

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

60

JULIO-DICIEMBRE 2020



ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL 60

JULIO-DICIEMBRE 2020

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO, INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
ISSN (IMPRESO) 0071-1675

EQUIPO EDITORIAL

Editora

Élodie Dupey García
edupeygarcia@gmail.com

Editora asociada

Berenice Alcántara Rojas

Asistente de la editora

Omar Tapia Aguilar

Asistente de la revista

Jesús López del Río

Editora técnica

Lorena Piloni Martínez

EQUIPO TÉCNICO EDITORIAL

Cuidado editorial

Israel Rodríguez

Composición de forro

Natzi Vilchis

Revista incluida en los siguientes servicios de información: Latindex, Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (CLASE), Biblat, Handbook of Latin American Studies, Hispanic American Periodicals Index (HAPI), Dialnet.

Los artículos publicados son responsabilidad exclusiva de los autores.

D. R. © 2020. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 60, julio-diciembre 2020, es una publicación semestral editada por la Universidad Nacional Autónoma de México a través del Instituto de Investigaciones Históricas, Circuito Maestro Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria 04510, Coyoacán, Ciudad de México. Editora responsable: Ana Carolina Ibarra. Certificado de licitud de título: 10480. Certificado de licitud de contenido: 7394. Reserva de derechos al uso exclusivo: 04-2003-061812295600-102, otorgados por la Comisión Certificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Distribuido por la Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial de la UNAM, avenida del IMAN, Ciudad Universitaria, Coyoacán 04510, Ciudad de México. Impreso en Master Copy, S.A. de C.V. Este número se terminó de imprimir el 30 de abril de 2021 con un tiraje de 100 ejemplares. Se permite la reproducción de los textos publicados siempre y cuando sea sin fines de lucro y citando la fuente. Diseño de título: Ónix Acevedo. Precio por ejemplar \$320.00; 30.00 USD, más gastos de envío. Precios sujetos a cambio sin previo aviso. Área de Ventas y Promoción Editorial +52 555622-7515 / libriih@unam.mx / www.historicas.com.mx.

El acervo histórico y el contenido actualizado de *Estudios de Cultura Náhuatl* se encuentran disponibles en acceso abierto en <http://nahuatl.historicas.unam.mx>.

ESTUOS DE CUJUBÁ NVAHUAHUALI



En portada

Folio 13r. del *Códice Telleriano-Remensis*

Conservado en la Bibliothèque nationale de France, el *Códice Telleriano-Remensis* es un manuscrito pictográfico elaborado por dos artistas entre 1553 y 1555, y glosado por seis escribanos —las últimas glosas están fechadas en 1563— bajo la dirección del fraile dominico Pedro de los Ríos. Inspiradas en antiguos manuscritos prehispánicos, las imágenes manifiestan ya algunos rasgos del nuevo estilo occidental. Al igual que las glosas en italiano del *Códice Vaticano-Latino 3738* (una copia del *Telleriano-Remensis*), las glosas redactadas en español resultan muy valiosas para la interpretación de los códices religiosos prehispánicos y coloniales tempranos.

El *Códice Telleriano-Remensis* contiene tres grandes secciones dedicadas a las fiestas de las veintenas del calendario anual, a las treceñas del calendario adivinatorio de 260 días y a la historia de los mexicas, respectivamente. La imagen del árbol del folio 13r ilustra, junto con una representación de la diosa Itzcpálotl (fol. 18v), la decimoquinta trecena que empieza con el signo *ce calli* (1 Casa). Cubierto de flores y representado con raíces —conforme a la tradición prehispánica—, el árbol está roto por la mitad y de las partes cortadas surgen flujos de sangre rematados por pequeños círculos de jade. Las glosas explican que se trata de “Tamoanchan o Xuchitlycacan”, lugar en el que fueron criados los dioses. Sin embargo, éstos fueron expulsados por haber cortado y comido las “rosas”, tras lo cual “se quebro el arbol”. Otras glosas identifican a Tamoanchan con el “parayso terrenal” y comparan a los dioses culpables con Adán y Eva. Estos comentarios han suscitado polémicas entre los especialistas: unos consideran que se trata de un mito prehispánico que explica la transgresión de los dioses en Tamoanchan; otros rechazan la validez de estas glosas debido a las comparaciones con modelos bíblicos.

Guilhem Olivier

SUMARIO
TABLE OF CONTENTS

PRESENTACIÓN / PRESENTATION

Volumen 60	
Élodie Dupey García y Berenice Alcántara Rojas	5-7

ARTÍCULOS / ARTICLES

No existe una mitología azteca <i>Aztec Mythology Does Not Exist</i> Michel Graulich	9-45
Caras viejas, afeites nuevos: la usanza. Respuesta a Michel Oudijk <i>Old Faces, New Cosmetics: Fashion. Response to Michel Oudijk</i> Alfredo López Austin	47-76
“Jesucristo murió porque se le pasaron las copas”. Apuntes sobre la influencia cristiana en los mitos mesoamericanos y sobre el método comparativo para su estudio. Respuesta a Michel Oudijk <i>“Jesus Christ Died because He Was Intoxicated”: Notes on Christian Influence in Mesoamerican Myths and on the Comparative Method for Its Study. Response to Michel Oudijk</i> Guilhem Olivier	77-119
La historia detrás de los <i>Anales de Cuauhtitlan</i> <i>The History behind the Anales de Cuauhtitlan</i> María Castañeda de la Paz y Ricardo Valadez Vázquez	121-159
Panes-hueso, panes-piedra, pan de Día de Muertos. De la ofrenda en el altar a la comensalidad cotidiana con los difuntos en la Sierra de Texcoco <i>Bread-bones, Bread-stones, Day of the Death’ Bread. From Altar Offerings to Everyday Commensality with the Dead in the Sierra de Texcoco</i> David Lorente Fernández	161-225

ESTUDIO CLÁSICO / FROM THE ARCHIVES

- Las grandes estatuas aztecas de Coatlicue y de Yollotlicue
The Great Aztec Statues of Coatlicue and Yollotlicue
 Michel Graulich 227-272

**ESTUDIO, PALEOGRAFÍA
 Y TRADUCCIÓN DE DOCUMENTOS NAHUAS
 STUDY, PALEOGRAPHY,
 AND TRANSLATION OF NAHUA DOCUMENTS**

- Origen de Cuitlahuac. Traducción de un texto náhuatl del siglo XVI
 a partir de una transcripción de Faustino Chimalpopoca Galicia*
*Origen de Cuitlahuac. Translation of a 16th Century Nahuatl Text
 from a Transcription by Faustino Chimalpopoca Galicia*
 Baruc Martínez Díaz 273-315

**RESEÑAS
 Y COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS
 BOOK REVIEWS AND COMMENTARIES**

- Sobre Patrick Johansson K., *Ahuilcuicatl. Cantos eróticos
 de los mexicas*
 Gabriel K. Kruell 316-321
- Sobre Guilhem Olivier y Patricia Ledesma (eds.), *Tetzáhuatl.
 Los presagios de la Conquista de México*
 Johannes Neurath 322-332
- Sobre Katarzyna Mikulska y Jerome A. Offner (eds.), *Indigenous
 Graphic Communication Systems: A Theoretical Approach*
 Barbara E. Mundy 333-340
- Sobre Ana Díaz (ed.), *Reshaping the World. Debates
 on Mesoamerican Cosmologies*
 Emiliano Zolla Márquez 341-348

Volumen 60

Este volumen, con el que alcanzamos entusiasmados los sesenta números de *Estudios de Cultura Náhuatl*, es especial en más de un sentido. En primer lugar, porque es siempre un acontecimiento dar a conocer el trabajo inédito de un colega y, en esta ocasión, tenemos el privilegio de publicar el artículo “No existe una mitología azteca”, de Michel Graulich, eminente americanista belga fallecido en 2015. Agradecemos a Guilhem Olivier, miembro del Consejo Editorial de *Estudios de Cultura Náhuatl*, por sugerir su publicación y proporcionarnos el texto previamente revisado por él. Asimismo, agradecemos a Nicolas Latsanopoulos por haber preparado los dibujos que ilustran este artículo.

Otra originalidad de este número es que la contribución de Michel Graulich se encuentra relacionada con otros dos artículos de temática cercana, que fueron concebidos como una respuesta a críticas formuladas desde hace varias décadas en torno al estudio de la mitología prehispánica a partir de fuentes coloniales. En fechas recientes, Michel Oudijk dio cause a dichas críticas en su contribución dentro del libro *Indigenous Graphic Communication Systems: A Theoretical Approach*. A este trabajo responden Alfredo López Austin en su artículo “Caras viejas, afeites nuevos: la usanza. Respuesta a Michel Oudijk” y Guilhem Olivier con el texto “‘Jesucristo murió porque se le pasaron las copas’. Apuntes sobre la influencia cristiana en los mitos mesoamericanos y sobre el método comparativo para su estudio. Respuesta a Michel Oudijk”. Nos parece relevante que la publicación de estos trabajos renueve el espíritu de *Estudios de Cultura Náhuatl* como un foro para la discusión académica, pues qué mejor publicación que ésta para el diálogo y la reflexión en torno a temáticas y metodologías centrales para el estudio de la historia de los pueblos indígenas y, en particular, de la religión náhuatl prehispánica.

A su vez, aparecen en esta nueva entrega de *Estudios de Cultura Náhuatl* otros dos artículos de investigación: “La historia detrás de los *Anales de Cuauhtitlan*”, de María Castañeda de la Paz y Ricardo Valadez Vázquez, y “Panes-hueso, panes-piedra, pan de Día de Muertos. De la ofrenda en el altar a la comensalidad cotidiana con los difuntos en la Sierra de Texcoco”, de David Lorente Fernández. El primero utiliza el método

de análisis filológico para identificar las fuentes que fueron empleadas para componer el texto en náhuatl conocido como *Anales de Cuauhtitlan* y los problemas planteados por dicho documento. El segundo analiza, mediante un minucioso registro etnográfico, la elaboración, el don y el consumo del pan de Día de Muertos en comunidades nahuas de la Sierra de Texcoco, con el fin de ahondar en los múltiples significados de esta práctica ritual perteneciente a la amplia tradición mesoamericana.

En nuestra sección “Estudio Clásico” presentamos un análisis perteneciente a la historia del arte, al mismo tiempo que ofrecemos a nuestros lectores la posibilidad de seguir profundizando en la obra de Michel Graulich, prolífico autor en torno a múltiples aspectos de la cultura náhuatl. En efecto, lejos de ser solamente un experto en su mitología —lo que se confirma nuevamente con el trabajo inédito publicado en este número—, Graulich fue un gran estudioso de su arte, como lo demuestra en el trabajo “Las grandes estatuas aztecas de Coatlicue y de Yolloitlicue”, en el que analiza dos tallas monumentales originalmente ubicadas en el centro de Mexico Tenochtitlan. De este texto sobre los elementos estéticos y simbólicos de dos de las piezas más destacadas del arte mexicana, originalmente publicado en francés en 1991, ofrecemos aquí una traducción al español gracias al apoyo de Bertrand Lobjois y Elena Mazzetto. Agradecemos también a Rodolfo Ávila, que generosamente aportó para esta publicación un magnífico dibujo de la lámina 43 del *Códice Borgia*.

Nos complace también anunciar que, con este número, *Estudios de Cultura Náhuatl* inaugura la sección “Estudio, paleografía y traducción de documentos nahuas”, la cual reunirá trabajos de investigación sobre fuentes históricas escritas en lengua náhuatl que tengan como eje central la traducción de dichas fuentes. Las contribuciones que aparecerán en esta sección incluirán paleografías y traducciones de los textos originales, acompañadas de estudios introductorios. En esta ocasión, presentamos el trabajo “*Origen de Cuitlahuac*. Traducción de un texto náhuatl del siglo xvi a partir de una transcripción de Faustino Chimalpopoca Galicia”, preparado por Baruc Martínez Díaz. Este trabajo parte de una recopilación llevada a cabo por el notable intelectual indígena del siglo xix de varios fragmentos, extraídos de los *Anales de Cuauhtitlan*, referentes al *altepetl* de Cuitlahuac. La traducción de este opúsculo permitirá establecer nuevos vínculos entre los documentos históricos que pasaron por las manos de Faustino Chimalpopoca Galicia y explorar una faceta poco conocida de su quehacer como historiador.

Finalmente, como es costumbre, nuestra revista presenta en este volumen varias reseñas de libros de corte académico publicados en fechas recientes en torno a la cultura náhuatl, en particular, y a las sociedades mesoamericanas, en general. Gabriel K. Kruell se enfoca así en el libro de Patrick Johansson K., *Ahuilcuicatl. Cantos eróticos de los mexicas* (2018), en tanto que Johannes Neurath analiza la obra *Tetzáhuítl. Los presagios de la Conquista de México*, coordinada por Guilhem Olivier y Patricia Ledesma (2019). A continuación, Barbara E. Mundy reseña el libro colectivo, previamente referido, *Indigenous Graphic Communication Systems: A Theoretical Approach*, editado por Katarzyna Mikulska y Jerome A. Offner (2019). Emiliano Zolla Márquez, por su parte, nos ofrece comentarios sobre el libro, también colectivo, *Reshaping the World. Debates on Mesoamerican Cosmologies*, editado por Ana Díaz (2020).

ÉLODIE DUPEY GARCÍA Y BERENICE ALCÁNTARA ROJAS
Ciudad de México, noviembre 2020

No existe una mitología azteca

Aztec Mythology Does Not Exist

Michel GRAULICH (1944-2015)

Resumen

En vista de las influencias cristianas —y de las procedentes de otras áreas geográficas— que se pueden detectar en las fuentes que nos transmiten los mitos aztecas, se puede concluir que “la mitología azteca no existe”. Después de demostrar el carácter absurdo de esta afirmación, el presente artículo analiza los relatos y la iconografía sobre la transgresión en el paraíso de Tamoanchan, tomando en cuenta otras variantes equivalentes de este pecado que consiste, en términos generales, en una creación sin permiso. Sin descuidar las indudables influencias cristianas presentes en las fuentes coloniales, se enfatiza en la existencia de importantes paralelismos entre estos mitos mesoamericanos de transgresión y otras numerosas tradiciones míticas en el mundo.

Palabras clave: aztecas, mitología, transgresión, influencia cristiana, Tamoanchan, paraíso

Abstract

In view of the Christian influences—and those from other geographic areas—that can be detected in the sources on Aztec myths, it might be concluded that “Aztec mythology does not exist.” After demonstrating the absurdity of this statement, the present article analyzes the accounts and iconography of transgression in the paradise of Tamoanchan, taking into account other variants equivalent to this sin that consist in a creation without permission. Without overlooking the unquestionable Christian influences present in colonial sources, the existence of important parallels between these Mesoamerican myths of transgression and numerous other mythical traditions in the world is emphasized.

Keywords: Aztecs, mythology, transgression, Christian influence, Tamoanchan, paradise



Presentación

Siempre es un acontecimiento la publicación de un artículo inédito de un maestro cuya obra ha sido fuente tanto de conocimientos como de inspiración para muchos alumnos y colegas.¹ Para explicar a los lectores el origen del presente escrito, me permitiré regresar en el tiempo y evocar, aunque sea brevemente, mi experiencia como alumno y después como colega de Michel Graulich.

A principios de los años noventa tuve el privilegio de asistir —junto con otros estudiantes, varios de ellos hoy colegas— a las clases de Graulich en la famosa *École Pratique des Hautes Études*, en la Universidad de la Sorbona, en París. Cada quince días, los lunes por la tarde, Graulich llegaba desde Bruselas e impartía su clase en uno de los empolvados salones de la “*École*”, cuyos nombres evocaban a grandes maestros que habían enseñado allí, como Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss y Georges Dumézil.² Las dos primeras horas eran dedicadas al libro que Graulich estuviera preparando, en aquella época su “*Montezuma*”. En ellas nos exponía las distintas fuentes disponibles para abordar tal o cual tema, seguido por un examen de los autores “modernos” que habían escrito al respecto. A continuación, Graulich daba su interpretación, basada en un examen crítico de las fuentes y de la literatura especializada. Después de un breve receso —por cierto, todavía era permitido fumar en los pasillos de La Sorbona— regresábamos al salón para revisar algún artículo o algún capítulo de libro que Graulich nos había encomendado leer como “tarea”. Para nosotros, estudiantes inmersos en el proceso de elaboración de sus tesis, este ejercicio era sumamente formador: Graulich nos enseñaba literalmente a “leer” de manera crítica estos trabajos, es decir, a valorar los argumentos y su secuencia, a verificar las citas y las notas a pie de página, etcétera, todo esto a la luz de una amplia erudición y de un gran sentido del humor. En esa misma época, recuerdo —también con emoción— que Graulich invitó a Alfredo López Austin a presentar en el aula su nuevo libro sobre los mitos del tlacuache.

Algunos años después, Graulich me invitó a impartir clases en la *École Pratique des Hautes Études* y empezamos a intercambiar borradores de los

¹ Acerca de la obra de Michel Graulich, me permito remitir al obituario, con una bibliografía completa, publicado en *Estudios de Cultura Náhuatl* (Peperstraete et al. 2015).

² Por cierto, dedico algunas líneas a Dumézil en mi artículo que aparece en este volumen de *Estudios de Cultura Náhuatl*.

textos que cada uno estaba preparando. Incluso escribimos juntos un artículo que se publicó en *Estudios de Cultura Náhuatl* (Graulich y Olivier 2004). Entre los materiales que Graulich compartió conmigo —he de confesar que no recuerdo la fecha exacta— estaba un artículo intitulado “No existe una mitología azteca”. Este texto provocador nunca fue publicado aunque, si bien faltaba una que otra referencia y pulir un poco la redacción en español, el artículo estaba casi listo. A cinco años de la desaparición de Michel Graulich, Alfredo López Austin y yo revisamos el artículo y consideramos importante darlo a conocer en *Estudios de Cultura Náhuatl*.

Además de publicar este texto de Graulich —en el cual responde a críticas que le habían hecho años antes algunos colegas—, a Alfredo López Austin y a mí nos pareció oportuno participar también en este volumen, sobre todo a raíz de una publicación reciente en la cual se cuestiona de manera vehemente tanto una de las principales interpretaciones de Graulich acerca de la transgresión de los dioses en el paraíso de Tamoanchan, como el modelo elaborado por Alfredo López Austin respecto a dicho lugar mítico.

GUILHEM OLIVIER

REFERENCIAS

- Graulich, Michel y Guilhem Olivier. 2004. “¿Deidades insaciables? La comida de los dioses en el México antiguo”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 35: 121-55.
- Peperstraete, Sylvie, Nathalie Ragot, Guilhem Olivier y Élodie Dupey García. 2015. “Michel Graulich (1944-2015)”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 49: 261-302.

No existe una mitología azteca

Michel GRAULICH

Desde hace muchos años, los investigadores se preguntan con razón cuál fue el impacto de la evangelización cristiana sobre la transmisión de la mitología mesoamericana, pues se ha observado que varios mitos presentan un parentesco innegable con motivos bíblicos. Entre los más evidentes deben mencionarse, en primer lugar, los que hablan de un paraíso inicial perdido por culpa de las primeras criaturas. En el *Códice Telleriano-Remensis* (*Codex Telleriano Remensis* 1995), por ejemplo, se menciona a “Tamoanchan o Xuchitlycacan. Quiere dezir en romance allí es su casa donde abaxaron y donde estan sus rrosas levantadas” (f. 13r) (véase figura 1). También se describe a “Gueguecoyotl tanto como Adán el engañado o el que se dejó engañar” (f. 10v) y a “Ysnextli lo mesmo que Eva como que está siempre llorando y mirando a su marido Adán. Llamase Ysnextli que quiere dezir los ojos çiegos con çeniza y es esto despues que peco en coger las rosas” (f. 11r) (véase figura 2). A propósito de la diosa Itzpapálotl, el autor de la glosa comenta: “esta fingen que estando en aquel huerto que comia de aquellas rosas y que esto duro poco que luego se quebro el arbol” (f. 18v). Sobre el árbol roto se anota el siguiente comentario:

Este lugar que se dize Tamoanchan y Xuchitlycacan, es el lugar donde fueron criados estos dioses que ellos tenían, que así es tanto como dezir que es el parayso terrenal, y asi dizen que estando estos dioses en aquel lugar se desmandauan en cortar rosas y ramas de los arboles y que por esto se enojo mucho el Tonacateuctli y la mujer Tonacaciuatl y que los echo della de aquel lugar y asy vinieron vnos a la tierra y otros al infierno (f. 13r).

El mismo tema aparece, incluso más claro y con mayor parecido bíblico, en el *Popol Vuh* (1986, 57-60) de los antiguos mayas quichés, en el cual se describe un árbol prohibido en el Xibalbá o inframundo. La hija de un señor de Xibalbá quiso coger una fruta, pero ésta le escupió la mano y la dejó embarazada. Enterados, los señores de Xibalbá la condenaron a morir, pero ella logró huir a la tierra. Está claro que lo que cuentan los autores del *Códice Telleriano-Remensis* y los del *Popol Vuh* no es sino el mito bíblico de Adán y Eva y que, por lo tanto, se debe rechazar su información por la manifiesta presencia de influencia cristiana.



Figura 1. Tamoanchan o Xuchitlylacan era la morada de los dioses antes de la transgresión. *Códice Telleriano-Remensis*, f. 13r. Fuente: Bibliothèque nationale de France. Département des Manuscrits. Mexicain 385

¿En qué consiste exactamente la culpa de los dioses? En que han (pro) creado sin permiso, y la creación es el privilegio de la pareja suprema. Se han, pues, igualado a sus creadores. En cambio, si hubieran pedido permiso, reconociendo así su inferioridad, nunca habría habido problema. Esto lo muestra también un mito maya sobre los trece hijos de la pareja creadora. Según esta narración, de entre los hijos, “el mayor, con algunos con él, se ensoberbecieron, y quiso hacer criaturas contra voluntad del padre y madre, pero no pudieron [...]. Los hijos menores, que se llamaban Huncheven y



Figura 2. Yxnexhtli era uno de los nombres de la diosa transgresora de Tamoanchan, la “que peco en coger las rosas”. *Códice Telleriano-Remensis*, f. 11r. Fuente: Bibliothèque nationale de France. Département des Manuscrits. Mexicain 385

Hunaham, pidieron licencia a su padre y madre para hacer criaturas; concediónsela, diciéndoles que saldrían por ello porque se habían humillado” (Las Casas 1967, 2: 505-06). Pero eso nos acerca todavía más a la Biblia, donde el pecado de Adán y Eva fue también querer igualarse a Dios. ¿Acaso a ellos no les dijo la serpiente “Dios sabe que en el mismo día que coman de él tendrán que abrirseles los ojos y tendrán que ser como dioses”? (Génesis 3:5).

Pero hay mucho más. En la única versión completa que tenemos del conocido mito de la creación del Sol y la Luna en Teotihuacán —la de fray Andrés de Olmos, recopilada en los años 1530—, se narra una versión más del pecado original (Mendieta 1980, 77-78). Según este mito, en el principio del mundo los dioses vivían en un paraíso celestial con sus padres, Citlalatónac y Citlalicue, la pareja creadora, hasta que, un día, Citlalicue parió un último hijo bastante extraño que tenía la forma de un cuchillo de pedernal. Asustados, los dioses echaron a su hermano insólito fuera del paraíso y éste cayó en la tierra, en Chicomoztoc, Lugar de las Siete Cuevas. Sin embargo, ellos mismos fueron expulsados del paraíso por esta razón y emergieron de las Siete Cuevas (Graulich 1990, 117).³ Desterrados sobre la tierra, los dioses quisieron regresar al cielo, y para lograrlo dos de ellos se sacrificaron, lanzándose en una hoguera y destruyendo así su pesado cuerpo material (Mendieta 1980, 79-80). Como Jesucristo, bajaron al inframundo y vencieron a la muerte, se transformaron en el Sol y la Luna, es decir, en los dos paraísos de los beneméritos: la casa del Sol para los guerreros y el Tlalocan en la Luna para los otros elegidos (Graulich 1990, 132-36). Los otros dioses, sacrificados también, regresaron al cielo. Ahora bien, estos dioses, que al sacrificarse abrieron para las criaturas los más—allá felices, ¿no son como Cristo, que, muriendo en la cruz, abrió de nuevo las puertas del paraíso para los terrenales?⁴ No hay razón para extrañarse, entonces, de que hoy en día los indios sigan asimilando a Cristo con el Sol. Y el padre Ríos tenía razón al exclamar (*Códice Vaticano A 3738* 1996, f. 14v):

È certo da condolarsi della cecità di questa miserabile gente, sopra la quale dice san Paolo, che s'hà da rivelare l'ira de Dio, perche la sua verita eterna fù intertenuta per tanto tempo in la

Es de veras para condolerse de la ceguedad de esta miserabile gente sobre la cual dice San Pablo que se ha de revelar la ira de Dios, porque su verdad eterna fue retardada tanto

³ El tema del último hijo rechazado por diferente se encuentra también en la India, donde el menor de los Adityas —el octavo Márttānda— es expulsado por su madre por ser informe (Sathapatha Brāhmana III, 1). Fueron sus hermanos quienes le dieron forma humana para que al final llegara a ser Vivasvat, el Sol.

⁴ Con la diferencia de que en el sistema dualista mesoamericano —con una pareja creadora en lugar de un solo creador— los salvadores son dos y que la salvación sigue directamente a la transgresión, mientras que en el sistema cristiano los hombres deben esperar durante siglos el sacrificio de Jesucristo.

ingiustitia d'attribuire à questi Demonij quello che suo è, perche essendo lui il vero Creatore dell' universo [...] mandò il celeste Amb[asciato]re ad anontiar alla Vergine che haveva da essere madre del suo verbo etrno, il quale come trovasse il mundi corrotto, lo riformò facendo penitenza, e morendo su la croce per li peccati n[os]tri, et non il misero de quetzcoatl, al quale questi miseri attribuiscono q[ues]ta opera.

tiempo por la injusticia de atribuir a estos demonios aquello que es suyo, porque siendo él el verdadero creador del universo [...] mandó al celeste embajador a anunciar a la Virgen que había de ser madre de su Eterno Verbo, el cual, como encontró al mundo corrompido, lo reformó haciendo penitencia y muriendo en la cruz por nuestros pecados, y no el misero de Quetzalcóatl [Nanáhuatl], al cual estos míseros atribuyen esta obra.

La vigencia de este esquema de pérdida del paraíso a causa de una transgresión es confirmada por el esquema de las migraciones de los pueblos, el cual, además, se inspira obviamente en el Éxodo bíblico. El paraíso se corresponde esta vez con la tierra de origen de los aztecas, Aztlán, en donde éstos vivían en perfecta armonía y felicidad con otros pueblos bajo el mando de su soberano, Motecuhzoma. Éste tenía dos hijos, pero el menor detestaba al mayor y, como deseaba reinar solo sobre los mexicas, abandonó Aztlan (Chimalpain 1991, 18-21). El árbol que señalaba la unión de los pueblos se rompió —la escena aparece en el *Códice Boturini* (1964-67, lám. 3) (véase figura 3)— y para los migrantes, a partir de entonces, cuando “salieron de allí a la tierra firme y dexaron aquel deleitoso lugar, todo se volvió contra ellos: las yeruas mordían, las piedras picaban, los campos estauan llenos de abrojos y de espinas, y allaron grandes xarales y espinos, que no podían pasar” (Durán 1995, 1: 270). Es más, fray Diego Durán (1995, 1: 275-76) señala que en Aztlán la gente no moría. Otras versiones dicen que los señores aztecas oprimían a los mecitin (Chimalpain 1958, 31-35; Thevet 1905, 15). Durante más de un siglo, los mexicas, guiados por su dios, vagaron hasta una tierra prometida, una isla que era imagen especular del paraíso perdido. En medio de su viaje, en Coatépec (Cerro de la Culebra) hubo una “rebelión” de un grupo de mexicas: Coyolxauhqui y los cuatrocientos Huitznahua no querían proseguir con la migración y aseguraban haber llegado ya a la tierra prometida. Furioso, Huitzilopochtli los exterminó a todos. Después la migración continuó hasta la llegada a México y la fundación de Tenochtitlan en 1325 (Graulich 1990, 224-67).



Figura 3. La ruptura del árbol durante la migración mexicana simboliza la separación de los pueblos. *Códice Boturini o Tira de la Peregrinación*, lám. 3 (detalle). Fuente: Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, Dr. Eusebio Dávalos Hurtado. D. R. © Instituto Nacional de Antropología e Historia, México

En pocas palabras, estamos frente a la historia del paraíso perdido y recobrado, perdido por el orgullo del opresor o del oprimido, y recobrado por la obediencia y la valentía del pueblo elegido de Huitzilopochtli. Al final, los nómadas recién llegados vencieron a los ricos y poderosos autóctonos. Pero ¿quién no ve que se trata aquí del tema del Éxodo bíblico? Recordemos que, según esta narración, los hebreos se asentaron en Egipto, donde prosperaron de manera extraordinaria: “y los hijos de Israel se hicieron fructíferos y empezaron a pulular; y siguieron multiplicándose y haciéndose más poderosos a una proporción muy extraordinaria” (*Éxodo* 1:7). Sin embargo, después vino la opresión del faraón, luego la salida de Egipto y la larga migración hacia la tierra prometida. En medio de su itinerario, los hebreos se establecieron cerca del monte Sinaí, y Moisés subió al

cerro para recibir las tablas de la Ley. Como tardaba mucho, algunos hebreos se rebelaron e hicieron un becerro de oro para adorarlo. Como castigo, Yahvé quiso exterminarlos a todos, pero sólo 3 000 fueron ejecutados por los hijos de Leví. El resto continuó su éxodo durante cuarenta años (*Éxodo* 32). Como lo escribió José de Acosta (1590, 460) hace más de cuatro siglos:

Que en todo esto y en otras muchas cosas hay semejança de lo que las historias de los Mexicanos refieren, a lo que la divina escritura cuenta de los Israelitas, y sin duda es ello así. Que el demonio, príncipe de soberbia procuró en el trato y sujecion desta gente, remedar lo que el altísimo y verdadero Dios obró con su pueblo, porque como está tratado arriba, es estraño el hipo que Satanás tiene, de assemjarse a Dios, cuya familiaridad y trato con los hombres pretendió este enemigo mortal falsamente usurpar.

En Coatépec, Huitzilopochtli, el dios de los mexicas, triunfó sobre su hermana mayor y sus 400 hermanos mayores (Sahagún 1950-82, lib. III: 1-5). Tanto el del joven que vence a sus mayores como el del pobre pero valiente nómada recién llegado que somete a los ricos autóctonos son temas constantes de la mitología mesoamericana: los cinco *mimixcoa* que vencen a los 400; Quetzalcóatl que sacrifica a sus tíos, asesinos de su padre; los gemelos del *Popol Vuh* que vencen primero a sus hermanos mayores y luego a sus tíos segundos, los señores de Xilbalbá; los quichés y los cakchiqueles que conquistan a los autóctonos del altiplano guatemalteco. Este mito es el que justifica el dominio de los mexicas inmigrantes sobre los poderosos y ricos sedentarios, o el de los quichés sobre los autóctonos (Graulich 1990, 136-40).

Pero todo lo anterior nos remite también a otro tema bíblico: Isaac aventaja a Ismael, su medio hermano mayor; Jacob, a su hermano Esau, robando su derecho de primogenitura. En ambos casos, los vencidos son los antepasados de los pueblos circunvecinos de los hebreos. Un tercer caso es el de José, que vence a diez de sus hermanos mayores que intentaron matarlo. En la *Vida de Adán y Eva* y en el *Corán* (7, 10-12) se cuenta, además, la historia de los ángeles rebeldes que se sublevaron porque Dios les ordenó adorar a un recién llegado, Adán. Satanás, por ejemplo, no quiso hacerlo, arguyendo que había sido creado antes y que era Adán quien debía adorarlo a él.

En las creencias en la vida después de la muerte encontramos también influencia cristiana. Los nicaraos —un grupo nahua que se asentó en Ni-

caragua en una fecha remota— creían, por ejemplo, que al morir “sale por la boca una como persona que se dice yulio [*yolotl*], si ha vivido bien, va el yulio arriba con nuestros dioses” (Fernández de Oviedo y Valdés 1959, 4: 369, 375). Ahora bien, en los frescos del Camposanto de Pisa (siglos xiv y xv) se observan muy bien las almas de los difuntos que salen de la boca como hombrecillos.

Las influencias bíblicas y cristianas son evidentes también en los ritos, lo que suscitó reacciones por parte de los misioneros españoles. Por ejemplo, la existencia de la confesión tanto en Mesoamérica como en el Perú llevó a Acosta (1590, 368) a concluir lo siguiente: “Veese por esta relación bien claro, como el demonio ha pretendido usurpar el culto divino para si, haziendo la confesion de los pecados que el Salvador instituyó para remedio de los hombres, supersticion diabolica para mayor daño dellos, no menor en la gentilidad del Japón que en las provincias del Callao, en el Piru”. Por otro lado, Benavente o Motolinía (1985, 76) explica que “en muchas de sus fiestas tenían costumbre hacer bollos de masa [...] que casi usaban de ellos en lugar de comunión de aquel dios cuya fiesta hacían”. Finalmente, no se debe olvidar que, al consumir los cuerpos de las víctimas humanas sacrificadas, se consideraba que algunas personificaban a deidades, las cuales eran ingeridas como “comida divina” (Graulich 2005, 332-60).

En el caso de ceremonias más complejas, como la del Fuego Nuevo, se presentan también semejanzas asombrosas con los ritos cristianos. Al terminar un ciclo de 52 años, los antiguos mexicanos apagaban todos los fuegos y se temía que el Sol ya no se levantara y que ése fuese el fin del mundo. Para posponer el fin de una era cósmica, los sacerdotes sacaban en medio de la noche un fuego nuevo del pecho de un guerrero sacrificado y lo llevaban a todas partes del imperio (Sahagún 1950-82, lib. VII: 25-32). Tenemos, pues, el descenso del Sol al inframundo, donde, de acuerdo con el mito, muere en la hoguera y resucita —al igual que los héroes del *Popol Vuh* o Nanáhuatl y Tecuciztécatl en Teotihuacán— para dar comienzo a una nueva edad o a un nuevo Sol. Por su parte, los católicos encienden un fuego nuevo el Sábado Santo —antaño lo encendían con pedernales— a las tres de la tarde (momento que míticamente representa la medianoche). Según este mito, con la muerte de Cristo, el viernes en la tarde el mundo se hundió en las tinieblas y la luz no volvió hasta el domingo, con

la resurrección.⁵ De este modo, el mediodía del sábado santo representa el momento central del viaje de Cristo al inframundo, pues fue entonces cuando venció al infierno, arrancó los justos a Satanás y les abrió las puertas del cielo. Es por ese motivo que el sacerdote reza: “Ésta es la noche en la cual, habiendo destruido los vínculos de la muerte, Cristo sube victorioso del infierno” (*Haec nox est, in qua destructis vinculis mortis, Christus ab inferis victor ascendit*). Por ello, como representación de Cristo Sol venciendo las tinieblas, la llama del fuego encendido servía para prender las demás lámparas y los cirios de la oscura iglesia, así como las velas que llevaban los fieles, con las cuales iban a renovar el fuego en sus casas. Se enciende, además, el cirio pascual, símbolo de Cristo resucitado. ¿No es clarísimo aquí que las fuentes que describen las creencias y los ritos aztecas se inspiran en realidades occidentales?

Sin embargo, los autores españoles del siglo xvi dieron otra explicación. Al no darse cuenta de que pocos años después de la Conquista los indios habían adoptado y asimilado un gran número de creencias y ritos de los conquistadores, los cronistas y religiosos imaginaron que las influencias bíblicas y cristianas habían sido muy anteriores, y que tenían su origen en las supuestas diez tribus perdidas de Israel o en apóstoles llegados siglos atrás, como Santo Tomás-Quetzalcóatl. Escuchemos a fray Diego Durán (1995, 1: 59):

pero creo que no sea cosa sacada de la relación de la Biblia: Viéndola tan emparentada y propia á lo de la Sagrada Escripura, no puedo dejar de, en alguna manera, persuadirme, para probacion de lo qual y para que clara y manifestamente se vea, quiero que se consideren los Ritos, las idolatrías y supersticiones que tenían; el ir á sacrificar á los montes, debajo de los árboles sombríos, á las cuevas y cavernas de la tierra obscuras y sombrías; el encender y quemar encienso, el matar sus hijos e hijas y sacrificarlos y ofrecellos por víctimas á sus Dioses; sacrificar niños, comer carne umana, matar los presos y captivos en la guerra, toda cerimonia judaica de aquellos diez tribus de Israel dichos: todo echo con las mayores ceremonias y supersticiones que se puede pensar: y lo que mas me fuerça á creer que estos indios son de línea hebrea, es la estraña pertinacia que tienen [...].

Efectivamente, hay argumentos muy firmes en este sentido, puesto que varios mitos y ritos parecen originarios de Mesopotamia, de Egipto o inclu-

⁵ La cruz simboliza el árbol prohibido del paraíso original; Cristo es la fruta. “La rodea tenebrosa oscuridad porque su sol se ha puesto por tres días”. (*Festividades...* 1935, 181-89).

so de Grecia. El caso más claro es el mito de la creación de la tierra según la *Histoyre du Mechique* (Thevet 1905, 28-29; 2002, 150-53):

Calcoatl et Tezcatlipuca, aporтерent la déesse de la terre, Atlatlentli, des cieux en bas, la quelle estoÿt pleine par toutes les ioinctures de ieux et de bouches, avec les quelles elle mordoyt comme une beste saulvaige [...] se changerent touts deux en deux grands serpents, des quelz l'ung saisit la deesse depuis la main droite iuisques au pied gauche, l'autre de la main gauche au pied droit, et la presserent tant que la firent rompre pour la moitié. Et de la moitié devers les espaules firent la terre, et l'autre moitié la emporterent au ciel, de quoy les aultres dieux furent fort fasches. Apres ce fait, por recompanser la dite deesse de la terre du domaige que les deux dieux luy avoint fait, touts les dieux descendirent la consoler, et ordonerent que delle sortit tout le fruict nécessaire pour la vie des hommes; et pour ce faire firent de ses cheveux arbres et fleurs et herbes, de sa peau l'herbe fort menue et petites fleurs, des ieux puix et fontaines et petites cavernes, de la bouche rivières et grandes cavernes, du nais valees de montaignes, des espaules montaignes.

Quetzalcóatl y Tezcatlipoca bajaron de los cielos a la diosa Tlateuctli, la cual estaba llena por todas las coyunturas de ojos y de bocas, con las que mordía, como bestia salvaje. [...] se cambiaron ambos en dos grandes serpientes, de las cuales una asió a la diosa por la mano derecha y el pie izquierdo, y la otra por la mano izquierda y el pie derecho, y la estiraron tanto que la hicieron romperse por la mitad. De la mitad de hacia las espaldas hicieron la Tierra, y la otra mitad la llevaron al cielo, de lo cual otros dioses se enojaron mucho. Después de hecho esto, para compensar a la dicha diosa de la Tierra del daño que los dos dioses le habían infligido, todos los dioses descendieron para consolarla, y ordenaron que de ella saliera todo el fruto necesario para la vida de los hombres; y para efectuarlo, hicieron de sus cabellos árboles, flores y hierbas, de su piel la hierba muy menuda y florecillas, de sus ojos, pozos y fuentes y pequeñas cuevas, de su boca ríos y cavernas grandes, de su nariz, valles de montañas, de sus hombros montañas.

Ahora bien, según el Enuma elich, el mito babilónico de la creación, al principio sólo existían Apsu, el agua dulce, y Tiamat, el mar. De su unión nacieron los dioses. Pero por el ruido que hacían no dejaban dormir a sus padres. Apsu quiso aniquilarlos, pero fue vencido y matado. Tiamat parió

entonces un ejército de monstruos que espantaron a los dioses jóvenes. Entra entonces en el escenario Marduk, el dios tutelar de Babilonia, el cual creó la tierra durante una lucha terrible contra el caótico monstruo acuático primordial Tiamat y su ejército:

El Señor desplegó su red, y la envolvió [...]. Ella abrió la boca y él le tiró una flecha, le rompió el estómago, le cortó el interior, la hendió por en medio [...] la mató. [...]. El Señor pisoteó la base de Tiamat, le hendió la cabeza con su maza inexorable [...], partió al monstruo en dos, como un pescado seco, dispuso una mitad para techar al cielo, [...] en el hígado de Tiamat puso las alturas del cielo e hizo brillar allá Nannar [la luna] a la cual confió la noche [...]. Marduk recogió la baba de Tiamat e hizo la nieve y el hielo con ella. [...] Puso su cabeza, amontonó montes sobre ella, abrió fuentes en ella, el agua viva salió de ella; en sus ojos abrió el Tigris y el Éufrates [...], en su pecho amontonó las montañas lejanas, abrió brotes de agua para que fluyan las fuentes [...] de la mitad [de Tiamat] techó y fijó la Tierra [...] (Labat *et al.* 1970, 52-56).⁶

Es un típico mito de tipo *dema* (Jensen 1954), equiparable también al de Purusha, en la India (*Rig Veda* 10, 90), o al de P'an Ku (*Chu-yi king* de Yen Fang), en la China antigua (Birell 1993, 30). Además, la creación de la tierra reactualizada en la fiesta del *akitû* presenta paralelismos innegables con la fiesta de *ochpaniztli* entre los aztecas (Graulich 1999, 120-21). En México, los dioses crearon al hombre sangrándose sobre huesos molidos;⁷ en Babilonia, Baal se cortó la cabeza y los dioses crearon al hombre mezclando su sangre con tierra (Berosus, en Eusebio, *Chronicon*).

En el Egipto antiguo el mito más conocido e importante es el de Osiris, Isis, Seth y Horus. El famoso rey Osiris fue asesinado por Seth, su hermano celoso. Su hermana-esposa buscó su cuerpo, lo recompuso y, unida misteriosamente con él, dio a luz a Horus, el cual, más tarde y después de una larga lucha, vengó a su padre. Osiris llegó a ser rey del inframundo, pero se le asimilaba también con el Nilo fecundador y con el trigo. Era el dios de lo regulado, de la vida que vuelve, de la recurrencia en general. En cambio,

⁶ Véase también Berosus, referido por Alexander Polyhistor, quien explica que al principio existían el agua y el lodo y monstruos de toda clase, sobre los cuales reinaba una mujer llamada Omoroca, asimilada a la Luna. Llegó Baal-Marduk, quien cortó a Omoroca en dos partes con las cuales hizo el mundo y las cosas que hay en él (Syncellus 29; Eusebio, *Chronicon*, 1-2, 4).

⁷ Recordemos que, en una de las dos versiones de la Biblia, Eva fue creada a partir de un hueso de Adán.

Seth representaba el desorden, el agua de mar que destruye, el desierto, el Sol que quema (Griffiths 1960, 1980; Dunand y Zivie-Coche 1991).

Ahora bien, existen semejanzas indiscutibles entre Osiris y Seth, por un lado, y Quetzalcóatl y Tezcatlipoca —hermanos también—, por el otro. Como Osiris, Quetzalcóatl es rey y civilizador, y se le atribuye la invención de todas las artes. Ponderado, es más bien creador y conservador, mientras que su hermano-enemigo es imprevisible y a menudo destructor. Dios del soplo vital y del viento, es él quien insufla la vida al recién nacido y personifica los dulces alisios que traen las lluvias fecundantes. Es dueño de las riquezas y de los instrumentos de cultivo. Tezcatlipoca, por su lado, está también relacionado con los vientos, pero se trata de los vientos destructores. Su nombre entre los quichés es Huracán (“Una Pierna”, porque fue mutilado), de donde se originó la palabra huracán. Quetzalcóatl es hermano de Tezcatlipoca, pero se le dice también sobrino de un avatar de Espejo Humeante. De igual manera, según ciertos textos, Seth sería el hermano de Horus y su lucha sería independiente, cuando no anterior, a la de Osiris y Seth. Un mito tolteca narra cómo Apanécatl, un avatar de Tezcatlipoca, mató a su hermano Mixcóatl, el cual fecundó a una mujer que dio a luz a Quetzalcóatl. Finalmente, Serpiente Emplumada logró vengar a su padre y recuperar sus restos reanimados pero disminuidos.

El paralelismo con el mito de Osiris salta a la vista, pero lo que llama más la atención son las similitudes entre Seth y Tezcatlipoca. Como vimos, Espejo Humeante es Huracán. Pero Seth también representa a los vientos destructores y, por esta razón, los griegos lo llamaban Tifón (Plutarco, *De Iside et Osiride*). Destructor y estéril, lo describen como homosexual. Tezcatlipoca, por su lado, es el único dios al que sus devotos descontentos califican de homosexual. Hasta aquí estas similitudes pueden explicarse mediante un poco de buena voluntad. Es comprensible que la homosexualidad connote simbólicamente la esterilidad y los huracanes la destrucción. Asimismo, los mitos que hablan de un héroe que venga a su padre asesinado por su hermano son comunes, como lo son los que narran la oposición de deidades creadoras y destructoras. Pero hay otras semejanzas más enigmáticas. ¿Cómo explicar el hecho de que Tezcatlipoca tenga una sola pierna, al igual que Seth, a quien Horus le arrancó la otra? Y, sobre todo, ¿por qué se asimila a ambos dioses, en el plano astral, con la Osa Mayor? (Plutarco, *De Iside et Osiride* 21; “Historia de los mexicanos por sus pinturas” 1941, 233).

¿Paralelismos con la Grecia antigua? Me limito a unos muy particulares. No insisto sobre la existencia en Mesoamérica, en Grecia y en la India

—entre otros paralelismos— de cuatro edades, o de ciclos de cuatro edades, equiparables a los cuatro o cinco Soles mesoamericanos. Los griegos conocían las edades de oro, plata, cobre e hierro, y planteaban el paso de una a otra como parte de un proceso de decadencia; en el *Códice Vaticano A 3738* hay, en cambio, una idea de progreso al pasar de una era a otra (Graulich 1990, 99-102). Sin embargo, lo que resulta extraordinario es que entre los aztecas los Soles representaban los cuatro elementos de la antigüedad clásica: tierra, viento, fuego y agua. Y, como si no fuera suficiente, en la famosa Piedra del Sol o Calendario azteca, los cuatro elementos se inscriben dentro del glifo del Quinto Sol —el glifo de movimiento—, como si este Quinto Sol fuese el de la síntesis, la quinta esencia, unión de los cuatro elementos, propia de los alquimistas medievales... (Eliade 1977). Ésta era efectivamente la idea de los aztecas: su Sol representaba la esencia y la síntesis de los Soles anteriores.

En este contexto podemos evocar también los *teomamaque*, los portadores de dios, que entre los aztecas eran tres hombres y una mujer (*Códice Boturini* 1964, lám. 2; *Códice Aubin* 1963, f. 4r), al igual que los portadores de la bóveda celestial (*Códice Borgia* 1993, lám. 72). Es tentador hacer la comparación con la visión medieval de un universo que se compone de elementos “espirituales” o “volátiles” (el agua, el aire y el fuego) y un elemento somático (la tierra, simbolizada por una mujer). Efectivamente, las deidades asociadas con las cuatro edades del pasado, que corresponden a los cuatro elementos (*Códice Vaticano A 3738* 1996, f. 4v-7r), eran tres dioses (del agua, del aire y del fuego) y una diosa (la tierra).⁸

Vale la pena evocar aquí el mito azteca del nacimiento del maguey, relatado en la *Histoyre du Mechique* (Thevet 1905, 27; 2002, 148-51). Con el propósito de ofrecer algo al hombre “para alegrarlo, a fin de que le tome gusto a vivir en la tierra y nos alabe, cante y dance [a los dioses]” (*pour le resiourir, et afin quil prenne plaisir de vivre en la terra et quil nos loue et chante et danse*), Ehécatl-Quetzalcóatl se acordó de una diosa virgen, Mayahuel, la cual era estrechamente vigilada por su abuela Tzitzímitl. La fue a buscar, bajaron a la tierra y se transformaron en un árbol de dos ramas. Cuando la abuela se dio cuenta de la desaparición de su nieta, descendió a la tierra con las otras *tzitzimime*. Reconoció a su nieta en el árbol, tomó la rama, la

⁸ Foster (1953, 1978) ha propuesto que de la Grecia antigua procedía también, vía los españoles, la dicotomía frío-calor, un aspecto de la teoría de los cuatro elementos y del moralismo. Ahora bien, después del estudio pormenorizado de López Austin (1980, 1: 303-18) sabemos que estas concepciones tienen un origen auténticamente precolombino.

rompió y se la comió con sus compañeras. Después, Ehécatl enterró los huesos de la virgen y el maguey nació de ellos.

