

Atravesando los portales: telas, libros y procedimientos adivinatorios en el México central prehispánico

Crossing the portals: fabrics, books, and divinatory procedures in pre-Hispanic central Mexico

KATARZYNA MIKULSKA

Profesora-investigadora en el Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos de la Universidad de Varsovia. Doctora en Ciencias Humanas con título de habilitación. Sus áreas de interés son los códices adivinatorios mesoamericanos, en especial los del llamado Grupo Borgia, la religión prehispánica de las culturas del México central, los sistemas de comunicación gráfica y la teoría de la escritura. Es autora de varios artículos y de dos libros: *El lenguaje enmascarado. Un acercamiento a las representaciones gráficas de deidades nahuas* (México, 2008) y *Tejiendo destinos. Un acercamiento al sistema de comunicación gráfica en los códices adivinatorios* (México, 2015).

RESUMEN

El objetivo de este artículo es contribuir al entendimiento de los códices calendárico-religiosos como instrumentos adivinatorios al lado de otros procedimientos que cumplían la misma función, entre ellos, la adivinación con granos. Asimismo, se verá que existe una íntima conexión entre adivinar con granos, interpretar lo figurado en estos códices y conocer la voluntad de las fuerzas divinas revelada en los tableros de juegos, pues todos estos elementos formaban una especie de “portal” al mundo no-humano.

PALABRAS CLAVE

métodos de adivinación, códices *tonalamatl*, superficie gráfica, juegos de azar (alea)

ABSTRACT

The aim of this article is to contribute to the understanding of how calendrical-religious codices were used as divinatory instruments, along with other procedures that fulfilled the same function, among them, the divination with grains. As we will see, there is an intimate connection between divination with grains, interpretation of the graphic information codified in these codices, as well as learning the will of the divine forces revealed in the game boards, as all these phenomena used to form a kind of “portal” to the non-human world.

KEYWORDS

divinatory methods, codices *tonalamatl*, graphic surface, games of chance (alea)

Atravesando los portales: telas, libros y procedimientos adivinatorios en el México central prehispánico¹

Katarzyna Mikulska

INTRODUCCIÓN

Una de las preguntas centrales sobre los códices calendárico-religiosos del México prehispánico se refiere a cómo eran utilizados éstos como instrumentos adivinatorios. Dada la falta de datos directos para responder a esta pregunta, la única forma de contestarla es por medio de aproximaciones paulatinas al tema, viendo, por ejemplo, cómo se realizaban y qué implicaban otros procedimientos adivinatorios utilizados en la antigua Mesoamérica, así como aprovechando datos etnográficos contemporáneos. El creciente interés por el tema de las técnicas augurales ha generado tanto trabajos sobre la adivinación,² como proyectos enteros sobre dicho asunto.³ Además, dado que tanto en el procedimiento de echar o acomodar los

1 Esta investigación forma parte de un proyecto financiado por el Centro Nacional de Ciencia de Polonia (Narodowe Centrum Nauki) con base en la decisión NCN-KR-0011/122/13. Agradezco a Danièle Dehouve la primera lectura y los valiosos comentarios que me ha brindado.

2 Véanse Tedlock, *Time and the Highland Maya*; Oettinger, “Dos métodos de adivinación tlapaneca...”; Sandstrom, *Corn Is Our Blood*; Olivier, “Indios y españoles frente a prácticas adivinatorias y presagios durante la conquista de México” y “Divination, manipulation du destin et mythe d’origine chez les anciens Mexicains”; Craveri, “Adivinación y pronósticos entre los mayas actuales”; Rojas Martínez Gracida, *El tiempo y la sabiduría en Poxoyëm*; Dehouve, *L’imaginaire des nombres chez les anciens Mexicains* (publicado en español como *El imaginario de los números entre los antiguos mexicanos*); Mikulska, *Tejiendo destinos*; Oudijk, “The Making of Academic Myth”, entre otros.

3 Como el proyecto “Keeping the Days. Time and Identity in Mesoamerica”, a cargo de Maarten Jansen y llevado a cabo en la Universidad de Leiden, entre cuyos resultados se encuentra el trabajo de Rojas Martínez Gracida, *El tiempo y la sabiduría...*

granos (uno de los procedimientos adivinatorios más populares usado hasta hoy en día) como en la interpretación de los datos de los códices calendárico-religiosos se trata de conocer de alguna manera el destino —y, gracias a esto, modelarlo o modificarlo—, considero que, con bastante cautela, es posible suponer que estas técnicas tenían ciertos aspectos en común. Por ello, estas semejanzas nos permiten dilucidar cuál pudo ser el uso práctico de los códices adivinatorios.

Los códices adivinatorios son libros de tradición prehispánica en los que, sobre la base de ciclos calendáricos, se plasmaron datos gráficos, es decir imágenes de deidades y otros signos mánticos. Toda la composición permitía al especialista ritual, el llamado *tonalpouhqui* (contador de los días-destinos, *vid. infra*), advertir sobre los posibles riesgos que podría correr una pareja al casarse, un niño recién nacido, un mercader antes de emprender un viaje, etcétera, e indicar formas de prevención de estos riesgos por medio de procedimientos de adivinación. De esta manera era posible, además, establecer tiempos óptimos para la realización de ciertas acciones, como el momento de la siembra o de la cosecha, el comienzo de un viaje, de la caza o de una expedición de guerra.⁴ Estos documentos no eran los únicos medios que permitían incursionar en el mundo sobrenatural, divino o no-humano, pues existían múltiples técnicas de adivinación diferentes. Entre éstas, la más conocida era la de echar granos de maíz (o de otras semillas, dependiendo de la región), aunque en las fuentes también se encuentran descripciones de otros procedimientos. Por ejemplo, en el *Códice florentino* se encuentra la imagen de dos ancianos: él está justamente adivinando al echar granos; ella lo hace con un cordel con nudos en las manos (Figura 1).⁵ Según Gerónimo de Mendieta, esta segunda técnica consistía en echar al suelo dicho cordel: si éste quedaba revuelto era “señal de muerte”; si quedaba extendido, “señal de vida”.⁶ Se recurría también a

4 Olivier, “Divination, manipulation...”, p. 146, 148-150, 165; Dehouve, *El imaginario...*, p. 192; Mikulska, *Tejiendo destinos*, p. 21-22, 54-55.

5 Sahagún, *Códice florentino*, lib. IV, f. 3v.

6 Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, p. 110. Cabe señalar que Eduard Seler (mencionado por Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson en su edición del *Códice florentino*, lib. X, p. 30, n. 15; véase también la explicación de la palabra *mecatlapouhqui* por Wimmer en *Gran Diccionario Náhuatl*) proporcionó otra descripción de este procedimiento que, según él, consistía en atar un nudo y luego desatarlo inmediatamente. Si el



Figura 1. Pareja de ancianos en actitud de adivinar. Sahagún, *Códice florentino*, lib. IV, f. 3v

técnicas similares al *extispicium*,⁷ analizando el contenido de las entrañas de venados o pecaríes para observar si contenían hierbas frescas (buen augurio) o secas (mal augurio),⁸ o metiendo una masa de maíz y frijoles al intestino de un niño sacrificado y examinándola después de unos días.⁹

Una de estas técnicas de adivinación, descrita por Hernando Ruiz de Alarcón y que sobrevivió hasta el día de hoy, consistía en medir “el medio brazo izquierdo desde el codo a las puntas de los dedos con la mano derecha,

nudo se desataba rápido, era señal de que el paciente se curaría pronto. Guilhem Olivier interpreta estos cordones con nudos como el símbolo del cordón umbilical, pues este último también era un instrumento utilizado para prever y orientar el futuro de un niño recién nacido (Olivier, “Divination, manipulation...”, p. 154-155). Sin embargo, como nota Danièle Dehouve, se sabe poco acerca de la técnica de adivinación con las cuerdas con nudos, a pesar de la frecuencia con la que se menciona en las fuentes (Dehouve, *El imaginario...*, p. 196).

7 El *extispicium* consiste en el “examen de entrañas de víctimas sacrificiales como medio de adivinación” (*examination of entrails of sacrificial victims as means of divination*). *JM Latin English Dictionary*. Traducción de la autora.

8 Muñoz Camargo, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, p. 202-203. Agradezco a Roberto Martínez por proporcionarme este dato.

9 Texto en italiano: *Códice Vaticano A*, f. 42v; traducción: Anders y Jansen, *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos*, p. 203.

tendiendo el palmo por el medio brazo, y es la regla para adiuinar salir la medida larga o corta”.¹⁰ Esta técnica se basa en referencias míticas reflejadas en el uso de la palabra *tochalchiuhcabuaz* (*to-chalchiuh-ecahua-z* / nuestra-preciosa-escalera-FUT), pues asimila el brazo con el árbol cósmico que permite el desplazamiento entre varios espacios del universo. El augurio era positivo si las puntas de los dedos de la mano derecha entraban en contacto con las de los dedos de la izquierda.¹¹

Lo llamativo es que técnicas adivinatorias similares siguen en uso hoy entre los indígenas tlapanecos de Tlacoapa y Acatepec,¹² aunque basadas en dos principios diferentes: el binario y el figurativo. El primero de ellos, el binario, proporciona la respuesta “sí” o “no” —en el caso de los indígenas de Acatepec, el “sí” y el “no” dependen de si los dedos de ambas manos se juntan—. Por otro lado, el principio figurativo o metafórico “se basa en las similitudes e imágenes que evocan ciertas configuraciones plásticas”,¹³ como se observa con la adivinación de los tlapanecos de Tlacoapa, donde, tras “medir el hueso”, se hace una huella del dedo en la palma de la mano izquierda, y ésta se somete a interpretación.¹⁴ Una técnica adivinatoria contemporánea que combina el uso de estos dos principios es utilizada por los especialistas huastecos, quienes arrojan un grano de maíz tras otro en el agua y, al arrojarlos, pronuncian nombres de enemigos de la persona enferma. Si al pronunciar uno de los nombres un grano sobrenada, esto indica tanto la respuesta “sí” (la respuesta “no” es cuando los granos se hundan) como el nombre del brujo que causó la enfermedad.¹⁵ Otra técnica similar es descrita por Ruiz de Alarcón para la época colonial, aunque este método consistía simplemente en ver el reflejo —del niño o de otro paciente enfermo— en el agua.¹⁶

10 Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales de esta Nueva España*, p. 118.

11 Dehouve, *El imaginario...*, p. 205.

12 Oettinger, “Dos métodos...”, p. 227-229; Dehouve, *El imaginario...*, p. 205.

13 Dehouve, *El imaginario...*, p. 195.

14 *Ibid.*, p. 205; véase también Oettinger, “Dos métodos...”, p. 227-229.

15 Dehouve, *El imaginario...*, p. 203.

16 Ruiz de Alarcón, *Tratado...*, p. 132, 137-138; Mendieta, *Historia...*, p. 110; véase también Quezada, *Enfermedad y maleficio*, p. 64-65; Dehouve, *El imaginario...*, p. 203.

Sin mencionar todas las técnicas de adivinación usadas por los especialistas del México central prehispánico, quiero enfocarme en dos más: pronosticar usando granos (de maíz o de otras plantas) y el método calendárico.¹⁷ La primera forma de adivinar usando granos consistía en “echarlos” sobre una tela extendida para, posteriormente, interpretar su acomodo visual. Esta técnica parece estar representada en los códices *Tudela* (f. 49r) y *Magliabechiano* (f. 77v-78r), en los cuales una adivina está tirando granos. Los comentarios correspondientes a estas imágenes dan más información al respecto. En ambos códices se dice que para diagnosticar el mal (“les dixese de q[ue] procedia el mal”, *Tudela*, f. 49r), una “vieja sortilega” (*Tudela*, f. 49r) o un “medico mujer o hombre” (*Magliabechiano*, f. 77v) lanzaba “unos granos de mahiz y frisoles” (*Tudela*, f. 49r). Ni el número de los granos ni el contenido de los textos coinciden en ambas imágenes: en el *Tudela* (f. 49r) se ven once granos de maíz y cuatro de frijol; en el *Magliabechiano* (f. 77v), nueve de maíz y cuatro de frijol. Además, el comentario de este segundo documento habla de “ve/inte granos de mahiz”.¹⁸ En ambos textos se indica que si un grano caía sobre otro significaba que “de sometico era su mal” (*Tudela*, f. 49r), pero en el *Magliabechiano* la explicación es más amplia:

si los tales granos hazian en / medio vacuo. o mana de canpo. de manera q[ue] los granos estuviesen alrededor / era senal q[ue] le auian de enterrar alli. que queria dezir q[ue] moriria de / aq[ue]lla enfermedad. y si vn grano caya sobre otro. dezia q[ue] su enfer/medad le auia uenido por sometico. y si los granos de mahiz se apartaua[n] / la mitad a vna parte y la mitad a otra de manera q[ue] se pudiese hazer vna / Raya derecha por medio. sin tocar a ningund grano. es senal. q[ue] la enferme/dad. se a de apartar del enfermo y sanar.¹⁹

17 Véanse Mendieta, *Historia...*, p. 109-111; Olivier, “Divination, manipulation...”, p. 146, 148-150, 165; Dehouve, *El imaginario...*, p. 191-207; Mikulska, *Tejiendo...*, p. 42-49.

