

Gestación y nacimiento de Huitzilopochtli en el monte Coatépctl: consideraciones mítico-obstétricas

The gestation and birth of Huitzilopochtli in mount Coatepetl: some mythical-obstetrical considerations

PATRICK JOHANSSON K. Doctor en Letras por la Universidad de París, Sorbona. Profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM e investigador del Instituto de Investigaciones Históricas de la misma universidad. Autor de diversas obras, entre ellas *La palabra, la imagen y el manuscrito. Lecturas indígenas de un texto pictórico en el siglo XVI; Miccacuicatl. Las exequias de los señores mexicas; Ahuilcuicatl. Cantos eróticos de los mexicas.*

RESUMEN El análisis del relato correspondiente al nacimiento de Huitzilopochtli en el monte Coatépctl contenido en el *Códice florentino* revela una estructura narrativa que “esculpe” en la materia verbal el Templo Mayor de México-Tenochtitlan. Entre otros rasgos mitológicos, las distintas etapas de la ascensión al monte por Coyolxauhqui y los Centzonhuitznahuas, las cuales determinan este perfil, confieren un carácter obstétrico a la gesta y sugieren que la hermana mayor de Huitzilopochtli representaba no sólo la luna sino también la placenta.

PALABRAS CLAVE Huitzilopochtli, gestación, Coatépctl, narratividad, Templo Mayor, Coyolxauhqui, placenta

ABSTRACT The analysis of the *Florentine codex* version of the birth of Huitzilopochtli in mount Coatepetl reveals a narrative structure which “sculpts” in a verbal matter the architectonic profile of the Great Temple of Mexico Tenochtitlan. Among other mythological features, the different stages of the ascension of the mount by Coyolxauhqui and the Centzonhuitznahuas, which determine this profile, confer an obstetric character to the account and suggests that Huitzilopochtli’s elder sister represented not only the moon but also the placenta.

KEYWORDS Huitzilopochtli, gestation, Coatepetl, narrativity, Templo Mayor, Coyolxauhqui, placenta

Gestación y nacimiento de Huitzilopochtli en el monte Coatépctl: consideraciones mítico-obstétricas

Patrick Johansson K.

En el mundo náhuatl prehispánico el acto sexual tenía un carácter marcial, y tanto el embarazo de una mujer como las etapas de la gestación del niño eran considerados como una lucha contra fuerzas adversas que se oponían al nacimiento de la criatura. Este combate tenía lugar en el vientre de la mujer, asimilado simbólicamente al Mictlan, al inframundo. Después de haber sido fecundada por el varón en una justa erótica, la mujer indígena preñada iniciaba una lucha que duraba el tiempo de su embarazo y que culminaba con el nacimiento de su “prisionero”, su hijo, o con su muerte. Después de la gestación, durante la cual la madre libraba un combate contra fuerzas antagónicas del que quizá saldría vencedora, llegaba el momento de dar a luz: *imiquizpan* (el momento de su muerte).¹ Si el parto era exitoso, los gritos bélicos de victoria de las parteras acogían a la criatura:

Auh in otlalticpac quiz piltzintli, ni-man tzatzi in ticitl, tlaacotza, quitoznequi: ca ohuel iaot in cihuatzintli, ca onoquichtic, ca otlama, ca ocacic in piltzintli.²

Y cuando el niño llegó al mundo, luego grita la partera, lanza gritos de guerra, quiere decir que peleó bien la mujercita, varonilmente, hizo un cautivo: capturó al niño.

Las mujeres que morían en un primer parto o en el curso de un primer embarazo tenían la suerte de los guerreros muertos en combate: iban a la Casa del Sol en su parte poniente, Cihuatlampa. Se les llamaba *mocihuaquetzqui* (mujer que se yergue); recibían el sol en el cenit, de manos de los

¹ *Códice florentino*, libro VI, capítulo 30.

² *Ibid.*

guerreros que habían ayudado al astro a subir del Este al mediodía, y lo bajaban para su regeneración en las entrañas de la tierra y de la muerte.

Varios relatos de la oralidad náhuatl establecían el modelo a seguir y fundamentaban la gesta obstétrica de una madre y del fruto de sus entrañas. Entre los textos disponibles destaca sin duda, en lo que concierne a los mexicas, el mito de la fecundación de la diosa telúrica Coatlicue y de la subsecuente gestación de su hijo Huitzilopochtli en el vientre materno, la cual culminó con el nacimiento hierofánico de este último. Por otra parte, existían versiones pictográficas, dancísticas y pétreas de este mismo relato. La configuración arquitectónica del Templo Mayor es una de ellas.

Analizaremos el relato de la gestación y el nacimiento del dios tutelar de los mexicas, contenido en el *Códice florentino* (figura 1),³ comparándolo con la versión arquitectónica que presenta el Templo Mayor de México-Tenochtitlan, no sin antes recordar algunos principios generales que rigen la hermenéutica de los textos mito-lógicos.

LA PRODUCCIÓN MITOLÓGICA DE SENTIDO

En el mito indígena, como en todo relato de índole mítica, cualquiera que sea el horizonte cultural considerado, no existe la fragmentación conceptual operativa propia de la reflexión sino que todo lo sentido, percibido, intuido o imaginado se ve integrado en una totalidad semiológica que lo “procesa” en términos narrativos. Profundamente arraigado en la dimensión sensible del ser, el mito prolifera en una verdadera arborescencia de hechos y acciones que estructuran una aprehensión cognitiva del mundo. Desde los esquemas más elementales hasta los programas narrativos más complejos, una misma savia cognitiva nutre la enramada mítica. La estructuración narrativa de todo cuanto el hombre siente o percibe permite la fusión de una pléyade de elementos en una fragua textual que forja una cognición sensible. La característica esencial de dicha cognición es la de “totalidad”, la cual se opone notablemente a la fragmentación cognitiva reflexiva.

3 *Códice florentino*, libro III, capítulo 1.

En el mito, el desorden pulsional, endógeno, se organiza en un relato que “drena” y encauza esas interrogantes todavía muy somáticas que son las pulsiones.⁴ La observación de los fenómenos naturales también se interioriza y se integra a la dinámica relacional del mito. Finalmente, los acontecimientos pretéritos pierden su carácter objetivo para colarse en los moldes preestablecidos de la subjetividad mítica. Se despojan de sus contingencias, se subliman, para que lo que *fue* corresponda a lo que *debió haber sido*. La dimensión atemporal e infinitiva del *ser* determina la percepción del pasado indígena y el texto mítico es el único lugar donde se puede realizar esta transmutación de lo “real” en verdad eterna o, más bien, atemporal. Cuando los hechos y los acontecimientos se traman en un mito, se crean los nexos indígenas de sentido. En este contexto, sólo la trama narrativamente urdida de un relato puede organizar mito-lógicamente los hechos en cognición.⁵ Es preciso subrayar aquí, desde una perspectiva estructuralista, el carácter esencialmente infraliminal del sentido producido por el texto mitológico,⁶ el cual permite una fusión de elementos aparentemente distintos en un crisol diegético. Se distinguen un nivel narrativo anecdótico, consecutivo y consecuente (de superficie), en el que la historia avanza sobre un eje sintagmático, y unos estratos profundos de estructuración del significado, en cuya verticalidad paradigmática se genera mito-lógicamente el sentido y donde hechos y acciones se arraigan en la visceralidad del cuerpo individual y en el inconsciente colectivo. En este contexto, los cinco sentidos se movilizan para una aprehensión “totalizadora” de lo expresado. Los elementos sonoros, visuales, táctiles, olfativos y gustativos convergen de manera sinestésica para forjar un sentido sensible. Ahora bien, si la mitología se expresa esencialmente en relatos verbales, en el contexto indígena prehispánico se manifestaba también mediante textos pictográficos, es decir una “mitografía”, una motricidad

4 Fuerza que se sitúa en los límites de lo orgánico y lo psíquico y que incita a una persona a realizar una acción que tiende a dirimir una tensión que proviene del organismo. Cf. *Le petit Larousse illustré*.

5 Cf. Patrick Johansson K., *Miccacuicatl. Las exequias de los señores mexicas*, México, Primer Círculo, 2016, p. 184-185.

6 Los niveles constitutivos de un texto mitológico han sido comparados a un iceberg cuya parte visible es diminuta en relación con el volumen total. Asimismo, lo inmediatamente aprehensible de un relato mítico es poco significativo comparado con lo que yace en las profundidades de un sentido metafóricamente configurado.

dancística mitokinésica y, en el caso aquí considerado, en un texto arquitectónico que contenía, en su materia pétreo, el dinamismo cosmogónico del mito. Remitimos a otro trabajo nuestro para el análisis de las versiones mitográficas y kinésicas del nacimiento de Huitzilopochtli,⁷ y nos limitaremos aquí a un estudio comparativo del relato verbal contenido en el *Códice florentino* y de la versión arquitectónica que ostenta el Templo Mayor.

En el mito que analizamos a continuación, varios hilos narrativos se entretejen para producir un sentido sensible. Consideraremos únicamente las isotopías⁸ cosmológica y obstétrica que se perfilan en la parte medular del relato. La primera refiere las peripecias de la subida de Coyolxauhqui y los Centzonhuitznahuas al monte Coatépetl (el monte de la serpiente) para matar a Coatlicue, y tiene un carácter bélico-cosmogónico. La segunda tiene también un tenor agonal, en un contexto cultural náhuatl prehispánico, pero corresponde a la gestación de un ser humano en el vientre de su madre, en este caso la diosa Coatlicue, la cual se confunde con la montaña.⁹ El monte Coatépetl subsume lo que allí acontece en una dimensión geofísica natural que se volverá el Templo Mayor de México-Tenochtitlan en un contexto urbano.

Resumiremos en seguida la parte inicial del mito antes de considerar el relato de la subida al monte y las acciones subsecuentes, las cuales parecen haber generado la forma arquitectónica del edificio.

EL RELATO

Coatlicue (la de la falda de serpientes) estaba barriando sobre el monte Coatépetl (monte de la serpiente) cuando cayó un ovillo de plumas del cielo. Ella

7 Cf. Patrick Johansson, "Mitología, mitografía y mitokinesia. Una secuencia narrativa de la peregrinación de los aztecas", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 39, 2008, p. 17-50.

8 El término *isotopía* designa una línea de interpretación sobre la cual los símbolos, semas y otros elementos semiológicos se articulan en la hermenéutica de un texto.

9 Otro hilo narrativo dispuesto sobre el telar mitológico del relato atañe a la germinación del maíz, desde la semilla sembrada en la tierra-madre hasta su crecimiento como planta, la flor *miyahuatl* y el elote, con todos los escollos climáticos que se oponen a su desarrollo.

lo recogió y lo puso en su vientre, debajo de su huipil. Poco tiempo después se dio cuenta de que estaba embarazada. Su hija Coyolxauhqui se enojó (*motlahuelti*) y se puso de acuerdo con sus hermanos, los Centzonhuitznahuas, para matar a su madre. Para lograr su cometido, emprendieron la ascensión del monte.

La parte medular del texto:

Niman quito in Huitzilopochtli, huel xontlachie ¿can ie huitze? niman ie ic conilhui in Quahuitl icac: **ca ie tzompantitlan**; ie no ceppa quioalilhui in Huitzilopochtli ¿can ie huitze? niman conilhui **ca ie coaxalpan huitze**, ie no ceppa quioalilhui in Huitzilopochtli in Quahuitl icac: tla xontlachie ¿can ie huitze? niman ic conilhui **ca ie apetlac**, ie no ceppa quioalilhui ¿can ie huitze? niman conilhui in Quahuitl icac **ca ie tlatlacapan iatihuitze**. Auh in Huitzilopochtli: ie no ceppa quioalilhui, in Quahuitl icac, quilhui tla xontlachia ¿can ie huitze? Niman ic conilhui in Quahuitl icac, **ca iequene oalpanhuetzi**, iequene oalaci teiacantihuitz in Coyolxauhqui. **Auh in Huitzilopochtli: niman ic oallacat.**¹⁰

Luego dijo Huitzilopochtli mira: ¿dónde vienen? Luego ya le dice Quáhuitl ihcac: **ya están en tzompantitlan** (en el lugar de las calaveras). Luego otra vez le dice Huitzilopochtli: ¿dónde vienen? Luego le dijo (Quáhuitl ihcac): **ya están en coaxalpan** (en la arena de la serpiente). Otra vez le dijo Huitzilopochtli a Quáhuitl ihcac mira: ¿dónde vienen? Luego le dijo: **están ya en apetlac** (en el petate de agua). Otra vez le dijo: ¿dónde vienen? Luego le dijo Quáhuitl ihcac: **ya vienen en tlatlacapan** (en la vertiente). Y Huitzilopochtli otra vez le dijo a Quáhuitl ihcac le dijo ve: ¿dónde vienen? Luego le dijo Quáhuitl ihcac: **ya están aquí, ya llegaron**, los viene guiando Coyolxauhqui. **Y Huitzilopochtli luego nació.**

EL TEXTO VERBAL Y EL TEXTO ARQUITECTÓNICO

En la parte medular del relato, correspondiente a la subida de los antagonistas, un esquema canónico “pregunta/respuesta” define la estructura del texto

10 *Códice florentino*, libro III, fol. 2v-3r.

verbal, la cual determina a su vez el perfil arquitectónico del Templo Mayor, por lo menos de una de sus etapas constructivas.

La subida

Pregunta:

Niman qito in Huitzilopochtli, huel xontlachie can ie huitze? Luego Huitzilopochtli dijo: “Observa bien ¿dónde vienen?”