Este episodio nos remite al famoso mito de Penteo y de las bacantes entre los antiguos griegos. Ágave, la madre del rey de Tebas, era una bacante o una ménade, devota del dios Baco, que solía ir al monte con otras mujeres en trance y comer crudos los animales que encontraban. Su hijo, el rey Penteo, menospreciaba a Baco. Un día Penteo quiso espiar a las bacantes y, para ello, se vistió de mujer y se escondió en un árbol en el monte. Su madre y sus tías lo descubrieron y, en su trance, lo confundieron con un león y lo despedazaron (véase Eurípides, *Las Bacantes*). El paralelismo con el mito azteca fue juzgado suficiente para dar el nombre de Ágave al maguey.

No hay motivo para detenernos en tan buen camino. Más al Este podemos considerar a la India, con la cual existen también paralelismos asombrosos. Desde los trabajos de Edward B. Tylor (1879) estamos enterados de la gran similitud entre el juego mesoamericano del *patolli* y el *pachisi* hindú. Paralelismos entre la sangrienta Kali y diosas como Coatlicue son evidentes, como lo es el hecho de que tanto en la India —y en China, entre los zulúes y entre los tibetanos— como en México los antiguos observaban un conejo o una liebre en la Luna y consideraban al astro como un recipiente de líquido sagrado, en la India el famoso soma de los vedas. Ya se mencionó la antigua idea de ciclos de cuatro edades. Las semejanzas entre los calendarios adivinatorios con sus deidades y astros asociados han sido examinadas en particular en la Universidad de Tubinga (Alemania), donde había un instituto especializado en su incierto estudio. Pero es sobre todo la deidad Shiva quien merece retener la atención por sus relaciones con Tezcatlipoca, las cuales han sido objeto de una tesis de doctorado en el Instituto indo-mexicanista de Tubinga (Giesing 1984). Ambos son omnipotentes y arbitrarios, castigan, los hombres son sus esclavos y sus juguetes, son magos y tenebrosos y se les asocia a uno con el tigre y a otro con el jaguar. Pero sobre todo son destructores. La relación entre Shiva y Vishnu, el conservador, corresponde en cierta medida a la que opone a Tezcatlipoca con Quetzalcóatl. Shiva aparece como destructor, en particular en la gran epopeya del *Mahâbhârata* (10, 8), en donde después de la gran batalla cósmica de Kurukshetra, en la cual los pândavas vencen a los kauravas del siniestro Duryodhana, interviene bajo la forma de Asvattâman para exterminar con Kâli, la Noche del tiempo, a casi todos los supervivientes como víctimas sacrificiales. Esta batalla y la matanza efectuada por el dios significan el fin de una *kaliyuga*, de una cuarta edad, y el advenimiento de un

nuevo ciclo de cuatro edades, sin que se diga nunca que estos hechos “históricos” pertenecen a otra edad.

En México también la cuarta edad o Sol se confunde, a veces, con la edad de los toltecas de Tollan, una ciudad paradisiaca gobernada por Quetzalcóatl (*Códice Vaticano A 3738* 1996, f. 7r-9v). Pero debe precisarse de golpe que, incluso en las fuentes que asignan Tollan a la cuarta edad, no hay solución de continuidad con la edad presente. Como en la epopeya hindú, el fin de Tollan es el fin de una era sin serlo realmente. Y es aquí cuando interviene Tezcatlipoca. Para provocar el fin de Tollan, éste incita primero a Quetzalcóatl a embriagarse y a romper sus votos. Luego, adoptando diversos disfraces, se empeña en provocar la matanza de los toltecas: apareciendo como un gigante que ensarta a los hombres en sus uñas, o como un mago que provoca atropellamientos tales que los toltecas mueren por millares, o bien como una anciana que distribuye banderas sacrificiales para que la gente llegue a morir sacrificada, etcétera. Suscita guerras, enfermedades y conflictos internos hasta que los sobrevivientes deciden abandonar su ciudad. Quetzalcóatl también se va hacia el Este y, llegado a la costa del Golfo, se inmola en una hoguera, como lo hizo cuando era joven —en aquel entonces llevando el nombre de Nanáhuatl— para transformarse en Sol (“Leyenda de los Soles” 1945, 121). Su corazón se vuelve estrella de la mañana, primera luz de una nueva edad (Graulich 1988).

Veamos ahora el mito de Tata y Nene, los sobrevivientes del diluvio, en la *Leyenda de los Soles* (1945, 120). Cuando iba disminuyendo el nivel de las aguas, éstos salieron de su barco...

Luego se destaparon y vieron un pescado; sacaron fuego con los palillos (arrojaron el tizón) y asaron para sí los pescados. Miraron hacia acá los dioses Citlallinicue y Citlallatónac y dijeron: “¡Dioses! ¿Quién ha hecho fuego? ¿Quién ha ahumado el cielo?” Al punto descendió Titlacahuan, Tezcatlipoca, los riñó y dijo: “¿Qué haces, Tata? ¿Qué hacéis vosotros?” Luego les cortó los pescuezos y les remendó su cabeza en su nalga, con que se volvieron perros. [Los animales que abren el camino al inframundo] [...]. He aquí [...] que cayó el tizón y [...] se estancó el cielo en el año *1 tochtli*.

En las versiones modernas de este mito, los dioses del cielo mandaron varios mensajeros para castigar a los culpables. La transgresión de éstos parece haber consistido en la realización de un acto creador para el cual no pidieron permiso: recrear el mundo estancando el cielo (Graulich 1990, 110-17).

Entre ciertas tribus de la India central, como los birhor, encontramos un mito que se parece en varios aspectos al de Tata y Nene. En él se narra cómo los asûr fueron los primeros en fundir hierro. Sin embargo, el humo de sus hornos molestó al ser supremo Sing-Bonga, quien les envió mensajeros para ordenarles que dejaran su trabajo. Los asûr contestaron que la metalurgia era su trabajo preferido y mutilaron a los mensajeros. Entonces el dios mismo bajó a la tierra y, disfrazado, convenció a los herreros de entrar en sus hornos, donde los quemó. En una variante de los mundas, al principio los hombres trabajaban en el cielo para Singa-Bonga, pero el reflejo de sus caras en el agua les reveló que eran semejantes al dios y que, por lo tanto, eran sus iguales, razón por la cual no quisieron servirlo más. Como consecuencia, el dios los lanzó a la tierra y éstos cayeron en un lugar donde había mena. Ahí construyeron los hornos cuyo humo molestó a Sing-Bonga. Después de esto sigue un relato parecido al anterior.

Las semejanzas con el mito mexicana son claras no sólo en ciertos detalles —se trata de los primeros hombres, el humo molesta a los dioses, los hombres son castigados y expulsados hacia el inframundo o sobre la tierra—, sino también en lo esencial: Tata y Nene, como los asûr, realizan actos creadores (la metalurgia es un acto mágico, creador, por excelencia) y, como lo indica claramente la variante munda, se igualan a sus creadores y son castigados en consecuencia (Dalton 1872, 186-89; Eliade 1977, 54-55).

Una última cultura que parece haber contribuido a la elaboración de la mitología azteca es la de la antigua China. En el área de la historia del arte las afinidades entre ambas zonas geográficas fueron exploradas por investigadores como Hentze (1936), Heine-Geldern y Ekholm (1951) y Heine-Geldern (1966), quienes —como ocurre a menudo en estos casos— se ocuparon esencialmente de rasgos aislados, siempre poco convincentes. En el campo de la religión se suelen mencionar las asociaciones de los cuatro rumbos del universo con colores, periodos de tiempo y símbolos diversos. Por mi parte, me limitaré aquí a un solo aspecto, pero que conforma el pensamiento azteca en su totalidad: el “dualismo”, ilustrado desde el principio por el postulado de la existencia no de un dios creador, sino de una pareja de dioses creadores, Ometecuhli y Omecíhuatl (“Señor Dos” y “Señora Dos”), y después de dos dioses civilizadores. De igual manera, el imperio azteca era dirigido por dos gobernantes que representaban al principio masculino y al femenino, equivalentes al Sol y a la Tierra. Este “dualismo” mesoamericano que funciona con oposiciones —masculino/femenino, arriba/abajo, celestial/terrestre, solar/lunar, diurno/nocturno,

temporada seca/temporada de lluvias, caliente/frío, activo/pasivo, nómada/autóctono, guerrero/agricultor, pobre/rico, Este/Oeste, vida/muerte, etcétera, entidades complementarias todas, cuya alternancia es imprescindible— se parece mucho al sistema chino del *yin* y el *yang*. El *yin* evoca el sol, el calor, la acción, los lados soleados del monte, mientras que el *yang* se refiere al tiempo cubierto, a la lluvia, a lo femenino. Según Marcel Granet (1968, 101-26), se trata de “dos manifestaciones alternas y complementarias”, las cuales corresponden también a las estaciones, como en Mesoamérica. La una nace de la otra. Los antiguos mexicanos creían que la estación seca nacía de la estación de lluvias y, a la inversa, que el Sol nacía a medianoche y la noche a mediodía: es medianoche cuando Quetzalcóatl-Nanáhuatl salta en la hoguera purificadora; es mediodía cuando surge en el cielo un espejo negro, nocturno, que refleja la luz del astro verdadero (Graulich 1990, 77-78, 247). A propósito del fuego purificador, hay que mencionar también la creencia mesoamericana del alma-chispa de vida, prisionera de la materia pesada desde la transgresión y que debe ser liberada para que se pueda encontrar de nuevo en su verdadera morada. Una creencia que caracteriza, entre muchos otros, al pitagorismo, al platonismo y al gnosticismo.

Es evidente que, si aceptamos las influencias bíblicas en la mitología azteca, no hay ningún motivo para rechazar las otras, las de Egipto, el Cercano Oriente, Grecia, India o China, por sólo mencionar algunas. El problema es entonces determinar cómo y cuándo llegaron a América. Considerar solamente las influencias relacionadas con la llegada de los españoles —quienes se asombraron de los paralelismos con su fe— no puede en ningún caso ser suficiente. Sea lo que fuere, la mitología azteca, y en buena medida la mesoamericana, no es sino un conjunto de préstamos del Viejo Mundo. La mitología azteca como tal no existe.

Bueno, dejemos las bromas y seamos serios. Si escribo estas tonterías de supuestas influencias de todas partes del mundo es para responder a una crítica que se me hizo recientemente, y que se me hace desde hace más de veinte años,⁹ según la cual:

Lo único que se podría reprochar a Michel Graulich sería de utilizar a veces modelos religiosos cristianos para explicar ciertos mecanismos mitológicos, como el

⁹ Véanse, por ejemplo, las respuestas a mi artículo “Myths of Paradise Lost in Pre-Hispanic Central Mexico” (Graulich 1983, 581-84).

hecho de considerar a Tezcatlipoca, por ejemplo, como “el culpable del paraíso original de Tamoanchan” (p. 351) o de fundamentar ciertas interpretaciones sobre versiones tendenciosas de algunos frailes. Tal es el caso de la supuesta “trinidad” que entraña, según el autor, Xipe (p. 319), la cual se apoya sobre una afirmación de fray Diego Durán, quien declara que éste era *Tota*, *Topiltzin* y *Yollómetl* es decir “Nuestro padre”, Nuestro hijo”, y un “corazón de maguey” que se asemeja extrañamente, en este contexto, al Espíritu Santo. Si bien el sol, la luna y Venus; el maíz maduro, la semilla y la joven planta pueden haber constituido, como lo afirma Graulich, manifestaciones hipostáticas de Xipe Tótec, resulta arriesgado construir el razonamiento a partir de las interpretaciones algo simplistas del dominico (Johansson 2002, 391).

A propósito de esta última crítica, debo decir primero que en diversas ocasiones he reprochado a fray Diego Durán sus interpretaciones arbitrarias y abusivas de ciertos ritos y mitos. Está claro que si en este caso acepto los tres aspectos de Xipe Tótec —abusivamente puestos en relación con la Trinidad por Durán—, es porque hay buenas bases prehispánicas para ello. Como lo explico en la citada página 319 de mi libro sobre las fiestas aztecas:

Sol, Luna y Venus, maíz maduro, semilla o joven planta, Xipe representaba el ciclo completo [de la planta]. Era el dios de la mañana, de la tarde y de la noche, de la Casa del Sol, del Tlalocan y del Infierno, del Cielo, de la Tierra y del Mundo Subterráneo. Es por eso que se le adoraba “como una trinidad”, bajo los nombres de *Tota*, *Topiltzin* y *Yollómetl*, “Corazón de Maguey” [nombres dados por Durán (1995, 2: 103)], el pulque lunar, el *octli* de la tierra (*tlalocli*), es decir, Tláloc-Luna. Por otra parte, uno de sus atributos más característicos era una rodela dividida en tres partes, una de las cuales estaba adornada con semicírculos concéntricos que representaban el sol, otra con una piel de jaguar que simbolizaba la noche estrellada y la última, con el glifo de jade, insignia de Tláloc (Graulich 1999, 319).

Además, en el *Códice Borbónico*, Xipe Tótec lleva tres nombres calendáricos: 3 Águila, 4 Movimiento y 1 Perro (*Códice Borbónico* 1991, lám. 14) (véase figura 4). La tripartición o “trinidad” de Durán está, pues, firmemente arraigada en datos auténticamente prehispánicos y se la debe aceptar; su interpretación según la cual “tota, topiltzin y yoyometl que quiere decir padre hijo y el corazón de ambos a dos”, ¡por supuesto que no! (Durán 1995, 2: 103).¹⁰

¹⁰ Los chinos también conocían una trinidad cósmica: cielo, tierra y hombres (Birrell 1993, 30).



Figura 4. El dios Xipe Tótec lleva tres nombres calendáricos: 3 Águila, 4 Movimiento y 1 Perro. *Códice Borbónico*, lám. 14 (detalle).

Fuente: Bibliothèque de l'Assemblée nationale, París

Viene entonces el famoso mito del árbol prohibido del paraíso original. He mostrado arriba que muchos mitos y creencias —y no sólo rasgos aislados, sino estructuras complejas— tienen paralelos en el mundo entero. Como lo escribió ya a principios del siglo xx Andrew Lang (1913, 1: 41), uno de los grandes especialistas de la historia de las religiones en la época, “la difusión de historias prácticamente idénticas en cada cuarto del planeta puede ser (provisionalmente) considerado el resultado del predominio en cada cuarto, en un momento u otro, de hábitos mentales e ideas similares” (*The diffusion of stories practically identical in every quarter of the globe may be (provisionally) regarded as the result of the prevalence in every quarter, at one time or another, of similar mental habits and ideas*). En efecto, el tema

de la transgresión original es uno de los más difundidos en el mundo. La Biblia no puede pretender ningún monopolio sobre sus temas míticos, todo “Bibliacentrismo” es inaceptable.

¿Existen pruebas precolombinas del tema del paraíso perdido? La respuesta es decididamente afirmativa. En los códices son frecuentes las representaciones del árbol del paraíso, que simbolizaba la unión entre creadores y criaturas y que se rompió después de la transgresión. En el prehispánico *Códice Borgia*, el día *cozcacuauhtli* está presidido por la diosa Itzpapálotl, uno de los varios nombres de la “culpable” del paraíso. Está representada como si estuviera muerta (murió en el parto, dando a luz al primer ser engendrado, Cinteotl-Maíz-Venus; el “primer padre” de las inscripciones mayas del Clásico) porque por su culpa inició la muerte en el mundo (*Códice Borgia* 1993, lám. 11). Por lo anterior, la diosa está acompañada por el árbol roto y por el perro, el que abre el camino al inframundo (véase figura 5). Itzpapálotl figura también como la diosa patrona de la trecena que empieza por el signo 1 Casa (*Códice Borgia* 1993, lám. 66), acompañada por diversos elementos como el árbol roto, una casa de noche, un muerto y un hombre con los ojos vendados. Es decir, Itzpapálotl introdujo el pecado (simbolizado por los ojos vendados), la muerte y la noche (véase figura 6). En los *Primeros Memoriales* de Sahagún (1993, f. 254r), la ilustración de la fiesta de *atamalcualiztli*¹¹—en la cual se celebraba el nacimiento de Venus— representa a la diosa Xochiquétzal en el paraíso de Tamoanchan, tejiendo cerca del árbol florido (véase figura 7). Se dirige hacia ella Tezcatlipoca, su seductor—padre del maíz—, el cual aparece como Piltzintecuhtli, esposo de Xochiquétzal, en la *Histoyre du Mechique* (Thevet 1905, 30). En el *Popol Vuh* (1986, 57-60) fue la diosa Xquic la que cogió, no la flor, sino la fruta del árbol, y cabe señalar que los mitos del *Popol Vuh* están ilustrados en piezas de cerámica del Clásico maya (Coe 1978).

Podemos agregar un mito que relaciona claramente la flor con el sexo femenino. Se trata del relato del nacimiento de las flores en el *Códice Magliabecchiano*—seguramente una variante sobre el tema de la primera falta y/o la transgresión de Quetzalcóatl—, relato que de ninguna manera puede considerarse de influencia bíblica:

Este demonio que aquí está pintado dicen que hizo una gran fealdad nefanda, que este [Que]çalcoatl estando lavándose, tocando con sus manos el miembro viril,

¹¹ Seguramente se trata de la copia de un documento antiguo.



Figura 5. La diosa Itzpapálotl, patrona del día *cozcacuauhtli*, aparece junto al árbol roto. *Códice Borgia*, lám. 11 (detalle).
Fuente: Dibujo de Nicolas Latsanopoulos



Figura 6. Patrona de la trecena que empieza por el signo *ce calli*, Itzpapálotl está acompañada por el árbol roto, una casa de noche, un muerto y un hombre con los ojos vendados. *Códice Borgia*, lám. 66 (detalle).
Fuente: Dibujo de Nicolas Latsanopoulos



Figura 7. Como ilustración de la fiesta de *atamalqualiztli*, aparece el árbol de Tamoanchan con los “culpables” de la transgresión, Xochiquétzal y Tezcatlipoca. Bernardino de Sahagún, *Primeros Memoriales*, 1993, f. 254r (detalle).
Fuente: Dibujo de Nicolas Latsanopoulos

echó de sí la simiente y la arrojó encima de una piedra. Y allí nació el murciélago al cual enviaron los dioses que mordiese a una diosa que ellos llamaban Suchiqueçal, que quiere decir Rosa, que le cortase de un bocado lo que tiene dentro del miembro femenino. Y estando ella durmiendo, lo cortó y lo trajo delante de los dioses y lo lavaron, y del agua que de ello derramaron salieron rosas que no huelen bien. Y después el mismo murciélago llevó aquella rosa al Mictlantecuhtli, y allá lo lavó otra vez, y del agua que de ello salió salieron rosas olorosas [...] (*Códice Magliabechiano* 1996, f. 61v).

Luego tenemos las fiestas de las veintenas, cuyas descripciones no se puede sospechar que hayan recibido influencias bíblicas. Por ejemplo, en

xocotl huetzi se levantaba el *xocotl*, árbol cuyo fruto cae en la tierra y la fecunda, después de lo cual se echaba el árbol abajo, donde se rompía con estruendo. En la veintena siguiente, en *ochpaniztli*, se reactualizaba la fecundación de la tierra, Toci, y el nacimiento de Venus. Un modo de simbolizar la fecundación era hacer subir cautivos a un mástil del cual se lanzaban para simbolizar las frutas que fecundaban la tierra (Graulich 1999, 89-143, 409-22).

Debo precisar que el hecho de coger la fruta del árbol prohibido tiene un carácter abiertamente sexual —en particular en la versión del *Popol Vuh*. No hay nada extraño en la asociación de las flores y de las frutas con la sexualidad y con la procreación, pero, como sabemos, no es el caso en la Biblia. Dios creó al hombre y a la mujer como tales para que procrearan, y les dijo: “Sean fructíferos y háganse muchos y llenen la tierra” (*Génesis* 1:28, 3:23). La culpa consistía explícitamente en querer igualarse a Dios, como en Mesoamérica. La interpretación sexual sólo aparece a partir de los escritos intertestamentarios y, más tarde, en otros tratados cristianos, pero nunca ha sido la interpretación oficial. Si consultamos los *Coloquios* de Sahagún, la *Doctrina cristiana para instrucción de los indios* de Pedro de Córdoba, los sermones del siglo xvi, o bien el auto de Tlaxcala en el cual se representaron los eventos del paraíso bíblico (Benavente o Motolinía 1971, 104-05), éstos nunca aluden a una transgresión sexual cometida en el paraíso original (Burkhart 1988, 75-78).

Otro argumento a favor de la autenticidad de los mitos mesoamericanos del paraíso perdido es que, si éstos hubieran resultado de la influencia española, podríamos encontrar mitos semejantes en otras regiones bajo control español, como en los Andes, pero no es el caso.¹²

Las distintas variantes sobre el tema del paraíso perdido constituyen un argumento suplementario. Se habla de coger una flor o una fruta, pero encontramos también múltiples transgresiones equivalentes: entre los mayas, el motivo de los dioses que quisieron crear sin permiso; en el centro de México, el mito en el cual se expulsa del cielo a un hermano recién nacido porque es un pedernal, o bien se crea el cielo y la tierra a partir del

¹² Exceptuando a Francisco de Ávila (1980, 30-33), quien recopila en quechua el siguiente mito: Huiracocha quiso hacer el amor con la hermosa virgen Cahuillaca. No consintió, pero un día, cuando la joven estaba tejiendo debajo de un árbol, Huiracocha, metamorfoseado en pájaro, se puso en el árbol e introdujo su simiente en una fruta madura que hizo caer junto a la virgen; la cual la comió y se encontró embarazada. Si bien no se trata de una transgresión primordial, podría ser casi un comentario de la ilustración de la fiesta de *atamalqualiztli* plasmada en los *Primeros Memoriales* de Sahagún (1993, f. 254r).

cuerpo destrozado de Tlaltéotl. Podemos añadir la falta de Quetzalcóatl en el paraíso recobrado de Tollan, cuando se emborracha y pasa la noche con su hermana, después de lo cual se da cuenta de que el árbol se ha roto y que debe abandonar Tollan, en donde aparecen todos los males, la guerra, las enfermedades, la muerte, el sacrificio, etcétera. Tenemos además los mitos asociados con la tierra de origen. Por ejemplo, en Tamoanchan, donde un huasteco se emborracha y se desnuda, o bien en Aztlán o en Huehuetlapallan, donde un grupo de habitantes busca igualarse con el grupo dominante (Graulich 1988). (Pro)crear sin permiso puede simbolizarse con coger una flor o una fruta, pero también con encender fuego con palos, con jugar a la pelota —en ambos casos hay movimiento de vaivén creador— o bien con echar sobre la tierra al hermano pedernal, símbolo de la chispa de vida que genera 1 600 dioses.

Una vez resumidos estos elementos respecto a la transgresión original en los mitos mesoamericanos, es indispensable observar que se trata sin duda de un tema muy difundido en el mundo. Tal vez porque cada concepto proyecta ante sí su contrario, o porque pensamos en oposiciones binarias, el tema de una edad mítica radicalmente opuesta a la situación actual se encuentra en numerosas mitologías. Antes no había muerte, ni enfermedad, ni guerra; los dioses, los hombres y los animales convivían en armonía, se hablaban y se entendían, también se podía subir sin problema de la tierra al cielo, etcétera. Después todo cambió y llegaron las rupturas, las separaciones y los problemas de toda índole. Como se concebían dos estados de la creación radicalmente opuestos, había que explicar entonces el pasaje del uno al otro y eventualmente proponer posibilidades de retorno al estado anterior. Entre las explicaciones más socorridas deben mencionarse los errores debidos a inadvertencia, torpeza o malicia, o bien —de manera muy comprensible puesto que los hombres aparecen como las víctimas de la transformación, como seres castigados— el advenimiento de una transgresión.

Empecemos con unos ejemplos amerindios, procedentes tanto de América del Norte como de América del Sur. En un mito iroqués, la transgresión de una muchacha y la ira de su marido provocaron el rompimiento de un árbol, la expulsión del cielo y el advenimiento de la vida sobre la tierra. Los primeros seres —no creados e inmortales— vivían en un pueblo celestial donde crecía un árbol cuyas flores daban la luz. El jefe del cielo se casó con Awenhai, pero la fecundó por su aliento antes de haber hecho el amor con ella. Loco de celos, hizo arrancar el árbol celestial de

luz y echó a su mujer por un agujero hacia la tierra, junto con las plantas útiles y los principales animales. Surgió así la tierra, y Awenhai dio a luz a una muchacha, de la cual nacerán más tarde los gemelos demiurgos enemigos (Müller 1962, 260-62).¹³

Entre los guaraníes fue el incesto de Karai Jeupí con la hermana de su padre lo que acabó con la edad de oro de la humanidad. Siguió un diluvio y luego el mundo cayó en la desdicha (Clastres 1974, 44-57). Por otro lado, es bien conocido que para los tupis-guaraníes el paraíso original escatológico era la “tierra sin mal” (Clastres 1975; Métraux 1967), comparable con el paraíso de los antiguos mexicanos; del mismo modo que la búsqueda de esta tierra por parte de aquellos pueblos se puede comparar con la búsqueda de la “tierra prometida” de los migrantes mesoamericanos.¹⁴

Del otro lado del Pacífico, en Indonesia, es común el mito según el cual el cielo antes estaba mucho más cerca de la tierra, pero fue alejado para siempre por una transgresión. Antaño, para los viejos bastaba con cambiar de piel para rejuvenecer y seguir en vida. Entre los maoris, la pareja primordial Rangí Cielo y Papa Tierra se unieron estrechamente a tal punto que los dioses apenas podían moverse entre sus padres. Por ello intentaron separarlos, pero sólo Tane tuvo éxito y la separación resultó en una tremenda lucha entre Tawhiri y sus hermanos culpables (Grey 1906; Luquet 1935).¹⁵

En cuanto a los aruntas de Australia, ellos cuentan que el Gran Padre Celestial vivía en un paraíso siempre verde por el cual pasaba la Vía Láctea. No había caza, no se comía carne, la muerte era desconocida. Si el hombre se volvió mortal fue porque las escaleras que unían el cielo y la tierra fueron cortadas o porque fue derribado un árbol. Los wimbaño del sureste australiano afirman que el mundo fue creado por Nurelli, quien dio las leyes antes de subir al cielo donde se transformó en una constelación. Su partida al cielo, provocada por una transgresión, marcó el fin de los tiempos míticos. Según los *kurnai*, “Nuestro Padre a todos” enseñó la civilización y los ritos

¹³ Como el tema del paraíso, el de los gemelos demiurgos se fundamenta en un vasto substrato americano que incluso rebasa este continente (véase Bianchi 1983). Si los gemelos del *Popol Vuh* actúan juntos, Quetzalcóatl y Tezcatlipoca, en cambio, se oponen a menudo. No son precisamente gemelos, pero sí hermanos y comparten muchos rasgos con los “gemelos dualistas”.

¹⁴ Una tierra prometida que, al igual que la isla de Mexico-Tenochtitlan, era el reflejo exacto de la tierra de origen paradisiaca. Para un mito incaico donde una transgresión desencadena el origen de la muerte, véase Ávila (1980, 183).

¹⁵ Motivos paralelos a estos relatos se encuentran también en los mitos antiguos de Mesopotamia y de Grecia (Cassin 1981, 1: 229ss; Vernant 1981, 1: 253-54).

secretos de iniciación. Un traidor reveló estos secretos a las mujeres, por lo cual el dios provocó un diluvio del que sólo cuatro personas lograron sobrevivir. Según los dinka africanos el cielo estaba antes más cerca de la tierra y una cuerda permitía el contacto entre los dos niveles. La muerte era desconocida y para los hombres un solo grano de mijo por día bastaba para vivir. Pero una mujer quiso plantar más mijo de lo necesario y, en su precipitación, golpeó a la deidad con el mango de su arado. Ofendida, la deidad cortó la cuerda y desde entonces los hombres deben esforzarse, sufrir y morir...¹⁶

En el antiguo Egipto, la época de los ocho dioses primordiales y del joven Sol, la época de Ra, había sido una edad de oro: “Los antepasados hicieron el dios del horizonte. El derecho fue elaborado en su tiempo y Maat [Verdad, orden del universo] vino del cielo en su época y se unió con los que estaban sobre la tierra. La tierra estaba en abundancia, los vientres estaban llenos y las Dos Tierras no conocían el hambre. Los muros no se derrumbaban, las espinas no picaban, en el tiempo de los dioses anteriores [...]. No había mal en esta tierra, no cocodrilo raptor, no serpiente que muerde”. Pero los hombres conspiraron contra el viejo Sol, el cual, después de castigarlos, subió al cielo.¹⁷

En el zoroastrismo la primera creación era perfecta. El árbol primordial no tenía corteza ni espinas, el buey blanco relucía como la Luna, el primer hombre brillaba como el Sol. Pero Iahi, la impureza de la mujer, prometió a Ahriman, el mal, infligir tantos sufrimientos a la creación que el hombre y el buey perderían el gusto de vivir. Ahriman le concedió el deseo de los hombres, luego atacó a la creación y la destruyó... Los textos antiguos mencionan también el reino del rey Yima, en cuyo tiempo los hombres y las reses eran inmortales, nunca faltaban los alimentos, no había frío, ni calor, ni envidia, tampoco vejez. Los budistas hablan de una época en la que unos seres etéreos vivían sin necesitar nada, hasta que probaron la espuma nacida en la superficie de la tierra y comenzaron a pecar, luego a necesitar comida, a envejecer, a vivir cada vez menos tiempo y a civilizarse (Hardy 1853, 64; Tylor 1920 [1871], 1: 40-41).

En la India, en el origen Prajâpati produjo criaturas virtuosas que podían subir al cielo con los dioses cuando querían. Pero después el deseo y

¹⁶ Para estos ejemplos y otros más, véanse Abrahamsson (1951); Baumann (1936); Clastres (1974, 44-57); Eliade (1972, 19); Fischer (1932); Geertz (1966, 22); Graulich (1996); Müller (1962, 260-62); Thomas (1986).

¹⁷ Véanse también Sauneron y Yoyotte (1959, 43) y Zivie-Coche (1991, 63).

la ira se apoderaron de ellas, los dioses las abandonaron, cayeron en el ciclo de los renacimientos y se volvieron ateos (*Mahâbhârata* III, 181: 11-20). Según el *Skanda Purâna* (1: 20; 40: 173-85), en la edad de oro los hombres eran felices e iguales. No existían clases sociales. Pero con el tiempo se volvieron codiciosos, el árbol que llenaba todos sus deseos desapareció y surgieron las pasiones (véanse también *Vayu Purâna* 1, 8: 77-88; *Linga Purâna* 1, 39: 23-56).

En Grecia la primera transgresión fue la de Prometeo, quien, cuando tuvo que repartir un buey entre Zeus y los hombres, eligió dar la carne a los hombres y los huesos cubiertos de grasa al dios supremo. En respuesta, Zeus escondió el fuego, pero el titán Prometeo lo robó y fue castigado del modo bien conocido. Luego, para vengarse, Zeus creó a Pandora —mujer bella pero peligrosa—, la cual tontamente abrió una caja de donde salieron todos los males del mundo (Hesiodo, *Los trabajos y los días* 54-105; *Teogonía* 532-616; Vernant 1979, 36-58). Otra transgresión fue la de los titanes que mataron y comieron al niño Dionisio. Zeus los fulminó y de las cenizas de éstos nació la humanidad actual (Detienne 1977).¹⁸

Finalmente, quisiera subrayar que la idea misma del árbol bíblico tiene sus raíces en un lejano pasado, notablemente en el Cercano Oriente. Pensemos en el jardín mesopotámico de Dilmún en donde se encuentra la planta de la inmortalidad, descrito en el poema de Gilgamesh. De hecho, el tema está bastante difundido. Los griegos hablaban del árbol de manzanas de oro en el jardín de Hespérides; los germanos, del árbol cuyos frutos daban la juventud eterna; sin olvidar los árboles cósmicos que aseguran la estabilidad del universo y que estaban presentes en muchas cosmogonías a través del mundo. En cuanto a las frutas que fecundan, como en el caso de Xquic, en el *Popol Vuh*, podemos citar el ejemplo mediterráneo bien conocido de Attis. El hermafrodita Agdistis era una aberración peligrosa y Dionisio se encargó de castrarlo. De la sangre que resultó de la operación nació un árbol con frutas magníficas. Nana, hija del rey Sangarios de Frigia, cogió algunas de estas frutas y las puso en su falda. Sin embargo, una de las frutas desapareció y Nana quedó embarazada (un poco como Coatlicue, la madre de Huitzilopochtli). El dios Attis nació poco después (Arnobio, *Adversus nationes* V, 5-7).

¹⁸ En México, la nueva humanidad nace a partir de los huesos molidos de las generaciones pasadas, pero también a partir de sus cenizas (*Anales de Cuauhtitlan* 1945, 5; Mendieta 1980, 78).

Las mitologías y los ritos antiguos que intentan explicar el mundo, clasificando y relacionando todo lo perceptible —mitos y ritos de hombres y de mujeres, de agricultores y de guerreros que viven en estructuras sociopolíticas y en ambientes equiparables, y que tienen preocupaciones semejantes— presentan muchísimos paralelismos, tal como han observado desde el principio los comparatistas religiosos. Fray Bartolomé de Las Casas (1967) es un excelente ejemplo de ello, pues su monumental obra, la *Apológica historia*, consiste en una comparación sistemática de las religiones de las civilizaciones antiguas conocidas con las religiones del Nuevo Mundo. En los siglos siguientes, autores como Joseph François Lafitau (1724) o, más tarde, los progresistas (llamados después “evolucionistas”) y los historiadores de las religiones, los fenomenólogos, etcétera, autores muy eruditos como Edward B. Tylor, Sir James Frazer, Van der Leeuw y otros, constataron también los innumerables paralelismos e intentaron clasificarlos para encontrar, con mayor o menor éxito, modelos, “arquetipos”, como lo expresó Mircea Eliade inspirándose en los arquetipos botánicos del gran Goethe. Después de haber puesto a Eliade en las nubes, la moda hoy en día es rechazar su obra por completo. Sea como fuere, sin dejar de lado la mirada crítica, considero que las obras comparatistas como la suya deben seguir siendo lectura obligada para todos los estudiosos de religiones, rituales, cosmovisiones y mitos, por lo menos para que aprendan y sepan que ninguna civilización tiene el monopolio de tal o cual asociación de ideas, creencia o estructura mítica.

Afortunadamente, contamos con especialistas suficientemente familiarizados con el estudio de las religiones para aceptar los paralelismos entre la religión, digamos, azteca y las de Europa, de Asia y de África.¹⁹ Entre ellos quisiera destacar la obra de Alfredo López Austin (1990, 1994), quien hizo también de la transgresión primordial una base fundamental de las religiones mesoamericanas.²⁰ Por último, entre los mayistas, es

¹⁹ Entre varios especialistas se pueden citar a Michael Coe (1978), David Carrasco (1982), Guilhem Olivier (1997), Patrick Saurin (1999), Nathalie Ragot (2000), Enrique Florescano (2004).

²⁰ Sin embargo, no puedo estar de acuerdo con su interpretación “sexual” de la transgresión como unión de lo frío y lo caliente, pues parece reproducir la interpretación popular del pecado original de Adán y Eva, perdiendo de vista que, en América como en la Biblia, los hombres fueron creados hombre y mujer, es decir, para procrear, para unir “lo frío y lo caliente” sin que constituya una transgresión. Además, en los mitos mesoamericanos el único elemento común en todas las primeras transgresiones es que los culpables quieren igualarse a sus creadores, por ejemplo, creando sin permiso.

llamativo el hecho de que ¡ninguno atribuye la falta de Xquic —que coge la fruta del árbol, es condenada a morir, es expulsada a la tierra y da a luz a los futuros Sol y Luna de la nueva era— a una interpolación de los misio-neros cristianos!

BIBLIOGRAFÍA

- Abrahamsson, Hans. 1951. *The Origin of Death. Studies in African Mythology*. Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- Acosta, José de. 1590. *Historia natural y moral de las Indias*. Sevilla: Casa de Juan de León.
- “Anales de Cuauhtitlan”. 1945. En *Códice Chimalpopoca*, editado y traducido por Primo Feliciano Velázquez, 3-118. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia.
- Ávila, Francisco de. 1980. *Rites et traditions de Huarochiri*. Editado y traducido por Gerald Taylor. París: L’Harmattan.
- Baumann, Hermann. 1936. *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Myhtos afrikanischer Völker*. Berlín: Verlag von Dietrich Reimer/Andrews & Steiner.
- Benavente o Motolinía, Toribio de. 1971. *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. Editado por Edmundo O’Gorman. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- . 1985. *Historia de los indios de Nueva España*. Editado por Claudio Esteva Fabrega. Madrid: Historia 16.
- Bianchi, Ugo. 1983. *Il dualismo religioso, Saggio storico ed etnologico*. Roma: Ateneo.
- Birrell, Anne. 1993. *Chinese Mythology: An Introduction*. Baltimore/Londres: John Hopkins University Press.
- Bonnefoy, Yves (ed.). 1981. *Dictionnaire des Mythologies*. 2 v. París: Flammarion.
- Burkhart, Louise M. 1988. “Doctrinal Aspects of Sahagun’s *Colloquios*”. En *The Work of Bernardino de Sahagún, Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico*, editado por Jorge J. Klor de Alva, Henry B. Nicholson y Eloise Quiñones Keber, 65-82. Nueva York: State University of New York; Austin: University of Texas Press, Institute of American Studies.
- Carrasco, David. 1982. *Quetzalcoatl and the Irony of Empire. Myths and Prophecies in the Aztec Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cassin, Elena. 1981. “Cosmogonie. Mésopotamie”. En *Dictionnaire des mythologies*, editado por Yves Bonnefoy, I: 228-35. París: Flammarion.

- Chimalpain Quauhtlehuanitzin, Domingo Francisco. 1958. *Das Memorial Breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan und weitere ausgewählte Teile aus den "Diferentes Historias Originales" (Ms. Mex. N° 74, Paris)*. Editado y traducido por Walter Lehmann y Gerdt Kutscher. Stuttgart: Kohlhammer Verlag (Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas 7).
- _____. 1991. *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*. Editado y traducido por Víctor M. Castillo F. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Clastres, Hélène. 1975. *La terre sans mal. Le prophétisme tupi-guarani*. París: Seuil.
- Clastres, Pierre. 1974. *Le grand parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guaranis*. París: Seuil.
- Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*. 1995. Editado por Eloise Quiñones Keber. Austin: University of Texas Press.
- Códice Aubin*. 1963. Editado y traducido por Charles E. Dibble. Madrid: Porrúa.
- Códice Borbónico*. 1991. Editado por Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt; Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario; México: Fondo de Cultura Económica.
- Códice Borgia*. 1993. Editado por Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt; Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario; México: Fondo de Cultura Económica.
- Códice Boturini*. 1964-67. En Lord Kinsborough, *Antigüedades de México*. 4 v. Editado por José Corona Núñez, 2: 7-29. México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público.
- Códice Magliabecchiano*. 1996. Editado por Ferdinand Anders y Maarten Jansen. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt; Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario; México: Fondo de Cultura Económica.
- Códice Vaticano A 3738*. 1996. Editado por Ferdinand Anders y Maarten Jansen. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt; Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario; México: Fondo de Cultura Económica.
- Coe, Michael. 1978. *Lords of the Underworld. Masterpieces of Classic Maya Ceramics*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Córdoba, Pedro de, O. P., et al. 1987. *Doctrina cristiana para instrucción de los indios*. Editado por Miguel Ángel Medina. Salamanca: San Esteban.
- Dalton, Edward Tuite. 1872. *Descriptive Ethnology of Bengal*. Calcutta: Office of the Superintendent of Government Printing.
- Detienne, Marcel. 1977. *Dionysos mis à mort*. París: Gallimard.
- Detienne, Marcel y Jean-Pierre Vernant. 1979. *La cuisine du sacrifice en pays grec*. París: Gallimard.

- Dunand, Françoise y Christiane Zivie-Coche. 1991. *Dieux et hommes en Égypte, 3000 av. J.-C.-395 apr. J.-C.* París: Armand Colin.
- Durán, Diego. 1995. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*. 2 v. Editado por José Rubén Romero y Rosa Camelo. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Eliade, Mircea. 1972. *Religions australiennes*. París: Payot.
- . 1977. *Forgerons et alchimistes*. París: Flammarion.
- Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo. 1959. *Historia general y natural de las Indias*. Editado por Juan Pérez de Tudela Bueso. 5 v. Madrid: Atlas.
- Festividades del año litúrgico*. 1935. Barcelona/Madrid: Luis Vives.
- Fischer, Henri Théodore. 1932. “Indonesische Paradiesmythen”. *Zeitschrift für Ethnologie* 64: 204-45.
- Florescano, Enrique. 2004. *Quetzalcóatl y los mitos fundadores de Mesoamérica*. México: Santillana/Taurus.
- Foster, George M. 1953. “Relationships between Spanish and Spanish-American Folk Medicine”. *Journal of American Folklore* 46(261): 201-17.
- . 1978. “Humoral Pathology in Spain and Spanish America”. En *Homenaje a Julio Caro Baroja*, editado por Manuel Gutiérrez Estévez, Jesús Antonio Cid Martínez y Antonio Carreira, 357-70. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Frazer, James. 1968. *Creation and Evolution in Primitive Cosmogonies and other Pieces*. Londres: Dawsons of Pall Mall.
- Geertz, Clifford. 1966. “Religion as a Cultural System”. En *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, editado por Michael Banton, 1-46. Londres: Tavistock.
- Giesing, Kornelia. 1984. *Rudra-Siva und Tezcatlipoca. Ein Beitrag zur Indo-Mexikanistik*. Tubinga: Science & Fiction.
- Granet, Marcel. 1968. *La pensée chinoise*. París: Albin Michel.
- Graulich, Michel. 1983. “Myths of Paradise Lost in Pre-Hispanic Central Mexico”. *Current Anthropology* 24(5): 575-88.
- . 1988. *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan*. Amberes: Instituut voor Amerikanistiek.
- . 1990. *Mitos y rituales del México antiguo*. Madrid: Ediciones Istmo.
- . 1996. “Jésus, Horus, Shiva et Quetzalcoatl. De quelques similitudes entre les mythes de l’Ancien et du Nouveau Monde”. *Académie Royale des Sciences d’Outre-Mer, Bulletin des Séances* 42(3): 397-410.
- . 1999. *Ritos aztecas: las fiestas de las veintenas*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- . 2005. *Le sacrifice humain chez les Aztèques*. París: Fayard.

- Grey, George. 1906. *Polynesian Mythology and Ancient Traditional History of the New Zealanders*. Londres: Routledge.
- Griffiths, J. Gwyn. 1960. *The Conflict of Horus and Seth*. Liverpool: Liverpool University Press.
- . 1980. *The Origins of Osiris and his Cult*. Leiden: Brill.
- Hardy, Spence R. 1853. *A Manual of Buddhism in its Modern Development*. Londres: Partridge and Oakey.
- Heine-Geldern, Robert. 1966. “The Problem of Transpacific Influences in Meso-America”. En *Handbook of Middle American Indians*, editado por Robert Wauchope, 4: 277-95. Austin: University of Texas Press.
- Heine-Geldern, Robert y Gordon F. Ekholm. 1951. “Significant Parallels in the Symbolic Arts of Southern and Middle America”. En *The Civilizations of Ancient America. Selected Papers of the 39th Congress of Americanists*, editado por Sol Tax, 299-309. Chicago: Cooper Square.
- Hentze, Carl. 1936. *Objets rituels, croyances et dieux de la Chine antique et de l'Amérique*. Amberes: de Sikkel.
- “Historia de los mexicanos por sus pinturas”. 1941. En *Nueva colección de documentos para la historia de México*, editado por Joaquín García Icazbalceta, 209-40. México: Salvador Chavez Hayhoe.
- Jensen, Adolphe E. 1954. *Mythes et cultes chez les peuples primitifs*. París: Payot.
- Johansson, Patrick. 2002. Reseña a “Michel Graulich, *Ritos aztecas: las fiestas de las veintenas*”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 33: 389-91.
- Krickeberg, Walter. 1962. “Les religions des peuples civilisés de Més-Amérique”. En *Les religions amérindiennes*, editado por Walter Krickeberg, Werner Müller, Hermann Trimborn y Otto Zerries, 15-119. París: Payot.
- Labat, René, André Caquot, Maurice Szyncer y Maurice Vieyra (eds. y trads.). 1970. *Les religions du Proche-Orient asiatique. Textes babyloniens, ougaritiques, hittites*. París: Fayard/Denoël.
- Lafitau, Joseph François. 1724. *Mœurs des sauvages américains, comparés aux mœurs des premiers temps*. París: Saugrain l'aîné et Charles Estienne Hochereau, Quay des Augustin.
- Lang, Andrew. 1913. *Myth, Ritual and Religion*. 2 v. Londres: Longmans.
- Las Casas, Bartolomé de. 1967. *Apologética historia sumaria cuanto a las cualidades, disposición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, políticas, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y Meridionales, cuyo imperio soberano pertenece a los Reyes de Castilla*. 2 v. Editado por Edmundo O’Gorman. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

- “Leyenda de los Soles”. 1945. En *Códice Chimalpopoca*, editado y traducido por Primo Feliciano Velázquez, 119-42. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia.
- López Austin, Alfredo. 1980. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 v. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- _____. 1990. *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. México: Alianza Editorial Mexicana.
- _____. 1994. *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Luquet, Georges-Henri. 1935. “Mythologies océaniennes”. En *Mythologie générale*, editado por Félix Guirand, 405-25. París: Larousse.
- Mendieta, Gerónimo de. 1980 [1870]. *Historia eclesiástica indiana*. Editado por Joaquín García Icazbalceta. México: Porrúa.
- Métraux, Alfred. 1967. *Religions et magies indiennes d’Amérique du Sud*. París: Gallimard.
- Müller, Werner. 1962. “Les religions des Indiens d’Amérique du Nord”. En *Les religions amérindiennes*, editado por Walter Krickeberg, Werner Müller, Hermann Trimborn y Otto Zerries, 213-326. París: Payot.
- Olivier, Guilhem. 1997. *Moqueries et métamorphoses d’un dieu aztèque. Tezcatlipoca, le “Seigneur au miroir fumant”*. París: Musée de l’Homme.
- Popol Vuh*. 1986 [1947]. Editado y traducido por Adrián Recinos. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ragot, Nathalie. 2000. *Les au-delàs aztèques*. Oxford: British Archaeological Reports Publishing.
- Sahagún, Bernardino de. 1950-82. *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain, Fray Bernardino de Sahagún*. 12 v. Editado y traducido por Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson. Santa Fe: The School of American Research; Salt Lake City: University of Utah.
- _____. 1986. *Coloquios y Doctrina Cristiana. Con que los doce frailes de San Francisco enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España*. Editado y traducido por Miguel León-Portilla. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- _____. 1993. *Primeros Memoriales*. Edición facsimilar. Norman: University of Oklahoma Press.
- Sauneron, Serge y Jean Yoyotte. 1959. “La naissance du monde selon l’Égypte ancienne”. En *La naissance du monde. Égypte ancienne, Sumer, Akkad, Hourrites et Hittites, Canaan, Israël, Islam, Turcs et Mongols, Iran préislamique, Inde, Siam, Laos, Tibet, Chine...* 17-91. París: Seuil.

