

Los significados de la palabra “atl” y su relación con los dominios de acción de Chalchiuhtlicue: palabra polisémica y naturaleza divina polifacética

The Meanings of the Word “Atl” and its Relation to the Domains of Action of Chalchiuhtlicue: Polysemic Word and Multifaceted Divine Nature

Fiona PUGLIESE

<https://orcid.org/0000-0002-1187-7487>

Université Jean-Jaurès, Toulouse (Francia)

pugliesefiona@yahoo.fr

Resumen

El presente artículo propone estudiar la envergadura del dominio de la diosa Chalchiuhtlicue. Se parte de la idea comúnmente aceptada de que dicha divinidad regía las aguas terrestres, las que engendran y conciben y que, por lo tanto, pueden ser consideradas como receptáculo de vida. A partir del análisis de los diferentes significados atribuidos a la palabra náhuatl “atl”, cuya acepción primera se refiere al agua y, por lo tanto, al principal dominio de acción de Chalchiuhtlicue, proponemos ahondar más en el papel de la diosa en otro ámbito, el de protectora de los nacimientos, papel que se ve expresado tanto en los distintos significados de la palabra “atl” como en las crónicas españolas. El estudio de las fuentes escritas y el de la polisemia del término náhuatl utilizado para expresar la palabra española “agua” contribuirán a demostrar que entender de forma limitada el término “atl” impacta en el estudio de la naturaleza de Chalchiuhtlicue, considerada como la “diosa de las aguas”. Esta denominación resulta más cómoda que exacta, pues no permite abarcar las múltiples acciones encarnadas por la diosa.

Palabras clave: atl, agua, líquidos, nacimiento, ritos, chalchihuitl.

Abstract

This article proposes to study the extent of the domain of the goddess Chalchiuhtlicue. It starts from the widely accepted idea that this divinity ruled the terrestrial waters, which engender and conceive life and, therefore, can be considered receptacles of life. From the analysis of the different meanings attributed to the Nahuatl word “atl,” whose first meaning refers to water and, therefore, to Chalchiuhtlicue’s main domain of action, we propose to delve deeper into the role of the goddess in another sphere, that of protector of births, a role that is expressed both in the different meanings of the word “atl” and in the Spanish chronicles. The study of the written sources and the polysemy of the Nahuatl term used to express the Spanish word “agua” will contribute to demonstrating that a limited understanding of the term “atl” has had an impact on the study of the nature of Chalchiuhtlicue, primarily considered the “goddess of the waters.” This denomination

Recepción: 1 de diciembre de 2021 / Aceptación: 13 de febrero de 2023



© 2023 UNAM. Esta obra es de acceso abierto y se distribuye bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>

is more convenient than accurate, as it does not allow us to encompass the multiple actions embodied by the goddess.

Keywords: atl, water, liquids, birth, rites, chalchihuitl.

En ella nacían y con ella vivían, y con ella lavaban sus pecados, y con ella morían.

Diego Durán,
Historia de las Indias de Nueva España

Introducción

Según la cosmovisión de las antiguas poblaciones del valle central de México, tanto los elementos como los fenómenos naturales podían ser regidos y hasta encarnados por las divinidades. En una sociedad en la que la agricultura constituía uno de los fundamentos más importantes del imperio, el agua era considerada un elemento sagrado, pues la pareja de los dioses acuáticos, Tlalloc¹ y Chalchiuhtlicue, encarnaba el conjunto de las aguas celestiales y terrestres.

Comúnmente llamada “diosa del agua” por ser la que regía y encarnaba las aguas terrestres, Chalchiuhtlicue estaba intrínsecamente vinculada con el significado —o, mejor dicho, los significados— de la palabra náhuatl “atl”, cuya acepción primera expresa el agua, es decir, el elemento principal que la divinidad personificaba. El dominio de acción principal de la diosa, así como el vínculo entre Chalchiuhtlicue y la palabra “atl”, se materializan a nivel onomástico, pues varios de los nombres atribuidos a la divinidad² incluyen el término “atl”, lo que confirma la asociación de la divinidad con el elemento expresado por la palabra náhuatl. Así pues, las apelaciones de “Atlantonan”, que puede traducirse como “Nuestra madre [que está] en el agua” o “Nuestra madre del lugar del agua” (Durán 1990, 2: 427),³

¹ Adoptamos el uso de la doble “l” en la ortografía del nombre “Tlalloc” en referencia a su naturaleza telúrica y al estudio terminológico llevado a cabo por Thelma Sullivan (1973) y a la adopción de tal ortografía por José Contel (1999).

² En el México antiguo los dioses gozaban de una multiplicidad de apelaciones. Cada nombre podía poner énfasis en una faceta distinta de la divinidad.

³ De *atl* (agua), *-tlan* (en), *to* (nuestro) y *nantli* (“madre”). Paso y Troncoso (1988, 136) propone la traducción “la que resplandece como el agua”: de *atl* (agua) y *tona* (resplandecer, brillar). Durán (1990, 2: 427) la menciona en su relato de la fiesta de *Ochpaniztli*.

“Acuecuyotl”, que significa “ola de agua” (Torquemada 1976, lib. VI: 80),⁴ y la de “Apozonallotl”, “espuma de agua” (Torquemada 1976, lib. VI: 80; Simeón 1977, 35),⁵ son sólo algunos ejemplos de las apelaciones atribuidas a Chalchiuhtlicue que explicitan el vínculo entre la diosa y el signo lingüístico “atl”. A pesar de que el término náhuatl “atl” ha sido traducido como “agua” cuando forma parte de los nombres de la diosa, no se le puede atribuir un significado unívoco, pues, como lo veremos más adelante, la palabra “atl” tiene una multiplicidad de significados que concuerda con la naturaleza compleja y múltiple de la diosa.

En el presente trabajo proponemos indagar en el término “atl” y sus distintos significados para demostrar en qué medida dicho vocablo polisémico deja ver la dimensión polifacética de Chalchiuhtlicue, pues el dominio de acción de esta diosa no se limitaba al control de las aguas horizontales. Tal como lo hizo Danièle Dehouve con el estudio de la palabra polisémica “xihuitl” (Dehouve 2018, 9-52) o Élodie Dupey García con el análisis de los términos usados para nombrar los colores (Dupey García en prensa),⁶ exploraremos los distintos significados de la palabra “atl” para superar las restricciones derivadas de entenderla sólo en su acepción principal de “agua”. En este sentido, el análisis de la polisemia⁷ de “atl” nos permitirá demostrar en qué medida dicha restricción ha impactado en la comprensión de la naturaleza de Chalchiuhtlicue, cuyo dominio se ha limitado al control de las aguas. Empero, como veremos más adelante, el término “atl” tiene que ser entendido de manera genérica como la expresión de los líquidos o fluidos. Esto confirma el papel omnipresente de Chalchiuhtlicue en la cosmovisión y en la vida diaria de los antiguos mexicanos, pues la diosa participaba en acciones o acontecimientos cotidianos, empezando por la llegada del ser humano al mundo.

⁴ “Acuecuyotl” podría corresponder a la duplicación del término *acueyotl*: “ola, marea, hablando del agua” (Simeón 1977, 15) o a la aglutinación de *atl* y *cuecuyotia*: “hacer olas, ondulaciones, hablando del agua” (Simeón 1977, 131).

⁵ De *atl* (agua) y *pozonallotl* (espuma).

⁶ Entre los términos polisémicos estudiados por Élodie Dupey García, podemos citar el de *tlapalli* o el de *xoxouhqui* (Dupey García en prensa).

⁷ En su artículo sobre la polisemia del término *xihuitl*, Dehouve (2018, 12) retoma la definición formulada por los lingüistas cognitivos, especialmente Evans y Green en *Cognitive linguistics*, quienes definen la polisemia como “el fenómeno en el cual una unidad lingüística única tiene significados distintos, y sin embargo relacionados”.

*Chalchiuhtlicue o la encarnación del agua y de los líquidos
como receptáculo de vida*

Tal como lo evidencia el epígrafe de este artículo, la diosa Chalchiuhtlicue ocupaba un papel central en la vida de los antiguos mexicanos, pues los acompañaba desde el principio de su vida y hasta el final de ésta. Según el cronista Diego Durán, Chalchiuhtlicue era considerada “el agua”, por lo que se la reverenciaba particularmente (Durán 1990, 2, 450).⁸ El vínculo de Chalchiuhtlicue con las aguas terrestres se explicita en la descripción de la diosa que se encuentra en el *Códice Florentino*, donde se la describe como la personificación de las aguas tanto turbulentas como apacibles (Sahagún 1950-82, lib. II: 21-22).

