

## Las señales. La palabra *tetzáhuītl* y su significado cosmológico

The Signs. The Word *Tetzahuītl* and its Cosmological Meaning

**ALFREDO LÓPEZ AUSTIN** Doctor en historia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigador emérito del Instituto de Investigaciones Antropológicas y profesor del Posgrado en Antropología de la misma universidad. Especialista en historia y cultura mesoamericanas, con énfasis en las sociedades nahuas del centro de México durante el Posclásico Tardío. Entre sus libros se señalan *Hombres-dios, Cuerpo humano e ideología, Los mitos del tlacuache, Tamoanchan y Tlalocan* y, en coautoría con Leonardo López Luján, *Monte sagrado-Templo Mayor*.

**RESUMEN** El *Códice florentino*, vasta obra sahumantina, sirve de base para una aproximación al concepto de augurio en el marco de la cosmovisión de los antiguos nahuas. El eje de la pesquisa es la lectura del contexto de la palabra *tetzáhuītl* a lo largo de los diversos libros que componen la monumental obra, dada su diversidad temática. Tras un primer desglose obligado por las diferentes acepciones del término, la referencia estricta a la revelación de lo oculto da a conocer características importantes de las antiguas creencias sobre el destino.

**PALABRAS CLAVE** Sahagún, *tetzáhuītl*, augurio, destino, cosmovisión

**ABSTRACT** The *Florentine Codex*, Sahagun's extensive work, acts as the basis for an approach to the concept of omen within the framework of the worldview of the ancient Nahuas. The axis of the research is the reading of the context of the word *tetzáhuītl* throughout the various books that make up the monumental work, given its thematic diversity. After a first breakdown compelled by the different meanings of the term, the strict reference to the revelation of the hidden unfolds important characteristics of the ancient beliefs about destiny.

**KEYWORDS** Sahagún, *tetzáhuītl*, omen, destiny, worldview

# Las señales. La palabra *tetzáhuítl* y su significado cosmológico

Alfredo López Austin

Pretendo en este trabajo aproximarme al significado de la palabra *tetzáhuítl* en su acepción de “augurio”, tal como la consigna fray Alonso de Molina en su *Vocabulario en lengua mexicana y castellana*. Mi objetivo no es realizar un análisis propiamente lingüístico, sino encontrar notas conceptuales que aumenten nuestra comprensión del significado de dicho término náhuatl en el contexto de la cosmovisión indígena. Para el cumplimiento de dicho objetivo recurro a los textos de muy heterogéneo contenido comprendidos en los doce libros que componen el *Códice florentino* de fray Bernardino de Sahagún, ya que por su extensión y diversidad son el acervo más productivo sobre la lengua náhuatl hablada en el centro de México en el siglo XVI. He considerado que, dadas la extensión y diversidad mencionadas, los doce libros podían ofrecer un cuadro correspondiente a una unidad contextual en un momento histórico dado, reflejado en una fuente que se produjo bajo marcos de investigación de un nivel de uniformidad favorable. A esta cualidad se agrega una ventaja: existe, casi para todos los casos, la traducción al español que el franciscano, sus ayudantes y sus informantes consideraron más apropiada.<sup>1</sup> Para la recolección del material tomo la radical *tetzauh* y registro las distintas formas en que aparece en el texto, considerando tanto las variantes fonéticas en sus composiciones (por ejemplo *tetzam* antes de *m*) como los compues-

1 Dado el volumen de las referencias, usaré en cada cita, como clave de remisión al *Códice florentino*: F, número de libro y número de capítulo. Si se trata del apéndice de un libro, agregaré al número de libro las letras “ap”. La clave valdrá tanto para los textos en náhuatl del *Códice florentino* como para la versión al español de la *Historia general de las cosas de Nueva España*, cuando ésta existe, pues entre ambas hay coincidencia.

tos que dan por resultado términos que corresponden a distintas partes de la oración (sustantivos, verbos, etcétera).

Una primera criba del material se debe a que ni Molina ni Sahagún registraron en su tiempo el valor vocálico de las palabras. Dado que ambos autores dan igual ortografía a la radical *tetzauh-* (con *e* corta) y *tētzauh-* (con *e* larga), deseché todas las palabras derivadas de la primera, pues no se refieren a “augurio” y acepciones semejantes o derivadas, sino a “espeso”, “denso”, “duro”, “recio”, “nutrido”, “gestado”, “lactado”, “desarrollado”, “correoso”, “oloroso”, etcétera.

Molina da al sustantivo *tetzáhuatl* las acepciones de “cosa escandalosa, o espantosa, o cosa de agüero”. De otras entradas a su *Vocabulario*, correspondientes a compuestos de la raíz *tetzauh*, pueden agregarse a las concepciones anteriores “maravilloso”, “grandioso” y una, en cierto modo extraña, unida la raíz al verbo *tlatoa*: “descubrir algún secreto por el cual se causó algún gran mal y escándalo”. La última acepción se corrobora en los textos de Sahagún cuando se habla de los espías, los falsarios y los lacayos encubiertos de Motecuhzoma Xocoyotzin durante su prisión (F-2ap-3, F4-8 y F12-21). De los textos de Sahagún deriva una acepción más: “adulterio”, cuando llaman *tetzauhcióhuatl* a la mujer adúltera (F10-15). Por su parte, Siméon agrega a estas acepciones de la radical: “prodigioso”, “sorprendente”, “horrible”, “perverso” y “criminal”.

#### EL MATERIAL LIMINAL O DUDOSO

Todas las acepciones anteriores muestran vínculos que las hacen pertenecientes a un mismo complejo semántico lato, por lo cual han de ser tomadas en cuenta. Pero mis actuales propósitos son privilegiar la acepción de “augurio”. Entiendo por tal, de inicio, provisional y vagamente, una señal que pueda revelar a los seres humanos el conocimiento de una determinación divina ocurrida, pero aún no realizada. Pese a esta precisión, hay hechos portentosos cuya exclusión debe ser aclarada, y otros que quedan en la incertidumbre por ser limitáneos o no suficientemente explícitos en los textos. Señalo cuatro apartados para referirme a ellos:

a. La presencia de criaturas señaladas como *tetzáhuatl* por su forma, propiedades o conducta. Éstas aparentan rebasar la lógica natural o aparecen sólo muy raras veces a los seres humanos (Figura 1). No se las ubica necesariamente como reveladoras de destino. Como ejemplos pueden señalarse los siguientes: la tuza (F10-15) es considerada monstruosa por sus hábitos subterráneos; el río Chicunáhuatl era tenido por *tetzáhuatl* porque se formaba de nueve fuentes, lo que lo equiparaba al río del Infamundo (F11-12); las corrientes de agua genéricamente conocidas como *tetzáhuatl* eran temidas, sin indicar augurio particular, debido a sus periodos anómalos de flujo (F11-12); la vista tan infrecuente de la serpiente *tetzauhcoátl* (F11-01) bastaba para que causara un miedo dañino.<sup>2</sup> Es difícil saber, por falta de información, si su carácter insólito se debía a que eran mensajeros de los dioses o si eran avisos de hechos futuros. Se señalan estas presencias porque al menos hay un caso de conducta anormal de una criatura que sí se explica en el texto al afirmar que es una posesión divina: esto sucede cuando el zorrillo entra a una casa o va a parir dentro de ella (F5-9).<sup>3</sup> Se dice entonces que es el dios Tezcatlipoca quien obra dentro del animal.