- Saurin, Patrick. 1999. *Teocuicatl. Les chants sacrés des anciens Mexicains*. París: Institut d'Ethnologie.
- Thevet, André. 1905. "Histoire du Mechique, manuscrit français inédit du XVI^e siècle". Editado por Edouard de Jonghe. *Journal de la Société des Américanistes* 2: 1-41.
- . 2002. "Histoire du Mechique". En *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, edición y traducción de Rafael Tena, 115-65. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Thomas, Louis-Vincent. 1986. "Mythes africains d'hier et d'aujourd'hui". En *Rencontres de religions*, editado por Proinsias MacCana y Michel Meslin, 75-93. París: Les Belles Lettres.
- Tylor, Edward B. 1879. "On the Game of Patolli in Ancient Mexico and its Probable Asiatic Origin". *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain* 8: 116-29.
- . 1920 [1871]. *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*. 2 v. Londres: John Murray.
- Vernant, Jean-Pierre. 1979. "À la table des hommes: mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode". En *La cuisine du sacrifice en pays grec*, editado por Marcel Detienne y Jean-Pierre Vernant, 37-132. París: Gallimard.
- . 1981. "Cosmogoniques (mythes), La Grèce". En *Dictionnaire des mythologies*, editado por Yves Bonnefoy, 1: 252-60. París: Flammarion.
- Zivie-Coche, Christiane. 1991. "L'Égypte pharaonique". En Françoise Dunand y Christiane Zivie-Coche, *Dieux et hommes en Égypte, 3000 av. J.-C.-395 apr. J.-C.*, 15-196. París: Armand Colin.

SOBRE EL AUTOR

Michel Graulich fue historiador de las religiones y del arte y profesor e investigador en la Université Libre de Bruxelles, Bélgica, y en la École Pratique des Hautes Études de París. Es autor de los siguientes libros: *Mitos y rituales del México antiguo* (1990 [1987]), *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan* (1988), *Ritos aztecas: las fiestas de las veintenas* (1999), *Moctezuma. Apogeo y caída del imperio azteca* (2014 [1994]) y *El sacrificio humano entre los aztecas* (2016 [2005]).

Caras viejas, afeites nuevos: la usanza Respuesta a Michel Oudijk

Old Faces, New Cosmetics: Fashion Response to Michel Oudijk

Alfredo LÓPEZ AUSTIN

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Antropológicas
alopezAustin@gmail.com

Resumen

Este artículo es la respuesta a un trabajo publicado en 2019 por Michel Oudijk en el que este autor critica investigaciones de Michel Graulich y de Alfredo López Austin. El texto incluye la argumentación sobre el paso semiótico de elementos léxicos y visuales de un género de expresión a otro, específicamente los que derivan del género mántico; analiza el valor de las fuentes históricas documentales y la actitud de los historiadores ante ellas, principalmente cuando se sospecha una deformación mayor, y enfoca lo anterior a los trabajos realizados por los dos investigadores criticados. El texto revisa el paradigma (o los paradigmas) criticado(s) por Oudijk y explica su génesis y desarrollo. En vista de que la crítica de Oudijk se centra en los planteamientos de López Austin sobre la estructura y el mecanismo cósmicos, se hace hincapié en la concepción mesoamericana del cosmos como una maquinaria y en las funciones de los árboles cósmicos, de los cuales se ofrece una interpretación de los valores simbólicos de sus representaciones.

Palabras clave: cosmovisión, paradigmas, simbolismo mántico, cosmogonía, geometría cósmica, iconografía

Abstract

This article is the response to a work published in 2019 by Michel Oudijk, in which he criticizes research by Michel Graulich and Alfredo López Austin. It includes argumentation on the semiotic passage of lexical and visual elements from one genre of expression to another, specifically those derived from the mantic genre. It also analyzes the value of historical documentary sources and the historian's attitude towards them, mainly when greater deformation is suspected, by focusing on the work carried out by the two above-mentioned researchers. The article reviews the paradigm(s) criticized by Oudijk and explains its (their) genesis and development. Since Oudijk's criticism is centered on López Austin's proposals regarding the cosmic structure and mechanism, emphasis is placed on the Mesoamerican conception of the cosmos as machinery and the functions of cosmic trees, in particular through an interpretation of the symbolic values of their representations.

Keywords: worldview, paradigms, mantic symbolism, cosmogony, cosmic geometry, iconography



Razones de la respuesta

Michel Oudijk publicó en 2019 un capítulo destinado a la crítica de investigaciones del ya fallecido Michel Graulich y míos. Soy consciente de que a mi edad debo dedicarme plenamente a las investigaciones de mi preferencia, pero decido apartarme por esta vez de la actividad prioritaria por dos razones importantes: la primera, con este texto acompaño las argumentaciones de mis buenos amigos Michel Graulich y Guilhem Olivier; la segunda, continúo así el hilo de una discusión académica que quedó en suspenso por varias décadas.

Sobre los géneros y el género mántico

Oudijk critica el uso que Graulich y yo hicimos de sendos segmentos de los códices *Vaticano A* y *Telleriano-Remensis* porque no tomamos en cuenta el género mántico de su información. Explica que estos dos códices fueron creados para instruir a los frailes sobre las creencias indígenas en materia adivinatoria, por lo cual poseen la estructura mántica de uso mesoamericano, y agrega que en este tipo de estructura los significados de las imágenes difieren de cuando las mismas aparecen en documentos históricos. Según Oudijk no se puede trasponer el significado de un elemento de un contexto a otro. Funda su razonamiento en un ejemplo comparativo: “sería como trasponer el significado de una copa de vino en un altar durante la misa al de una copa de vino en una mesa” (Oudijk 2019, 342). Ante esta crítica es necesario hacer dos puntualizaciones: la primera, sobre el carácter mántico de los documentos, y la segunda sobre el distanciamiento semiótico de elementos iguales según se encuentren en documentos históricos o mánticos.

Los códices *Vaticano A* y *Telleriano-Remensis* no son documentos de carácter mántico, ni lo son los textos que tomamos de ellos Graulich y yo, mismos a los que Oudijk se refiere. Los segmentos concernientes de ambos documentos tienen su origen, como lo afirma Oudijk, en fuentes adivinatorias que sirvieron de base para la intelección de los frailes; pero su creación es resultado de una relación dialógica entre personas de distintas culturas en un contexto colonial. Ninguno de los nuevos agentes es un adivino, ni un lector, ni un angustiado interrogante inmersos en un proceso mántico. La lectura cuidadosa de los textos escritos en caracteres latinos a lo

largo de ambas obras nos descubre una interpelación de los frailes surgida de su curiosidad ante los dibujos de estos códices: desean saber su significado amplio, no el estrictamente mántico. Las respuestas a la demanda de los frailes son puntuales, con informes cosmológicos, explicaciones iconográficas, relatos míticos, reseñas rituales, pasajes históricos y, por supuesto, significados adivinatorios. Sobre todas estas explicaciones, los frailes montan su propia interpretación, y la combinación de los saberes indígenas y los entenderes cristianos quedan escritos al calce y distan mucho de ser mánticos. Graulich y yo nos interesamos por un relato que aparece en la glosa de la combinación mencionada, texto de carácter predominantemente mítico, y por su vínculo con imágenes que juzgamos idóneas para proporcionarnos información cosmológica e iconográfica.

La segunda puntualización se refiere a mi negativa de aceptar que exista tal distanciamiento de significados de un elemento significativo cuando se encuentra en dos o más contextos de distintos géneros. Todos los géneros parten de un contexto social común que produce grandes redes vinculantes entre sus distintos ámbitos. Tomemos como ejemplo para ilustrar mi posición valores un poco más complejos que la simple referencia al vino de altar y al vino de mesa: vayamos a la cartomancia.

Entre los diseños del segundo arcano mayor del tarot suelen aparecer dos columnas que flanquean la figura de la Sacerdotisa (véase figura 1).¹ Una columna es negra y la otra es blanca. La negra tiene una letra *B* y la blanca una *J*, o sus equivalentes en escritura hebrea, una *beit* y una *yod*. Hagamos abstracción de los demás elementos de la carta para limitar nuestro ejemplo a estas dos columnas. Las letras se refieren a los nombres de dos columnas de bronce: Boaz y Jaquín, conocidos ampliamente desde la antigüedad. La fundición de dichas columnas data del siglo x a. C., cuando los reyes Hiram I de Tiro y Salomón de Israel, aprovechando el vacío político dejado por Egipto y Siria, establecieron una firme alianza con el propósito de extender su comercio hasta los mercados árabes, egipcios y mesopotámicos. La liga política incluyó un intercambio de trabajadores que permitía a Salomón recibir de Tiro excelentes artistas, escultores de Sidón entre ellos, expertos en la talla de maderas preciosas. Recibía también el rey Salomón, a cambio de trigo, cebada, aceite y vino de Israel, materiales preciosos, como las maderas de cedro, ciprés y sándalo de Líbano, necesarias para el fastuoso Templo de Jerusalén que construía hacia el año 960 a. C.

¹ Todas las figuras de este trabajo han sido redibujadas por Alfredo López Austin.

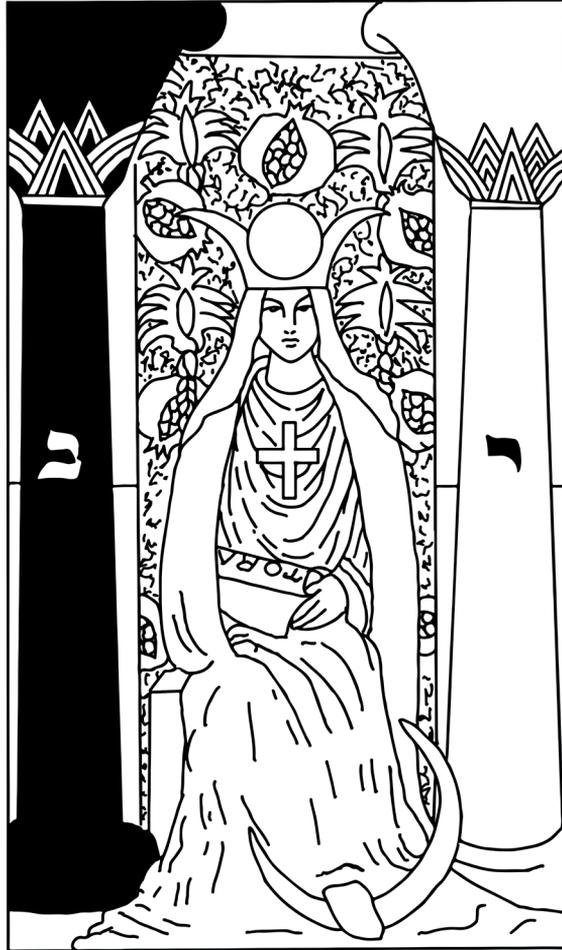


Figura 1. Segundo arcano mayor del tarot: La Sacerdotisa.
Fuente: Dibujo de Alfredo López Austin

Según el historiador judío Flavio Josefo (1997, lib. VIII, 1: 444-45), nacido hacia el año 37 d. C., Salomón pidió a Hiram de Tiro que le enviara un fundidor de excelencia, y el rey fenicio le mandó a Quiromo, hijo del israelita Urías y de madre de la estirpe de Neftalí. Curiosamente, al referirse a este episodio, la Biblia da el nombre de Hiram de Tiro al escultor, repitiendo el de quien lo había elegido y enviado. Las fuentes históricas proporcionan datos detallados de las columnas: sus formas, sus medidas, su constitución hueca, su ornamentación, la colocación y orientación de cada una en el portal del Templo... Nos dicen que la fundición se llevó a

cabo en la llanura del río Jordán, entre Sucot y Saretán, tal vez para aprovechar las tierras arcillosas del sitio en los dechados y la fundición de las dos piezas (1 Reyes 5:1-18; 7:13-22, 41-42, 46; 2 Crónicas 2:1-18, 3:15-17; Jeremías 52:21-23). Hay quien ha supuesto que sus nombres derivan de la poesía religiosa: Boaz del Salmo 21:1 y Jaquín del Salmo 93:2. Las fuentes también mencionan la destrucción de las columnas, pues tras el asedio caldeo de Jerusalén en 587 a. C., el capitán Neriglisar o Nergal-sharezer de la guardia del rey Nabucodonosor saqueó la ciudad, derribó sus murallas, destruyó los fastuosos edificios, hizo pedazos las columnas y mandó el producto de su pillaje a Babilonia (2 Reyes 25:8-17; 2 Crónicas 36:17-21; Jeremías 52:4-23).

No sólo estos escuetos datos, sino la historia al detalle de Boaz y Jaquín, eran conocimientos comunes en los tiempos en que los usuarios del tarot diseñaban y utilizaban su simbología en las cartas. Es más, la importancia de Boaz y Jaquín se prolonga en los saberes de nuestra época, y lo hace más allá de las prácticas mánticas: sus nombres se repiten en los ritos y la arquitectura masónica, y se difunden ampliamente por la literatura contemporánea y la cinematografía, extendiéndose hasta el campo de las series de anime.

La historia es fuente y marco de la semiótica del tarot; pero hay todo un complicado conocimiento simbólico en su manejo mántico derivado en parte de ella. Nace de una extensísima red cultural que enlazó las fuentes de la simbología de las cartas: la hagiografía, la alquimia, la mitología grecolatina, el cristianismo y las religiones vecinas, la historia sagrada y la profana, la filosofía y la cosmogonía, la física, la química, las ciencias astrales, el calendario, el ocultismo, la egiptología, la brujería, la medicina y la farmacia, la iconografía, la cocina, la heráldica... No es que los tarotistas hayan acudido por información a este caldero: es que su mántica también estaba en el caldero.

En la simbología no se forman compartimentos estancos. Por el contrario, se crean ámbitos de extraordinaria conectividad. Así, por ejemplo, el complejo nominal-simbólico-mitológico que integran Hermes-Mercurio, el caduceo, las talarias, el pésato y el gallo invade los campos semánticos del cielo, los metales, los nombres de los días de la semana, el comercio, el robo y el fraude, la medicina y la farmacia, la comunicación y la mensajería, los credos y la filosofía, la botánica (*vg.* planta mercurial), la literatura y las artes visuales, entre muchísimos más. Y los campos se retroalimentan. En su ejercicio, el tarotista debía y debe saber que las dos

columnas se asocian al número 2 de la carta, mismo que remite a la naturaleza dual del cosmos. Estos elementos son, por tanto, una díada de opuestos complementarios. La columna blanca es el universo material, mientras que la negra es el universo antimaterial. Lo anterior alude, a su vez, al carácter de la Sacerdotisa como poseedora de la sabiduría constituida por el principio pasivo y el principio activo: una sabiduría receptiva, reflexiva, muy diferente a la poseída por el primer arcano, el Mago, cuyo conocimiento es activo y agresivo, nacido de la acción y no de la contemplación. Y así pudiera continuarse con un extensísimo listado de asociaciones significativas.

En resumen, la praxis mántica requiere de un manejo sapiencial simbólico que es producto de los saberes globales de una sociedad, saberes de larga duración, con frecuencia basados, real o supuestamente, en la tradición histórica.

Sobre el uso de fuentes viciadas

El argumento central de la crítica de Oudijk radica en los vicios que afectan a los códices *Vaticano A* y *Telleriano-Remensis*, producidos en un contexto de reevaluación de las tradiciones orales anteriores a la imposición cristiana. Según Oudijk, los frailes ajustaron la información previa a la Conquista a las historias bíblicas y leyeron relatos en escenas que no los contenían.

El tema de las fuentes viciadas me remite a los días en que un grupo de colegas tomábamos clases con Paul Kirchhoff. Recuerdo las palabras de Kirchhoff cuando nos insistió en que no había fuente histórica tan viciada que no pudiera aportar algo de verdad. Una de las labores fundamentales del investigador, nos dijo, es indagar sobre el proceso de elaboración de la fuente y, a partir de su análisis, determinar qué elementos, por qué vías de búsqueda y en qué medida pueden ser aprovechados. El criterio profesional, nos dijo, aleja de la ingenuidad de aceptar sin más o descartar sin más una fuente.

Detengámonos en la elección de las vías de búsqueda. Son numerosas las utilizadas, y casi siempre son compatibles entre sí. Hay, por ejemplo, la revisión incisiva de la información en la búsqueda de un dato claro, preciso, firme, que devela el problema. Una vía diferente es la reunión de información heterogénea para construir un contexto dado y juzgar si los elementos conjuntamente elegidos poseen la coherencia suficiente para ser aceptados

como válidos, al menos en forma provisional e hipotética. A mi juicio, ambas vías son legítimas, aunque muy diferentes. La primera no deja de tener un matiz aleatorio, pero su resultado es tajante. El historiador actúa como un gambusino que espera vislumbrar una pepita de oro en la rotación centrífuga de la batea. La segunda semeja el trabajo del tejedor de redes: el historiador debe reunir una cantidad ingente de información, hacer cúmulos de elementos vinculados, encontrar una lógica de conjunto y determinar el valor de los informes por su correspondencia recíproca, como si los datos fueran dovelas de una bóveda. Es una vía lenta, pesada, onerosa, pero adecuada para la investigación de la producción social de la cultura. Me declaro más tejedor que gambusino, aunque me mantengo alerta ante la posibilidad de hallazgo del dato luminoso.

Sobre nuestro uso de las fuentes viciadas

Oudijk critica que Graulich y yo hayamos aceptado la información contenida en los dos documentos viciados con muy poco análisis crítico. Asegura que no valoramos suficientemente el peso de la influencia de la religión cristiana. Juzga que tampoco tomamos en cuenta que la información náhuatl prehispánica, por su carácter mántico, no proporcionaba información mítica (Oudijk 2019, 369-70). Según Oudijk, uno de los ejemplos más contundentes de nuestro error fue no advertir que la idea del pecado en los textos analizados resulta de la reinterpretación de uno o más frailes redactores de los documentos, en su afán de ajustar el origen mesoamericano a la historia bíblica (Oudijk 2019, 363).

Repito que la fuente de la información que Graulich y yo utilizamos deriva de lo expresado por los españoles a partir de las respuestas de informantes indígenas a sus preguntas sobre las imágenes de un código adivinatorio. La información indígena colonial incluye un mito, y este mito fue viciado por los cristianos al creer que se vinculaba al mito bíblico. Graulich se defendió en su tiempo contra la crítica que recibió de sus colegas (Graulich 1983. Texto inicial de Graulich: 575-81; comentarios críticos: 581-84; réplica de Graulich: 584-87).

Por mi parte, considero haber evaluado el mito suficientemente antes de aprovecharlo. Lo hice desde una posición teórica sobre la naturaleza del mito, cuya fórmula publiqué posteriormente en *Los mitos del tlacuache*. En el capítulo 20 de dicho libro (López Austin 1996, 317-31) abordé el pro-

blema de las diferentes clases de asuntos cosmológicos contenidos en las narraciones míticas: los hazañosos, los nodales y los nomológicos. Los hazañosos son historias vivas y coloridas que dan a conocer cómo algo adquirió existencia en este mundo. Los nodales se refieren a la sucesión esquemática de los pasos procesuales cósmicos a los que literariamente se refieren las hazañas. Los nomológicos son las leyes subyacentes de los procesos cósmicos. Esto explica la proliferación de los mitos, sus versiones y sus episodios, pues muy diferentes aventuras pueden referirse, sin contradicción, a un mismo proceso cósmico.

Tomando en cuenta lo anterior, para aprovechar el texto mítico en cuestión debía localizar y abstraer los aspectos sobresalientes de las hazañas; entender cuál era la instauración que resultaba del mito, y comparar todo con mitos similares que condujesen a la misma incoación. Al analizar ambos códices viciados, el esquema nodal condujo a los siguientes puntos: a) la distinción de dos niveles de dioses (el del Padre y la Madre y el de los hijos); b) la secuencia de dos estados diferentes (morada anecuménica original común para todos los dioses y traslado de algunos dioses hijos al mundo y al inframundo), y c) el cambio que crea una nueva realidad. Estos puntos enlazan las hazañas divinas con los procesos nodales. Muestran la escisión que conduce a la instalación de un ámbito alterno al anecuménico que ocuparán los dioses hijos y sus creaciones. Es un proceso que debe buscarse en otros relatos míticos. Así sucede, al menos, en los siguientes: a) la Diosa Madre pare un pedernal, los dioses hijos lo arrojan sobre la tierra y el cuchillo se fragmenta en 1 600 dioses (Mendieta 1945, 1: 83-84; “Historia de México” 1965, 109); b) los dioses hijos, ya sobre la tierra, se procuran seguidores, y un Tezcatlipoca deseoso de súbditos ordena el robo de los músicos del Sol (Mendieta 1945, 1: 86; “Historia de México” 1965, 111-12); c) los dioses hijos, primero por su soberbia frente a sus padres y después con autorización, crean a los seres de este mundo (Las Casas 1967, 2: 505-06), y d) los dioses hijos solicitan a sus padres que les hagan este mundo para tener morada propia (García 1981, 327-29). Además de los relatos míticos anteriores, existe uno michoacano del siglo xvi cuyo contenido es diferente, pero que menciona la preocupación de la Diosa Madre por la suerte de sus hijos en el Inframundo, por lo que pide a la “diosa del infierno” que los para con el objeto de que puedan existir sobre la superficie de la tierra (Ramírez 1973, 278-79).

Otro argumento que debe rebatírsele a Oudijk es que la transgresión o pecado supone por fuerza una inspiración bíblica. El pecado no sólo

aparece en tres de los mitos arriba mencionados (soberbia, desobediencia, irrespeto), sino que suele encontrarse en otros mitos mesoamericanos como justificación del cambio de estado o como motivación de la creación de algo. Son ejemplos: a) la salinización de las aguas del mar por un pecado indeterminado cometido por Huixtocihuatl (Sahagún 2000, 1, lib. II: 210); b) el nacimiento del maguey como consecuencia del rapto de Quetzalcóatl y el crimen de Tzitzímitl (“Historia de México” 1965, 106-07); c) la instalación de la occisión ritual a partir del asesinato cometido por Itzcuin, Hueitécpatl, Tentetémic y Nanácatl Tzatzí (Chávez 1985-86, 62); d) la ruina de Tollan causada por la embriaguez y la incontinencia sexual de Quetzalcóatl (Sahagún 2000, 1, lib. III: 310-11, 322, y muchas otras fuentes), y e) la creación de los alacranes, por la provocación de las diosas y también por la incontinencia sexual, en este caso del penitente Yappan (Ruiz de Alarcón 1953, 176-80). La transgresión es importante en el mecanismo mítico; el mito de Huixtocihuatl menciona que hubo transgresión, sin necesidad de precisar su naturaleza. Siglos después se registró un mito mixe que narra cómo la muchacha de la que nacería la sal enfureció a su hermano al cortar, para él, las mazorcas del huerto familiar (Carrasco 1963). Ninguno de estos cinco mitos cae bajo sospecha de inspiración bíblica.

El hecho de que los motivos centrales del mito cuestionado por Oudijk se encuentren en otros mitos mesoamericanos permite admitir su autenticidad; pero también puede indicar que el relato es prescindible en la formulación de cualquier paradigma, puesto que es redundante. En efecto, si se descartara, el paradigma se mantendría incólume. Sin embargo, no prescindí de él precisamente porque no hay razón para sospechar su falsedad, y porque apoya otro vínculo importante: la respuesta indígena al fraile asocia la aventura mítica a un elemento cósmico vertical, hueco, continente de un flujo que se derrama cuando es herido, cuya efusión arrastra elementos pasibles de ser interpretados como diáda de oposición complementaria.

Sobre el paradigma

Oudijk afirma que el paradigma que ataca tiene más de treinta años; que es una propuesta de Graulich basada en los dos códices cuestionados, y que yo seguí dicha propuesta, desarrollando la idea del árbol. Agrega que

el paradigma debe ser considerado inaceptable en su totalidad (Oudijk 2019, 340-41).

Tras esta afirmación es necesario aclarar qué es un paradigma, desarrollando mínimamente el concepto, ya que las simples ideas anteriores son insuficientes para formarse un criterio claro de argumentación. En 2009 Leonardo López Luján y yo publicamos el resultado de nuestra investigación sobre el Monte Sagrado y el Templo Mayor. Juzgamos entonces necesario plantear nuestra idea de paradigma cosmológico, pues nos enfrentábamos a un macrosistema de muy larga duración y muy dilatada extensión: era un mosaico cultural compuesto por numerosísimas variantes y adaptaciones. El paradigma servía para comprender dos juegos dialécticos: el de la unidad/diversidad y el de la continuidad/transformación. Me ciño aquí a una síntesis de la definición de paradigma que formulamos entonces, y remito a todo interesado a la exposición completa (López Austin y López Luján 2009, 33-37):

- a) Es un recurso heurístico destinado al estudio de los elementos fundamentales de una cosmovisión.
- b) Es un modelo en cuanto representación sintética de la realidad y en cuanto construcción lógica operable y transparente que explica un extenso acervo de concepciones complejas, fuertemente interrelacionadas y difícilmente comprensibles en su particularidad.
- c) No es ni una mera elaboración arbitraria del investigador ni la formulación explícita del creador usuario de la cosmovisión. Al construir el paradigma se pretende descubrir y exponer una abstracción que resulta de la lógica inherente a las concepciones que se estudian.
- d) El recurso heurístico es *siempre perfectible*.

De los puntos anteriores puede inferirse que, si el objeto de estudio es un macrosistema, la base paradigmática tiene como origen el manejo de muchísima información heterogénea, procedente de todo tipo de fuentes históricas —documentales, arqueológicas, iconográficas, etnográficas, lingüísticas, etcétera— puesto que la labor enfocada al estudio de sistemas tiene como uno de sus propósitos centrales encontrar la lógica de las conexiones culturales. Es, como ya lo señalé, un trabajo más próximo al del tejedor de redes que al del gambusino. No nace en fecha precisa del uso que dos investigadores hacen de dos fuentes. Al ser una empresa colosal, los resultados no pueden ser fruto de las ideas de dos, cuatro, veinte o cien investigadores: son producto del juego dialógico de una comunidad cien-

tífica. Generan propuestas que, al ser recibidas críticamente, se cotejan con la realidad, se modifican, se corrigen, se diversifican o se anulan en el ejercicio académico.

Por otro lado, los paradigmas son de diferentes dimensiones y por lo regular unos se incluyen en otros mayores. Su construcción es lenta. Su validez puede ser efímera o de décadas. No se extinguen por el paso del tiempo, sino por sustitución. Al ser recursos heurísticos, descansan en la coherencia entre formulaciones teóricas, hipótesis y conocimientos fácticos de mayor o menor certeza. El confrontamiento lógico los hace dinámicos, pues se modifican constantemente ante la necesidad de mantener la coherencia entre informes, explicaciones lógicas y bases teóricas. No pueden ser entendidos como construcciones cristalizadas. Son instrumentos modificados permanentemente por su propio uso, corregibles, perfectibles, rectificables por el aumento o el cambio valorativo de la información.

Sobre mi paradigma

La historia, en consecuencia, no fue como el cuento. No estoy para biografías, pero debo remontarme a los principios de los años sesenta para encontrar las ideas germinales del paradigma. En la década anterior, los esposos Madsen habían iniciado sus investigaciones en las comunidades de la región meridional adyacente al lago de Xochimilco. En 1960 se publicó *The Virgin's Children*, con los testimonios que los habitantes de San Francisco Tecospa habían proporcionado a William. Claudia publicaría tiempo después el resultado de sus pesquisas sobre medicina en Tepepan. Ambos proporcionaban informaciones que resultaban inquietantes para quienes en ese tiempo estudiábamos la medicina indígena: existía una diada frío/calor que no se limitaba a la alimentación, la enfermedad y la medicina, sino que dividía lo existente en dos campos opuestos y complementarios. Las propuestas de los Madsen impulsaron a algunos de los que investigábamos el pasado mesoamericano. Ensayamos entonces la validez del sistema de oposiciones en la antigüedad, comparando sus semejanzas y sus diferencias con concepciones similares de otras tradiciones del mundo. Quienes optamos por la viabilidad del sistema propusimos que la dicotomía frío/calor de la medicina indígena contemporánea no derivaba, como se sostenía en la época, de la degeneración de la teoría hipocrática-galénica, cuaternaria, para dar como resultado un sistema indígena dual.

El debate, que duró años, resultó sumamente instructivo e interesante (véanse, por ejemplo, Foster 1978; López Austin 1980, 1: 303-18; 2: 251-56).² Sin embargo, la meta ya no era dilucidar la naturaleza del antiguo sistema médico: era necesario abordar el problema en su sentido holístico, lo que exigía una dedicación de décadas y el manejo de un cúmulo considerable de fuentes heterogéneas que pudieran develar las combinaciones básicas de un sistema global de larga duración. Las propuestas y las argumentaciones tendrían que ir siendo mostradas en forma paulatina en publicaciones múltiples y sucesivas. En ellas se irían exponiendo nuevos datos fácticos, formaciones de conjuntos, normas metodológicas de interpretación, etcétera. Era labor de tejedores de redes; no era dable encontrar en una fuente documental la pepita de oro que dijera: “los naturales de estas tierras pensaban en opuestos complementarios”. La actividad de la construcción de la red no es tan simple como se la concibe desde la simplicidad.

El macrosistema mesoamericano —como todos los que han existido en el mundo— ofrece particularidades difíciles de comprender. Evon Z. Vogt (1966, 94), por ejemplo, al descubrir como díadas de opuestos complementarios Sol naciente/Sol poniente, derecha/izquierda, mayor/menor, calor/frío, encuentra una muy propia de los tzotziles: hermano mayor/hermano menor (*b'ankilal/ʔits'nal*), díada que se usa para clasificar montañas, cuevas, sitios rituales, santos, videntes, cohetes, tambores, etcétera. Guy Streser-Péan (2011, 158) registra en la Huasteca que los tambores verticales (*huéhuatl*) son varones, mientras que los horizontales (*teponaztli*) son hembras y esposas de los verticales. Confieso que me desconcerté al entender que el agua pertenecía a la muerte y el fuego a la vida; que la fuente de la vida consume y aniquila con sus rayos; que las bebidas alcohólicas son frías y rejuvenecen; que los viejos acumulan calor en su cuerpo; que el Sol irradia sobre el mundo tanto fuerzas calientes como frías, o que el granizo es caliente. La labor no es tan sencilla como la de asociar cualquier cosa en las polivalentes iconografía y mitología mesoamericanas (Oudijk 2019, 365). No es cuestión de inventiva. Las asociaciones deben buscarse en las fuentes más diversas.

Es imposible referirse aquí a abundantes ejemplos de pares de oposición. Expongo uno en forma sintética: la díada del color azul-verde o calipso

² En enero de 1977 tuve el gusto de conocer personalmente y debatir con Foster en El Paso, Texas, después de haberlo hecho en varias ocasiones por correspondencia.

(que aquí llamaré sencillamente azul) y el color amarillo (o el ocre), referidos respectivamente al agua, frío, oscuridad, Inframundo, etcétera, y al fuego, calor, luz, Cielo, etcétera. Alvarado Tezozómoc (1949, 63) describe la aparición de dos corrientes, milagro que indicó a los mexicas el lugar destinado a la fundación de Tenochtitlan: vieron “la que tiene por nombre agua ígnea, quemadero acuático [...]. Fue visto cómo estaban entrecruzadas la de nombre agua azul y la de nombre agua amarilla” (*itoca tleatl, atlatlayan [...] itztoc, ic nepaniuhotoc, itoca matlalatl, ihuan itoca toxpalatl*). En la segunda corriente encontramos la llana mención de colores; el nombre de la primera corriente es complejo. Alvarado Tezozómoc registra un curioso juego de doble combinación de las imágenes del difrasismo “guerra”: “el agua, la hoguera” al decir que el agua es de fuego y que la hoguera es de agua.

Del relato histórico vayamos a un campo muy diferente, el de la retórica ritual. En la ceremonia de lavatorio de un recién nacido, al introducir a la criatura al agua, la partera invoca a las divinidades reunidas en el líquido ritual: la del agua terrestre (Chalchihuitl Icue) y la del Cielo (Chalchihuitl Tlatónac), y dice a la criatura: “Entra [...] en el agua que se llama *matlálac* y *tuzpálac* [agua azul y agua amarilla]”, y la recibía en este mundo, que juzgaba lugar de penas, de gran calor y de gran frío (Sahagún 1979, lib. VI: f. 149v-150r). El difrasismo ritual se repite en un capítulo posterior (Sahagún 1979, lib. VI: f. 171v).

De los documentos en lengua náhuatl pasamos a la iconografía pictórica de los códices para encontrarnos con árboles cósmicos de colores azul/amarillo, como hay ejemplos en los códices *Borgia* (*Códice Borgia* 1993, láms. 19, 49, 50), *Fejérváry-Mayer* (*Códice Fejérváry-Mayer* 1994, lám. 28), *Madrid* (*Los códices mayas* 1985, 25-29 y otras) y *Nuttall* (*Códice Zouche-Nuttall* 1992, lám. 44). En uno de ellos (*Códice Borgia* 1993, 19) hay un dibujo que recuerda las corrientes descritas por Alvarado Tezozómoc: el árbol tiene una mitad azul y la otra amarilla; las dos corrientes, abajo, son una amarilla, la otra azul, o sea que quedan a escaque.

Partamos ahora de los códices a la arquitectura, donde pueden verse las serpientes del Templo Mayor. Son azules las de la mitad septentrional del edificio correspondiente a Tláloc y amarillas (ocres) las de la mitad meridional perteneciente a Huitzilopochtli. En cambio, la serpiente central marca el equilibrio, pues es azul y amarilla (López Austin y López Luján 2009, 276-78, láms. 64-70).

De la arquitectura saltamos al texto bíblico explicado por un sabio quiché converso, quien no olvidaba los antiguos símbolos relativos al origen:

“Éste es el segundo capítulo del gran cuento, llamado Paraíso Terrenal, la tierra de amarillez y verdor” (*El Título de Totonicapán* 1983, 167), y un poco más adelante, al referirse a Pasewán, Patulán (equivalente quiché de la Tollan-Chicomóztoc), narra “el cuento del cerro amarillo, del cerro verde” (*El Título de Totonicapán* 1983, 174).

Mucho más hay que hacer. No es tan sólo buscar ejemplos; es necesario encontrar la lógica del sistema. Élodie Dupey (2003, 83-86) explica el amarillo por la sequía de los campos; por el azul, la terneza de lo crudo. Danièle Dehouve (2003, 64-67) vincula el amarillo al Sol y al viejo dios del fuego, mientras que señala que Xoxouhqui (“Verde”, “Crudo”, “Azul celeste”) era uno de los nombres de Tláloc. Además de lo anterior, hay que buscar otros pares de oposición de colores, tomando en cuenta que su valor no es absoluto, sino relativo al par: el azul oscuro/rojo, frecuente en el símbolo de movimiento y también en el milagro del origen de Tenochtitlan (*Códice Ramírez* 1994, 36-38), o el rojo/blanco como oposición sexual femenina/masculina (*El Ritual de los bacabes* 1987, 288-89). Todo se hace más complejo cuando los colores son cinco, correspondientes al quincunce, pues tienen los valores direccionales del centro y los cuatro extremos del mundo, y designan, según aclara Vogt (1983 18-19), al “alma innata” de las flores.

Sobre la máquina cósmica

Oudijk (2019 364-65) supone que, aunque yo no lo reconozca explícitamente, me fundamento en un binomio explicativo de la creación del mundo: destrucción/creación. La atribución que me hace es errónea. Mi fundamento es diferente y lo aclaro ahora: tanto la creación del mundo como la dinámica cósmica se basan en la oposición complementaria. La existencia de uno de los opuestos no puede explicarse sin la del otro. El movimiento, el tiempo y el espacio son productos del proceso agonístico. Esto explica que dos nombres divinos sean Yáotl (“Enemigo”) y Nécoc Yáotl (“Opositor en ambos lados”). Y explica también que el nombre de Yáotl se aplique tanto al dios oscuro, Tezcatlipoca, como al Sol (Sahagún 2000, 1, lib. I: 71, 368; Durán 1984, 1: 153), confluencia que indica la doble acción del enfrentamiento de fuerzas contrarias. El juego se representa gráficamente en la figura del *ollin* (“movimiento”), cuyos brazos se distinguen con frecuencia con los colores azul oscuro/rojo, y cuyas prolongaciones son, la más

breve, *in atl, in tlachinolli* (“el agua, la hoguera”, metáfora de “guerra”) y la mayor, el *mallinalli* o torzal (véase figura 2). El cosmos es una máquina en movimiento (López Austin 1985; 2016a, 69: 40-55).

Una parte fundamental de mi paradigma se basa en la concepción de la maquinaria cósmica. Explico aquí mi idea sintetizada. El mito de Cipactli relata el nacimiento de la oposición Tierra/Cielo con la escisión del cuerpo cocodriliano del Ser Primigenio y Femenino. Ambas partes de la diosa quedan separadas por cuatro columnas para impedir la recomposición con la caída del Cielo sobre la Tierra. Las columnas son huecas, y por su interior fluyen, en ambas direcciones, las fuerzas opuestas del Cielo y de la Tierra. El eje vertical del mundo, cuyo símbolo más sintético es el *malinalli*, va del Inframundo al Cielo. El eje está formado por la Región de la Muerte; sobre ella, el Monte hueco; en la cúspide del monte, el Árbol Florido; sobre el árbol está el Cielo. El eje es la casa ígnea y acuática del Dios Viejo, también llamado Madre y Padre de los dioses.

Los árboles cósmicos ocupan un lugar primordial en el esquema de la maquinaria. Son el blanco principal de las críticas de Oudijk, por lo cual dedico a ellos mis presentes comentarios. Oudijk niega que haya bases para afirmar que llegan al Cielo y al Inframundo, y que en éste entierran sus raíces (Oudijk 2019, 368-69); que sean cinco y que sean columnas (Oudijk 2019, 365-66); que sean huecos y que por ellos viajen los dioses (Oudijk 2019, 368); que los ramales azul y amarillo del *malinalli* signifiquen frío/calor (Oudijk 2019, 368), y que el significado de sus colores trascienda su uso mántico, por lo que afirma que los colores derivan de dicho uso (Oudijk 2019, 366-67).

Antes de responder a estas negativas con un número mínimo de apoyos en fuentes, es necesario aclarar que la cosmovisión mesoamericana tiende a otorgar características antropológicas a los entes sagrados, entre los que se incluyen los árboles cósmicos. Éstos son dioses y reciben culto hasta nuestros días. Como dioses, son polimorfos. Sus representaciones los revelan tanto fitomorfos como en forma compuesta, mixta, con partes de seres de distinta naturaleza: teratomorfos (véase figura 3). Se manifiestan y presentan como animales —cocodrilos en particular o saurios en general— debido a que nacen de la escisión del cuerpo del Ser Primigenio Femenino, pues las columnas que separan Tierra y Cielo también se forman con la sustancia original, como puede verse claramente en la Estela 25 de Izapa (véase figura 3g). La idea del árbol-cocodrilo es tan importante que se mantiene desde el Preclásico Tardío, en Izapa, hasta el tiempo de la invasión europea

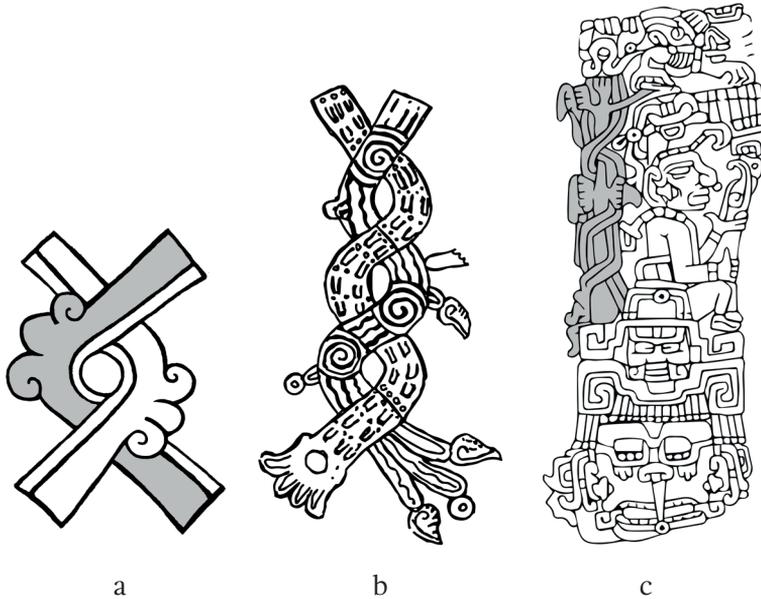


Figura 2. Símbolos de oposición complementaria: a) *Ollin*; b) *Atl-tlachinolli*. *Códice de Huamantla*; c) *Malinalli*. La figura representa la Región de la Muerte, antropomorfa, en su parte inferior; sobre ella está el Monte Sagrado, también con rostro humano, y sobre el monte se yergue un árbol cósmico, en forma de *malinalli*, que cubre a un personaje sedente; sobre el árbol está el ave. Placa de Altún Ha.

Fuente: Dibujos de Alfredo López Austin

(véanse figuras 3e-3i). Los árboles también aparecen con rasgos humanos en representaciones visuales (véanse figuras 3j-3m).

Las fuentes documentales hablan de los árboles cósmicos, creados por los dioses en el momento de la instalación del mundo de las criaturas (*Libro de Chilam Balam de Chumayel* 1973, 3-4, 63). Los árboles son estructurales y, dada su fuerte presencia en las descripciones de la formación del mundo, han de suponerseles funciones sustanciales como partes de la gran maquinaria. La muy conocida cruz cósmica de la lámina 1 del *Códice Fejérváry-Mayer* así lo corrobora, pues los árboles forman los dos ejes de la cruz, distribuidos en los cuatro brazos. Cada uno de los árboles está flanqueado por un par de dioses que deben ser analizados en su carácter de opuestos complementarios. La cruz de este códice no es un concepto estático trasladado a una imagen visual: su dinamismo se indica por los signos calendáricos que incluye cada brazo de la cruz con la secuencia de los días

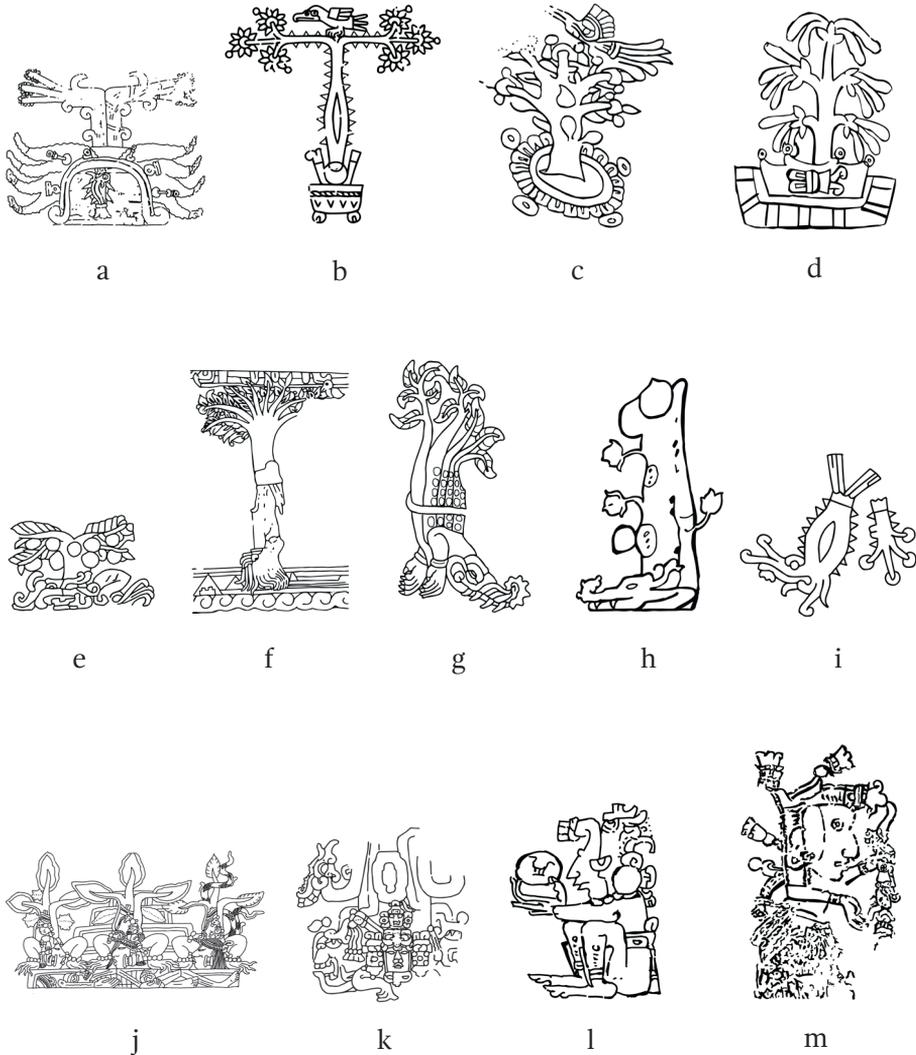


Figura 3. Polimorfismo de los árboles cósmicos. Fitomorfos: a) *Códice Vaticano B*, lám. 40; b) *Árbol del Norte. Códice Fejérváry-Mayer*, lám. 1; c) Petrograbado de Peñón de los Baños; d) *Árbol del Norte. Códice Tudela*, f. 104r. Zoomorfos: e) Estela de Izapa 2; f) Estela de Izapa 5; g) Estela de Izapa 25; h) Detalle de vasija maya del Clásico; i) *Códice Fejérváry-Mayer*, lám. 3. Antropomorfos: j) Grabado en una vasija de cerámica maya del Clásico. Ethnologisches Museum de Berlín, a partir de un dibujo de Simon Martin; k) *Árbol con portal, Clásico. Subestructura del Edificio 2 de Becán*; l) *Árbol cósmico antropomorfo maya, azul-amarillo. Códice Madrid*, lám. 28; m) *Árbol cósmico antropomorfo. Códice Cospi*, lám. 1.

Fuente: Dibujos de Alfredo López Austin

(véase figura 4a). Estos cuatro árboles, flanqueados también por sendos pares de dioses y con la secuencia de los signos de los días, están en el *Códice Tudela* (*Códice Tudela* 1980, f. 97r-124v) (véase figura 4b). Sus dimensiones pueden deducirse por formar —como los árboles-cocodrilos— la Tierra, el Cielo y su cuerpo columnar. Pero aun si se atiende sólo a sus figuras vegetales en estos dos códices, son los dioses quienes dan la solución. En efecto, en el *Códice Fejérváry-Mayer* los dioses abren sus manos, invertidas, en gesto extraño. La señal no es clara, pero en el *Códice Tudela*, cinco de los ocho dioses son más explícitos, pues extienden los brazos hacia arriba y hacia abajo para indicar lo que abarcan. La glosa lo explica así en el árbol del este: “Tlaloc dios de la tierra Tonati sol q s dios de [...] estos dos demonios abraçan la tierra y cielo” (*Códice Tudela* 1980, f. 97r). Lo mismo se repite en el siguiente grupo: “Tlaltecuitli Tlaçolteol abraçan estos dos demonios el cielo y tierra de la parte del Norte” (*Códice Tudela* 1980, f. 104r). Igual lo hace en los dos rumbos restantes. En cuanto a la negación de que llegan hasta la Región de la Muerte, hay que ver cómo el árbol-saurio de la Estela 5 de Izapa alcanza con su fronda el cielo y penetra en la tierra con garras y raíces para alcanzar la capa de las aguas subyacentes (véase figura 3f), y cómo los árboles-hombres esgrafiados en un vaso maya hunden sus dedos hasta el lugar de los difuntos (véase figura 3j). Fray Diego de Landa (1982, 60) dirá del árbol verde del centro —el quinto, el *yax*— que a su sombra descansarán los muertos.