Sin embargo, Durán destaca varias razones por las que el agua y Chalchiuhtlicue eran particularmente honradas. En efecto, los indígenas reverenciaban al agua, primero, porque consideraban que nacían con ella, pues el bebé era bañado tras el nacimiento (Durán 1990, 2: 448). Como lo veremos más adelante, tras el parto se efectuaba toda una serie de ritos que implicaban el uso del agua (Sahagún 1950-82, lib. VI: 201-207). (Durán 1990, 2: 448) explica que, además de nacer con el agua, los pueblos “vivían con ella”, lo cual, según el cronista, significa que “el agua ayudaba a criar las sementeras y semillas que ellos comían” (Durán 1990, 2: 448). Por ser el agua la que fertiliza y fecunda los suelos, Chalchiuhtlicue era considerada una diosa nutricia. En efecto, los informantes de Sahagún explican que la diosa formaba una triada con otras dos divinidades: Huixtocihuatl, la deidad de la sal, y Chicomecoatl, la diosa del maíz, y, juntas, permitían el sustento del ser humano (Sahagún 1950-82, lib. II: 22). La encarnación del agua bajo la personificación de Chalchiuhtlicue simbolizaba, dentro del ciclo agrícola, la capacidad de fecundar y fertilizar los suelos.⁹ Por su acción, el agua permitía la germinación y el desarrollo. El agua era la que otorgaba las fuerzas necesarias para que las semillas crecieran, por lo que se la consideraba receptáculo de vida.¹⁰ Además, Durán explica que

⁸ “Fue tanto lo que los antiguos indios reverenciaron a este elemento [el agua] que fue cosa extraña la reverencia que le tenían [...]” (Durán 1990, 2, 448).

⁹ A propósito del papel de Chalchiuhtlicue como diosa de la fertilidad, véase el trabajo de Henry Nicholson (1982).

¹⁰ Véase el trabajo de Doris Heyden (1983) sobre las divinidades del agua y de la vegetación.

el agua era considerada purificadora porque “en ella se lavaban de sus pecados y mácula” (Durán 1990, 2: 449).¹¹ El mismo autor explica que, después de haber realizado sacrificios y mutilaciones, los indígenas iban a lavarse para purificarse de “los pecados cometidos” (Durán 1990, 2: 449). Finalmente, el agua acompañaba al ser humano hasta el final de su vida porque “con ella morían, lo cual era decirles que con ella lavaban los cuerpos muertos” (Durán 1990, 2: 449).

Los relatos de los cronistas del siglo xvi tienden a considerar el agua como el principal campo de acción de Chalchiuhtlicue. Sin embargo, esta diosa no sólo era la encarnación del agua terrestre bajo todas sus formas (Báez-Jorge 1988, 129),¹² sino que su espacio de acción iba mucho más allá. Estudios recientes se han interesado en la naturaleza plural de la diosa resaltando sus distintas manifestaciones y su estrecho vínculo con las deidades de la fertilidad-fecundidad.¹³ Además, según la obra de Sahagún, se consideraba también a Chalchiuhtlicue como la protectora de los nacimientos (Sahagún 1950-82, lib. VI: 202). Hasta ahora, tanto esta función de la diosa como la relación entre el “atl” y Chalchiuhtlicue en el proceso de parto han sido poco estudiados. Sin embargo, parece pertinente cuestionarnos sobre las acciones y los elementos que la divinidad podía encarnar al ser considerada una diosa asociada a los nacimientos y al elemento *atl*.

El término “atl” y sus distintos significados

En un artículo de 2018, Danièle Dehouve analizó la polisemia del término náhuatl “*xihuitl*”, estableció un diagrama de los distintos significados de la palabra y se preguntó si el empleo del término significaba la transmisión automática de la totalidad de sus significados (Dehouve 2018, 10-52). Tal como lo demostró su análisis, el término “*xihuitl*” estaba dotado de un prototipo o significado central a partir del cual se podía elaborar toda una red semántica (Dehouve 2018, 15). El estudio cognitivo llevado a cabo por

¹¹ No podemos descartar la connotación cristiana de la afirmación de Durán. En este sentido, el dominico explica que “así era el agua tenida por purificadora de los pecados y no iban muy fuera de camino, pues en la sustancia del agua puso Dios la virtud del sacramento del bautismo con que somos limpios del pecado original [...]” (Durán 1990, 2: 449).

¹² Véase también el artículo de Dehouve (2020, 7-28).

¹³ Véanse los trabajos de Nicholson (1971, 395-446; 1982, 145-59), Olivier (2001, 172-174), López Luján y Fauvet-Berthelot (2005, 54-66), Pugliese (2021, 143-186).

Danièle Dehouve nos invita entonces a reflexionar sobre los significados posibles de los términos en náhuatl, pues éstos permiten establecer una red no sólo semántica, sino también conceptual que da testimonio de la diversidad cultural de los pueblos del México antiguo.

“*Atl*” es uno de los términos cuya polisemia necesitaría una mayor indagación. Como lo mencionamos antes, la palabra “*atl*” solía utilizarse para designar el agua¹⁴ y, por lo tanto, el dominio de acción principal de la diosa Chalchiuhtlicue. Empero, la definición que nos da Rémi Siméon del término náhuatl deja vislumbrar en parte su polisemia. En efecto, Siméon define la palabra “*atl*” como “agua, orines, sincipucio, cabeza, cerebro, guerra” (Siméon 1977, 39). La primera acepción de la palabra se refiere entonces al significado central del término. Empero, la segunda acepción contribuye a la ampliación de los significados del término, pues “*atl*” también puede utilizarse para referirse a otro tipo de líquidos, como los orines. A la luz de esa segunda acepción, podemos considerar el término “*atl*” como la expresión de distintos fluidos. Más allá de los orines mencionados por Siméon, el término “*atl*” también podía ser utilizado para designar otros líquidos. En la crónica de Sahagún, la palabra “*atl*” es aglutinada con el pronombre “*to*” (nuestro/nuestra) y el abstracto “*yotl*” para formar la palabra “*tayo*”, que se refiere a la sangre (Sahagún 1950-82, lib. X: 132), también conocida como “el agua preciosa” o *chalchihatl* (Sautron 2001, 97).¹⁵ En otro contexto, la palabra “*tayo*” sirve para designar el semen masculino (Sahagún 1950-82, lib. X: 130), mientras que el término “*cihuaayotl*”¹⁶ designa las secreciones femeninas (López Austin 2004, 617). La palabra “*atl*” también entra en la composición del término náhuatl utilizado para

¹⁴ Diego Durán explica que el vocablo “*atl*” “quiere decir agua” (Durán, 1990, 2: 449).

¹⁵ La sangre como sinónimo de vida se asocia a las menstruaciones. En efecto, la interrupción de las menstruaciones puede ser una señal del principio del embarazo. En este sentido, según Miriam López Hernández y Jaime Echeverría García, “la sangre dentro del cuerpo es el componente imprescindible para la continuidad de la vida” (López Hernández y Echeverría García 2011, 168). En el *Códice Magliabechiano* (f. 61r) se cuenta el mito de la creación de las flores. Según el relato, la mordedura hecha a la diosa Xochiquetzal por un murciélago nacido sobre una piedra tras la eyaculación de Çolçotl, uno de los avatares de Quetzalcoatl, sería al origen de las flores. Tal como lo explica Patrick Johansson (2000, 159): “el producto resultante de esta copulación digestiva es un elemento *sucio*, quizás las menstruaciones de la diosa [...]”. En efecto, Johansson (2000, 159) explica que el término “‘*çolçóatl*’ se compone de ‘*çol-*’, el cual denota lo viejo y lo sucio y ‘*cóatl-*’ que podría significar “mujer”, remitir al hecho de horadar o constituir un sintagma nominal: *tzo-atl* literalmente ‘agua sucia’, o, aunque más remotamente, ‘agua de ano’: *tzo(yo)atl*.”

¹⁶ Del náhuatl *cihua(tl)* (mujer) + *a(tl)* (líquido) + *-yotl* (sufijo que expresa lo abstracto).

referirse a la leche materna conocida entonces como “*chichihualatl*” (literalmente “líquido de pecho”), como lo veremos más adelante. Parece entonces que el término “*atl*” no es la expresión unívoca del agua, sino del conjunto de los líquidos que componen al ser humano: el agua, los orines, pero también la sangre, la leche y las secreciones masculinas y femeninas, es decir todos los líquidos que intervienen a lo largo de la vida humana. Las otras acepciones del término “*atl*” se refieren, según Rémi Siméon, al sincipucio, parte de la cabeza o cerebro (Siméon 1977, 39), significado que dista bastante de los que acabamos de enunciar, pero que aclararemos más adelante. En cuanto a la última acepción, “guerra”, ésta parece aludir al difrasismo “*atl tlachinolli*”, el agua y la hoguera, que expresa metafóricamente el concepto de guerra (Garibay 1940, 113).

Chalchiuhtlicue y el elemento atl en el proceso de parto

Los distintos significados del término “*atl*” nos llevan entonces a indagar los vínculos que pueden establecerse entre Chalchiuhtlicue y el sentido múltiple de la palabra, pues esta diosa era la que encarnaba el agua, acepción primera y principal del término “*atl*”. En efecto, tal como escribió Danièle Dehouve a propósito del dios vinculado al elemento *xihuitl*: “Xiuhtecuhtli es también el dueño del *xihuitl* en todos sus significados polisémicos” (Dehouve 2018, 23). En este sentido, podríamos considerar a Chalchiuhtlicue como la dueña del *atl* por ser también Atlantonan-Apozonalotl-Acuecuyotl, o sea la encarnación del *atl*.