18 *The Codex Magliabechiano and the lost Prototype of the Magliabechiano Group*, f. 77v-78r; *Códice Tudela o Códice del Museo de América*, f. 49r.

19 Texto original: *The Codex Magliabechiano...*, f. 77v; paleografía: Batalla, “El libro escrito europeo del *Códice magliabechiano*”, p. 139.

Como se puede ver, los datos sobre la interpretación del acomodo de las semillas son bastante escasos, pero pueden complementarse con datos contemporáneos, por ejemplo, de los ayöök (mixes) de Poxoyem (al noroeste de Oaxaca), quienes siguen practicando una forma similar de adivinación. En este caso, resulta importante anotar que los granos de maíz tienen un lado “vivo” y otro “muerto”, siendo el vivo aquel que tiene la cavidad o el embrión de la semilla.²⁰ Por consiguiente, los “[m]aíces ‘vivos’ representarán al cliente, personas con vida, circunstancias y pronósticos positivos, incluso dinero; los ‘muertos’, son los familiares difuntos u los aspectos y augurios negativos”.²¹ Después de tirar los granos, las adivinas (*xëë maywë*) proporcionan una interpretación según si el maíz del cliente cae en directa oposición con otro, si apuntan hacia él varios otros granos, si cae separado de los otros, si otras semillas caen encima de éste, si alguno cae de pie o si caen en parejas (Figura 2, a-c).²² Lo que destaca es que la interpretación no suele ser muy precisa. Por ejemplo, como explica Araceli Rojas Martínez Gracida, si una semilla “viva” cae apuntando hacia el maíz del cliente, esto puede indicar tanto un conflicto entre estas dos personas como un augurio positivo para lo que el cliente quiere realizar.²³ Un criterio similar —qué cara de los granos cae hacia arriba— era tomado en cuenta en la región visitada por Ruiz de Alarcón durante la época colonial²⁴ y entre los zapotecos de mediados del siglo xx, aunque en este segundo caso se trataba del uso del principio binario, es decir, de dar una respuesta positiva o negativa a una pregunta.²⁵ En cambio, entre los nahuas de Amatlán (Huasteca meridional, norte de Veracruz), aunque también se interpreta el acomodo final de los granos de maíz echados, al parecer no se distingue entre el grano del cliente y el de otras personas, sino que se interpreta el “diseño” final que forman las semillas.²⁶

20 Rojas Martínez Gracida, *El tiempo...*, p. 156.

21 *Ibid.*, p. 158.

22 *Ibid.*, p. 158-164.

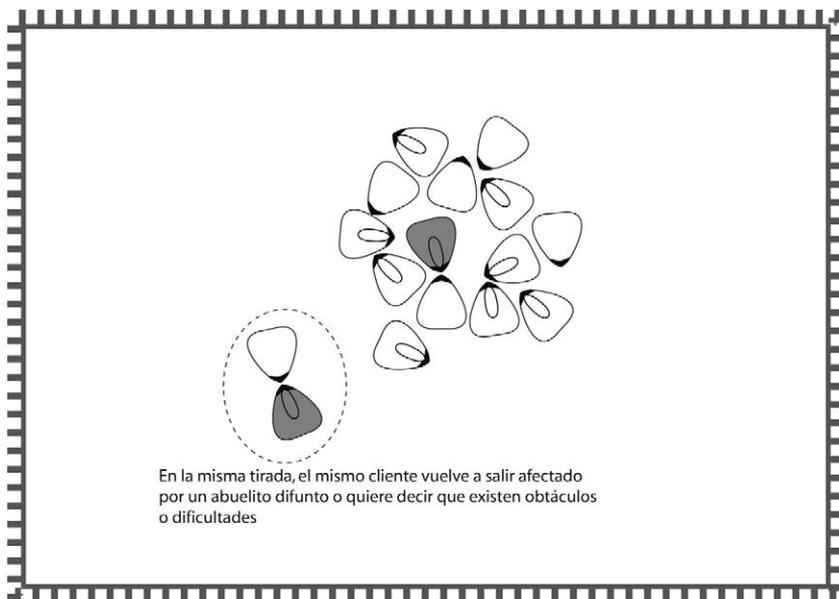
23 *Ibid.*, p. 158.

24 Ruiz de Alarcón, *Tratado...*, p. 132.

25 Dehouve, *El imaginario...*, p. 199.

26 Véase, Sandstrom, *Corn...*, p. 237. Agradezco a Jerry Offner por llamar mi atención, hace años, sobre este texto.

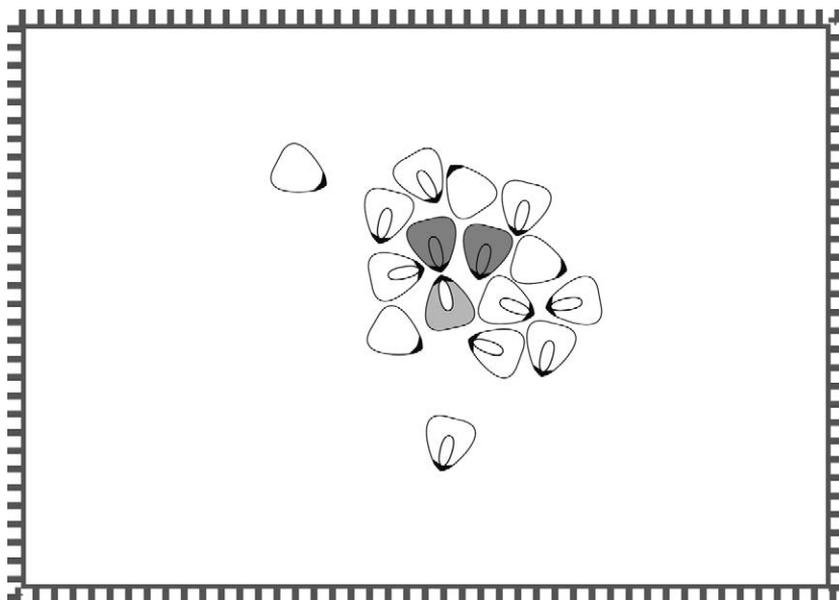
a



En la misma tirada, el mismo cliente vuelve a salir afectado por un abuelito difunto o quiere decir que existen obstáculos o dificultades

Maíz que representa al cliente o la persona por la que preguntamos. Ésta se puede repetir en distintas semillas. En esta tirada se reafirma el pronóstico. Si el maíz en oposición al cliente fuera "vivo", sería un pronóstico o respuesta positiva, o quizá el conflicto o dificultad con alguien vivo.

b



Maíces que representan una pareja. En esta tirada, la oposición directa de uno de ellos con otro maíz vivo puede representar conflicto, quizá infidelidad.

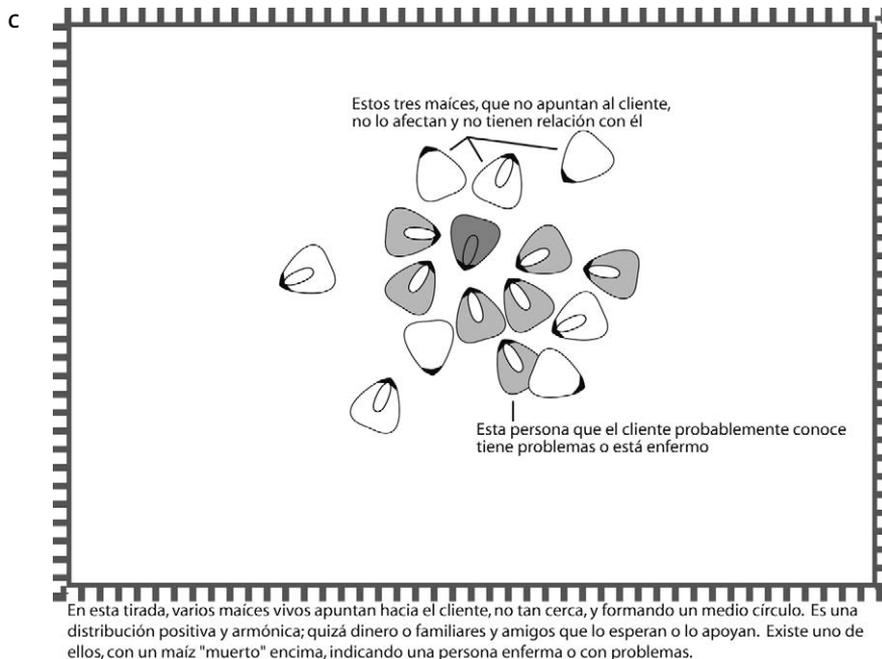


Figura 2 a-c. Ejemplos del acomodo de las semillas durante la adivinación ayöök.
Gracida Rojas Martínez, *El tiempo...*, p. 159-164, figs. 45-47

Otro elemento importante es el soporte sobre el cual se echan los granos. Resulta que, tanto en tiempos antiguos como en la actualidad, las semillas se tiran sobre una manta o una servilleta rectangular, cuya imagen y colocación en el espacio también son relevantes. Así, el comentario del *Códice magliabechiano* anteriormente citado indica que los granos se echaban “encima de vn / petate. puesta vna manta de algodón blanca encima”, colocando el petate delante del “ydolo le llamauan quecal/coatl”.²⁷ Tanto el petate y la servilleta como la figura del dios se aprecian en los códices *Tudela* y *Magliabechiano*.²⁸ Los datos recogidos por Rojas Martínez Gracida entre los ayöök son más detallados y, con base en ellos, esta investigadora informa que la “servilleta, el espacio donde se lanzan los maíces,

27 Texto original: *The Codex Magliabechiano...*, f. 77v; paleografía: Batalla, “El libro ...”, p. 139.

28 *Códice Tudela...*, f. 49r; *The Codex Magliabechiano...*, f. 78r.

representa el espacio geográfico, quizá la casa, o una parte del pueblo, el pueblo mismo, la región mixe o tan grande como el mundo”. Dichos datos hacen incluso referencia a las direcciones cardinales.²⁹ Los adivinos nahuas de Amatlán también utilizan una servilleta (para tortillas) cuadrada y bordada alrededor, la cual ponen sobre una caja volteada, colocada en el suelo delante del altar casero del especialista. Encima de la servilleta se acomodan, en dos hileras laterales, cristales de roca llamados *tescatl* o “espejos”, monedas y otros objetos cargados simbólicamente, como hachas de cobre, consideradas prehispánicas y traídas por los espíritus del agua.³⁰ Finalmente, los granos se tiran entre las dos hileras. Ya desde el siglo XVII, Ruiz de Alarcón describía con bastante detalle cómo se preparaba el lienzo para echar los granos en la zona de los actuales estados de Guerrero, Morelos y Puebla:³¹ sobre “vn lienço doblado y bien estendido de manera que no haga arruga”, el adivino colocaba en sus esquinas granos de maíz, cuyo número dependía del total de semillas utilizadas.

El que escogio diez y nueue pone al lado derecho quatro granos muy parejos, la haz hazia arriba y las puntas hazia el lado izquierdo, pone otros tantos con el mismo orden y luego otros quatro sin orden en frente de si y queda con siete granos en la mano; otros ponen cada quatro en cada esquina y queda con nueue en la mano, que todos hazen veinte y cinco; otros ponen en cada esquina siete y arrojan dos enfrente sin orden y quedan con nueue en la mano, que todos hazen treynta y nueue.³² (Figura 3).

Después, el adivino menea los granos restantes y los arroja al aire, “tornandolos a coger muchas veces” y pasando la mano “por la orilla del

29 Rojas Martínez Gracida, *El tiempo...*, p. 157.

30 Sandstrom, *Corn...*, p. 234-236. El uso de cristales de roca con la finalidad de “ayudar” a ver más allá se confirma también entre los totonacos (Ichon, *La religión de los totonacas de la sierra*, p. 267) y los k’iche’ (Tedlock, *Time...*, p. 158-171; Craveri, “Adivinación...”, p. 66-67; véase también Pohl, *Sorcerers of the Fifth Heaven*, p. 27).

31 Tavárez, *Reproducción social de las prácticas rituales del Posclásico tardío en la época colonial temprana del centro de México*, p. 4.