De su número, las fuentes mayas mencionan cinco —contando el *yax* o central— y su representación está ampliamente reconocida en el quincunce. Por lo que toca a la identificación de los cuatro árboles de los extremos de la tierra con los cuatro dioses-columnas que soportan el Cielo, veamos lo afirmado por las fuentes mayas (Landa 1982, 62; López Cogolludo 1957, 1: 187): los dioses-columnas son cuatro; tienen los colores de los árboles; están colocados en los cuatro rumbos; son creados durante la formación del mundo como elementos estructurales, y, al igual que los árboles, se vinculan con los signos de los días como secuencia del tiempo y los destinos. Al respecto, Landa dice que aportan las “letras dominicales” y tienen señaladas “las miserias o felices sucesos”, refiriéndose respectivamente a los signos del calendario y a los destinos de los días. ¿Son dioses y no árboles? Son dioses polimorfos: antropomorfos, fitomorfos, zoomorfos. Como dioses, sus nombres y rostros cambian; se desdobl原因 como varones y hembras (López Austin 2016b, 141, fig. 12); se hacen *tlaloque* (Ruiz de Alarcón 1953, 80; tapa de la caja chica de Tizapán, López Austin y López Luján 2009, 610,

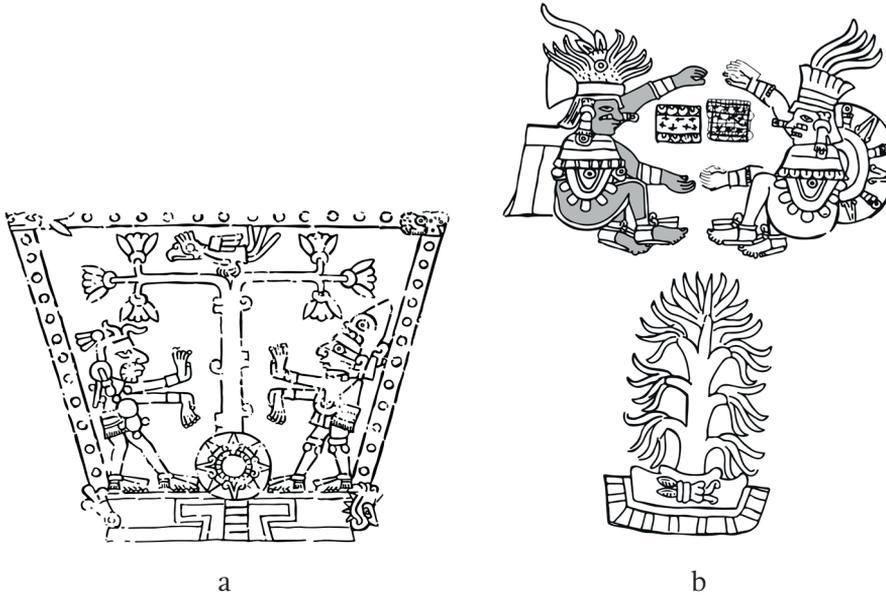


Figura 4. Árboles y sus pares de dioses: a) Brazo oriental de la cruz. *Códice Fejérváry-Mayer*, lám. 1; b) Árbol del Este. *Códice Tudela*, f. 97r.
Fuente: Dibujos de Alfredo López Austin

lám. 62); son *tzitzimime* (Alvarado Tezozómoc 1944, 59, 260), y entre los campesinos de Yucatán cada uno de ellos tiene las funciones de soporte del cielo (*bacab*), señor de la lluvia (*chaac*), dios del viento (*pauauhtún*) y protector de las milpas (*chaac*). Como árboles, sólo atendiendo a su manifestación fitomorfa, sus especies varían en las diversas fuentes: ceibas entre los mayas; especies diferentes en el *Códice Tudela* (1980, f. 97r, 104r, 111r, 118r), el *Fejérváry-Mayer* (1994, lám. 1), y en la *Historia tolteca-chichimeca* (1976, 13, 156-57).

Tras estos razonamientos, surgen los visos de las pepitas que fascinan al gambusino. El primer brillo salta cuando la “Historia de los mexicanos por sus pinturas” (1965, 32) dice que los dioses, tras la caída del Cielo y su diluvio, “ordenaron todos los cuatro [dioses] de hacer por el centro de la tierra cuatro caminos, para entrar por ellos y alzar el cielo... y con los dioses y hombres alzaron el cielo con las estrellas como ahora está”. Los dos dioses convertidos en árboles —Quetzalcóatl y Tezcatlipoca— son opuestos complementarios, luz/oscuridad. Su conjunción en un proceso cósmico indica contienda, guerra, movimiento. Su enfrentamiento arbóreo produce

el *malinalli* central. Ya me he referido en otros trabajos a la explosión-proyección del *axis mundi* para reproducirse como cuatro columnas en los extremos del mundo (López Austin 2006; 2009). El doble tronco de opuestos complementarios del Eje Cósmico se repite en el interior de los cuatro árboles, figuras que resumen —*pars pro toto*— toda la verticalidad proyectada (véase figura 5). La segunda pepita corrobora la función como soportes de los cuatro árboles al referirse directamente a su nacimiento durante la reconstrucción del mundo. Dice el Chilam Balam de Maní: “Después de este cataclismo [el diluvio] se puso en pie el árbol *imix* rojo, que es uno de los sostenes del cielo” (*Códice Pérez* 1949, 233).

¿Para qué viajan los dioses por el interior de los árboles? Los árboles son huecos. En su interior hay flujos, y por eso sangran cuando son heridos. Los flujos se derraman en el mundo porque los árboles son umbrales cósmicos. Su portal son las heridas del árbol; son las vulvas abiertas de las ceibas preñadas (véanse figuras 3b y 3j); son la boca de tránsito que simboliza la figura tetralobulada en Becán (véase figura 3k). ¿Qué viaja en el interior de los troncos? Los flujos divinos al mundo y los flujos humanos —oraciones, ofrendas— al anecúmeno. El flujo principal es la secuencia de los dioses-tiempo como días y como años que se caracterizan por los cuatro colores de sus puertas de entrada al mundo, las que se turnan en orden levógiro (López Austin 2016a, 69: 40-55).

No abuso del espacio para extenderme al explicar que los relatos de creación no son textos mánticos, que el Inframundo es un lugar helado, que del Cielo descienden enfermedades y muerte ardientes... Sólo cito como dato interesante los registros de Leonhard Schultze-Jena (1946, 74; 1977, 35, 38) sobre los pipiles. Los indígenas cuentan que hay un reino en el interior de una montaña donde los seres suben y bajan volando en espiral.

No creo que esta reconstrucción merezca ni el clamor de un Jeremías ni la reprobación de un Savonarola.

Sobre la argumentación de Oudijk

Oudijk recurre profusamente al argumento *ad hominem*. La primera ocasión ocurre al principio de su escrito, y lo dirige a Graulich por inspirarse en Dumézil, de quien Oudijk dice que fue “un autor fuertemente criticado aun en su época” (Oudijk 2019, 341). Esta clase de argumentos dicen mucho del usuario; pero es un problema personal, no académico, ajeno a mi



Figura 5. El *malinalli* en los árboles cósmicos: a) Árbol del Este. El par de listones de los opuestos complementarios que se enredan en el árbol rematan en cuenta/flor amarilla, que también están en los cabos del *atl-tlachinolli* y que simbolizan respectivamente la gota de agua y la llama. *Códice Borgia*, lám. 49; b) Árbol del Este, cuyo tronco se forma con dos ramales que se tuercen en forma de *malinalli*, *Códice Borgia*, lám. 49; c) Árbol del Norte. Dos chorros opuestos complementarios, uno de noche y otro de sangre, forman un segmento de *malinalli* en el tronco. *Códice Borgia*, lám. 50. Fuente: Dibujos de Alfredo López Austin

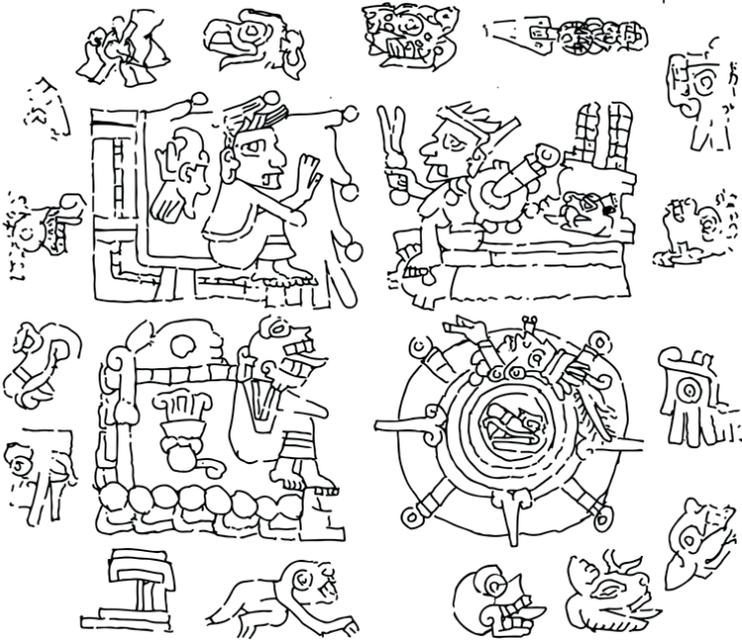
competencia e interés. Hago la mención de ellos porque en lógica se consideran falacias.

Oudijk rebate sin conocimiento suficiente. Niega, por ejemplo, la afirmación de Graulich cuando éste afirma que los nombres nahuas de las cuatro columnas que sostienen el cielo son compuestos por los nombres de días del mes y que están vinculados con el fuego (Oudijk 2019, 359-60). Respondo brevemente que en el mito maya de la creación de los días del mes se habla de los cuatro “quemadores”, dándoles cuatro nombres que coinciden con los señalados por Graulich (*Libro de Chilam de Chumayel* 1973, 119), y que en el *Códice Porfirio Díaz* los cuatro mencionados signos de los días están alojados en sendas casas divinas, rodeados de los 16 signos restantes (López Austin 2015, 33-34; 2018, 32-33) (véase figura 6).

Oudijk critica a partir de una mala lectura. Me adjudica la afirmación de que la creencia en un muro marino que llega al cielo la tomo del *Códice Vaticano Latino*, y que tal información no existe (Oudijk 2019, 368). Yo digo, en cambio, que dos láminas del *Códice Vaticano Latino* pueden servir para interpretar la creencia en el muro (López Austin 1980, 1: 65). La creencia en el muro está registrada en la obra de Sahagún (2000, 3, lib. XI: 1134).



a



b

Figura 6. Árboles, “quemadores” y casas de dioses: a) Según Graulich, los nombres de los cuatro árboles cósmicos coinciden con cuatro nombres de días del mes, equidistantes. Según el *Chilam Balam de Chumayel*, los nombres de los cuatro “quemadores son serpiente, perro, águila y señor”. Existe coincidencia: b) Las cuatro casas de los dioses Madre, Padre, Señor de la Muerte y Sol albergan los cuatro nombres mencionados. *Códice Porfirio Díaz*. Composición tomada de *Arqueología Mexicana* 2018, 83 especial: 32. Fuente: Dibujos de Alfredo López Austin

Oudijk busca errores, no información. Critica mi interpretación del término *chicnauhnepaniuhcan* al hablar de la configuración del cosmos (Oudijk 2019, 368) sin estar enterado de que me referí ampliamente a este tema en fecha reciente en un número de *Estudios de Cultura Náhuatl* (López Austin 2016b). No repito aquí mis argumentos.

Oudijk niega lo obvio. Sostiene, por ejemplo, que el significado de “campo quemado” de una de las ramas de la representación visual de *atl-tlachinolli* no tiene nada que ver con la idea de fuego. Sostiene también que los colores del mismo difrasismo, *in atl, in tlachinolli* no tienen que ver con las corrientes azul y amarilla (Oudijk 2019, 363-64). Si contra esta negación fuese necesaria una referencia, me remito a lo registrado por Alvarado Tezozómoc (1949, 63).

Oudijk niega lo fácilmente verificable. Afirma que el único árbol cósmico cuyo tronco está rayado por líneas diagonales de colores es el del *Códice Borbónico* (Oudijk 2019, 366). Para enterarse de lo contrario no necesitaba haber revisado códigos pictográficos. Le hubiera bastado recurrir a la misma obra que me critica, donde aparecen otros árboles similares y una tabla en la que se consigna el dato (López Austin 1994, 96 y figs. II.11 g, h y j, y 98, Cuadro II.1).

Sobre la comparación de dos paradigmas

Oudijk promete nuevas herramientas sofisticadas de análisis (Oudijk 2019, 340), pero en lo sustancial repite, sin superarlas, las críticas que se hicieron a Graulich en 1983 (Graulich 1983, 581-84). La única innovación en su argumento es que no es válida la trasposición de los significados a diferentes géneros, basada en la comparación *el vino de mesa y el vino de altar*. Este argumento ya fue evaluado. Basado en esta herramienta, Oudijk llega a cuatro interpretaciones:

- a) *Los árboles heridos y sangrantes, en contexto mántico, significan pérdida de fertilidad, abundancia y riqueza* (Oudijk 2019, 354-55). Rebato al afirmar que esta simple interpretación contrasta con la abundancia y riqueza simbólica de los árboles sangrantes en los códigos adivinatorios. Un despliegue intelectual, estético y simbólico de tal naturaleza no se justifica con la pobreza de la interpretación.
- b) *La unión de dos tipos de joyas (niega la presencia del oro) tiene el sentido mántico de “precioso”, y aparecen cuando el árbol sangra, puesto*

que la sangre es un líquido precioso (Oudijk 2019, 364). Rebato al advertir que las joyas aparecen también con el árbol íntegro, sin sangre, en una lámina donde se yergue sobre el Monte Sagrado, y que las joyas se encuentran en la boca de la cueva. Se alternan allí tres cuentas de piedra con tres símbolos de oro (*Códice Vaticano B* 1993, lám. 40) (véase figura 3a).

- c) *El difrasismo atl/tlachinolli no tiene sentido simbólico. Es sólo un recurso literario para decir “guerra”* (Oudijk 2019, 363-64). Rebato al remitir a la cita de Alvarado Tezozómoc, en la que hace constar un juego de combinación simbólica a partir del difrasismo al describir una de las corrientes milagrosas que muestran el sitio donde debería erigirse Tenochtitlan. Además, la representación pictórica de *atl-tlachinolli* remata en una cuenta, símbolo del agua, y en una flor amarilla o una mariposa del mismo color, símbolos de la llama de fuego, que Oudijk no menciona. Aparecen ambos símbolos en otros contextos que no significan guerra, por ejemplo, en el Árbol del Este de la lámina 49 del *Códice Borgia* (véase figura 5a). Las dos ramas principales del árbol son enlazadas por sendos listones. El azul termina en una cuenta; el amarillo, en una flor amarilla.
- d) *Las franjas de cuatro colores en el tronco del árbol no tienen sentido cósmico. La presencia de cuatro colores quiere decir “multicolor”, “colorido”* (Oudijk 2019, 366-67). Según Oudijk, el hecho de que el tronco del árbol sangrante y la falda de la diosa Itzpapálotl tengan franjas diagonales de los cuatro mismos colores en la misma lámina del *Códice Borbónico* es una mera coincidencia sin vínculo mítico alguno (*Códice Borbónico* 1991, lám. 15). Obviamente, Oudijk se basa para afirmar lo anterior en las suposiciones de que el mito de expulsión de los códices *Vaticano A* y *Telleriano-Remensis* es falso; de que las imágenes de los dioses y árboles mencionados en él no tienen vínculo mítico, y de que los detalles de la narración son invenciones frailescas. Rebato al observar que la diosa Itzpapálotl es una de los expulsos de Tamoanchan, pues así lo afirman el *Códice Telleriano-Remensis* y el *Códice Vaticano A* (*Codex Telleriano-Remensis* 1995, f. 18v; *Códice Vaticano A* 1996, f. 27v). A diferencia de lo que opina Oudijk, la concurrencia de la diosa con el árbol sangrante en el *Códice Borbónico* no es accidental. Existe también en las láminas 11 y 66 del *Códice Borgia*, donde la diosa aparece en figura antropomorfa, y en las láminas 63 y 92 del *Códice*

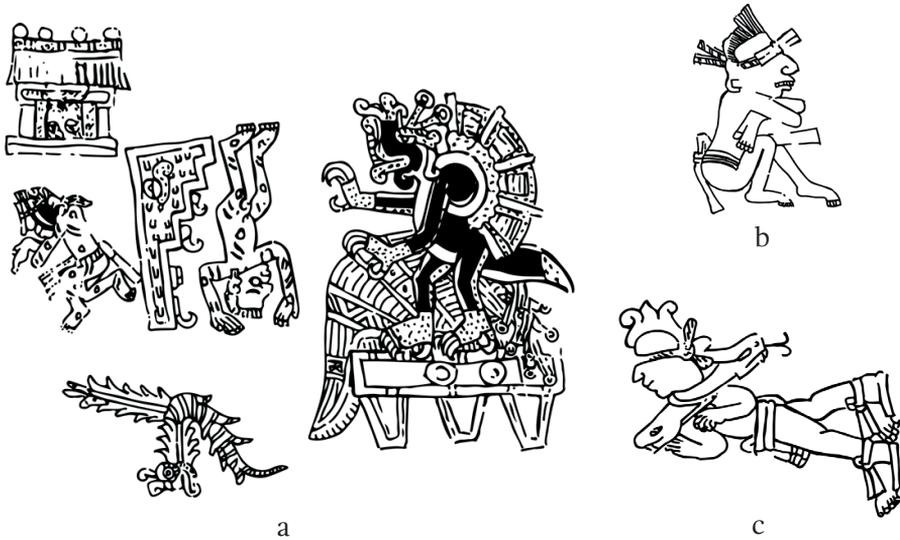


Figura 7. Itzpapálotl y los enceguedidos: a) La diosa en representación zoomorfa con la casa celeste, el muerto que penetra al Inframundo, el personaje con los ojos vendados y el árbol sangrante. *Códice Vaticano B*, lám. 63; b) Personaje en cuclillas con los ojos vendados. *Códice Borgia*, lám. 66; c) Personaje prono con los ojos vendados. *Códice Borbónico*, lám. 15. Fuente: Dibujos de Alfredo López Austin

Vaticano B, en las que se manifiesta zoomorfa (véase figura 7a). En las cuatro láminas mencionadas la diosa expulsiva está representada junto a un árbol cósmico sangrante.

Pero hay mucho más: en los códices viciados hay tres elementos notables. El primero es la expulsión de la casa celeste; el segundo, el destino de los expulsos que van a la Tierra y al Inframundo, y, el tercero, el encegucimiento de los que —se supone— van a vivir sobre la Tierra. En el mismo tenor, en la lámina 66 del *Códice Borgia*, en la 63 del *Códice Vaticano B* y en la 15 del *Códice Borbónico* hay una casa con símbolo estelar; en la última, la casa tiene, además, un cuchillo de pedernal; en las mencionadas láminas del *Códice Borgia* y del *Códice Vaticano B* hay la figura de un muerto que desciende hacia la entrada escalonada del Inframundo; en las tres láminas hay otro personaje con una venda sobre los ojos (véase figura 7). Sería un desatino suponer que estos elementos sean producto de la invención de los españoles. O sea que es lógico admitir que las imágenes del árbol sangrante, la diosa Itzpapálotl, la casa celeste, el personaje

muerto y el de los ojos vendados pertenecen a un mismo relato mítico, por lo que debe aceptarse que las rayas diagonales de colores, tanto del tronco como de la falda de la diosa, se relacionan simbólicamente en función de dicho relato.

Ante estos resultados, sólo resta decir que yerran quienes afirman que es una labor sencilla la asociación de elementos contenidos en las polivalentes iconografía y mitología mesoamericanas. Aun las asociaciones más simples pueden ser un fracaso.

Al contemplar los densos bosques que forma la simbología de los árboles cósmicos, pienso que apenas empezamos a entenderla, y digo, recordando a Paul Kirchhoff: “Gracias, maestro”.

BIBLIOGRAFÍA

- Alvarado Tezozómoc, Fernando. 1944. *Crónica mexicana*. México: Leyenda.
- . 1949. *Crónica mexicáyotl*. Traducido por Adrián León. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Biblia de Jerusalén*.
- Carrasco, Pedro. 1963. “La reina de la sal”. *Tlalocan*, 4(3): 225-26.
- Casas, Bartolomé de las. 1967. *Apologética historia sumaria cuanto a las cualidades, disposición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, políticas, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y Meridionales, cuyo imperio soberano pertenece a los Reyes de Castilla*. 2 v. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Chávez, Gabriel de. 1985-1986. “Relación de Metztlán”. En *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, editado por René Acuña, 3 v., 2: 49-75. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*. 1995. Editado por Eloise Quiñones Keber. Austin: University of Texas Press.
- Códice Borbónico*. 1991. Editado por Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt; Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario; México: Fondo de Cultura Económica.
- Códice Borgia*. 1993. Editado por Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt; Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario; México: Fondo de Cultura Económica.

- Códice Fejérváry-Mayer*. 1994. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt; Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario; México: Fondo de Cultura Económica.
- Códice Pérez*. 1949. Traducido por Ermilo Solís Alcalá. Mérida de Yucatán: Oriente.
- Códice Ramírez*. 1994. *Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España según sus historias*. México: Leyenda.
- Códice Tudela*. 1980. Madrid: Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana.
- Códice Vaticano A. 3738*. 1996. Editado por Ferdinand Anders y Maarten Jansen. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt; Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario; México: Fondo de Cultura Económica.
- Códice Vaticano B*. 1993. Editado por Ferdinand Anders y Maarten Jansen. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt; Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario; México: Fondo de Cultura Económica.
- Códice Zouche-Nuttall*. 1992. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt; Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario; México: Fondo de Cultura Económica.
- Dehouve, Danièle. 2003. “Nombrar los colores en náhuatl (siglos XVI-XX)”. En *El color en el arte mexicano*, coordinado por Georges Roque, 51-100. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas.
- Dupey García, Élodie. 2003. *Color y cosmovisión en la cultura náhuatl prehispánica*. Tesis de Maestría, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Durán, Diego. 1984. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*. 2 v. México: Porrúa.
- El ritual de los bacabes*. 1987. Editado y traducido por Ramón Arzápalo Marín. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
- El Título de Totonicapán*. 1983. Editado y traducido por Robert M. Carmack y James L. Mondloch. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
- Flavio Josefo. 1997. *Antigüedades judías*. Editado por José Vara Donado. 2 v. Madrid: Akal.
- Foster, George M. 1978. “‘Hippocrates’ Latin American Legacy: ‘Hot’ and ‘Cold’ in Contemporary Folk Medicine”. En *Colloquia in Anthropology*, editado por R. K. Wetherington, 2: 3-19. Dallas: Southern Methodist University, Fort Burgwin Center.
- García, Gregorio. 1981. *Origen de los indios del Nuevo Mundo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Graulich, Michel. 1983. “Myths of Paradise Lost in Pre-Hispanic Central Mexico”. *Current Anthropology*, 24(5): 575-88.

- “Historia de los mexicanos por sus pinturas”. 1965. En *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, editado por Ángel María Garibay K., 21-90. México: Porrúa.
- “Historia de México (Histoire du Mechique)”. 1965. En *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, editado por Ángel María Garibay K., 91-120. México: Porrúa.
- Historia tolteca-chichimeca*. 1976. Editado por Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, traducido por Luis Reyes García. México: Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Landa, Diego de. 1982. *Relación de las cosas de Yucatán*. México: Porrúa.
- Libro de Chilam Balam de Chumayel*. 1973. Traducido por Antonio Mediz Bolio. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, Alfredo. 1980. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 v. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- _____. 1985. “El dios enmascarado del fuego”. *Anales de Antropología*, 22: 251-85.
- _____. 1994. *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. 1996. *Los mitos del tlacuache*. 3a. ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- _____. 2006. “Mitos e íconos de la ruptura del Eje Cósmico. Un glifo toponímico de las Piedras de Tízoc y del Ex-Arzobispado”. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 89: 93-134.
- _____. 2009. “Ligas entre el mito y el ícono en el pensamiento cosmológico mesoamericano”. *Anales de Antropología* 43: 9-50.
- _____. 2015. “Tiempo del ecúmeno, tiempo del anecúmeno. Propuesta de un paradigma”. En *El tiempo de los dioses-tiempo. Concepciones de Mesoamérica*, coordinado por Mercedes de la Garza, 11-49. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
- _____. 2016a. “La cosmovisión en la tradición mesoamericana”. *Arqueología Mexicana*, 28, 69 y 70 especiales.
- _____. 2016b. “La verticalidad del cosmos”. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 52: 119-50.
- _____. 2018. “Las columnas del cosmos”. *Arqueología Mexicana*, 83 especial: 12-37.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján. 2009. *Monte Sagrado - Templo Mayor*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- López Cogolludo, Diego. 1957. *Historia de Yucatán*. 5a. ed. México: Academia Literaria.

- Los códices mayas*. 1985. Editado por Thomas Lee Jr. Tuxtla Gutiérrez: Universidad Autónoma de Chiapas.
- Madsen, Claudia. 1965. "A Study of Change in Mexican Folk Medicine". *Publications of Middle American Research Institute*, 25: 83-138.
- Madsen, William. 1960. *The Virgin's Children. Life in an Aztec Village Today*. Austin: University of Texas Press.
- Mendieta, Gerónimo de. 1945. *Historia eclesiástica indiana*. 4 v. México: Salvador Chávez Hayhoe.
- Oudijk, Michel. 2019. "The Making of Academic Myth". En *Indigenous Graphic Communication Systems. A Theoretical Approach*, editado por Katarzyna Mikulska y Jerome A. Offner, 340-75. Louisville: University Press of Colorado.
- Ramírez, Francisco. 1973. "Relación sobre la residencia de Michoacán (Pátzcuaro), 4 de abril de 1585". En Francisco Zambrano, *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, 12: 267-310. México: Tradición.
- Ruiz de Alarcón. Hernando. 1953. "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales de esta Nueva España, escrito en México, año de 1629". En Jacinto de la Serna et al., *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos y hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, editado por Francisco del Paso y Troncoso, 2 v., 2: 17-130. México: Fuente Cultural.
- Sahagún, Bernardino de. 1979. *Códice Florentino. Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana*. 3 v. México: Secretaría de Gobernación, Archivo General de la Nación.
- _____. 2000. *Historia general de las cosas de Nueva España*. 3 v. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Schultze-Jena, Leonhard. 1946. *La vida y creencias de los indígenas quichés de Guatemala*. Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala.
- _____. 1977. *Mitos y leyendas de los pipiles de Izalco*. San Salvador: Cuscatlán.
- Stresser-Péan, Guy. 2011. *El sol-dios y Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la Sierra de Puebla*. México: Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Vogt, Evon Z. 1966. "Conceptos de los antiguos mayas en la religión zinacanteca contemporánea". En *Los zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*, editado por Evon Z. Vogt, 88-96. México: Instituto Nacional Indigenista.
- _____. 1983. *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*. México: Fondo de Cultura Económica.

SOBRE EL AUTOR

Alfredo López Austin es doctor en Historia. Actualmente es investigador emérito del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM; profesor de los Posgrados en Antropología y en Estudios Mesoamericanos del Instituto de Investigaciones Antropológicas y de la Facultad de Filosofía de la UNAM. Especialista en historia y cultura mesoamericanas, con enfoque principal en sociedades del Centro de Mesoamérica en el Posclásico. Sus líneas de trabajo son sociedad, cosmovisión, religión y mitología.

“Jesucristo murió porque se le pasaron las copas” Apuntes sobre la influencia cristiana en los mitos mesoamericanos y sobre el método comparativo para su estudio. Respuesta a Michel Oudijk

*“Jesus Christ Died because He Was Intoxicated”
Notes on Christian Influence in Mesoamerican Myths and on the
Comparative Method for Its Study. Response to Michel Oudijk*

Guilhem OLIVIER

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas
olivier@unam.mx

Resumen

Este artículo es una respuesta a las críticas expresadas por Michel Oudijk en contra de las interpretaciones de Michel Graulich y de Alfredo López Austin sobre la transgresión de los dioses en Tamoanchan y el modelo del cosmos asociado con este lugar mítico. Oudijk asume que estos autores ignoran las influencias cristianas en las fuentes e interpretan de manera errónea algunas secciones de códices mánticos. Sin embargo, en realidad las comparaciones de los mitos indígenas con episodios bíblicos expresadas sobre todo en las glosas de los códices *Telleriano-Remensis* y *Vaticano A* se encuentran también en las obras de frailes como Sahagún, Durán o Mendieta. Es solamente a través de un estudio comparativo (que tome en cuenta todas las versiones disponibles de los relatos) que se puede valorar el peso de las influencias cristianas en las fuentes coloniales y determinar el origen indígena de estos mitos. **Palabras clave:** mitos, transgresión, Tamoanchan, influencia cristiana, Michel Graulich

Abstract

This article is a response to Michel Oudijk's critiques of the interpretations put forth by Michel Graulich and Alfredo López Austin regarding the transgression of the gods in Tamoanchan and the model of the cosmos associated with this mythical place. Oudijk assumes that these authors overlooked Christian influences in the sources and erroneously interpreted some sections of mantic codices. Nevertheless, the comparisons of indigenous myths with biblical episodes, above all those found in glosses in the codices Telleriano-Remensis and Vaticanus A, also appear in the works of friars such as Sahagún, Durán, and Mendieta. It is only possible to assess the weight of Christian influences in colonial sources and to determine the indigenous origin of these myths through a comparative study that examines all available versions of accounts.

Keywords: myths, transgression, Tamoanchan, Christian influence, Michel Graulich



Preámbulo

Los comentarios que siguen tienen el propósito de responder a unas críticas de Michel Oudijk dirigidas hacia Michel Graulich y Alfredo López Austin en un capítulo intitulado “The Making of Academic Myth” (Oudijk 2019, 340-75), publicado en el libro colectivo *Indigenous Graphic Communication Systems. A Theoretical Approach*, coordinado por Katarzyna Mikulska y Jerome A. Offner (Louisville: University Press of Colorado, 2019).¹

Aclaro que después de la lectura de “No existe una mitología azteca” (Graulich, en este volumen), seguir respondiendo a las críticas de Oudijk —quien básicamente argumenta que la transgresión de los dioses en el paraíso de Tamoanchan es “un mito académico” creado por Graulich, al igual que el modelo elaborado por Alfredo López Austin respecto a dicho lugar mítico— podría parecer superfluo o redundante, tanto más que en un artículo de Graulich de 1983 es posible encontrar respuestas a críticas similares y que, ahora, el texto de López Austin, “Caras viejas, afeites nuevos: la usanza. Respuesta a Michel Oudijk” (en este volumen), nos parece contundente y sin apelación. Aun así, voy a seguir las recomendaciones de López Austin (2016, 145), quien advierte que “La crítica no sólo es necesaria, sino indispensable. Funciona en unas ocasiones para derrocar modelos desgastados; en otras, para estimular construcciones que habían permanecido adormiladas. Mantengamos el fuego; mantengamos el juego”.

En las páginas que siguen, más allá del examen de algunos de los argumentos en los que se basa Oudijk para criticar las propuestas de Graulich y López Austin, se trata de reflexionar sobre las limitaciones de una metodología que obstaculiza e incluso impide, a mi modo de ver, entender a cabalidad numerosos aspectos de los mitos y la cosmovisión mesoamericanos. Podrá parecer que algunas secciones de mi respuesta se centran en “detalles” sin importancia, pero es precisamente al examinar estos detalles —los cuales aparecen a veces en el texto de Oudijk en letras pequeñas, en notas reunidas al final de su capítulo²— que surgen interrogantes funda-

¹ Todas las traducciones al español de las citas textuales procedentes del artículo de Oudijk —y de otros textos en inglés mencionados en este artículo— son mías.

² Me permito remitir al lector al erudito y sutil estudio de Anthony Grafton (1999) sobre la historia de las notas a pie de página. Entre otras reflexiones que se podrían aplicar al capítulo de Oudijk (por ejemplo, Oudijk 2019, 372, n. 15), Grafton (1999, 8) señala: “Sin embargo, a diferencia de otras clases de credenciales, las notas de pie brindan a veces una forma de esparcimiento... generalmente bajo la forma de puñales clavados en la espalda de

mentales respecto a nuestra labor como historiadores y/o antropólogos. Esta labor está basada en distintas fuentes, y es precisamente en el valor y uso de éstas que Oudijk centra su crítica. Por lo tanto, mi respuesta se enfocará sobre todo en el manejo comparativo de esos documentos tan diversos. En efecto, manejamos fuentes de todo tipo, desde un imponente y complejo manuscrito pictográfico como el *Códice Borgia* hasta una pequeña frase —un tanto pícaro— como la que da parte de su título a este ensayo, la cual, como veremos al final de este escrito, constituye un verdadero mito (no “académico”) con un profundo sentido cosmológico.

Michel Oudijk enfoca su crítica en un artículo de Michel Graulich, “Myths of Paradise Lost in Pre-Hispanic Central Mexico”, publicado en 1983 en la prestigiosa revista *Current Anthropology* (Graulich 1983, 575-88). Ahora bien, recordemos que, en dicha revista, varios especialistas son invitados a comentar el artículo de marras y que Graulich, al final del suyo, contesta a los comentarios de sus colegas. Dicho sea de paso, Oudijk critica únicamente el contenido de ese artículo, sin mencionar el libro de Graulich (1987, 1990, 1997) *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique* —disponible en tres idiomas y, por lo tanto, de fácil acceso para cualquier lector—, en el cual desarrolla los mismos argumentos que en el artículo de 1983. Más grave nos parece el hecho de que Oudijk no tome en

los colegas del autor. Algunas puñaladas son amables. En ocasiones, el historiador se limita a citar una obra, su título, lugar y fecha de publicación, pero en otras le antepone discretamente el tan sutil cuan mortífero “cf.” (“confróntese”). Esto le da a entender al experto que la obra citada presenta un punto de vista distinto y, además, equivocado [...]. Por eso, la puñalada debe ser de vez en cuando más brutal y directa. Para despachar una obra o tesis de manera concisa y definitiva, basta a veces una frase hecha o un adjetivo bien elegido. Los ingleses lo realizan con una astuta construcción adverbial característica: *oddly overestimated* [extrañamente sobreestimado]; los alemanes utilizan el directo *ganz abwegig* [totalmente absurdo]; los franceses, un frío pero menos descarado “discutable”. Todas estas indispensables formas del abuso aparecen en la misma posición prominente y realizan la misma obra de asesinato intelectual. *Unlike other types of credentials, however, footnotes sometimes afford entertainment—normally in the form of daggers stuck in the backs of the authors’s colleagues. Some of these are inserted politely. Historians may simply cite a work by author title, place and date of publication. But often they quietly set the subtle but deadly “cf.” (“compare”) before it. This indicates at least to the expert reader, both that an alternative view appears in the cited work and that it is wrong. [...] Sometimes, accordingly, the stab must be more brutal, more direct. One can, for example, dismiss a work or thesis, briefly and definitively, with a single set-phrase or well-chosen adjective. The English do so with a characteristically sly adverbial construction: “oddly overestimated”. Germans use the direct “ganz abwegig” (“totally off the track”); the French, a colder, but less blatant, “discutable”. All these indispensable forms of abuse appear in the same prominent position and carry out the same scholarly version of assassination.*

cuenta la respuesta de Graulich publicada en *Current Anthropology*, por lo cual me permitiré reproducir aquí algunos fragmentos de ésta. Veamos entonces algunos de los argumentos de Oudijk, empezando con su crítica a la metodología utilizada por Graulich, inspirada por uno de sus “maîtres à penser”.

¿Se tiene que quemar a Dumézil?³ Acerca de la importancia de leer reseñas, y sobre el método comparativo

Desde el inicio de su capítulo, Oudijk (2019, 341) nos revela el origen de la metodología utilizada por Graulich, metodología que Oudijk considera inadecuada y que critica a lo largo de su trabajo: “El método aplicado por Graulich para alcanzar sus metas era el de George (*sic*) Dumézil o la ‘metodología comparativa’, la cual incluso en su época ha sido duramente criticada (Barrett 1973; Miller 2000a). La mayor parte de la crítica era de tipo filológico, un aspecto que ha sido también mencionado varias veces por los críticos de Graulich”.⁴

La crítica es severa, y este juicio preliminar pretende, por supuesto, evidenciar la falta de rigor metodológico no solamente de Georges Dumézil —por cierto, el nombre francés “Georges” lleva “s” al final—, sino también de Graulich a través de su mentor. Por curiosidad —y recordando los consejos metodológicos de Graulich en sus cursos— he consultado las dos referencias citadas por Oudijk, en las cuales, supuestamente, la metodología de Georges Dumézil “ha sido duramente criticada”.

En primer lugar, el hecho de haber sido objeto de fuertes críticas no demerita la obra de un autor; es más, los mejores especialistas, sobre todo los que han revolucionado todo un campo de conocimiento —el de los pueblos indoeuropeos, en el caso de Dumézil—, obviamente han suscitado reacciones encontradas entre sus pares. Pero veamos las referencias aducidas

³ Alusión al título del libro de Didier Eribon, *Faut-il brûler Dumézil ? Mythologie, science et politique* (1992), en el cual rechaza las acusaciones según las cuales Dumézil hubiera sido pronazi y racista. Sin abundar en esta polémica, basta señalar que durante la ocupación nazi Dumézil escondió en su casa de París a su amigo (judío y socialista) Marcel Mauss.

⁴ *The method applied by Graulich to reach his goals was that of George (*sic*) Dumézil or the “comparative methodology”, which even in its time had been heavily criticized (Barrett 1973; Miller 2000). Much of that criticism was of a philological nature, an aspect that was also mentioned several times by Graulich’s critics.*

por Oudijk para sustentar su afirmación de que la obra de Dumézil ha sido muy criticada. Para sorpresa nuestra, la primera referencia consiste en una reseña de dos páginas sobre la versión inglesa del libro *La religion romaine archaïque* (Dumézil 1974), publicada en la revista *American Anthropologist*. Uno esperaría una reseña seria por parte de uno de los numerosos miembros de los “Department of Classics” (que existen en casi todas las universidades estadounidenses), pero resulta que el autor es un tal Richard A. Barret, antropólogo especialista de las sociedades campesinas del Mediterráneo (especialidad muy loable, sin duda), autor de *Benabarre: The Modernization of a Spanish Village* (1974), es decir, no la persona idónea para evaluar un libro de Dumézil.⁵ En efecto, después de describir brevemente el método comparativo utilizado por el autor para reconstruir la antigua religión romana, Barret se queja del gran tamaño del libro (efectivamente ¡son 715 páginas!) y de la presencia en él de numerosas palabras en latín y de “páginas y páginas de exégesis textuales y de argumentos académicos (*reams of textual exegesis and academic arguments*)” esgrimidos por el historiador francés. De paso, recordemos que Oudijk cita esta reseña supuestamente para ilustrar cómo ¡“La mayor parte de la crítica era de tipo filológico”! Finalmente, Barret se lamenta al considerar que los estudiantes no especialistas tendrán dificultad para leer *La religion romaine archaïque* de Dumézil —aun traducido al inglés—, con el triste resultado de que para ellos “seguramente va a ser una desilusión (*it is almost certain to be a disappointment*)”.⁶

Afortunadamente, la otra referencia citada por Oudijk procede de un especialista de renombre, Dean A. Miller, profesor emérito de la Universidad de Rochester y autor, entre otros libros, de *The Epic Hero*, publicado por la prestigiosa Johns Hopkins University Press.⁷ Por ello, ahora sí pode-

⁵ Barret ni siquiera trabaja sobre Italia y menos sobre historia antigua y, repito, no se trata de juzgar su obra.

⁶ Por cierto, gracias a Fernando Fernández tuve el privilegio de consultar y traducir al español unas cartas privadas de Georges Dumézil dirigidas a su traductor en México, Juan Almela; en una de ellas, comenta lo siguiente: “La traducción al inglés de *La religión romana arcaica* y de *El destino del guerrero* acaban de salir en la University of Chicago Press, en una edición demasiado lujosa (¡y cara!), que hace que estos libros sean inaccesibles para los estudiantes”. Así, para el sabio francés, no era el tamaño de su libro, y tampoco la presencia de muchas palabras en latín, lo que iba a impedir el acceso de los estudiantes a su obra, ¡sino su costo!

⁷ En este libro, Miller (2000b) “examina los héroes durante sus batallas y aventuras, sus estatutos políticos, y sus relaciones con la religión establecida, abarcando las tradiciones

mos esperar una evaluación razonada de la obra de Dumézil por parte de un reconocido especialista. En efecto, Miller (2000a) no solamente presenta en un artículo erudito la amplia producción de Dumézil a lo largo de sesenta años, sino también enumera una gran cantidad de investigaciones inspiradas en su obra por parte de especialistas de muy distintas zonas geográficas relacionadas con las lenguas indoeuropeas. El autor de la reseña no deja de señalar las críticas al modelo trifuncional de Dumézil y los intentos de algunos autores por corregir o adaptar este modelo. Sin embargo —y me permito recordar nuevamente que Oudijk cita estos comentarios para ilustrar cómo “La mayor parte de la crítica [a la obra de Dumézil] era de tipo filológico”—, Miller (2000a, 31) cita a Jaan Puhvel, destacado fundador del “UCLA Group of Indo-Europeanists”, según el cual “la principal y duradera contribución de Dumézil consistirá en sus innovadores estudios filológicos y no en su teoría tripartita, como se le atribuye frecuentemente”.⁸ Por último, Miller (2000a, 37) concluye su revisión de la obra de Dumézil destacando sus aportes teóricos —no menos importantes que los de Lévi-Strauss— y el gran potencial de su herencia intelectual: “Los que lo utilizan se acostumbrarán (como me ha sucedido a mí) al hecho de que, persiguiendo una aparentemente nueva idea o intuición, uno se da cuenta de que Dumézil ha estado allí antes que uno, probando, sugiriendo y señalando indicios”.⁹

En pocas palabras, parecería que Oudijk no leyó la mediocre reseña de Barrett, el elogioso artículo de Miller ni, obviamente, la obra profunda y seminal de Dumézil. Es más, Oudijk olvidó citar entre los modelos teóricos y metodológicos de Graulich precisamente a Claude Lévi-Strauss —citado en la reseña de Miller—, acerca de cuya obra seguramente hubiera podido también encontrar —de haberlas leído con cuidado— numerosas reseñas críticas (e incluso demolidoras) para descalificar la obra del estructuralista francés, otro gigante de los estudios comparativos.

épicas occidentales, incluyendo las griegas, las romanas, las nórdicas y célticas, así como las herencias de la India y de Persia” (*examines heroes in battle and quest, their political status, and their relationships to established religions—spanning Western epic traditions, including Greek, Roman, Nordic, and Celtic, as well as Indian and Persian legacies*).

⁸ *Dumézil’s main and enduring contribution will be in his innovative philological studies, not in the tripartite theory so frequently attributed to him.*

⁹ *Those who use him will become accustomed, as I have, to the fact that, pursuing an ostensibly new idea or insight, one finds that Dumézil has been there before you, probing, suggesting and hinting.*

Este largo paréntesis no es gratuito, pues, entre otras razones, el desconocimiento de las obras de Dumézil y Lévi-Strauss explica un grave error metodológico cometido por Oudijk. Después de presentar el “modelo” y la interpretación de Graulich, Oudijk (2019, 343) anuncia lo siguiente: “Según este modelo, cuatro tipos de transgresiones están documentadas en los mitos nahuas: (1) la muerte de un ser primordial, (2) cortar una flor de un árbol, (3) la invención ilícita del fuego y (4) la expulsión de un pedernal desde una ciudad celestial. Aquí solamente serán discutidas las evidencias propuestas para las dos primeras transgresiones”.¹⁰ Ahora bien, al presentar “solamente las evidencias propuestas para las dos primeras transgresiones”, Oudijk elige criticar únicamente las fuentes susceptibles de mostrar una influencia cristiana más marcada —sobre todo “(2) cortar una flor de un árbol”— y, por lo tanto, ignorar otro tipo de transgresiones cuyo origen prehispánico está fuera de toda duda. Además, pasa por alto una de las reglas elementales del método comparativo, el cual consiste precisamente en comparar *todas* las versiones disponibles, cuyo significado se descubre a través de sus semejanzas y variantes. En materia de mitología hace mucho tiempo que los especialistas se percataron de la necesidad de rebasar el estudio aislado de un solo mito para alcanzar una comprensión más profunda de su función y significado. Además, tomando en cuenta la escasez de nuestras fuentes y el carácter polémico de algunas de ellas, es todavía más necesario no descartar los relatos considerados por Graulich como equivalentes en el marco de su “modelo”.

*“la falta de cualquier análisis crítico e histórico de sus fuentes...”*¹¹

¿Son excepcionales las glosas de los códices Telleriano-Remensis y Vaticano A?

Según Oudijk (2019, 341-43) —y nadie lo duda—, es necesario ejercer un examen crítico de las fuentes coloniales, sobre todo en el caso de las glosas de los códices *Telleriano-Remensis* y *Vaticano A* —aquí me permito rebatir lo de “sobre todo”—. Si bien los datos plasmados en estos dos manuscritos

¹⁰ According to this model, four kinds of transgressions are reported in Nahua myths: (1) the killing of a primordial being, (2) the picking of a flower from a tree, (3) the illicit invention of fire, and (4) the expulsion of a flint from the celestial city. Here, only the evidence proposed for the first two transgressions will be discussed.

¹¹ The lack of any historical and critical analysis of his sources...

proceden de informantes indígenas, según Oudijk, los frailes compiladores “continuamente intentan relacionarlos con información cristiana occidental” (*continually tried to relate it to Western Christian information*). Además, estas fuentes “fueron escritas por gente que no formaba parte del grupo cultural que estaba describiendo o, peor aun, que estaba abiertamente opuesta a las prácticas culturales realizadas por este grupo. Éste es el caso particular de los códices *Telleriano-Remensis* y *Vaticano A*, en los cuales los glosistas eran frailes españoles”.¹² Y Oudijk (2019, 343) concluye “Es por lo tanto aún más escandaloso el hecho de que Graulich decida abiertamente ignorar estos problemas y confiar en las fuentes y sus informaciones”.¹³

Vayamos por partes: Oudijk (2019, 341-42) afirma que “la información textual con la que se explican los dibujos [de los códices *Telleriano-Remensis* y *Vaticano A*] fue escrita por varios sacerdotes españoles [...] y los glosistas eran frailes españoles”;¹⁴ lo cual no es totalmente cierto, en la medida en que Eloise Quiñones Keber (en *Codex Telleriano-Remensis* 1995, 161) identificó a uno de los tres autores de las glosas, a quien llama “Mano 1” (*Hand 1*), como indígena. Respecto a las glosas, cabe agregar que en su comentario al artículo de Graulich en *Current Anthropology*, Berthold Reise (en Graulich 1983, 582) había ya señalado que...