b. Las acciones sobrenaturales que provocan daño directo. El *Códice florentino*, a partir del capítulo 4 del libro III, narra la ruina de Quetzalcóatl y de su reino tolteca, refiriéndose a hechos portentosos realizados por tres hechiceros (Figura 2). Como particularidad que hace dudar de su naturaleza, los tres llevan nombres de dioses. Se da el nombre de *tetzáhuatl* a sus maleficios. Sin embargo, no todos los maleficios son de igual condición. Unos son engaños producidos por ilusionismo (F3-9) o por la transformación de los hechiceros en un anciano, una anciana o un vendedor de chiles (F3-4, F3-5, F3-11). Otros actos son hechos portentosos, realizados por medio de la magia (F3-6). Otros, agresiones directas, incluso asesina-

2 *ic motocayotia tetzauhcohuatl cenca zan canin neci*, “se le llama ‘serpiente de augurio’ porque raramente aparece”. Si no hay indicación en contrario, todas las traducciones del náhuatl al español son mías.

3 *ca amo inentla, amo inemia in calla, in techan: ca milpan, zacatla, memetla, nonopalla, in inemiya, in iquizaya*, “porque no son su lugar de vivir, su morada, el caserío, los hogares de la gente; porque sus moradas son las milpas, los zacatales, los magueyales, las nopaleras”.

tos violentos y en masa (F3-7, F3-8, F3-9, F3-11). Otros más, visiones portentosas que atemorizaban a los toltecas por ser anuncios de su aniquilamiento (F3-10). Sólo los últimos se aproximan a los augurios; aunque todo sucede en un ambiente más terrorífico que de revelación, en el cual los toltecas se encuentran al borde de la locura.<sup>4</sup> Semejantes a las agresiones de estos tres personajes de la historia tolteca, y también llamados *tetzáhuil*, son los maleficios directos de los hechiceros comunes que consisten en dejar en la casa de las víctimas sus malos deseos convertidos en hormigas o en ranas (F5-10). También se lo nombra *tetzáhuil*, aunque no es un augurio, al castigo divino directo derivado de un comportamiento pecaminoso. A éste se lo menciona en el texto con el difrasismo “el palo, la piedra” (F6-15).

c. Las abusiones. El libro quinto, que trata “de los agüeros y prenósticos que estos naturales tomaban de algunas aves, animales y sabandixas para adivinar las cosas futuras”, contiene un apéndice que agrega las creencias denominadas “abusiones”. ¿Qué diferencia pudiera encontrarse entre los agüeros o augurios y las abusiones? Aclara Sahagún que, aunque [ambos términos] parecen ser de un mismo linaje,

los agüeros por la mayor parte atribuyen a las criaturas lo que no hay en ellas, como es decir que cuando la culebra o comadreja atraviesan por delante de alguno que va camino dicen que es señal de que le ha de acontecer alguna desgracia en el camino [...] [mientras que] las abusiones [...] toman en mala parte las impresiones o influencias, que son buenas en las criaturas [...] (F5-ap)

Pudiera complementarse la definición del franciscano diciendo que los agüeros son señales, mientras que las abusiones, en su mayor parte, son pretendidos efectos sobrenaturales de una presencia, un acto o una omisión comunes.<sup>5</sup> A lo anterior se agrega que las abusiones son constantemente

<sup>4</sup> *iuhquin aoc tle ipan quitta in ixquich impan mochihuaya, aocmo quitetzauhmatia, iuhquin oihuintique*, “como si no se dieran cuenta de todo lo que sobre ellos acontecía, ya no se daban cuenta del hechizo, como si estuviesen ebrios” (F3-9).

<sup>5</sup> López Austin, *Augurios y abusiones*, p. 11.

tenidas por creencias vanas. Lo interesante es que el criterio de Sahagún al calificar las abusiones parece coincidir de alguna manera con el de sus informantes, quienes en los textos sólo señalan como *tetzáhuatl* una de las creencias de la lista del apéndice: la ruptura del metate cuando alguien lo usa, que presagia la muerte de algún miembro de la familia (F5ap-34) (Figura 3). La ruptura no parece considerarse un mero accidente, sino una señal de lo que acontecería. Se refuerza esta idea con la frase *ic necia*, “esto mostraba”.

d. Tetzáhuatl como nombre. A lo largo de toda la obra del franciscano se aplica a Huitzilopochtli el nombre de Tetzáhuatl. No es el único dios a quien así se llama o se da *tetzáhuatl* como calificativo. También ocurre con Tláloc, Tezcatlipoca y Cihuacóatl. Los dos primeros dioses son llamados así en los cantos religiosos (F2ap-12).<sup>6</sup> En el caso de Tláloc, Garibay K. traduce Tetzauhpilli como “el príncipe de los prodigios”, y justifica el nombre diciendo que se atribuía a este dios el poder de transformar la semilla en planta y la muerte en vida.<sup>7</sup> Para Tezcatlipoca, Garibay K. vierte Tetzauhtéotl como “dios de presagios funestos”, y agrega que la razón del nombre es que Huitzilopochtli y Tezcatlipoca eran dos aspectos —claro uno, oscuro otro— de la misma divinidad.<sup>8</sup> En cuanto a Cihuacóatl (F1-6), el *Códice florentino* se refiere a sus apariciones, y dice que la diosa se presentaba con el rostro cubierto de tiza, llorando terríficamente en la noche. La fuente explica el calificativo al decir *tetzahuatl, tetzahuiani, ic-noyotl quiteittitia*, “es un augurio, es agoradora para la gente, muestra a la gente [su futura] miseria”. En la parte de los augurios de la Conquista, en el augurio sexto, sin referirse a la diosa por su nombre, se dice también que en la noche se oía su llanto: *nonopilhuantzitzin, ye ic zan ye tonhui... nonopilhuantzitzin, campa namechohuiquiliz* (F12-1), “¡Hijos míos, ya nos vamos!... ¡Hijos míos, ¿hacia dónde los podré llevar?!”