32 Ruiz de Alarcón, *Tratado...*, p. 130; véanse también Figura 3 y Dehouve, *El imaginario...*, p. 198.

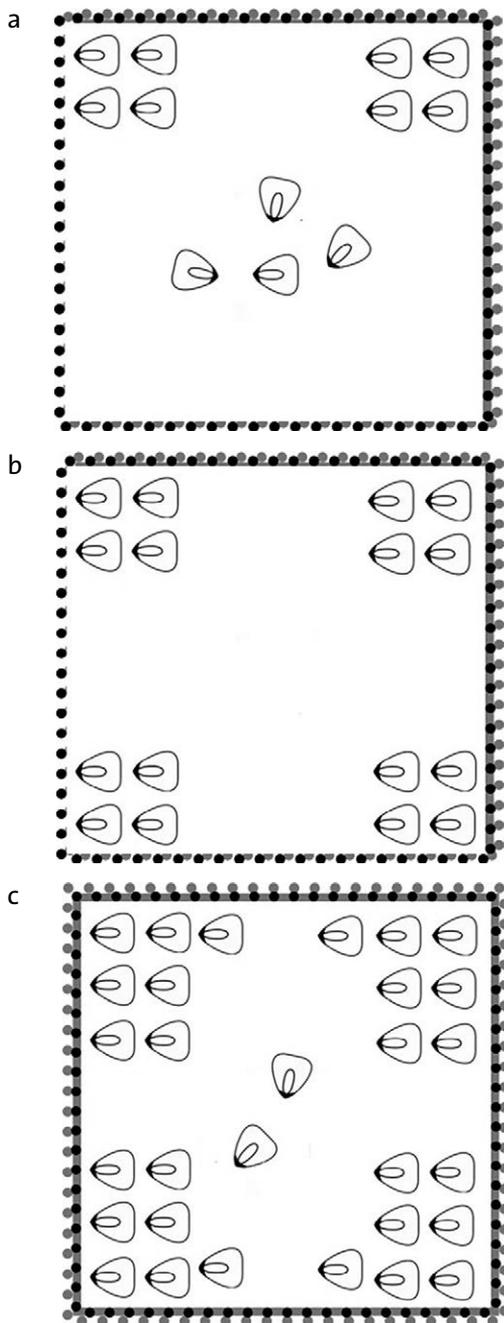


Figura. 3 a-c. Reconstrucción de Katarzyna Mikulska del acomodo de las semillas de acuerdo con la descripción de Ruiz de Alarcón, *Tratado...*, p. 130

lienço sobre los maíces que puso en el” mientras pronuncia el texto de la plegaria correspondiente.³³

Hasta ahora se han visto las variantes de la adivinación con granos de maíz. Lo importante, empero, es que esta técnica mántica tiene mucho que ver con el uso del calendario de 260 días. Esta correspondencia o similitud se desprende sobre todo de datos procedentes de los mayas k’iche’. Así, empezando por el testimonio más antiguo, en el *Popol Vuh* se describe cómo los ancianos adivinos, Xpiyakok y Xmukane, realizaron un acto adivinatorio para saber cómo crear al humano. La adivinación fue hecha con semillas de maíz y de *tz’ite’* o colorín (*Erythrina coralloides*),³⁴ pero lo relevante es que en el *Popol Vuh* se indica que el método de echar granos tenía que ver con el calendario:

Entonces, pues, fue la bajada

La adivinación de lo que fue tocado en el maíz
en el tz’ite’.

“!Día

creación!” Les dijeron, pues, una abuela

un abuelo a ellos.

Es el abuelo el que usa el tz’ite’; Xpiyakok es su nombre;

es la abuela, pues, la sacerdotisa

la creadora en su pierna; Xmukane es su nombre.

Dijeron, pues, cuando dejaron sembrados los días.³⁵

Es muy posible que en este caso se tratara de la técnica de adivinación que se basa en el principio que Danièle Dehouve ha denominado “calendárico”,³⁶ es decir, cuando se buscan las respuestas por medio de

33 Ruiz de Alarcón, *Tratado...*, p. 131.

34 Craveri, “Adivinación...”, p. 66.

35 Texto original: *Popol Vuh*, 2013, f. 4r; traducción: Craveri, *Popol Vuh*, p. 22. Siguiendo la forma de apuntar los difrasismos utilizada por Michela Craveri y Mercedes Montes de Oca, pongo en líneas paralelas los lexemas de difrasismos, aunque de la misma manera apunto otras expresiones paralelas o yuxtapuestas (Craveri, *Popol Vuh*; Montes de Oca, *Los difrasismos en el náhuatl de los siglos XVI y XVII*; Montes de Oca, “Los difrasismos y la construcción de la identidad de la nobleza indígena”).

36 Dehouve, *El imaginario...*, p. 195.

técnicas adivinatorias en el calendario de 260 días. Tales técnicas mánticas —echar granos y recurrir al calendario— se siguen practicando hasta el día de hoy no sólo entre los k'iche', sino también entre los ixil, mam, kaqchikel y achi'.³⁷ En una descripción reciente de la adivinación k'iche', Michela Craveri da más información al respecto. Según la autora, este procedimiento consiste en que el adivino, que tiene en su *ajq'ij* o envoltorio sagrado 260 semillas de la planta *tz'ite'* y 20 cristales de roca o cuarzo, saca de él un puñado de semillas al azar y las acomoda sobre una tela en grupos de cuatro, haciendo hileras de seis o siete grupos.³⁸ Después de poner el sexto o séptimo grupo de cuatro semillas en una hilera, las empieza a colocar en otra (Lámina 1). Cada uno de los grupos corresponde a un día del ciclo calendárico adivinatorio, empezando la cuenta con el día actual, con el del comienzo de la enfermedad o, incluso, con el día de revelación en los sueños³⁹ (de lo cual se desprende que no hay un día “primero” fijado permanentemente en el calendario).⁴⁰ La interpretación se basa en el número de las “semillas parlantes”, las que se encuentran en los extremos de las hileras: “si sobra una, el augurio es negativo (puede tratarse de un hechizo); si sobran dos, es positivo; si sobran tres, se acomodan en dos más una”.⁴¹ Indudablemente está aquí involucrado el principio binario (respuesta “positiva” o “negativa”),⁴² pero gran parte del pronós-

37 Craveri, “Adivinación...”, p. 64; Tedlock, *Time...*

38 En realidad, la organización de las semillas es muy variada y parece ser más bien una decisión individual del adivino. Por ejemplo, Barbara Tedlock indica que los grupos de cuatro semillas pueden ser acomodados en hileras de cinco, seis, siete y ocho. Además, las filas siguientes pueden contener el mismo número de grupos de cuatro, pero este número también puede ir disminuyendo (Tedlock, *Time...*, p. 162).

39 Colby y Colby, *El contador de los días*, citado por Craveri, “Adivinación...”, p. 66.

40 Tedlock, *Time...*, p. 108.

41 Craveri, “Adivinación...”, p. 66; véase también Tedlock, *Time...*, p. 162.

42 El principio binario es el que rigió también una variante de adivinación del siglo xvii en Yucatán descrita por Pedro Sánchez de Aguilar, quien dice: “Son sortílegos, y echan suertes con un gran puño de maíz, contando de dos en dos, y si salen pares, vuelve a contar una, y dos y tres veces, hasta que salga nones, y en su mente lleva el concepto sobre que va la suerte, *verbi gratia* [...] las palabras que decía mientras contaba el maíz, no eran más de decir nones, o pares: *Huylan nones: Caylan pares...*”. Sánchez de Aguilar, “Informe contra los idólatras de Yucatán”, p. 145.

tico depende de la información revelada por las “semillas parlantes” que dan respuestas a las preguntas del adivino.⁴³

Hay una ligera diferencia entre la descripción de la adivinación k’iche’ más reciente de Craveri y una anterior, registrada por Barbara Tedlock hace treinta años.⁴⁴ Según esta autora, el adivino, a la hora de sacar las semillas de *tz’ite’* de su envoltorio, saca también los cristales de roca y los va colocando como parte de grupos de granos que corresponden a los días del calendario. En cambio, según la descripción contemporánea descrita por Craveri,⁴⁵ los cristales de roca son colocados en la parte “superior” de la tela formando una hilera (Lámina 1), de manera similar a como lo hacen los nahuas de Amatlán (Figura 4).⁴⁶

A mi modo de ver, es crucial el hecho de que los grupos de semillas van colocados de tal manera que el resultado parece ser una tabla (de los días). Aunque no se ha conservado la tradición de códices adivinatorios, me gustaría proponer la hipótesis de que lo que reconstruyen los adivinos k’iche’ es la tabla del calendario de 260 días, similar a las tablas de los manuscritos antiguos. Esta interpretación se sustenta también en el hecho de que las servilletas o telas sobre las que se echan los granos de alguna manera son tratadas como una “superficie visual” sobre la cual se colocan semillas o cristales de roca en una forma bien determinada y cuya función era justamente ayudar a “ver más allá” para conocer las fuerzas del destino y los designios divinos. De esta manera, la servilleta se vuelve un espacio en el que se revelan las fuerzas del destino, un “portal” que permite lograr una comunicación entre el humano y el mundo divino. Asimismo, habría que comprender la superficie gráfica de los códices como un espacio sobre el cual se “acomodan los días” mostrando las interrelaciones entre ellos y revelando de esta manera los destinos. Aunque esta constatación tendrá que quedarse como una hipótesis, hay argumentos que permiten reforzarla: a) denominar con los mismos verbos las acciones de echar granos y de contar los días; b) llamar “espejo” a todo instrumento adivinato-

43 Colby y Colby, *El contador...*, citado por Craveri, “Adivinación...”, p. 67; véase también Tedlock, *Time...*, p. 158-171.

44 Craveri, “Adivinación...”, p. 64-67.

45 *Ibid.*, p. 66-67.

46 Sandstrom, *Corn...*, foto 11, fig. 6.1.

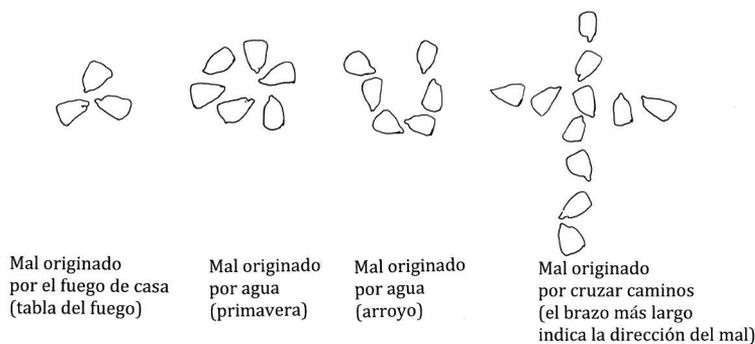


Figura 4. La adivinación nahua con granos de maíz. Sandstrom, *Corn...*, fig. 6.1, redibujado por Fernando Martínez Trigueros

rio —o más bien a todas las “superficies” que servían para hacer pronósticos—; c) denominar todo el “diseño visual” con palabras derivadas de *icuiloa* (*vid. infra*); d) una percepción similar de estas “superficies con diseños” como tableros de juegos; e) la imagen de los relieves de Yautepec. Estos puntos son los que se desarrollan a continuación.

TLAPOHUA/TONALPOHUA

Tal como ocurre entre los mayas, en el área nahua contamos con un episodio de adivinación primordial realizada por un pareja de ancianos. Se trata, obviamente, del famoso episodio sobre Cipactonal y Oxomoco, quienes “contaron los días” para saber quién debería desgranar el Cerro de la Abundancia (*Tonacatepetl*).⁴⁷ Según el texto de la *Leyenda de los soles*:

47 El nombre *Tonacatepetl*, al igual que *tonacayotl* y *Tonacatecuhli*, inicia con el agentivo del verbo *tona*, es decir, *tonaca* (Montes de Oca, comunicación personal, 2017; Brylak y Madajczak, comunicación personal, 2018). El campo semántico de este agentivo, además de abarcar el sentido de “hacer calor” y de la “calidad/dominio de emitir calor (como el sol)” por provenir del verbo *tona*, remite también al fruto, a la abundancia agrícola y al maíz (Clendinnen, “The Cost of Courage in Aztec Society”, p. 73; Brylak y Madajczak, comunicación personal, 2018), como resulta de las traducciones de palabras como *tona-*

Auh niman ye quitlapohuia in oxomoco · auh niman no ye **quitonalpohuia** in çipactonal in icihuauh oxomoco · ca çihuatl in çipactonal · auh niman quitoque in oxomoco in çipactonal ca çan quihuitequiz in nanahuatl in tonacatepetl ca **oquitlapohuique**.

Luego Oxomoco lo contó, luego también la mujer de Oxomoco, Cipactonal, **contó los días**, la mujer Cipactonal. Luego dijeron Oxomoco y Cipactonal, “sólo Nanahuatl golpeará a palos el Tonacatepetl”, porque lo **contaron**.⁴⁸

Como se puede ver, para hablar del acto de contar los días se utilizaron los verbos *tonalpohuia* y *tlapohuia*. Comprender su campo semántico permite ver que los actos de adivinar contando los días y los granos eran percibidos de forma bastante similar.