En realidad solamente *partes* de los dos manuscritos [*Telleriano-Remensis* y *Vaticano A*] se corresponden entre sí, y su interrelación todavía no es conocida con precisión, a pesar del modelo simplista de Graulich. Es también engañoso señalar a una sola persona como principal comentarista. El *Telleriano-Remensis* es glosado por siete diferentes manos en *español*, y el *Vaticano A* es glosado por dos manos, exclusivamente en *italiano*.¹⁵

¹² *Were written by people who were not part of the cultural group they were describing or, even worse, were openly opposed to the cultural practices this group performed. This is particularly the case with the codices Telleriano-Remensis and Vaticanus A, where the annotators were Spanish friars.*

¹³ *It is therefore all the more shocking that Graulich openly decided to ignore these problems and take the sources and their information at face value.*

¹⁴ *The textual information explaining the drawings was written by several Spanish priests [...] the annotators were Spanish friars.*

¹⁵ *In reality only parts of the two manuscripts correspond to each other, and their interrelationship is not yet precisely known, in spite of Graulich's simplistic model. It is also misleading to point out one person as main commentator. Telleriano-Remensis is glossed in up to seven different hands in Spanish, and Vaticanus A is glossed in two hands, exclusively in Italian.*

A lo cual Graulich (1983, 585-86) había contestado —respuesta que Oudijk no menciona:

El *Códice Vaticano A*, argumenta Berthold Riese, está escrito por dos manos en italiano. Confieso que no veo la importancia del hecho de que dos copistas se turnen para transcribir una traducción. Las siete manos del *Códice Telleriano-Remensis* parecen un argumento más serio. Uno puede suponer que Ríos tenía seis escribanos a su disposición. Sahagún también tenía numerosos informantes y varios escribanos transcribiendo sus reportes; esto no impide que el trabajo sea y siga siendo el de Sahagún. Más fundamental para mí es que todas las informaciones religiosas del *Códice Telleriano-Remensis* que he utilizado proceden de dos manos, una de las cuales es generalmente reconocida como la de Ríos, y que la mayor parte del tiempo todas las informaciones, aun cruzadas, se repiten y se confirman. No solamente los datos son consistentes entre sí, sino que aparecen en una forma idéntica o muy similar en el *Códice Vaticano A*. Sobre todo, los que he escogido están en perfecta armonía con las otras informaciones que tenemos a nuestra disposición.¹⁶

Respecto al contenido de esas glosas, vimos cómo Oudijk (2019, 341) asegura que “Ciertamente, ellos reciben la información de sus colaboradores indígenas, pero continuamente intentan relacionarla con información cristiana occidental”.¹⁷ En efecto, tanto los glosistas del *Códice Telleriano-Remensis* como los del *Códice Vaticano A* relacionan los datos transmitidos por los indígenas con “información cristiana occidental”, pero ¿acaso no todos los frailes lo hacen de una u otra manera? Fray Bernardino de Sahagún —al igual que otros frailes y cronistas— compara a los dioses mexicas con sus equivalentes romanos, y fray Diego Durán pretende detectar ceremonias

¹⁶ *The Codex Vaticanus A, he [Berthold Riese] argues, is in two hands and in Italian. I confess that I do not see the importance of the fact that two copyists took turns in transcribing a translation. The seven hands of the Codex Telleriano-Remensis seem a more serious argument. One might suppose that Ríos had six scribes at his disposal. Sahagún also had numerous informants, and several scribes transcribed their reports; this does not prevent the work from being and remaining Sahagun's. More fundamentally, what matters to me is that all the religious information from the Codex Telleriano-Remensis that I have used is in two hands, one of which is generally recognized as Rios's, and that most of the time all the information, in which ever hand, cross-checks, repeats, and confirms itself. Not only are the data consistent among themselves, but they appear in identical or very similar forms in the Codex Vaticanus A. Above all, those I have retained are perfectly in harmony with the other information we have at our disposal.*

¹⁷ *Surely, they received their information from their indigenous collaborators, but they continually tried to relate it to Western Christian information.*

judías en algunos rituales mexicas. No obstante, nadie considera que *todos* los datos transmitidos por estos frailes deban ser desechados. Obviamente, las referencias a modelos occidentales están destinadas a tratar de explicar elementos ajenos ante los ojos de posibles lectores “occidentales”, y cualquier descripción de una nueva realidad se basa en modelos culturales propios. Cuando Sahagún clasifica a los miembros del panteón mexica en “dioses mayores”, “diosas mayores” y “deidades menores”, no se trata de una clasificación indígena, sino de un modelo que el franciscano retoma de San Agustín, quien lo utilizó en *La Ciudad de Dios* para describir a los dioses romanos (Olivier 2010).¹⁸ Un caso semejante concierne a la taxonomía adoptada por Sahagún en el Libro XI del *Códice Florentino* para presentar la fauna. Aun cuando el tema ha suscitado opiniones distintas, se han presentado argumentos sólidos a favor de un origen europeo de la clasificación utilizada por el franciscano (Olivier 2007).

Es más, al igual que los glosistas del *Códice Telleriano-Remensis* y los del *Códice Vaticano A*, Sahagún (2000, 120) llega a comparar a los dioses mexicas con personajes bíblicos. ¿Acaso no era Tezcatlipoca “el malvado de Lucifer, padre de toda maldad y mentira, ambiciosísimo y superbísimo, que engañó a vuestros antepasados”? (véase figura 1). Uno puede objetar, sin duda, que para los frailes todos los dioses nativos eran diablos. Pero el franciscano propone también otra identificación significativa: si bien compara a la diosa Cihuacóatl con Venus —en una anotación a la parte náhuatl del *Códice Matritense* (Sahagún 1906, f. 35r)—, en su *Historia general de las cosas de Nueva España* afirma que a Cihuacóatl “también la llaman Tonantzín, que quiere decir ‘nuestra madre’. En estas dos cosas parece que esta diosa es nuestra madre Eva, la cual fue engañada de la culebra, y que ellos tenían noticia del negocio que pasó entre nuestra madre Eva y la culebra” (Sahagún 2000, 74) (véase figura 2). O sea que, en pocas palabras ¡la asociación de Eva con deidades mesoamericanas no es exclusiva de los glosistas de los códices *Telleriano-Remensis* y *Vaticano A*!¹⁹ Aun así, y tomando

¹⁸ Como lo expresaba Marcel Detienne (2000, 84-85) al analizar las aportaciones de Georges Dumézil al estudio del politeísmo de los pueblos indoeuropeos, es necesario considerar las estructuras de los panteones que se reflejan en los mitos, en las deidades veneradas en altares y templos, durante ciertas fiestas, etcétera, siempre y cuando las listas y el orden de los dioses procedan de *fuentes indígenas*, en el sentido etimológico de la palabra. Véase también el capítulo 4, “Comment lire Dumézil”, del libro de Scheid (2001, 95-117).

¹⁹ Otro personaje —de cuya existencia, desafortunadamente, nadie duda— ha sido comparado por Sahagún con Eva. En su versión “revisada” del libro XII del *Códice Florentino* (1585), el franciscano explica cómo los españoles —favorecidos en su empresa de instaurar



Figura 1. Según Sahagún, Tezcatlipoca era “el malvado de Lucifer, padre de toda maldad y mentira, ambiciosísimo y suberbísimo”. *Códice Florentino*, lib. I, f. 10r (detalle). Fuente: Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ms. Med. Palat. 218. Su concessione del MiBACT. E' vietata ogni ulteriore riproduzione con qualsiasi mezzo

el cristianismo entre los idólatras— fueron sin embargo castigados por sus pecados, por ejemplo, durante la Noche Triste. En cuanto a la Matanza de *Toxcatl*, Sahagún explica que “tuvo la Serpiente oportunidad de trabar pláticas con Eva y de esta manera fue Dios ofendido y Eva hizo un resbaladero por donde Adán y ella con todos los Indios y Españoles cayeron en grandes trabajos, y en grandes males, y ofensas de Dios. Así que por sollicitación de aquel Alvarado que quedó en lugar del Capitán, se concertó entre él y los Españoles, y Moctezuma y los Indios, que fuese hecha una fiesta muy solemne á honra de Uizilupuchtli, donde ascondio y manio la matanza de Indios...” (Sahagún 1989, 186). La dimensión mile-



Figura 2. Acerca de Cihuacóatl, Sahagún escribe “parece que esta diosa es nuestra madre Eva, la cual fue engañada de la culebra”. *Códice Florentino*, lib. I, f. 10v (detalle). Fuente: Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ms.

Med. Palat. 218. Su concessione del MiBACT. E' vietata ogni ulteriore riproduzione con qualsiasi mezzo

en cuenta los modelos y los juicios de Sahagún, nadie duda de que los datos sobre los dioses mexicas o sobre los animales incluidos en la obra del franciscano y de sus colaboradores nahuas constituyen una de nuestras mejores fuentes.

narista de la Conquista en la visión franciscana implicaba buscar el origen del mal, de las destrucciones, de las matanzas y de las epidemias. Según Sahagún, en este escenario bíblico, Pedro de Alvarado hubiera cumplido el papel de... ¡Eva!

Otro de los grandes pilares de nuestro conocimiento sobre la religión mexica es la obra de fray Diego Durán, la cual requiere también de una evaluación cuidadosa. Por ello Graulich (en este volumen) considera de manera crítica la equiparación establecida por Durán (1995, 2: 103) entre Xipe Tótec y la Trinidad, destacando los aspectos tripartitas del dios en las fuentes indígenas, sin descuidar el origen de la atrevida comparación del dominico. En el mismo sentido, veamos otro fragmento de la obra de Durán (1995, 2: 20-21):

preguntado á otro yndio viejo la noticia que tenia de la yda de Topiltzin, me empeço á relatar el capítulo catorce del *Éxodo*, diciendo que el Papa avia llegado á la mar con mucha gente que le seguía y que avia dado con un baculo en la mar y que se avia secado y hecho camino y que entró por allí el y su gente [...] y como bi que avia leydo donde yo y donde yba a parar, no me dí mucho por preguntalle por que no me contasse el *Éxodo*, de que le sentí tener noticia [...].

Al reparar, como el dominico, en el origen bíblico del relato, ¿tendríamos entonces que descartar todos los relatos de la huida de Topiltzin Quetzalcóatl hacia el mar, su quema en una pira y su transformación en el planeta Venus, bien documentados en diversas fuentes en español y en náhuatl? (véase figura 3).

Volviendo a las glosas de los códices *Telleriano-Remensis* y *Vaticano A*, Oudijk (2019, 342) proporciona otro argumento para rechazar su validez, ya que se encuentran en la parte dedicada al calendario adivinatorio, donde “no se narran historias” —examino esta afirmación más adelante— y, por lo tanto, están descontextualizadas y sin fundamento. Ahora bien, las comparaciones con episodios bíblicos no solamente aparecen en las glosas de las trecenas, sino también en la parte relativa a la historia de los distintos Soles. De hecho, la glosa del *Códice Vaticano A* reza:

Aquí fingen los miserables ciertos sueños de su ceguedad, diciendo que un dios que se decía Citlallatónac —que es aquel signo que se ve en el cielo, el llamado Camino de Santiago o Vía Láctea— mandó un embajador del cielo con una embajada a una virgen que estaba en Tula, que se decía Chimalman, que quiere decir “Rodela”, la cual tenía dos hermanas, una Xochitlicue y la otra Coatlicue, y que estando todas las tres retiradas en su casa, viendo venir al embajador del cielo, murieron las dos [hermanas] de espanto, quedando viva Chimalman, a la cual dijo el embajador que aquel dios quería que concibiese un hijo, y que escuchando ella la embajada se levantó y barrió



Figura 3. Durán relacionó la saga de Topiltzin Quetzalcóatl con el Éxodo. *Atlas de Durán* 1995, 2: lám. 2. Fuente: Dibujo de Nicolas Latsanopoulos

la casa y tan luego como la barrió concibió un hijo, sin conjunción de un hombre, el cual fue llamado Quetzalcóatl [...] (*Códice Vaticano A 3738* 1996, f. 7r).²⁰

Fray Pedro de los Ríos, por su parte, comenta al respecto:

No dejaré de notar en este lugar la astucia de nuestro adversario, el que desde hace tanto tiempo inventó esta falsedad entre esta pobre gente para que, si en cualquier tiempo tuvieran noticia del principio del misterio de nuestra redención —que fue cuando fue mandado el ángel Gabriel por Dios a la Virgen María [...] concibió al verdadero hijo de Dios sin obra del hombre—, lo atribuyesen al padre de la menti-

²⁰ *Qui fingono li miserabili certi sogni della loro cecità, dicendo che un Dio, che se diceva Citlallatonac, ch' è quello segno, che si vede in cielo detto strada di S[an]to Iacobo ò via latea, manda un Amb[asciato]r dal cielo con u[n]a ambasciata à una vergi[n]e, ch era in tulan, che se diceva chimalman, che vuol dore Rodella, la quale haveva due sorelle, l'una hochitlique, e l'altra conatlique; et ch essendo tutte tre retirete in casa sua vedendo venire l'Amb[asciato]re dal Cielo morirno le due di spavento, restando viva la Chimalman alla quale disse l'Amb[asciato]re che quel Dio voleva, che concepesse un figl[iol]o et che sentendo lei l'ambasciata si levò, et scopò la casa, et sub[it]o che la scopò concepè u[n]o figl[iol]o o senza congiontione di huomo, il quale fù detto, Quetzalcoatl... Traducción del italiano de Anders y Jansen.*

ra, falsificada y contrahecha en este falso dios Citlallatónac, su embajador y esta Virgen (*Códice Vaticano A 3738 1996*, f. 7r).²¹

De manera que los relatos del nacimiento de dioses como Quetzalcóatl y Huitzilopochtli a partir de deidades vírgenes, por presentar semejanzas con el Nuevo Testamento, tendrían que desaparecer de nuestro, de por sí escueto, corpus de mitos prehispánicos (véase figura 4). Para más ejemplos al respecto, remito al lector al artículo de Michel Graulich, “No existe una mitología azteca” (en este volumen). De paso me parece oportuno recordar que cuando aparece claramente una influencia bíblica en las fuentes, Graulich no deja de señalarla: así detectó, por ejemplo, un paralelismo entre el relato bíblico del viaje de los hebreos hacia la Tierra Prometida y la narración de la migración mexicana en la obra de Cristóbal del Castillo, por lo cual considera que, en ocasiones, Huitzilopochtli es confundido con Moisés en esta fuente en náhuatl (Graulich 1974, 313; 1987, 33). En el caso de López Austin (1985) —también acusado por Oudijk (2019, 369) de descuidar el contexto colonial en el cual se generaron las fuentes que utiliza para reconstruir los mitos mesoamericanos—, podemos citar su brillante análisis del relato de los colaboradores nahuas de Sahagún sobre el origen de los mexicas. Después de calificar este texto como “uno de los más desconcertantes —si no el más— de toda la *Historia* de Sahagún” (López Austin 1985, 317), López Austin logra explicar esta versión —atípica a todas luces— del origen de los mexicas a partir de la clara impronta de la situación colonial en la cual se encontraban los colaboradores del franciscano.

Sin lugar a duda, es notable la comparación sistemática de los mitos indígenas con la tradición bíblica tanto en las glosas del *Códice Telleriano-Remensis* como en las del *Códice Vaticano A* (Ragon 1993). Dos principales motivos fundamentan este tipo de comparaciones: la posibilidad de una evangelización previa del Nuevo Mundo, gracias a la cual ciertos relatos bíblicos se conservarían aún deformados entre los indios; o bien el engaño del Demonio que hubiera transmitido relatos trastocados en los cuales éste

²¹ *Non lasciarò di notare in q[ues]ta luogo l'astutia del nostro avversario, il quale tanto tempo è, che ritrovò q[ues]ta falsità fra q[ues]ta povera gente, accio che se in qualche tempo havessero notitia del principio del misterio della nostra redent[io]ne, che fù quando fù mandato l'Angelo Gabriele da Dio alla verg[i]ne maria [...] que concepè il vero figliolo di Dio senza opera di huomo, l'attribuisce al padre della buggia falsificata, et contrafatta in questo falso Dio, Citlallatonac, e al suo Amb[asciato]re et in in q[ues]ta vergine.* Traducción del italiano de Anders y Jansen.



Figura 4. El nacimiento de Huitzilopochtli a partir de su madre, la “virgen” Coatlicue. *Códice Florentino*, lib. III, f. 3v (detalle). Fuente: Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ms. Med. Palat. 218. Su concessione del MiBACT. E’ vietata ogni ulteriore riproduzione con qualsiasi mezzo

apareciera en lugar del Dios cristiano. Ahora bien, como lo acabamos de ver con los ejemplos incluidos en las obras de Sahagún y Durán, las glosas de los códices *Telleriano-Remensis* y *Vaticano A* no son de ninguna manera excepcionales. Tal vez si los autores de estas glosas hubieran recurrido (como muchos otros frailes) a comparaciones con la antigüedad grecolatina, las “sospechas” de algunos especialistas hubieran sido menores. ¿Acaso nos parece más natural comparar entre ellas religiones politeístas o “paganas”? Sea como fuere, aun cuando el marco conceptual europeo en el que se inscriben los escritos sobre la religión indígena ha sido plenamente identificado,²² y obviamente con las debidas reservas, es posible emprender un estudio serio de la antigua cosmovisión mesoamericana a partir de bases

²² Entre muchos otros trabajos, véanse la obra seminal de Bernard y Gruzinski (1988), el excelente libro de Lupter (2006), así como los estudios puntuales de Boone (2010), Botta (2010), Laird (2016) y Olivier (2010).

documentales firmes, combinando datos arqueológicos e iconográficos prehispánicos con fuentes coloniales.

¿Murió Tlaltéotl al ser creados la Tierra y el Cielo?

Y acerca de algunas dudas sobre la virtud de Xochiquétzal

Volvamos a los argumentos de Oudijk, quien, al rechazar el valor de las glosas de los códices *Telleriano-Remensis* y *Vaticano A*, niega la existencia de una transgresión en los mitos de creación del México central. Es más, al examinar el análisis de Graulich respecto al mito de la creación del Cielo y de la Tierra a partir de Tlaltéotl, Oudijk (2019, 343) sostiene que “Aun si se considera que la partición del cuerpo de Tlaltecuctli representa su muerte —recordemos, ella no muere—, en las otras dos historias nada hay que sugiera que alguien haya muerto”.²³ Tomando en cuenta lo anterior, en este caso tampoco existiría transgresión alguna. En realidad —como lo señala en una nota a pie de página—, Oudijk retomó literalmente el siguiente cuestionamiento de Ulrich Köhler (en Graulich 1983, 582): “Según Graulich, Tlaltecuctli es matada, cuando la fuente original, la *Histoyre du Méchique*, simplemente dice que fue rota en dos partes, volviéndose una el cielo y la otra la tierra (1905 [1547], 31). Las líneas siguientes claramente indican que la diosa permaneció viva”.²⁴ Oudijk (2019, 370, n. 2) no juzgó necesario reproducir la respuesta de Graulich, en vista de que el argumento de Köhler “fue rechazado por Graulich sin ninguna prueba verdadera” (*was rejected by Graulich without any real evidence*). Siguiendo el precepto de la duda cartesiana, y desconfiando del juicio sin apelación de Oudijk, considero indispensable reproducir la respuesta del historiador belga (Graulich 1983, 585):

Para Köhler, Tlaltecuctli, cortada en dos, no muere, ya que los dioses la consuelan y ella llora. No ve que para el autor del texto era evidente que en los mitos los muertos pueden volver a la vida. Sin duda, para Köhler, Nanáhuatl, que es lanzado al fuego para transformarse en Sol, tampoco muere ¡ya que la mayoría de los textos no lo dicen! Sea como fuere, en la variante que he citado de la restauración del

²³ *Even if the partition of Tlaltecuctli's body is considered to represent her death—remember, she does not die,—in the other two stories there is nothing to suggest that anybody gets killed.*

²⁴ *According to Graulich, Tlaltecuctli is killed, while the original source, the *Histoyre du Méchique*, simply describes her being torn into two pieces, one becoming the sky, the other the earth (1905 [1547], 31). The subsequent lines clearly indicate that the goddess remained alive.*

mundo por Tezcatlipoca, Quetzalcóatl y otros dioses, es muy claro que la diosa de la Tierra estaba muerta. Además, en el rito de Ochpaniztli, la Tierra (personificada por una esclava) era decapitada al momento de ser preñada, pero renacía inmediatamente a través de un nuevo personificador [un sacerdote] que simulaba estar preñado y daba a luz al maíz.²⁵

Para abundar en la respuesta de Graulich, en efecto, resulta difícil imaginar que Tlaltéotl, después de que Tezcatlipoca y Quetzalcóatl “se transformaron ambos en dos grandes serpientes, de las cuales una asió a la diosa por la mano derecha y el pie izquierdo, y la otra por la mano izquierda y el pie derecho; y la estiraron tanto que la hicieron romperse por la mitad” (Thevet 1905, 29; 2002, 150-51),²⁶ no haya perecido a consecuencia de su partición en dos. Por otra parte, si este acto no constituye una transgresión, no entendemos por qué el texto afirma después: “de lo cual otros dioses se enojaron mucho. Después de hecho esto, para compensar a la dicha diosa de la Tierra del daño que los dos dioses la habían infligido [...]” (Thevet 1905, 29; 2002, 150-53).²⁷ Una vez más es esclarecedor recurrir a otra variante de ese mito, y Graulich (1983, 577) nos remite atinadamente al texto incluido en la *Relación geográfica de Meztitlán* (Chávez 1986, 62), según el cual, “tenían pintada una figura de mujer, llamada Huey Tonantzin, que quiere decir ‘nuestra gran madre’, que decían madre de todos estos dioses o demonios. Y que aquellos cuatro demonios ya nombrados [Izcuin, Huey Técpatl, Tentémic y Nanácatl Tzatzí], dicen que mataron a esta gran madre, instituyendo en ella el modo de sacrificar para adelante [...]”.

A este relato se pueden añadir otras variantes de la transgresión señaladas por Graulich en su artículo de 1983, entre otras el mito del nacimiento y la expulsión sobre la tierra del pedernal parido por Citlallinicue a

²⁵ For Köhler, Tlaltecuhli, torn in two, does not die, since the gods console her and she weeps. He does not see that for the author of the text this was a matter of course that in myths the dead can come back to life. Doubtless, for Köhler, Nānahuatl, who is thrown into the fire to become the sun, does not die either, since most of the texts do not say so! However that may be, in the variant I have cited of the restoration of the world by Tezcatlipoca, Quetzalcoatl, and other gods, it is quite clear that the goddess Earth was dead. Furthermore, in the rites of Ochpaniztli, the Earth, personified by a slave, was decapitated at the moment of being impregnated but was immediately reborn in a new personifier who mimics being impregnated and giving birth to corn.

²⁶ Se changerent tous deux en deux grands serpents, des quelz l'ung sasit la deesse depuis la main droite iusques au pied gauche, l'autre de la main gauche au pied droit, et la presserent tant que la firent rompre pour la moitié. Traducción del francés de Rafael Tena.

²⁷ De quoy les autres dieux furent fort fachés. Apres ce fait, por recompanser la dite deesse de la terre du domage que les deux dieux luy avoient fait... Traducción del francés de Rafael Tena.

partir del cual nacen en Chicomóztoc 1 600 dioses (Mendieta 1980, 77-78). Hasta donde sé, nadie ha puesto en duda la autenticidad de este mito, esto, pese a que Mendieta comentó al respecto: “en que parece querer atinar á la caída de los malos ángeles” (Mendieta 1980, 77-78). Es decir, estamos ante otro caso manifiesto de comparación de un mito mesoamericano con un relato bíblico. Sin embargo, como vimos, Oudijk renunció a incluir este relato en su crítica al trabajo de Graulich.

Tares Upeme —el equivalente purépecha de Tezcatlipoca— fue otro desafortunado personaje expulsado del cielo por emborracharse; se rompió una pierna al caerse “y por esto estaba cojo este dios” (*Relación de Michoacán* 1988, 163). Sin lugar a dudas, el intérprete del *Códice Telleriano-Remensis* alude a un episodio semejante cuando comenta que “No pintan aquí a Tezcatlipoca con el pie de culebra porque dicen que es esta fiesta antes que pecase, estando en el cielo” (*Codex Telleriano-Remensis* 1995, f. 5r) (véase figura 5). En otras palabras, Tezcatlipoca tenía dos pies “antes que pecase”. De manera que las fuentes se complementan y la mutilación o la cojera de Tezcatlipoca se explica como consecuencia de una transgresión. Nuevamente podemos apreciar el valor de la glosa del *Códice Telleriano-Remensis*, aun cuando aparezca aparentemente “en clave bíblica”. Tampoco es casual el hecho de encontrar a Tezcatlipoca mismo acercándose a la diosa Xochiquétzal, que está tejiendo cerca del árbol de Tamoanchan (Sahagún 1993, f. 250) (véase figura 6). Además de confirmar —como lo señala Graulich (1983, 585) en su respuesta— que el episodio de Tamoanchan no está documentado solamente en las glosas de los códices *Telleriano-Remensis* y *Vaticano A*, esta ilustración de la fiesta de *atamalculiztli* se relaciona con un himno que se cantaba durante esta fiesta y en el cual se menciona el nacimiento de Cintéotl, el dios del maíz, en Tamoanchan, fruto de la transgresión de Tezcatlipoca y Xochiquétzal (Sahagún 1997, 145-46). Por todo lo anterior, de ninguna manera se puede suscribir a las dudas expresadas por Oudijk (2019, 356): “La seducción de Xochiquétzal por Tezcatlipoca es todavía otro evento problemático”.²⁸

²⁸ *The seduction of Xochiquetzal by Tezcatlipoca is yet another problematic event.* Otro cuestionamiento de Oudijk (2019, 362) concierne a unos atavíos de Tezcatlipoca, así como a su carácter lunar: “Supuestamente, este diseño [de obsidiana] estaba pintado en las sandalias de dos dioses, y esta vez la referencia es el *Códice Florentino* de Sahagún. Sin embargo, aparte de que la referencia es equivocada, cuando Sahagún (1953-81, IX (13), f. 44r-v) menciona estas sandalias, las llama *itzcactli* o ‘sandalias de obsidiana’ [...]. No es claro por qué Graulich relaciona estas sandalias con Chantico y Tezcatlipoca ni por qué este último estaría relacio-

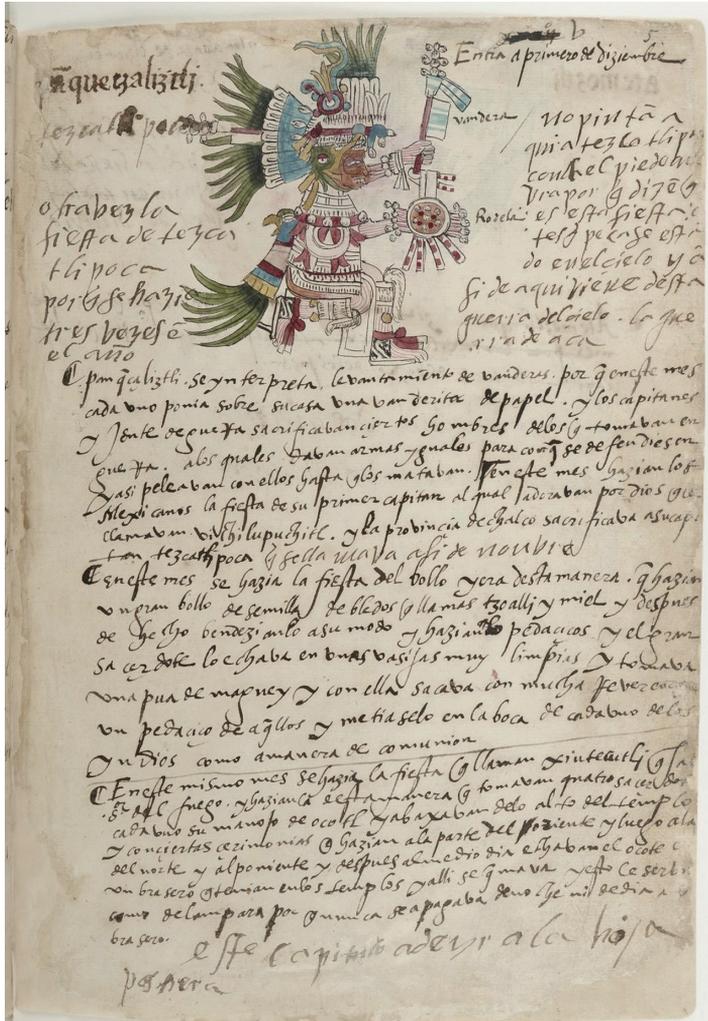


Figura 5. “Antes que pecase” Tezcatlipoca tenía dos pies, según el intérprete del Códice Telleriano-Remensis. Códice Telleriano-Remensis, f. 5r.
Fuente: Bibliothèque nationale de France

nado con la Luna”. Supposedly, this design was painted on sandals of two gods, and this time the reference is Sahagún’s Florentine Codex. However, apart from the reference being wrong, where Sahagún (1953-81, IX(13), f. 44r-v) does refer to these sandals, they are called *Izcactli* or “obsidian sandals”, [...] It is unclear why Graulich relates these sandals to Chantico and Tezcatlipoca or why the latter would be related to the moon. En efecto, la referencia proporcionada por Graulich —Sahagún (1950-82, lib. IX: 74)— es equivocada; se refiere en realidad a la página anterior, la 73 (nadie es perfecto), donde se describe un diseño pintado llamado “serpiente de



Figura 6. Tezcatlipoca y Xochiquétzal, los “culpables” del “paraíso” de Tamoanchan. Bernardino de Sahagún, *Primeros Memoriales*, f. 254r.

Fuente: Dibujo de Nicolas Latsanopoulos

Es más, el esquema de la transgresión en Tamoanchan se repite al final del Cuarto Sol en Tollan e incluso en vísperas de la Conquista, según un modelo en el cual alternan los “culpables” (Graulich 1987, 1988; Olivier 2004). Por lo anterior, encontramos naturalmente a Xochiquétzal al final de la era tolteca. Aun cuando Oudijk (2019, 358) acude al rescate de la virtud de la diosa —“no hay evidencia, por ejemplo, de que Xochiquétzal represente valores negativos en la sociedad mesoamericana”—,²⁹

obsidiana” (*motlaquicuilo itzchohoatica*). En cuanto a los nexos entre las sandalias de obsidiana y las dos deidades mencionadas, basta citar a los colaboradores nahuas de Sahagún (1993, f. 261r; 1997, 95) que describen entre los atavíos de Tezcatlipoca “sus sandalias de obsidiana (*yhitzacac*)” —representadas en los códices *Borgia* (*Códice Borgia* 1993, láms. 17, 21), *Cospi* (*Códice Cospi* 1994, lám. 12), *Borbónico* (*Códice Borbónico* 1991, lám. 6) y en el *Tonalámatl Aubin* (*Tonalámatl Aubin* 1900-01, lám. 6)— y señalar que la diosa Chantico es representada portando dichas sandalias en la lámina 18 del *Tonalámatl Aubin*. Acerca de los estrechos nexos entre Tezcatlipoca y el astro selenita, me permito remitir a varios pasajes de mi libro sobre este dios (Olivier 2004, 75-78, 175-77, 243-46, etcétera).

²⁹ *There is no evidence that, for example, Xochiquetzal represented negative values in Mesoamerican society.*

Diego Durán (1995, 2: 23) no comparte esta opinión y describe a la diosa como...

una ramera, que entonces bivia, muy desonesta, que avia nombre Xochiquetzal, y que volviendo Topiltzin á su celda, inorando lo que dentro avia, abiendo aquellos malvados [Tezcatlipoca y sus acólitos] publicado como Xochiquetzal estaba en la celda de Topiltzin, para hacer perder la opinion que del se tenia y de sus dicipulos, de lo qual, como era tan casto y onesto Topiltzin, fue grande la afrenta que recibió y luego propusso su salida de la tierra.

Este retrato misógino de la diosa por parte de Durán se inscribe por supuesto en el marco de su identificación de Topiltzin con Santo Tomás. Aun así, el papel de la diosa en la caída de la era tolteca se confirma en una lámina del *Códice Vaticano A* en la cual vemos a la diosa bajando del cielo con cuerdas sacrificiales en medio de toltecas que bailan con banderas de sacrificio (*Códice Vaticano A* 3738 1996, f. 7r) (véase figura 7). La glosa reza: “La cuarta edad, según su cuenta, es aquella en que ha tenido principio la provincia de Tula, la cual, dicen haberse perdido por causa de los vicios, y así pintan a los hombres bailando, y por causa de estos vicios les vinieron grandísimas hambrunas, y así fue destruida la provincia”.³⁰ Es solamente al cotejar con otras fuentes los datos incluidos en las glosas de los códices *Telleriano-Remensis* y *Vaticano A* (lo que Oudijk desde un principio decidió no hacer) que el valor de estos datos —más allá de los modelos bíblicos que por supuesto siguen los glosistas— puede reconocerse.

Veamos otro argumento que utiliza Oudijk para cuestionar la existencia de una transgresión en Tamoanchan. Se trata de la representación de la diosa Ixnextli, identificada con Eva tanto en las glosas del *Códice Telleriano-Remensis* como en las del *Códice Vaticano A* (*Codex Telleriano-Remensis* 1995, f. 11r; *Códice Vaticano A* 3738 1996, f. 17r) (véase figura 8). Según Oudijk (2019, 358), Ixnextli “es una diosa muy enigmática, conocida únicamente por los códices *Telleriano-Remensis* y *Vaticano A*”,³¹ pero más adelante

³⁰ *La 4a età secondo il loro conto è quella, in che hà havuto principio la provincia de tulan, la quale dicono esser persa per causa delli vitij, et cosi depingono li huomini ballando, et per causa de q[ues]ti vitij li vennero fame grand[issi]me, et cosi fù destrutta la provincia.* Traducción del italiano de Anders y Jansen.

³¹ *Is a very enigmatic goddess, known only from the codices Telleriano-Remensis and Vaticanus A.*

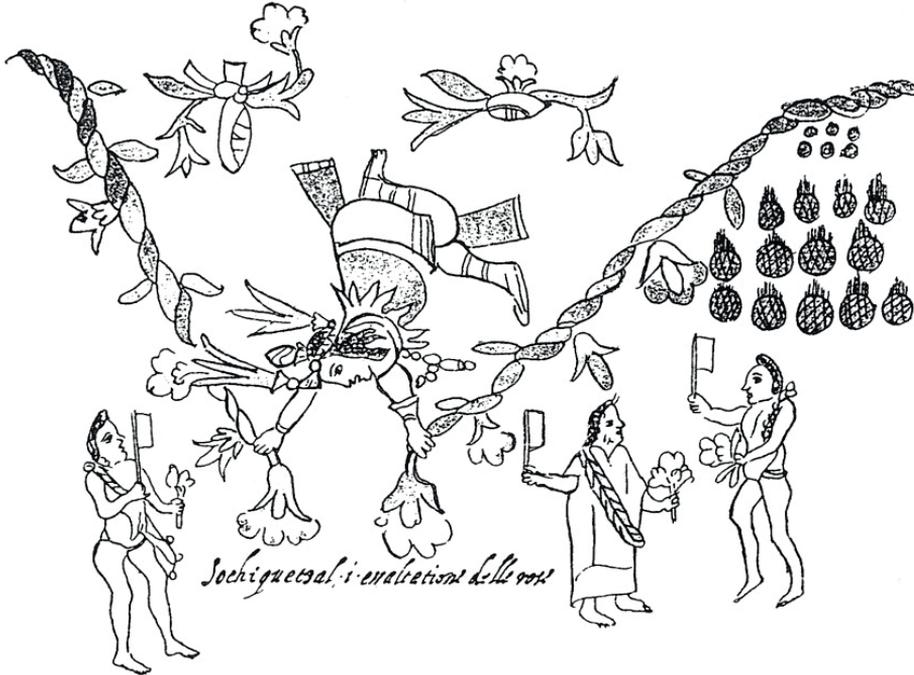


Figura 7. Al final de Sol de Tollan, Xochiquétzal baja del cielo con cuerdas sacrificiales en medio de toltecas que bailan con banderas de sacrificio. *Códice Vaticano A 3738, f. 7r (detalle)*. Fuente: Dibujo de Rodolfo Ávila

niega su existencia. Una vez más, algunos apuntes comparativos permiten evaluar de manera más objetiva las informaciones vertidas en las glosas de ambos manuscritos, en este caso, el carácter excepcional o único de un dato. Veamos: Xiuhtlati y Xilo —las diosas de los artesanos de la pluma (*amanteca*)— son conocidas únicamente por la obra de Sahagún (1979, lib. IX: f. 58r) (véase figura 9); los nombres de los dioses de los *pochteca* Cuauhtlaxáyauh y Cuachtlapucohcoyaotzin aparecen solamente en la obra de Durán (1995, 2: 126, 158); otro dios de los *pochteca*, Meteutl, es mencionado exclusivamente en la crónica de Alvarado Tezozómoc (2001, 269); es el caso también de Maquercóatl [Maquizcóatl], otro nombre de Huitzilopochtli, que es mencionado solamente en la “Historia de los mexicanos por sus pinturas” (1941, 229), y podríamos extender esta breve lista... ¿Tendríamos entonces que dudar de la existencia de estos dioses o de sus avatares porque sólo una fuente menciona sus nombres? Además, el nombre Ixnexhtli nos remite a un pasaje del *Códice Florentino* en el cual los

colaboradores nahuas de Sahagún (1950-82, lib. VI: 225) explican que la palabra *ixnex*, “cara de ceniza”, se utiliza para referirse a un transgresor:

<p>Ixnex. Itechpa mjtoa: in aço itla oax, aço itla oqujchiuh, aço avilnemjliztli, ichtequjliztli: in momati aiac qujmachilia: auh ca ie omachililoc, otepan cenman in tlein ipinaviz: ic mjtoa itechpa yxnex.</p>	<p>Cara de ceniza. Se dice de alguien que tal vez hizo algo, tal vez cometió algo: acaso una vida carnal, el acto de hurtar; piensa que nadie lo sabe, pero ciertamente ya es sabido. Se divulgó del todo lo que era su vergüenza: por esta causa se dice de alguien “cara de ceniza”.³²</p>
---	---

Es decir, el nombre de la diosa alude claramente a su papel de transgresora en Tamoanchan, tanto más que frente a ella se encuentra Huehuecóyotl, un avatar de Tezcatlipoca, cuyas connotaciones sexuales están muy marcadas en las fuentes (Olivier 1999).

El nombre de la diosa *Ixnex* nos conduce lógicamente al tema de la ceguera o de la visión disminuida. Oudijk (2019, 358) señala al respecto:

Hay también un énfasis en la ceguera como un aspecto de inmoralidad, con *Ixnex* e *Itztlacoliuhqui* como ejemplos. Este último era el dios del hielo, el cual en la iconografía nahua parece no tener ojos o tenerlos cubiertos con papel. En el pensamiento cristiano la ceguera está relacionada con el pecado, ya que el pecador no puede ver lo que está mal en sus actos.³³

En una nota a pie de página, Oudijk (2019, 371, n. 11) ofrece como ejemplo el *Mapa de Cuauhtlanzinco*, “que muestra a la gente que no ha sido bautizada como gente que se cubre los ojos con las manos”.³⁴ En primer lugar, dicho mapa fue realizado después de 1650 (Wood 2003,

³² Traducción mía. La versión española del *Códice Florentino* (Sahagún 1950-82, lib. VI: 225) reza: “Saben todos y ignorarlo el o cara de cenizado. Este refran se dize: de aquel que hizo algun mal y piensa que nadie lo sabe y es verdad que lo saben muchos y todos los que con el conuersan y el piensa que esta secreto por esso dize cara de cenja”.

³³ *There is also an emphasis on blindness as an aspect of immorality, with Ixnex and Itztlacoliuhqui as examples. The latter was the god of Frost, who in Nahua iconography does not seem to have had eyes or had them covered with paper. In Christian thought blindness is related to sin, as the sinner cannot see what is wrong with what he is doing.*

³⁴ *Which shows the people who have not been baptized as people who cover their eyes with their hands.*

79-81), por lo cual no resulta sorprendente el simbolismo cristiano de la ceguera plasmado en este documento. El caso de los códices *Telleriano-Remensis* y *Vaticano A* es distinto. Graulich (1983, 585), en su respuesta de 1983, menciona que la ceguera —como una de las consecuencias de la transgresión en Tamoanchan— también está ilustrada en los manuscritos prehispánicos:

En muchos códices, incluso en los prehispánicos, al lado del árbol roto de Tamoanchan figura Itzpapálotl. Si ésta es representada descarnada, acompañada por una “casa de oscuridad”, por un personaje ciego y por otro que cae muerto (*Códice Borgia* 1976 [prehispánico]: 66, entre otras), es porque la transgresión ha tenido como consecuencia la intrusión de la muerte, de la noche y de la ceguera de la corrupción.³⁵

Identificado por los colaboradores nahuas de Sahagún (1950-82, lib. II: 122) como Cintéotl, el dios del maíz, Itztlacoliuhqui aparece en los códices como un avatar de Tezcatlipoca (Olivier 2000a) (véase figura 10). Esta identidad ocasional de Tezcatlipoca, el padre del maíz, con Itztlacoliuhqui podría parecer extraña, pero encontramos un fenómeno semejante en el caso de Xochipilli, descrito en las fuentes como el padre del precioso cereal o como el maíz mismo, hijo de Piltzintecuhtli y de Xochiquétzal (“Historia de los mexicanos por sus pinturas” 1941, 231; Sahagún 1958, 108-09; Thévet 1905, 30-31). De manera que los ojos tapados tanto de Itztlacoliuhqui como de Tezcatlipoca —e incluso de una diosa como Tlazoltéotl (*Códice Laud* 1994, lám. 42)— se pueden vincular con la transgresión en Tamoanchan y con el nacimiento del dios del maíz. Del consumo del maíz deriva el carácter mortal de los hombres —se dice que los niños muertos antes de comer maíz “resucitan” (Fernández de Oviedo 1945, 11: 73)— y su visión disminuida (*Popol Vuh* 1986, 107), es decir, son incapaces de ver directamente a sus creadores (Olivier 2000a).³⁶ Cuando el intérprete del *Códice Vaticano A* describe de manera lacónica a Itztlacoliuhqui como “Señor del pecado o de la ceguera, y por lo tanto, lo presentan con los ojos tapados. Dicen

³⁵ *In many codices, even pre-Hispanic ones, the shattered tree of Tamoanchan figures alongside Itzpapálotl. If she is represented as emaciated, accompanied by a “house of darkness”, a blind personage, and another falling dead (Codex Borgia 1976 [preconquest]:66, among others), it is because the transgression has had as its consequence the intrusion of death, night, and the blindness of defilement.* Véase también el comentario de López Austin (en este volumen).

³⁶ Sobre el origen de la muerte y la ruptura del contacto con los dioses, véase Graulich (1983, 580; 1987, 104-06).



Figura 10. Itztlacolliuhqui, el dios del maíz, es también un avatar de Tezcatlipoca, cuya ceguera deriva de la transgresión en Tamoanchan. Códice Telleriano-Remensis, f. 16v. Fuente: Bibliothèque nationale de France

que pecó en un lugar de grandísima recreación y placer...” (*Códice Vaticano A 3738* 1996, f. 24v),³⁷ en realidad nos abre una ventana hacia concepciones complejas y sumamente importantes, mucho más allá de una simple metáfora cristiana.

“La función de un códice mántico no es narrar historias”:
adivinación, códices y mitos

En su apreciación del carácter mántico de ciertas secciones de los códices, Oudijk sigue los lineamientos establecidos por Karl Nowotny (2005 [1961]), y después los de Marteen Jansen, Ferdinand Anders y Luis Reyes García en sus comentarios a varios códices del grupo Borgia. Sin lugar a duda, los descubrimientos de Nowotny —aprovechados y completados por sus seguidores— han contribuido a una mejor comprensión del contenido y la función de estos manuscritos, apoyándose (entre otros materiales) en importantes estudios etnográficos, como los de Leonard Schultze-Jena. Cuando Oudijk (2019, 350) escribe que “La función de un códice mántico no es narrar historias”, no hace sino retomar literalmente lo que Jansen ha escrito en varias ocasiones —por ejemplo, cuando compara estos documentos con los códices históricos mixtecos—. ³⁸ Sobra decir que, en efecto, “narrar historias” no es el principal propósito de este tipo de manuscritos pictográficos. Ahora bien, como lo había señalado ya Eduard Seler en sus profundos estudios, los dioses y los elementos asociados con ellos pintados en estas secciones —ahora definidas como “mánticas”— aluden a menudo a eventos míticos y corresponden a características propias de las deidades representadas. Por ello, no es posible aceptar la afirmación de Oudijk (2019, 350) según la cual “Lo que queda claro de los códices mánticos es que la mayoría de las veces los atributos no están relacionados con el numen por medio de algún tipo de nexo narrativo o lógico”.³⁹ Siguiendo este razonamiento, tendríamos que aplicar la concepción de la arbitrariedad del signo lingüístico (según Ferdi-

³⁷ *Sig[no]re del peccato, ò della cecità, et per tanto lo depingono con li occhi stroppati, dicono, che peccò in un’luogo de grandissima recreatione, et piacere...* Traducción del italiano de Anders y Jansen.

³⁸ Por ejemplo, “las escenas mánticas, al contrario, no relatan una historia...” (Anders et al. 1993a, 34) o “las pinturas mánticas no narran una historia...” (Jansen 1999, 177).

³⁹ *What is clear from the mantic codices is that the attributes are most often not related to the numen in any sort of narrative or logical linear way.*

mand de Saussure) a los elementos iconográficos plasmados en los códices mánticos. Obviamente no es así, y el conjunto del sistema adivinatorio mesoamericano —como el de cualquier sistema adivinatorio— está fundamentado en categorías culturales propias, las cuales se transmiten, entre otros medios, a través de relatos míticos. Con justa razón Jansen, Anders y Reyes García (1993a, 41-42) comparan el sistema mesoamericano con...

la astrología que se remonta a la antigüedad clásica europea, utiliza como estructura el movimiento de los planetas sobre el fondo de las constelaciones del zodiaco. Ya que los astros son identificados con los dioses grecorromanos [...] cada uno tiene su carácter y su “reino”, *definidos en los mitos* [subrayado mío], de modo que llega a simbolizar una parte específica de la vivencia humana, un fenómeno en la naturaleza, un papel en la jerarquía social, una suerte de la persona o del grupo [...]. De manera semejante en Mesoamérica, son los libros calendáricos los que reflejan (al igual que la astrología) la estructura cosmológica tal como esta cultura la concibe.

Las reflexiones presentadas por López Austin (en este volumen) —quien establece un paralelo con la cartomancia occidental— van en el mismo sentido.

Como lo destacan Graulich (1983, 585; en este volumen) y López Austin (en este volumen), la asociación de la diosa Itzpapálotl con el árbol sangrante aparece no solamente en los códices *Telleriano-Remensis* y *Vaticano A*, sino también en algunas secciones “mánticas” de los códices del grupo Borgia. Ambos historiadores presentan sólidos argumentos para relacionar los elementos asociados con la diosa en estas imágenes con el mito de la transgresión en Tamoanchan. No se trata de negar el uso de estos elementos iconográficos vinculados con los dioses por parte del *tonalpouhque* para la asignación de connotaciones positivas o negativas durante las consultas adivinatorias,⁴⁰ pero estas connotaciones remiten a relatos específicos y

⁴⁰ En una nota a pie de página, Oudijk (2019, 371, n. 10) propone algunas interpretaciones de secciones mánticas en las cuales aparece el motivo del árbol. Al comentar una sección sobre pronósticos de matrimonio, afirma: “De la misma manera, en la sección de matrimonios de los códices *Borgia* y *Laud* (59 y 34) encontramos para la conjunción del número 5 un árbol florido y a la pareja mostrando respeto y bienestar”. *Similarly, in the marriage table of codices Borgia and Laud (59 and 34) we find for the joined numeral 5 a Flower Tree and the couple showing respect and wealth.* En efecto, la pareja plasmada en el *Códice Borgia* (1993, lám. 59) se encuentra junto a un árbol florido y según los especialistas el pronóstico de la imagen sería positivo (Anders *et al.* 1993b, 311; Boone 2007, 140). Sin embargo, la lámina del *Códice Laud* citada por Oudijk no corresponde a la conjunción del número 5; es más, en medio de la pareja vemos ¡un árbol partido por la mitad con sangre saliendo del

a nexos característicos de las deidades plasmadas en los códices adivinatorios. Es más, la práctica de la adivinación con granos de maíz, con cenizas o con semillas de colorín está estrechamente vinculada con los mitos de creación de los hombres:

para escudriñar el destino incierto de los mortales, se utilizan elementos que formaron parte de las “materias primas” que los dioses usaron durante los procesos míticos de creación de los hombres. [...] el maíz, la ceniza, la cal, las cuerdas, las semillas del colorín, etcétera —que podrían calificarse de instrumentos “ontológicos”—, son los que se utilizan para la adivinación, siendo el hombre y sus entidades anímicas las medidas a partir de las cuales se busca determinar e influir sobre los destinos asignados por los dioses a los mortales (Olivier 2019, 194-96).