Si bien es claro el papel de Chalchiuhtlicue como diosa acuática, es decir como personificación del *atl* bajo su significado principal de “agua”, la polisemia del término *atl* y el papel de protectora de los nacimientos atribuido a la divinidad nos invitan a indagar la relación que podría establecerse entre los significados secundarios de la palabra náhuatl y esta faceta de la diosa dueña del elemento *atl*. En efecto, si *atl* es el agua cuando se considera a Chalchiuhtlicue como diosa acuática, ¿qué tipo de flujo puede ser cuando la divinidad ya no es sólo la diosa del agua, sino la que se relaciona con los nacimientos? Según el *Códice Florentino*, la partera recibía un discurso dirigido principalmente a Chalchiuhtlicue a lo largo de los rituales efectuados tras la llegada de la criatura (Sahagún 1950-82, lib. VI: 201-07). Como veremos, por estar asociada esta divinidad con la palabra náhuatl “*atl*”, resulta que la partera se dirigía a Chalchiuhtlicue durante la

ceremonia de nacimiento porque esta diosa no sólo favorecía el renacimiento espiritual del niño mediante el poder purificante y limpiador del agua preciosa, sino que también participaba en los procesos de concepción, preñez, parto y crecimiento. Como lo demostraremos más adelante, por ser la dueña del *atl*, Chalchiuhtlicue era la diosa del agua y la del conjunto de los líquidos preciosos generadores de vida. Era ella la que generaba y permitía los nacimientos, la que daba cuerpo a los hombres no sólo porque los alimentaba, sino también porque los constituía.

La rotura de aguas, el parto y el niño atzintli o “gota de agua”

Considerar a Chalchiuhtlicue como protectora de los nacimientos y asociarla con el elemento “*atl*” parece evidenciar el papel imprescindible de la diosa en el proceso de parto. En efecto, al ser la expresión del agua, de la sangre, de la leche, de los orines o de las secreciones femeninas y masculinas, *atl* podría tener el significado prototípico de líquido vital. Por ello, a la luz de la polisemia del término náhuatl y del vínculo de éste con la protectora de los nacimientos (Chalchiuhtlicue), nos parece que la diosa podría ser la que encarnaba los distintos flujos que intervienen a lo largo del proceso de preñez y de parto.

En el *Códice Florentino*, varios discursos parecen remitir a la intervención de Chalchiuhtlicue en diferentes etapas del proceso de concepción y parto, mostrando esto las múltiples facetas de la diosa y las distintas acciones que podía personificar. Por lo tanto, una de las etapas del proceso de parto con la que podría estar asociada Chalchiuhtlicue sería, primero, el fenómeno de rotura de aguas. Cabe recordar que una de las funciones atribuidas a la diosa era la de soltar el agua de sus manos (Sahagún 1950-82, lib. XI: 247), pues se consideraba a Chalchiuhtlicue como la que dejaba fluir los líquidos contenidos en las montañas.¹⁷ Empero, parece que el papel de

¹⁷ “La gente de aquí, de la Nueva España, los ancianos dicen que de allá provienen [los ríos], de allá salen de Tlallocan, porque son propiedad de la diosa llamada Chalchiuhtlicue y salen de ella; pero también decían que el cerro tiene una cara oculta, solo su cumbre es de tierra, de piedra, pero se parece a una olla, [es] como una casa llena de agua y, allá, si alguien quisiera destruir la montaña, el mundo estaría cubierto por las aguas. Por eso ellos dieron el nombre de *altepetl* (agua-cerro) a los asentamientos dicen que las corrientes acuáticas vienen del interior del cerro. Desde allá, Chalchiuhtlicue las deja fluir de sus manos” (Sahagún 1950-82, lib. XI: 247). La traducción es nuestra. Véase también el trabajo

controladora de los flujos que incumbía a Chalchiuhtlicue abarca una dimensión mucho más general, pues la diosa también podría ser considerada como la que controlaba flujos humanos como el líquido que envuelve al feto. Según el tratado de idolatrías de Ruiz de Alarcón, se atribuía el nacimiento de un niño a la diosa con falda de jades, Chalchiuhtlicue, pues este autor explica que, tras el nacimiento, se realizaban rituales dedicados al agua porque se la consideraba como el origen de la vida. La partera se dirigía así a la diosa:

Tla xihualhuian nochalchiuhxical, Ea, ven acá, tú mi preciosa Xicara, y
 nona chalchicueye; ye nican tic-altiz, también tú la que tienes por sayas
 ye nican ticpopaz in momac tlacat, piedras preciosas (dicelo por el
 in momac o yol. agua), que ya es llegada la hora,
 quando aquí as de labar, y limpiar a
 el que tubo vida por ti, y nació en tus
 manos (Alarcón 1892, 196).

El discurso pronunciado por la partera demuestra que se consideraba al “agua” como el elemento primordial a la llegada del niño, pues tal como lo evidencia el final del discurso traducido por Ruiz de Alarcón, Chalchiuhtlicue, por ser el “agua”, era la que daba vida y permitía el nacimiento de la criatura. ¿Podría eso ser una referencia al crecimiento del feto y al ambiente húmedo y acuoso en el que crece, es decir el líquido amniótico, el mismo líquido que fluye tras la rotura de la bolsa de aguas y que precede la llegada del bebé? En su manual de extirpación de idolatrías, Jacinto de la Serna, hablando del parto, explica que en el proceso de nacimiento se consideraba el agua como “el principal ingrediente de esta acción”. Parece aludir entonces explícitamente al fenómeno de rotura de aguas: “Tienen a el agua por principal ingrediente de esta acción, porque le atribuyen el nacimiento de la criatura, pareciéndoles, que es lo primero que toca a el cuerpo, porque en naciendo le llevan con ella, y quitan la sangre, que sacó del vientre de su madre” (Serna 1892, 398).

Según Jacinto de la Serna, el “agua” era considerada el primer elemento que tocaba el cuerpo del hombre. Sería entonces el ingrediente que permitiría la expulsión del niño y de la sangre fuera del vientre materno. El “agua”

de José Contel (2016, 89-103). Agradecemos a Patrick Johansson por su revisión del conjunto de las traducciones de este artículo y por sus sugerencias y comentarios.

permitiría entonces el inicio del proceso de nacimiento. Empleamos el término “agua” en referencia a la traducción española de la palabra náhuatl “*atl*”. Sin embargo, en el marco del parto, el “agua” alude al líquido amniótico. Parece entonces que el término “agua” no es el más apropiado. La polisemia del término *atl* y el sentido prototípico de líquido vital podrían llevarnos a añadir un nuevo significado al vocablo náhuatl, el de “líquido amniótico”. En este sentido, por ser la dueña del *atl*, Chalchiuhtlicue sería entonces, en el marco del proceso de nacimiento, la que libera o suelta los líquidos acuosos, la que provoca la rotura de aguas, la que deja fluir el líquido precioso que anuncia la llegada del niño.

La percepción que tenían los habitantes del México antiguo respecto al proceso que precede al parto y a la llegada del niño nos lleva a abordar el caso de la naturaleza propia del recién nacido y su asociación con el líquido, pues tiene un papel fundamental en su concepción-creación porque es el elemento que lo compone y que le da cuerpo. Cuando la mujer se sentía preñada, los antiguos mexicanos utilizaban el término náhuatl “*chipini*”, que puede traducirse como “caer en gota”, que también encontramos en el libro VI del *Códice Florentino*: “*In iquac chipini, in motlalia piltzintli*” (Sahagún 1950-82, lib. VI: 135), que Alfredo López Austin traduce como “cuando se coloca (el niño en el vientre materno), cuando cae en gota el niño” (López Austin 1980, 1: 227). En su *Historia general*, Sahagún no conserva los giros metafóricos y traduce la versión náhuatl con la siguiente frase española: “después que ya la recién casada se siente preñada [...]” (Sahagún 1988, lib. VI: 392). Después, cuando el embrión había llegado a los tres o cuatro meses, se le designaba como “*chipinpiltzintli*” (Sahagún 1950-82, lib. VI: 152), o sea “el pequeño niño que cae como gota de agua”¹⁸ o como “el pequeño niño gota de agua”.¹⁹ La asociación entre el recién nacido y el líquido no se restringe al estado de embrión, pues el niño joven era considerado como un ser cuya naturaleza era, al principio de su vida, líquida. En su estudio sobre la cuestión de la identidad lingüística, Sybille de Pury-Toumi se interesa por el léxico náhuatl usado por los pueblos de tradición oral del centro de México y explica que la etimología del término “*pilli*”, que significa “niño”, viene del náhuatl clásico, pues “está formado a partir de la misma raíz que *piloa* ‘colgar, hacer caer’ y se traduce literalmente como ‘el

¹⁸ De *chipin* (que cae como gota de agua) + *pilli* (niño) + *tzintli* (sufijo que indica respeto, afecto, gentileza y compasión) (Siméon 1977, 730).

¹⁹ De *chipincayotl* (gota de agua) + *pilli* (niño) + *tzintli* (sufijo que indica respeto, afecto, gentileza y compasión) (Siméon 1977, 730).

que cae” (Pury-Toumi 1997, 151). En efecto, el recién nacido era concebido como un ser líquido al que se denominaba como “*atzintli*”²⁰ (Pury-Toumi 1997, 151), término que evoca una pequeña cantidad de agua o líquido (Siméon 1977, 44). En el *Códice Florentino*, ese término puede preceder al de “*piltzintli*” (Sahagún 1950-82, lib. VI: 142), que significa “niño”,²¹ o también puede reemplazarlo del todo (Sahagún 1950-82, lib. VI: 138).