Huitzilopochtli unas veces es señalado como *tetzáhuatl* y con otros calificativos de sus diferentes manifestaciones de poder divino (F1-1, F1ap-6, F2ap-12). Otras, Tetzáhuatl es claramente uno de sus nombres (F2ap-12,

6 Cantos a Tláloc y a Macuilxóchtli.

7 Garibay K., *Veinte himnos sacros de los nabuas*, p. 61.

8 *Ibidem*, p. 222.

F3-1, F8-20, F9-2, F9-5, F9-11). Una cita (F3-1) explica por qué se le designaba así: *auh in Huitzilopochtli: no mitoaya tetzahuitl, yehica ca zan ilhuitl in temoc inic otztic in inan in Coacue; cayac nez in ita*, “y de Huitzilopochtli también se decía que era *tetzáhuitl* porque su madre, Coacue, se preñó sólo con una pluma que cayó; porque nadie apareció como su padre”. ¿Hasta qué punto puede aceptarse que sea este milagro, y no otras razones, la razón de llamar Tetzáhuitl al dios? No lo sé.

### LOS TETZÁHUITL COMO SEÑALES

Tras los cuatro señalamientos anteriores, es necesario pasar a la señal de determinaciones divinas aún no cumplidas. Los textos se refieren claramente a la calidad de señal. Las palabras compuestas con la raíz *tetzauh* no dejan lugar a dudas: un suceso dado “era considerado augurio, agoraba, era tenido —o sentido— como augurio” (*netetzahuiloya, tlatetzahuiaya, tetzammachoya*) (F5-4); “era visto como un augurio” (*tetzauhittoya*) (F5-5); era “señal de augurio” (*tetzamachiyotl*) (F8-6). Lo mismo ocurría con los términos equivalentes que acompañaban a la palabra o que calificaban el suceso: “ya descubría” (*ye quinextiaya*) (F5-13); “descubría la muerte” (*quinextia miquiztli*) (F5-6); “así creían en él” (*huel ic quineltocaya*) (F5-5); “mostró, fue visto, señal y augurio” (*in nez, in mottac, in machiyotl, ihuan in tetzahuitl*) (F12-1); “hacía saber —o sentir— augurio, sabían —o sentían— por él” (*quitetzammattia, ipan qui-mattia*) (F5-1).

La señal puede ser clara, pero puede haber formas distintas de apreciar el augurio. Es posible también que la consecuencia del augurio derive de su interpretación. Así sucede con la aparición de la serpiente de rodela o *chimalcoatl*: “el que la ve torpemente dice que su augurio es que morirá, o que le sucederá algo peligroso; quien la ve de buena manera, dizque allí [descubre] merecimiento, dizque merece la estera del águila, la estera del jaguar; dizque merece la dignidad de *tlacatécatl*, de *tlacochcálcatl*”.<sup>9</sup> Hay

<sup>9</sup> *in aquimamatcabua quitta, quitoa: ca itetzauh, ca ye miquiz, anozo itla ohui ipan mochi-huaz. Auh in nonotzale: quicnelilmati in quitta, quilmach oncan tlamacehua, quilmach*

otro caso en que la señal deja en grave duda a quien la recibe. El que se encuentra con la estera formada por serpientes (*petlacóatl* o *coapétlatl*) y se sienta rápidamente en ella, puede esperar la muerte o, en cambio, pensar que alcanzará un alto cargo de gobierno (F11-05) (Figura 4).

Independientemente de que la señal sea algo común o sea un acontecimiento extraordinario, es en la mayor parte de las ocasiones de interpretación simple y directa. Pero en otras requiere de procedimientos ritualizados para alcanzar su significado. Un ejemplo de proceso complejo es el de la codorniz decapitada cuando ésta se ofrece a Huitzilopochtli. El comerciante oferente esperaba ver el rumbo al que se dirigía el cuerpo convulsionado del ave:

decían que si [iba] a la región de la muerte [al norte], al lado derecho de la tierra, [el comerciante] mucho se atemorizaba, decía: “me atraparé la enfermedad, moriré”. Y si iba hacia [el rumbo de] la salida del Sol, o hacia el lugar de su ocaso, [o si iba] al lado izquierdo de la tierra [sur], se alegraba mucho, decía: “ninguna es la ira de Tloque, aún existe mi fortuna”.<sup>10</sup>

Otro ejemplo muy parecido es el del bicho llamado *pinahuiztli*.<sup>11</sup> Quien lo encuentra en su casa dibuja en la tierra las aspas que representan los cuatro rumbos de la tierra; coloca al insecto en el centro; lo escupe, y lo insta a revelar el secreto. Si el *pinahuiztli* camina hacia el norte, el augurio será de muerte; si va a cualquier otro rumbo, no ocurrirá cosa grave (F5-8).

---

*quimacehua in cuappetlatl, in ocelopetlatl; quil quimacehua in tlacatecayotl in tlacochcalcayotl* (F11-5). La frase “estera del águila, estera del jaguar” se refiere a buena posición militar. Las dignidades de *tlacatécatl* y *tlacochcácatl* son muy altas jefaturas militares.

10 *in quitoaya mictlampa, in imayauhcan tlalli, cenca ic momauhtiaya: quitetzammatia quitoaya. Ca ye cocoliztli niccuiz ye nimiquiz. Aub intla tonatiuh [iquizayampa itztiuh, abnoz] icalaquian anozo iyopochcopa tlalli itztiuh, cenca ic papaquia, quitoaya: ca ayatlei in icualan tloque ca oc onca in nomacehual* (F9-8).

11 Es difícil identificar este animal a partir de las definiciones de las fuentes. Algunos suponen que se trata de distintas especies del género *Stenopelmatus*, conocidos en México como “caras de niños”.



Los dos anteriores son agüeros de mensaje oculto que debe ser desentrañado ritualmente. Otros se revelan como una de dos posibilidades hasta el momento mismo de la recepción. El *chiquimolin*, pájaro carpintero o pico mexicano (*Dryobates scalaris*) tiene dos cantos: uno alegre, que es buen augurio, y uno malhumorado, que es malo (F11-2). Lo mismo pasa con el halcón *huactli* (*Herpetotheres cachinnans chapmani*), que con sus dos cantos distintos avisa buen o mal tiempo a los caminantes, por lo que de él se decía “mira hacia los dos lados” (*in zan necoc tlachia*) (F5-2). De esta naturaleza era una serpiente fantástica, de dos cabezas, cada una en uno de sus extremos, la *maquizcóatl*. La serpiente podía acomodarse tranquilamente en el brazo de quien la encontraba, en cuyo caso era presagio de muerte, o podía deslizarse y salir del brazo, ante lo que se decía que la muerte no vendría pronto (Figura 4). Al augurar dos cosas diferentes y tener la anatomía fabulosa mencionada, se decía de ella: *necoc tlatoa, necoc tene*, “habla por ambos lados; por ambos lados tiene labios” (F11-5).