*Un árbol más, y de la pertinencia de los Chilam Balam
y de la etnografía maya para estudiar los mitos de creación nahuas*

Podría parecer innecesario volver sobre el papel de los árboles en la cosmovisión mesoamericana, tema ya totalmente aclarado en la respuesta de López Austin (en este volumen). Sin embargo, quisiera añadir al expediente un ejemplo sumamente interesante, plasmado en el *Códice Vindobonensis* (véase figura 11), con el cual se pueden rebatir dos de las afirmaciones de Oudijk (2019, 362-68): que no hay pruebas de la existencia de flujos opuestos y complementarios en los árboles y que los dioses no viajan a través de ellos. En este códice mixteco se representó un árbol doble que nace de una cabeza (*Códice Vindobonensis Mexicanus I* 1992, lám. 37). Cabe precisar que la parte izquierda del árbol está pintada con círculos de jade, mientras que en la parte derecha aparecen tres flechas descendentes. Un pequeño personaje rojo que presenta rasgos del dios Macuilxóchitl sale de

corte! (*Códice Laud* 1994, lám. 34). Más adelante en la misma nota, Oudijk cita representaciones de Itzapálotl asociada con el árbol roto, cuyas connotaciones serían nefastas. A continuación asegura: “Esto demuestra que el signo Zopilote es claramente negativo (codices *Borgia* 11, arriba; *Vaticano B*, 29 abajo y 92)”. *This makes clear that the Vulture sign is clearly negative (codices Borgia 11 top; Vaticanus B 29 bottom and 92*. Este último juicio no se sostiene. Al contrario, los colaboradores nahuas de Sahagún (1950-82, lib. IV: 77; 1997, 162) aseguran que los que nacían en un signo *cozcacauhtli* iban a tener una larga vida y a ser ricos. En pocas palabras, las connotaciones “mánticas” de estas escenas no son tan sencillas y justamente la complejidad de las escenas y de las distintas connotaciones de los signos proporcionaban al *tonalpouhque* un amplio margen interpretativo.

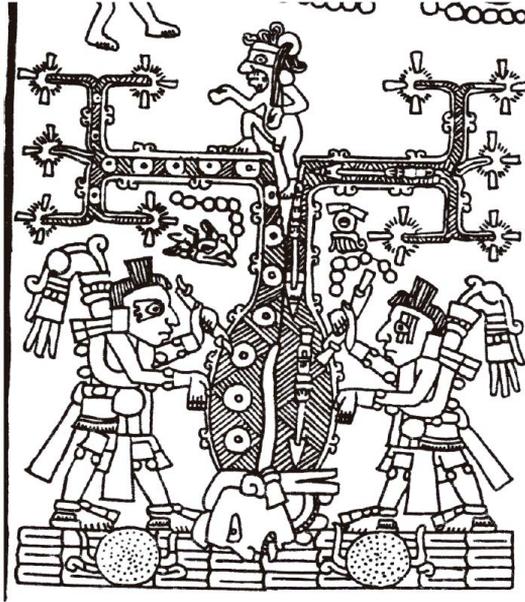


Figura 11. Del árbol de Apoala —cuya parte izquierda está pintada con círculos de jade y la parte derecha con flechas— surgen o nacen los dioses mixtecos equivalentes a Macuilxóchitl y a Tlazoltéotl. *Códice Vindobonensis Mexicanus I*, lám. 37 (detalle). Fuente: Dibujo de Rodolfo Ávila

una abertura en la parte superior del árbol. Más arriba aparece una mujer desnuda —identificada con la equivalente mixteca de Tlazoltéotl (Jansen 1982, 111)— que está caminando, muy probablemente después de salir del mismo árbol. Se trataría del árbol de Apoala, famoso lugar de origen en la Mixteca. Además de comprobar que los dioses pueden viajar —e incluso nacer— en árboles, los elementos plasmados en el tronco doble —círculos de jade y flechas— corresponden sin duda a fuerzas o flujos opuestos y complementarios.⁴¹

⁴¹ Según Jill L. Furst (1978, 134), “los círculos a la izquierda —el lado femenino— y las flechas a la derecha —el lado masculino— duplican la oposición complementaria de lo masculino y lo femenino que vimos en la cabeza que está en la base del árbol. Juntos conllevan el mensaje de complementariedad; aunque predominantemente femenino, el árbol de nacimiento de los linajes nobles encarna características a la vez masculinas y femeninas” (*the circles on the left —the female side— and the arrows on the right —the male side— duplicate the complementary opposition of male and female already seen in the head at the base of the tree. Together they convey the message of complementarity; although predominantly female, the birth tree of the*

Como parte de su crítica al papel de los árboles como sostenedores del cielo en el modelo de López Austin, Oudijk (2019, 371-72, n. 12) cuestiona el valor del *Chilam Balam de Chumayel* como fuente:

La otra posible fuente que puede servir para apoyar la propuesta de López Austin relativa al cosmos nahua es el *Chilam Balam de Chumayel, Libro de* (2006, 89), en el cual los cuatro primeros árboles se levantan en las cuatro direcciones cardinales mientras una ceiba se levanta en el centro. No hay evidencia de que estos árboles sostienen el cielo, pero, más importante, los Chilam Balam son fuentes que difícilmente pueden ser utilizadas como evidencia de la religión y la cosmovisión prehispánicas (véase Bricker y Miram 2002). Aun si la información de este *Chilam Balam* fuera aceptada, ¿podría representar un modelo cosmológico mesoamericano?⁴²

Llama la atención el hecho de que, para descartar una de las fuentes más importantes utilizada por López Austin sobre el papel de los árboles como sostenedores del cielo, Oudijk haya escogido una nota a pie de página. No creo necesario detenerme sobre el argumento según el cual estos árboles no sostienen el cielo, pero entonces ¿cuál sería su función al estar colocados en las cuatro esquinas y en el centro?, tanto más que él mismo no considera suficientemente convincente dicho argumento, pues añade inmediatamente después —y subraya “más importante”— que los Chilam Balam no constituyen una fuente fidedigna para conocer la religión y la cosmovisión prehispánicas. Para colmo, nos enteramos con sorpresa de que, aun cuando la información procedente de “este” Chilam

noble lineages embodies male as well as female characteristics). Por otra parte, Leonardo López Luján (1993, 290) llamó la atención sobre la semejanza que hay entre las flechas y los chalchihuites en el tronco del árbol de Apoala y una representación de flechas y círculos que ilustra el quinto cielo en el *Códice Vaticano Latino 3738 (Códice Vaticano A 3738 1996, f. 1)*. Considera el arqueólogo mexicano que “nos encontramos una vez más ante una imagen hierogámica: por un lado, la flecha era el símbolo del falo celeste que penetraba la Tierra; por el otro, el chalchihuite (literalmente “la [piedra verde] que ha sido perforada”) simbolizaba la superficie terrestre, de naturaleza femenina y acuática”. A propósito de esta imagen, véanse también mis comentarios, sobre todo respecto al simbolismo de las flechas (Olivier 2015, 135-36).

⁴² *The other possible source that may serve to prove the Nahua cosmos as proposed by López Austin is the Chilam Balam de Chumayel, Libro de* (2006, 89), where the four First Trees rose in the four cardinal directions while a ceiba rose in the center. There is no evidence that these trees supported the sky, but, more important, the Chilam Balams are very difficult sources to be used as evidence for prehispanic religion and cosmivision (see Bricker and Miram 2002). Even if the information from this Chilam Balam were accepted, can it thus represent a Mesoamerican cosmological model?

Balam (el de Chumayel, supongo) fuera aceptada, no podría representar “un modelo cosmológico mesoamericano”. De manera que la afirmación de Oudijk implica la imposibilidad de utilizar datos mayas —por lo menos los incluidos en los Chilam Balam— para interpretar o para complementar las fuentes procedentes de otras partes de Mesoamérica, entre ellas las nahuas.

Sin lugar a dudas, los Chilam Balam contienen materiales muy variados, y los que aluden al pasado prehispánico —en ocasiones de manera críptica— representan un reto para generaciones de estudiosos que se han dado a la tarea de traducirlos e interpretarlos. No voy a hacer una enumeración exhaustiva de todos los especialistas que han abrevado de estos textos para documentar tal o cual aspecto de la cosmovisión maya o de la cosmovisión mesoamericana en general. Me limitaré a mencionar los resultados de un estudio reciente por parte de un reconocido especialista, Timothy Knowlton (2010), dedicado precisamente al estudio de los mitos de creación en los libros de los Chilam Balam. El autor destaca el contexto colonial en el cual se generaron estos mitos, fruto de un diálogo entre la herencia prehispánica de los autores y la experiencia de vivir como cristianos bajo la tutela de los españoles. Al realizar un análisis detallado de los mitos de creación y de destrucción del mundo durante el katún 11 Ahau —documentados en el *Chilam Balam de Chumayel*, en el de Tizimín y en el de Maní— Knowlton (2010, 80) concluye: “Como lo hemos visto, los episodios del mito de creación del Katún 11 Ahau fundamentan sin ambigüedad su narrativa mítica en las prácticas rituales del Posclásico maya yucateco y en las cosmologías del más amplio sistema mundial del Posclásico mesoamericano”.⁴³ Ahora bien, todos estos relatos concluyen con profecías vinculadas con el Apocalipsis cristiano, el cual “hace sentido para los escribas coloniales mayas en el contexto, por otra parte, de una narrativa mítica del Posclásico en sí misma” (Knowlton 2010, 81).⁴⁴

En cuanto a la pertinencia de ciertos pasajes de los Chilam Balam para desentrañar el significado de mitos del México central, Graulich (1983, 578) cita un fragmento del *Chilam Balam de Chumayel* en el cual se menciona al dios Pizlimtec —asociado con flores y en un contexto de transgresión sexual—, deidad que Graulich propone identificar con Piltzintecuhtli.

⁴³ *As we have now seen, episodes of the Katun 11 Ahau creation myth unambiguously ground the mythic narrative in the actual ritual practices of Postclassic Yucatec Maya and the cosmologies of broader Postclassic Mesoamerican world system.*

⁴⁴ *Made sense to colonial Maya scribes within the context of an otherwise Postclassic mythic narrative itself.*

Por su parte, Knowlton (2010, 77-80) confirma esta identificación, así como las connotaciones sexuales de las flores al relacionar un pasaje del *Chilam Balam de Tizimín* —en el que se menciona el descenso de “brujos murciélagos” que chupan el néctar de las flores— con el mito de origen de las flores transcrito en el *Códice Magliabechiano* (1996, f. 61r).

Veamos ahora cómo se puede relacionar un fragmento del *Chilam Balam de Chumayel* con uno de los múltiples relatos de la caída de Tollan. Se trata del apartado dedicado al famoso lenguaje de Zuyuá: “Hijo, tráeme la mujer de un labrador, una mujer vieja, una persona oscura. Sus caderas son de siete palmos de anchura. Mi deseo es verla’. Lo que quiere es el fruto verde de la ‘planta de calabaza’. El lenguaje de Zuyuá” (*The Book of Chilam Balam of Chumayel* 1973, 97). Este pasaje nos remite a las exigencias de Huémac, el rey de Tollan, que pedía a los nonoalcas: “Me darán una mujer, les ordeno que tenga las caderas de cuatro palmos de ancho” (*annech-momaquilzque ciua nemchnonauatilia yeuatl y nauiztetl ynic tzintamalpatlauac*) (*Historia tolteca-chichimeca* 1976, 133). El enigma transcrito en el *Chilam Balam de Chumayel* contribuye sin duda a desentrañar el significado de las exigencias de Huémac en un amplio marco mesoamericano (López Austin 1973, 157; Olivier 2004, 274-77).

Finalmente, el *Chilam Balam de Tizimín* (en Knowlton 2010, 73) menciona la muerte de Itzam Cab Ain, “la versión yucateca del cocodrilo monstruo de la tierra mesoamericano” (Knowlton 2010, 72), cuyo otro nombre, Ah Uoh Puc, “confirma textualmente que el Itzam Cab Ain de los libros de los Chilam Balam es de hecho análogo al *dzibal pat ain* ‘caimán de espalda pintada’ que es decapitado en el texto mitológico del siglo VIII d. C. de la plataforma del Templo XIX de Palenque”.⁴⁵ Este episodio ha sido comparado por distintos especialistas con el desmembramiento de Tlaltéotl en los mitos del México central que, como ya vimos, desencadenó la formación del cielo y de la tierra (Stuart 2005, 68-75, 178; Taube 1993, 70; Vail y Hernández 2011, 452-53, 456; Velásquez García 2006). “El peso de estas correspondencias —concluye Knowlton (2010, 75)— sugiere que este episodio de la mitología de la creación correspondiente al Clásico yucateco fue compuesto en diálogo con una tradición maya de considerable antigüedad y que también formaba parte de una red de intercambios intelectuales

⁴⁵ Confirms textually that Itzam Cab Ain of the Books of Chilam Balam is in fact analogous to the *dzibal pat ain* ‘painted back caiman’ who is decapitated in the eighth-century AD mythological text of the Palenque Temple XIX Platform.

que existía dentro del sistema mundial del Posclásico mesoamericano”.⁴⁶ Dicho sea de paso, nadie ha puesto en duda la muerte de Itzam Cab Ain, equivalente maya de Tlaltéotl.

Ahora bien, para concluir acerca de la pertinencia del uso de fuentes mayas en el análisis de los mitos del México central, y también para seguir reflexionando sobre el peso de las influencias cristianas en los mitos indígenas, quisiera detenerme brevemente sobre la frase que elegí como primera parte del título de este ensayo: “Jesucristo murió porque se le pasaron las copas”. Recopilada por Aurore Becquelin Monod (1988, 309) entre los tzeltales de Sivaca (Chiapas), esta breve frase —que constituye un verdadero mito— forma parte de un amplio corpus de relatos indígenas basados en episodios bíblicos, los cuales constituyen apasionantes reelaboraciones narrativas claramente mesoamericanas (Báez-Jorge 2011; López Austin 1997). Afortunadamente los nahuas de la Sierra de Puebla fueron más locuaces que los tzeltales de Sivaca, y Alessandro Lupo (1991, 226) pudo recopilar una versión detallada del mismo relato según el cual, para envenenar a Jesucristo cuando estaba en la cruz, los judíos le dieron vinagre...⁴⁷

Entonces lo bendijo y dijo que: “No, con esto no voy a morir, esto se lo van a tomar mis hijos y van a dormir, y van a volver en sí otra vez. Como yo voy a morir, yo también tengo que resucitar mañana, pasado”. Y así por eso nos emborrachamos y volvemos en sí otra vez [...] Y con eso (el vinagre) lo querían envenenar ya para que se muriera. Y no se murió ése. Sino lo bendijo para que lo tomáramos nosotros sus hijos... Sí, se volvió refino pa’ nosotros. Eso tomamos, y nos dormimos de borrachos y volvemos en sí otra vez al poco rato.

⁴⁶ *The weight of these correspondences suggests that this episode of Classical Yucatecan creation mythology was composed in dialogue with Maya tradition of considerable antiquity and was also part of the network of intellectual interchange that existed within the Postclassic Mesoamerican world system.*

⁴⁷ Al leer los evangelios no resulta tan descabellada esta interpretación indígena del origen de la muerte de Cristo: “En seguida, uno de ellos corrió a tomar una esponja, la empapó en vinagre y, poniéndola en la punta de una caña, le dio de beber. Pero los otros le decían: ‘Espera, veamos si Elías viene a salvarlo’. Entonces Jesús, clamando otra vez con voz potente, entregó su espíritu” (San Mateo 27, 48-50); “Uno corrió a mojar una esponja en vinagre y, poniéndola en la punta de una caña, le dio de beber, diciendo: ‘Vamos a ver si Elías viene a bajarlo’. Entonces Jesús, dando un gran grito, expiró” (San Marcos 15, 36-37); “Había allí un recipiente lleno de vinagre; empaparon en él una esponja, la ataron a una rama de hisopo y se la acercaron a la boca. Después de beber el vinagre, dijo Jesús: ‘Todo se ha cumplido’. E inclinando la cabeza, entregó su espíritu” (San Juan 19, 29-30).



Figura 12. El sacrificio del dios del pulque, Ome Tochtli, “fue como sueño de borracho que, después de vuelto en sí, quedó sano y bueno”. *Códice Tudela*, f. 31r (detalle). Fuente: Dibujo de Nicolas Latsanopoulos

Este relato nos proporciona la clave para entender un mito antiguo compilado en el siglo xvi por Gabriel de Chávez (1986, 62) en su *Relación de Meztitlán*: “el ídolo Tezcatlipoca mató al Dios del Vino, de su consentimiento y conformidad, diciendo que así lo eternizaba y que, si no moría, habían de morir todos los que bebiesen vino. Pero que la muerte de este Ome Tochtli fue como sueño de borracho, que, después de vuelto en sí, quedó sano y bueno” (véase figura 12). Esta idea de una bebida prohibida a los hombres nos remite al mito de la desventura del dios purépecha Tares Upeme —que, como vimos, cayó del cielo y quedó cojo—, según el cual “ninguno podía beber de aquel vino, que era de aquel Dios Tares Upeme” (*Relación de Michoacán* 1988, 163). El carácter letal de la bebida de Ome Tochtli provoca su sacrificio, en tanto que Tares Upeme es expulsado del cielo por su ebriedad, y tal vez también porque nadie podía consumir de “aquel vino”. La proximidad de este texto con el mito de la *Relación*

de Meztitlán salta a la vista. Antes de ser sacrificado por Tezcatlipoca, el pulque de Ome Tochtli provoca la muerte de los hombres, así como el vinagre ofrecido a Jesucristo es un veneno. La crucifixión de Jesucristo tiene la misma consecuencia que el sacrificio voluntario de Ome Tochtli: el pulque letal y el vinagre mortal se transforman en bebidas que los hombres podrán consumir (Olivier 2000b). Esta necesidad de la muerte como paso obligado antes de la creación de un ser mundano o de un producto de consumo para los hombres constituye un leitmotiv de los mitos mesoamericanos. Tanto los astros como las plantas cultivadas —entre las cuales destacan el maíz y el maguey— aparecen después de la muerte del numen tutelar. Por todo lo anterior, lógicamente, Tlaltéotl tenía que morir sacrificada antes de proporcionar sus frutos a los mortales.

De manera que el breve relato tzeltal de la muerte de Jesucristo narrado furtivamente a Becquelin Monod —el cual sin lugar a duda presenta una “muy marcada influencia cristiana”— nos revela uno de los aspectos más profundos de la cosmovisión mesoamericana, la imperiosa necesidad del sacrificio primigenio.

BIBLIOGRAFÍA

- Alvarado Tezozómoc, Hernando. 2001. *Crónica mexicana*. Editado por Gonzalo Díaz Migoyo y Germán Vázquez Chamorro. Madrid: Dastin Historia.
- Anders, Ferdinand y Maarten E. R. G. N. Jansen. 1993a. *Manual del adivino. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano B*. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt; Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario; México: Fondo de Cultura Económica.
- Anders, Ferdinand, Maarten E. R. G. N. Jansen y Luis Reyes García. 1993b. *Los templos del cielo y de la oscuridad. Oráculos y liturgia. Libro explicativo del llamado Códice Borgia*. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt; Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario; México: Fondo de Cultura Económica.
- Báez-Jorge, Félix. 2011. *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Barrett, Richard A. 1973. “Archaic Roman Religion: With an Appendix on the Religion of the Etruscans. Georges Dumézil”. *American Anthropologist*, 75: 1028-30.
- . 1974. *Benabarre: The Modernization of a Spanish Village*. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.

- Becquelin Monod, Aurore. 1988. “‘La parole des Blancs nous fait rire’: ethnographie de la citation”. *L’Homme*, 106-07: 296-317.
- Benavente o Motolinía, fray Toribio de. 1971. *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. Editado por Edmundo O’Gorman. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Bernard Carmen y Serge Gruzinski. 1988. *De l’idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*. París: Seuil.
- Boone, Elizabeth. 2007. *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*. Austin: University of Texas Press.
- . 2010. “The European Construction of Aztec Religion”. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 76(2): 372-88.
- Botta, Sergio. 2010. “The Franciscan Invention of Mexican Polytheism: The Case of Water Gods”. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 76(2): 411-32.
- Chávez, Gabriel de. 1986. “Relación de Metztlán”. En *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 3 v., editado por René Acuña, 2: 49-75. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*. 1995. Editado por Eloise Quiñones Keber. Austin: University of Texas Press.
- Códice Borbónico*. 1991. Editado por Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt; Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario; México: Fondo de Cultura Económica.
- Códice Borgia*. 1993. Editado por Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt; Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario; México: Fondo de Cultura Económica.
- Códice Cospi*. 1994. Editado por Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Peter van der Loo. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt; México: Fondo de Cultura Económica.
- Códice Laud*. 1994. Editado por Ferdinand Anders y Maarten Jansen. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt; México: Fondo de Cultura Económica.
- Códice Magliabecchiano*. 1996. Editado por Ferdinand Anders y Maarten Jansen. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt; México: Fondo de Cultura Económica.
- Códice Vaticano A 3738*. 1996. Editado por Ferdinand Anders y Maarten Jansen. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt; México: Fondo de Cultura Económica.
- Códice Vaticano B 3773*. 1993. Editado por Ferdinand Anders y Maarten Jansen. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt; Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario; México: Fondo de Cultura Económica.

- Códice Vindobonensis Mexicanus I*. 1992. Editado por Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt; Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario; México: Fondo de Cultura Económica.
- Detienne, Marcel. 2000. *Comparer l'incomparable*. París: Seuil.
- Dumézil, Georges. 1974. *La religion romaine archaïque*. París: Payot.
- Durán, Diego. 1995. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*. 2 v. Editado por José Rubén Romero y Rosa Camelo. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Eribon, Didier. 1992. *Faut-il brûler Dumézil? Mythologie, science et politique*. París: Flammarion.
- Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo. 1945. *Historia general y natural de las Indias*. 14 v. Editado por José Amador de los Ríos. Asunción del Paraguay: Editorial Guaranía.
- Furst, Jill Leslie. 1978. *Codex Vindobonensis Mexicanus I: A Comentary*. Nueva York: State University of New York at Albany, Institute for Mesoamerican Studies.
- Grafton, Anthony. 1999. *The Footnote. A Curious History*. Cambridge: Harvard University Press.
- Graulich, Michel. 1974. "Las peregrinaciones aztecas y el ciclo de Mixcóatl". *Estudios de Cultura Náhuatl*, 11: 311-54.
- _____. 1983. "Myths of Paradise Lost in the Pre-Hispanic Central Mexico". *Current Anthropology*, 24(5): 575-88.
- _____. 1987. *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*. Bruselas: Académie Royale de Belgique.
- _____. 1988. *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan*. Amberes: Instituut voor Amerikanistiek.
- _____. 1990. *Mitos y rituales del México antiguo*. Madrid: Colegio Universitario de Ediciones Istmo.
- _____. 1995. "El Popol Vuh en el Altiplano mexicano". En *Memorias del Segundo Congreso Internacional de Mayistas*, 117-30. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
- _____. 1997. *Myths of Ancient Mexico*. Traducción de Bernard R. Ortiz de Montellano y Thelma Ortiz de Montellano. Norman: University of Oklahoma Press.
- _____. 1999. *Ritos aztecas: las fiestas de las veintenas*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- _____. 2005. *Le sacrifice humain chez les Aztèques*. París: Fayard.

- “Historia de los mexicanos por sus pinturas”. 1941. En *Nueva colección de documentos para la historia de México*, editado por Joaquín García Icazbalceta, 209-40. México: Salvador Chávez Hayhoe.
- Historia tolteca-chichimeca*. 1976. Editado y traducido por Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Jansen, Marteen. 1982. *Huisi Tacu. Estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: Codex Vindobonensis Mexicanus I*. Ámsterdam: Centrum voor Studie en Documentatie van Latijns Amerika.
- . 1999. “Los fundamentos para una ‘lectura lírica’ de los códices”. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 30: 165-81.
- Knowlton, Timothy W. 2010. *Maya Creation Myths. Words and Worlds of the Chilam Balam*. Boulder: University Press of Colorado.
- Laird, Andrew. 2016. “Aztec and Roman Gods in Sixteenth-Century Mexico: Strategic Uses of Classical Learning in Sahagún’s *Historia General*”. En *Altera Roma: Art and Empire from Mérida to Mexico*, editado por John M. Pohl y Claire L. Lyons, 167-88. Los Ángeles: Universidad de California/Cotsen Institute of Archaeology Press.
- López Austin, Alfredo. 1973. *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- . 1980. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 v. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- . 1985. “El texto sahuaguntino sobre los mexicas”. *Anales de Antropología*, 22: 287-335.
- . 1990. *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. México: Alianza Editorial Mexicana.
- . 1994. *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.
- . 1997. “Cuando Cristo andaba de milagros: la innovación del mito colonial”. En *de hombres y dioses*, editado por Xavier Noguez y Alfredo López Austin, 203-24. Zamora: El Colegio de Michoacán; Zinacantepec: El Colegio Mexiquense.
- . 2016. “La verticalidad del cosmos”. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 52: 119-50.
- López Luján, Leonardo. 1993. *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Lupher, David A. 2006. *Romans in a New World. Classical Models in Sixteenth-Century Spanish America*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

- Lupo, Alessandro. 1991. "Tatiochihualatzin. Valores simbólicos del alcohol en la Sierra de Puebla". *Estudios de Cultura Náhuatl*, 21: 219-31.
- Mendieta, Gerónimo de. 1980 [1870]. *Historia eclesiástica indiana*. Editado por Joaquín García Icazbalceta. México: Porrúa.
- Miller, Dean A. 2000a. "Georges Dumézil: Theories, Critiques and Theoretical Extensions". *Religion*, 30: 27-40.
- . 2000b. *The Epic Hero*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Nowotny, Karl. 2005 [1961]. *Tlacuilolli. Style and Contents of the Mexican Pictorial Manuscripts with a Catalog of the Borgia Group*. Traducido por George A. Everett y Edward B. Sisson. Norman: University of Oklahoma Press.
- Olivier, Guilhem. 1999. "Huehuécóyotl, 'Coyote Viejo', el músico transgresor ¿Dios de los otomíes o avatar de Tezcatlipoca?" *Estudios de Cultura Náhuatl*, 30: 113-32.
- . 2000a. "¿Dios del maíz o dios del hielo? ¿Señor del pecado o señor de la justicia punitiva? Esbozo sobre la identidad de Itztlacoliuhqui, deidad del México prehispánico". En *Códices y documentos sobre México. Tercer simposio internacional*, editado por Constanza Vega Sosa, 335-53. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- . 2000b. "Entre transgresión y renacimiento, el papel de la ebriedad en los mitos del México antiguo". En *El héroe entre el mito y la historia*, editado por Federico Navarrete y Guilhem Olivier, 101-21. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- . 2004 [1997]. *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*. Traducción de Tatiana Sule. México: Fondo de Cultura Económica.
- . 2007. "¿Modelos europeos o concepciones indígenas? El ejemplo de los animales en el libro XI del *Códice Florentino* de fray Bernardino de Sahagún". En *El universo de Sahagún. Pasado y presente. Coloquio 2005*, editado por José Rubén Romero Galván y Pilar Maynez, 125-39. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- . 2010. "El panteón mexica a la luz del politeísmo grecolatino: el ejemplo de la obra de fray Bernardino de Sahagún". *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 76(2): 389-410.
- . 2015. *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, "Serpiente de Nube"*. México: Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- . 2019. "Adivinación, manipulación del destino y mito de origen entre los antiguos mexicanos". En *Adivinar para actuar. Miradas comparativas sobre prácticas adivinatorias antiguas y contemporáneas*, editado por Jean-Luc Lambert

- y Guilhem Olivier, 163-204. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Oudijk, Michel. 2019. "The Making of Academic Myth". En *Indigenous Graphic Communication Systems. A Theoretical Approach*, editado por Katarzyna Mikulska y Jerome A. Offner, 340-75. Louisville: University Press of Colorado.
- Popol Vuh*. 1986 [1947]. Editado y traducido por Adrián Recinos. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ragon, Pierre. 1993. "Pedro de los Ríos: l'évangile entre le prédicateur et le néophyte (Mexique, XVIe siècle)". *Cahiers des Amériques Latines*, 16: 9-24.
- Relación de Michoacán*. 1988. Editado por Francisco Miranda. México: Secretaría de Educación Pública.
- Sahagún, Bernardino de. 1906. *Historia de las cosas de la Nueva España por Fr. Bernardino de Sahagún. Edición parcial en facsimile de los Códices Matritenses en lengua mexicana que se custodian en las Bibliotecas del Palacio Real y de la Real Academia de la Historia*. Editado por Francisco del Paso y Troncoso, v. 7. Madrid: Hauser y Menet.
- . 1950-82. *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain, Fray Bernardino de Sahagún*. 12 v. Editado y traducido por Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson. Santa Fe (New Mexico): The School of American Research/University of Utah Press.
- . 1958. *Veinte himnos sacros de los nahuas*. Editado y traducido por Ángel M. Garibay K. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- . 1979. *Códice Florentino. El manuscrito 218-220 de la colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana*. Edición facsimilar, 3 v. México: Archivo General de la Nación; Florencia: Giunti Barbéra.
- . 1989. *Conquest of New Spain. 1585 Revision*. Editado y traducido por Howard F. Cline y S. L. Cline. Salt Lake City: University of Utah Press.
- . 1993. *Primeros Memoriales*. Edición facsimilar. Norman: University of Oklahoma Press.
- . 1997. *Primeros Memoriales*. Editado y traducido por Thelma Sullivan. Completado y revisado por Henry B. Nicholson, Arthur J. O. Anderson, Charles E. Dibble, Eloise Quiñones Keber y Wayne Ruwet. Norman: University of Oklahoma Press.
- . 2000. *Historia general de las cosas de Nueva España*. 3 v. Editado por Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Scheid, John. 2001. *Religion et piété à Rome*. París: Albin Michel.

- Stuart, David. 2005. *The Inscriptions from Temple XIX at Palenque*. San Francisco: The Precolumbian Art Research Institute.
- Taube, Karl. 1993. *Aztec and Maya Myths*. Londres: British Museum Press.
- The Book of Chilam Balam of Chumayel*. 1973 [1933]. Editado y traducido por Ralph L. Roys. Norman: University of Oklahoma Press.
- Thevet, André. 1905. “Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du xvi siècle”. Editado por Edouard de Jonghe. *Journal de la Société des Américanistes* 2: 1-41.
- . 2002. “Histoire du Mechique”. En Rafael Tena, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, 115-65. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Tonalámatl Aubin*. 1900-01 [1900]. *The Tonalamatl of the Aubin Collection*. Berlín/Londres: Edinburgh University Press.
- Vail, Gabrielle y Christine Hernández. 2011. “The Contruction of Memory: The Use of Classic Period Divinatory Texts in the Late Postclassic Maya Codices”. *Ancient Mesoamerica*, 22: 449-62.
- Velásquez García, Erik. 2006. “The Maya Flood Myth and the Decapitation of the Cosmic Caiman”. *The PARI Journal*, 7(1): 1-10.
- Wood, Stephanie. 2003. *Transcending Conquest. Nahua Views of Spanish Colonial Mexico*. Norman: University of Oklahoma Press.

SOBRE EL AUTOR

Guilhem Olivier es historiador y se desempeña como investigador en el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. Es autor de *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca* (FCE, 2004) y de *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, “Serpiente de Nube”* (FCE, 2015). Es coordinador de los siguientes libros colectivos: *Mostrar y ocultar en el arte y en los rituales: perspectivas comparativas* (con Johannes Neurath) (UNAM, 2017); *Adivinar para actuar. Miradas comparativas sobre prácticas adivinatorias antiguas y contemporáneas* (con Jean-Luc Lambert) (UNAM, 2019), y *Tetzáhuitl. Los presagios de la conquista de México* (con Patricia Ledesma) (INAH, 2019).

La historia detrás de los *Anales de Cuauhtitlan*

The History behind the Anales de Cuauhtitlan

María CASTAÑEDA DE LA PAZ

Instituto de Investigaciones Antropológicas
Universidad Nacional Autónoma de México
mariacpz@unam.mx

Ricardo VALADEZ VÁZQUEZ

Posgrado en Antropología
Universidad Nacional Autónoma de México
ricardovaladezvazquez@gmail.com

Resumen

Los *Anales de Cuauhtitlan* son una de las fuentes de información más utilizadas para estudiar la historia prehispánica del centro de México. Como su nombre indica, su relato se centra en la historia de Cuauhtitlan, hoy día Cuautitlán de Romero Rubio, un municipio del Estado de México ubicado al norte de la Ciudad de México. Este documento, al igual que otros del siglo XVI, se hizo con datos procedentes de distintas fuentes alfabéticas, pictográficas y orales, a través de los cuales sus autores lograron insertar a Cuauhtitlan en la historia del centro de México y vincularlo con otros señoríos del área. El objetivo de este trabajo es mostrar, a través del análisis filológico, qué fuentes de información emplearon sus autores para su composición y los problemas que el documento presenta, derivados, en buena medida, de su método compositivo.

Palabras clave: Cuauhtitlan, centro de México, historia prehispánica y colonial, filología

Abstract

The Anales de Cuauhtitlan is one of the most widely used sources of information to study the pre-Hispanic history of Central Mexico. As its name suggests, this story focuses on the history of Cuauhtitlan, today Cuautitlán de Romero Rubio, a municipality in the Estado de México north of Mexico City. This document, like others from the 16th century, was made with data from different alphabetic, pictographic, and oral sources, through which its authors managed to situate Cuauhtitlan in the history of Central Mexico and linked it to other domains in the area. The objective of this work is to show, through the philological analysis, what sources of information were used by its authors in its composition and the problems that the document presents, largely as a result of its compositional method.

Keywords: Cuauhtitlan, Central Mexico, pre-Hispanic and colonial history, philology



INTRODUCCIÓN

Una de las fuentes más utilizadas para el estudio del pasado prehispánico y colonial del centro de México son los *Anales de Cuauhtitlan*. Como su nombre indica, éstos relatan la historia del antiguo señorío de Cuauhtitlan, al norte de la Ciudad de México (véase mapa 1), y lo hacen en forma de “anales”, pues es la cuenta de años la que articula el relato. Es decir, su escribano registró un año en particular y, a continuación, fue dando relación de los sucesos vinculados a ese año, para después pasar al siguiente y así sucesivamente. No obstante, es frecuente encontrar años sin eventos históricos asociados. No porque en ese tiempo no hubiera sucedido nada, sino porque su autor no consideraba esos episodios de relevancia como para anotarlos.¹ Ahora bien, los *Anales de Cuauhtitlan* no es una fuente de información sencilla de analizar y debemos tener sumo cuidado a la hora de utilizar sus datos, pues como en este trabajo veremos, para su composición se tomaron apuntes de otros documentos con el objetivo de enaltecer al pueblo de Cuauhtitlan y describirlo como un señorío muy antiguo, independiente y aliado de Tenochtitlan, de ahí que sus autores modificaran varios datos a su conveniencia y omitieran algunos otros. Si a eso le agregamos las reinterpretaciones y manipulaciones que dichos autores hicieron de esa información, a la que además sacaron de contexto, es natural que nos enfrentemos a una infinidad de problemas.²

Por lo anterior, el presente artículo tiene como objetivo conocer las fuentes de información con las cuales se compuso esta obra y exponer los problemas con los que el investigador se encuentra a la hora de utilizarla. Lo haremos a través del método filológico, el cual consiste en el análisis crítico de un texto y, por tanto, de su historia, estructura y composición, con la finalidad de determinar los motivos de su creación y la cultura de

¹ La escritura en formato de anaes es recurrente en los documentos de tradición indígena del centro de México, ya sean documentos alfabéticos o pictográficos. Entre los primeros se encuentran los *Anales Tepanecas* (“Anales mexicanos México-Azcapotzalco, 1426-1589” 1903), los *Anales de Tecamachalco* (*Anales de Tecamachalco 1398-1590* 1992) o los *Anales de Tlatelolco* (1999); entre los segundos, la *Tira de Tepechpan* (1978), la *Tira de la Peregrinación* (“La Tira de la Peregrinación o Códice Boturini” 1964) o el *Códice Mexicanus* (*El Códice Mexicanus* 2019). Sobre los documentos en forma de anaes, véase Boone (2010, 80-86, 102-03).

² Desde hace varios años, Castañeda de la Paz (2008, 2009a, 2009b, 2013, 2017) ha estado trabajando las fuentes históricas del centro de México desde este punto de vista, aplicando el método filológico que tan buenos resultados ha dado.

Mapa 1

MAPA DE LA CUENCA DE MÉXICO EN EL SIGLO XVI DONDE SE UBICAN ALGUNOS ASENTAMIENTOS CON LOS QUE CUAUHTITLAN TUVO CONTACTO. FUENTE: ELABORADO POR MAURICIO ALEJANDRO LOVERA LIMBERG CON BASE EN LOS DATOS DE HERNÁNDEZ V. (S/F)



quienes lo compusieron.³ Dicho método se ha aplicado en otras fuentes de información, reportando excelentes resultados. Sin embargo, hasta el momento no se ha realizado ningún trabajo en esta línea en torno a los *Anales de Cuauhtitlan*.⁴ Comenzaremos entonces hablando de la historia del documento, así como de sus copias y ediciones; después, proseguiremos con un estudio crítico de la obra, exponiendo sus problemas y los intereses que hay detrás de la misma; a continuación, nos adentraremos en la historia de Cuauhtitlan que nos legaron los autores de esta peculiar fuente y en su interés por vincularla con la historia de Tenochtitlan; por último, presentaremos nuestras conclusiones a modo de reflexión.

LOS ANALES DE CUAUHTITLAN

Historia del documento

La idea comúnmente aceptada es que los autores de los *Anales de Cuauhtitlan* fueron Alonso Bejarano y Pedro de San Buenaventura, colegas del renombrado Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco, pues ambos eran originarios de Cuauhtitlan y formaban parte del círculo de alumnos más aventajados con los que Sahagún trabajaba, entre los que también destacaban Martín Jacobita y Antonio Valeriano (Velázquez 1992, X-XI; León-Portilla y Brito Guadarrama 2014, 237, 239). No obstante, el documento original se perdió en algún momento, aunque por fortuna hoy lo conocemos gracias a la copia manuscrita por el cronista de Texcoco, don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. Debido a que Alva Ixtlilxóchitl también perteneció al Colegio de la Santa Cruz, donde estuvo hacia 1577 (Velázquez 1992, XI), debió ser allí donde tuvo acceso a los *Anales de Cuauhtitlan* y a otras fuentes.

Tras la muerte del cronista de Texcoco, sabemos que su archivo cayó en manos de su hijo, Juan de Alva Cortés (o Juan de Alva Ixtlilxóchitl), amigo de Carlos de Sigüenza y Góngora, quien, además, fue su representante legal en varios pleitos por el cacicazgo de San Juan Teotihuacan (O’Gorman 1975, 1: 40-42). Esto último explica que, a cambio de su defensa, Alva Cortés legara todo su archivo a Sigüenza (Gemelli Carreri 1976, v. VI, lib. I,

³ Para conocer más del tema, véanse Righi (1969), Blecua (1983) y Cano Aguilar (1992).

⁴ Barlow (1945), Nicholson (1971), Gibson y Glass (1975) y Hernández Rodríguez (1988) realizaron breves análisis o descripciones de los *Anales de Cuauhtitlan*, pero ninguno de estos autores ahondó en su estructura y composición.

cap. V: 52-55; Velázquez 1992, XI). Sigüenza le tenía tanto aprecio a su colección que en su testamento dejó instrucciones de cómo quería que se resguardasen los documentos a su muerte, de ahí que especulemos que él fuese la persona que reunió en un solo volumen los tres documentos manuscritos por Alva Ixtlilxóchitl, además de una genealogía del cronista.⁵ Dos de los documentos de ese volumen estaban escritos en náhuatl, eran anónimos y no llevaban título. Con base en su contenido, años después, José Fernando Ramírez le dio el nombre de *Anales de Cuauhtitlan* a uno de ellos, mientras que Francisco del Paso y Troncoso bautizó al otro con el nombre de *Leyenda de los Soles* (Velázquez 1992, XI, XVIII). La primera de estas obras, como su propio nombre indica, narra la historia del señorío de Cuauhtitlan en forma de anales. La segunda trata de la creación del mundo de acuerdo con la cosmogonía mesoamericana. El tercer manuscrito, redactado en español, llevaba por título “Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad” y fue escrito por el cacique de Tzumpahuacan, don Pedro Ponce (Velázquez 1992, VII).⁶ Fue en el siglo XIX cuando Brasseur de Bourbourg reunió los tres documentos bajo el nombre de *Códice Chimalpopoca* en honor a su profesor de náhuatl, el licenciado don Fernando Galicia Chimalpopoca (Velázquez 1992, XI).⁷

Pero retrocedamos en el tiempo. Sigüenza murió en 1700 y, como hemos visto, en su testamento dispuso que todo su archivo quedara a buen resguardo en la biblioteca de los jesuitas del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo de la Ciudad de México, luego conocido como Colegio de San Gregorio (Trabulse 1988, 19). Fue allí donde, entre 1736 y 1743, Lorenzo Boturini encontró el *Códice Chimalpopoca*, que de esta manera pasó a formar parte de su Museo Histórico Indiano. En esos años se le pierde la pista al documento, hasta que José Fernando Ramírez lo adquirió en 1849 “por una feliz casualidad” (Velázquez 1992, XII).⁸ Así se dejó por escrito en la

⁵ Además, porque Boturini Benaducci (1746, 17-18) fue quien identificó que la mano de todos los manuscritos del volumen era la de Alva Ixtlilxóchitl. Es decir, parece que ya los encontró juntos.

⁶ Este texto fue publicado por Benítez (1987, 23-30).

⁷ El otro motivo fue saber que Galicia Chimalpopoca se decía descendiente del tercer *tlatoni* de Tenochtitlan, de ahí que portara su nombre, ya convertido en apellido. A decir de Alfredo Chavero (en Velázquez 1992, XII), Brasseur no tradujo los *Anales de Cuauhtitlan* porque su náhuatl no era bueno, motivo por el que José Fernando Ramírez debió darle la traducción de Galicia Chimalpopoca, con el fin de que la tradujera directamente al francés.

⁸ Cuando José Fernando Ramírez (s/f: v. 238: 1; v. 273: 1) transcribió por vez primera los *Anales de Cuauhtitlan* se limitó a mencionar, en una advertencia, que el documento se

publicación que el Museo de Historia Natural y Antigüedades, hoy Museo Nacional de Antropología, realizó de los *Anales de Cuauhtitlan* en 1886, en la que además se añadía que el texto que dicha institución publicaba era el mismo que se había extraviado del colegio jesuita. Veamos entonces qué sucedió y cuál fue esa “feliz casualidad”.

Boturini fue expulsado de México en 1743, previa confiscación de su colección. Lo que sabemos es que ésta comenzó a mermar entre traslados y préstamos, quedando finalmente abandonada en el palacio virreinal, según unos, o en la biblioteca de la Universidad, según otros (Castañeda de la Paz 2006, 35). Gracias a una carta que Antonio de León y Gama le escribió al jesuita Andrés de Cavo en 1796, podemos saber que este historiador se hizo con algunos documentos de Boturini que estaban en el palacio virreinal, además de otros que se hallaban en manos de particulares (Castañeda de la Paz 2006, 35-36, 47). Entre esos documentos estaba el *Códice Chimalpopoca*, del cual León y Gama realizó una copia que hoy se resguarda en la Biblioteca Nacional de Francia (BNF) bajo el rubro “Manuscrit mexicain no. 312”.

León y Gama murió en 1802 y su colección pasó a su albacea, el padre Pichardo, la cual terminó engrosando los seis mil volúmenes de la biblioteca de la Profesa. No obstante, a la muerte de Pichardo, en 1812, la biblioteca se volvió a dividir. Como explica Trabulse (1988, 95-96), una parte de los libros y manuscritos se quedaron en la Profesa, algunos fueron llevados a la biblioteca de la Universidad, otros a la biblioteca de la catedral y varios regresaron a los herederos de León y Gama (Castañeda de la Paz 2005, 36). Éstos, debido a las penurias económicas que la familia atravesaba, vendieron parte de su colección a Joseph M. Alexis Aubin, quien se la llevó a París y al cabo de los años se la vendió a Eugène Goupil, cuya viuda acabó donándola a la BNF donde hoy se encuentra (Durand-Forest y Swanton 1998, 9). Fue así que la copia de León y Gama llegó a París. El *Códice Chimalpopoca* manuscrito por Alva Ixtlilxóchitl, sin embargo, se quedó en la Profesa, a donde José Fernando Ramírez llegó para adquirir varios volúmenes para su propia colección (Trabulse 1988, 95-96).⁹ Es lo que explica

“conservaba en la Biblioteca del Colegio de S. Gregorio”, aunque no dice que él lo halló. Después, en la publicación del manuscrito que el museo realizó en 1886 es donde se menciona lo de la “feliz casualidad”. Ahora bien, en otra parte de su introducción a los *Anales de Cuauhtitlan*, Velázquez (1992, XI) dijo que José Fernando Ramírez encontró el manuscrito en 1849.

⁹ Trabulse (1988, 95-96) señala que estuvo en la Profesa en 1860 (Castañeda de la Paz 2006, 36, n. 13), pero es probable que fuera antes, pues Velázquez (1992, XII) dice que en 1849 ya la tenía consigo.

que en 1849 lo tuviera consigo y le pidiera al nahuatlato Faustino Galicia Chimalpopoca que le tradujera los *Anales de Cuauhtitlan*. Éste lo hizo, pero, al acabar el encargo, se quedó con el *Códice Chimalpopoca*, motivo por el que tras su muerte, el nuevo director del Museo de Historia Natural y Antigüedades, el doctor Gumersindo Mendoza, se vio obligado a comprárselo a su familia por ochenta pesos (Velázquez 1992, XII).¹⁰ Ahora bien, Ojeda Díaz (1979, 39-40) señala que en 1946 el *Códice Chimalpopoca* ya no estaba en el referido museo y que Salvador Toscano, secretario del Instituto de Antropología, lo había extraviado. En el corrillo académico se dice que él lo tenía y se lo llevó a Oaxaca, pero en el viaje de regreso el avión se estrelló y con él se perdió el documento (comunicación personal de Rafael Tena, septiembre 2015).¹¹ Por lo tanto, hoy sólo lo conocemos a través de fotografías. Son las que, afortunadamente, Velázquez le sacó y publicó en su estudio de 1945.

Fecha de elaboración, copias y publicaciones

Velázquez (1992, IX-X) y Tena (2011, 14-15) han sugerido que la *Leyenda de los Soles* y los *Anales de Cuauhtitlan* formaban parte de la *Historia general de las cosas de Nueva España* que Sahagún preparaba, aunque durante el proceso de edición ambas obras fueron descartadas, pues por su temática y estructura no tenían cabida en la obra sahanguntina. Como sabemos, la magna obra de Sahagún se comenzó en Tepeapulco (1558-1561), se continuó en Tlatelolco (1561-1565) y después, por falta de fondos, se suspendió (1565-1584) hasta que finalmente se acabó en Tenochtitlan (1584-1585) (León-Portilla 1999, 112, 141, 195). Por tanto, debido a que allá donde fuera el maestro iban sus estudiantes, es posible concluir que en ese

¹⁰ Es por eso que cuando Brasseur de Bourbourg vino a México no pudo pedirle al director del Colegio de los jesuitas el *Códice Chimalpopoca*, como él dijo que hizo, pues ya estaba en poder de José Fernando Ramírez o, quizás, del propio Galicia Chimalpopoca, con quien al parecer estuvo trabajando (Velázquez 1992, XI). Lo anterior explica que Chavero se viera obligado a aclarar que lo que Brasseur recibió fue una traducción al español que Ramírez le había dado (sin duda, la de Galicia Chimalpopoca), poniendo en evidencia que su náhuatl no era lo suficientemente bueno como para que realizara su propia traducción (Velázquez 1992, XII).