Respuesta:

Niman ie ic conilhuia in Quahuatl ihcac: ca ie tzompantitlan. Luego Quáhuitl ihcac le dice: “[están] ya en Tzompantitlan”.

Tzompantitlan

Esquema 1

En el centro ceremonial de México-Tenochtitlan, Tzompantitlan era el lugar donde estaba el *tzompantli*, la estructura de vigas donde se ensartaban los cráneos de las víctimas sacrificadas y decapitadas; estaba al pie (*itzintla*) del Templo Mayor (figura 2). Era también el lugar donde se enterraba la imagen de madera de los *pochteca* que habían muerto en una expedición, lejos de su territorio.

Según afirma Olmos, en este lugar se realizaba una ceremonia, durante la cual se entregaban las insignias a los guerreros que, por sus hazañas, las habían merecido. La expresión *niquetza itzompanco* (elevo su *tzompantli*) podría haber aludido a esto.

En el ritual principal del mes Ochpaniztli, relacionado con el nacimiento de Huitzilopochtli, era el lugar donde el sacerdote que vestía la piel desollada

de Toci y representaba a la diosa “pisoteaba” repetidamente su tambor (*conicça in ihuehueuh*).¹¹

El *tzompancuahtli* o *tzompantli* es también el nombre del árbol conocido en español como colorín.

En el *Códice Borgia* (figura 3), el *tzompantli*, relacionado con el amanecer y el dios Tlahuizcalpantecuhtli, parece brotar de las fauces de la tierra. Un árbol cuyo tronco lo constituye el dios del alba y cuyas ramas se despliegan de cada lado se yergue sobre la plataforma del templo. Este árbol del amanecer que se yergue podría ser Quáhuitl ihcac, el *huitznahua* que informa a Huitzilopochtli sobre el movimiento de sus hermanos. En esta imagen, la estructura del Tzompantli se confunde con el árbol, lo cual podría ayudar a caracterizar la primera etapa de la ascensión del monte Coatépétl y el nivel correspondiente del Templo Mayor. En este contexto, Tzompantitlan, como primera etapa de la ascensión, sería el primer nivel del Templo Mayor, la base: el patio de un templo que surge de la tierra, imagen (*ixiptla*) del Coatépétl circunscrito por el *coatepantli* (la muralla de serpientes).

Pregunta:

Ie no ceppa quioalilhua in Huitzilopochtli: can ie huitze? Una vez más le dice Huitzilopochtli: “¿Dónde vienen?”

Respuesta:

Niman conilhui ca ie coaxalpan huitze. Luego [Quáhuitl icac] le dijo: “Ya llegaron a Coaxalpan”.



Esquema 2

11 *Códice florentino*, libro II, capítulo 30.

Coaxalpan fue referido por los informantes de Sahagún. Era la primera plataforma del Templo Mayor. Así era el ritual correspondiente al mes Ochpaniztli:

Luego descendía un sátrapa de lo alto del *cu* de *Huitzilopochtli*, y traía en las manos un gran altabaque de madera lleno de greda blanca y molida, como harina, y de pluma blanca como algodón; poníalo abajo, en lugar que se llama *coaxalpan*, que era un espacio que había entre las gradas del *cu* y el patio bajo, al cual espacio subían por cuatro o cinco gradas o seis.¹²

El altabaque “lleno de greda blanca y molida” estaba relacionado con esta etapa de la subida. Evocando la acción de un sacerdote durante el mes festivo Ochpaniztli, un informante expresó lo siguiente:

Auh in ie iuhqui, in oxxinachpixoa nima ie ic hui in motlatizque. Niman ie ic oaltemo in tizatl yhuan ihuitl, quauhxicaltica mani, in i(c)pac Huitzilopochtli. Auh in quioaltemohuia tizatl, tlenamacac. In oc axitico tlatzintlan, mec quimana in uncan Coaxalpan.¹³

Y así [hecho esto], cuando habían esparcido la semilla, entonces ya se van a esconder. Luego ya bajaron la tiza [gis] y las plumas [blancas]; queda en una jícara de madera [o del águila] arriba [del templo de] Huitzilopochtli. Y el que hacía bajar la tiza era un [sacerdote] ofrendador de fuego. Cuando hubo llegado abajo, entonces la coloca allá en Coaxalpan.¹⁴

Coaxalpan, primera plataforma, era el segundo nivel del Templo Mayor.

12 Sahagún, p. 135.

13 *Códice florentino*, libro II, capítulo 30.

14 *Ibid.* En su versión en inglés, Dibble y Anderson traducen *coaxalpan* como “*on the landing*”, “en el apeadero”, evitando asimismo el nombre específico del nivel. Cf. Dibble y Anderson, *Florentine Codex*, libro II, p. 125.

Pregunta:

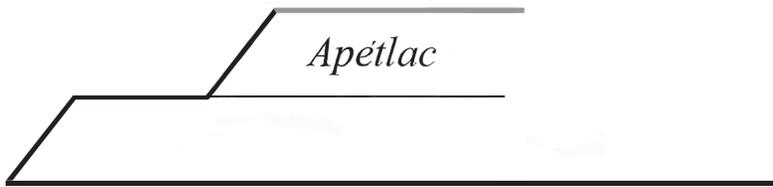
Ie no ceppa quioalilhui in Huitzilopochtli in Quahuitl icac: tla xontlachie: can ie huitze?

Una vez más, Huitzilopochtli le dijo a Quáhuitl ihcac: “Por favor, observa: ¿dónde llegaron?”

Respuesta:

Niman ic conilhui ca ie apetlac.

Luego [Quáhuitl ihcac] le dijo: “Ya [están] en Apétlac”.



Esquema 3

Apétlac es mencionado frecuentemente en la *Historia general* de Sahagún, tanto en las versiones en náhuatl como en español. Por ejemplo, en un contexto sacrificial del mes Quecholli:

El día en amaneciendo, componíanlos luego con sus papeles con que habían de morir, y luego los llevaban al lugar de la muerte; subíanlos por las gradas del *cu* a cada uno dos mancebos, uno de un brazo y otro de otro porque no desmayasen ni cayesen, y otros dos los bajaban después de muertos por las gradas de abajo; a cada uno de ellos le llevaba uno, una bandera de papel delante, cada uno de estos esclavos iba con esta compañía; cuando subían por las gradas del *cu* llevaban delante de todos cuatro cautivos atados de pies y manos, los cuales habían atado en el recibimiento del *cu*, que se llamaba Apétlac, que es donde comienzan las gradas.¹⁵

¹⁵ Sahagún, p. 141-142.

Al describir una secuencia del ritual correspondiente al mes Panquetzaliztli, la cual evoca precisamente el nacimiento de Huitzilopochtli, un informante expresó lo siguiente:

Auh in oquiçato painalton, niman ie Y cuando vino a salir Painalton, luego
ic temanalo, teteçpanalo in ixpan [los bañados] son dispuestos, colocados
Huitzilopochtli, in oncan apetylac. en filas, frente a Huitzilopochtli, allá en
Nappa in quinteucallaiaoaolochtiaia. Apétlac. Cuatro veces les hacían dar
Auh in ontlaiiaoaoloque, ie no ceppa vueltas alrededor del templo. Y cuando
quintecpana, ceceiaça quinmana. Ni- hubieron dado las vueltas, una vez más
man ie ic tleco in painalton, in iicpac los ponen en filas, uno por uno los dis-
Huitzilopochtli.¹⁶ ponen. Luego Painalton sube hasta la
cima [del templo de] Huitzilopochtli.

Apétlac, la segunda plataforma del templo, es asimismo “el lugar donde come” Huitzilopochtli (*itlaquaian Huitzilopochtli*).

In otemoco tlatzintla in oncan itla- Cuando hubo llegado abajo [al pie
quaia[n] Huitzilopochtli, quisnamic- de la escalera], allá en el lugar donde
timoquetza in tonatiuh. Niman ie ic come Huitzilopochtli, se para frente
coniaoa in ixcopa, nauhcampaixti al sol. Luego hace ademanes hacia
ih quichioa.¹⁷ él; se pone [sucesivamente] frente a
los cuatro rumbos, así lo hace.¹⁸

Pregunta:

Ie no ceppa quioalilhui: can ie huitze? Otra vez [Huitzilopochtli] le dijo:
“¿Dónde llegaron?”

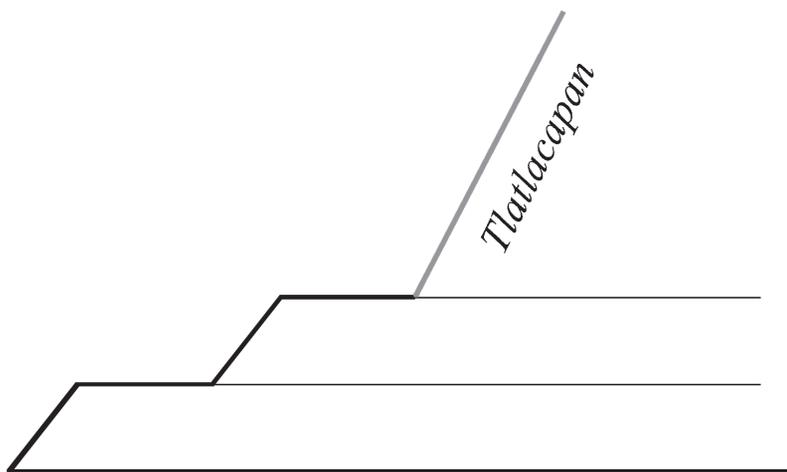
Respuesta:

Niman conilhui in Quahuitl icac: ca Luego Quáhuitl ihcac le dijo: “Ya
ie tlatlacapan iatihuitze. van llegando en la pendiente”.

¹⁶ *Códice florentino*, libro IX, capítulo 14.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*



Esquema 4

Tlatlacapan es la forma gramaticalmente intensiva o repetitiva de *tlacapan* (la pendiente). La duplicación de la sílaba *tla* en el sustantivo sugiere la característica abrupta de la pendiente o el dinamismo verbal de la subida. Las fuentes no mencionan una parte del Templo Mayor que tuviera este nombre, pero es probable que Tlatlacapan correspondiera a la escalera muy empinada que conducía a la cima de la pirámide, desde el Apétlac.

Pregunta:

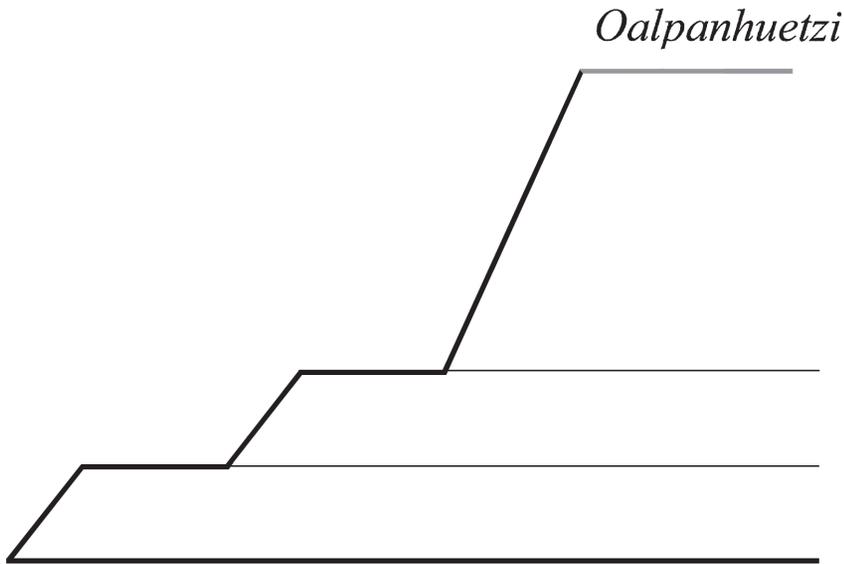
Auh in Huitzilopochtli: ie no ceppa quioalilhui in Quahuatl icac. Quilhui tla xontlachia: can ie huitze?

Y Huitzilopochtli una vez más le vino a decir a Quáhuitl ihcac; le dijo: “Observa bien: ¿Dónde vienen?”

Respuesta:

Niman ic conilhui in Quahuatl icac, ca iequene oalpanhuetzi, iequene teiacatihuitz in Coyolxauhqui.

Luego Quáhuitl ihcac le dijo: “En este momento están emergiendo; en este momento Coyolxauhqui los va guiando”.



Esquema 5

Después de haber subido por la pendiente abrupta (*tlatlacapan*) que lleva a la cima del monte Coatépetl, Coyolxauhqui y los Cenztónhuitznahuas “emergieron” en la punta del monte. El término *hualpanhuetzi* (emerge), que expresa tanto la llegada de los antagonistas como el nacimiento de Huitzilopochtli, se usaba en contextos de partos para referir el nacimiento de un niño.

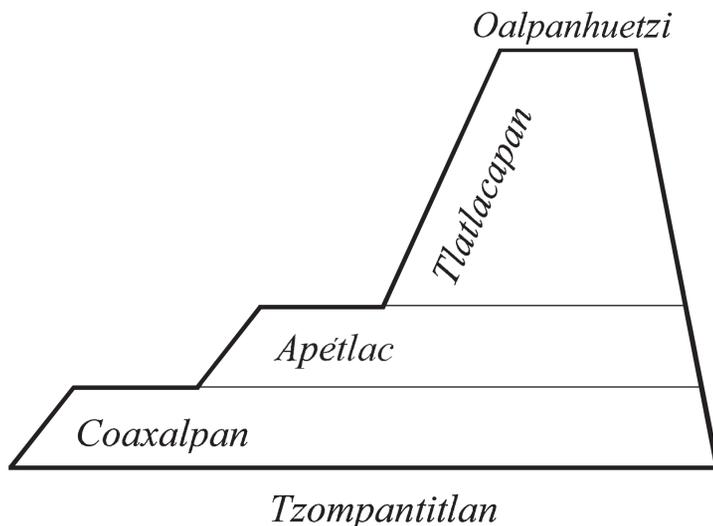
Acace mote, momacehual, azo hualpanhuetzi in inhuitz, in inmeuh in machcocolhuan, in motechiuhcahuan.¹⁹

Acaso es tu merecimiento, quizás emerge aquí la espina, la penca de maguey de tus antepasados [bisabuelos], de tus progenitores.