Esta referencia a la criatura como ser líquido podría explicar la acepción del término “*atl*” como parte de la cabeza o como “sincipucio” (Siméon 1977, 39). En efecto, nos parece que el término “*atl*” podría evocar las fontanelas del niño, es decir, la parte de la cabeza que todavía está por consolidarse y desarrollarse tras el parto. En este sentido, en su *Vocabulario*, Alonso de Molina asocia efectivamente la palabra “*atl*” a la “mollera de la cabeza”, que corresponde entonces a las fontanelas del bebé (Molina 1571, 8). Efectivamente, cuando nace la criatura las fontanelas son zonas desprovistas de huesos que permiten que la cabeza del niño pueda ajustarse durante el parto. Según nuestra hipótesis, la idea de que la criatura es un ser todavía líquido podría resultar de la naturaleza membranosa de las fontanelas que permite a los huesos del cráneo del feto y de la criatura desarrollarse conforme evoluciona el encéfalo. Esta naturaleza blanda y membranosa pudo haber sido considerada como una parte “líquida” del bebé denominada con el término “*atl*”. En este sentido, Alfredo López Austin (1980, 1: 322) subraya que otro término para referirse al niño es el de “*oc atl*”, que significa “todavía agua” (Siméon 1977, 39) o “todavía líquido”. Según él, la asociación del niño recién nacido, el que todavía no habla, con el elemento líquido también se justifica por el hecho de considerar a los niños como seres cuya gestación y cuyo nacimiento se efectuaban en estado líquido, pues sólo los cuidados de la madre podían permitir pasar del estado líquido al estado sólido,²² es decir a la etapa superior que se sitúa cerca de los seis años.

Durante la concepción, la gestación y el parto, el líquido parece ser entonces el elemento inherente a la supervivencia del embrión, el cual,

²⁰ De *a(tl)* (agua) + *-tzintli* (sufijo que indica respeto, afecto, gracia, gentileza y compasión) (Siméon 1977: 730).

²¹ De *pilli* (niño) y *-tzintli* (sufijo que indica respeto, afecto, gentileza y compasión) (Siméon 1977, 730).

²² “el niño es un ser que nace líquido (*oc atl*) y que a partir de los cuidados maternos va solidificándose. El hombre adquiere dureza plena en la vejez, cuando se dice que es duro (*chicáhuac*), recio (*pipinqui*)” (López Austin 1985, 9).

conforme pasan los años, se va transformando en un ser cada vez más sólido. El elemento líquido o *atl* es, entonces, el que constituye al ser humano, pues *atl* es la expresión del agua, de la sangre, de la leche y de los orines. Además, es también este elemento el que da cuerpo al individuo, pues es la expresión de las menstruaciones y del semen, los flujos corporales de la mujer y del hombre. Finalmente, el *atl* es también el que está presente a lo largo del desarrollo del feto que evoluciona en un ambiente acuoso caracterizado por la presencia del líquido amniótico, líquido que, al evacuarse del cuerpo de la madre, anuncia el parto. Esta omnipresencia del elemento líquido podría explicar entonces por qué se concebía al niño recién nacido como a un ser todavía dotado de una naturaleza líquida. En este contexto, aludir al término “*atl*” bajo la palabra “agua” no resultaría correcto, pues este término, por una parte, evoca el conjunto de los líquidos sagrados, los que participan en dar vida y cuerpo al individuo y, por otra parte, permite aludir a una zona blanda, membranosa y hasta considerada probablemente como “líquida” de las criaturas.

La lactancia o el atl que nutre (el chichihualatl)

Si bien el elemento líquido estaba particularmente presente en el proceso de embarazo y de parto, seguía jugando un papel determinante tras la llegada del recién nacido, pues lo constituía. Otro significado del término *atl* que puede ser asociado a la crianza y a la naturaleza líquida del recién nacido sería el de “leche”, que se traduce en náhuatl como “*chichihualatl*” (de *chichihualli*, pecho, y *atl*, líquido). El término *chichihualatl* se traduciría entonces como “líquido de pecho”. Nuevamente podemos ver que el término “*atl*” abarca una realidad mucho más amplia de lo que deja suponer la traducción recurrente de este término como “agua”. Al ser asociado con el embarazo y el nacimiento, la palabra “*atl*” también se refiere a la fuente de alimentación de la criatura: la leche materna.

La lactancia tenía una gran importancia para los nahuas, pues entre éstos se alimentaba a los niños durante varios años (López Austin 1980, 1: 322). En este sentido, cabe preguntarse si se podría considerarse al niño como a un ser “*oc atl*” “todavía líquido”, no sólo debido a las fontanelas que se fortalecen conforme pasa el tiempo, sino también porque su alimentación se basaba principalmente en la leche materna. ¿La transición entre una comida líquida y otra sólida podría influir en la solidificación de la criatura?

Desafortunadamente no hay muchos documentos que traten de la lactancia en la época prehispánica. Sin embargo, tanto el *Códice Borgia* (láminas 16-17) como el *Vaticano B* (láminas 41-42) representan a diosas que están dando el pecho. Entre estas diosas, identificamos a Chalchiuhtlicue.

La polisemia del vocablo náhuatl “atl” muestra entonces que el significado principal de “agua” que le ha sido otorgado restringe considerablemente la red semántica y conceptual asociada a este término. En ese sentido, Chalchiuhtlicue, la dueña del *atl*, no sería sólo la diosa del agua que fecunda y fertiliza, sino también la de todos los líquidos vitales que participan en el proceso de fecundación, de parto y de postparto.

Los rituales de nacimiento y el atl como agua sagrada

El involucramiento de Chalchiuhtlicue en el proceso de concepción, parto y nacimiento se evidencia a través de una serie de ritos efectuados por la partera a lo largo de los cuales el líquido cobraba un papel destacado. Las pormenorizadas descripciones de los rituales mencionados en el libro VI del *Códice Florentino* de Sahagún resaltan la omnipresencia del culto a Chalchiuhtlicue, pero también parecen evidenciar los vínculos entre la diosa y los distintos flujos que personificaba durante todo el proceso de preñez, parto y postparto.

El “bautismo” o baño prehispánico y el renacimiento del ser mediante el atl

Entre los rituales de nacimiento cabe mencionar la ceremonia que Sahagún califica de “bautismo”, término cuya connotación cristiana es discutible. La partera realizaba el ritual del baño con los familiares antes de la salida del sol y pronunciaba las palabras siguientes:

Quauhtli, ocelutl, tiacauh, telpuchtli,	Águila, jaguar, guerrero, mi hijo
noxocoihuh: otimaxitico in tlalticpac,	pequeño: has llegado a esta tierra, te
omitxalmioali in monan, in mota in	han enviado tu madre, tu padre,
ome tecutli, in ome cioatl, otipitzaloc,	Ometecuhtli, Omecihuatl, has sido
otimamalioac in muchan in omeio-	modelado, has sido creado en tu
can, in chicunauhnepaniuhcan:	casa en el Omeyocan, en los nueve

omitzmomacauili in tloque, naoaque in topiltzin in Quetzalcoatl. Auh in axcan ma itech ximaxiti in monantzín in chalchiuhtli icue, in chalchiuhtlatonac (Sahagún 1950-82, lib. VI: 202).

pisos.²³ Date a Tloque Nahuaque,²⁴ a nuestro hijo Quetzalcoatl. Y ahora acércate a tu venerable madre, Chalchiuhtli icue, Chalchiuhtlatonac.²⁵

En esta parte del discurso se evoca la creación del niño por la pareja dual suprema, Ometecuhtli y Omecihuatl, padre y madre de todos los dioses. Pero Chalchiuhtlicue es la diosa a la cual se alude en este ritual, pues se trata de un rito llevado a cabo con el uso del *atl* bajo su acepción de agua. Tras su discurso, la partera tocaba los labios del niño con el agua y se dirigía otra vez a Chalchiuhtlicue:

Ximocuili, ximocelili: izcatqui inic tinemiz inic tijoliz tlalticpac, inic titzmoliniz, inic ticeliaz : izca in techcenmaceuh, in toiolca, in tonenca tlalticpac, ximocuili (Sahagún 1950-82, lib. VI: 202).

Tómala, recíbela, ella está acá para que existas, para que vivas en la tierra, para que crezcas, para que te desarrolles: fue nuestro merecimiento, nuestro sustento [para que] pudiéramos existir en la tierra. Tómala.²⁶

El carácter sagrado del *atl* como expresión del agua es indudable, pues la partera lo evoca explícitamente. En efecto, ella explica al niño que el agua que recibe es el elemento que le va a permitir desarrollarse y vivir. Tras

²³ López Austin define el *chicunauhnepaniuhcan* como “el lugar en el que se superponen nueve veces las fuerzas celestes y las del mundo de los muertos, el torzal formado por la corriente caliente y la corriente fría” (López Austin 1994, 91). Sobre el significado del *chicunauhnepaniuhcan* y su posible asociación con Tamoanchan, véase López Austin (1994, 89-93).

²⁴ Según Doris Heyden, Tloque Nahuaque podría ser uno de los nombres de Tezcatlipoca (Heyden 1989, 83). Para Patrick Johansson, la locución “*Tloque Nahuaque*” podría ser una deformación franciscana del difrasismo náhuatl “*In tlaloque in ahuaque*” que significaría “los tlaloque, los dueños del agua” y, por extensión, las nubes (comunicación personal agosto 2022).