¹¹ Desconocemos con base en qué argumentos se dijo que en 1946 ya no estaba en el Museo. Quizás es un error y se quiso decir que no estaba desde 1949, que fue cuando tuvo lugar el accidente.

tiempo se escribieron ambas obras. En el caso de la *Leyenda de los Soles*, Velázquez (1992, X) sugirió que Martín Jacobita fue su autor, pues al inicio del texto se dejó por escrito que la obra se comenzó el 22 de mayo de 1558, es decir, cuando todos estaban en Tepeapulco. Además, porque Sahagún señaló que Martín Jacobita fue el que más trabajó en este lugar.¹² Más difícil es saber cuándo se redactaron los *Anales de Cuauhtitlan*, cuyos autores al parecer compaginaron su labor con la que tenían con su maestro, pues es notorio cómo en algunas ocasiones escribían desde Cuauhtitlan y, por ello, encabezaban varias partes del texto escribiendo “*nican Cuauhtitlan*” (“aquí en Cuauhtitlan”).¹³ Fue precisamente esto lo que llevó a Velázquez (1992, IX-X) a concluir que sus autores eran oriundos de allí y, por tanto, que debían ser Alonso Bejarano y Pedro de San Buenaventura. Sin embargo, mientras él propuso que los *Anales* se iniciaron en 1570 (Velázquez 1992, X), Tena (2011, 14) concluyó que se hicieron entre 1563 y 1570, por ser éstas las dos fechas que aparecen en el párrafo 96 del manuscrito. Lo que es un hecho es que a partir de febrero de 1563, cuando Bejarano y San Buenaventura estaban en Tlatelolco, ya se había redactado una parte de la obra. Es también posible que la finalizaran en 1570, pues en ese año Sahagún ya había suspendido su labor. Si es el caso, lo hicieron desde Tenochtitlan, como se infiere de lo que escribieron en ese momento.¹⁴

Al presente existen seis traducciones de los *Anales de Cuauhtitlan*. La primera, como ya hemos visto, es la del licenciado Faustino Galicia Chimalpopoca, realizada del náhuatl al español a partir de la copia de Alva Ixtlilxóchitl, que hoy está desaparecida (Tena 2011, 12). A esta última, José Fernando Ramírez le sacó dos copias a mano que conforman dos de los volúmenes de los *Anales antiguos de México y sus contornos*.¹⁵ Tiempo

¹² El argumento de que la obra la escribió un mexicano y Jacobita era el único mexicano de los cuatro colegiales no nos acaba de convencer. Aunque Tlatelolco fue conquistado por los tenochcas en 1473, como señala este autor, los únicos con el apelativo de mexicanos en la Colonia eran los tenochcas, nunca los tlatelolcas. Por otro lado, desconocemos en qué se basó Velázquez para decir que un mexicano escribió la *Leyenda de los Soles*.

¹³ Los párrafos en los que se dice que estaban en Cuauhtitlan son el 81, 94, 125, 138, 155 y 197.

¹⁴ Lo anterior debido a que en la fuente se puede leer “7 *acatl*. En este año se enderezó hacia acá [o sea hacia Tenochtitlan] el *acuecuexatl*, que manó en Coyohuacan: en un día 4 *ocelotl* (tigre) partió hacia acá y vino a entrar en Tenochtitlan” (*Anales de Cuauhtitlan* 1992, párrafo 207).

¹⁵ Ambas copias, compuestas por dos tomos, se resguardan en el fondo “Colección Antigua” del Archivo Histórico de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia con la clasificación “v 238” y “v 273”. El tomo II del “v 273” está clasificado como “v 273 bis”. Tena

después, el mismo José Fernando Ramírez, junto con Galicia Chimalpopoca, Gumersindo Mendosa y Sánchez Solís (1886) publicaron una paleografía y traducción al español (ambas incompletas) que se encuentran en los *Anales del Museo de Antropología*.¹⁶ Más tarde, Lehmann paleografió y tradujo al latín la *Leyenda de los Soles* (Lehmann 1906) e hizo lo mismo con los *Anales de Cuauhtitlan* (Lehmann 1938), aunque éstos los tradujo al alemán. Unos trabajos que realizó a partir de la copia de León y Gama que está en Francia. La siguiente traducción del náhuatl al español, con base en el texto de Alva Ixtlilxóchitl, fue la que publicó Primo Feliciano Velázquez en 1945 (reimpresa en 1975 y 1992), acompañada de fotografías del manuscrito original, aunque sin una paleografía del texto, el cual dividió por párrafos, haciendo la lectura más amena. En 1992, John Bierhorst publicó dos volúmenes del *Códice Chimalpopoca*: el primero (Bierhorst 1992a) es una transcripción del manuscrito; el segundo (Bierhorst 1992b), la traducción al inglés acompañada de notas y un glosario de gran importancia, como recalcó Martínez Baracs (2014). Su autor, sin embargo, dividió el texto temáticamente, aunque respetó siempre el orden del manuscrito. Es probable que para algunos esta división tenga sus ventajas, sin embargo, debido a los saltos en el tiempo y a lo confuso del texto, esto provoca que varios sucesos queden encasillados en temáticas que no corresponden a las propuestas por Bierhorst. Un problema añadido es que, como resultado de esta división, la lectura resulta discontinua, motivando que varios problemas, intrínsecos al propio texto, pasen desapercibidos. En el siguiente apartado veremos un ejemplo de esto.

La publicación más reciente es la de Rafael Tena (2011), quien, a diferencia de Velázquez, paleografió y tradujo al español el manuscrito en náhuatl de Alva Ixtlilxóchitl, dando como resultado una excelente edición bilingüe. Al igual que Bierhorst, este autor dividió la obra en apartados temáticos. Debido a que el objetivo de este trabajo es realizar un análisis filológico del texto, optamos por emplear la edición de Velázquez (1992), más apegada al documento original. Como se dijo antes, este investigador dividió el texto en párrafos, pero permitió su lectura continuada, facilitando así la tarea de identificar y analizar los problemas intrínsecos del texto.

(2011, 16) considera estas copias de José Fernando Ramírez como publicaciones, aunque son textos manuscritos.

¹⁶ Fue un error cuando Tena (2011) dijo que esta publicación es de 1885, de ahí que Martínez Baracs (2014), quien seguía al investigador anterior, también se confundiera.

Composición y problemáticas

Una manera muy común de componer las crónicas en el siglo XVI fue a partir de diversas fuentes históricas de las que se tomaban datos de distinta índole, sin la necesidad de dar cuenta de la procedencia de la información que uno se adueñaba. Otra fuente a la que se solía recurrir era al relato oral de los ancianos. No obstante, siempre hay autores que son más explícitos que otros y dan testimonio de que ésa fue su manera de componer, llegando en ocasiones a señalar expresamente de qué fuentes provenía su información. Los autores de los *Anales de Cuauhtitlan* lo hicieron de manera muy escueta (unas treinta ocasiones), con frases como “está escrito en su glosa”, “como se ve en sus pinturas”, según estuvieran consultando un texto alfabético o uno pictográfico (véase tabla 1). Esto nos habla de la complejidad de su texto y del conocimiento que debieron tener para manejar e interpretar ese volumen de datos. No obstante, es interesante ver cómo, al mismo tiempo que componían, también llegaron a manifestar sus dudas (“Diz que en este 13 *acatl* nació el sol”, párrafo 17), negaron la veracidad de algunas fuentes (“Este relato no es válido”, párrafo 83; “Esta charla genealógica no puede comprobarse: ya se ha dicho la verdad de ella, así como el orden en que está”, párrafo 104) o profundizaron en algún tema, haciendo preguntas específicas a sus informantes (“Preguntados después por qué quisieron vivir entre otros, respondieron...”, párrafo 111). Otra particularidad de los *Anales de Cuauhtitlan* es que la historia da constantemente saltos en el tiempo, motivo por el cual debemos tener cuidado con sus fechas calendáricas.¹⁷ Esto se observa en el párrafo que hemos seleccionado con el fin de documentar dichos saltos.

El texto sitúa los acontecimientos en el año 13-*Calli*, cuando Iztactototzin, decimotercer *tlatoani* de Cuauhtitlan, se había entronizado, y cuando en Tenochtitlan gobernaba Acamapichtli, su primer *tlatoani* (véase tabla 2) (*Anales de Cuauhtitlan*, párrafo 128-129).¹⁸ Pues bien, se dice que en ese entonces se toltequizaron los chichimecas cuauhtitlancalcas y que, por ende, dejaron su etapa nómada o seminómada para asentarse, aprender a

¹⁷ Cuando Fernando Ramírez (s/f, 1) copió los *Anales de Cuauhtitlan* agregó una advertencia en la cual señaló que él y Aubin, en comunicación personal, identificaron el mismo problema.

¹⁸ Si seguimos la cronología del *Códice Aubin* (*Historia de la nación mexicana* 1963, f. 27v) o la *Tira de Tepechpan* (1978, lám. VI-VII), podemos decir que estamos entre 1376 y 1395. En el *Códice Mendoza* Acamapichtli aparece con el cargo de *cihuacoatl*, todavía en 1376 (*The Codex Mendoza* 1992, f. 2v).

cultivar y adoptar una nueva religión. De pronto, sin embargo, se da un salto en el tiempo y se habla de una queja que los chichimecas de Cuauhtitlan le presentaron a Itzcoatl, el cuarto *tlatoani* de Tenochtitlan. Y aunque el texto señala que eso sucedió después, por su estructura de anales el suceso sigue bajo el mismo año 13-*Calli*, de ahí que este salto en el tiempo pueda pasar inadvertido:

[Siendo el año 13-*Calli*, 1375-1395, y después de haberse entronizado Iztactototzin] “Ellos [los culhuas] dieron forma al pueblo de Cuauhtitlan y lo asentaron en la tierra, porque no más andaban cambiando de lugar los chichimecas. Ellos introdujeron la idolatría y añadieron muchos de sus dioses: y cuando ya fueron bien queridos de los chichimecas, empezaron a labrar la tierra. Poco a poco, también empezaron a amojonar las tierras y a ordenar las de sus barrios. *Después que toda la gente idolatró, cuando reinaba Itzcoatzin en Tenochtitlan [1427-1440]*, y aún habían muchos chichimecas, fueron los culhuas a quejarse a México, de los que no quería idolatrar ni hacer lo que se nombra *neacaçahualiztli* (ayuno de carne), cuando todos ayunaban” (*Anales de Cuauhtitlan*, párrafo 128. La cursiva es nuestra).

Por lo anterior, y para identificar estas brechas cronológicas, consideramos sumamente importante conocer el listado de los *tlatoque* de Cuauhtitlan y los sucesos históricos más importantes relacionados con ellos, como veremos con más detalle en el próximo apartado. Sin embargo, antes es necesario detenernos en otro aspecto no menos relevante que tiene que ver con el anhelo de los autores de la obra por realzar el papel de Cuauhtitlan en la historia, mostrando cómo a su llegada había ya en el área otras casas reales establecidas y cómo sus señores interactuaron con éstas. Para hacerlo recurrieron a las fuentes históricas de esos pueblos y correlacionaron su historia con la de Quetzalcoatl y Tollan, pero también con la de los chalcas, culhuas, cuitlahuacas, tepotzotecas y azcapotzalcas, pero, sobre todo con la de los renombrados tenochcas cuando éstos se hallaban en su fase migratoria (véase tabla 3). Claro que, en este arte de entretejer historias, Alonso Bejarano y Pedro de San Buenaventura se dieron cuenta de que los datos no siempre encajaban, de ahí que, como acabamos de ver, a veces llegaran a plasmar sus dudas, a negar la veracidad de algunas de sus fuentes o a tratar de profundizar en algún tema en particular, indagando con preguntas específicas a sus informantes.

Como ha demostrado recientemente Castañeda de la Paz (2019, 100-03), una de las fuentes que Bejarano y Buenaventura utilizaron para escribir los *Anales de Cuauhtitlan* fue la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*,

Tabla 1

FUENTES UTILIZADAS PARA COMPONER LOS ANALES DE CUAUHTITLAN (1992)

Fuentes orales	Fuentes escritas	Fuente pictográfica
"según la plática dudosa de los viejos" (párr. 8)	"se ha referido en su glosa" (párr. 4)	"Fue el tercer año que hubo hambre. Están pintadas las figuras de la gente" (párr. 188)
"y se dice" (párr. 11)	"anales tetzcoanos" (párr. 6)	
"dejaron dicho los viejos" (párrs. 13, 16)	"Aquí se acaba la relación de que se habló arriba" (párr. 24)	
"Se cuenta que" (párr. 36)	"Está escrito en un lugar de su glosa" (párr. 33)	
"Así es la plática de los viejos" (párr. 63)	"Es relación de Texcoco" (párr. 35)	
"Dicen los tezcocanos que en este tiempo murió Huémac" (párr. 83)	"Es de saber que su glosa es extensa en un libro aparte" (párr. 58)	
"Aquí se narra la plática de los viejos cuauhtitlaneses" (párr. 97)	"Pero aparte se hizo un papel y se escribió, donde se sabrá" (párr. 64)	
"He aquí unas palabritas de relato de su cantar" (párr. 98)	"Ya se dijo lo cierto en su glosa" (párr. 83)	

“Se ha dicho que en este año empezó la guerra de Xaltocan” (párr. 102)

“la glosa rota de los mexicanos” (párr. 97)*

“Según se dice” (párr. 129)

“Ahí se entenderá la glosa de advenimiento de los diablos” (párr. 110)

“Llegó a su cumbre en el año 1 *acatl*, en el que se expondrá su glosa” (párr. 118)

“Dicen los cuitlahuacas” (párr. 142)

“la historia de los cuitlahuacas” (párr. 136)

“Después se expondrá la glosa de guerra” (párr. 138)

“la historia de Teçoçomocltli” (párrs. 147)

“la historia de los colhuas” (párr. 170)

“He aquí el relato que hacen” (párr. 197)

“Aquí en su glosa” (la de Tzompanteuctli de Cuitlahuac) (párr. 218)

Leyenda de los soles (párrs. 11-16)

* El texto en náhuatl dice: “Nican motenehua yntlatol yn quauhtitlancaique huehuetque yn ihuan ymitolloc mexitin ynpollihuiliz” (Tena 2011, 84).

Tabla 2
 LISTA DE LOS TLATOQUE DE HUEHUE CUAUHTITLAN Y CUAUHTITLAN SEGÚN LOS ANALES DE CUAUHTITLAN
 (1992)*

	Nombre	Tiempo en el cargo	Lugares donde se asentaron	Estatus	Glifo**
Huehue Cuauhtitlan	1° Chicontonatiuh Xiuhmeltzin	—	Macexhuacan	—	—
	2°	—	Temilco	—	—
C u a u h t i t l a n	1° Huactli	62 años	Nequameyocan	—	—
	2° Xiuhlacuilolxochitzin (mujer)	12 años	“en la orilla de la casa”	—	—
	3° Ayauhcoyotzin	55 años	Tecpancuauhtla (palacio del bosque)	—	—
	4° Nequamexochitzin	15 años	Miccacalco de Tepotzotlan	Tlaxilacalli de Tepotzotlan	
	5° Mecellotzin	36 años	Tianquisolco	Tlaxilacalli de Cuauhtlaapan	
	6° Tzihuacpapalotzin	42 años	Cuauhtlaapan	Pueblo sujeto a Tepotzotlan	
	7° Iztacxillotzin (mujer)	11 años	Izquitlanotla	—	—
	8° Eztlaquencatzin	57 años	Techichco	—	—
	9° Ezcoatzin	16 años	Techichco	—	—



Pueblo sujeto a Tepotzotlan

Xolloc

57 años

Teyztlacoatzin

10°

Tepetlapan,
Tequixquinhuaac
y Huiztompan

Tequixquinhuaac es un
tlaxilacalli de Cuauhtitlan

—

11° Quinatzin [el viejo]

Tequixquinhuaac
y Huitzompa

Tequixquinhuaac es un
tlaxilacalli de Cuauhtitlan

—

12° Tezcateuctli

39 años

13° Huatzin

Techichco

—

14° Iztacototzin

Templo Mixcoatl

—

15° Ehuatlycuetzin (mujer)

Templo Mixcoatl

—

16° Temetzacocuitzin

Templo Mixcoatl

—

17° Tlacateotzin

Templo Mixcoatl

—

18° Xaltremoctzin (el viejo)

Çacacalco

—

19° Capitán Macuextin

—

—

20° Tecoçomoc

Huexocalco

—

21° Tecocohuatzin

Huexocalco

—

22° Ayactlacatzin***

Huexocalco

—

23° Tlacatecatl Tehuitzin

—

—

24° Aztatzontzin

—

—

C
u
a
u
h
t
i
t
l
a
n

* Tanto Hodge (1984, 62) como García Granados (1995, 3: 412) presentaron un listado incompleto de los señores de Cuauhtitlan e hicieron una correlación de los años indígenas con los europeos. Dicha correlación la descartamos por las inconsistencias que, como ya hemos visto, presentan los *Anales de Cuauhtitlan*.
** Los glifos toponimicos proceden de la *Tira de Tepotzotlan II*.

*** En varias ocasiones, los *Anales de Cuauhtitlan* se refieren a este personaje como Ayactlacatzin y sólo una vez, justo cuando en la fuente la guerra tepaneca concluye, aparece como Ayactlacatzin Xaquiteuctli (*Anales de Cuauhtitlan* 1992, párr. 180). Por tanto, es posible que esto último sea producto de tener dos versiones del fin de la guerra tepaneca, una con el *tlatoani* de la parcialidad culhua y otra con el de la chichimeca, pues recordemos que Cuauhtitlan era un *altepetl* dual. De esta manera, ante la imposibilidad de distinguir las versiones y sus personajes, los autores de los anales optaron por combinar ambos nombres.

Tabla 3
EL VÍNCULO ENTRE CUAUHTITLAN Y TENOCHTITLAN SEGÚN
LOS ANALES DE CUAUHTITLAN (1992)

1°	“antes [refiriéndose a un señor de Cuauhtitlan] envió luego mensajeros a consolar a los mexicanos” (párr. 86)
2°	“De antes eran los mexicanos amigos de los chichimecas cuauhtitlaneses” (párr. 86)
3°	“Está dicho que los cuauhtitlaneses eran de antes amigos de los mexicanos, y que sólo ellos fueron a consolar a los mexicanos después de su derrota” (párr. 100)
4°	“y son los que hicieron guerra a los mexicanos” (párr. 108)
5°	“pues los mexicanos eran amigos de los cuauhtitlaneses” (párr. 135)
6°	“Y luego que el señor y rey Axayacatzin mandó encargar que se auxiliara a Tenochtitlan, se preparó de cada una de las cuatro partes que tiene la ciudad de Cuauhtitlan a cuarenta luchadores” (párr. 198)

escrita por fray Andrés de Olmos. En 1553, Olmos recibió por parte del obispo don Sebastián Ramírez de Fuenleal y de fray Martín de Valencia el encargo de escribir un libro sobre las antigüedades de los indios, sobre todo de México, Tlaxcala y Texcoco (Garibay 1979, 11; León-Portilla 1969, 37-40; Tena 2002, 16). Tena señaló que esa obra fue el *Tratado de las antigüedades mexicanas*, dentro de la cual estaba la *Historia de los mexicanos...* escrita en español, la cual fue enviada a España con el resto de la obra, aunque una vez allí alguien la extrajo (Tena 2002, 17). Fue entonces cuando se perdió el original, que hoy conocemos gracias a la copia que fray Andrés de Alcobiz le hizo y que se encuentra dentro del *Libro de oro y tesoro índico* compuesto por un total de 13 manuscritos (Garibay 1979, 11; León-Portilla 1969, 39; Tena 2002, 15-17).¹⁹ Ahora bien, es importante señalar que sólo una parte de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* estaba hecha a partir de pinturas,²⁰ concretamente la relacionada con la

¹⁹ Esta copia se resguarda en la Latin American Collection de la Biblioteca de la Universidad de Texas, en Austin (Garibay 1979, 9; Tena 2002, 15).

²⁰ Son las pinturas que Sebastián Ramírez de Fuenleal se llevó a España, pues así lo decía el encabezado mismo de la obra: “Esta relación saqué de la pintura que trajo don Se-

creación de los Soles, texto a lo largo del cual no se dejaba de hacer hincapié en que lo que se transcribía constaba en ciertas pinturas. Por tanto, la otra parte, relativa a la peregrinación, debió sacarla Olmos de otro lado (Castañeda de la Paz 2019, 102). Como quiera que sea, fue esta parte la que alguien tradujo al náhuatl, probablemente antes de que la obra de Olmos saliera para España. Dicha traducción debió hacerse en Tlatelolco entre 1533 y 1537, tiempo en el que el fraile redactaba su obra, como él mismo indicó en el capítulo 23 de la misma.²¹ Es lo que explica que esta traducción la hallemos inserta, precisamente, en los *Anales de Tlatelolco* (Manuscrito 22), bajo cuyo título se reúnen varios textos alfabéticos del siglo XVI. Debido a que todos los documentos que conforman esta obra están escritos en náhuatl, resulta evidente que el relato de Olmos fue en algún momento traducido a esa lengua (Castañeda de la Paz 2019, 102).²² Por tanto, no es fortuito que unos años después, Alonso Bejarano y Pedro de San Buenaventura, colegiales del colegio allí ubicado, tuvieran acceso a esta fuente, cuyos datos utilizaron para componer los *Anales de Cuauhtitlan*, también en náhuatl. Lo hicieron al incorporar la peregrinación mexicana en un marco más amplio de peregrinaciones hacia la cuenca de México con el fin de demostrar que los cuauhtitlancalcas y los futuros tenochcas entablaron relaciones durante su etapa migratoria. Esta versión histórica es la que también se halla en el *Códice Mexicanus*, en la parte relativa a la peregrinación, aunque ciertos aspectos iconográficos apuntan a que el códice no se hizo directamente de una de estas copias (Castañeda de la Paz 2019, 100-03) (véase cuadro 1).

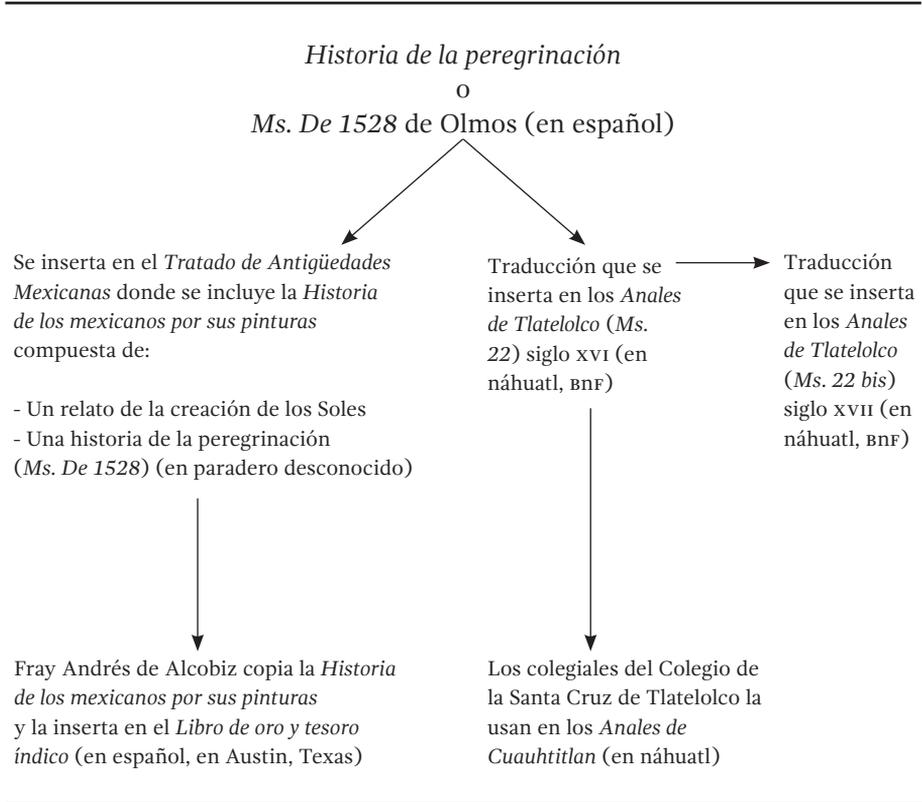
De los *Anales de Tlatelolco* existe una copia del siglo XVII (Manuscrito 22 bis) en la que el manuscrito de la peregrinación es prácticamente idéntico al Manuscrito 22, sólo que al momento de copiarlo se le añadió una nota para indicar que éste fue escrito en 1528 (*Anales de Tlatelolco* 1999,

bastián Ramírez, obispo de Cuenca, presidente de la Cancillería” (“Historia de los mexicanos por sus pinturas” 2002, 25).

²¹ Lo hizo al declarar estar escribiéndola mientras en Tlatelolco gobernaba don Juan Cuahuiconoc (1531-1537), hijo de don Juan Ahuelitoc (1527-1531) (León-Portilla 1969, 41-42; Tena 2002, 17).

²² Hasta la década de los cuarenta del siglo XVI no empezaron a surgir textos alfabéticos en náhuatl, de ahí que concluyamos que el texto de Olmos se escribió en español. No obstante, es difícil saber si procedía de la lectura de un códice o fue la transcripción de un relato oral.

Cuadro 1
HISTORIA DEL *Ms. DE 1528 DE OLMOS*



69, doc. V).²³ Debido a que Olmos llegó a la Nueva España en ese año, es más que probable que quien añadiera la nota supiera que Olmos fue el que recogió dicho relato, aunque lo que recordaba fue su año de llegada y no cuándo estuvo escribiendo en Tlatelolco (Castañeda de la Paz 2019, 102). En cualquier caso, es por ello que a este documento también se le conoció como el *Manuscrito de 1528*.

²³ Como Tena (2004, 14) señaló, la fecha de 1528 sólo hacía referencia a la sección relativa a la peregrinación y no al resto de documentos, como León-Portilla (1969, 21) y más recientemente Rovira-Mogardo (2013, 160, 162) creyeron.

LA PECULIAR HISTORIA DE CUAUHTITLAN, SEGÚN LOS ANALES DE CUAUHTITLAN

La peregrinación y fundación de los cuauhtitlancalcas

Como su nombre indica, estos anales narran la historia del señorío de Cuauhtitlan desde sus tiempos más remotos, cuando su gente salió de su lugar de origen para asentarse en los alrededores de la actual Cuauhtitlán (véase mapa 1). Sus protagonistas se identificaban a sí mismos como chichimecas (*Anales de Cuauhtitlan*, párrafo 7), es decir, como gente que provenía de Chicomoztoc (párrafo 4), que adoraba a Itzpapalotl y a Mixcoatl (párrafos 5, 31), que vestía pieles, se alimentaban de aves, culebras, conejos o venados, e iba de allá para acá en razón de su carácter nómada (párrafo 30).²⁴ Poco antes de salir de Chicomoztoc hacia la cuenca de México, estos chichimecas realizaron los pertinentes rituales de preparación para iniciar su travesía. Las fuentes suelen citar: a) la ceremonia del fuego nuevo, que simboliza el inicio de un nuevo tiempo y, por ende, de una nueva historia;²⁵ b) el ritual de legitimación para confirmar a ciertos personajes como líderes de la peregrinación, el cual consistía en pintarse el cuerpo y perforarse el *septum* a semejanza de las deidades cazadoras, recostarse sobre plantas espinosas, además de ayunar y ser alimentados por águilas y ocelotes;²⁶ c) arremeter contra plantas espinosas, ya fuese un nopal o una biznaga, pero también un *malinalli*;²⁷ d) hacer el *tlaquimilolli* o envoltorio sagrado de la deidad, cuyo cometido era guiar a los líderes de la peregrinación, elegir el lugar donde fundar su señorío y la legitimización de su casa real.²⁸

²⁴ Para conocer otros rituales que los cuauhtitlancalcas realizaron se puede consultar Torquemada (1977, 3: 410-12) y Sahagún (2013, 137).

²⁵ Para la elaboración del Fuego Nuevo, véase Saenz (1967). Sobre la importancia del fuego nuevo como símbolo del amanecer o el inicio de un culto, consúltese Anders, Jansen y Reyes García (1991, 33) y Jansen (1997, 28).

²⁶ No obstante, todavía no se puede hablar de *tlatoque* propiamente dichos, ya que aún no se ha fundado un *altepetl* y, en consecuencia, una casa gobernante. Para esta fase del ritual, consúltese la *Tira de la Peregrinación* (Lámina IV), la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* ("Historia de los mexicanos por sus pinturas" 1979, 10) y la *Historia Tolteca-Chichimeca* (1976, f. 17r, 20v, 21v y 22v).

²⁷ Este ataque a plantas espinosas está en la *Historia Tolteca-Chichimeca* (1976, párrafo 27).

²⁸ De acuerdo con Olivier (2002, 124-26; 2007, 281-313) y Hermann Lejarazu (2008, 91), los bultos eran elementos centrales en los rituales y ceremonias de entronización, lo que le permitía al señor rendir culto a sus antepasados y a su dinastía, otorgándole el poder y la

De todos estos rituales, los autores de los *Anales de Cuauhtitlan* sólo registraron el flechamiento de plantas espinosas y la elaboración del bulto sagrado de la deidad, en este caso el de la diosa Itzpapalotl (párrafo 2), aunque casi con toda seguridad también se hicieron los demás.²⁹ Ahora bien, aunque estos rituales y el inicio del viaje solían realizarse en la fecha 1-*Tecpatl*, en los *Anales de Cuauhtitlan* aparecen vinculados con dos fechas distintas: 1-*Acatl* y 1-*Tecpatl*, lo cual nos lleva a sugerir dos posibilidades:

- a) Al basarse en más de un documento para componer su historia, es posible que sus autores hayan consultado dos versiones distintas de la peregrinación y que, ante la imposibilidad de saber cuál era la verdadera, intentaran acomodar ambas.³⁰ Éste no sería un caso aislado. Como ya hemos dicho, los cronistas reescribían la historia a partir de varios documentos que trataban de acoplar en un nuevo relato.³¹
- b) Debido a que existieron dos fundaciones, la primera en Huehue Cuauhtitlan y la segunda en Cuauhtitlan, es posible que los primeros rituales fueran de la gente que pobló Huehue Cuauhtitlan, mientras que los segundos pudieron ser de aquellos que habitaron Cuauhtitlan, como si esta segunda peregrinación fuera una derivación de la pri-

facultad para gobernar. Prueba del poder legitimador del envoltorio lo tenemos cuando fray Juan de Zumárraga buscaba el del dios Huitzilopochtli. No es fortuito que lo tuviera consigo el entonces gobernador de Tenochtitlan, don Diego de Alvarado Huanitzin (Castañeda de la Paz 2013, 184-91).

²⁹ Lo señalamos porque si esta sección de los anales procedía de un códice, es normal que en él no estuvieran pintadas todas las partes del ritual, pues con ver sólo una de ellas, el narrador de la historia recordaba que debía introducir el resto de las partes a su audiencia. No obstante, tenemos la impresión de que quien vertiera el contenido de ese códice en un texto alfabético (en este caso los *Anales de Cuauhtitlan*) parece que tan sólo se limitó a describir lo que veía en la imagen.

³⁰ Llama la atención que los *Anales de Tlatelolco* también presenten ambas fechas (1-*Acatl* y 1-*Tecpatl*), de ahí que pueda sugerirse que quienes trataron de acoplarlas no fueron Bejarano y Buenaventura, sino que ellos las copiaron tal como otro cronista las acomodó.

³¹ Este quehacer de los cronistas lo percibimos de manera clara en los *Anales de Tlatelolco*, cuando su autor, al ver que la tradición acolhua señalaba que el primer señor de Tlatelolco era Epcatl y la tradición tenochca apuntaba a Cuacuauhpietzahuac, optó por decir que su nombre era Cuacuauhpietzahuac Epcatzin (*Anales de Tlatelolco* 2004, 47). Lo mismo hizo Torquemada al comprobar que en un documento que tenía consigo, el fundador de Azcapotzalco era Acolhua, mientras que en otro se decía que era Huetzintecuhtli (Torquemada 1977, 1: 347-48). Como en el caso anterior, no se complicó y dejó por escrito que se llamaba Acolhua Huetzintecuhtli (Castañeda de la Paz 2013, 21).

mera (véase tabla 2). A título informativo se puede señalar que ese asiento primitivo se convirtió en Santo Tomás Huehue Cuauhtitlan, un pueblo que estaba ubicado en las cercanías de Tlalnepantla, al norte de la Ciudad de México, y que terminó por desaparecer (véase mapa 1).³²

De la corte itinerante al establecimiento definitivo

Una vez en la cuenca de México, resulta llamativo que los *Anales de Cuauhtitlan* se refieran reiteradamente a Cuauhtitlan como cabecera política, puesto que, como ya ha observado Navarrete Linares (2015, 273-77), cuando los cuauhtitlancalcas entraron en su territorio, el carácter de su corte fue itinerante. Es decir, de los veinticuatro señores que estuvieron al frente de este pueblo, algunos de los diez primeros gobernaron desde un pueblo dependiente de Tepotzotlan, mientras que los catorce restantes parece que se asentaron en un barrio o *tlaxilacalli* de Cuauhtitlan, o en algún lugar aledaño a su señorío (véanse tabla 2 y mapa 1). Lo anterior hace difícil reconstruir la organización interna de este *altepetl*, de ahí que los autores que se han acercado a esta fuente hayan pasado de puntillas por el tema.

En su investigación, Córdoba Barradas (1997, 46-55) hablaba de un *altepetl* constituido por varios *calpulli*. Sin embargo, su trabajo omite muchos datos y traslapa otros, producto de la propia complejidad de los *Anales de Cuauhtitlan*, su principal fuente de información.³³ Navarrete Linares (2015, 273-77) sólo señaló que esta dispersión se debía a la filiación chichimeca de los cuauhtitlancalcas, mientras que Santamarina Novillo (2016, 220) dejó de lado estas cuestiones e hizo énfasis en una facción culhua de Cuauhtitlan. Veamos entonces con más cuidado este asunto, aunque no es tarea fácil, ya que el orden de sucesión de los señores es algo confuso, tal

³² Referencias a la vieja o antigua (*huehue*) Cuauhtitlan se encuentran en la plancha VI del *Código Xolotl* (1996, 85), en los *Anales de Cuauhtitlan* (párrafo 67), en dos documentos del AGN (*Congregaciones*, v. 1, exp. 71 y exp. 72) y en el *Mapa de Cuauhtinchan 2* (Carrasco y Sessions 2010). Agradecemos al doctor Sebastián van Doesburg esta última información.

³³ Córdoba Barradas (1997, 47) vincula los barrios de Cuauhtitlan de la época prehispánica que se mencionan en los *Anales de Cuauhtitlan* con unos de la época novohispana. Según dicho autor, el enlace entre ambas épocas lo encontró en Vetancurt; sin embargo, no se hallaron los datos que él menciona.

como sucede con los acontecimientos vinculados a cada uno de ellos, asunto que precisamente provocó que Santamarina Novillo (2016, 221-23) traslapara para algunos episodios históricos.³⁴ Un referente importante para no perder el hilo de esta relación es la historia tenochca, ampliamente trabajada y conocida por un público más extenso.

Cuando los peregrinantes llegaron al norte de la cuenca de México, el *altepetl* más importante de la región era Xaltocan, del que Tepotzotlan estaba sujeto. Aunque los anales dicen que los cuauhtitlancalcas se establecieron en Huehue Cuauhtitlan, la realidad es que su corte itinerante se fue estableciendo en diferentes barrios de Tepotzotlan o en algunos de sus pueblos sujetos. Y lo mismo hicieron los señores que fundaron Cuauhtitlan, de ahí que podamos decir que este señorío también entró a formar parte de la órbita de Xaltocan (véanse tabla 2 y mapa 1).³⁵ Independientemente de este vínculo, del que luego hablaremos, podemos detectar que la situación dio un giro con la llegada de Quinatzin (el viejo) al poder, pues, aunque la corte seguía siendo itinerante, observamos que ésta ya se movía por el territorio de lo que después sería Cuauhtitlan. Fue entonces cuando los tenochcas se detuvieron en Chapultepec, en su camino hacia Tenochtitlan (párrafo 86). Algunos documentos señalan que en ese tiempo varios pueblos del área le hicieron la guerra a los tenochcas y que los supervivientes se refugiaron en Culhuacan, donde su señor les permitió asentarse. Pues bien, fue un poco después cuando llegaron a Cuauhtitlan varios culhuas. Entonces ya gobernaba ahí Huactzin, quien los asentó en la ribera del río Cuauhtitlan, donde colocaron su templo a Toci y a otras deidades (párrafo 126).³⁶

³⁴ Según los *Anales de Cuauhtitlan*, Cuauhtitlan participó en tres conflictos bélicos. El primero fue la guerra contra Xaltocan, también conocida como la “Guerra de los Cien Años”; el segundo fue la expansión del imperio tepaneca a cargo de Tezozomoc de Azcapotzalco; el último fue la “Guerra Tepaneca” (1428), donde Itzcoatl de Tenochtitlan se sublevó contra Azcapotzalco. Por la complejidad de la fuente, y porque los primeros dos pasajes son partes muy oscuras y manipuladas, Santamarina Novillo (2016, 221-23) creyó que Azcapotzalco se valió del pleito que existía entre Cuauhtitlan y Xaltocan para, junto con el primer pueblo, invadir a Xaltocan. Como luego se verá, eso no fue lo que ocurrió.

³⁵ Véase la plancha V del *Códice Xolotl*, donde vemos a Cuauhtitlan y Tepotzotlan ayudando a Xaltocan tras el embate de las fuerzas armadas de Tezozomoc de Azcapotzalco, entre las cuales se encontraban los tenochcas. Para los detalles de esta guerra, consúltese Dibble (en *Códice Xolotl*, 1996, 81-82) y Valadez Vázquez (2018, 45-50). Alva Ixtlilxóchitl (1975, 1: 137) y la *Carta de don Pablo Nazareo al rey Felipe II de 1566* (en Pérez Rocha y Tena 2000, 361) hablan sobre la alianza de Xaltocan con Cuauhtitlan, por la supremacía del primero.

³⁶ Los anales señalan que junto a los culhuas iba gente de Mexicaltzinco (párrafo 82). Las deidades eran “Toci, Chiucnauhçomatli y Xochiquetzal” (párrafo 126). De acuerdo con

Hacia 1325, fecha de la fundación de Tenochtitlan, y estando al frente de Cuauhtitlan Iztactotoczin, es cuando se dice que se ordenaron los barrios en el pueblo (párrafos 128-29).³⁷ Y, aunque es verdad que la fuente todavía no nos habla de la existencia de una cabecera, todo parece indicar la existencia de un *altepetl* dual, con población tolteca y chichimeca. Es lo que corroboró Valadez Vázquez (2018, 40-41) al observar que los glifos toponímicos de Cuauhtitlan en el *Códice Mendoza* (f. 26r) y en el *Códice Azcatitlan* (lám. 22) hacían alusión a la parcialidad de los culhuas, pues junto al árbol (*cuauhtl*) que da nombre a Cuauhtitlan se tuvo cuidado de representar el rostro de la diosa Toci de los culhuas (véase figura 1). Lo anterior teniendo presente que Culhuacan era por entonces la ciudad heredera del legado tolteca, tal como corroboran algunas fuentes.³⁸

Ahora bien, no será hasta el gobierno de Xaltemoczin (el viejo), contemporáneo de Huitzilhuhtl de Tenochtitlan (1396-1417), cuando se nos diga que el templo de los cuauhtitlancalcas se construyó en el barrio de Zacacalco, lugar donde más tarde se levantó el templo de San Buenaventura (párrafo 133), o sea, el que hoy día está en el centro de Cuauhtitlán.³⁹

Eudave Eusebio (2013, 94), Toci era una de las advocaciones de Tlazolteotl, de ahí que la imagen de la diosa que aparece en el *Códice Telleriano-Remensis* (*Codex Telleriano-Remensis* 1899, f. 8r) sea tan similar a la del *Códice Mendoza* (figura 1). Ambas llevan como tocado dos husos y presentan pintura blanca y negra en el rostro. La identificación del *Códice Azcatitlan* con Toci la hizo Barlow (en *Codex Azcatitlan* 1995, 128). No se parece en nada a las de los otros documentos, probablemente porque se rememoró el sacrificio a la deidad, que consistía en vestir la piel del inmolado, de ahí que la veamos cubierta de esa piel y los plumones en la cabeza.

³⁷ Según los *Anales de Cuauhtitlan* (párrafo 115), Huactzin contrajo nupcias con Itztolpanxochitl, hija de Coxcox, *tlatoani* de Culhuacan. Iztactotoczin fue el fruto de dicha unión. Por ello, a pesar de que Huactzin recibió a los culhuas, la planificación del asentamiento de los cuauhtitlancalcas se llevó a cabo con su hijo (Valadez Vázquez 2018, 41-42). Una manera de mostrar cómo el *altepetl* se toltequizó con Iztactotoczin, sin olvidar su ascendencia chichimeca (Valadez Vázquez 2018, 41-42).

³⁸ Habla de ello Alva Ixtlilxóchitl (1975, 1: 284-85; 2: 15-16, 36-37) y los propios *Anales de Cuauhtitlan* (párrafo 82). Varios autores han defendido el vínculo de los tenochcas con Culhuacan, a partir de la presencia del topónimo de este lugar en el inicio de su historia, junto a Aztlan. También, por el interés del paso de los tenochcas por la Culhuacan histórica, pues fruto de esa estancia, en la que los peregrinantes y la nobleza culhua establecieron relaciones matrimoniales, es el primer señor de Tenochtitlan. Insistieron en el legado tolteca de los tenochcas Krickeberg (1983, 217), León-Portilla (1983, 141-44; 1995, 15-35), Gillespie (1999, 64-65, 74), Santamarina Novillo (2006, 387-88) y Castañeda de la Paz (2013, 27-28, 65-66). Sobre el ritual a la diosa Toci en Culhuacan, véase Durán (1995, 1: 85).

³⁹ En 2016, los arqueólogos Antonio Osorio Dávila y Héctor Pérez García encontraron una ofrenda de 30 sahumerios en la periferia del parque Juárez y de la Cruz, muy cercanos

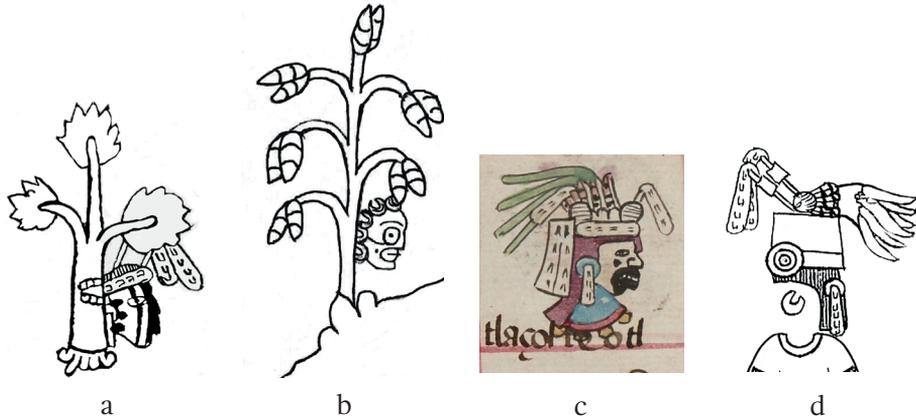


Figura 1. a) Toci en el topónimo de Cuauhtitlan. *Códice Mendoza* (f. 26r). Biblioteca Bodleiana. b) Toci en el topónimo de Cuauhtitlan. *Códice Azcatitlan* (lámina XXII). Biblioteca nacional de Francia. c) Tlazoteotl. *Códice Telleriano-Remensis* (f. 8r). Biblioteca nacional de Francia. d) Tocado en vestimenta otorgada como tributo. *Códice Mendoza* (f. 19r). Biblioteca Bodleiana

A decir de la fuente, fue a partir de las esquinas de ese templo que se trazaron sus cuatro barrios o *tlaxilacalli* (párrafo 133).⁴⁰ Lo raro es que la fuente nos diga que en ellos se asentó la gente procedente de los pueblos de Tepoxaco, Cuauhtlaapan, Citlaltepec, Tepotzotlan, Huehuetoca, Coyotepec y Otlazpan,⁴¹ información que invita a pensar que los cuauhtitlancalcas se hallaban diseminados por el territorio (de ahí la itinerancia de su corte) y que hasta este momento no se agruparon en una cabecera. Esto llevó a Valadez Vázquez (2018, 40, 43-45) a concluir que, mientras los culhuas-toltecas se establecieron en la parcialidad de Atempa (“la Ribera”), los chichimecas cuauhtitlancalcas lo hicieron en la de Zacacalco. Si proyectamos esta información sobre un mapa actual, se puede decir que los pri-

al templo de San Buenaventura (INAH 2016). Hipotéticamente, dichos objetos podrían relacionarse con el templo de Xaltemocztin [el viejo].

⁴⁰ Los barrios son Tequixquihuac, Chalmecapan, Nepantla y Atempan. Valadez Vázquez (2018, 44) pudo verificar que en el año de 1590 todavía existían los barrios de Tequixquihuac (AGN, *Tierras*, v. 1521, exp. 1, f. 12v) y Atempan (AGN, *Tierras*, v. 2692, 1a. parte, exp. 1, f. 11r). De ninguno queda ya rastro.

⁴¹ Como Valadez Vázquez (2018, 42, 45) demostró, Tepoxaco y Cuauhtlaapan eran pueblos sujetos de Tepotzotlan en 1552 (AGN, *Tierras*, v. 2719, exp. 8, f. 34r) (Tabla 2). Actualmente, el primero se llama San Francisco Tepojaco y está en el municipio de Cuautitlán Izcalli; el segundo se conoce como Santiago Cuautlalpan y pertenece a Tepotzotlán.

meros se asentaron en el espacio comprendido entre el río Cuautitlán y el Túnel Emisor Poniente, concretamente en lo que hoy se conoce como “Terremonte” o “El Santuario el Cerrito de San Juan Diego”, dentro del municipio de Cuautitlán Izcalli,⁴² mientras que los segundos lo hicieron en la actual Cuautitlán de Romero Rubio, alrededor del templo de San Buenaventura (Valadez Vázquez 2018, 40, 43-45). Al respecto, es interesante observar que años después, Tecocohuatzin desvió el río Cuautitlán (párrafo 175) (véase tabla 2), por lo que parece que la parcialidad culhua-tolteca quedó entre dos cauces. Los trabajos en esa parcialidad y el hecho de que, según los anales, la entronización de Tecocohuatzin sólo la conocían los tenochcas (párrafo 158) invitan a pensar que este señor no gobernó en el conjunto del *altepetl*, sino en la parcialidad de la ribera (Atempa).⁴³

Cuahtitlan y sus contradictorios conflictos bélicos

Poco después de la fundación de Cuahtitlan, el centro de México se vio afectado por dos grandes conflictos de los que los cuahtitlancalcos no quedaron exentos. Nos referimos a la expansión tepaneca liderada por Tezozomoc de Azcapotzalco (ca. 1419) y a la “Guerra Tepaneca” contra Azcapotzalco (1428) encabezada por Itzcoatl de Tenochtitlan, en medio de las cuales tuvo lugar la llamada “Guerra de los Cien Años” entre Cuahtitlan y Xaltocan.⁴⁴ El objetivo de este apartado no es detallar cada una de las batallas, sino tratar de entender los motivos de las mismas y el porqué de tantas contradicciones entre la mayoría de las fuentes y los *Anales de Cuahtitlan*.

A pesar de que varias fuentes señalan que Cuahtitlan y Xaltocan estuvieron unidos para defenderse del avance de Tezozomoc de Azcapotzalco, la Guerra de los Cien Años —que comenzó con Quinatzin (el viejo) y

⁴² Las excavaciones arqueológicas corroboran la existencia de núcleos habitacionales a partir del hallazgo de restos cerámicos y líticos del Altiplano Central, desde el Preclásico hasta el Posclásico (Carranza Solano 2004, 71).

⁴³ En esa línea estarían las propuestas de Hicks (1994, 113) y Santamarina Novillo (2016, 227-28), al señalar que los tenochcas fueron los únicos en saber de su entronización porque vieron en él un aliado. El problema es que Tecocohuatzin aparece como hijo de Tezozomoc de Azcapotzalco en una carta de 1561 (Pérez Rocha y Tena 2000, 220) y, por ende, en la rueda de la *tepanecayotl* del Techialoyan García Granados (*Códice Techialoyan García Granados* 1992). Es decir, como un tepaneca-chichimeca.