Auh Huitzilopochtli: niman ic oallacat.

Y Huitzilopochtli entonces vino a nacer.

¹⁹ *Códice florentino*, libro VI, capítulo 25.



Esquema 6

Si bien la irrupción (*hualpanhuetzi*) de los antagonistas en la cima del monte determina el nacimiento de Huitzilopochtli, como el sol mexicana, consagra asimismo a Coatlicue como *tierra-madre*, a la Coyolxauhqui decapitada como *luna* y a los Centzonhuitznahuas perseguidos como *estrellas*.

Huitzilopochtli nace con sus armas y sus atavíos guerreros (figura 4):

In ichimal, tehuehuelli, yoan in ymiuh, yoan yiatlah xoxotic, mitoa xioatlatl, yoan icxitlan, tlatlaan ic ommichiuh, yn iconecuitl, mitoaia ipilnechioal; moquapotoni, ixquac, yoan inanacaztlan, auh ce pitzaoc in icxi yiopochcopa, quipotoni inixocpal, yoan quitexooaoan in imetz uxmentin, yoan uxmentin iacol.²⁰

Su escudo, su escudo pequeño, y su flecha, y su lanza-dardos azul, llamado *xiuhatlatl*. Y sus piernas pintadas con rayas, y su rostro pintado con franjas [horizontales], su excremento de niño, que llamaban “su arreglo de niño”; [tiene] plumas en la frente y las orejas, y su pie izquierdo es delgado; se empluma la planta del pie, y tiene sus dos muslos y sus dos brazos [hombros] pintados con franjas azules.

20 *Códice florentino*, libro III, capítulo 1.

La *xiuhcoatl* (serpiente de fuego)

Luego el llamado Tochancalqui prendió fuego (*contlati*) a la *xiuhcoatl* (la serpiente de fuego) [de turquesa], que Huitzilopochtli está empuñando. Este momento era recordado en la fiesta Panquetzaliztli, cuando un sacerdote descendía de lo alto del templo, llevaba “un hachón de teas muy largo que llaman *xiuhcoatl*; tenía la cabeza y la cola como culebra, y [le] ponían en la boca unas plumas muy encendidas que parecía que le salía fuego por la boca”.²¹ En este mismo contexto ceremonial, pero en el marco festivo específico de comerciantes *pochteca*, el sacerdote que descendía “venía metido en una culebra de papel, el cual la traía como si ella viniera por sí, y traía en la boca unas plumas coloradas que parecían llamas de fuego que le salían por la boca”.²²

La *xiuhcoatl* era depositada en el Apétlac del templo y se le prendía fuego.²³ Esta serpiente de fuego representa sin duda el Fuego Nuevo que se celebraba en el mes Panquetzaliztli de los años 2-Ácatl (2-Caña), así como el fuego renovado del Templo Mayor y de los *calpultin*, pero es probable que correspondiera también al fuego doméstico, centro axial ígneo de cualquier hogar mexica. El personaje que prende fuego a la tea de ocote, en el mito de Tochancalqui —literalmente “el constructor de nuestro hogar”—, encarnaba probablemente este fuego doméstico en la casa-templo de Huitzilopochtli.

Huitzilopochtli y Coyolxauhqui

Acto seguido, Huitzilopochtli “agujeró” a su hermana mayor (*quixil in Coyolxauhqui*), le cortó la cabeza (*quechcotontihuetz in itzontecon*), la dejó en una orilla del Coatépetl (*onmocaub in itempa Coatepetl*), y su cuerpo (o mejor, su tronco) vino a caer abajo (*auh in itlac tlatzintlan huetzico*). El cuerpo se hizo pedazos (*tetextitihuetz*), con las manos, los pies y el tronco separados (*cececcan huehuetz in ima, in icxi, ihuan itlac*). Con este sacrificio,

21 Sahagún, p. 146.

22 *Ibid.*, p. 513.

23 *Ibid.*

Coyolxauhqui se consagra como el astro selénico que instauro una dualidad complementaria y el dinamismo subsecuente del movimiento vital *ollin*.

La separación de la cabeza (*itzontecon*) del cuerpo (*itlac*) manifiesta asimismo dos funciones cosmológicas de la luna: el astro plateado con carácter uranio (celestial) y el cuerpo ctónico asociado por tanto a la tierra. Es preciso recordar, en este contexto, que una metáfora para la cabeza era *ilhuicatl* (cielo).

Huitzilopochtli y los Centzonhuitznahuas

El dios recién nacido, es decir el sol del amanecer, se enfrenta a los Centzonhuitznahuas en la cima del Coatépetl, los disemina y, abajo (*tlalchi, tlatzintlan*), los persigue. Da cuatro vueltas al monte, persiguiéndolos (*nappa quintlatlaiaalocthi*), y los pocos que huyen de él, que se libran de sus manos (*in quezquitoton in ixpanpa eoaque, in imacpa quizque*), se dirigen hacia el sur (*umpa itztiaque in huitztlampa*). El sacrificio de los Centzonhuitznahuas los consagra asimismo como estrellas del cielo nocturno y como constelaciones.

Una parte esencial del ritual que conmemoraba el nacimiento de Huitzilopochtli, celebrado en el mes festivo Panquetzaliztli, consistía en una carrera en la que los participantes, llevando la imagen de Paynal, la advocación corredora del dios, reproducían la persecución de los Centzonhuitznahuas por Huitzilopochtli: recorrían los cuatro puntos cardinales. Salían del Teotlachco de la urbe mexicana, pasaban por Tlatelolco, Nonoalco, Tlacopan, Popotla, Chapultepec, Tepetocan (Coyoacán), Mazatlan, Acachinanco para regresar a México, a la meta que constituía el Templo Mayor. Se decía:

Mexicayé, ca ye huitz, ca ye mohuicatz in tlatatl. Ma ixquich.

Mexicas, ya llegó, ya arribó el señor. Es todo.²⁴

24 *Códice florentino*, libro II, capítulo 34.

Huitzilopochtli y Quáhuitl ihcac

Quáhuitl ihcac, el personaje que informa a Huitzilopochtli sobre los movimientos de los Huitznahuas, es él mismo un Huitznahua. Ayuda (*quipalehuia*) al dios en gestación pero desde el punto de vista de los agresores es, como lo expresa Sahagún, “un traidor”. Su nombre, “árbol que se yergue”, sugiere que establece una relación entre el subsuelo telúrico donde se arraiga y el cielo en el que se despliegan sus ramas. En una fase de la mencionada fiesta Panquetzaliztli en la que el señor estaba “mirando hacia lo alto del *cu* de Huitzilopochtli”, delante de él estaba “un árbol hecho a mano, de cañas y palillos, todo aforrado de plumas, y de lo alto de él salían muchos *quetzales*, que son plumas ricas; parecía que brotaban de un pomo de oro, que estaba en lo alto del árbol, [y] en lo bajo tenía una flocadura este árbol de plumas ricas”.²⁵ Es probable que este árbol remitiera al personaje del mito y al árbol del *tzompantli* (figura 3).

Yaoyotl: el antagonismo bélico

Para apreciar en su justo valor el antagonismo que opone a Coyolxauhqui y los Centzonhuitznahuas, por un lado, y a Huitzilopochtli, por el otro, en el mito aquí considerado, es preciso definirlo en el contexto axiológico náhuatl prehispánico. De manera que puede parecer paradójica, son los “enemigos” los que encarnan el dinamismo obstétrico correspondiente a la gestación del dios. De hecho, como ya lo mencionamos, la ascensión al monte culmina con el nacimiento del sol Huitzilopochtli, pero también con el advenimiento de la luna y las estrellas, las cuales definen la cosmología mexicana. El antagonismo genera un movimiento vital y los enemigos se ven integrados de manera “parental” al grupo. Ejemplo de ello es la relación que se establece entre el cautivo y el guerrero que lo capturó (o la persona que lo compró) en circunstancias de ofrenda sacrificial a los dioses. El dueño del cautivo era “su padre” y la víctima por sacrificar, “su hijo”.

25 Sahagún, p. 514.

En el contexto ritual de la atribución del nombre luego del corte del cordón umbilical, el bebé es nombrado *yaotl*, término que designa al “guerrero” pero también al “enemigo” antes de que se le confiera su nombre terrenal (*tlalticpactocayotl*).²⁶

EL MITO Y EL TEMPLO

El Templo Mayor de México-Tenochtitlan es la versión pétreo de lo anterior. Según se colige de la arquitectura verbal del texto, la ascensión al Coatépetl de Coyolxauhqui y los Centzonhuitznahuas definió los distintos niveles del Templo Mayor. El lugar donde “emergen” los antagonistas (*hualpanhuetzi*), que determina el nacimiento de Huitzilopochtli, es también el lugar donde el dios sacrifica a su hermana mayor. Es *tlacazouhcan*, que significa literalmente “el lugar donde la gente es perforada” o “donde la gente es extendida con los brazos abiertos (en la piedra sacrificial)”. En efecto, *zohua* (*çoua*) en náhuatl significa “abrir”, “extender”, “agujerar”. *Çohuatl* es también una variante de *cihuatl* (mujer). La locución metafórica *tepan nicçoa in cueitl, in huipilli*, “delante de la gente extendiendo la falda, el huipil”,²⁷ referente al matrimonio, podría tramar un tejido intrincado de hilos mitológicos.

La cabeza de Coyolxauhqui (figura 5), colocada en una orilla del Coatépetl, será la luna, y en el contexto urbano del Templo Mayor estará situada en la cima, al lado de Huitzilopochtli. Las partes desmembradas de su cuerpo (figura 6) podrían representar la tierra de cultivo (que se opone a la tierra árida de *teotlalpan*, en el norte, correspondiente a la etapa nómada de la gesta mexicana) o simbolizar, como lo veremos a continuación, la placenta.

En cuanto a los Centzonhuitznahuas, fueron expulsados por Huitzilopochtli de la cima del Coatépetl y perseguidos alrededor de la montaña. Después de cuatro vueltas en torno a ésta, los que pudieron salvarse escaparon hacia el sur. En el ritual de la fiesta correspondiente al nacimiento de Huitzilopochtli, en el mes Panquetzaliztli, una advocación “corredora” del dios mexicano, Paynal (figura 7) perseguía a los Huitznahuas alrededor del templo. En

²⁶ *Códice florentino*, libro VI, capítulo 37.

²⁷ Olmos, citado por Rémi Siméon.

esta fiesta, los “bañados” (*tlaahtiltin*) —es decir las víctimas destinadas al sacrificio, quienes representaban a los hermanos estelares de Huitzilopochtli, dispuestos en filas, frente al dios, en el Apétlac (*tetecpanalo in ixpan huitzilopochtli, in oncan apetlac*)— daban cuatro vueltas al templo.²⁸ Las cuatro vueltas al monte en el mito, o al templo en el ritual, integraban las cuatro regiones cardinales del mundo y el movimiento vital que expresa la persecución y los consagraban como lugares sagrados; el monte cerca de Tula, el templo, en el recinto sagrado de México-Tenochtitlan.

Una etapa constructiva del Templo Mayor

El perfil del Templo Mayor, definido por el texto mítico aquí considerado, no corresponde del todo a la configuración arquitectónica del edificio tal y como la pudieron observar los conquistadores. En efecto, la cabeza de Coyolxauhqui, colocada en una “orilla” del monte Coatépetl, según el mito, debería haber ocupado el adoratorio yuxtapuesto al de su hermano. El mito fundamenta la dualidad sol/luna y la cosmología subsecuente con las estrellas. En la renovación del Templo Mayor, realizada en el año 8-Ácatl (1487), Ahuítzotl mandó colocar, al lado del adoratorio de Huitzilopochtli, junto a la “piedra puntiaguda”, es decir la piedra de sacrificios, “una figura de una diosa que llamaban Coyolxauh, y, a las esquinas, dos figuras que tenían dos mangos como de cruz, todas de ricas plumas; pusieron dos bestiones que ellos llamaban tzitzimites”.²⁹

Por otra parte, evocando a la “hermana” de Huitzilopochtli, la diosa Cihuacóatl, fray Diego Durán escribió que “El templo de esta diosa estaba continuado con el de su hermano Huitzilopochtli y tratábanlo con la misma reverencia que al otro”.³⁰

La diosa Cihuacóatl es considerada, en otras fuentes, como una diosamadre, por lo que resulta interesante constatar que Durán menciona que era *hermana* de Huitzilopochtli. Esta relación aparentemente ambigua, madre/

28 Cf. *Códice florentino*, libro IX, capítulo 14.

29 Durán II, p. 333.

30 Durán I, p. 131.

hermana,³¹ podría ser reveladora en un ámbito parental, como lo veremos más adelante. Por otra parte, en un contexto expresivo asociado con Huitzilopochtli, Torquemada afirmó: “A esta diosa Cihuacóatl llamada hermana de Huitzilopochtli, el gran dios de México, a cuya causa le servían las monjas recogidas que servían a su hermano el ídolo”.³²

El hecho de que Tláloc fuera el dios que se situaba al lado de Huitzilopochtli, en la cima del edificio, se debe quizás a una adaptación a los determinismos de la historia. El dios tutelar de los nómadas ya sedentarizados y el dios local de la lluvia, de los montes y de la agricultura sellaron una nueva alianza religiosa y geopolítica.³³ Tláloc vino a desplazar a Coyolxauhqui pero es probable que la gesta original estuviera presente todavía en el palimpsesto arquitectónico del Templo Mayor, en tiempos de Motecuhzoma Xocoyotzin, ya que los informantes de Sahagún mencionan niveles del templo que corresponden a las etapas de la ascensión.