²⁵ La traducción es nuestra.

²⁶ La traducción es nuestra.

esas palabras, el ritual continuaba y, con su mano mojada, la partera tocaba el pecho del niño diciendo:

Izca, in matlalatl, in toxpalatl: in quipaca, in chipaoa in toiollo, in catoc-tia in catzaoliztli: xicmocui, ma quiqaltli, ma quiiectli in moiollotzin, ma quichipaoa Sahagún 1950-82, lib. VI: 202).

Aquí está el agua verde-azul,²⁷ el agua amarilla, ella lava [y] limpia nuestro corazón, limpia la suciedad: Tómala [el agua], que sea buena, que mejore, que rectifique tu corazón, que lo purifique.²⁸

Luego, la partera tomaba un poco de agua y la vertía en la cabeza del niño diciendo:

Noxocoioh notelpuchtzin: ma xicmocui, ma xicmolili in iatzin tlatitpaque, in tonenca, in toiulca, in tocetica: in techipaoani, in teahaltiani, ma motlacapan iauh, ma motlacapan nemi in ilhuicaatl, in matlalatl, in xopaleoac: ma quiquani, ma quipolo: in quenami timacoc, ic tapanaloc in ioaian in aquallotl, in aiectotl: ca oc imac ticaalo in timaceoalti, ca oc ie quimati in tonan in chalchiuh-tli icue (Sahagún 1950-82, lib. VI: 202).

Mi hijo pequeño, hijo mío, tómala, recibe el agua preciosa de nuestro Señor de la tierra, nuestra comida, nuestra subsistencia, nuestro frescor, lo que purifica, lo que limpia a la gente, que penetre tu costado, que viva en tu ser el agua verde-azul, el agua muy verde-azul: que ella aparte el mal, que destruya el vicio que se te ha dado en la noche: nosotros los hombres siempre estamos entre sus manos, considera que ella es, ante todo, nuestra madre Chalchiuhtlicue.²⁹

²⁷ Según Élodie Dupey García (en prensa), la locución “*in matlalatl, in toxpalatl*” era usada para designar las aguas. El término “*matlalatl*” se compone del radical “*matlalli*”, que designa un color “azul tirando a verde o verde-azul oscuro” (Dupey García en prensa). La misma autora plantea la idea de que “se privilegiaba el empleo de *matlalli* para expresar matices de azul bajo forma líquida” (Dupey García en prensa). Sobre el término náhuatl “*matlalli*” y sus significados y traducciones, véase el trabajo de Dupey García (en prensa).

²⁸ La traducción es nuestra.

²⁹ La traducción es nuestra. En este fragmento hay que destacar la posible interpolación cristiana y la asimilación del rito indígena al ritual cristiano del bautismo que se notan con las referencias a la suciedad, a la purificación y al pecado original.

El ritual se concluía con el baño del recién nacido y con estas últimas palabras:

Xictlalcaui, ximiquani: axcan oc ceppa ioli, tlacati, in piltzintli: axcan oc ceppa qualtia, oc ceppa iectia, oc ceppa quipitza, quimamali in tonan in chalchiuhtlicue (Sahagún 1950-82, lib. VI: 202).

Déjalo [el mal], abandónalo: tras lo cual ahora el niño llega otra vez al mundo, nace de nuevo: después de lo cual ahora se vuelve otra vez bueno, se vuelve otra vez virtuoso, luego nuestra madre Chalchiuhtlicue lo forma y lo trae otra vez.³⁰

La parte final del discurso alude a la participación de Chalchiuhtlicue en el proceso de concepción y de alumbramiento, pues era ella la que daba forma y la que traía. Es decir que era Chalchiuhtlicue quien daba cuerpo al niño y quien provocaba su llegada. En este sentido, esta parte del discurso podría referirse a las otras acepciones del término *atl* y a los líquidos vitales como los flujos corporales que crean al embrión y al líquido amniótico que permite su desarrollo. Tras el discurso y el baño, la partera tomaba al niño y lo levantaba hacia el cielo para presentarlo a los seres supremos. También lo presentaba al Sol. Después de estos rituales, se otorgaba el nombre al niño. El ritual era casi lo mismo si la criatura era niña. Tal como en el caso del niño, la partera tocaba los labios de la niña con el agua:

Izcatqui in monantzin, in tocennan, in Chalchiuhtli icue: xicmocuil, xicmocelili, ximocamachalolti: izcatqui inic tinemiz, inic tiultinemiz tlalticpac (Sahagún 1950-82, lib. VI: 205).

He aquí tu madre, la madre nuestra que todos tenemos en común, Chalchiuhtli icue: tómala, recíbelas en tu boca: ésta es con que has de vivir, con que has de vivir virtuosamente en la tierra.³¹

³⁰ La traducción es nuestra. Según Patrick Johansson este fragmento también podría mostrar una posible interpolación cristiana. La locución náhuatl “*oc ceppa*”, que significa “otra vez” o “nuevamente”, podría ser interpretada como la expresión del renacimiento del ser indígena entendido por los religiosos como la posibilidad de renacimiento espiritual mediante la conversión al cristianismo realizada gracias a la ceremonia del bautismo (comunicación personal agosto 2022).

³¹ La traducción es nuestra.

Luego la partera tocaba el pecho de la niña con su mano mojada y decía “Tómala recíbela [el agua]: ésta es con lo que has de crecer, con lo que has de desarrollarte. [He aquí la que] beberemos, ella te purificará, ella hará crecer lo precioso, lo que llamamos precioso: que es nuestro corazón, pero ante todo es tu hígado” (Sahagún 1950-82, lib. VI: 205-206).³² Los verbos empleados son los mismos que en el caso de un niño. Sin embargo, cabe destacar la mención al corazón y al hígado que crecen bajo la influencia del agua. Luego, la partera mojaba la cabeza de la niña y decía:

Izcatqui in itzic, in celic in Chalchiuhtlicue, in cemicac itztica: in aic quitta, in aic itech aci in cochizteu-itzoctli, in cochiziaiatli: ma motlan iauh, ma mitzmonauatequili: ma icuexanco, ma imacocho mitzmaquili: inic titztinemiz talticpac (Sahagún 1950-82, lib. VI: 206).

Recibe [del agua] el frescor, el verdor de Chalchiuhtlicue que siempre está despierta y que nunca descansa ni duerme ni está dormida: viene a tus lados, que te abraza, que te lleve en su regazo, en sus brazos: así podrás empezar a vivir en la tierra.³³

Finalmente, la partera bañaba a la niña y concluía su discurso pidiendo a Chalchiuhtlicue que protegiera a la recién nacida de las malas influencias (Sahagún 1950-82, lib. VI: 206). Tanto en el caso del discurso para el niño como en el del discurso para la niña, el procedimiento y las palabras eran bastante similares. Destacamos entonces cuatro grandes etapas rituales: primero la partera toca los labios del niño o de la niña con el agua, luego toca el pecho del recién nacido con el agua, después toca la cabeza de la criatura y termina bañándola enteramente.

Las pormenorizadas descripciones nos permiten descubrir una práctica religiosa importante para los antiguos mexicanos a lo largo de la cual el uso del *atl* implicaba la realización de un culto dirigido a Chalchiuhtlicue. Durante los rituales de postparto, el *atl* era considerado agua sagrada por ser el elemento que permitía el renacimiento del niño. Pero, aunque el estudio de estos rituales permite corroborar las relaciones entre la diosa y el *atl*, no

³² La traducción es nuestra. La versión náhuatl es la siguiente: “Xicmocuilli, xicmoceli: izcatqui inic titzmoliniz, inic ticeliaz, in quixitiz, auh in quichipaoaz, auh in quitzmolinaltiz in tlaçotli, in motocaiotia tlaçotli: iehoatl in toiollo: oc cenca iehoatl in eltapachtli” (Sahagún 1950-82, lib. VI: 205-206).

³³ La traducción es nuestra.

se puede negar que la ceremonia tiene mucho que ver con la liturgia cristiana y sobre todo con el ritual del bautismo. En ambos casos se trata de limpiar o purificar a la criatura y, cuando la partera toma el agua para tocar la boca, el pecho y la cabeza del niño, todo apunta hacia el signo de bendición de la cruz asociado al ritual cristiano.³⁴ Según Alain Musset (1991), las correspondencias entre el ritual indígena y la práctica cristiana podrían resultar de una mala interpretación del ritual prehispánico o de la materialización del sincretismo que ya estaba presente en el territorio. A pesar de ello, parece claro que el vínculo entre la diosa Chalchiuhtlicue y el *atl* como expresión del agua sagrada permanece, aunque el contexto pueda haber sido afectado por la evangelización. En este sentido, a pesar de la posible interpolación cristiana en cuanto a la ceremonia indígena del baño, el líquido sigue siendo considerado como un elemento sagrado encarnado por una fuerza divina.

*El atl como agua que permite la implantación
de los centros anímicos*

En el análisis del discurso recitado por la partera tras el nacimiento de una niña hemos evocado el poder del agua como elemento asociado al hígado y al corazón (Sahagún 1950-82, lib. VI: 205-206). En el caso del recién nacido, no sólo se utilizaba el agua para limpiar y purificar al niño, también se usaba para la implantación definitiva de los tres centros anímicos del ser humano: el *tonalli*, el *teyolia* y el *ihiyotl*.