#### ¿POR QUÉ SE CONSIDERABAN SEÑALES?

¿Bajo qué razonamientos se atribuía la calidad de *tetzáhuítl* a los distintos seres? La gama es amplia, y pueden señalarse las explicaciones siguientes:

a. Los dioses dan a conocer a los hombres las grandes tragedias futuras por medio de señales de naturaleza extraordinaria y gran magnitud. Estas catástrofes comprendían la destrucción de reinos, las hambrunas, las epidemias, las guerras, las muertes de gobernantes y —en forma particular— la invasión y conquista españolas: se cuenta que los avisos fueron eventos celestes insólitos (cometas, luminarias), aparición de seres monstruosos (grulla con espejo en la cabeza, hombres bicéfalos) (Figura 5), accidentes que parecieron no tener causa física suficiente (incendios de templos, olas sin vientos, rayos en tiempo calmo), etcétera (F7-4, F8-1, F8-6, F12-1).

b. Los dioses anuncian directamente un acontecimiento futuro con una voz de advertencia, como el terrorífico llanto nocturno de Cihuacóatl (F8-6, F12-1) o el rugido de la fiera que retumba en el eco (F5-1); actuando como nahuales en el interior de cuerpos fantasmales o animales, o enviando el mensaje con los animales que eran sus “capitanes militares”, a los

que se refieren los textos con el nombre de *yaotequihuaque* o con el difrasismo “enviado, sombra” (F5-5).<sup>12</sup> Entre los fantasmas estaban *tlacanexquimilli* o “envoltorio humano de cenizas”; *inahual*, *inecuepaliz*, *inenexiliz in Tezcatlipuca*, “su nahual, su transformación, su forma de manifestación de Tezcatlipoca” (F5-12); *yoaltepuztli*, “hacha nocturna” (F5-3); *cuitlapanton*, *cintanaton* o *centlapachton*, “la espaldilla”, “el cestillo de mazorcas” o “la enteramente aplastada” (F5-13); el *tlacahuíac* o gigante (F5-11) y *tzontecómatl*, “el cráneo” (F5-13) (Figura 6). El fantasma solía retar al hombre al que aparecía. Del valor del hombre dependía el destino. Así sucedía, por ejemplo, cuando el que hacía penitencia de noche en el bosque oía que alguien cortaba madera en la espesura, buscaba al autor del ruido y encontraba que era la aparición de un decapitado con el pecho abierto. Los bordes del pecho golpeaban y producían un sonido semejante al golpe del hacha contra el tronco de un árbol. Si el penitente tenía valor, metía la mano en la herida para tratar de atrapar el corazón del espectro. Si lo arrancaba, salía huyendo con él, lo envolvía, y al llegar el alba iba a ver qué contenía el envoltorio. Si veía pluma menuda, blanca y suave, o una o dos espinas, sabía que lo esperaba una gran recompensa. Si veía un carbón o un andrajo, sabía que le llegaría la miseria (F5-3).

Entre los animales *yaotequihuaque* estaban la lechuza (F5-5), la comadreja (F5-6), el zorrillo (F5-9), el fabuloso *ahuítzotl* (F11-4), el coyote (F5-15) y tal vez el mustélido llamado *tzoníztac* o *taira* (F11-1). Posiblemente pudieran incluirse el ya mencionado *pinahuíztli*, anuncio de vergüenza (*pinahuiliztli*),<sup>13</sup> y el conejo, presagio de desarraigo, ya que su nombre era usado junto con el del venado para formar el difrasismo que significaba vagancia.<sup>14</sup> Persiste hasta nuestros días el temor del canto del

12 De la lechuza se dice: *intitlan, intlayohual in mictlan tecutli: ihuan mictecacihuatl: ommat in mictlan, ic quitocayotiaya, yaotequihua: impampa ca inteancauh, in tenotzcauh in mictlan tecutli: ihuan mictecacihuatl*, “es su enviado, su sombra de Mictlantecuhtli y Mictecacihuatl. Conoció la Región de los Muertos. Por esto lo llaman *yaotequihua*, porque es el que aprehende a la gente, el que llama a la gente para Mictlantecuhtli, para Mictecacihuatl.”

13 De este bicho se dice: *In icuac aca, ichan calaquí [...] itla ic compinauhbiz* (F5-8), “Cuando entra en casa de alguien [...] algo vergonzoso le sucederá”.

14 Del conejo se dice: *No ihuan, netetzahuiloya in tochin: in icuac aca ichan calaquia [...] ye aca choloz, ye contocaz in tochtli, in mazatl yohui* (F5-7), “también esto, se agoraba

tecolote. Los hombres oían que mencionaba su nombre, “¡Tecolo, o, o, tecolo, o, o!” y por su sonido sabían que anunciaba muerte, pobreza, infortunio o destrucción de su hogar (F5-4).

En resumen, puede afirmarse que el anuncio puede llegar a los extremos de la hierofanía, pues son los mismos dioses quienes, en figuras fantasmiales o en el interior de animales nahualizados, comunican a los hombres el futuro próximo, que en muchas ocasiones es determinación propia del dios. No en vano el numen más mencionado es el señor del destino, Tezcatlipoca. Otros dioses envían sus mensajeros; pero el mismo difrasismo usado para *yaotequihua* —“enviado, sombra”— hace de la “sombra” una parte del mismo remitente. Hierofanías directas o indirectas se transforman así en formas de comunicación que aproximan lo maravilloso a la cotidianidad humana.