LECTURA DEL MITO DESDE UNA PERSPECTIVA OBSTÉTRICA

Más allá de la lucha de Huitzilopochtli contra Coyolxauhqui y los Centzonhuitznahuas, del nacimiento portentoso del dios, del subsecuente sacrificio de la diosa selénica y de sus hermanos estelares, otra línea de interpretación podría establecer el modelo mitológicamente ejemplar de la fecundación de una mujer, la gestación y el nacimiento del niño, y las fases subsecuentes, que son el corte del cordón umbilical, la expulsión de la placenta y el entierro de ambos.

Consideraremos ahora cada una de las secuencias narrativas desde este punto de vista obstétrico:

- Coatlicue estaba barriendo (*tlachpana*), como un acto de merecimiento (*macehualiztli*), en el monte Coatépetl. Esta primera secuencia

31 Podría tratarse de una información distinta o de una interpretación errónea de lo que comunicaron los informantes, pero es más probable que una relación simbólica vincule a la madre y a la hermana mayor en el contexto cultural náhuatl prehispánico.

32 Torquemada IV, p. 431.

33 Cf. Patrick Johansson, “La fundación de México-Tenochtitlan. Consideraciones ‘cronológicas’”, *Arqueología Mexicana*, núm. 57, 2004, p. 70-77.

corresponde al trabajo doméstico de barrer la casa, lo cual propiciaba la fecundación de la esposa. Además, en este contexto específico, la escoba tenía una connotación fálica. En un ritual del mes Ochpaniztli, los popotes de la escoba que esgrimía el robusto mancebo vestido con la piel desollada de Toci tenían en la punta sangre sacrificial con valor espermático.³⁴

- Un ovillo de plumas bajó del cielo: fecundación de la tierra por el cielo. Lo recoge Coatlicue y lo pone sobre su vientre (*ixillan contlali*). Como ya lo indicamos, la madre (tierra) está siendo fecundada por el anónimo agente masculino (cielo). Nadie se presenta como su padre (*ayac nez in ita*). Coatlicue está embarazada.
- Este hecho genera la ira de los hermanos mayores de Huitzilopochtli (*achcauhtin*) y de su hermana mayor (*ihueltiuh*). El enojo y la vergüenza que el hecho suscita determinan la voluntad de matar a la madre y al producto que entraña; también justifican mitológicamente el “combate” que libra la mujer embarazada contra las fuerzas antagónicas que son, a nivel fisiológico, todos los problemas que pueden presentarse en el curso de la gestación y del parto. Cabe preguntarse aquí si la vergüenza y el enojo pertenecen únicamente al nivel narrativo de superficie o si establecen nexos de sentido mitológico.
- Coatlicue tiene mucho miedo (*momauhtia*) y se preocupa (*motequipachoa*).
- Su hijo dentro de ella la tranquiliza.

Quáhuatl ihcac: el personaje y su simbolismo “umbilical”

En el ámbito narrativo obstétrico en que nos situamos ahora, el personaje que informa a Huitzilopochtli sobre lo que están haciendo Coyolxauhqui y los Centzonhuitznahuas, y le permite al dios-feto seguir el curso de su gestación, podría representar el cordón umbilical:

34 Cf. Patrick Johansson, *Xochitlahtolli. La palabra florida de los aztecas*, México, Trillas, 2018.

Auh ce itoca Quavitl icac, necoc quitlalitinenca in itlatol, in tlein qui-tooaia centzonhuitznaoa, niman conilhuaia, connotzaia in Huitzilobuchtli.³⁵

Y uno de nombre Quáhuitl ihcac, andaba llevando la palabra de ambas partes. Lo que decían los Centzonhuitznahuas, luego se lo decía, se lo platicaba a Huitzilopochtli.

En el contexto cultural náhuatl prehispánico, la función metabólica del cordón umbilical (*xicmecayotl*) fue integrada metafóricamente en distintos contextos simbólicos. En términos fisiológicos, el cordón se arraiga en la placenta (figura 8) y contiene vasos sanguíneos que permiten un intercambio vital entre el feto y la madre. Esto fue percibido por los antiguos nahuas, que interiorizaron el hecho y lo plasmaron en relatos con carácter mitológico y en diversos rituales correspondientes. El cordón umbilical se yergue (*ihcac*) como un árbol (*quahuitl*), el cual se enraíza a su vez en la tierra. Como el personaje del relato, mantiene el contacto vital entre ambas entidades (*necoc quitlalinenca*). De manera metafórica, el cordón umbilical, alias Quáhuitl ihcac, alimenta y retroalimenta con informaciones metabólicamente vitales al feto Huitzilopochtli. Sube y advierte a Huitzilopochtli y a Coatlicue que las fuerzas adversas se preparan a subir (*ie huitze*, “ya vienen”): se inicia así el trabajo de gestación.

El árbol que se yergue podría ser también el árbol talado por Tlahuizcalpantecuhtli para que surja la luz del día, o el mismo dios del alba, quien está a la vez vinculado con la noche que muere y el día que nace.

Las etapas de la ascensión al monte y las fases del embarazo

El inicio de la gestación es la constatación del embarazo: *ie otztic* (está preñada), es decir, etimológicamente “es [como] una cueva”. Coatlicue y el monte Coatépetl se “co(n)-funden”. En la versión correspondiente del *Códice Boturini*, Huitzilopochtli está en la cueva Quinehuayan oztotl [la cueva de la pronta salida], en el corazón de la montaña llamada Colhuacán,

35 *Códice florentino*, libro III, capítulo 1.

“el lugar encorvado”, pero también “el lugar de los abuelos” y, sobre todo, montaña en la que se gesta Huitzilopochtli.

La primera etapa de la gestación es Tzompantitlan, el lugar del *tzompantli* donde está la materia ósea que se muele y con la que se crea a los seres humanos según el mito de la creación del hombre.³⁶ Corresponde al Mictlan, al inframundo, a la noche y a la muerte de la que sale el recién nacido. Este Tzompantitlan, además de la palizada con cráneos ensartados en vigas, alude a la cueva donde se enterraban los esqueletos, o simplemente a una tumba. El ser humano fue creado en el Mictlan a partir de huesos molidos por la diosa Quilaztli y fecundados por la sangre espermática del miembro viril de Quetzalcóatl.

La segunda fase de la gestación es Coaxalpan (lugar de la arena de la serpiente). Si consideramos la simbología relacionada con la serpiente (*coatli*) y la arena (*xalli*), es factible que este concepto toponímico corresponda a una fase del embarazo.

La tercera fase es Apétlac (en el petate del agua). Es posible que esta etapa del ascenso corresponda a la bolsa amniótica (*conetl ixiquipilco*), en cuyas aguas se baña el feto.

La cuarta es Tlatlacapan (la pendiente). La relación conceptual manifiesta en muchos textos entre *tlacapan* (la pendiente) pero también “el flanco” de una montaña o de un cuerpo, y *xillantli*, el vientre materno, es reveladora. *Tlacapan* es también el flanco de una persona y más específicamente del niño, donde se corta el cordón umbilical.

Notlaçopiltzin, noxocoiouh izcatqui
tlatlalilli, machiotl quitlali in monan,
in mota in Iooaltecutli, in Iooalticitl:
motlacapan, motlâcotia nitlaana,
nitlacotona.³⁷

Mi niño precioso, mi más pequeño,
ésta es la tradición, el ejemplo que
establecieron tu madre, tu padre, “el
señor de la noche”, “la médica de la
noche”: de tu flanco, de la mitad [de
tu cuerpo] yo tomo, yo corto [el cor-
dón umbilical].

36 Cf. Johansson, *Miccacuicatl. Las exequias de los señores mexicas*, p. 29-31.

37 *Códice florentino*, libro VI, capítulo 31.

Hualpanhuetzi

Los “enemigos” emergen (*hualpanhuetzi*) en lo alto del Coatépétl. Los guía Coyolxauhqui (*teyacantihuitz in Coyolxauhqui*). La expresión náhuatl *hualpanhuetzi*, que corresponde a la llegada de los Centzonhuitznahuas y de Coyolxauhqui, es la que se usa para el alumbramiento en un contexto de parto.

- Tochancalqui prende la “serpiente de turquesa” (*xiuhcoatli*). En un contexto de “alumbramiento”, la partera prendía una tea en forma de serpiente.
- Huitzilopochtli perforó a Coyolxauhqui (*quixil in Coyolxauhqui*). El término empleado, *quixili*, el cual refiere el hecho de picar, tiene resonancias paronímicas significativas, ya que *tlaxilia* representa, en un contexto de parto, la expulsión de la placenta: *inantzin* (su madre), y de lo que envolvía al niño: *mapantihuitz*, *inic hualquimiliuhthuh*.³⁸
- *Quechcotontihuitz itzontecon* (“le corta el cuello”, literalmente “le corta el cuello de la cabeza”). Esta secuencia mítica corresponde quizás al corte del cordón umbilical (*quixictequi in piltzintli*), “corta el cordón umbilical del niño”. El cuello (*quechtli*) representa probablemente el cordón cortado, el cual se desprende de la cabeza (*tzontecomatl*).
- *Ompa mocaub in itempa Coatepetl*, “se quedó [la cabeza] en la orilla del Coatépétl”. La locución *itempa* (en la orilla), podría significar también “un rincón de la casa”. Esta cabeza redonda con su afeite de cascabeles (Coyolxauhqui) *es la luna*.³⁹
- *In itlac tlatzintlan huetzico* (el cuerpo vino a caer abajo). El cuerpo de Coyolxauhqui, al caer, se desmiembra. Esta fase podría corresponder a la expulsión de la placenta y a su entierro en un rincón de la casa:⁴⁰ *xomolco*, en el contexto del ritual correspondiente a un parto. La forma de la representación monolítica de Coyolxauhqui (figura 6) descubierta en el Templo Mayor podría corresponder a la placenta expulsada, a la luna enterrada en el rincón de la casa, es decir, del templo doméstico.

38 *Códice florentino*, libro VI, capítulo 30.

39 Recordemos que Coyolxauhqui significa “la que tiene cascabeles pintados (en el rostro)”.

40 *Códice florentino*, libro VI, capítulo 30.

COYOLXAUHQUI, LA HERMANA MAYOR: ¿LA PLACENTA?

La placenta es el órgano que une el feto al útero materno durante la gestación (figura 8). Tiene la forma de un disco, o mejor dicho, en el contexto cultural indígena, de un escudo (*chimalli*). Varias son las palabras en lengua náhuatl que la designan. Algunas evocan simplemente el carácter desechable del órgano: *tlaellotl* (las inmundicias); *cihuatlayelli* (las inmundicias de la mujer). Otras revelan una filiación: *piltzintli inantzín* (la madrecita del niño); *nanotl* (la maternidad), o de manera comparativa una forma, y quizás una función defensiva y protectora: *chimalli* o *tehuehuelli* (escudo). En un canto que se elevaba en el entierro de la placenta,⁴¹ ésta era referida como *xayahualtehuehuelli* (el escudo circular de inmundicias).

El cuerpo de Coyolxauhqui (*itlac*): la placenta

Además de representar a la luna, Coyolxauhqui podría desempeñar un papel simbólicamente más específico en la mencionada gesta. En efecto, el hecho de que el dios “agujera” o “pincha” (*quixilia*), decapita a su hermana y deja caer su cuerpo (*itlac*) por la escalera hacia abajo, podría corresponder a la expulsión de la placenta, todavía adherida a la cavidad uterina de la madre, después del alumbramiento. Habiendo caído desde lo alto del monte, el cuerpo tuvo que caer a lo largo de la pendiente y llegar al nivel Apétlac (en el petate de agua), o desde lo alto del Templo Mayor, a lo largo de la escalera, para terminar en la plataforma del mismo nombre (*apetlac*), conocida también como *itlacuayan Huitzilopochtli* (el lugar donde come Huitzilopochtli).⁴² Esta plataforma del templo fue la tercera etapa de la ascensión.

Considerando la resonancia obstétrica del mito aquí referido, planteamos la hipótesis de que estas últimas secuencias, posteriores al nacimiento del dios mexica, corresponden al corte del cordón umbilical (decapitación) y a la expulsión de la placenta (caída y regreso a la tierra).

41 Véase *infra*.

42 O “donde se come a Huitzilopochtli”, ya que, en una fase del ritual, una figura del dios hecha de bledos (*tzoalli*) era solemnemente ingerida.

Cihuatlayelli (la placenta): la hermana mayor (*hueltiuhkli*)

Como ya lo referimos, el nombre con que se designa a la placenta en la lengua náhuatl parece connotar algo que “se desecha”. En efecto *tlael* remite a lo sucio, a las inmundicias. Sin embargo, observamos en el palimpsesto etimológico de los vocablos *tlaelotl* o *cihuatla(y)elli* el radical *elli*, el cual remite al “hígado” y eventualmente a sus funciones metabólicas.