El primer vocablo, *tonalpohuia*, está formado por *tonal(li)* y *pohuia*, que es la forma aplicativa del verbo *pohua*. Empezando por *tonal(li)*, la traducción de esta palabra es compleja, ya que se traduce tanto por “calor del sol, o tiempo de estío”,⁴⁹ como por “día”⁵⁰ y “[d]ía natural de veinte y quatro horas”.⁵¹ Indudablemente, *tonalli* debe significar también “día”, dado que justamente los códices calendárico-religiosos son llamados *tonal-amatl*, literalmente “papel(es) de los días” (aunque también “libro de los destinos”),⁵² mientras que la cuenta de 260 días se llama *tonalpohualli*, sustantivo derivado del verbo *tonalpohua* o *tonalpohuia*. Ana Díaz Álva-

ca, “abundante” (Wimmer, *Gran Diccionario Náhuatl*) y *tonacati*, “abundar el año”, “ser año fértil” (Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, [1], f. 2r, [2], f. 149r; para el diccionario de Alonso de Molina, sigo la denominación abreviada de las dos partes de su *Vocabulario...* que se utiliza en el *Gran Diccionario Náhuatl*: con el número [1] se designa la parte español-náhuatl y con el [2] la náhuatl-español).

48 Texto en náhuatl: *Codex Chimalpopoca*, 1992, p. 16-19; traducción y negritas de la autora. La traducción correspondiente de Bierhorst es: “[t]hen Oxomoco counted it out, and Oxomoco’s wife, Cipactonal, also counted its fate. The woman is Cipactonal. Then Oxomoco and Cipactonal said, “Nanahuatl will strike Food Mountain,” for they had counted it out”. Bierhorst, *History and Mythology of the Aztecs*, p. 147.

49 Molina, *Vocabulario...*, [2], f. 149r, véase también [1], f. 23v.

50 BNF 362, en *Gran Diccionario Náhuatl*.

51 Cortés y Zedeño, 1765, en *Gran Diccionario Náhuatl*.

52 Sahagún, *Florentine Codex*, lib. IV, p. 1, 4, lib. V, p. 152; Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, p. 44.

rez recalca esta interdependencia del “registro material de la cuenta”, o sea el *tonalamatl*, de la cuenta misma, es decir, el *tonalpohualli*.⁵³ Por otra parte, un fragmento de Cristóbal del Castillo indica que *tonalpohualli* era lo mismo que *tlapohualamatl*,⁵⁴ o sea “libro de la cuenta” (de veinte días, puesto que “veinte” en náhuatl es *tlapohualli*). Este mismo autor utiliza el término “[s]ignos *tonalli*” para los veinte símbolos de los días (*cipactli*, viento, casa, etcétera),⁵⁵ al igual que Sahagún, quien, como hace notar Díaz Álvarez,⁵⁶ los llama tanto *tonalli* como *machiyotl*.⁵⁷

Por su parte, *pohuia* (o *tlapohuia*) es una forma aplicativa del verbo *pohua*, que se traduce como “contar cosa de cuenta o numero, o relatar proceso e historia, o leer, o dar cuenta el mayordomo de su mayordomía, o cosa semejante”, pero también como “medir”, según Molina.⁵⁸ Esta misma raíz *pohua* forma también el numeral *tlapohualli* o “veinte”, indicando que el verbo remite a “contar algo”, sin mayor especificación de aquello que se cuenta. Es decir, evidentemente se pueden contar los días, como en los verbos *tonalpohuia* y *tlapohuia* con los que se describe el acto de adivinación de Cipactonal y Oxomoco, pero el segundo de estos vocablos, en especial, puede remitir también al acto de contar los granos. Esto se confirma con las traducciones que de esta palabra hace Molina: “echar suertes a otro el hechizero”, “echar suertes a otro el hechizero o agorero con mayz” y “sortear, echar suertes con cordeles o mayz”.⁵⁹ Otro argumento es el uso contextual. Por ejemplo, en las actas del proceso inquisitorial contra Andrés Mixcoatl, que no están escritas en náhuatl,

53 Díaz Álvarez, *Las formas del tiempo*, p. 99.

54 Castillo, *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e historia de la conquista*, p. 162-163; véase Díaz Álvarez, *Las formas...*, p. 101.

55 Castillo, *Historia...*, p. 164-165.

56 Díaz Álvarez, “*Tlapohualli*, la cuenta de las cosas”, p. 162, n. 5. En el *Códice florentino*, cuando se habla de las ceremonias funerarias, se dice que el muerto tenía que pasar, entre otros lugares, por uno donde estaba “*in xoxouhqui cuetzpalin in xochitonal* / la lagartija verde, xochitonal”. Texto en náhuatl: Sahagún, *Florentine Codex*, lib. III, p. 43; traducción de la autora.

57 Sahagún, *Florentine Codex*, lib. IV, p. 1. Molina traduce *machiyotl* por “señal”, “signo por señal”, “exemplo o dechado de donde sacamos”, “señal. có[m]paracion, exé[m]plo, o dechado”. Molina, *Vocabulario...*, [1], ff. 108v, 109r, 61v, [2], f. 50v.

58 Molina, *Vocabulario...*, [2], f. 82v.

59 *Ibid.* [2], ff. 120v, 132v, [1], f. 110v.

se utiliza la palabra *tlapohualli* —el sustantivo derivado de *tlapohua*— para referirse a un proceso adivinatorio. La referencia es contundente, pues se dice que en algún momento este especialista ritual “tomó una manta y tendóla en el suelo, y luego con unos **granos de maíces**, comenzó á hacer sus hechicerías y encantamientos que se llama en su lengua *tlapually*, para saber el corazón de la dicha mujer”.⁶⁰ De esta descripción resulta que no se puede tratar de otra cosa que de la adivinación con maíz llamada *tlapohualli*, aunque es imposible dilucidar si se trata de la técnica de echar granos o de irlos acomodando y contando como días en la tela-mesa (*vid. supra*).

VER EL MUNDO EN EL ESPEJO

El siguiente argumento para confirmar la hipótesis propuesta es que tanto los “instrumentos” para adivinar como las “superficies” utilizadas eran percibidas como “espejos” que mostraban lo oculto y revelaban el destino. Esto se debía a que, en general, el espejo se percibía como una herramienta que servía para tal propósito. Como sabemos, el arte de pronosticar viendo un espejo (catoptromancia) era otra técnica adivinatoria cuyo patrono, indudablemente, era Tezcatlipoca, y a la cual se recurría en distintas ocasiones.⁶¹ Sin hacer un recuento de los ejemplos ya descritos por otros investigadores,⁶² vale la pena recordar dos de estas situaciones. Una es la historia del *tlatoani* de Tlacopan, Tetelepanquetzal, quien pronosticó la caída de Tenochtitlan después de haberlo visto en su *nahualtezcatl*.⁶³ Otro ejemplo conocido es el famoso presagio de la conquista revelado en un

60 *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, p. 63; las negritas son de la autora.

61 Olivier, *Tezcatlipoca*, p. 427 y ss.

62 *Ibid.*, p. 427-476; Quezada, *Enfermedad...*, p. 64-65; Martínez y Mikulska, “La vida en el espejo...”, p. 14-18.

63 *Procesos...*, p. 179-180; véase también Olivier, *Tezcatlipoca*, p. 444. La palabra *nahualtezcatl* está compuesta de la raíz *nahual-* y el sustantivo *tezcatl* (espejo). Las traducciones de la raíz *nahual-* pueden ser muy diferentes, variando entre “espejo disfrazado/enmascarado/encubierto”, así como “espejo de los nahuales” o incluso “espejo de conjuros”. He optado por la traducción “de encantos” por su sentido antiguo de “hechizo” o “embrujo”.

“espejo” colocado en la cabeza del ave *quatezcatl*, un pájaro agorero, en cuyas plumas brillantes se reflejaban los eventos futuros.⁶⁴ Similar percepción del espejo como un instrumento que revela el futuro se confirma entre los mayas. Entre los yucatecos, por ejemplo, el *zastum*, “el dios cristalino” —que era una de tres piedras que “adoraban”— servía como un instrumento adivinatorio.⁶⁵ Por su parte, los mayas k’iche’ eran devotos de “*C’wal*, la piedra mágica”, que “probablemente era un cristal idéntico a los que utilizan los chamanes quichés de Guatemala, quienes los conservan en bultos sagrados”.⁶⁶ Asimismo, sobre el bulto de Tezcatlipoca estaba colocado un espejo, el cual “venía hablando con ellos este espejo en voz humana”.⁶⁷

El espejo, por lo tanto, era un instrumento adivinatorio por excelencia que servía como una “ventana” o “portal” para ver más allá. Esta percepción del espejo permite que se use la palabra *tezcatl* con valor metafórico, llamando de este modo a otros “instrumentos” adivinatorios como el fuego,⁶⁸ el *ololiuhqui* y el tabaco,⁶⁹ aunque hay que anotar que en este último caso la designación era *nahualtezcatl* o “espejo de encantos” (*vid. supra*). Empero, más importante aún es que con este mismo vocablo se forme el difrasismo *in amoxtli in tezcatl* (el libro, el espejo), que cubría el campo semántico más relevante para nuestro tema. Con este difrasismo se llegaba a nombrar un libro adivinatorio o *tonalamatl*. En el *Códice florentino* se dice que cuando alguien recurría a la consulta con el *tlapouhqui* —el especialista en leer/interpretar los libros de destino—, éste le decía:

64 Sahagún, *Florentine Codex*, lib. XI, p. 32-33, lib. VIII, p. 18, lib. XII, p. 3; Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, p. 176-177.

65 Aguirre Beltrán, *Medicina y magia*, p. 332, citado por Olivier, *Tezcatlipoca*, p. 443.

66 *Título de Totonicapán*, citado por Olivier, *Tezcatlipoca*, p. 443.

67 Pomar, “Relación de Tezcoco”, p. 59, citado por Olivier, *Tezcatlipoca*, p. 442.

68 Ruiz de Alarcón, *Treatise on the Heathen Superstitions That Today Live Among the Indians Native to This New Spain*, 1629, V-2. En este trabajo utilizo las mismas abreviaciones para las partes del *Tratado...* de Ruiz de Alarcón que J. Richard Andrews y Ross Hassig; los números de *Tratados* se expresan mediante un número romano y el número del capítulo mediante uno arábigo.

69 Ruiz de Alarcón, *Treatise...*, V-1.

ca nel tictemoa tiquitlani, in mella-
cuahualoca; ca ic otihualla, in timo-
tezcahuico, in timamuxhuico.

en verdad buscas, solicitas que te
fortalezca el alma; has venido para
eso; has venido a verte en el espejo;
has venido a consultar el libro.⁷⁰

Con base en este fragmento, Guilhem Olivier considera que “[l]a visión de sí mismo en un espejo de alguna manera equivalía a la consulta de un libro de los destinos, o más bien este tipo de obra era asimilado a los espejos”.⁷¹ Esto se confirma con un dato de Chimalpáhin, quien, hablando de un libro histórico, comenta que éste “nos reflejó [la historia] como en un espejo”.⁷² Más explícito aún es un fragmento de los *huehuetlatolli* de fray Juan Bautista acerca del libro *amoxtli*:

Yhuan oncan mani in coyahuac tez-
catl, in necoc xapouhqui, immic-
tian tlaneci, in ilhuicac tlaneci inic
oncan tontlachixtica in quenamicâ
immictlan in ilhuicac, inic tonitztica
in nohuiyan cemanahuac.

En él está el espejo amplio, de ambos
lados trabajado que ilumina el Mic-
tlan, ilumina el cielo. En él se observa
cómo es el lugar del misterio, el Mic-
tlan, el cielo. En él se miran todas las
partes del mundo.⁷³

Resulta, entonces, que el “libro” permite ver —y por lo mismo incur-
sionar— en estos dos espacios no humanos: el Mundo de los Muertos
(Mictlan) y el cielo. Aunque procedente de otra área, es importante anotar
que, entre los tzotziles actuales, la palabra *nen* (espejo) “designa igualem-
te a los escribas que tienen la fama de poseer importantes poderes
visionarios”.⁷⁴

70 Texto en náhuatl: Sahagún, *Florentine Codex*, lib. V, p. 152; traducción: Olivier, *Tezcatlipoca*, p. 454; negritas de la autora.

71 Olivier, *Tezcatlipoca*, p. 455; véase también Olivier, “Indios y españoles...”, p. 172-176.

72 Chimalpáhin, *Las ocho relaciones y el Memorial de Colhuacán*, v. 2, p. 305; véase también Olivier, *Tezcatlipoca*, p. 455.