#### AUGURIOS Y DESTINOS. ¿SON FATALES?

Todo lo anterior permite reflexionar sobre el carácter de los augurios y su inclusión en el más general aspecto del destino. El destino es una acción divina enviada al ecúmeno para que surta efecto sobre las criaturas; pero en términos cosmológicos más precisos, es el dios-tiempo mismo que penetra en el mundo y actúa en él. Esto hace del *tetzáhuitl* —del presagio— la manifestación de una voluntad divina ya llegada al mundo, pero aún no cabalmente realizada, que puede ser percibida por los seres humanos en los efectos previos sobre otras criaturas o circunstancias que sirven como señal. La inclusión de los augurios en los destinos conduce a problemas escabrosos, ya anteriormente enfrentados. El primero: ¿el destino es una fatalidad —esto es, un hecho inexorable— o es una fuerte influencia divina? Ya en una ocasión anterior defendí la segunda de las opciones, considerando que los seres humanos podían modificar las determinaciones iniciales de los dioses.<sup>15</sup> Al pensar en los augurios como una especie de

---

del conejo cuando entraba a casa de alguno [...] ya quizá alguno huirá, seguirá el camino del conejo, del venado”.

<sup>15</sup> López Austin, “Tiempo del ecúmeno, tiempo del anecúmeno”, p. 23-24.

destinos, mi posición es la misma. Desde el punto de vista de los creadores-usuarios de la cosmovisión, si los dioses producen —o al menos permiten— los avisos, puede entenderse que dan margen a que los seres humanos intervengan en la dirección de su propio futuro. Pero esto debe robustecerse con la creencia de que la acción del hombre es eficaz para modificar o evitar el cumplimiento de lo que se ha advertido. La eficacia puede suponerse a partir de tres argumentos:

a. El ser humano tiene capacidad para aceptar o ignorar el mensaje. Entre los seres fantasmales en los que se nahualiza Tezcatlipoca están los gigantes. El texto afirma que cuando un gigante aparece ante un hombre valiente, éste se le enfrenta para conocer su augurio; pero si es tonto y cobarde “sólo lo escupe o le arroja excremento [al gigante] [...] ya no quiere verlo, corre de miedo”.<sup>16</sup> En el caso del pelícano o *atotlin*, animal de grandes poderes sobrenaturales, debe haber mucho más que una voluntad de conocimiento. Los cazadores del lago realizan una verdadera proeza para capturarlo y abrirle el pecho para extraer de su molleja, aún vivo, el peligroso mensaje (F11-2). Si encuentran dentro del ave un jade o plumas preciosas, la señal es de prosperidad en la caza y riqueza; si es un pedazo de carbón, la señal es de muerte.

b. Los efectos del mensaje se modifican por voluntad y acción humanas. El mensaje condiciona sus efectos a la reacción de los hombres. Son buenos ejemplos las luchas de los valientes contra los fantasmas, pues el futuro se determina según el arrojo demostrado. Se vio el caso del “hacha nocturna”. Muy semejante era la aventura frente al quejumbroso “envoltorio humano de cenizas” (F5-12). El valiente que capturaba al espectro le podía exigir espinas, mensaje de buena fortuna. El que huía ante sus quejidos sabía que pronto habría de morir.

c. Los efectos del mensaje se nulifican por voluntad y acción humanas. Un ejemplo es el de los comerciantes que van de camino y oyen el canto negativo del *huactli*. Apesadumbrados, rezan en sus descansos a su patrono, Yacatecuhtli, con la esperanza de que el dios interceda y los libre de lo anunciado (F5-2).

<sup>16</sup> *zan conchicha, anozo cuitlatl ic quitepachoa [...] aocmo quihualittaznequi; momaubcatlaloa* (F5-11).

Pero si en este caso la devoción de los comerciantes los inclina a enternecer a su dios con sus súplicas, hay otras circunstancias en las que el hombre escapa frenando, con fuerza, los efectos del mensaje. Así pasa cuando la lechuza obra en nombre del dios y la diosa de la muerte para notificar el triste destino próximo de la gente. Era posible evadirse con una acción extrema. Al oír el canto y el ruido de las uñas del ave, le decían los varones: “¡Detente, pícaro! ¡Tú, el de los ojos hundidos, el que fornicas con tu madre!” Y las mujeres le decían: “¡Mantente quieto, putón! ¿Acaso ya perforaste el cabello con el que habré de beber [en la Región de la Muerte]? ¡Aún no es tiempo de que vaya!”<sup>17</sup>

#### LA FORMA DE LOS AUGURIOS Y LOS DESTINOS

El segundo problema de equiparación de los augurios con los destinos es mucho más escabroso. En los textos de Sahagún, tanto en los relatos de las desgracias de Tula y Quetzalcóatl (F3-4 a F3-11) como en los avisos divinos de la Conquista (F8-1, F8-6, F12-1), se listan los augurios de dos maneras. Una de ellas es posponiendo *-tlamantli* al adjetivo numeral. Como ejemplos, en vez de decir *inic chicuace tetzahuitl*, *inic chicume tetzahuitl*, o sea “sexto augurio, séptimo augurio”, el texto dice *inic chicuacentlamantli tetzahuitl* (F8-6, F12-1), *inic chicuntlamantli tetzahuitl* (F8-6, F12-1). El otro sufijo de los adjetivos numerales es *-tetl*. En su caso, en vez de *inic ei tetzahuitl*, *inic macuilli tetzahuitl*, “tercer augurio, quinto augurio”, está escrito *inic etetl tetzahuitl* (F8-6, F12-1), *inic macuiltetl tetzahuitl* (F8-6, F12-1). El asunto de los dos sufijos no es desdeñable: tanto *-tlamantli* como *-tetl* son clasificadores que indican la forma de los objetos contados.

Fray Alonso dice que el clasificador *-tlamantli* se usa: “Para contar sermones, pares de çapatos o cacles, papel, platos, escudillas, troxes o

17 *Auh in icuac, quicaquia tzatz: ihuan in mozticacalatz niman conahua, conilhuia in toquich: ma xitlamattiuh nocne, tixtecocoyocpol: monan ticieco. Aub in cibua conilhuia, inic cahua: ma xitlamatpolotiuh, cuilompol: cuix oticcoyoni in tzontli ic natlitiaz: ca yamo cuel in niyaz* (F5-5).

cielos: y esto se entiende, cuando está una cosa sobre otra doblada, o cuando una cosa es diversa o diferente de otra. Uno o una, *centlamantli*, Dos *ontlamantli* [...]”.<sup>18</sup> ¿Por qué los antiguos nahuas consideraban que los sermones —como los platos, escudillas, hojas de papel, cielos— eran cosas planas que se sobreponían unas sobre otras? Esto iba, verosíblemente, más allá de la metáfora. Hoy se supone que los discursos son cuerpos sólidos, invisibles, y puede pensarse que su materialidad los iba haciendo caer, como objetos planos, uno sobre otro sobre un auditorio receptor.