Se le refiere también, junto con las secundinas, como *inantzin* (su madre) (del niño).⁴³ La placenta sería una madre dentro de la madre, una hermana mayor: *hueltiuhkli*, en el contexto eidético náhuatl prehispánico. Otro atributo conceptual vinculado con la placenta es que dicha hermana estaba *enojada*. El vocablo náhuatl *motlahueltia* (enojarse), es fonética y lexicológicamente próximo a *hueltiuhkli*, además de que ambos contienen el radical *elli* (hígado), órgano temperamental por excelencia.

La relación mitológica que se establece —entre la madre-tierra Coatlicue; su hijo Huitzilopochtli, el sol; Coyolxauhqui, la luna, y los Centzonhuitznahuas, las estrellas; el intermediario Quáhuitl ihcac, la cual “con-figura” formalmente el Templo Mayor— se reproduce en un ámbito obstétrico con la madre, su hijo, la placenta, las secundinas y el cordón umbilical.

Resulta interesante observar que la madre ginecológicamente matricial (la placenta), dentro de la madre, podría haber sido considerada como la hermana mayor (*ihueltiuh*) con todo lo que esta relación parental conllevaba en el mundo náhuatl prehispánico.

Nanotl, la madre dentro de la madre: la hermana mayor

Como uno de los nombres que la designan lo manifiesta, la placenta (*tenantzin*), es la “pequeña madre”.⁴⁴ En términos ginecológicos, la metáfora expresa el papel intermediario que desempeña el órgano entre la madre y el feto, pero la función de esta “pequeña madre” dentro del cuerpo materno

43 *Códice florentino*, libro VI, capítulo 30.

44 El sufijo *-tzin* podría expresar un matiz afectivo u honorífico, pero en este contexto es probable que tenga un valor diminutivo en relación con la madre como tal (*tenan*).

fue mitológicamente procesada en la cultura náhuatl prehispánica con base en estructuras parentales vigentes entonces, y se le confirió el estatuto de hermana mayor (*tehueltiuh*). En efecto, dentro de la matriz doméstica que constituye la casa, el hogar indígena en el que impera la esposa-madre, la hermana mayor desempeña un papel esencial. Es verdaderamente una “pequeña madre”, con una autoridad delegada dentro de la familia (*cencalli*). Lo ginecológico y lo social se funden aquí en la aprehensión culturalmente totalizadora de una función “bio-lógica”.

Esta fusión significativa entre la madre y la hermana se encuentra en la figura de la diosa Cihuacóatl (la mujer serpiente). En el discurso a la recién parida, la partera dice:

Oticnamic in monantzín in ci- Encontraste a tu madre Cihuacóatl,
huacoatl, in cihuapilli, in quilaztli.⁴⁵ la mujercita,⁴⁶ Quilaztli.

Es interesante observar que entre los ixiles de Guatemala la placenta es referida como “hermano mayor”, y entre los cakchiqueles se habla del “segundo niño” o “hermana gemela” para evocar este órgano.⁴⁷

La *cihuacoatl*

Como lo establecimos con base en fuentes de Durán y Torquemada, la diosa Cihuacóatl era hermana de Huitzilopochtli. Por tanto, si Coyolxauhqui es la placenta, lógicamente Cihuacóatl tiene que serlo asimismo.

En un contexto cultural mixteco, el *Códice Nuttall* refiere pictográficamente el parto de la señora 3-Pedernal (figura 9) y el nacimiento de su hija (aparentemente del mismo nombre).⁴⁸ El cordón umbilical *xictli* vincula a la

45 *Códice florentino*, libro VI, capítulo 33.

46 La palabra *cihuapilli* puede referir socialmente a lo que sería una mujer (*cihuatl*) noble (*pilli*). Sin embargo, el término *cihuatl* refiere también a un órgano femenino por excelencia como, por ejemplo, la matriz *cihuayotl*. Asimismo, el sufijo náhuatl *-pil(li)* indica también algo pequeño, diminuto.

47 Cf. Nájera, p. 160.

48 La reiteración del signo 3-Técpatl (3-Pedernal), en el contexto obstétrico de esta imagen, podría ser significativa e indicar que dicho signo es la referencia onomástico-calendárica

niña con su madre y se observa la placenta roja/sangre debajo de la señora. En la parte triangular frontal del *quechquemitl* figura un caracol (*cuechtli*) con dos volutas. Una serpiente que pasa por el codo derecho, la nuca y el codo izquierdo sale por la placenta de la recién parida. Frente a ella, del mismo color de la placenta, hay un triángulo rojo con franja y círculos pequeños, el cual podría ser el ideograma de la placenta.

Frente a esta escena figura un cerro (*tepetl*) o montón de tierra (*tlaltetl*), en el que penetra una mujer descalza y la serpiente. Las cinco narigueras lunares (*yacametztl*) que se observan en la periferia del monte remiten al contexto selénico de lo que está ocurriendo. Asimismo, la *cihuacoatl* penetra en la tierra por una entrada con forma de nariguera. En el centro del montón de tierra hay una casa con agua y arena adentro. En el agua figura el caracol, *cuechtli*. Es posible que se trate aquí del enterramiento de la placenta, personificada por la mujer-serpiente *cihuacoatl* que penetra en el montón de tierra. Sabemos que los antiguos mexicanos enterraban la placenta en un rincón de la casa, por lo que esta propuesta interpretativa resulta factible.

El agua correspondería al Apétlac (petate de agua), del mito aquí analizado, mientras que la arena representaría en este mismo contexto *coaxalpan* (la arena de la serpiente), ambos paradigmas mitológicos presentes en el relato del nacimiento de Huitzilopochtli.

Por otra parte, el trazo y el color amarillo de la parte inferior del monte y de la forma de nariguera lunar por donde penetra la *cihuacoatl* refieren un elemento excrementicio.

Quilaztli

En el ámbito mítico de la creación del ser humano en el Mictlan, una advocación de Cihuacóatl: Quilaztli (*yehuatl iz ihuacoatl*),⁴⁹ molió (*quiteci*) los huesos que le había traído Quetzalcóatl, y los puso (*quitema[n]*) en un

de la placenta. Si consideramos que 4-Técpatl (4-Pedernal), es el nombre calendárico de la luna, esta interpretación es posible.

⁴⁹ Lehmann, Kutscher, p. 334.

lebrillo de jade (*chalchiuhpazco*). El dios sangró su miembro viril sobre dichos huesos (*ipan motepoli o*), con lo cual concluye el relato. En el contexto mitológico en el que se sitúa la narración, es probable que Quilaztli y el lebrillo (*apaztli*) matricial se “co(n)-fundan”, que los huesos molidos y fecundados por la sangre espermática de Quetzalcóatl y su contenedor de jade se fundan asimismo en una misma entidad que podría ser la placenta. No se “llenaría” el lebrillo de jade con huesos sino que la masa ósea molida, rociada con la sangre sacrificial, se volvería la materia misma de la placenta.

Coyolxauhqui es “enterrada” en un rincón del Templo Mayor

Regresando al relato aquí referido, el hecho de que la cabeza (*itzontecon*) cercenada de Coyolxauhqui haya quedado (*omocauh*) en una orilla del monte y que su cuerpo (*itlac*) haya venido a caer (*huetzico*) hacia abajo, podría haber sido el modelo ejemplar que seguían los mexicas en contextos rituales de nacimiento. La placenta “expulsada” momentos después del nacimiento de la criatura y del corte del cordón umbilical era solemnemente enterrada en un rincón de la casa, *xomolco*. Ahora bien, de alguna manera el Templo Mayor es la casa de Huitzilopochtli y de Coyolxauhqui, por lo que el mencionado “rincón” podría haber sido la esquina del Templo Mayor donde fue hallado el monolito (figura 10). El nivel sería Apétlac y correspondería a una etapa constructiva anterior a la que observaron los conquistadores pero que se encontraba oculta en el corazón del templo.

UN CANTO PARA EL ENTIERRO DE LA PLACENTA

El entierro de la placenta, la “hermana mayor”, esta madre dentro de la madre, era objeto de un ritual solemne. Un canto *teocuicatl* contenido en el apéndice al libro II del *Códice florentino*, el cual evoca el nacimiento de Huitzilopochtli, podría haber sido entonado en estas circunstancias.

Chimalpanecatli icuic, ihuan tlaltecahua nanotl/El canto del ser del escudo,⁵⁰ y el entierro de la maternidad

El título algo metafóricamente críptico de este canto remite al dios que nació del escudo (*chimalli*): el vientre materno, y a la placenta referida como *nanotl*, literalmente “la maternidad”.

El texto

1. Ichimal ipan chipuchica veyá
2. Mixihuiloc
3. Yautlato aya
4. Ichimal ipan chipuchica veyá
5. Mixihuiloc
6. Yautlato a
7. Coatepec tequihua
8. Tepetitla moxayahualtehuehuel aya
9. quinellimoquichtihuihui
10. *Tlalli cuecuechihuia*
11. *Aqui moxayahualtehuehuella*⁵¹

“Canto del Chimalpanecatli” y “se coloca la placenta en la tierra”

1. Sobre su escudo con abultamiento [del vientre] crece
2. Es dado a luz
3. El jefe de guerra⁵² *aya*
4. Sobre su escudo con abultamiento [de vientre] crece
5. Es dado a luz
6. El jefe de guerra *a*

50 *Chimalpanecatli*, a la letra, es un gentilicio difícil de traducir. La expresión “gente del escudo”, en singular, sería una traducción posible.

51 *Códice matritense*, fol. 276r.

52 Consideramos que la *a* de *yauhtlatoa* en el manuscrito no pertenece al verbo y corresponde a la interjección *aya*, por lo que la traducción de *yautlato* es “jefe de guerra”. Si la *a* pertenece al verbo en tiempo presente, la traducción es “lanzan gritos de guerra”.

7. En el Coatépetl [el monte de la serpiente], el *tequihua*⁵³
8. *En el monte, tu escudo redondo de inmundicias aya*
9. En verdad, lo procreó como varón⁵⁴
10. La tierra se estremece
11. Entra tu escudo redondo de inmundicias.

Análisis del canto

El título doble de este canto así como el texto correspondiente parecen referir, de manera metafórica, a la placenta. *Chimalpanecatli icuic* sería el canto (*icuic*) de “aquel que nació del escudo”. *Tlaltecachua nanotl* es más referencial: *nanotl* (la maternidad), es uno de los nombres de la placenta (*inantzin*); *tlaltel* es un montón de tierra; *cahua* es *tecahua* (separarse de alguien) y *tla-cahua* (depositar algo). *Tlaltecachua* sería, en este contexto el entierro (*tlaltecahua*) de la placenta (*nanotl*). Analizaremos el canto desde esta perspectiva hipotética.

Traducción razonada del canto

1. *Ichimal ipan* (sobre su escudo) *hueya*. Por su forma redonda, su relación simbólica con el agua y con lo femenino y su carácter protector/defensivo, el escudo (*chimalli*) es una metáfora de la placenta. En contextos bélicos, el dedo arrancado por el guerrero a una mujer muerta en un primer parto, *mocibuaquetzqui*, era colocado en el centro del escudo, lo que hacía invencible al guerrero.⁵⁵ Dicho dedo mayor de la mano izquierda era quizás asimilado a un cordón umbilical que vinculaba al guerrero con la tierra madre.

Chipuch ica hueya (con abultamiento (de vientre) crece). *Chipuchtli*⁵⁶ es un vocablo que permanece en el español de México como el nahuatlismo *chipote*, es decir, un chichón. En el contexto expresivo del canto, se trata de

53 Grado militar de máxima jerarquía.

54 Suponemos que la *a* es una interjección y que la expresión debe ser transcrita así: *quinelmoquichtiui*.

55 El dedo era cortado en las contiendas lúdicas que se realizaban cuando la mujer era llevada por sus parientes y las parteras al lugar de su entierro.

56 El verbo *xipuchahui* o *xixipichahui* significa “abollarse”.

la forma bultosa del vientre materno que da a luz a la criatura. *Hueya* podría ser una interjección con valor afectivo sin carga léxica. Sahagún le atribuye el sentido de “maldición”.⁵⁷ Podría también significar “crece”, lo que se integra perfectamente al contexto expresivo. Es probable que *hueya* haya sido pronunciado de manera interjección conjugando asimismo lo fríamente léxico, “crecer”, con lo emocional.

2. *Mixihuiloc* (es dado a luz). *Mixihui* (parir) + *-lo*, morfema del pasivo + *-c*

3. *yauhtlato aya* (El jefe de guerra), *aya*. En la versión del *Códice matritense* la interjección *ya* está pegada a la locución verbal, por lo que es difícil saber cómo debemos separar los entes verbales. Existen dos posibilidades:

- *yauhtlatoa ya* (lanzan gritos de guerra), *ya*, en la que la “a” podría ser parte del verbo en presente.
- *yauhtlato aya* ([...es dado a luz el] jefe de guerra), *aya*

Cabe recordar que, en el momento en que nacía el niño, las parteras lanzaban gritos de guerra pegándose en la boca. En la segunda estrofa la palabra es escrita *yauhtlatoa*, sin interjección, lo que podría sugerir que la primera opción es la correcta.

4, 5 y 6. Misma traducción.

7. *Coatepec tequihua*. “En el Coatépetl (en el monte de la serpiente).⁵⁸ *Tequihua* es un rango militar de alta jerarquía por lo que la traducción podría ser “el valiente (*tequihua*) del Coatépetl”. Coatépetl es en este contexto el vientre de Coatlicue y más generalmente de cualquier mujer que dio a luz.

8. *Tepetitla* (en el monte).