73 Texto original y traducción: Hernández de León-Portilla, “Obras clásicas sobre la lengua náhuatl”, f. 35v.

74 Schele y Miller, “The Mirror, the Rabbit, and the Bundle”, citado por Olivier, *Tezcatlipoca*, p. 445-446.

Empero, mucho más destacable es la forma similar con que se designa al brazo del paciente durante el procedimiento adivinatorio de “medirlo” que mencioné anteriormente.⁷⁵ En la plegaria pronunciada en dicho proceso, después de evocar a los dedos y las manos, se decía: “*tla tuconitacan tonahualtezcauh* / [p]or favor, veamos nuestro espejo de encantos”.⁷⁶ Llama la atención, sin embargo, que en una variante de este sortilegio el brazo es llamado *inamoxco* (*in namoxco*), es decir, “mi libro”, aunque Ruiz de Alarcón traduce este vocablo por “espejo de mi encanto”.⁷⁷ Por todo lo anterior, y tomando en cuenta el texto del mismo conjuro apuntado por Serna, quien habla de “ver en el espejo, y papel de mi encanto”,⁷⁸ Richard Andrews y Ross Hassig proponen que el texto original decía *in notezcac in namoxco* (en mi espejo, en mi libro).⁷⁹

Otra de las acepciones importantes del difrasismo en cuestión es aquella que hace referencia a la tela sobre la cual se echaban los granos de maíz para hacer adivinación. En este contexto, a la hora de tirar los granos, el especialista ritual decía: “*ye itic nontlachiaz in namoch, in notezcauh* / [v]eré dentro de mi libro, mi espejo”.⁸⁰ Este ejemplo permite detectar especialmente las percepciones semejantes que se tenían de un libro adivinatorio o *tonalamatl* y del acto de pronosticar con granos. Esta correspondencia, como vimos antes, ya se había detectado en el acto de pronosticar llevado a cabo por dos ancianos mayas (Xpiyakok y Xmukane) en el *Popol Vuh*, quienes echaron los granos del maíz y del tz’ite’ y “dejaron sembrados los días” (*vid. supra*),⁸¹ así como en la adivinación k’iche’ actual, en la cual se forma una especie de tabla de los días con los granos. Adicionalmente, un testimonio procedente del área zapoteca, registrado por Gonzalo de Balsalobre

75 Ruiz de Alarcón, *Tratado...*, p. 118 y ss.; Ruiz de Alarcón, *Treatise...*, V-1; *vid. supra*.

76 Ruiz de Alarcón, *Treatise...*, V-1.

77 Ruiz de Alarcón, *Tratado...*, p. 124.

78 *Ibid.*, p. 260.

79 Andrews y Hassig, *Treatise on the Heathen Superstitions That Today Live Among the Indians Native to This New Spain*, 1629, p. 357, n. 47.

80 Ruiz de Alarcón, *Treatise...*, V-3; véanse Andrews y Hassig, *Treatise...*, p. 148-150, 153-154, 357; López Austin, “Conjuros médicos de los nahuas”, p. V; Olivier, *Tezcatlipoca*, p. 454-455; Boone, *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*, p. 20; Díaz Álvarez, *Las formas...*, p. 102.

81 Texto original: *Popol Vuh*, f. 4r; traducción: Craveri, *Popol Vuh*, p. 22.

en el siglo XVII, confirma que una de las maneras de adivinar echando suertes con maíces tenía que ver con las cuentas calendáricas:

Este y otros maestros que allí hay, y en la lengua vulgar y corriente llaman letrados y maestros, han enseñado continuamente los mismos errores que tenían en su gentilidad, para lo cual han tenido libros y cuadernos manuscritos, de que se aprovechan para esta doctrina y en ellos el uso y enseñanza de trece dioses con nombres de hombres y mujeres a quienes atribuyen varios efectos, así como para el regimen de su año que se compone de doscientos y sesenta días, y éstos se reparten en trece meses y cada mes se atribuye a uno de los dichos dioses que lo gobierna según el comportamiento de dicho año, el cual también se divide en cuatro tiempos, o rayos; y cada uno de éstos consta de sesenta y cinco días; que todos ajustan el dicho año, en donde con sortilegios sacan la variedad de sus respuestas magicas y agoreras; como para todo género de caza, y para cualquiera pesca; para la cosecha de maíz, chile y grana; para cualquiera enfermedad, y para la medicina supersticiosa con que se ha de curar [...] los cuales echando suertes con trece maíces, en reverencia de los dichos trece dioses, les enseñan a hacer horrendas idolatrías, y sacrificios al demonio [...].⁸²

Resulta, entonces, que con el difrasismo *in amoxtli in tezcatl* (el libro, el espejo) se denominaba de forma metafórica al códice *tonalamatl*, a la tela con granos de maíz y al brazo del paciente. Todos ellos eran “portales” que permitían incursionar en el más allá y, gracias a ello, conocer las decisiones divinas y los destinos. Asimismo, es relevante que este difrasismo esté formado también por la palabra *amoxtli* que, si bien suele traducirse como “libro”, no correspondía con el concepto paralelo en la mentalidad europea. Como demuestra Díaz Álvarez, “el *amoxtli* parece ser un instrumento ritual más cercano al espejo, un instrumento de cualidades adivina-

82 Balsalobre, “Relación de las idolatrías de Oaxaca”, p. 223-224. Un testimonio de una adivinación similar que depende del arreglo de trece granos de maíz fue recogido en Oaxaca al principio del siglo XVIII (Alcina Franch, *Calendario y religión entre los zapotecos*, citado por Dehouve, *El imaginario...*, p. 199).

torias, mágicas, donde pueden revelarse los sueños”.⁸³ Esta percepción del “libro” explica que un *amoxтли* —o un *tonalamatl*, el “libro de los destinos”— permite una amplia variedad de interpretaciones, pues aunque los significados de signos particulares son fijos, el sistema no es estático.⁸⁴ Una forma más dinámica del uso del calendario es la de los k’iche’ actuales, la cual consiste en tomar en cuenta solamente los días del *tonalpohualli* que pueden ser formados con los granos agarrados al azar del envoltorio.⁸⁵ Esto permite suponer que, de alguna manera, el uso de los *tonalamatl* implicaba cierta flexibilidad de “lectura” similar a la realizada a partir de la forma de los granos echados en la tela. En los libros adivinatorios, la interpretación se basaba en las connotaciones atribuidas a la combinación de números y signos de los días, enriquecida por las configuraciones de los signos en las escenas de códices correspondientes.⁸⁶ Díaz sugiere que este procedimiento remite a las interrelaciones entre los signos propios de los tableros de juegos, en los cuales se juntan distintos elementos para formar configuraciones específicas cuyo significado se forma gracias a la interrelación de los componentes.⁸⁷ Éste es, justamente, el foco del tercer argumento, pues los juegos de azar parecen ser otra forma (u otro “portal”) para revelar las decisiones divinas.

LOS JUEGOS

Algunos autores han sugerido que la adivinación con granos y los *tonalamatl* forman un conjunto con los tableros de juego.⁸⁸ Dehouve, por ejemplo, constata que un “punto común entre la adivinación y el juego en

83 Díaz Álvarez, *Las formas...*, p. 102; véase también Boone, *Cycles...*, p. 20.

84 Dehouve, *El imaginario...*, p. 213; véanse también Anders, Jansen y Reyes García, *El libro del Ciuacoatl*, p. 68; Rojas Martínez Gracida, *El tiempo...*, p. 149; Olivier, “Divination, Manipulation...”, p. 150.

85 Dehouve, *El imaginario...*, p. 213; *vid. supra*.

86 Mikulska, *Tejiendo...*, p. 106-132.

87 Díaz Álvarez, *Las formas...*, p. 102-107.

88 Pohl, *Sorcerers...*, p. 27; Díaz Álvarez, *Las formas...*, p. 102; Dehouve, *El imaginario...*, p. 207-211. Aunque más bien agregan el echar granos al conjunto formado por los códices *tonalamatl* y los tableros de juego.

Mesoamérica es el vínculo que ambos mantienen con el porvenir”.⁸⁹ Un texto de Chimalpáhin resulta aquí bastante ilustrativo. Según cuenta este autor, unos cautivos mexicas prefirieron ser sacrificados a ser liberados, por lo cual dijeron:

Camo tiçia, ca tiçatl yhuítl amatl yn
ipan otechiuh yn Huitzilopuchtli; ca
otlenamacac, ca tictecacp yn tlachtli
yn patolli.

No queremos, porque Huitzilopochtli
ya nos tiene destinados para la tiza,
las plumas y los papeles; él ya ha en-
cendido el copal, y nosotros ya he-
mos dispuesto el juego de pelota y el
patol.⁹⁰

En este caso, el *patolli* (Figura 5) y el juego de pelota habrían sido tratados como juegos del tipo *alea*,⁹¹ cuya finalidad, justamente, era indicar la voluntad divina. De la misma manera, Diego Durán indica que, al jugar, se decían “mil palabras de amor y mil requiebros y mil supersticiones”,⁹² como si el resultado del juego sirviera para resolver ciertas incógnitas. Por su parte, Mendieta llega a comparar el echar los granos con el acto de lanzar “los dados los que juegan”.⁹³

89 Dehouve, *El imaginario...*, p. 207.

90 Texto en náhuatl: Chimalpáhin, *Las ocho relaciones...*, v. 1, p. 168; traducción de Tena, *Las ocho relaciones...*, v. 1, p. 169.

91 Según la ya clásica división de juegos de Roger Caillois, *alea* son los juegos en los que el resultado no depende de las habilidades del jugador, sino del destino. Los juegos tipo *alea* son los dados, la ruleta o el volado (“águila o sol” o “cara o cruz”). A diferencia de estos juegos, los del tipo *agon* consisten en una competencia entre las habilidades personales (naturales o aprendidas), sin dar una prioridad anterior a cualquiera de los jugadores (Caillois, *Man, Play and Games*, p. 14-19). El juego de pelota parecería pertenecer al tipo *agon*, ya que su resultado depende de las habilidades de los jugadores, pero tanto el citado fragmento de Chimalpáhin como el conocido ejemplo del partido de pelota llevado a cabo entre Nezahualpilli y Moctezuma Xocoyotzin, que tenía como objetivo confirmar o negar los pronósticos del fin del imperio mexica (Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, v. 2, p. 181-182), indican que también este juego se percibía como una actividad que revelaba las decisiones de los dioses. Por ser ésta la característica básica de los juegos *alea*, y sin negar que el resultado del juego de pelota dependía de la destreza de los jugadores, creo que en la percepción social podría haber funcionado también como un juego que revelaba las decisiones del destino —o de los dioses—.

92 Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de Tierra Firme*, v. 1, p. 199.

93 Mendieta, *Historia...*, p. 110.



Figura 5. El tablero del *patolli*. Sahagún, *Códice florentino*, lib. VIII, f. 19r.

Por otra parte, como propone Dehouve, el *patolli* al parecer también tenía conexión con el calendario, dado que con frecuencia tenía 57 casillas, es decir, la suma de 52, el número total de días en cuatro trecenas, o bien de años en un *xiuhmolpilli*, y 5, que evocaría a 5-Flor o Macuilxochitl,⁹⁴ el dios patrono de los juegos de azar. Por lo tanto, las casillas del *patolli* representarían los días sobre los cuales los jugadores se desplazarían por medio de fichas.⁹⁵ Anteriormente, Miriam Gallegos explicó que el *patolli* tenía vínculos con

actividades del tipo astronómico, calendárico y ritual básicamente, debido a que en varios de sus tableros, éste aparece asociado con el signo Ollin, el Tlachtli, las deidades Macuilxochitl y Ometochtli, con

⁹⁴ Dehouve, *El imaginario...*, p. 209.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 213.

los *tonalamatl*, y de acuerdo a la cantidad de casillas que se recorren en el juego se asociaría con el Xiuhmolpilli o el Huehuetiliztli.⁹⁶

La percepción de los juegos de azar como un “portal” hacia el mundo no humano en el que se revelan los destinos, lo que los asimila a los libros *tonalamatl* con sus tablas de los días, se confirma con otros ejemplos en los que no necesariamente se usa un tablero. El ejemplo más notorio es el juego de las 260 cañas. Éste se jugaba como parte de las festividades dedicadas al dios Ometochtli (2-Conejo) o Patecatl, quien, por una parte, era el dios del pulque y, por otra, era invocado para atraer la buena suerte durante un partido de *patolli*.⁹⁷ Serna incluso afirma que el día 2-Conejo (Ometochtli) “es dedicado á el Dios *Ixquitecatl*, Dios de las suertes, ó de los Sortilegos”.⁹⁸ La ceremonia consistía en poner en una vasija el pulque llamado *teuuctli* o *macuiluctli* (pulque divino o 5-pulque), y en colocar dentro de dicho recipiente 260 cañas, de las cuales solamente una estaba agujerada, por lo que sólo un participante podía quedar borracho.⁹⁹ En este juego, entonces, las cañas fungían como dados o fichas y estaban asociadas al mismo tiempo a la borrachera, al azar y al calendario.¹⁰⁰ Según Dehouve, “el calendario de 260 días también sirve como denominador común para el juego y el ritual” y “la adivinación y el juego poseen pro-

96 Gallegos Gómora, “Un *patolli* prehispánico en Calakmul, Campeche”, p. 18. El *huehuetiliztli* o “gran edad” es el ciclo de 2×52 años civiles, es decir, 104 años, momento en el que coincidían no solamente los comienzos del *xibuitl* y del *tonalpobualli*, sino también del ciclo sinódico de Venus (Gallegos Gómora, “Un *patolli*...”, p. 20).