En cuanto al sufijo clasificador *-tetl*, el franciscano afirma: “Para contar gallinas, huevos, cacao, tunas, tamales, panes de Castilla, cerezas, vasijas, assentaderos, frutas, frisoles, calabazas, nabos, xícamas, melones, libros, cosas redondas y rollizas, dicen en la manera siguiente, Uno o una. *Centetl*. Dos *ontetl* [...]”.<sup>19</sup> De lo anterior se deduce que si el sufijo es *-tlamantli* en el caso de los augurios, debe entenderse que se numeran relatos de augurios. En cambio, si se enumera con el sufijo *-tetl*, se está hablando de los augurios como “cosas redondas y rollizas”.

¿Cómo es posible comprender que los augurios sean esféricos? No suena tan excepcional si esto se compara con la forma de referirse a los destinos en los escritos de fray Bernardino. El tratamiento de los adjetivos numerales es el mismo. En los textos se dice, por ejemplo, *inic centetl machiyotl: in itoca ce cipactli*, “primer signo, su nombre es Uno Cocodrilo” (F4-1); *inin matlactetl omei in tonalli*, “décimo tercer destino” (F4-1); *inic ontetl machiutl, in itoca ce ocelotl*, “segundo signo, su nombre es Uno Jaguar” (F4-2); *inic matlactetl omei tonalli*, “décimo segundo destino” (F4-7); *ihuan oc etetl qitoquiltica*, “y tres [destinos] lo van siguiendo” (F4-8), etcétera. O sea que los destinos son esféricos.

Otro tanto sucede con las veintenas. Marc Thouvenot registra que el mencionado clasificador *-tetl* se usa tanto con los sustantivos *ilhuitl* y *metztli* cuando éstos se refieren a unidades de veinte días,<sup>20</sup> esto es, a las veintenas que dividen el año solar de 365 días en 18 partes iguales.

18 Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, e-n, fol. 119r.

19 *Idem*.

20 Thouvenot, “Ilhuitl (día, parte, diurna, veintena) y sus divisiones”, p. 110-111.

Lo anterior me hace retornar a una reflexión de hace algunos años.<sup>21</sup> Tomé en cuenta entonces lo señalado por Bruce Love, quien enfoca su atención en los actos rituales representados en algunas láminas del *Códice París*.<sup>22</sup> Aparecen allí rituales que se celebran en el anecúmeno entre dioses-tiempo. Las ofrendas son cabezas divinas (Figura 7). Mi pregunta fue si, para poder cumplir cotidianamente su misión en el mundo de las criaturas, los dioses-tiempo debían sufrir el sacrificio arquetípico que todos los dioses padecieron en el momento de la creación del mundo. Para la existencia de las criaturas fue necesario el sacrificio de los dioses y su viaje a la Región de la Muerte. ¿Es indispensable la muerte sacrificial previa de cada dios-tiempo para que pueda pasar por los umbrales que separan ambas dimensiones espacio-temporales? La forma esférica de enumeración de los destinos —que son los dioses-tiempo cotidianos— hace pensar en que su esfericidad se debe a que su presencia mundana sea su cabeza.

Hay símbolos iconográficos que nos remiten a los cortes. El más importante es una banda amarilla con su borde distal compuesto por una secuencia de curvas convexas (Figura 8). Con frecuencia está unida a otra banda de color rojo. Son indicadoras de heridas o cercenamiento en el cuerpo. A estos dos símbolos, López Luján agrega una secuencia de círculos lisos, como elemento sinónimo, cuando estudia las esculturas monumentales mexicas de Coatlicue y Tlaltecuhli.<sup>23</sup> Se refiere a estos símbolos al analizar la escultura monumental de la diosa Tlaltecuhli:

La cabellera se une a la frente de la diosa por medio de una banda ocre y curvada integrada por 16 motivos convexas. En la iconografía mexicana, esta banda suele simbolizar una incisión en el cuerpo producto de la guerra o el sacrificio, un corte a cercén de la cabeza o de un miembro y, en sentido más amplio, un portal/cueva al más allá como el que poseen, por ejemplo, las imágenes de los *zacatapayolli* y las montañas

21 López Austin, “Tiempo del ecúmeno...”, p. 36.

22 Love, *The Paris Codex. Handbook for a Maya Priest*, p. 18-25.

23 López Luján, “La Coatlicue”, p. 176, 178, 189; López Luján, “La Tlaltecuhli”, p. 418-419, 421.

sagradas. A partir de lo anterior, podríamos especular que la cabellera representa una peluca [...] <sup>24</sup>

Volvamos los ojos a numerosos códices calendáricos. Sus pinturas nos presentan con frecuencia los signos de los días como cabezas. Algunas de ellas tienen en el cuello el dibujo de la banda roja; en otras, la banda es amarilla; en otras, la banda amarilla tiene uno de sus bordes ondulado, lo que es indicador de corte; algunas sangran... (Figura 9).

La sospecha es grande. La necesidad de una respuesta hace necesarios estudios futuros sobre los procesos cotidianos a los que los dioses debían someterse para cruzar los portales situados entre el anecúmeno y el ecúmeno.

#### AGRADECIMIENTOS

Algunos temas abordados en este trabajo fueron comentados por separado con dos muy estimados amigos, los lingüistas Leopoldo Valiñas Coalla y Marc Thouvenot. Ninguno de ellos es responsable de mis errores; pero de ambos aprendí mucho en el diálogo. Deseo agradecer también la amabilidad de mi colega y amigo José Humberto Flores Bustamante, quien me proporcionó su puntual paleografía de los 12 libros del *Códice florentino*.

#### BIBLIOGRAFÍA

Garibay K., Ángel María, *Veinte himnos sacros de los nahuas*, paleografía, versión, introducción, notas de comentario y apéndices de..., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia, 1958.

24 López Luján, “La Tlaltecuhltli”, p. 418.



- López Austin, Alfredo, “Tiempo del ecúmeno, tiempo del anecúmeno. Propuesta de un paradigma”, en Mercedes de la Garza (coord.), *El tiempo de los dioses-tiempo. Concepciones de Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 2015, p. 11-49.
- \_\_\_\_\_, *Augurios y abusiones*, introducción, versión, notas y comentarios de..., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1969.
- López Luján, Leonardo, “La Coatlicue”, en Eduardo Matos Moctezuma y Leonardo López Luján, con la colaboración de Marie-France Fauvet-Berthelot, *Escultura monumental mexicana*, México, Fundlocal/Danhos/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Tribunal Superior de Justicia del Distrito Federal/Secretaría de Cultura del Distrito Federal, 2009, p. 115-229.
- \_\_\_\_\_, “La Tlaltecuhltli”, en Eduardo Matos Moctezuma y Leonardo López Luján, con la colaboración de Marie-France Fauvet-Berthelot, *Escultura monumental mexicana*, México, Fundlocal/Danhos/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Tribunal Superior de Justicia del Distrito Federal/Secretaría de Cultura del Distrito Federal, 2009, p. 381-445.
- Love, Bruce, *The Paris Codex. Handbook for a Maya Priest*, Austin, University of Texas Press, 1944.
- Molina, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, edición facsimilar, Madrid, Cultura Hispánica, 1944.
- Sahagún, Bernardino de, *Códice florentino. Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana*, ed. facs., 3 v., México, Secretaría de Gobernación, Archivo General de la Nación, 1979.
- \_\_\_\_\_, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3 v., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000.
- Thouvenot, Marc, “Ilhuítl (día, parte diurna, veintena) y sus divisiones”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 49, julio-diciembre 2015, p. 93-160.