Tal como lo explica Alfredo López Austin en su obra *Cuerpo humano e ideología*, el *tonalli* era sobre todo “una fuerza que determinaba el grado de valor anímico del individuo; que le imprimía un temperamento particular, afectando su conducta futura, y que establecía un vínculo entre el hombre

³⁴ Alain Musset (1991, 20) explica que “Toda la ceremonia descrita por Sahagún presenta un carácter indígena muy presente. Empero, sería dudoso aceptarlo tal cual, sin interrogarse sobre los aspectos que parecen resultar de la tradición cristiana. En efecto, [...] Sahagún equipara el rito indio al bautismo y la descripción que hace, solo puede confirmar esta opinión. Si bien es Chalchiuhtlicue la que se honra, a través del lenguaje metafórico de los indios, son las Santas Escrituras las que traslucen. Cuando la partera habla de suciedad que mancha al recién nacido, es difícil no pensar en el pecado original. Cuando ella toca los labios, el pecho y la frente del niño con el agua que acaba de recoger, ¿qué le falta para parecerse al rito cristiano? En ese sentido, Sahagún señala que ella imita la imposición del aceite y del crisma a los niños”. La traducción es nuestra.

y la voluntad divina por medio de la suerte” (López Austin, 1980, 1: 233). La entidad anímica se situaba en la cabeza, y era el Sol el que la insuflaba. Cuando la criatura llegaba al mundo se la colocaba cerca del fuego durante cuatro días para que se le pudiera atribuir su *tonalli*:

Auh ihuan in nahuilhuitl in huel quipia tletl; aquenman cehui; xotlatica, hualantica, huahualantica. Mopipitztica; huel quicpehua; huel ic peuhlica [...] ixquichica in ontlami nahuilhuitl, anozo in oc izquilhuitl caltizque (Sahagún 1950-82, lib. IV: 111).

Y durante cuatro días cuidaban al fuego, en ningún momento se apagaba, el carbón ardía, el fuego que chisporroteaba crecía, el fuego que chisporroteaba crecía mucho. [...] hasta que pasaron los cuatro días u otro cuatro más para que bañaran [al niño] en el agua.³⁵

La parte final indica que se utilizaba el fuego a la espera de que el niño adquiriera su *tonalli* definitivo gracias a la acción del baño ritual, el cual no era sólo un acto de purificación, sino también el momento crucial en el que la criatura iba a recibir su identidad y las características que lo constituirían. No se honraba al *atl* como agua sólo por sus virtudes, sino también por su protección. Empero, a veces podía ocurrir que el *tonalli* saliera del cuerpo de su dueño, quien estaba condenado a caer enfermo mientras la entidad anímica no retornara a su lugar (Ruiz de Alarcón 1892, 198). En estos casos, nuevamente se utilizaba el agua y se invocaba a Chalchiuhtlicue para solucionar el problema. Para saber si el enfermo había perdido su *tonalli*, se disponía al niño frente al agua para averiguar si era posible distinguir en el reflejo la luz asociada a la entidad anímica. Durante esta práctica, el *atlantlachixqui*, el que mira las cosas en el agua, se dirigía al agua. Cuando se establecía el diagnóstico, era el agua la que tenía que currar a la criatura. Ruiz de Alarcón explica cómo se restituía el *tonalli* al enfermo:

Acabado este encanto y conjuro, ostentando que ya hallaron el tonal, tratan de restituirlo al niño, lo qual hazen comunmente tomando en la boca del agua conjurada, y poniéndosela al niño en la mollera, o auiendose puesto rostro a rostro con la criatura, le roçian con ella, asombrándolo con el rocío; otras le ponen también del agua entre las espaldas, y con estas çeremonias vanas diçen que le restituyen su tonal y hado y que ya estan saños, y luego lo prueuan unos poniendo el rostro

³⁵ La traducción es nuestra.

sobre el vaso de agua donde lo ven, y a el rostro claro, mayzes, y de la medida de las maños diçen les sale favorable [...] (Ruiz de Alarcón 1892, 199).

De este modo, el papel cobrado por el agua en los ritos de atribución y restitución del *tonalli* era fundamental, pues simbolizaba las fuerzas frías que se combinaban con las calientes del fuego para que ambas formaran las fuerzas vitales necesarias para el renacimiento del ser humano (López Austin 1994, 211).

La segunda entidad anímica que componía al ser humano era el *teyolia* y se situaba en el corazón. Según Alfredo López Austin, el *teyolia* se otorgaba al niño en el vientre materno, es decir a lo largo del proceso de embarazo (López Austin 1980, 1: 254). Sin embargo, según el historiador mexicano, las aguas del baño eran necesarias para que limpiaran a la criatura ya que éstas debían quitar las suciedades acumuladas en el vientre de la madre (López Austin 1980, 1: 254). La tercera entidad anímica era el *ihiyotl*, situado en el hígado. Éste también se le insuflaba al niño durante el embarazo, pero sólo el contacto con las aguas lustrales del baño podía concederlo de manera definitiva, ya que se vertía agua en el lugar donde se situaba el *ihiyotl*:

Xicmocuilí, xicmocelili, izcatqui inic titzmoliniz, inic ticeliaz. In quixitiz, in quichipahuaz, auh in quitzmolinaltiz in tlazotli, in motocayotia tlazotli, yehuatl, in toyollo, oc cenca yehuatl in eltapachtli (Sahagún 1950-82, lib. VI: 205-206).

Tómala, acógela, esta es con lo que has de crecer, con lo que te desarrollarás, he aquí la que bebemos, ella te purificará, y ella hará crecer lo precioso, lo que llamamos precioso: que es nuestro corazón y, ante todo, es tu hígado.³⁶

Antes de la implantación de los tres centros anímicos, se utilizaba el agua para que el cuerpo del niño pudiera recibir los componentes esenciales para su supervivencia y constitución.³⁷ El culto omnipresente a Chalchiuhtlicue en los ritos de nacimientos y de postparto se justifica

³⁶ La traducción es nuestra.

³⁷ Tal como lo explica Alfredo López Austin: “las aguas lustrales alejaban las malas influencias que habían ocupado el cuerpo del recién nacido, como si fuese necesaria una limpieza de los centros anímicos antes de que se implantaran las entidades definitivas por medio del baño ritual” (López Austin 1980 1, 259).

entonces por el papel central del *atl* bajo sus distintas formas. Las distintas acepciones del vocablo *atl* demuestran entonces una diversidad de significados relacionados entre sí por su naturaleza líquida. Si bien el término náhuatl *atl* ha sido frecuentemente traducido como agua y considerado como la propiedad de Chalchiuhtlicue, la indagación de la polisemia de la palabra ha permitido descubrir la amplitud del término *atl*, el cual no designa de manera unívoca el agua preciosa, es decir el agua que fecunda y fertiliza, sino también el conjunto de los flujos vitales que intervienen a lo largo de la vida del ser humano. En este sentido, aunque Chalchiuhtlicue ha sido considerada como la diosa del agua por ser la que encarna el *atl*, el conocimiento profundo de los significados relacionados al elemento *atl* permite observar los dominios de acción de la diosa, los cuales no se limitan a las aguas, sino que se expanden a todos los líquidos vitales, es decir a los productores de *chalchihuitl*. En este sentido, Chalchiuhtlicue no era la dueña sólo del *atl*, sino también, como lo indica su teónimo, del *chalchihuitl*.

Chalchiuhtlicue-Chalchiuhcihuatl-Chalchiuhtlatonac:
tres nombres de la diosa dueña del chalchihuatl

Aunque hemos estudiado la polisemia del término *atl* y cómo ésta se refleja en la naturaleza plural de la diosa Chalchiuhtlicue, queda por esclarecer todavía el aspecto de los teónimos utilizados para dirigirse a la divinidad a lo largo de los rituales de parto. En efecto, las apelaciones utilizadas no son las que se componen explícitamente del término “*atl*”. Las parteras, por ejemplo, no se refieren a Atlantonan, sino a Chalchiuhtlicue-Chalchiuhcihuatl-Chalchiuhtlatonac, tres nombres que se componen del vocablo *chalchihuitl*. Desde nuestro punto de vista, el empleo de estas apelaciones permite convocar a la diosa no sólo como dueña del *atl*, sino también como dueña del *chalchihuatl*, es decir del líquido precioso. En efecto, a lo largo de todos los rituales, hemos visto la omnipresencia del *atl* como flujo vital en la concepción, en el parto, en el baño postparto o en la alimentación del recién nacido. Sin embargo, el vínculo entre el *atl* y el *chalchihuitl* nos lleva a interpretar las tres apelaciones de la diosa como el reflejo de la creación de un elemento precioso por la acción del líquido regido por Chalchiuhtlicue.