Moxayaualtenueuel (tu escudo redondo de inmundicias), *aya: mo-* (tu); *xa-*, de *xayotl*, “inmundicias, posos, zurrapas”; *yaual(li)* (redondo, circular).

Además de referir a un tipo de escudo, el vocablo *tehuehuel(li)* es un sustantivo derivado del verbo *tehuehueloa* (dispersar a la gente), o *tlahuehueloa* (destruir, deshacer, aniquilar, derribar una cosa).⁵⁹ Este último sentido es

57 Cf. Rémi Simeón.

58 *Tepetl* es “monte o montaña” pero puede traducirse también simplemente como “tierra”.

59 Cf. Rémi Simeón. *Ueloa*, “demoler”, “destruir”, “echar abajo”.

pertinente en un contexto mítico en que Huitzilopochtli derriba, dispersa y destruye a sus oponentes: los Centzonhuitznahuas.

En el *Códice matritense* (figura 7), la referencia a los atavíos de Huitzilopochtli (*Huitzilopochtli inechichihuh*) menciona que el escudo del dios es un *tehuehuelli* y que dicho escudo “está lleno de escardas” (*tlauaçomalli in ipan temi chimalli*), que podrían corresponder a los pedazos que constituyen la placenta.

9. *Quinelmoquichtiuiui*, “con dificultad en verdad (la placenta) lo procreó como varón”. En la versión del *Códice matritense*, la transcripción *ayaquinelli moquichtihuihui* no parece corresponder a este sentido. Creemos que *aya* es una interjección que puntúa el verso anterior y que el sintagma siguiente debería haber sido escrito: *quinel(li)moquichtihuihui*: *qui-*, pronombre personal, objeto; *nel(li)* (en verdad); *mo(o)quichti* (se hizo varón); *ihuihui* (con dificultad).

10. *Tlalli cuecuechihuia* (la tierra se estremece).

11. *Aqui moxayahualtehuehuella* (Entra [en la tierra] tu escudo redondo de inmundicias).

El vocablo *aqui* (entra), refiere probablemente al hecho de que se entierre la placenta (*xayahualtehuehuelli*) en una esquina de la casa (*xomolco*).

XICTLI/ICXITL, LA RELACIÓN ENTRE EL CORDÓN UMBILICAL Y EL PIE

La simbología náhuatl prehispánica establecía una relación entre el ombligo *xictli*⁶⁰ y la pierna o el pie, *icxitl*. Resulta interesante constatar que el segundo es un anagrama del primero (o viceversa), lo que establece sin duda una relación funcionalmente simbólica, en un contexto cognitivo náhuatl prehispánico en el que las semejanzas analógicas y los juegos de espejos lingüísticos son altamente significativos. *icxitl* (el pie) es el reflejo especular de *xictli*, el ombligo y el cordón umbilical.

La imagen liminar del *Códice Fejérváry Mayer* (figura 11) confirma esta relación. En esa lámina observamos que el ojo derecho del dios Tezcatlipoca, en su advocación de dios del fuego, está relacionado mediante un

60 *Xicmecatl* (el cordón umbilical).

chorro de sangre, con la mano derecha, con el Este (*tlauhcopa*) y el signo calendárico *acatl* (caña). La nuca (*cuexcochtli*) está vinculada con la cabeza (*tzontecomatl*, pero también, metafóricamente, *ilhuicatl* (el cielo), el sur (*huitztlampa*) con el signo calendárico *tochtli* (conejo). La espalda (*cuitlapán*) está conectada simbólicamente con la caja torácica, los elementos excrementicios (*cuitlatl*), el oeste (*cihuatlampa*) y el signo calendárico *calli* (casa).

En cuanto al ombligo de Tezcatlipoca, está vinculado, mediante el umbilicalismo hemático (el chorro de sangre), con un pie descarnado que figura en el centro de un escudo blanco con franja roja. Este escudo (*chimalli* o *tehuehuelli*) podría estar relacionado de alguna manera con la placenta en la que se arraiga el cordón umbilical. El chorro de sangre que sale del ombligo de Tezcatlipoca y termina con un pie cercenado podría simbolizar este arraigo. Una analogía con Huitzilopochtli es factible si recordamos que el dios mexica nació con el pie izquierdo más delgado (*pitzahuac in icxi yio-pochcacopa*). La orientación correspondiente es el norte (*mictlampa*), literalmente “hacia el lugar de los muertos”, cuyo signo espacio-temporal es el pedernal, *tecpatl*.

En el contexto del combate sacrificial que constituía el ápice ceremonial del mes Tlacaxipehualiztli (figura 12), la víctima estaba sujeta por el pie izquierdo a una piedra circular, *temalacatl*, mediante una cuerda llamada *centzonmecatl* (cuerda cuatrocientos),⁶¹ con carácter indudablemente umbilical, lo cual alude al nacimiento de Huitzilopochtli, a los Centzonhuitznahuas y a la gesta antes analizada. En otra versión pictórica del ritual sacrificial, la víctima está atada a la piedra por la cintura, es decir al nivel del ombligo (figura 13).

Esta relación simbólica entre el pie y el cordón umbilical parece estar presente en una fase ritual de la fiesta aquí referida, cuando los dioses, es decir, los hombres (víctimas) que habían revestido las pieles desolladas de las víctimas que los habían encarnado y se habían dirigido cada uno hacia una región cardinal (con sus cautivos), eran amarrados unos con otros mediante cuerdas que vinculaban el pie derecho de uno con el pie izquierdo del otro.⁶²

61 Durán I, p 97.

62 *Ibid.*

En este mismo contexto de una relación simbólica del cordón umbilical (*xictli*) y el pie o la pierna (*icxitl*), cabe recordar que el curso de una existencia humana era considerado como un “andar” (*nemi* o *nehnemi*), del Este de una existencia al Oeste, del nacimiento a la muerte. En este contexto, el cordón umbilical que había sido enterrado animaba de algún modo las piernas y los pies de los seres.

Asimismo, el hecho de que Huitzilopochtli persigue a los Centzonhuitznahuas, corriendo (*payna*), y mata a gran parte de ellos, podría manifestar la mutación vital del cordón umbilical que sujeta (*xictli*) en piernas y pies (*icxitl*) que andan: *nemi* (*nehnemi*). La advocación de Huitzilopochtli que efectuaba una carrera ritual (*Painaliztli*) en la fiesta Panquetzaliztli que conmemoraba su nacimiento se llamaba precisamente Paynal (figura 7).

LA PLACENTA Y EL CORDÓN UMBILICAL EN EL RITUAL TLAHUAHUANALIZTLI

La fecundación, la gestación, el parto, las etapas correspondientes al embarazo de una mujer y el nacimiento de su “cautivo”, así como el corte del cordón umbilical y el entierro de la placenta, fueron observados y definidos por una ginecología indígena que integraba de manera culturalmente armónica la fisiología, la magia y la religión. Tanto por su función metabólica y por la relación que los vincula como por su forma, la placenta y el cordón umbilical fueron objetos de una sublimación simbólico-religiosa que permitió su debida aprehensión cognitiva y generó el culto que se les rindió en tiempos prehispánicos y los rituales correspondientes.

Varios son los rituales relacionados con el nacimiento del dios mexica Huitzilopochtli. Uno, sin embargo, está estrechamente vinculado con el mito aquí referido, en términos específicamente obstétricos. Se trata del ritual *tlahuahuanaliztli*, parte medular de la fiesta Tlacaxipehualiztli dedicada a los dioses Xipe Totec y Huitzilopochtli.

La liturgia de esta fiesta es muy compleja y nos limitaremos aquí a considerar los aspectos relacionados con el umbilicalismo y la placenta, en los términos simbólicos que exhibe el ritual principal.

El combate lúdico-sacrificial: *tlahuahuanaliztli*

Cuatro indígenas portaban las pieles de otros que habían encarnado a distintos dioses, luego de que éstos hubieran sido sacrificados y desollados. Cada uno de ellos se dirigía a un punto cardinal llevando consigo “presos, demostrando poder” (figuras 12 y 13).⁶³

Luego salían todas las dignidades del templo por su orden, los cuales sacaban un atambor y empezaban un canto aplicado a la fiesta y al ídolo. Luego salía un viejo vestido con un cuero de león, y con él cuatro, vestidos el uno de blanco, el otro de verde, y el otro de amarillo, y el otro de colorado. A los cuales llamaban “las cuatro auroras”, y con ellos el dios Ixcozauhqui y el dios Titlacahuan, y poníanlos aquel viejo en un puesto y poniéndolos, iba y sacaba un preso de los que habían de sacrificar y subíalo encima de la piedra llamada *temalacatl*, y esta piedra tenía en medio un agujero, por donde salía una soga de cuatro brazos, a la cual llamaban *centzonmecatl*. Con esta soga ataban al preso por un pie y dábanle una rodela y una espada toda emplumada, en la mano, y traían una vasija de “vino divino”, que así le llamaban, conviene a saber *teooctli*, y hacíanle beber de aquel vino. Luego le ponían a los pies cuatro pelotas de palo para con qué defenderse, el cual (preso) estaba desnudo en cueros. Luego que se apartaba el viejo, que tenía por nombre “el león viejo”, al son del tambor y el canto, salía el que nombramos gran tigre, bailando con su rodela y espada, e íbase para el que estaba atado, el cual tomaba las bolas de palo y tirábale.

El gran tigre, como era diestro, recogía los golpes de la rodela. Acabados los pelotazos, tomaba el preso desventurado y embrazaba su rodela y esgrimiendo la espada, defendíase del gran tigre que pugnaba por le herir. Mas empero, como el uno estaba armado y el otro, desnudo, y el otro tenía su espada de filos, y el otro, de solo palo, a pocas vueltas, le hería, o en la pierna, o en el muslo, o en el brazo, o en la cabeza, y así, luego en hiriéndole, tañían las bocinas y caracoles y flautillas y el preso se dejaba caer. En cayendo, llegaban los sacrificadores y desatándolo

⁶³ *Ibid.*

y llevándolo a la otra piedra, que dijimos se llamaba cuauhxicalli, allí le abrían el pecho y le sacaban el corazón y lo ofrecían al sol, dándoselo con mano alta.⁶⁴

Este combate sacrificial es una verdadera escenificación de las fases posteriores al parto (*mixihuiliztli*), referido también metafóricamente como el momento de la muerte (*miquizpan*). Se trata aquí del parto de Coatlicue y del nacimiento épico de Huitzilopochtli, el sol, pero con un enfoque sobre el umbilicalismo de la cuerda, *centzonmecatl*, que sujeta a la víctima a la piedra (*temalacatl*), tal como el cordón umbilical vincula al niño con la placenta.

El nombre de la cuerda, *centzonmecatl*, recuerda inconfundiblemente a los Centzonhuitznahuas que subieron al Coatépetl y propiciaron belicosamente la gestación de Huitzilopochtli y la suya propia. La piedra *temalacatl*, literalmente “malacate de piedra” o simplemente “piedra redonda”, remite probablemente, en este contexto épico-obstétrico, a la placenta redonda (*malacatic*) en la que se arraiga el cordón umbilical del niño. Por otra parte, el hecho de que el “padrino de los cautivos”, el llamado Cuetlachhuehue, cogía las sogas con que habían sido atados los cautivos en la piedra y las levantaba hacia las cuatro partes del mundo,⁶⁵ exalta y consagra el umbilicalismo en sí. Las cuerdas eran luego enterradas, como lo era el cordón umbilical del niño o la niña.

En este contexto, el pulque divino (*teooctli*) que ingería la víctima podría haber simbolizado la sangre nutritiva que pasaba de la placenta al feto mediante el cordón umbilical.

Las cuatro “pelotas de palo” que arroja la víctima, y que sus oponentes reciben sobre sus escudos, podrían simbolizar el ovillo de plumas que cayó del cielo y que Coatlicue puso sobre su vientre (*ixillan*), es decir, el *escudo* que se va a abultar (*xipochahui*) con la preñez.

Los toques que se da a la víctima para sacarle sangre podrían haber correspondido al pinchar (*quixil*) de Huitzilopochtli a Coyolxauhqui.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 98.

⁶⁵ Sahagún, p. 103.

Las pieles de los desollados

El desollamiento generalmente ha sido considerado como una renovación de la naturaleza en primavera. Podría sin embargo estar relacionado de una manera más “bio-lógica” con la placenta, la bolsa amniótica (*conexiquipilli*) y más generalmente las secundinas, es decir todo lo que envuelve al niño en el vientre materno. En el contexto de la fiesta Tlacaxipehualiztli aquí referida:

Acabado lo que dicho es, todos aquellos que habían representado a los dioses, que habían estado vestidos con aquellos cueros de hombres, se iban y los sacerdotes los desnudaban y los lavaban con sus propias manos y colgaban aquellos cueros, con mucha reverencia, de unas varas.