97 Durán, *Historia...*, v. 1, p. 200.

98 Serna, *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, p. 123.

99 Sahagún, *Historia general...*, p. 194; Sahagún, *Florentine Codex...*, lib. II, p. 207. En el texto en español de la obra de Sahagún se dice que las cañas eran “doscientas y tres”, mientras que en el texto en náhuatl se dice que eran *matlacpoalli vmei (matlac-pobualli om-ei)*. Al parecer, entonces, serían $10 \times 20 + 3$, “doscientos y tres”. Sin embargo, Dehouve indica que se trata de un error de los traductores que trabajaron con Sahagún, ya que se trata de una forma gramatical que permite expresar 260 de esta manera, es decir, entendiendo que *matlac-pobualli om-ei*, $10 \times 20 + 3$, remite en realidad a $10 \times 20 + 3 \times 20$, lo cual da 260. La investigadora francesa observa que éste es un error recurrente en el apéndice al libro II del *Florentino*. Esta opinión es compartida por Dibble y Anderson. Dehouve, *El imaginario...*, p. 210; Dibble y Anderson, en Sahagún, *Florentine Codex*, lib. II, p. 181, n. 1.

100 Dehouve, *El imaginario...*, p. 210-211.

cedimientos comunes, en particular el uso del calendario”.¹⁰¹ Todo ello indica que juego, calendario y ritual operaban bajo los mismos principios, y que el soporte gráfico —las tablas del *tonalamatl* o los tableros del juego— servía para ayudar a encontrar los significados.

En vista de todo ello, no extraña que los tableros de juegos fueran otras de las “superficies” que podían servir como “portales” al más allá y que revelaban los destinos. Aunque no he encontrado ningún dato que indique que estos instrumentos eran llamados “espejos”, sí hay indicaciones de que, de alguna manera, eran percibidos en forma similar a los libros *tonalamatl* o a las telas con granos, pues todos comparten una apariencia visual, una imagen o un “arreglo” que debe ser interpretado. Justamente esto es lo que se designa con la palabra *icuiloa*.

ICUILOA

Aunque la palabra *icuiloa* se suele traducir como “pintar” o “escribir”, su campo semántico abarca también verbos como “escarbar”, “grabar” o “cincelar”.¹⁰² En un trabajo reciente, Marc Thouvenot analizó los referentes del verbo *icuiloa* y *tlacuiloa* (su forma con el prefijo de “objeto”) tomando en cuenta “las formas derivadas de dicha raíz verbal, así como los términos cercanos a *icuiloa* tanto discursiva como semánticamente”.¹⁰³ Los resultados muestran que, en general, todos estos vocablos se usan para referir diferentes “formas visibles organizadas”, fuertemente relacionadas con “ver” y que se conocen por medio del sentido de vista (de allí la relación con *ixtli*, ojo/rostro).¹⁰⁴ Estas formas pueden ser llamadas “dibujos,

101 *Ibid.*, p. 211, 207.

102 Véanse varias entradas con *tlacuil-* en Molina, *Vocabulario...*, [2], ff. 119v-120r y de “escribir” y “pintar” en Molina, *Vocabulario...*, [1], ff. 58r, 96r. Véanse también Lockhart, *Los nahuas después de la conquista*, p. 594; Mikulska, *El lenguaje enmascarado*, p. 36-38; Thouvenot, “Imagen y escritura entre los nahuas del inicio del xvi”, p. 167-191, entre otros.

103 Thouvenot, “Imagen y escritura...”, p. 167-168.

104 *Ibid.*, p. 177-179.

imágenes, signos, glifos, motivos, representación, figura, modelo”.¹⁰⁵ Así, no sólo los códices, sino cualquier decoración en papel como el diseño en los papeles sacrificiales llamados *tetehuitl* —que eran decorados con manchas negras de hule— podía denominarse *tlacuillo*.¹⁰⁶ Por ejemplo, los *tetehuitl* pintados con rayas negras longitudinales se llamaban *inic tlacuilôlli âcaxilqui*,¹⁰⁷ sobre los cuales, en una de las descripciones de Sahagún, leemos: “*intêteuh* [...] *tliltica tlacujlollo motocayotia acaxilquj* / los papeles sacrificiales [...] pintados, que se llamaban *acaxilqui* (con rayas negras)”.¹⁰⁸ Igualmente, con esta palabra se denominaba la pintura del cuerpo de hombres o dioses,¹⁰⁹ así como objetos tallados de madera, elaborados con oro, piedras preciosas, barro o piel. Por eso, los lapidarios eran llamados *chalchiuh tlacuiloque* (de *chalchiuh[ittl]-tla-cuilo-que*), es decir, “los pintores/escribanos de piedra preciosa”.¹¹⁰ Las vasijas de barro adornadas con pintura se llamaban *tecontlacuilollo* (*tecom[atll]-tlacuillo-li*), literalmente “jícara de pintura-escritura”,¹¹¹ y que Sahagún describió como “xicara pintada con diversas pinturas”.¹¹² Otras eran *ayotectli tlacuillo*, descritas como “xicara negra pintada de negro”,¹¹³ pero cuyo significado literal es “jícara de pintura/escritura”. Los palacios, siempre bien decorados, especialmente en la parte superior del dintel, eran considerados *tlacuillo* de piedra (*tetlâcujlollo*, *tetlacujlollo*, etcétera).¹¹⁴ Uno de los argumentos más convincentes de que *icuiloa* abarca “formas visibles organizadas” es que la galería esculpida por el *cuauhocuilin* (gusano de madera) (carcoma) era llamada *tlacuicuiloani*.¹¹⁵ Por otra parte, otros di-

105 *Ibid.*, p. 177. Adicionalmente, dice Thouvenot, estas formas “corresponden en náhuatl a la palabra *machiyotl*, que precisamente tiene todas esas acepciones”.

106 *Manuscrito matritense del Real Palacio*, f. 250r, citado en Sahagún, *Primeros memoriales*; Thouvenot, “Imagen y escritura...”, p. 171.

107 Wimmer, en *Gran Diccionario Náhuatl*.

108 Sahagún, *Florentine Codex*, lib. II, p. 74-75.

109 *Ibid.*, lib. II, p. 129, lib. VIII, p. 47, lib. IX, p. 73; Thouvenot, “Imagen y escritura...”, p. 172.

110 Traducción de la autora.

111 Sahagún, *Florentine Codex*, lib. VIII, p. 40.

112 Sahagún, *Historia general*, p. 516; véase también Sahagún-Máynez, en *Gran Diccionario Náhuatl*.

113 Sahagún, *Historia general*, p. 516.

114 Sahagún, *Florentine Codex*, lib. IX, p. 270; Thouvenot, “Imagen y escritura...”, p. 174.

115 Sahagún, *Florentine Codex*, lib. XI, p. 100; Thouvenot, “Imagen y escritura...”, p. 169.

seños naturales, como las motas o trazos que aparecen en la piel, el pelaje o el plumaje de los animales, también se denominaban con palabras derivadas de *icuiloa*.¹¹⁶

Otro grupo de objetos con “formas visibles organizadas” son los tejidos. Según Thouvenot, al hablar de diseños en textiles se utilizaba con frecuencia el vocablo *tlacuilolli*,¹¹⁷ como en *tilmatl aço tlacujloli* (manta con *tlacuilolli*).¹¹⁸ Otros tejidos que pueden tener decoración visual son los petates y los asientos. Justamente un petate “con diseño” era el *patolpetlatl*,¹¹⁹ que servía de soporte para el juego de *patolli*, y que se describía como “*mjcujloa ce patolpetlatl, ica tlilli, papatlactic in tlaxotlalli ic mjcujloa* / el petate de *patolli*, con largas rayas negras pintadas”.¹²⁰ Éste es otro argumento que confirma la similitud conceptual entre los tableros de juegos y los *tonalamatl*. Aunque no he encontrado ninguna evidencia lingüística de que con la palabra *icuiloa* o cualquiera de sus derivadas se hiciera referencia a la tela con granos de maíz, surge la pregunta de si la configuración de los mismos sobre la servilleta pudo ser un “diseño visual” similar a los enumerados anteriormente.

LA PAREJA PRIMORDIAL EN LOS RELIEVES DE YAUTEPEC

Cipactonal y Oxomoco, la pareja primordial referida anteriormente, no son solamente los que echan granos para definir quién podrá abrir el Cerro del Sustento. Son, de forma incluso más evidente que Xpiyakok y Xmukane, los creadores del ciclo *tonalpohualli* de 260 días, que es el que “se cuenta”, y de los libros adivinatorios en los que esta cuenta quedó registrada (*vid. supra*). Así, según los *Anales de Cuauhtitlan*:

116 Thouvenot, “Imagen y escritura...”, p. 169.

117 *Ibid.*, p. 170-171.

118 Sahagún, *Florentine Codex*, lib. II, p. 58.

119 Thouvenot, “Imagen y escritura...”, p. 175.

120 Texto en náhuatl: Sahagún, *Florentine Codex*, lib. VIII, p. 59; traducción de la autora.

yn xiuhtlapohualiztli yn tonalla-
pohualiztli yn çeçempohuallapohua-
liztli · huel yèhuantin yn
netlacuitlahuilliz mochihuaya: yn
motenehua ocomoc çipactonal ·
oxomoco · qn · oquichtli çipactonal ·
qn · çihuatl yn nehuan catca huel
huehuetque yllamatque yn yehuan in.

La cuenta de los años, la cuenta de los días, y la cuenta de veinte en veinte,¹²¹ estaban a cargo de los que se llaman Cipactonal y Oxomoco. Oxomoco quiere decir hombre, Cipactonal quiere decir mujer, ambos ellos eran ancianos ancianas.¹²²

Similar es el testimonio del libro IV del *Códice florentino*:

Auh inin tonalpoalli, iuh mjtoaia: ie-
hoan intlanextil, iehoan qujtemaca-
que, in vmentin teneoalo, intoca
oxomoco, ioan cipactonal:

Y esta cuenta de los días, se decía: era el invento de ellos, que lo dieron a la gente; de los dos que se decían y llamaban Oxomoco y Cipactonal.¹²³

No obstante, una versión del mismo mito registrada en el libro X del *Códice florentino* es la más explícita en cuanto a la creación de las cuentas calendáricas y los códigos. Cuenta este relato que, en algún momento de la creación del mundo, los sabios (*tlamatimime*) y poseedores de los libros (*amoxoaque*) decidieron llevarse éstos y dejar a los humanos sin ninguna guía que los dirigiese por los enredos de la vida. Entonces, otros cuatro sabios —los mismos Oxomoco y Cipactonal, acompañados por

121 Acerca del vocablo *çeçempohuallapohualiztli* y la cuenta designada con él, véase Díaz Álvarez, *Las formas...*, p. 249-254.

122 Texto en náhuatl: *Codex Chimalpopoca*, p. 25-29; traducción de la autora. La traducción correspondiente de Bierhorst es: “[t]he year count, the day sign count, and the count of each twenty-day period were made the responsibility of those known as Oxomoco and Cipactonal. Oxomoco means the man, Cipactonal means the woman. Both were very old”. Bierhorst, *History and Mythology...*, p. 24. Agradezco a Agnieszka Brylak la consulta de esta traducción.

123 Texto en náhuatl: Sahagún, *Florentine Codex*, lib. IV, p. 4; traducción de la autora. La traducción correspondiente de Dibble y Anderson es: “[a]nd this count of days – so it was claimed – was an invention of the two called and named Oxomoco and Cipactonal, who gave it to the people”. Sahagún, *Florentine Codex*, lib. IV, p. 4.

Tlaltetecuin y Xochicahuaca (que podrían ser los mismos con nombres diferentes):¹²⁴

Niman ic qujiocuxque,
in tonalpoalli,
in xioamatl,
in xippoalli,
in temjc amatl

Luego inventaron
la cuenta de los destinos,
el libro de los años,
la cuenta de los años,
el libro de los sueños.¹²⁵

De acuerdo con estos relatos, queda claro que la pareja ancestral (¿la pareja primordial desdoblada?) —o bien los cuatro ancestros— es la creadora del *tonalpoahualli* y del *xippohualli*, es decir de las cuentas calendáricas de 260 y 365 días. Tan es así que en los testimonios gráficos de autoría indígena, esta pareja aparece siempre en el contexto calendárico. Por ejemplo, en una famosa representación en el *Códice borbónico*,¹²⁶ dichos personajes están rodeados de los signos del ciclo calendárico de los años o *xiuhmolpilli*. Además, en el Templo Calendárico de Tlatelolco los signos que forman cuatro trecenas (un ciclo de 52 días) están colocados en cada uno de los cuatro lados del templo, y debajo de la trecena del lado sur se encontraba la pintura de la pareja primordial.¹²⁷ En ambas representaciones los atributos de sacerdotes —el punzón de hueso, el incensario *tlemailt*, la bolsa de tabaco y la de copal— son perfectamente visibles.¹²⁸ Lo que llama la atención es que en la lámina 21 del *Códice borbónico* Cipactonal es representada echando granos (posiblemente de maíz) de acuerdo con el papel que le fue asignado según la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*: “a ella le dieron los dioses ciertos granos de maíz, para que con ellos ella curase y usase de adivinanzas y hechicerías, y así lo usan hoy día las

124 Un análisis más profundo de Tlaltetecuin, cuyo otro nombre es Ixtlilton —dios de la comunicación y escritura—, se encuentra en Mikulska, *El lenguaje...*, p. 91-106.