El atl y el chalchihuitl

Tal como lo evidencia los tres nombres de la diosa en los rituales de nacimiento, Chalchiuhtlicue estaba asociada con el *atl* y con el *chalchihuitl* ya que, bajo su apelación principal, era conocida como la que llevaba su falda de jade.³⁸ Sin embargo, el término náhuatl *chalchihuitl*, al igual que la palabra “*atl*”, es polisémico. En su monografía sobre el *chalchihuitl*, Marc Thouvenot explicita los distintos sentidos metafóricos asociados al vocablo. Aunque el *chalchihuitl* designa la piedra verde de tipo jade, en su dimensión metafórica también se lo puede asociar con lo precioso, con lo puro, con lo fértil y lo abundante (Thouvenot 1982, 229). En este sentido, el *chalchihuitl* y el *atl* tienen una relación casi de dependencia e intervienen en contextos parecidos, pero son distintos, pues el *atl* es el que genera el *chalchihuitl* (Thouvenot 1982, 237). Esto quiere decir que cuando el *atl* es la expresión del agua es también el que genera los bienes preciosos y necesarios para la vida como, por ejemplo, las subsistencias. Pero más allá del ciclo vegetal, uno de los contextos en el que el *atl* y el *chalchihuitl* aparecen de manera concomitante es el de los rituales realizados tras el parto (Thouvenot 1982, 237) ya que la acción purificadora del *atl* permitía el (re)nacimiento del *chalchihuitl*, es decir del bien precioso que, en el caso del proceso de parto, designa al recién nacido. En efecto, los niños eran considerados también como *chalchihuitl* (Sahagún 1950-82, lib. VI: 113).³⁹ En este sentido, Chalchiuhtlicue era la diosa que, al encarnar el *atl*, permitía la creación del *chalchihuitl*. La diosa era no sólo la dueña del elemento *atl*, sino también del elemento *chalchihuitl*. Por sus acciones, era entonces la que encarnaba el *chalchihuitl*, es decir el líquido precioso, el que fecunda, da vida y sustento.

A la luz de estas consideraciones, podemos pensar entonces que la denominación de la diosa bajo tres apelaciones que se componen del término *chalchihuitl* permite poner énfasis en la naturaleza de Chalchiuhtlicue como divinidad creadora. En los rituales de nacimiento, el primer teónimo utilizado por la partera es el de Chalchiuhtlicue, “Su falda de Jade”, es decir el nombre principal de la diosa. Empero, las otras dos apelaciones asociadas

³⁸ El teónimo “Chalchiuhtlicue” se compone de *chalchihuitl* (jade, precioso) + *-i-* (su, pronombre posesivo de tercera persona del singular) + *cue(itl)* (falda). Literalmente significa “Su falda de jade”.

³⁹ Véase también el trabajo de José Contel (2008).

a la divinidad, menos conocidas, también incluyen el lexema “*chalchihuitl*”, pues esta diosa era designada con las apelaciones de Chalchihuhcihuatl y Chalchihuhcihuatltonac (Sahagún 1950-82, lib. VI: 175-177). El nombre de “Chalchihuhcihuatl” significa “Mujer jade”, aunque, por extensión y debido al simbolismo metafórico de la piedra, también podía significar “Mujer preciosa”. Según Durán, se otorgaba el mismo nombre a otra diosa Chicomecoatl cuando se la asociaba con la prosperidad agrícola (Durán 1990, 2: 426). Chalchihuhcihuatl era entonces la mujer preciosa por ser la que concedía los *chalchihuitl*, los elementos preciosos o necesarios a la vida. Chalchihuhcihuatltonac podría también traducirse como “la que brilla como jade” (Dehouve 2017, 29). En este caso, la partícula *-tonac* correspondería al verbo “brillar”. Sin embargo, un teónimo podía contar con distintas traducciones o interpretaciones. Como en el caso de Quetzalcoatl, cuyo nombre puede traducirse como “Serpiente emplumada” o “Gemelo precioso” (López Austin 1979, 137), la apelación “*Chalchihuhcihuatltonac*” también podría tener varios significados. Proponemos entonces interpretar el nombre como “la que [da] el agua preciosa en abundancia”, pues el nombre resultaría de la aglutinación de las palabras *chalchihuitl* (jade, precioso) + *a(tl)* (agua) + *tonac* (mucho en cantidad, haber gran abundancia de cosas) (Thouvenot 2014, 437). En este sentido, el nombre de Chalchihuhcihuatltonac podría remitir a la capacidad de la diosa para regir y controlar los distintos fluidos, tal como se lo evoca en el *Códice Florentino* (Sahagún 1950-82 lib. XI: 247).⁴⁰ Como acabamos de referir, la diosa también era asociada con el proceso de rotura de aguas. En este sentido, era ella la que controlaba el flujo vinculado al parto. La apelación de “*Chalchihuhcihuatltonac*” podría ser, por lo tanto, la utilizada para evocar a la diosa bajo su aspecto de controladora de los flujos sinónimos de vida.⁴¹

Las tres apelaciones bajo las cuales se denomina a la diosa de las aguas y de los líquidos a lo largo de los rituales de parto dejan vislumbrar un posible sentido metafórico atribuido a cada una de ellas. Los bienes preciosos

⁴⁰ Esta interpretación también podría justificar el empleo del teónimo “*Chalchihuhcihuatltonac*” por parte de Torquemada al evocar la inundación de México Tenochtitlan en 1499, pues la diosa del agua fue considerada como la que provocó el hundimiento de la ciudad (Torquemada 1976, lib. II: 266). En ese contexto, mencionar a la divinidad bajo su aspecto de Chalchihuhcihuatltonac podría evocar las aguas abundantes que entraron en la capital poco después de la inauguración del acueducto de Acuecuexco.

⁴¹ Es necesario precisar que otros investigadores, como Eduard Seler (1963, 1: 44) o Henry B. Nicholson (1971, 416), asociaron este nombre al aspecto masculino de Chalchihuhcihuatl.

y puros, como las subsistencias o el maíz, eran considerados como *chalchihuitl*.⁴² Empero, cuando se alude al *atl* dentro del proceso del parto, el *chalchihuitl* designa al bien engendrado por dicho líquido, es decir la criatura. La referencia al *chalchihuitl* que aparece contenida en las apelaciones de la diosa ha sido estudiada desde su asociación con el agua, pues, al ser “Su falda de jade”, Chalchiuhtlicue era considerada como la que distribuía el agua preciosa y fecundadora. Empero, cabría preguntarse si la “falda” característica de la feminidad no podría ser una referencia a la matriz de la mujer. En este caso, Chalchiuhtlicue estaría también asociada con el útero capaz de procrear y engendrar al bien precioso, es decir al niño. La mujer preciosa o Chalchiuhcihuatl podría ser también la que se encuentra en capacidad de otorgar lo sagrado, es decir no sólo la capacidad de procrear, sino también la de concebir y llevar a cabo el parto. Finalmente, Chalchiuhtlatonac, la que distribuye el líquido precioso en abundancia, sería la que interviene al traer al mundo a la criatura, la que provoca la rotura de aguas anunciadora de la llegada del niño.

Conclusión

Al ser la diosa de las aguas preciosas, Chalchiuhtlicue encarnaba no sólo un elemento indispensable para la supervivencia de todo tipo de especies, sino también era la que personificaba las aguas como receptáculo de vida. Esto, entonces, definía a Chalchiuhtlicue como diosa intrínsecamente asociada a los conceptos de fecundación, procreación, preñez, parto y crecimiento. Empero, el dominio de la divinidad no se limitaba al de las aguas, pues personificaba los distintos significados atribuidos a la palabra “*atl*”. En este sentido, Chalchiuhtlicue no era sólo la personificación del agua terrestre, sino también la del conjunto de los líquidos generadores de vida, los que se consideraban como necesarios a la vida y los que fomentaban los *chalchihuitl*. En este sentido, la asociación de la diosa con los

⁴² Cabe recordar el episodio del enfrentamiento de Huémac con los dioses mencionado en la *Leyenda de los Soles* (2011, 194-95). Según el mito, el soberano de Tollan, Huemac, enfrentó a los dioses en una partida de *tlachtli* y pidió como recompensa unas plumas de quetzal y unas cuentas de piedras verdes. Tras la victoria de Huemac, los dioses le obsequiaron cañas verdes y espigas de maíz, por lo que, metafóricamente, los *chalchihuitl* designan las espigas de maíz, mientras que las cañas de maíz corresponden a las plumas de quetzal.

nacimientos que se menciona en la crónica de Sahagún permite conocer mejor la naturaleza de Chalchiuhtlicue. Al ser la protectora de los nacimientos y la encarnación del “atl” y, por lo tanto, de los flujos, la diosa era, ya desde la concepción del niño, la que permitía la existencia del embrión y del feto, ambos considerados como líquidos. Posteriormente, era la que permitía el parto, pues personificaba el líquido anunciador de la llegada del niño es decir el líquido amniótico. La divinidad también era el agua que favorecía el renacimiento del niño que, tras su limpieza, seguía siendo un ser líquido que todavía tenía que solidificarse. En cada una de estas etapas se honraba a la diosa por ser la encarnación del *atl* bajo sus distintas formas. Sin embargo, Chalchiuhtlicue no sólo estaba vinculada con el *atl*, sino también con el *chalchihuitl*. En este sentido, era la dueña del elemento *atl* y del elemento *chalchihuitl*, ambos intrínsecamente vinculados. En el caso del proceso de preñez y de parto también se evidencia la correlación entre ambos elementos: el *atl* era el que engendraba al *chalchihuitl* o bien precioso. Por lo tanto, ya desde su nacimiento se asociaba al niño con la preciosidad y con la pureza. El niño era considerado entonces como un *chalchihuitl* por ser una criatura preciosa y pura gracias a la acción de los líquidos preciosos.