Luego otro día de mañana iban algunos a pedir al dueño de los que se habían desollado aquel cuero prestado, para pedir limosna con él, y el dueño mandaba se les prestase. Esto hacían los pobres en todos los barrios. A los cuales (pobres) prestaban estos cueros y se los ponían, y encima de ellos, las ropas del ídolo Xipe, y salían por la ciudad y por todos los barrios a pedir limosna de puerta en puerta. De los cuales limosneros acontecía andar veinte y veinticinco, conforme a los barrios que había. Los cuales (limosneros) no se habían de encontrar en parte ninguna, ni en casa, ni en calle ni en encrucijada, porque si se topaban en alguna parte, arremetían uno contra el otro, y habían de pelear y pugar de romperse el cuero el uno al otro y los vestidos, lo cual era estatuto y ordenanza de los templos.⁶⁶

Las pieles de los desollados simbolizaban, quizá, las secundinas que contenían al feto. Los que andaban así vestidos durante veinte días expresaban una gestación que culminaba con la ceremonia de quitar las pieles:

Acabados los veinte días, que era como octava del ídolo, cesaba la limosna. El cual día, para enterrar los cueros y quitarlos a quienes los habían traído, hacían una ceremonia, y era que en medio del mercado ponían un atambor y salían los soldados viejos todos y sus capitanes, que habían sido causa de prender en la guerra los que habían sacrificado,

⁶⁶ Durán I, p. 100-101.

todos aderezados con las nuevas insignias que los reyes les daban y preseas, todos con sus mantas de red, y bailaban, trayendo en medio aquellos limosneros, vestidos con sus cueros, y cada día quitaban uno o dos, con aquella solemnidad y fiesta, que duraba otros veinte días en quitar cueros. Con el cual regocijo comían y bebían y se regocijaban todo lo posible. Que, cuando se venía a acabar, hedían ya los cueros y estaban tan negros y abominables que era asco y horror verlos.⁶⁷

Seguía el enterramiento de dichas pieles al cabo de una “cuarentena”: “Al cabo de estos cuarenta días tan festejados y solemnizados, tomaban todos los cueros, y en el templo de Xipe y abajo al pie de las gradas de él, los enterraban en el subterráneo y bóveda dicha, la cual tenía una piedra move-diza que se quitaba y se ponía”.⁶⁸ Este enterramiento de pieles de desollados podría haber correspondido a la ceremonia del enterramiento de la placenta y de las secundinas en un rincón de la casa (*xomolco*): “Enterrábanlos con canto y solemnidad, como a cosa sagrada; al cual entierro acudía toda la tierra de sus templos, donde, acabado el entierro, había un sermón muy solemne, el cual hacía una de las dignidades, todo de retórica y metáforas, con la más elegante lengua que podía ordenarle”.⁶⁹

LOS RITUALES DEL NACIMIENTO

Con base en estos planteamientos mitológicos, cada etapa culturalmente definida de la gestación era solemnizada con rituales y discursos correspondientes. El nacimiento de la criatura, el corte del cordón umbilical, el entierro de la placenta y, algunos días después, el entierro del cordón umbilical eran los momentos cumbres de un ciclo que había comenzado al percartarse la madre que estaba encinta. Como ya lo vimos, el embarazo y la gestación eran considerados como un combate que libraban la madre y el feto contra fuerzas nocturnas antagónicas que se oponían al advenimiento de la luz, al nacimiento del niño o la niña.

67 *Ibid.*, p. 101.

68 *Ibid.*, p. 102.

69 *Ibid.*

El parto: la madre victoriosa tiene a su “prisionero”

El parto (*mixihuiliztli*) era referido también como *imiquizpan*, literalmente “el momento de su muerte”. Cuando el niño salía del vientre de su madre las parteras lanzaban gritos de guerra:

Auh in otlalticpac quiz piltzintli, ni-
man tzatzi in ticitl, tlacaotza, quitoz-
nequi: ca ovel iaot in cihuatzintli, ca
onoquichtic, ca otlama, ca ocacic in
piltzintli.⁷⁰

Y cuando el niño llegó al mundo,
luego grita la partera, lanza gritos de
guerra, quiere decir que peleó bien la
mujercita, varonilmente, hizo un
cautivo: capturó al niño.

Después de unos discursos retóricos dirigidos a la madre y al niño, procedían a cortar el cordón umbilical del recién nacido.

El corte del cordón umbilical

En el momento en que se cortaba el cordón umbilical al niño varón, la partera se dirigía al niño; hacía un discurso en el que evocaba a las divinidades del parto: “el señor de la noche” y “la médica (partera) de la noche”. Recordaba también en este instante algunos paradigmas existenciales indígenas:

Notlaçopiltzin, noxocoiouh izcatqui
tlatlalilli, machiotl quitlali in monan,
in mota in Iooaltecutli, in Iooalticitl:
motlacapan, motlâcotia nitlaana,
nitlacotona.⁷¹

Mi niño precioso, mi más pequeño,
ésta es la tradición, es el ejemplo que
establecieron tu madre, tu padre, el
“señor de la noche”, la “médica de
la noche”: de tu flanco, de la mitad
[de tu cuerpo] yo tomo, yo corto [el
cordón umbilical].

⁷⁰ *Códice florentino*, libro VI, capítulo 30.

⁷¹ *Ibid.*, capítulo 31.

La partera decía también:

Auh inin, in motlacapan eoa, in motlacotian huitz: nimitzanjlia inemac, yaxca in tlaltecutli in tonatiuh.⁷² Y eso que se eleva de tu flanco, que surge de la mitad [de tu cuerpo] que tomo de ti es propiedad, es pertenencia de Tlaltecuhтли, Tonatiuh.⁷³

Al cortar el cordón umbilical, la partera definía el destino del joven mexicana:

Teoatl, tlachinolli molhuil, motequiuh: El agua, el fuego [la guerra] es tu compromiso, tu tarea.
ticitlatitz, tictlaqualtiz, tictlamacaz Darás de beber, alimentarás, darás
in tonatiuh, in tlaltecutli.⁷⁴ de comer al sol, al señor de la tierra.

El cordón umbilical se conservaba y posteriormente era confiado a unos guerreros que lo llevarían al campo de guerra (*yaoc*, *ixtlahuacan*) al que “pertenecía” el recién nacido; el cordón umbilical de la niña era enterrado cerca del hogar (*tlecuil*). El cordón umbilical del niño era considerado metafóricamente como una espina, un punzón de maguey, una caña (de tabaco), una rama de *acxoyatl*, una cosa preciosa.⁷⁵ Si el bebé era una niña, en el momento de cortar el cordón umbilical la partera le decía lo siguiente:

Motlacapan, motlacotian, nitlaana, nitlacotona; quitlali, quito, in monan, in mota: on iooaltecutli, in iooalticitl: ticaliollotl tiez, acampatiaz, acampa tiiani timuchioaz: titlapoalli, titenamaztli timuchioa.⁷⁶ De tu flanco, de la mitad de tu cuerpo yo tomo, yo corto [el cordón umbilical]. Lo establecieron, lo dijeron tu madre, tu padre Yohualtecuhтли, Yohualticitl. Tú serás el corazón de la casa; no irás a ninguna parte, no te volverás una andadora. Tú te vuelves lo que cubre el fuego con cenizas, las piedras del hogar.

⁷² *Idem*.

⁷³ Tlaltecuhтли (el señor de la tierra); Tonatiuh (el sol).

⁷⁴ *Códice florentino*, libro VI, capítulo 31.

⁷⁵ *Ibid*.

⁷⁶ *Ibid*.

En ambos casos la partera guardaba el cordón umbilical, lo dejaba secar antes de que fuera enterrado, en el campo de batalla para los niños destinados a la guerra y cerca del fogón para las niñas. La recién nacida tenía atributos existenciales selénicos: era la ceniza (*nextli*) que cubre (o apaga) el fuego y encarnaba las tres piedras (*tenamaztli*) que lo enmarcan.

Expulsión y entierro de la placenta y las secundinas

Una vez cortado el cordón umbilical, se propiciaba la expulsión de la placenta y de las secundinas y se procedía a su entierro en un rincón de la casa.

Auh quitlaxilia in quilhuia inantzin, Y expulsa lo que llaman “su madre-
inic mapantihuitz piltzintli, inic oal- cita”, lo que ha envuelto al niño, lo
quimiliuhtih: inin quitoca xomolco.⁷⁷ que lo ha arrojado. Esto lo entierran
en una esquina (de la casa).

Es probable que unos discursos acompañaran tanto la expulsión como el entierro de la placenta y las secundinas pero los informantes de Sahagún no proporcionaron la información, o si la proporcionaron no fue transcrita, y si se transcribió el documento fue destruido ya que conllevaba elementos ético-religiosos contrarios a los que postulaba el cristianismo.

El himno sagrado *chimalpanecatl icuic* que analizamos antes podría haber sido entonado en el momento en que se enterraba la placenta.

La atribución del nombre: un segundo nacimiento

Después de haber cortado el cordón umbilical, la partera se preparaba para bañar una vez más al recién nacido. Se ponía frente al Oeste (*tonatiuh icalaquiampa itztica*) para hacerlo.

Los atributos masculinos bélicos del pequeño varón estaban ya dispuestos cerca de la cuna: un escudo pequeño, un arco pequeño y cuatro flechas

⁷⁷ *Códice florentino*, libro VI, capítulo 30.

pequeñas (extendidas sobre una pequeña cama de semillas de amaranto), así como una tilma y un taparrabo. Las cuatro flechas, además de la referencia a la guerra, establecían el espacio-tiempo existencial al que ya pertenecía el niño:

Quil ce tlacopa pouhqui, quil ce cihuatlampa pouhqui, quil ce huitztlampa pouhqui, quil ce mictlampa pouhqui.⁷⁸ Se dice que una pertenece al Este, se dice que una pertenece al Oeste, se dice que una pertenece al Sur, se dice que una pertenece al Norte.

Si era una niña, cerca de la cuna estaba la parafernalia propia de las mujeres indígenas (*icihuahatl*): el huso, el machete (bastón para tejer), el cesto, etcétera.

Después la partera le daba al recién nacido a probar un poco de agua (*conpaloltia*), ponía también agua sobre su frente (*iqua nepantla*) y sobre su pecho (*ielpan*). Una antorcha de ocote (*ocopilli*) estaba ardiendo durante todo el ritual. Después de otro baño en aguas “azul-verdes” (*matlalatl, xopaleoac*), la partera proclamaba el “segundo nacimiento” del bebé:

Xictlalcahui, ximiquani: axcan oc ceppa ioli, tlacati in piltzintli [...] oc ceppa quipitza, quimamali in tonan in chalchiuhtlicue.⁷⁹ ¡Deja la tierra, vete! Ahora de nuevo llega a la vida, nace el niño [...] de nuevo lo forja, lo perfora nuestra madre Chalchiuhtlicue.

Lo levantaba luego al cielo y lo ofrecía sucesivamente a Ometecutli y Omecihuatl, a Teteo innan, Citlallatona-Citlallin icue, para que le confirieran un aliento (*quiihiyoti in maceoalli*) (los pájaros) los habitantes del cielo (*ilhuicapipiltin*), para que también le otorgaran un espíritu. Por fin ofrecía al sol, Tonatiuh, este niño que lo iba a alimentar y recrear mediante la guerra y su propia muerte al filo de la obsidiana. Llegaba entonces el momento de conferir un nombre al niño:

78 *Códice florentino*, libro VI, capítulo 37.

79 *Ibid.*

Auh niman uncan quitocamaca un- Y luego allá le da un nombre allá le
can quimaca in itlalticpactoca.⁸⁰ da su nombre terrenal.

Aço icultzin quitocamamaz, quitona- Éste puede ser el nombre de un abuelo.
lehuaz.⁸¹ Quizás cargará el nombre de su abue-
lo, lo animará.

Al darle su nombre, la partera lo grita varias veces y dice lo siguiente:

Yaotlé, Yaotlé, xoconcu in mochi- Yáotl, Yáotl, toma tu escudo, toma
mal, xoconcu in tlacochtli, in tehue- tu flecha, tu pequeño escudo para
huelli in iahuiltioca tonatiuh.⁸² darle gusto al sol.

El ombligo del varón recién nacido es llevado al campo
de batalla

Los jóvenes presentes en la ceremonia se precipitaban entonces sobre la
“ofrenda de comida del ombligo del niño” (*ixic ihuen piltontli*), tomaban
lo que podían y se iban corriendo, gritando repetidamente su nombre y
diciendo:

Tiacaoana xioalhuian, xicxicuenqua- O guerreros, vengan, vengan a comer
qui in yaotl.⁸³ la ofrenda del ombligo de Yáotl.