Figura 1. Del mustélido *tzoníztac* o “cabeza cana” (*Eira barbara*) se decía que era un animal que se aparecía en raras ocasiones. Aquel que lo encontraba y veía que la cabeza del animal amarilleaba tenía por augurio que habría de morir. *Códice florentino*, lib. XI, cap. 1, pár. 1o., fol. 5r / CONABIO



a



b

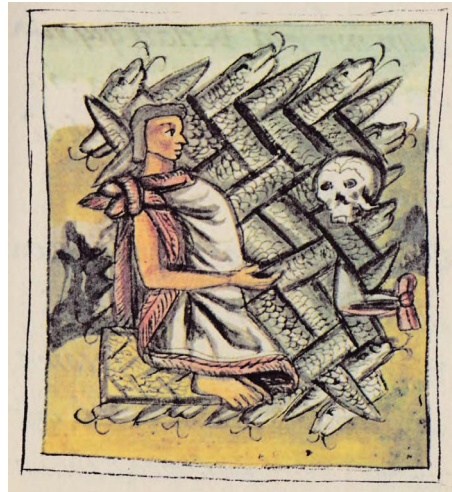
Figura 2. Los llamados *tetzáhuil* de la ruina de Tula no son propiamente augurios, sino maleficios practicados por tres hechiceros que destruyen el reino: a) uno de los magos, Tlacahuepan, apareció en la plaza haciendo bailar en su mano a un muchachuelo; los toltecas fueron a verlo y, al descubrir que era uno de los hechiceros, lo mataron; el cuerpo de Tlacahuepan empezó a heder tanto que muchos toltecas murieron; entonces ataron el cuerpo para arrastrarlo; pero no pudieron con él, cayeron unos sobre otros y murieron muchos (*Códice florentino*, lib. III, cap. 9, fol. 18r); b) los hechiceros acedaron toda la comida del reino; uno de ellos se transformó en una vieja que empezó a tostar maíz en un lugar llamado Xochitla; los toltecas olieron el maíz y acudieron a comerlo, lo que aprovechó la vieja para matarlos (*Códice florentino*, lib. III, cap. 11, fol. 19v)



Figura 3. Entre las abusiones enumeradas por Sahagún, se encuentra una a la que llama *tetzáhuil*. Es la ruptura del metate, que presagia la muerte de un miembro de la familia. En la ilustración, la ruptura del *metlapil* del metate deja escapar lo que parece ser una emanación de color rojo. *Códice Vaticano B*, lám. 94



a



b

Figura 4. Son muy numerosos los augurios derivados de la aparición de serpientes, sobre todo si éstas son raras: a) quien encontraba una *maquizcóatl* o serpiente de dos cabezas la ponía en su brazo. Si la serpiente se acomodaba como si fuese una joya, el augurio era la muerte. Si la serpiente no se acomodaba y se deslizaba, nada había que temer (*Códice florentino*, lib. XI, cap. 5, pár. 3o., fol. 82r); b) quien encontraba un conjunto de serpientes que se entretrejan formando una estera, y tenía el valor para sentarse en ella, podía pensar dos cosas muy diferentes: que su augurio era la muerte o el peligro, o que merecería algún cargo de gobierno (*Códice florentino*, lib. XI, cap. 5, pár. 4, fol. 84r)



a



b

Figura 5. Los textos sahuntinos narran que los mexicas recibieron varios augurios que les hacían ver que su territorio habría de ser invadido y conquistado: a) uno de ellos es la aparición en el lago de una grulla con un espejo en la cabeza, en el cual se podían observar el cielo y las estrellas (*Códice florentino*, lib. VIII, cap. 6, fol. 12v); b) también aparecieron milagrosamente en muchos lugares hombres de un solo cuerpo y dos cabezas (*Códice florentino*, libro VIII, cap. 6, fol. 13r)



a



b



c



d

Figura 6. El dios Tezcatlipoca acostumbraba poner a prueba a los valientes tomando formas fantasmagóricas. El augurio era revelado a quienes se enfrentaban a ellas. Entre estos fantasmas estaban: a) “el hacha nocturna” (*Códice florentino*, lib. V, cap. 3, fol. 6v); b) el *tlacahuíac* o gigante (*Códice florentino*, lib. V, cap. 11, fol. 11v); c) “la espaldilla” (*Códice florentino*, lib. V, cap. 13, fol. 13r); d) “el envoltorio del muerto” (*Códice florentino*, lib. V, cap. 13, fol. 13v)



