituto Nacional Indigenista/Fondo de Cultura Económica, p. 123-223.
- Sahagún, fray Bernardino de
- 1951 *Florentine Codex. Book 2: The Ceremonies*, translated from Aztec into English, with notes and illustrations by Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson, Santa Fe, New Mexico, The School of American Research, The University of Utah, number 14, part III.
- 1959 *Florentine Codex. Book 9: The Merchants*, translated from Aztec into English, with notes and illustrations by Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson, Santa Fe, New Mexico, The School of American Research, The University of Utah, number 14, part X.

- 1961 *Florentine Codex*. Book 10: The people, translated from Aztec into English, with notes and illustrations by Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson, Santa Fe, New Mexico, The School of American Research, The University of Utah, number 14, part XI.
 - 1963 *Florentine Codex*. Book 11: *Earthly Things*, translated from Aztec into English, with notes and illustrations by Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson, Santa Fe, New Mexico, The School of American Research, The University of Utah, number 14, part XII.
 - 1969a *Florentine Codex*. Book 6: Rhetoric and Moral Philosophy, translated from Aztec into English, with notes and illustrations by Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson, Santa Fe, New Mexico, The School of American Research, The University of Utah, number 9, part VII.
 - 1969b *Augurios y abusiones*, introducción, versión, notas y comentarios de Alfredo López Austin, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
 - 1979 *Florentine Codex*. Book 4: The Soothsayers and Book 5: The Omens, translated from Aztec into English, with notes and illustrations by Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson, Santa Fe, New Mexico, The School of American Research, The University of Utah, number 14, part V-VI.
 - 1997 *Primeros memoriales*, paleography of Nahuatl text and english translation by Thelma D. Sullivan, Norman, University of Oklahoma Press.
 - 2002 *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3 t., estudio introductorio, paleografía, glosario y notas por Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cien de México).
- Seler, Eduard
- 1980 *Comentarios al Códice Borgia*, 2 t., trad. de Mariana Frenk, México, Fondo de Cultura Económica.
 - 1992 “Excavations at the Site of the Principal Temple in Mexico”, en Eduard Seler, *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, ed. gral. de Frank E. Comparato, Culver City, California, Labyrinthos, v. III, p. 114-193.
 - 2004 *Las imágenes de animales en los manuscritos mexicanos y mayas*, trad. de Joachim von Mentz, ed. y estudio preliminar de Brígida von Mentz, México, Casa Juan Pablos.
- Seler-Sachs, Caecilie
- 1996 “The Antiquities of Canton Tuxtla in the State of Veracruz”, en Eduard Seler, *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*,

- ed. gral. de Frank E. Comparato, Culver City, California, Labyrinthos, v. V, p. IX-XIX.
- Séjourné, Laurette
2002 *Un palacio en la ciudad de los dioses (Teotihuacán)*, trad. de Arnaldo Orfila Reynal, México, Fondo de Cultura Económica.
- Siméon, Rémi
2002 *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, trad. de Josefina Oliva de Coll, México, Siglo XXI.
- Smith, Michael E.
2002 “Domestic Ritual at Aztec Provincial Sites in Morelos”, en Patricia Plunket (ed.), *Domestic Ritual in Ancient Mesoamerica*, Los Angeles, UCLA, Cotsen Institute of Archaeology, p. 93-114.
2005 “Aztec-Style Ceramic Figurines from Yautepec, Morelos”, *Mexicon*, v. XXVII, april-june, p. 45-55.
- Suárez Cruz, Sergio
2008 “Matlalcueye, la montaña sagrada y sus santuarios”, en Tim Tucker y Arturo Montero (coords.), *Mapa de Cuauhtinchan II. Entre la ciencia y lo sagrado*, México, Mesoamerican Research Foundation, p. 203-241.
- Thompson, J. Eric
1930 *Ethnology of the Mayas of Southern and Central British Honduras*, Chicago, Field Museum of Natural History.
- Torquemada, fray Juan de
1975 *Monarquía Indiana de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, 7 v., edición preparada por el Seminario para el Estudio de Fuentes de Tradición Indígena, bajo la coordinación de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Veytia, Mariano
2000 *Historia antigua de México*, 2 t., México, Editorial del Valle de México.
- Weitlaner, Roberto J.
1977 *Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla*, sel., introd. y notas de María Sara Molinari, María Luisa Acevedo y Marlene Aguayo Alfaro, México, Instituto Nacional Indigenista.
- Winning, Hasso von
1996 “Representación de síntomas patológicos en el México precolombino”, en Phil C. Weigand y Eduardo Williams (eds.), *Arte prehispánico del*

occidente de México, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán/
Secretaría de Cultura de Jalisco, p. 297-372.

White Olascoaga, Laura, y Carmen Zepeda Gómez

2005 *El paraíso botánico del Convento de Malinalco, Estado de México*,
Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México.

Ximénez, fray Francisco

2001 *Cuatro libros de la naturaleza y virtudes de las plantas y animales, de uso
medicinal en la Nueva España*, facsímil de la edición mexicana de 1888,
México, Biblioteca Mexicana de la Fundación Miguel Alemán, A. C.