Finalmente, la asociación criatura-*chalchihuitl* nos invita a cuestionar nuevamente los nombres atribuidos a la diosa a lo largo del discurso formulado por la partera, pues la mujer se dirigía a la diosa bajo las apelaciones de Chalchiuhtlicue-Chalchiuhtlatonac-Chalchiuhcihuatl. La presencia constante de la palabra “*chalchihuitl*” en los distintos teónimos de la divinidad nos lleva a interrogarnos en el sentido metafórico posible no sólo del *chalchihuitl*, sino también de la yuxtaposición del término con la palabra “*cueitl*” (falda) en la construcción del nombre principal de la diosa: Chalchiuhtlicue. ¿El nombre de Chalchiuhtlicue podría aludir a su función de diosa partera? ¿Al ser la que lleva su falda de jade, las enaguas de Chalchiuhtlicue podrían referirse a la matriz y el *chalchihuitl* a una evocación metafórica del niño?

Con el presente trabajo hemos querido llevar a cabo la reconstrucción de unas facetas de la diosa Chalchiuhtlicue muy poco estudiadas. La asociación de la diosa no sólo con el agua, sino también con el *atl* permite demostrar una vez más la naturaleza compleja y polifacética de los dioses del México antiguo. Al ser la encarnación de los líquidos vitales, Chalchiuhtlicue intervenía a lo largo de toda la existencia humana, pues “*del nacimiento hasta la muerte, el agua como raíz de purificación, sustento y*

apoyo, acompaña al hombre” (León-Portilla 1992, 11). Sin embargo, el análisis de la relación entre el *atl* y la diosa ha demostrado que Chalchiuhtlicue no sólo acompañaba al ser humano. Por ser la encarnación de los flujos vitales, la diosa era la que formaba y componía a los seres y, en fin, la que permitía su existencia y su crecimiento.

BIBLIOGRAFÍA

- Báez-Jorge, Félix. 1988. *Los oficios de las diosas: dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Códice Borgia. 1963. Edición de Eduard Seler. México: Fondo de Cultura Económica.
- Códice Magliabechiano. 1996. Edición de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García. Graz/México: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica.
- Códice Vaticano B. 1992. Edición de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García. Graz/Madrid, México: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt/Sociedad Estatal Quinto Centenario/Fondo de Cultura Económica.
- Contel, José. 2016. “Tlaloc-Tlalocan: el altepetl arquetípico”. *Americae. European Journal of Americanist Archaeology* 1: 89-103.
- Contel, José. 2008. “Tlaloc, el cerro, la olla y el *chalchihuitl*: una interpretación de la lámina 25 del Códice Borbónico”. *Itinerarios* 8: 151-180.
- Contel, José. 1999. *Tlaloc : “l’incarnation de la terre”, naissance et métamorphoses*. Biblioteca Central Universitaria de Toulouse-Jean Jaurès.
- Dehouve, Danièle. 2017. “Los nombres de los dioses mexicas: hacia una interpretación pragmática”. *Trace* 71: 9-39. <http://dx.doi.org/10.22134/trace.71.2017.27>.
- Dehouve, Danièle. 2018. “La polisemia de *xihuitl*. Un ejercicio de análisis cognitivo”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 55: 9-52.
- Dehouve, Danièle. 2020. “The Rules of Construction of an Aztec Deity: Chalchihuitlicue, the goddess of water”. *Ancient Mesoamerica* 31: 7-28.
- Dupey García, Élodie. En prensa. *Nombrar y pensar el color en la cultura náhuatl prehispánica*. México: Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Durán, Diego. 1990. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*. Madrid: Banco Santander.
- Garibay K., Ángel María. 1940. *Llave del náhuatl*. México: Otumba.
- Heyden, Doris. 1983. “Las diosas del agua y de la vegetación”. *Anales de Antropología* 20:129-145.

- Heyden, Doris. 1989. “Tezcatlipoca en el mundo náhuatl”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 19: 83-93.
- Johansson K., Patrick. 2000. “Escatología y muerte en el mundo náhuatl precolombino”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 31: 149-183.
- León-Portilla, Miguel. 1992. “El agua: universo de significaciones y realidades en Mesoamérica”. *Ciencias* 28: 7-14.
- “Leyenda de los Soles”. 2011. En *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, edición y traducción de Rafael Tena, 174-205. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- López Austin, Alfredo. 1979. “Iconografía mexicana. El monolito verde del Templo Mayor”. *Anales de antropología* 16: 133-53.
- López Austin, Alfredo. 1980. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México: Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones antropológicas.
- López Austin, Alfredo. 1985. *Educación mexicana, antología de textos sahuaguntinos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, Alfredo. 1994. *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.
- López Austin, Alfredo. 2004. “Myth, Belief, Narration, Image: Reflections on Mesoamerican Mythology”. *Journal of the Southwest* 46: 601-620.
- López Hernández, Miriam. 2020. “La maternidad entre los nahuas prehispánicos y otros grupos mesoamericanos. Un acercamiento desde las fuentes etnohistóricas y la arqueología”. *Revista De Estudios De Antropología Sexual* 1(11): 32-53.
- López Hernández, Miriam y Jaime Echeverría García. 2011. “El cuerpo femenino en estado liminar: connotaciones entre los nahuas prehispánicos”. *Cuicuilco* 50: 159-184.
- López Luján, Leonardo y Marie France Fauvet-Berthelot. 2005. *Azèques: la collection de sculptures du Musée du quai Branly*. París: Musée du quai Branly.
- Molina, Alonso de. 1571. *Vocabulario en lengua mexicana y castellana*. Mexico: Casa de Antonio de Spinosa.
- Musset, Alain. 1991. *De l'eau vive à l'eau morte. Enjeux techniques et culturels dans la vallée de Mexico (xvi^e-xix^e s.)*. París: Etudes et Recherche sur les civilisations.
- Nicholson, Henry B. 1971. “Religion in pre-Hispanic Central Mexico”. En *Handbook of Middle American Indians. Archaeology of Northern Mesoamerica*, edición de Robert Wauchope, Gordon Ekholm e Ignacio Bernal, 10 (1): 395-446. Londres: The University of Texas Press.

- Nicholson, Henry B. 1982. "An Aztec Stone Image of a Fertility Goddess". En *Pre-Columbian Art History: Selected Readings*, edición de Alana Cordy-Collins, 145-59. Palo Alto: Peek Publications.
- Olivier, Guilhem. 2001. "Chalchiuhtlicue". En *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures: The Civilizations of Mexico and Central America*, edición de David Carrasco, vol. 1: 172-174. Oxford: Oxford University Press.
- Paso y Troncoso, Francisco del. 1988. *Descripción, historia y exposición del Códice Borbónico*. México: Siglo XXI.
- Pugliese, Fiona. 2021. "Nuevas reflexiones sobre el proceso de fusión de los dioses mexicas: Chalchiuhtlicue, un estudio de caso". *Estudios de Cultura Náhuatl* 62: 143-86.
- Pury-Toumi, Sybille de. 1997. *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y la cultura de los nahuas, Sierra Norte de Puebla*. México: Consejo Nacional para la cultura y las artes.
- Ruiz de Alarcón, Hernando. 1892. *Tratado de las supersticiones de los naturales de esta Nueva España*. México: Imprenta del Museo Nacional.
- Sahagún, Bernardino de. 1950-82. *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*. Traducción con notas e ilustraciones de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble, 13 vols. Santa Fe, Salt Lake City: The School of American Research, University of Utah.
- Sahagún, Bernardino de. 1988. *Historia general de las cosas de Nueva España: primera versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice Florentino*. Introducción paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. Madrid: Alianza.
- Sautron, Marie. 2001. "La nature polysynthétique de la langue nahuatl classique et son rapport avec la création poétique". *Expressions*: 81-113.
- Serna, Jacinto de la. 1892. *Manual de ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrías, y extirpación de ellas*. México: Imprenta del Museo Nacional.
- Siméon, Rémi. 1977. *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*. México: Siglo XXI.
- Sullivan, Thelma. 1973. "Tlaloc: A New Etymological Interpretation of the God's Name and what it reveals of his Essence and Nature". *Congreso Internacional de los Americanistas*: 213-219.
- Thouvenot, Marc. 1982. *Chalchihuitl: Le jade chez les Aztèques*. París: Institut d'Éthnologie.
- Thouvenot, Marc. 2014. *Diccionario náhuatl-español basado en los diccionarios de Alonso de Molina con el náhuatl normalizado y el español modernizado*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Torquemada, Juan. 1976. *Monarquía indiana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

SOBRE LA AUTORA

Fiona Pugliese es doctora en estudios hispánicos e hispanoamericanos y profesora en la Universidad Toulouse Jean Jaurès. Para obtener este grado, presentó una tesis titulada “Chalchiuhtlicue o la sacralización de los líquidos preciosos: naturaleza, funciones y metamorfosis”. Sus investigaciones se enfocan principalmente en la religión de los antiguos mexicanos, en la naturaleza de los dioses y también en el impacto de los procesos de cristianización y de occidentalización en las creencias indígenas. Es autora de los artículos “Nuevas reflexiones sobre el proceso de fusión de los dioses mexicas: Chalchiuhtlicue, un estudio de caso”, publicado en *Estudios de Cultura Náhuatl*, y “(Dé)coloniser le sacré. La montagne de la Matlalcueye (Tlaxcala): une christianisation de ‘forme et de surface’?”, que se publicará en *Brepols*.