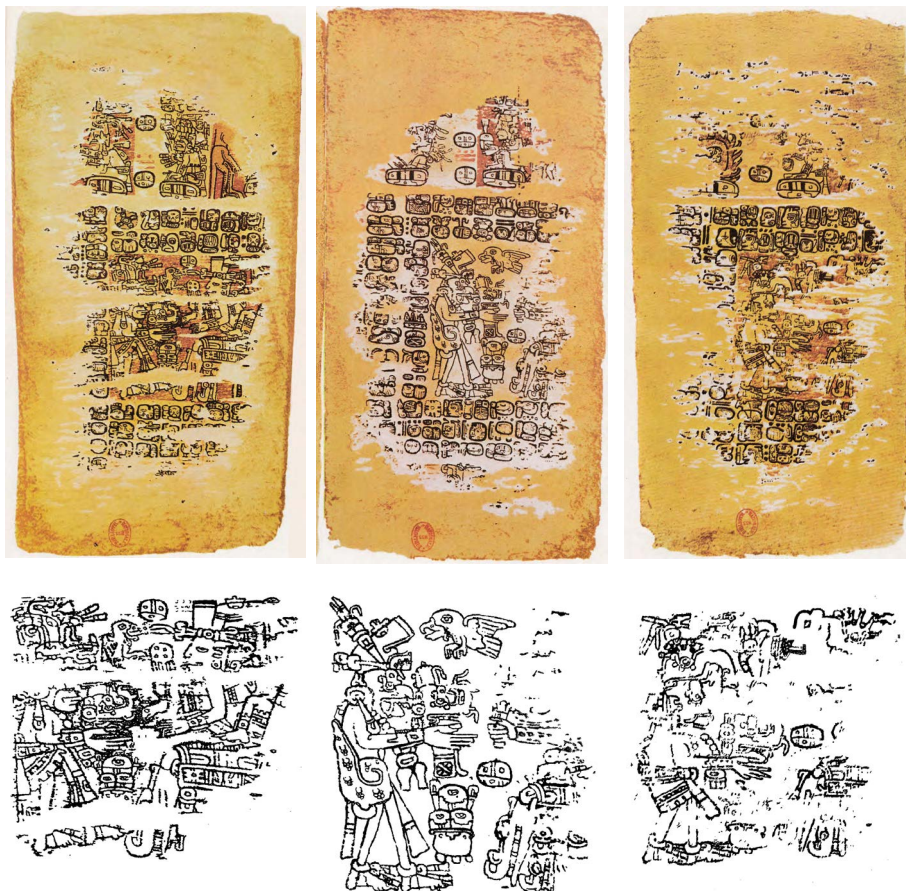


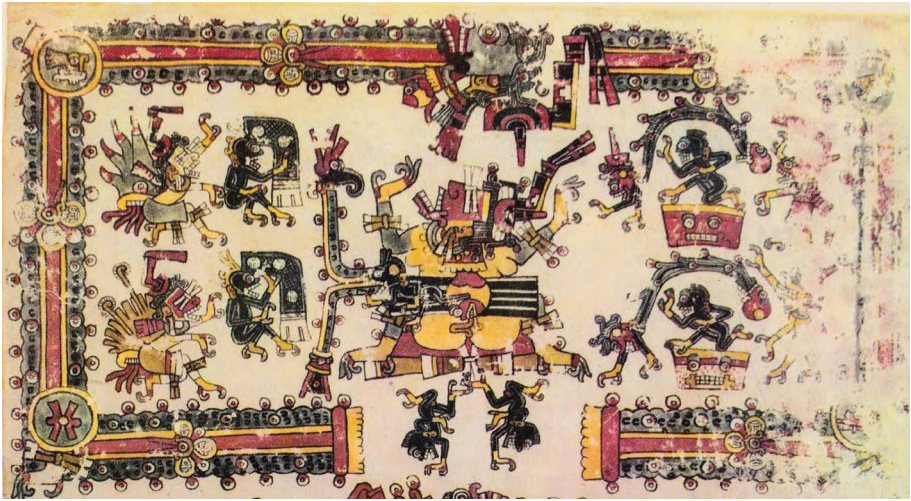
Figura 7. Bruce Love señala que en las láminas del *Códice París* aparecen actos rituales celebrados en el mundo de los dioses por personajes identificados como dioses-tiempos; en estos rituales se ofrecen cabezas divinas. *Códice París*, láms. 3, 6 y 9



a



b



c



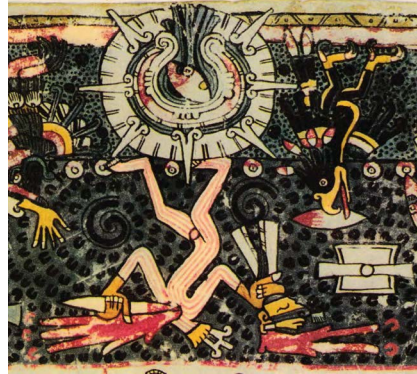
d

Figura 8. La huella de una herida o un cercenamiento se representa visualmente como una banda amarilla, ondulada en su borde distal. En los siguientes ejemplos aparece esta banda: a) tocón del árbol cósmico (*Códice Vaticano B*, lám. 92); b) tronco, cuello, cabeza y miembros de la diosa Coyolxauhqui (monolito del Templo Mayor de Mexico-Tenochtitlan); c) corte del cuerpo rectangular de la serpiente nocturna (*Códice Borgia*, lám. 31); d) signo del día jaguar (*Códice Borgia*, lám. 30)

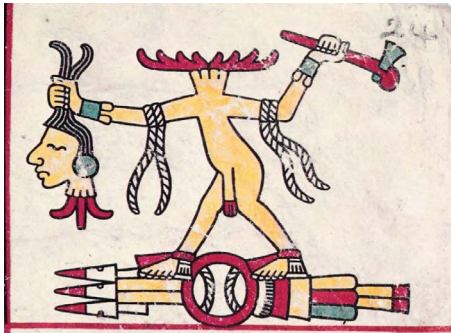




e



f



g



h

Figura 8. (cont.) e) ambos lados del cuello del decapitado (*Códice Fejérváry-Mayer*, lám. 41); f) cuello del decapitado (*Códice Borgia*, lám. 18); g) ambos lados del cuello del decapitado (*Códice Laud*, lám. 1); h) bordes de los cuellos de los decapitados (*Códice Vaticano B*, lám. 24)





Figura 9. Ejemplos de dibujos de unidades temporales en las cuales aparecen señales de decapitación: 1) Códice borbónico (láms. 38); 2-8) Códice Cospi (láms. 1, 2-8); 9-16) Códice Laud (láms. 40, 42-44); 17-24) Códice telleriano-remensis (fols. 8r, 8v, 13v, 30v); 25-32) Códice Vaticano A (fols. 14r, 14v, 15v, 17v, 83r)



Figura 9. (cont.) 33-50) *Códice Vaticano B* (láms. 5, 6, 8, 13, 17, 18, 25, 52, 54, 60, 77, 90); 51-60) *Códice Zouche-Nuttall* (láms. 13, 31, 32, 34, 40, 75, 80). Cuatro de las figuras pertenecen a signos del año (1, 24, 32, 51); una de ellas a la serie de los señores de la noche (23) y el resto a las figuras del destino del día. La huella más común del corte es una banda roja en el cuello, pero casi la tercera parte de las cabezas tiene la figura de borde ondulante propia del cercenamiento, de color amarillo (2, 3, 4, 6, 18-24, 28, 30-33, 41, 50, 52, 57). Son similares a los signos de corte que algunas cabezas de perro tienen en las orejas, pues la mutilación era señal de su domesticidad. Algunas huellas de cercenamiento están acompañadas de la banda roja. Cuatro figuras presentan clara hemorragia (7, 8, 42, 46). En no pocas de las figuras hay emanaciones que surgen del cuello cortado.