El informante indígena precisó que los jóvenes representaban a los que
habían muerto en la guerra (*yaoquizque*). Al comer la ofrenda del ombligo,
comían simbólicamente el ombligo y consagraban al ser que entró de lleno
a la existencia con este segundo nacimiento, que constituía la asignación de
su nombre-alma. Después de la ceremonia, unos guerreros salían para llevar
el ombligo al campo de batalla:

80 *Ibid.*

81 *Ibid.*

82 *Ibid.*

83 *Ibid.*

BIBLIOGRAFÍA

- Códice borbónico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Códice Fejérváry-Mayer (El libro de Tezcatlipoca, señor del tiempo)*, introducción y explicación de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Códice florentino*, edición facsimilar, 3 vols., México, Secretaría de Gobernación, 1979.
- Códice magliabechiano*, Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1970.
- Códice matritense*, edición facsimilar, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1993.
- Codex mendocino*, edición de José Ignacio Echeagaray, prefacio de Ernesto de la Torre Villar, México, San Ángel Ediciones, 1979.
- Códice Nuttall*, Graz/México, Akademische Druck- und Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, 2 t., México, Porrúa, 1967.
- Florentine Codex*, edición de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble, 12 vols., Salt Lake City y Santa Fe, The University of Utah-School of American Research, 1970.
- Historia tolteca-chichimeca*, edición de Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Johansson, Patrick, “Coatepetl: la montaña sagrada de los mexicas”, *Arqueología Mexicana*, núm. 67, mayo-junio de 2004, p. 44-49.
- , “La placenta y el cordón umbilical en la cultura náhuatl prehispánica. Consideraciones mito-lógicas, en *The Placenta Chambers of Korea and the Placenta-Burial Culture of the World*, Seongju, Youngnam Culture Institute-Kyunpook National University, p. 307-365 (traducido al coreano), p. 367-422.
- , “The Ascension of Mount Coatepetl by Coyolxauhqui and the Centzon Huitznahua: A Temple Made of Words”, en Daniel Graña-Behrens (ed.),

- Places of Power and Memory in Mesoamerica's Past and Present*, Berlín, Ibero-Amerikanisches Institut, 2016 (Estudios Indiana 9), p. 233-253.
- , “La fecundación del hombre en el Mictlan y el origen de la vida breve”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 27, 1997, p. 69-88.
- , “Mitología, mitografía y mitokinesia. Una secuencia narrativa de la peregrinación de los aztecas”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 39, 2008, p. 17-50.
- , *Miccacuicatl. Las exequias de los señores mexicas*, México, Círculo Editorial, 2016.
- Lehmann, Walter y Gerd Kutscher, *Die Geschichte der Königreiche von Culhuacan und Mexico*, Berlín, W. Kohlhammer, 1974.
- Nájera Coronado, Martha Ilia, *El umbral hacia la vida. El nacimiento entre los mayas contemporáneos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2000.
- Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 1989.
- Siméon, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI, 1977.
- Torquemada, Juan de, *Monarquía indiana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, tomo iv, 1992.
- Veinte himnos sacros de los nahuas*, versión, introducción y comentarios de Ángel María Garibay K., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1958.

dicho vitzilobuchtlí tomaron la que se solia usar, y hazer en aquella dicha siera, que se nombra Coatepec.



intla naquj, qujn oaltemovia, qu
oaltepeca in centsonvitsnaca, in
Coatepetl icpac. auh inoqujma
xitio in thalehi, in thatsintlan, ni
man ieic qujntoa, qujniaiaoa
lochti in Coatepetl, nappa inqn
thatlaiacalochti, in qujniaiaoa
lochti, ocnen quioalojuhtiva, ocnēqu
oalbioriaia, oalmochimal vitectiua, aoc
tle vel quitchihque, aoc tlevel axque,
aoc movel quitsacuilique, can qujnce
meviti in Vitsilobuchtlí: qujncentepo
ti, vel qujncpopolo, vel qujmixthlati, vel
qujncpochantli. auh inica aoc movel
qujncaoia movel in centech mopilo,
cena quithlauhtiaia, quilhujaiia
maix qujch. auh in Vitsilobuchtlí:
amoic moiolcevi, cacena in techmo
tlapalo in qujntoac. auh caques
qujntoton in mixpanpa coaque, in mac
pa quisque vmpa itstiaque in vits
tlampa, ichica campa itstiaque, in
in centsonvienaaca, inoquis qujntin in
matitampa quisque in Vitsilobuchtlí:
auh inieitahquj inoqujntijcti, inoyiel
lelquis qujncuili in thlatquj, in jnre
chichioal in axceuiott, qujmothatquj,
ti. qujmaxcati, qujmotonaliti, iuhqn
qujmothavisiti. auh in Vitsilobuchtlí:
nomitoaia tatsavitl, ichica caqanjvilt,

Figura 1. El relato del nacimiento de Huitzilopochtli. Códice florentino, libro III, fol. 3v.

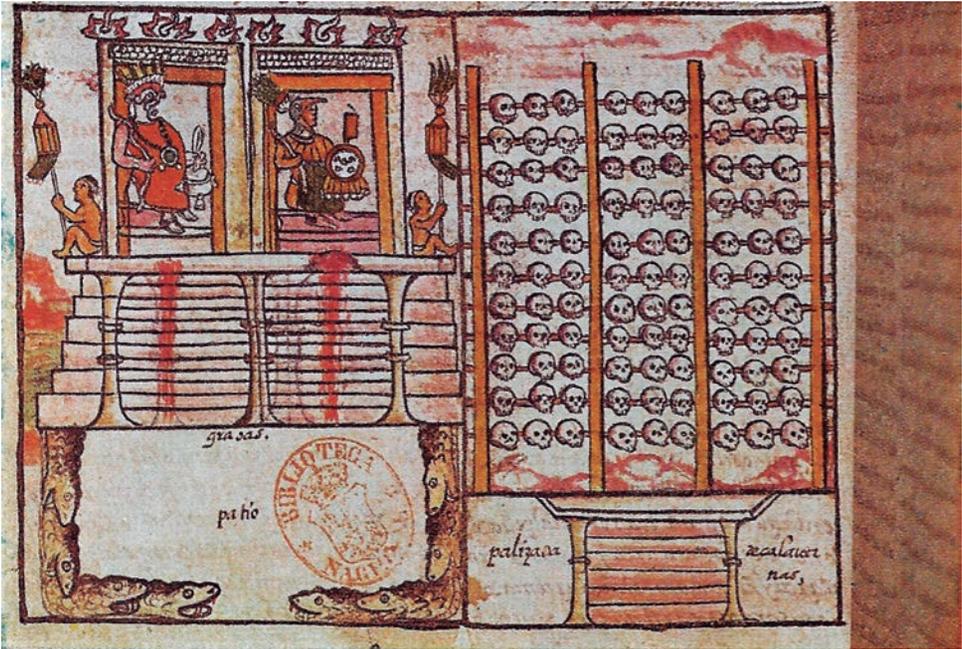


Figura 2. El Templo Mayor y el tzompantli. Durán I, lámina 4



Figura 3. El tzompantli y el alba. Códice Borgia, lámina 19

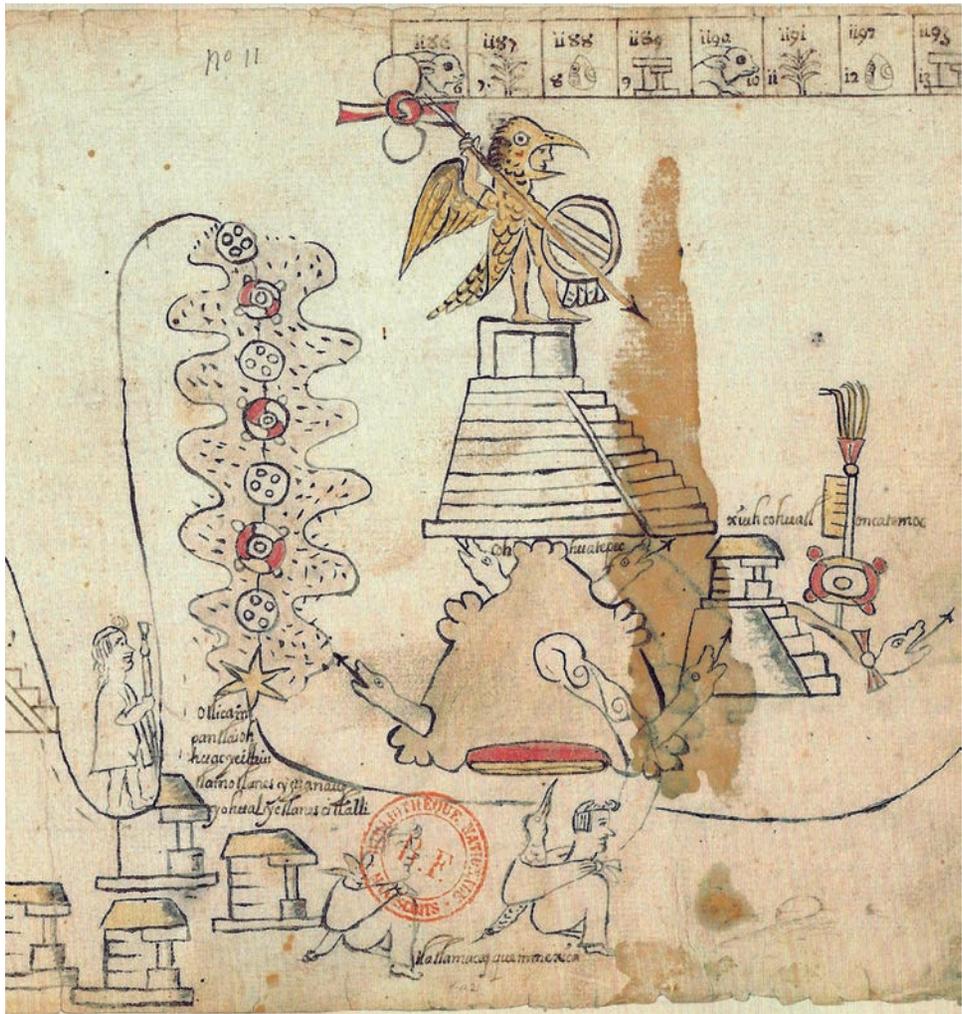


Figura 4. Huitzilopochtli nace en el monte Coatépetl. Códice Azcatitlan, lámina 6r.



Figura 5. Cabeza de Coyolxauhqui. Museo Nacional de Antropología



Figura 6. El cuerpo de Coyolxauhqui, hermana de Huitzilopochtli.
Museo del Templo Mayor



Figura 7. Huitzilopochtli y su advocación “corredora” Paynal. *Códice matritense*, fol. 261r.

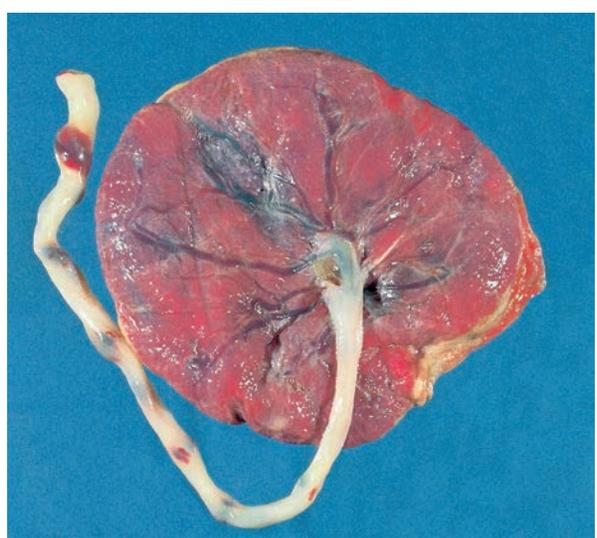


Figura 8. La placenta y el cordón umbilical. <https://www.humpath.com/>



Figura 9. Parto de la señora 3-Pedernal y entierro de la placenta.
Códice Nuttall, lámina 16



Figura10. Coyolxauquí en un “rincón” (*xomolco*) del Templo Mayor.
Foto de Helea Johansson

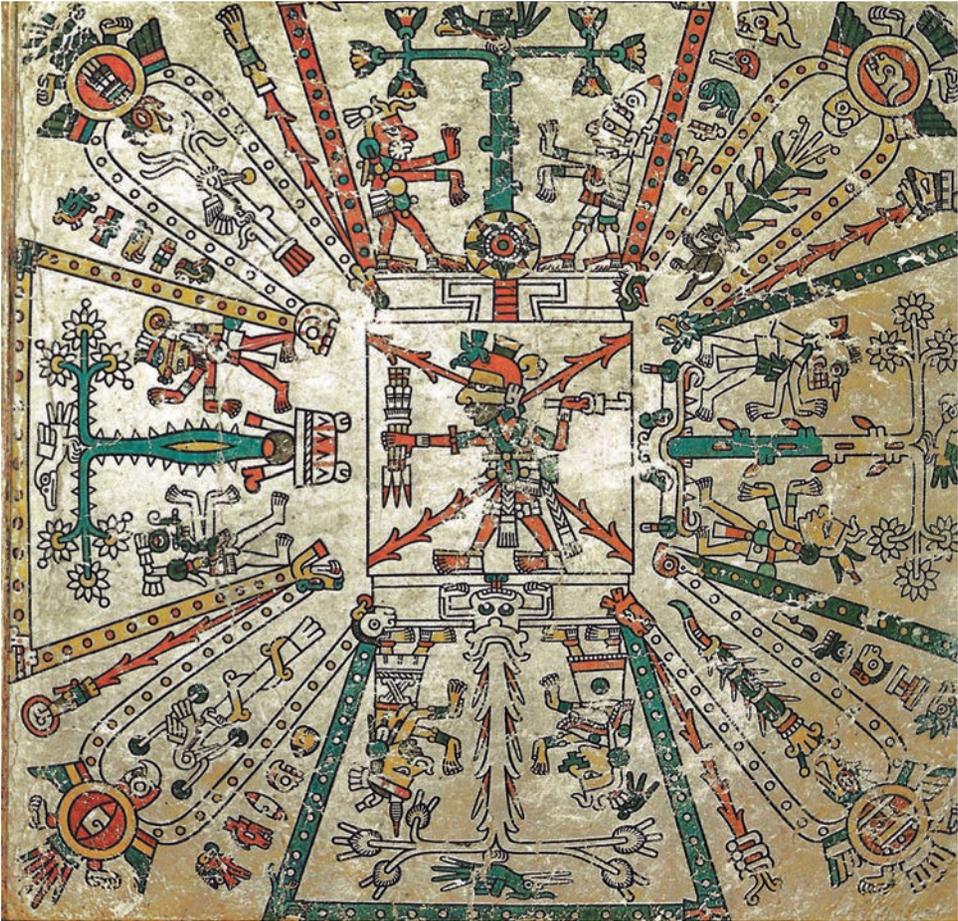


Figura 11. Del ombligo (*xictli*) al pie (*icxitl*). Códice Fejérváry-Mayer, lámina 1



Figura 12. *Tlahuahuaniliztli*: un combate ritual con carácter umbilical. Durán I, lámina 15



Figura 13. El ritual *tlahuahuaniliztli*. Códice magliabechiano, lámina 30r