125 Texto en náhuatl: Sahagún, *Códice florentino*, lib. X, ff. 140v-142r; paleografía y traducción: López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, p. 291-292, 309-310; arreglo en renglones de la autora.

126 *Códice borbónico*, lám. 21.

127 Véanse Arroyo, “El templo calendárico de México Tlatelolco”, p. 49-50; Mikulska, *Tejiendo...*, p. 39-41.

128 Arroyo, “El Templo calendárico...”, p. 51; Mikulska, *Tejiendo...*, p. 39-41.

mujeres”.¹²⁹ No obstante, aunque a primera vista en la pintura de Tlatelolco no se aprecia nada similar, en una fotografía ultravioleta sacada justo después del descubrimiento, debajo de la mano de la anciana se veían pequeños círculos blancos que, tal vez, como indica Arroyo, eran nueve granos de maíz.¹³⁰

En estas dos imágenes —así como en otras que aparecen en los códices—¹³¹ no se observa nada que explícitamente vincule a los personajes con la acción de trabajar con un *tonalamatl*, o sea, con el libro de los destinos para pronosticar el futuro o dar pautas para realizar algún ritual. La única representación en la que el vínculo con el calendario y con los códices queda claro es la de unos relieves cuyas fotografías fueron publicadas por Walter Krickeberg hace años¹³² tras una publicación de Cecilio Robelo de 1910,¹³³ y reproducidas en los trabajos de Karl A. Nowotny, Salvador Arroyo y Elizabeth H. Boone.¹³⁴ Sin embargo, al parecer ninguno de estos autores había visto los relieves en vivo, pues colocaron los dibujos de manera diferente.

Durante el verano de 2013, en compañía de Roberto Martínez, Patrick Lesbre y Ana Díaz Álvarez, fui a buscar estos relieves, pero no los encontré. Al año siguiente, gracias a la invaluable ayuda de Erik Torales Zapata, quien localizó los relieves cerca del pueblo de Yautepec (Morelos), reanudé el viaje, esta vez en compañía de Roberto Martínez y una alumna suya, Helena Matorg. En esta ocasión tuvimos éxito, en parte gracias a la ayuda de César Emigdio Ortiz Triana, el cronista de Yautepec, y al apoyo directo de su hermano, Óscar Ortiz Triana.

129 “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, p. 27, 29. Aunque esta asignación no coincide con la imagen del *Códice florentino* mencionada anteriormente (Figura 1). Sahagún, *Códice florentino*, lib. IV, f. 3v.

130 Arroyo, “El Templo calendárico...”, p. 51.

131 Véase *Códice Borgia*, láms. 60, 38; también Mikulska, *Tejiendo...*, p. 69.

132 Krickeberg, *Felsplastik und Felsbilder bet den kulturvolkern Altamerikas mit besonderer berucksichtigung Mexicos*, v. 2, p. 96.

133 Citado en Krickeberg, *Felsplastik...*, p. 96. Agradezco a Leonardo López Luján la información sobre este libro y su apreciable ayuda para conseguirlo.

134 Nowotny, *Tlacuilolli*, p. 57; Arroyo, “El Templo calendárico...”, p. 50; Boone, *Cycles...*, p. 24.



Figura 6. Signos de “códices”: a) detalle del relieve de Yauhtepec, Morelos (fotografía de Katarzyna Mikulska); b) representación de una mujer tlacuilo (*Códice telleriano-remensis*, f. 30r.); c) representación de un tlacuilo (*Códice Mendoza*, f. 70r.); d) representación de un tlacuilo (*Códice Xolotl*, lám. 4); e) nombre Cemilhuitzin (*Códice Xolotl*, lám. X).

Los relieves se localizan en un nicho abierto —sin ninguna protección de la intemperie— en un acantilado casi al pie de los cerros Las Tetillas, en el camino real de Yauhtepec a Cuernavaca, Morelos (Láminas 2, a-d).¹³⁵ Se trata de tres piedras colocadas encima de una cueva. La piedra del centro contiene la representación del monstruo terrestre o *cipactli* (Lámina 2-c).¹³⁶ A sus dos lados se encuentran otros dos bloques de roca, formando

135 Ortiz Triana, *Yauhtepec. Apuntes para una monografía*, p. 3-4. El problema de hallar los relieves en cuestión se debe a que, en la literatura mesoamericanista, éstos suelen aparecer con el nombre “de Coatlan”, y sólo algunos autores usan el nombre “de Yauhtepec”. Cabe señalar que después de la conquista española el antiguo pueblo de Coatlan fue trasladado al otro lado del río Chalma, por lo cual el asentamiento antiguo recibió el nombre de Coatlan Viejo (Smith, “La época posclásica en Morelos”, p. 144-145).

136 Dentro de la boca del monstruo se ve la fecha 2-Conejo (Krickeberg, *Felsplastik...*, p. 96) o 2-Perro. A su lado derecho queda visible el signo de día “Flor” y, según Krickeberg, el

una especie de cueva. En la piedra del lado oriental se encuentra la figura de una anciana (Lámina 2-d) con un yelmo de mariposa y, según Nowotny y Arroyo, posiblemente en actitud de echar granos de maíz.¹³⁷ En la piedra del lado poniente está representado el anciano que porta el yelmo de *ci-pactli*, lo cual es un indicador de su nombre, Cipactonal (también representado en la imagen de la lámina 21 del *Códice borbónico*, *vid. supra*). Lo más importante es que en una mano tiene un punzón (que, por la forma, podría ser de hueso) con el que parece estar grabando (tocando, punzando) una tira de cinco cuadretes, en cuyo interior se encuentran dos volutas contrapuestas (Lámina 2-b; Figura 6-a). Este signo aparece tanto en dos conocidísimas imágenes de *tlacuilo* de códices, la del *Códice telleriano-remensis* que muestra a una mujer (Figura 6-b) y la del *Códice Mendoza* (Figura 6-c) como en otras menos conocidas, como la del *Códice Xolotl* (Figura 6-d).¹³⁸ La imagen del *Telleriano-remensis* es la más explicativa, pues, al igual que en el grabado de Yauhtepec (Figura 6-a), se encuentra dentro de una franja (aunque ésta consta sólo de dos cuadretes), por lo que, posiblemente, representa de manera abreviada un códice cuyo formato básico es una tira posteriormente doblada.¹³⁹ Sin lugar a dudas, el anciano está grabando un códice, cumpliendo así con su papel (junto con la anciana) de creador del calendario.

numeral correspondiente se encuentra al lado izquierdo de la boca del monstruo, dando en conjunto “2-Flor” (Krickeberg, *Felsplastik...*, p. 96). Nowotny supone que esta fecha podría haber sido parte del nombre calendárico de la anciana, representada en la piedra del lado oriental (Nowotny, *Tlacuilolli*, p. 57).

137 Nowotny, *Tlacuilolli*, p. 57; Arroyo, “El Templo calendárico...”, p. 50. Para ser exactos, este detalle no se ve. Sin embargo, al comparar la posición de las manos de la anciana con la de Oxomoco representada en la lámina 21 del *Códice borbónico*, que efectivamente está echando granos de maíz, parece muy probable que el personaje de la cueva se encuentre realizando la misma actividad.

138 *Codex telleriano remensis*, f. 30r; *The Essential Codex Mendoza*, f. 70r; véase también Thouvenot, “Imagen y escritura...”, p. 184.

139 Según Gordon Whittaker, en estos casos el signo de dos volutas contrapuestas, que en principio es logográfico y remite a *icuilo(a) /tlacuil(oa)* (y derivados como *tlacuilo*), también posee un indicador fonético *cui*, ya que el elemento encorvado, según él, tiene el valor derivado del verbo *icuiya* (enrollar, enrizar) (Whittaker, comunicación personal, 2013). Esto se confirma con el uso de los mismos elementos como parte del signo compuesto para el topónimo de Cuicatlan, en el que la voluta “principal” parece estar adornada con pequeñas volutas o elementos encorvados alrededor. Agradezco a Gordon Whittaker por darme su punto de vista acerca de estos signos.

Vale la pena analizar con más detenimiento el signo de códice en cuestión. Thouvenot muestra una acepción del glifo de cuadrete con dos volutas contrapuestas en combinación con el glifo “mazorca/maíz” en el *Códice Xolotl* (Figura 6-e).¹⁴⁰ Su referente es el antropónimo *cemilhuitzin* (un día o todo el día).¹⁴¹ *Cem* (uno) está representado aquí, de acuerdo con el principio fonográfico —es decir, que no cuenta el significado aludido por la forma icónica, sino solo la forma sonora—, por medio del signo homófono *cen(tli)* (maíz).¹⁴² Es relevante, empero, la otra parte de este signo compuesto, que remite a *ilhui(tzin)*. Según Thouvenot,¹⁴³ el glifo que consta de dos volutas del habla contrapuestas corresponde a *ilhuia* (hablar), por lo que indicaría la relación entre los códices y la lengua. Sin embargo, otros investigadores consideran que se trata del uso del signo *ilhui(a)* (hablar), solamente con valor fonográfico,¹⁴⁴ es decir, nuevamente sin que cuente su significado sugerido por la forma visual. Tomando en cuenta que el mismo Thouvenot, como se vio anteriormente, demuestra que la percepción básica de *tlacuillo* (pintura-escritura) está vinculada con el mundo de “ver” y no con la lengua,¹⁴⁵ la opinión de Dehouve y de Gordon Whittaker cobra más peso. Considero que también es relevante que en el signo de *cemilhuatl* las volutas aparezcan inscritas en un cuadrete que, en sí mismo, transmite el valor semántico de la cuenta calendárica.¹⁴⁶ Aunque por vía fonográfica el signo remite a *ilhuia*, lo que cuenta es que el signo básico (*ilhuatl*) parece estar colocado en su contexto, es decir, dentro de la tabla calendárica representada en forma gráfica.¹⁴⁷ De este modo, los dos significados se unen a nivel gráfico en una suerte de juego visual.

140 *Códice Xolotl*, por ejemplo, lám. X; Thouvenot, “Imagen y escritura...”, p. 184.

141 Whittaker, comunicación personal, 2013.

142 Agradezco a Jerry Offner y a Gordon Whittaker sus comentarios pertinentes al respecto.

143 Thouvenot, “Imagen y escritura...”, p. 184-185.

144 Danièle Dehouve, comunicación personal, 2013; Gordon Whittaker, comunicación personal, 2013.

145 Thouvenot, “Imagen y escritura...”, p. 167-191; *vid. infra*.

146 El cuadrete, al lado del color turquesa, es el signo básico para dar el significado de “año”, como se puede apreciar en los códices *Boturini*, *Telleriano remensis* y *Vaticano A*, entre otros.

147 Agradezco a Danièle Dehouve esta observación.

Regresando a la imagen de la pareja de ancianos de los relieves de Yauhtepec, resulta que ésta es una de las pocas representaciones en las que, de forma evidente, se juntan las actividades de pronosticar con los granos y “escribir” o “leer” signos de libros adivinatorios. Cabe señalar, además, que en otra versión del relato de creación, referida por Mendieta, casi parece hablarse del mismo lugar de los relieves, pues se dice que “estando en tierra de Cuernavaca en cierta cueva dos personajes, marido y mujer, del número de los dioses, llamados por nombre él Oxomoco y ella Cipactonal [...] decidieron [junto con su nieto Quetzalcoatl] crear el calendario”.¹⁴⁸ Sin embargo, esto podría ser una coincidencia.

CONCLUSIONES

Tomando en cuenta lo expresado anteriormente, considero que se puede formular la hipótesis de que hay una correspondencia conceptual —o una percepción similar— entre los códices adivinatorios *tonalamatl* y otras “superficies” sobre las que se revelaban los destinos, como tableros de juego o telas y servilletas con un arreglo de granos de maíz. En todos estos espacios visuales, los signos de los días, las semillas o las fichas en las casillas forman configuraciones o arreglos cuyo significado depende, sobre todo, de las interrelaciones entre estos componentes. Es por eso que todas estas superficies se perciben como una suerte de “portal”, se denominan con la palabra *tezcatl* (espejo) (aunque no es el caso de los tableros de juego) y son considerados como resultado de *icuiloa*, la acción de elaborar un “diseño visual”.

Para terminar, podríamos preguntarnos si los libros *tonalamatl* pudieron ser usados de forma más dinámica, como la “tabla” formada por grupos de semillas en la adivinación k’iche’. Quizá el hecho de que no se escribieran los números en muchos de los ciclos calendáricos representados (en los que el número queda implícito) implica que éstos se pudieron haber suplido con granos echados o acomodados sobre el códice, aunque indudablemente esta constatación se queda, por ahora, a nivel de conjetura.

148 Mendieta, *Historia...*, p. 97.



Lámina 1. La adivinación k'iche' con granos de *tz'ite*.
Tomado de Craveri, "Adivinación...", p. 66. Reproducido con permiso de Michela Craveri



Lámina 2a. Vista general de los relieves de Yauhtepec



Lámina 2b. El relieve de la piedra de la izquierda: Cipactonal grabando el código



Lámina 2c. El relieve de la piedra central: la boca del *cipactli*-monstruo terrestre



Lámina 2d. El relieve de la piedra de la derecha: la mujer anciana, probablemente Oxomoco

BIBLIOGRAFÍA

- Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de, *Obras históricas*, edición facsimilar, 2 v., edición, estudio introductorio y apéndice documental de Edmundo O’Gorman, prólogo de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Instituto Mexiquense de Cultura, 1997.
- Anders, Ferdinand y Maarten E. R. G. N. Jansen, *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano A*. Graz/México/Madrid, ADEVA/Fondo de Cultura Económica/Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1996.
- Anders, Ferdinand, Maarten E. R. G. N. Jansen y Luis Reyes García, *El libro del Cuacoatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo. Libro explicativo del llamado Códice borbónico*, Graz/México/Madrid, ADEVA/Fondo de Cultura Económica/Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1991.
- Arroyo, Salvador Guilliem, “El templo calendárico de México Tlatelolco”, *Arqueología Mexicana*, v. VII, n. 34, 1998, p. 46-53.
- Balsalobre, Gonzalo de, “Relación de las idolatrías de Oaxaca”, en Pilar Máñez (ed.), *Hechicerías e idolatrías del México antiguo*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2008 [1654], p. 205-266.
- Batalla Rosado, Juan José, “El libro escrito europeo del *Códice magliabechiano*”, *Itinerarios*, v. 5, 2007, p. 114-142.
- Bierhorst, John, *History and Mythology of the Aztecs. The Codex Chimalpopoca*. Tucson/Londres, The University of Arizona Press, 1992.
- Boone, Elizabeth Hill, *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*, Austin, University of Texas Press, 2007.
- Caillois, Roger, *Man, Play and Games*, Champaign, University of Illinois Press, 2001 [1958].
- Castillo, Cristóbal del, *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e historia de la conquista*, edición e introducción de Federico Navarrete Linares, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001.
- Chimalpáhin Cuauhtlehuanitzin, Domingo, *Las ocho relaciones y el Memorial de Colhuacán*, 2 v., paleografía y traducción de Rafael Tena, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2003.
- Clendinnen, Inga, “The Cost of Courage in Aztec Society”, en Gilbert M. Joseph y Timothy J. Henderson (eds.), *The Mexico Reader*, Durham/Londres, Duke University Press, 2002. p. 61-78.
- Codex Chimalpopoca. The Text in Nahuatl with a Glossary and Grammatical Notes*, edición y paleografía de John Bierhorst, Tucson/Londres, The University of Arizona Press, 1992.

- Codex Magliabechiano and the Lost Prototype of the Magliabechiano Group*, edición de Elisabeth Hill Boone, Berkeley/Los Ángeles/Londres, University of California Press, 1983.
- Codex Telleriano Remensis. Ritual, Divination and History in a Pictorial Aztec Manuscript*, edición de Eloise Quiñones Keber, Austin, University of Texas Press, 1995.
- Códice borbónico. Manuscrito mexicano de la biblioteca del Palais Bourbon (Libro adivinatorio y ritual ilustrado)*, edición facsimilar, México, Siglo XXI, 1980.
- Códice Tudela o Códice del Museo de América*, original del Museo de América, Madrid, s.f.
- Códice Vaticano A*, edición facsimilar, traducción de Ferdinand Anders y Marten Jansen, Graz/México, ADEVA/Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Códice Xolotl*, edición de Charles Dibble, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1981 [1951].
- Craveri Slaviero, Michela Elisa, “Adivinación y pronósticos entre los mayas actuales”, *Arqueología Mexicana*, v. 17, n. 103, 2010, p. 64-69.
- Dehouve, Danièle, *El imaginario de los números entre los antiguos mexicanos*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2014.
- Díaz Álvarez, Ana Guadalupe, “Las formas del tiempo. Tradiciones cosmográficas en los calendarios indígenas del México central”, tesis de doctorado en historia del arte, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2011.
- , “*Tlapohualli*, la cuenta de las cosas. Reflexiones en torno a la reconstrucción de los calendarios nahuas”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 46, 2013, p. 159-197.
- Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, 2 v. México, Porrúa, 1984.
- Gallegos Gómora, Miriam Judith, “Un *patolli* prehispánico en Calakmul, Campeche”, *Revista Española de Antropología Americana*, v. 24, 1994, p. 9-24.
- Gran Diccionario Náhuatl*. Documento en línea: <http://www.sup-infor.com>
- Hernández de León-Portilla, Ascensión (comp.), “Obras clásicas sobre la lengua náhuatl”, en *Colección Tavera*, Serie IX, Fuentes Lingüísticas Indígenas, v. 8, n. 16. Madrid, Fundación Histórica Tavera y Digibis, 1998.
- Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en Rafael Tena (ed.), *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, p. 23-95.
- Ichon, Alain, *La religión de los totonacas de la sierra*, México, Instituto Nacional Indigenista/Secretaría de Educación Pública, 1973.

- JM Latin English Dictionary*, diccionario latín-inglés de John Madsen, basado en FREE Latin-English wordlist recopilada por William A Whitake. Documento en línea: <https://www.babylon-software.com/free-dictionaries/JM-Latin-English-Dictionary/50560.html> (consultado el 15 abril de 2018).
- Krickeberg, Walter, *Felsplastik und Felsbilder bet den kulturvolkern Altamerikas mit besonderer berucksichtigung Mexicos*, Vol. 2 *Felsbilder Mexicos als historische, religiose und Kunstdenkmüiler*, Berlín, Verlag von Dietrich Reimer, 1969.
- Lockhart, James, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- López Austin, Alfredo, “Conjurios médicos de los nahuas”, *Revista de la Universidad de México*, v. 14, n. 11, 1970, p. 1-16.
- , *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Martínez González, Roberto y Katarzyna Mikulska, “La vida en el espejo: los mundos míticos y sus reflejos entre los nahuas del siglo XVI y otros pueblos de tradición mesoamericana”, *Dimensión Antropológica*, año 23, v. 68, 2016, p. 7-52.
- Mendieta, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, México, Porrúa, 1993 [1870].
- Mikulska, Katarzyna, *El lenguaje enmascarado. Un acercamiento a las representaciones gráficas de deidades nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/Polskie Towarzystwo Studiów Latinoamerykanistycznych/Universidad de Varsovia, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, 2008.
- , *Tejiendo destinos. Un acercamiento al sistema de comunicación gráfica en los códices adivinatorios*, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense/Universidad de Varsovia, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, 2015.
- Molina, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Porrúa, 1980 [1571].
- Montes de Oca Vega, Mercedes, *Los difrasismos en el náhuatl de los siglos XVI y XVII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2013.
- , “Los difrasismos y la construcción de la identidad de la nobleza indígena”, en Patrick Lesbre y Katarzyna Mikulska (eds.), *Identidad en palabras. Nobleza novohispana*, México/Varsovia/Toulouse, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/Universidad de Varsovia-IEIel/Université Toulouse II-Le Mirail, 2015, p. 249-266.

- Muñoz Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala (Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París)*, paleografía, introducción, notas, apéndices e índices analíticos de Luis Reyes García, México, Gobierno del Estado de Tlaxcala/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1998.
- , *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, ed. de René Acuña, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis/Gobierno del Estado de Tlaxcala, 2000.
- Nowotny, Karl Anton, *Tlacuilolli: Style and Contents of the Mexican Pictorial Manuscripts with a Catalog of the Borgia Group*, edición y traducción de George A. Everett Junior y Edward B. Sisson, Norman, University of Oklahoma Press, 2005 [1961].
- Oettinger, Marion, “Dos métodos de adivinación tlapaneca: medir el hueso y echar los granos de maíz”, *Anales de Antropología*, v. 16, 1979, p. 225-232.
- Olivier, Guilhem, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004 [1997].
- , “Indios y españoles frente a prácticas adivinatorias y presagios durante la conquista de México”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 37, 2006, p. 169-192.
- , “Divination, manipulation du destin et mythe d’origine chez les anciens Mexicains”, en Jean-Luc Lambert y Guilhem Olivier (comps.), *Deviner pour agir. Regards comparatifs sur des pratiques divinatoires anciennes et contemporaines*, París, École Pratique des Hautes Études, 2012, p. 145-171.
- Ortíz Triana, César E., *Yautepec: apuntes para una monografía*, Yautepec (Morelos), Ex-Hacienda de Apanquetzalco (Edición conmemorativa del Sexto Encuentro de Crónica Morelense), 2001.
- Oudijk, Michel, “The Making of Academic Myth”, en Katarzyna Mikulska y Jerome Offner (eds.), *Indigenous Graphic Communication Systems: A Theoretical Approach*, Boulder, University Press of Colorado (en prensa).
- Pohl, John M. D., *Sorcerers of the Fifth Heaven. Nahua Art and Ritual of Ancient Southern Mexico*, Princeton, Princeton University Press, Program in Latin American Studies, 2007.
- Popol Vuh. Herramientas para una lectura crítica del texto k’iche’*, traducción, notas y vocabulario de Michela E. Craveri Slaviero, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 2013.
- Procesos de indios idólatras y hechiceros*, edición y estudio preliminar de Luis González Obregón, México, Tipografía Guerrero Hermanos, 1912.

- Quezada, Noemí, *Enfermedad y maleficio. El curandero en el México colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2000.
- Rojas Martínez Gracida, Araceli, *El tiempo y la sabiduría en Poxoyem. Un calendario sagrado entre los Ayook de Oaxaca*, Leiden, Universidad de Leiden, Facultad de Arqueología, 2012.
- Ruiz de Alarcón, Hernando, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales de esta Nueva España*, edición de Francisco del Paso y Troncoso, México, Ediciones Fuente Cultural, 1953. v. XX, p. 17-180.
- , *Treatise on the Heathen Superstitions That Today Live Among the Indians Native to This New Spain*, 1629, traducción y edición de J. Richard Andrews y Ross Hassig, Norman, University of Oklahoma Press, 1984.
- Sahagún, Bernardino de, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, edición y traducción de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble, Santa Fe/Salt Lake City, The School of American Research/University of Utah Press, 1950-1982.
- , *Códice florentino. El manuscrito 218-220 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana*, edición facsimilar, 3 v., México, Archivo General de la Nación, 1979.
- , *Historia general de las cosas de Nueva España*, 2 v., edición de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Alianza Editorial Mexicana, 1989.
- , *Primeros memoriales*, edición facsimilar, paleografía y traducción de Thelma D. Sullivan, completado y revisado por Henry B. Nicholson, Arthur J. O. Anderson, Charles E. Dibble, Eloise Quiñones Keber y Wayne Ruwet, Norman, University of Oklahoma Press, 1997.
- Sánchez de Aguilar, Pedro, “Informe contra los idólatras de Yucatán”, en Pilar Máynez (comp.), *Hechicerías e idolatrías del México antiguo*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2008 [1613], p. 39-204.
- Sandstrom, Alan, *Corn Is Our Blood. Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*, Norman/Londres, University of Oklahoma Press, 1991.
- Serna, Jacinto de la, *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, edición de Francisco del Paso y Troncoso, México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, v. X, p. 47-368.

- Smith, Michael E., “La época posclásica en Morelos: surgimiento de los tlahuicas y xochimilcas”, en Horacio Crespo (comp.), *Historia de Morelos: Tierra, gente, tiempos del Sur*, t. 2, *La arqueología en Morelos: dinámicas sociales sobre las construcciones de la cultura material*, Cuernavaca, Poder Ejecutivo del Estado de Morelos/Universidad Autónoma del Estado de Morelos/Ayuntamiento de Cuernavaca, 2010, p. 131-156.
- Tavárez, David Eduardo, *Reproducción social de las prácticas rituales del Posclásico tardío en la época colonial temprana del centro de México*, trad. de Alex Lomónaco, informe en famsi, 2003. Documento en línea: <http://www.famsi.org/reports/96039es/96039esTavarez01.pdf> (consultado el 27 de diciembre de 2013).
- Tedlock, Barbara, *Time and the Highland Maya*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1982.
- The Essential Codex Mendoza*, edición de Frances F. Berdan y Patricia Rieff Anawalt, Berkeley/Los Ángeles/Londres, University of California Press, 1997.
- Thouvenot, Marc, “Imagen y escritura entre los nahuas del inicio del xvi”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 41, 2010, p. 167-191.