⁴⁴ Con este nombre aparece la guerra en los *Anales de Cuahtitlan* (párrafo 111).

concluyó con Xaltemocztzin (el viejo)— mantuvo a ambos señoríos en permanente disputa entre 1319 y 1419, aproximadamente. Según los *Anales de Cuauhtitlan*, lo que desencadenó esta confrontación fue el disgusto de Quinatzin (el viejo) con los xaltocamecas, al saber que éstos, junto con otros pueblos del área, les hicieron la guerra a los tenochcas cuando estaban en Chapultepec (párrafo 88). No obstante, cien años de enemistad parecen una consecuencia exagerada por haber atacado a un pueblo que todavía era un perfecto desconocido en el área. A nuestro modo de ver, el problema de fondo fueron las lindes entre ambos señoríos, concretamente en Zoltepec, el Cerro de las Codornices (párrafo 108), asunto que nada tiene de extraño, pues los pueblos actuales siguen con problemas ancestrales por lindes de tierras. Por tanto, no podemos más que concluir que lo que hicieron los autores de los *Anales* fue utilizar este pleito entre vecinos, al que cambiaron los argumentos, con el fin de vincular la historia de Cuauhtitlan con la de los tenochcas. Un asunto del que se hablará con más detalle en el siguiente apartado.

El final de la Guerra de los Cien Años coincidió con el otro gran conflicto de la región: la expansión de Tezozomoc de Azcapotzalco (ca. 1419), la cual incluía la conquista de Xaltocan, motivo por el cual, algunas fuentes señalan que Xaltocan, Cuauhtitlan y Tepotzotlan (sus pueblos sujetos) fueron aliados.⁴⁵ Según el *Códice Xolotl* (plancha V), los tres acabaron siendo conquistados por Azcapotzalco y Tenochtitlan (su pueblo sujeto), aunque es sumamente interesante observar cómo los *Anales de Cuauhtitlan* sostienen que salieron victoriosos (párrafo 112).⁴⁶ Los autores hicieron esto al borrar de su historia a Tezozomoc de Azcapotzalco y poniendo a Cuauhtitlan del lado de los tenochcas. Más aún, se valieron de la derrota de Xaltocan para adjudicarse la victoria sobre la cabecera de la que eran sujetos, tal como hicieron los tenochcas cuando se libraron del yugo tepaneca y se apropiaron de las conquistas que emprendieron en nombre de Azcapotzalco (Santamarina Novillo 2006, 462-469).

⁴⁵ Sobre esta alianza, véase también el *Códice Xolotl* (1996, plancha V), Alva Ixtlilxóchitl (1975, 1: 137, *Historia de los señores chichimecas*) y *Carta de don Pablo Nazareo al rey Felipe II de 1566* (en Pérez Rocha y Tena 2000, 361). Debido a que Navarrete Linares (2015, 284-85) y Santamarina Novillo (2016, 221-23) no consultaron estas fuentes, es por lo que omitieron la coalición de Cuauhtitlan con Xaltocan y concluyeron que los cuauhtitlancalcas tuvieron verdaderamente una amistad con los tenochcas. Este segundo investigador llegó incluso a decir que Azcapotzalco se valió de ese conflicto para aliarse con Tenochtitlan (cf. nota 34).

⁴⁶ Para un detallado análisis de esta guerra, véase Valadez Vázquez (2018, 45-52).

Sea como fuere, Xaltemocztin (el viejo) fue asesinado al final de esta guerra (párrafo 160) y, por razones no del todo claras, se colocó al frente de Cuauhtitlan a un capitán llamado Macuextin (párrafo 212). Tiempo después, y tras el interinato de éste, se impuso a un bisnieto de Tezozomoc de Azcapotzalco con el mismo nombre de su bisabuelo, e hijo de Tlacateotl de Tlatelolco (párrafo 155).⁴⁷ No obstante, a quien le tocó enfrentar la Guerra Tepaneca (1428) fue a Ayactlacatzin, originario de Cuauhtlaapan, pueblo sujeto de Tepotzotlan (Tabla 2).⁴⁸ Sabemos que momentos antes de este suceso el recién estrenado gobernante marcó nuevas mojoneras, fraccionó el señorío y otorgó tierras a tenochcas y tlatelolcas por su ayuda en una invasión de pueblos que estaban del lado de los tepanecas (párrafos 155, 169).⁴⁹ Sin embargo, no se puede omitir la posibilidad de que ese reparto haya sido realizado por orden de Tezozomoc de Azcapotzalco para gratificar a los pueblos que lo auxiliaron, pues, como ya hemos visto, no hay duda de que los tepanecas fueron los vencedores.⁵⁰ Lo anterior explica, además, que al llegar la guerra de 1428, Cuauhtitlan estuviera a favor de los tepanecas, como corroboran varias fuentes.⁵¹ Lo anterior, aunque los *Anales de Cuauhtitlan* se pongan nuevamente del lado tenochca y sus autores lleguen a decir que entre Cuauhtitlan, Texcoco y Tenochtitlan vencieron a Azcapotzalco (párrafo 171). Es decir, usurpando de esta manera el papel de Tlacopan, pueblo al que Itzcoatl de Tenochtitlan gratificó por los servicios prestados en la guerra, convirtiéndolo en la nueva capital del área tepaneca y, por ende, en el tercer miembro de la triple alianza.⁵²

⁴⁷ En definitiva, un señor tepaneca, considerando que Tlacateotl era nieto de Tezozomoc de Azcapotzalco.

⁴⁸ En varias ocasiones, los *Anales de Cuauhtitlan* se refieren a este personaje como Ayactlacatzin y sólo una vez, justo cuando la guerra tepaneca concluye, como Ayactlacatzin Xaquiteuctli (párrafo 180). Por tanto, es posible que esto último sea producto de tener dos versiones del fin de la guerra tepaneca, una con el *tlatoni* de la parcialidad culhua y otra con el de la parcialidad chichimeca, pues recordemos que Cuauhtitlan era un *altepetl* dual. De esta manera, ante la imposibilidad de distinguir versiones y a sus personajes, los autores de los anales optaron combinar ambos nombres (*cf.* nota 31).

⁴⁹ Entre esos pueblos figuran Tepotzotlan, Cuauhtlaapan, Zumpango, Coyotepec, Otlazpan y Citlaltepec, algunos de los cuales vimos que son los que se asentaron en los barrios de Cuauhtitlan (parcialidad de los chichimecas).

⁵⁰ Lo mismo hizo Tezozomoc en el Acolhuacan, donde Texcoco pasó a manos de Tenochtitlan y Coatlinchan a las de Tlatelolco (Alva Ixtlilxóchitl 1975, 1: 53).

⁵¹ Mapa Quinatzin (*Códice Mapa Quinatzin* 2004); Alva Ixtlilxóchitl (1975, 1: 479, *Sumaria Relación*), Torquemada (1977, 1: 209); Chimalpáhin (2003, 1: 387, *Quinta Relación bis*; 2: 61, *Séptima Relación*).

⁵² Sobre el papel de Tlacopan en esta guerra, véase Castañeda de la Paz (2013, 148-53).

Se dice que tras la Guerra Tepaneca, los pueblos que estuvieron al lado de Azcapotzalco fueron vencidos. Sin embargo, hay que recordar que el *altepētł* de Cuauhtitlan estaba dividido en dos parcialidades, una culhua-tolteca y otra chichimeca-cuauhtitlan-calca. Aunque se desconoce cuál fue la postura de ambas partes durante la guerra, todo parece indicar, como ya Santamarina Novillo (2016, 225-28) había sugerido, que la primera apoyó a Tenochtitlan y la segunda a Azcapotzalco. Esto explica que en el *Códice Mendoza*, la parte culhua-tolteca de Cuauhtitlan tributara a Tenochtitlan (*The Codex Mendoza* 1992, f. 26r),⁵³ mientras que la chichimeca-cuauhtitlan-calca lo hiciera a Tlacopan, en su nuevo papel de capital tepaneca (*Memorial de los pueblos de Tlacopan*, en Pérez Rocha y Tena 2000, 249).

En pos del vínculo con Tenochtitlan

Hodge (1984, 71-72) fue la primera investigadora que percibió que en los *Anales de Cuauhtitlan* había cierta tendencia por vincular a Cuauhtitlan con Tenochtitlan, si bien no profundizó en este asunto. Es lo que haremos en este apartado, aunque algunas de esas evidencias ya las hemos dejado al descubierto arriba.

Como señalamos al inicio de estas páginas, Alonso Bejarano y Pedro de San Buenaventura eran miembros del Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco. Por tanto, fue allí donde pudieron obtener la traducción al náhuatl que se le había hecho al relato de la peregrinación mexicana que Olmos había escrito en Tlatelolco (hoy en los *Anales de Tlatelolco*), el cual insertaron en los *Anales de Cuauhtitlan*. Como también se ha dicho, ambos colegiales eran originarios de Cuauhtitlan, de ahí su interés por registrar la historia de su señorío. Sin embargo, a la vista de que éste estaba conformado por dos parcialidades, habría que preguntarse a cuál pertenecía cada uno. Una pista podría dárnosla el testamento de Alonso Bejarano, pero éste sólo dejó dicho que pertenecía al barrio de Santa María Axomulco, que también recibía los nombres de Papastacan y Ahuachtlan (León-Portilla y Brito Guadarrama 2014, 247, 257, 261). Hoy día no queda rastro de esos lugares y, desafortunadamente, tampoco han quedado registrados en la obra de

⁵³ Por tanto, el hecho de que la diosa Toci vaya asociada al glifo de Cuauhtitlan tiene el objetivo de indicar que no se trataba del conjunto del *altepētł*, sino de la parcialidad de los culhuas-toltecas.

Vetancurt. No obstante, los datos que asocian a los señores de Cuauhtitlan (o, al menos, a los de una de sus parcialidades) con los de la casa real de Tenochtitlan son contundentes.

Los *Anales de Cuauhtitlan* dan un largo listado de los señores que estuvieron al frente del señorío de Cuauhtitlan y de los años en que cada uno gobernó. Lo anterior, excepto para tres gobernantes, durante cuyos períodos el señorío vivió momentos importantes (véase tabla 2). Por ello, no parece fortuito que los tres tuvieran, además, fuertes vínculos con los tenochcas y los culhuas-toltecas. Se trata de Quinatzin (el viejo), quien, según el relato, ayudó a los tenochcas cuando fueron expulsados de Chapultepec, para acabar casándose con Chimalaxochitl, hija del entonces líder de la peregrinación (Huitzilihuitl) (párrafos 87 y 94), fruto de cuya unión nació Aztatzontzin, el último *tlatoni* registrado de Cuauhtitlan (párrafos 92, 93 y 96).⁵⁴ El segundo personaje es Huactzin, quien, según los *Anales de Cuauhtitlan*, se casó con Itztolpanxochitl, una hija de Coxcox, *tlatoni* de Culhuacan. De dicha unión nació Iztactototzin, que, como hemos visto, fue quien asentó a los culhuas en su señorío (párrafo 115; cf. nota 37). El tercero y último es Aztatzontzin, quien reforzó los vínculos que había establecido su padre al casarse con Moceltzin, hija de Moctezuma Xocoyotzin (párrafos 94, 216).⁵⁵ Por lo anterior, y a modo de hipótesis, nos gustaría dejar planteada la posibilidad de que estos tres señores fueran los gobernantes de la parcialidad de los culhuas-toltecas, pues fue a estos señores a quienes se intentó vincular con los tenochcas en su fase migratoria. Alonso Bejarano y Pedro de San Buenaventura fueron los encargados de establecer dicho vínculo, ayudándose para ello del relato de la peregrinación.

⁵⁴ Tuvo también a Quinatzin, el joven, último *tlatoni* de Tepetzotlan (párrafo 96). De los *Anales de Cuauhtitlan* se percibe que Tepetzotlan fue más importante que Cuauhtitlan, motivo por el cual, los cuauhtitlanecas siempre buscaron vincularse con su pueblo vecino, ya fuera con el establecimiento de algunos de sus gobernantes en algún pueblo de Tepetzotlan, o a través de la larga y detallada genealogía de Quinatzin (el viejo), la cual se concentra en la descendencia de este gobernante en dicho lugar. Para un análisis más detallado de este tema, véase Valadez Vázquez (2018, 52-57).

⁵⁵ La *Crónica Mexicayotl* (1975, 153) menciona que una hija de Moctezuma Xocoyotzin, llamada Illancueitl, se casó con Tzoniztaltzin, señor de Cuauhtitlan, del que no hay rastro en los *Anales de Cuauhtitlan*. Lo anterior, a menos de que se estuviera leyendo en diferente orden un mismo glifo onomástico, hipotéticamente compuesto de un manojito de cabellos (-*tzon-tli*) y el glifo de la sal (*izta-tl*). Mientras unos lo leyeron en ese orden, otros lo hicieron a la inversa: primero leyeron el glifo de la sal como una alusión al color blanco (*azta-c*) y a continuación el cabello (*tzon-tli*). Es lo que puede explicar el nombre Tzonizta(1)tzin frente al de Aztatzontzin.

nación mexicana que hallaron en Tlatelolco (por ser los tenochcas los que en cierto momento de su historia se apropiaron del legado tolteca, como ha señalado ya Castañeda de la Paz [2013, 66]), narración que articularon con la historia de los señores chichimecas-cuauhtitlancalcas, como si de un relato homogéneo se tratara.⁵⁶ Lógicamente, esto provocó un desfase cronológico, por lo que no es casualidad que, justamente, se omitieran los años en que estos tres señores gobernaron.

CONCLUSIONES

Como en este trabajo se ha demostrado, Alonso Bejarano y Pedro de San Buenaventura utilizaron datos provenientes de fuentes alfabéticas y pictográficas, así como de la tradición oral, para escribir los *Anales de Cuauhtitlan*, algo sumamente común en las crónicas del siglo XVI. La finalidad de estos autores fue entrelazar la historia de Cuauhtitlan, o sea la de su pueblo, con la de otros señoríos que se asentaron en la cuenca de México durante el Posclásico. Esto los llevó a manejar una gran cantidad de datos, motivo por el cual en ocasiones dejaron constancia de sus dudas, negaron la veracidad de otras fuentes o profundizaron en algunos temas, indagando con preguntas específicas a sus informantes. En su quehacer, estos colegiales sacaron de contexto algunos datos y provocaron varios anacronismos en la historia que registraron. Por ello, al trabajar con esta fuente es importante tener en cuenta los eventos históricos relacionados con cada uno de los *tlatoque* de Cuauhtitlan y la historia de los tenochcas, por haber sido ésta ampliamente trabajada.

Este modo de trabajar de Alonso Bejarano y Pedro de San Buenaventura provocó que ambos se vieran en la necesidad de forzar y omitir algunos datos para que la historia de Cuauhtitlan encajara con ciertos propósitos. No cabe duda de que estas argucias iban encaminadas a señalar que Cuauhtitlan era un señorío muy antiguo, independiente y aliado de los tenochcas desde los tiempos de su peregrinación. No obstante, y como también se ha dicho, todo apunta a que ese vínculo con la capital de la Nueva España pudo estar relacionado con el origen culhua-tolteca de los autores

⁵⁶ No sería éste un caso aislado, pues algo similar ocurrió en Azcapotzalco, donde un listado de señores de la parcialidad de Mexicapan se juntó con uno de la parcialidad de Tepanecapan con ciertos objetivos (Castañeda de la Paz 2013, 210-13).

de los *Anales de Cuauhtitlan*, aunque la falta de datos no nos ha permitido confirmar este asunto. Ahora bien, a partir de la información analizada en este trabajo podemos concluir que Cuauhtitlan fue un señorío dependiente de Tepotzotlan, que a su vez lo era de Xaltocan, el poder hegemónico en la zona cuando ellos llegaron al área (véase mapa 1). Luego pasaron a depender de Azcapotzalco y, tras la Guerra Tepaneca, una parte del *altepetl* dependió de Tenochtitlan y la otra de Tlacopan, ciudad que relevó a Azcapotzalco de su estatus de capital del pueblo tepaneca.

Los inicios de la historia de Cuauhtitlan estuvieron marcados por la dispersión de su población y la itinerancia de su corte. De hecho, y según la fuente, los primeros en establecerse en Cuauhtitlan fueron los culhuas, en tiempos de Huactzin, cuando los tenochcas hacían estancia en Culhuacan, es decir, antes de 1325. Por su parte, los chichimecas no se establecieron en Cuauhtitlan hasta finales del siglo xiv o principios del siglo xv, durante el gobierno de Huitzilihuitl de Tenochtitlan (1396-1417). Como aquí se ha visto, cada uno lo hizo en un lugar diferente, de ahí que, probablemente, cada parcialidad tuviera su propio *tlatoani* y su propia historia. El análisis de los *Anales de Cuauhtitlan* apunta a que ambas se entremezclaron con la historia de otros señoríos y, aunque aquí nos hemos centrado en la injerencia de la historia de los tenochcas, en la fuente también se habla de otros *altepetl*, como se señaló al principio de este trabajo. Debido a que a la llegada de los españoles Tenochtitlan era la heredera del legado culhua-tolteca, y debido a que poco después se convirtió en la capital de la Nueva España, con el prestigio que su estatus irradiaba, se puede entender que los colegiales de Santa Cruz de Tlatelolco autores de la obra trataran de vincularse con su historia, si es que no eran originarios de la parcialidad culhua-tolteca de Cuauhtitlan. Prueba de este afán lo hemos visto en las relaciones matrimoniales de algunos señores de Cuauhtitlan con los tenochcas en su etapa migratoria, pero también en tiempos de Moctezuma Xocoyotzin. Está muy presente, asimismo, en las alianzas militares, ante el empeño por borrar cualquier pacto con los tepanecas y ponerse a favor de los tenochcas. Es difícil saber si en alguna ocasión las partes del *altepetl* optaron por algún bando, pero es un hecho que esa división existía y estaba presente cuando los españoles llegaron, como quedó reflejado en el *Códice Mendoza* (ca. 1540), donde se remarcó que sólo los culhuas-toltecas de Cuauhtitlan tributaban a Tenochtitlan, mientras que los chichimecas-cuauhtitlancalcas lo hacían al pueblo de Tlacopan, tal como señalaba el memorial de esta localidad.

REFERENCIAS

Documentos

- Archivo General de la Nación (AGN), *Congregaciones*, v. 1, exp. 71 y 72.
 Archivo General de la Nación (AGN), *Tierras*, v. 1521, exp. 1, f. 12v.
 Archivo General de la Nación (AGN), *Tierras*, v. 2692, 1a. parte, exp. 1, f. 11r.
 Archivo General de la Nación (AGN), *Tierras*, v. 2719, exp. 8, f. 34r.

Bibliografía

- Alva Ixtlilxóchitl, Fernando. 1975. *Obras históricas*, v. 1, estudio introductorio y apéndice documental de Edmundo O’Gorman. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- . 1985. *Obras históricas*, v. 2, estudio introductorio y apéndice documental de Edmundo O’Gorman. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas.
- Anales Antiguos de México y sus contornos*. s/f. “Anales de Cuauhtitlan”. *Anales antiguos de México y sus contornos*, transcritos por José Fernando Ramírez, Archivo Histórico de la Biblioteca de Antropología e Historia, Colección antigua, v. 238 (1-147) y v. 273 (1-232).
- “Anales de Cuauhtitlan”. 1992. En *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, traducción de Primo Feliciano Velázquez. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Anales de Tecamachalco 1398-1590*. 1992. Paleografía y traducción de Eustaquio Celestino Solís y Luis Reyes García. México: Gobierno del Estado de Puebla/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Fondo de Cultura Económica.
- Anales de Tlatelolco: los manuscritos 22 y 22 bis de la Bibliothèque de France*. 1999. Paleografía y traducción de Susanne Klaus. Markt Schwaben: Verlag Anton Saurwein.
- Anales de Tlatelolco*. 2004. Paleografía y traducción de Rafael Tena. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Anales mexicanos México-Azcapotzalco (1426-1589)*. 1903. En *Anales del Museo Nacional de Antropología*, paleografía y traducción de Faustino Chimalpopoca Galicia, época 1a., tomo VII. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Luis Reyes García. 1991. *El libro del ciuacoatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo. Libro explicativo del Códice Borbónico*. Graz: Akademische Druck-u Verlagsanstalt; Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario; México: Fondo de Cultura Económica.
- Barlow, Robert H. 1945. "Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles". *Hispanica American Historical review*, 27: 520-26.
- Benítez, Fernando. 1987. *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Bierhorst, John. 1992a. *Codex Chimalpopoca. The text in Nahuatl with a Glossary and Grammatical Notes*. Paleografía de John Bierhorst. Tucson: The University Press of Arizona.
- . 1992b. *History and Mythology of the Aztecs. The Codex Chimalpopoca*, Traducción al inglés de John Bierhorst. Tucson: The University Press of Arizona.
- Blecua, Alberto. 1983. *Manual de crítica textual*. Madrid: Ediciones Castalia.
- Boone, Elizabeth Hill. 2010. *Relatos en rojo y negro. Historias pictóricas de los aztecas y mixtecos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Boturini Benaducci, Lorenzo. 1746. "Catálogo del Museo Histórico Indiano del cavallero Lorenzo Boturini Benaducci, señor de la Torre y de Homo". En *Idea de una nueva historia general de la America Septentrional: fundada sobre material copioso de figuras, symbolos, caractères, y geroglíficos, cantares, y manuscritos de autores indios, ultimamente descubiertos*. Madrid: Imprenta de Juan de Zúñiga.
- Cano Aguilar, Rafael. 1992. "Introducción al análisis filológico de textos". En *Problemas y métodos en el análisis de textos; in memoriam Antonio Aranda*, editado por Manuel Ariza Viguera, 93-108. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Carranza Solano, Inés. 2004. "Informe técnico parcial 2002-2003, primera parte. Proyecto de salvamento y rescate arqueológico del sitio Terremonte-Xocotla, Cuauhtitlan, México". Informe de excavación, Archivo técnico del Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Carrasco, David y Scott Sessions (eds.). 2010. *Cueva, ciudad y nido de águila. Una travesía interpretativa por el Mapa de Cuauhtinchan no. 2*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Castañeda de la Paz, María. 2005. "El códice X o lo anales del Grupo de la Tira de la Peregrinación. Evolución pictórica y problemas en su análisis interpretativo". *Journal de la Société des Américanistes* 1(91): 7-40. <https://doi.org/10.4000/jsa.2809>
- . 2006. *Pintura de la peregrinación de los culhuaque-mexitin. El Mapa de Sigüenza. Análisis de un documento de origen tenochca*. México: El Colegio Mexiquense/Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- _____. 2008. “Los anales del ‘Grupo de la Tira de la Peregrinación o Códice X’. Copias, duplicaciones y su uso por parte de los cronistas”. *Tlalocan* XV: 183-214. <http://dx.doi.org/10.19130/iifl.tlalocan.2008.189>
- _____. 2009a. “Codex Azcatitlan and the work of Torquemada. A Historiographic Puzzle in the Aztec-Mexica Sources”. *Latin American Indian Literatures Journal* 24(2): 151-94.
- _____. 2009b. “Filología del corpus pintado (siglo XVI-XVIII): códices, techialoyan, pinturas y escudos de armas”. *Anales del Museo de América* XVII: 78-95.
- _____. 2013. *Conflictos y alianzas en tiempos de cambio: Azcapotzalco, Tlacopan, Tenochtitlan y Tlatelolco (siglos XII-XVI)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- _____. 2017. *Verdades y mentiras en torno a don Diego de Mendoza Austria y Moctezuma*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo/El Colegio Mexiquense.
- _____. 2019. “Los anales prehispánicos”. En *El Códice Mexicanus*, análisis y estudio de María Castañeda de la Paz y Michel R. Oudijk. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades/Instituto de Investigaciones Antropológicas/Instituto de Investigaciones Históricas/Instituto de Investigaciones Filológicas/El Colegio Mexiquense/Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca.
- Chavero, Alfredo. 1882. *México a través de los siglos. Historia general y completa del desenvolvimiento social, político, religioso, militar, artístico, científico y literario de México desde la antigüedad más remota hasta la época actual*, tomo I. México: Balleca y Compañía Editores; Barcelona: Espasa y Compañía Editores.
- Chimalpáhin, Domingo. 2003. *Ocho relaciones y el Memorial de Colhuacan*. Paleografía y traducción de Rafael Tena, v. I y II. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Codex Azcatitlan*. 1995. Comentario de Robert H. Barlow. Turín: Bibliothèque nationale de France/Société des Américanistes de Paris.
- Codex Mendoza (The)*. 1992. Estudio y paleografía de Frances F. Berdan y Patricia Rieff Anawalt, 4 v. Berkeley: University of California Press.
- Codex Telleriano-Remensis. Manuscrit mexicain 385 de la Bibliothèque Nationale de Paris*. 1899. Reproducción en fotocromografía y edición de Ernest-Théodore Hamy. París: Imprimerie Burdin.
- Códice Mapa Quinatzin. Justicia y derechos humanos en el México antiguo*. 2004. Estudio de Luz María Mohar Betancourt. México: Comisión Nacional de los Derechos Humanos México/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Miguel Ángel Porrúa.

- Códice Mexicanus*. 2019. Análisis y estudio de María Castañeda de la Paz y Michel R. Oudijk. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades/Instituto de Investigaciones Antropológicas/Instituto de Investigaciones Históricas/Instituto de Investigaciones Filológicas/El Colegio Mexiquense/Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca.
- Códice Techialoyan García Granados*. 1992. Estudio y paleografía de Xavier Noguez y Rosaura Hernández. Toluca: Gobierno del Estado de México/El Colegio Mexiquense.
- Códice Xolotl*. 1996. Edición, estudio y apéndice de Charles E. Dibble. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Instituto Mexiquense de Cultura.
- Córdoba Barradas, Luis. 1997. *Distribución espacial de los barrios de Azcapotzalco, Cuautitlan y Tultitlan, tres sitios posclásicos de la cuenca de México*. Tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Crónica Mexicayotl*. 1975. Traducción directa del náhuatl de Adrián León. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Durán, Diego. 1995. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*. 2 v. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Durand-Forest, Jacqueline de y Michael Walter Swanton. 1998. "Un regard historique sur le fonds Mexicain de la Bibliothèque nationale de France". *Journal de la Société des Américanistes* 84(2): 9-19. <https://doi.org/10.3406/jsa.1998.1713>
- Eudave Eusebio, Itzá. 2013. *Tlazohtéotl entre el amor y la inmundicia. La colonización de la palabra y los símbolos del México antiguo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Fernando Ramírez, José. s/f. Véase *Anales antiguos de México y sus contornos* s/f.
- Galicia Chimalpopoca, Fernando, Gumersindo Mendosa y Felipe Sánchez Solís. 1886. "Apéndice. *Anales de Cuauhtitlan*. Noticia histórica de México y sus contornos". *Anales del Museo de Antropología* 3: 1-84.
- García Granados, Rafael. 1995. *Diccionario biográfico de la historia antigua de Méjico*, v. I, II y III. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Garibay, Ángel María. 1979. *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*. México: Editorial Porrúa.
- Gemelli Carreri, Giovanni Francesco. 1976. *Viaje a la Nueva España*, v. VI, Estudio preliminar, traducción y notas de Francisca Perujo. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gibson, Charles y John Glass. 1975. "A Census of Middle American Prose Manuscripts in the Native Historical Tradition". En *Handbook of Middle American*

- Indians*, v. 15, *Guide to Ethnohistorical Sources*, Part four. Austin: University of Texas Press.
- Gillespie, Susan D. 1999 [1989]. *Los reyes aztecas. La construcción del gobierno en la historia mexicana*. Madrid: Siglo XXI.
- Hermann Lejarazu, Manuel. 2008. "Religiosidad y bultos sagrados en la Mixteca prehispánica". *Desacatos* 27: 75-94, <https://doi.org/10.29340/27.550>
- Hernández Rodríguez, Rosaura. 1988. "Los Anales de Cuauhtitlan". En *Temas de historia mexiquense*, coordinado por María Teresa Jarquín, 19-64. México: El Colegio Mexiquense.
- Hernández V., Ricardo. s/f. *Evolución Histórica del Lago de Texcoco*, en línea <https://www.arcgis.com/apps/MapJournal/index.html?appid=ebcc98ca1ae6428b-8ff04159605855b5>, consultado el 02 de diciembre del 2020.
- Hicks, Frederic. 1994. "Alliance and Intervention in Azteca Imperial Expansion". En *Factional Competition and Political Development in the New World*, editado por Elizabeth Brumfiel y John W. Fox, 111-16. Cambridge: Cambridge University Press.
- Historia de la nación mexicana. Reproducción a todo color del Códice de 1576 (Códice Aubin)*. 1963. Editado por Charles E. Dibble. Madrid: José Porrúa Turanzas.
- "Historia de los mexicanos por sus pinturas". 1979. En *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, editado por Ángel María Garibay, 23-90. México: Porrúa.
- "Historia de los mexicanos por sus pinturas". 2002. En *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, edición y traducción de Rafael Tena, 23-95. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Historia Tolteca-Chichimeca*. 1976. Paleografía y notas de Paul Kirchhoff, Lina Odean Güemes y Luis Reyes García. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Hodge, Mary G. 1984. *Aztec City-States*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Instituto Nacional de Antropología e Historia. 2016. *Descubren ofrenda de sahumadores prehispánicos en Cuauhtitlán*, en línea <https://www.inah.gob.mx/boletines/5396-descubren-ofrenda-de-sahumadores-prehispanicos-en-cuauhtitlan>, consultado el 16 de agosto del 2020.
- Jansen, Maarten. 1997. "La serpiente emplumada y el amanecer de la historia". En *Códices, caciques y comunidades*, editado por Maarten Jansen y Luis Reyes García, 11-63. Ridderker: Asociación de Historiadores Latinoamericanos y del Caribe.
- Krickeberg, Walter. 1983. "Del mito a la verdadera historia". En *de Teotihuacan a los aztecas. Antología de fuentes e interpretaciones históricas*, editado por Miguel León-Portilla, 215-29. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades.

- Lehmann, Walter. 1906. "Textes et documents. Traditions des anciens Mexicains, texte inédit et original en langue nahuatl avec traduction latine et notes". *Journal de la Société des Américanistes* 3(2): 239-97, <https://doi.org/10.3406/jsa.1906.3465>
- . 1938. *Anales de Cuauhtitlan. Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico*, paleografía y traducción al latín de Walter Lehmann. Stuttgart: Kohlhammer.
- León y Gama, Antonio. s/f. *Códice Chimalpopoca*, transcripción de Antonio de León y Gama, en línea: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10087695s/f1.image.r=manuscrit%20mexicain%20312> [consultado el 20 de mayo de 2020].
- León-Portilla, Miguel. 1969. "Ramírez de Fuenleal y las antigüedades mexicanas". *Estudios de Cultura Náhuatl* 8: 9-49.
- . 1983. *De Teotihuacan a los aztecas. Antología de fuentes e interpretaciones históricas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades.
- . 1995. *Toltecatoytl. Aspectos de la cultura náhuatl*. México: Fondo de Cultura Económica.
- . 1999. *Bernardino de Sahagún. Pionero de la antropología*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/El Colegio de México.
- León-Portilla, Miguel y Baltazar Brito Guadarrama. 2014. "El testamento de Alonso Begerano en náhuatl". *Estudios de Cultura Náhuatl* 48: 235-65.
- Martínez Baracs, Rodrigo. 2014. "Reseña del libro *Anales de Cuauhtitlan*, paleografía y traducción de Rafael Tena". *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* 35(140), <http://dx.doi.org/10.24901/rehs.v35i140>
- Navarrete Linares, Federico. 2015. *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México. Los altepetl y sus historias*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Nicholson, Henry B. 1971. "Pre-Hispanic Central Mexican Historiography". En *Investigaciones contemporáneas sobre historia de México. Memorias de la tercera reunión de historiadores mexicanos y norteamericanos, Oaxtepec, Morelos, 4-7 de noviembre de 1969*, 38-81. México: Universidad Nacional Autónoma de México/El Colegio de México; Austin: The University of Texas Press.
- O'Gorman, Edmundo. 1975. "Estudio introductorio". En Fernando Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, estudio introductorio y apéndice documental de Edmundo O'Gorman, 1: 55-257. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Ojeda Díaz, María de los Ángeles. 1979. *Documentos sobre Mesoamérica en el Archivo Histórico de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia*. México: Biblioteca Nacional de Antropología e Historia.

- Olivier, Guilhem. 2002. "The Hidden King and the Broken Flutes: The Mythical and Royal Dimension of Tezcatlipoca's Feast in Toxcatl". En *Representing Ritual: Performance, Text and Image in the Work of Sahagún*, editado por Eloise Quiñones Keber, 107-42. Niwot: University Press of Colorado.
- _____. 2007. "Sacred Bundles, Arrows, and New Fire. Foundation and Power in the Mapa de Cuauhtinchan No. 2". En *Cave, City and Eagle's Nest. An Interpretive Journey through the Mapa de Cuauhtinchan No. 2*, editado por David Carrasco y Scott Sessions, 281-313. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Pérez-Rocha, Emma y Rafael Tena. 2000. *La nobleza indígena del centro de México después de la conquista*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Righi, Gaetano. 1969. *Historia de la filología clásica*. Barcelona: Labor.
- Rovira-Morgado, Rossend. 2013. "De valeroso 'quaupilli' a denostado 'quauhtlah-toani' entre los tenochcas. Radiografía histórica de don Andrés de Tapia Motelchiuhtzin". *Estudios de Cultura Náhuatl* 45: 157-95.
- Sáenz, César Augusto. 1967. *El fuego nuevo*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Sahagún, Bernardino de. 2013. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México: Porrúa.
- Santamarina Novillo, Carlos. 2006. *El sistema de dominación azteca: El imperio tepaneca*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- _____. 2016. "Cuauhtitlan entre dos imperios. El sistema político azteca a través de la evolución histórica de un *altepetl*". En *Los códices mesoamericanos. Registros de religión, política y sociedad*, editado por Miguel Ángel Ruz Barrio y Juan José Batalla Rosado. México: El Colegio Mexiquense.
- Tena, Rafael. 2002. *Mitos e historias de los antiguos nahuas*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- _____. 2004. *Anales de Tlatelolco*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- _____. 2011. *Anales de Cuauhtitlan*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Tira de la Peregrinación o Códice Boturini. 1964. En *Antigüedades de México*, basadas en la recopilación de Lord Kingsborough, v. II, comentarios de José Corona Núñez. México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público.
- Tira de Tepechpan: código colonial procedente del valle de México. 1978. Comentario y estudio de Xavier Noguez, v. I y II. Toluca: Instituto Mexiquense de Cultura.
- Torquemada, Juan de. 1977. *Monarquía indiana*, v. I-VIII. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Trabulse, Elías. 1988. *Los manuscritos perdidos de Sigüenza y Góngora*. México: El Colegio de México.

- Valadez Vázquez, Ricardo. 2018. "Cuauhtitlan. Historia y paisaje de un señorío chichimeca". Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Velázquez, Primo Feliciano. 1992. "Introducción". En *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, traducción de Primo Feliciano Velázquez, VII-XXI. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

SOBRES LOS AUTORES

María Castañeda de la Paz es investigadora del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM y miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel II. Es doctora en historia por la Universidad de Sevilla, España. Su línea de investigación se centra en la historia indígena del centro de México a través del análisis filológico de los códices, crónicas y documentación de archivo. Sus más recientes libros son: *El Códice Mexicanus* (edición facsimilar, 2019), escrito en colaboración con Michel Oudijk, y *Verdades y mentiras en torno a don Diego de Mendoza Austria y Moctezuma* (2017).

Ricardo Valadez Vázquez es maestro en antropología por la UNAM, institución en la que actualmente cursa el doctorado en la misma disciplina bajo la dirección de la coautora del presente artículo.

Panes-hueso, panes-piedra, pan de Día de Muertos De la ofrenda en el altar a la comensalidad cotidiana con los difuntos en la Sierra de Texcoco

Bread-bones, Bread-stones, Day of the Death' Bread From Altar Offerings to Everyday Commensality with the Dead in the Sierra de Texcoco

David LORENTE FERNÁNDEZ

Instituto Nacional de Antropología e Historia
Dirección de Etnología y Antropología Social
david_lorente_fernandez@hotmail.com

Resumen

El pan de los altares de Día de Muertos en la Sierra de Texcoco constituye no sólo una ofrenda alimenticia para los difuntos, también representa un medio de comunicación con los muertos a lo largo del ciclo anual fuera del contexto estrictamente ritual. El proceso de elaboración doméstica del pan ceremonial, registrado con detalle a través de la etnografía, que nos muestra las diferentes dimensiones de agencia atribuida a los artefactos —horno y pan—; el vínculo que los nahuas establecen entre pan, difuntos y ancestralidad (a partir de la dureza y sequedad del pan que evoca la corporalidad de los difuntos), y el consumo de este alimento ritual en diferentes momentos del año permiten ahondar en una concepción local de la relación con los muertos que excede la meramente puntual de Todos Santos y abre una serie de reflexiones para considerar desde otro punto de vista el culto doméstico de los muertos.

Palabras clave: muertos, altares, Día de Muertos, pan ceremonial, artefactos, agencia, ancestros, ofrendas, nahuas, Mesoamérica

Abstract

In the Sierra de Texcoco, bread is the principal food offering in the Day of the Dead altars. When this ritual concludes, however, bread represents a way of communication with the dead throughout the annual cycle, when Nahuas maintain relations in everyday life with their ancestors. This paper analyzes the family process of making ritual bread, recorded in detail through ethnography, which reveals the different dimensions of agency attributed to the artifacts —oven and bread—; the relationship that Nahuas establish between bread, dead and ancestry (due to the hardness and dryness of the bread that resemble the corporality of the dead), and the intake of this ritual food at different times of the year. These aspects allow us to deepen into a local conception of the relationship with the dead that exceeds the ritual context of Todos Santos festivity and opens different reflections to consider the family cult of the dead from another point of view, that could be extensive to other regions and indigenous groups of Mesoamerica.

Keywords: dead, altar, Day of the Dead, ceremonial bread, artifacts, agency, ancestors, offerings, Nahuas, Mesoamerica

Recepción: 10 de diciembre de 2019 | Aceptación: 10 de marzo de 2020



© 2020 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>

INTRODUCCIÓN

En México, los altares de Todos Santos incluyen un alimento ceremonial conocido popularmente como pan de muerto. Esta ofrenda caracteriza el culto de los difuntos en gran número de pueblos indígenas del país: lo emplean los purépechas de Michoacán (Castilleja 2011, 153-55), los otomíes de Hidalgo (Galinier 1990a, 221), los totonacos de Veracruz (Peralta González 2011, 173), los teenek (Ariel de Vidas 2003, 237) y los nahuas de la Huasteca veracruzana (Sandstrom 2010, 367), los nahuas de la Sierra Norte de Puebla (Lok 1991, 68-74), de Tlaxcala (Nutini 1988, 122), Morelos (Maldonado 2004, 186) y del Distrito Federal (Manrique 2011, 116), los mixtecos (Cortés 2008) y totonacas (Ichon 1973, 199) de Puebla, los huaves (Signorini 1979), zapotecos (Gagnier 2002, 40) y mixtecos (Monaghan 1995, 230) de Oaxaca, y los tzotziles y tzeltales de los Altos de Chiapas (Sánchez 2008), entre otros.

La presencia del pan en los altares y en el contexto del Día de Muertos plantea numerosas preguntas etnográficas que a menudo no son abordadas en las monografías: ¿qué trasluce la noción indígena de la muerte y de los difuntos acerca del pan, y viceversa, qué indican el proceso de elaboración, los atributos, simbolismo y utilización del pan acerca de la concepción mesoamericana de los difuntos, la condición de antepasado, la comensalidad ritual, los procedimientos de medición del tiempo, la noción de recuerdo-memoria y los mecanismos de reproducción social? ¿Por qué se elige precisamente un alimento como el pan para rendir culto a los difuntos?

Lejos de conformar una ofrenda más entre la diversidad de dones que alberga el altar, el pan ceremonial se torna en un recurso heurístico para acceder al entendimiento de diversas nociones y prácticas culturales interconectadas, tal y como surgen en la perspectiva indígena. El estudio etnográfico de la preparación y el empleo ritual del pan en el contexto de Todos Santos involucra aspectos ligados al ámbito de la muerte y los difuntos significativos en el marco de las discusiones teóricas contemporáneas de la etnología mesoamericanista, a las que se unen problemáticas teóricas asociadas: la concepción de la elaboración del pan como un proceso técnico y social (Latour y Lemonnier 1993), la agentividad y subjetividad atribuidas al horno y que condicionan su uso (Gell 1998; Santos Granero 2009), las nociones de dureza y de sequedad vinculadas con ciertas concepciones mesoamericanas de la temporalidad de la muerte y de los ancestros (López Austin 2015; Neurath 2008; Galinier 1990a), ciertas lógicas de disposición del altar asociadas con la concepción del depósito ritual (Dehouve 2007), y la presencia de

distintos regímenes de comensalidad entre humanos y no-humanos en el seno de amplios ciclos de intercambio y reciprocidad (Descola 2012; Pitrou 2014; Demanget 2013), en una dinámica que inscribe el culto a los antepasados en el contexto de los procesos de reproducción cultural (Bloch 1986; Good 2001) y que imbrica la concepción indígena de la muerte con los fenómenos rituales de regeneración de la vida (Bloch y Parry 1982; Houseman y Severi 1998).

Es interesante destacar en este sentido que el pan ceremonial, como una ofrenda distintiva de los altares de Todos Santos, ha sido documentado etnográficamente en áreas culturales distintas de Mesoamérica, como los Andes, donde ocupa igualmente un lugar destacado en el contexto del culto doméstico de los difuntos.¹ En el altiplano de Bolivia, por ejemplo, el *t'anta wawa* figura en relación con los muertos entre los laymi de Potosí (Harris 1983, 141) y los mineros quechuas y aymaras de Bolivia (Nash 1979, 150). Los estudios de Gerardo Fernández Juárez (1998, 2006) en torno a los aymaras del departamento de La Paz abordan el pan como una valiosa pista etnográfica con potencial para esclarecer dinámicas culturales vinculadas con el tratamiento, los atributos y la definición local de los difuntos, contribuyendo a las reflexiones de la etnología andina relativa a los muertos.

Aquí abordaremos un caso etnográfico a la luz de las preguntas anteriormente formuladas, problematizando la complejidad del fenómeno del pan de muerto a lo largo de su proceso de elaboración y utilización ceremonial. Centrándonos en la celebración de Todos Santos en la Sierra de Texcoco, región de tradición nahua enclavada en el centro de México,² se abordará

¹ Cabe recordar que el pan (de trigo u otros cereales) es un alimento de origen colonial introducido por los españoles en América. En diferentes regiones de Europa se encontraba difundido el empleo del pan en fechas del calendario litúrgico, incluso destinándolo a los difuntos. No obstante, el culto indígena parece haberse apropiado de este alimento exógeno para resignificarlo en sus propios términos, adaptándolo de manera creativa y original de acuerdo con concepciones nativas sobre la muerte y los difuntos, así como con las dinámicas locales de reproducción social y cultural. Esto sucede, se aprecia, tanto en Mesoamérica como en los Andes. En el caso de México, es posible que el pan sustituyera al empleo ritual del amaranto o *huauhtli* prehispánico. Como indica por ejemplo Nutini (1988, 221, 218): “la supresión del *huauhtli* llevó a la aceptación del trigo y de los panes y derivados españoles como ofrendas centrales a los muertos por Todos Santos, que los indios internalizaron en oposición al uso utilitario del maíz”; “la masa de pan de trigo es el equivalente estructural y simbólico moderno del *tzoalli* prehispánico ofrecido a los dioses en muchas ocasiones durante todo el año”.

² La Sierra de Texcoco, situada a unos 40 km al oriente de la Ciudad de México, está constituida por cinco comunidades —San Jerónimo Amanalco, Guadalupe Amanalco, Santa María Tecuanulco, Santa Catarina del Monte y San Pablo Ixayoc— enclavadas en el triángulo formado por los cerros Tlálóc, al sur, Tlamacas, al norte, y Tezcutzingo, al oeste, en el extremo oriental del Estado de México. Cuenta con una población aproximada de 25 000 habitantes que,

el ciclo del pan³ para acercarse a dimensiones poco conocidas de este tipo particular de ofrenda, que las vinculan a su vez con aspectos escasamente abordados sobre el culto mesoamericano de los difuntos.

Los nahuas de Texcoco asimilan conceptualmente el pan ritual con ciertos atributos conferidos a los muertos. Elaborar pan ceremonial implica en la visión indígena producir un alimento seco y duro como los huesos, entendidos como materialización física perdurable de los difuntos. El pan es sujeto a un ciclo ritual. En primera instancia se elabora para los muertos y se ofrece en el altar, en ocasiones como personificación o individualización de difuntos concretos, siendo un tipo de ofrenda asimilada con sus destinatarios principalmente por los particulares atributos asociados con su consistencia (pues sus formas no son siempre antropomorfas o personalizadas). En segunda instancia, debido a su carácter desecado y “hecho piedra”, resistente y durable, el pan es el único alimento imperecedero susceptible

además de practicar una agricultura de regadío y autoconsumo, desempeñan trabajos asalariados en las urbes cercanas de Texcoco y la Ciudad de México, o se dedican a la venta de flores ornamentales y a la música profesional integrando bandas de instrumentos de viento u orquestas de música clásica. El náhuatl de la Sierra, clasificado por Lastra (1980, 5) como perteneciente al subárea dialectal “nuclear” del náhuatl moderno, dentro del náhuatl “central” que se habla en la Ciudad de México, Estado de México, Tlaxcala, Morelos, Guerrero y parte de Puebla, está en clara recesión. Según INEGI, para el año 2000, de los 15 976 pobladores serranos, sólo 1,905, algo más del 10%, hablaban el náhuatl. Hoy la mayoría de la población es hispanohablante, aunque Amanalco, Tecuanulco y Santa Catarina del Monte conservan individuos bilingües. Un panorama general de la Sierra de Texcoco figura en Lorente (2011, cap. 2; 2013; 2020c). Es importante destacar que, en la Sierra, con una mayoría de población católica y escasos miembros de otras religiones, como la evangélica, la fiesta de Todos Santos se encuentra generalizada. Prueba de su amplia difusión son los pequeños mercados que se instalan en el centro de algunas poblaciones, como San Jerónimo Amanalco, donde venden objetos utilizados en las ofrendas (petates, incensarios, recipientes de barro). Aunque el español se ha impuesto como lengua principal en la vida cotidiana, Todos Santos involucra una serie de nociones y categorías culturales en lengua náhuatl que afloran en contextos rituales durante la festividad y que figuran en este texto.

³ La etnografía analizada en este artículo forma parte de una investigación más amplia efectuada entre 2003 y 2015 en la Sierra de Texcoco. En 2004, entre el 27 de octubre y el 3 de noviembre, documenté el proceso completo de elaboración del pan en Santa Catarina del Monte. Los años sucesivos trabajé en San Jerónimo Amanalco. La metodología etnográfica incluyó observación participante de las prácticas de producción y consumo en el contexto ritual, así como entrevistas no directivas realizadas a los propios actores sociales sobre el sentido atribuido a las ofrendas. De esta manera, las descripciones de los procesos, pero también los testimonios y exégesis que se derivan de las conversaciones y entrevistas etnográficas, reproducidas entre comillas, así como las categorías y nociones nativas en lengua náhuatl (cuando se conserva el término en esta lengua), contribuyen a iluminar la perspectiva *emic* que acompaña el desarrollo del artículo, y a partir de la cual se desarrolla el análisis.

de ser conservado tras la festividad.⁴ Concluida la celebración, los nahuas lo almacenan en las viviendas para, a lo largo del año —e instados por el recuerdo de los difuntos— ser consumido en su honor, derivando así en un culto doméstico de los muertos ligado a la propiciación de prosperidad, que se extiende hasta la próxima festividad de Todos Santos.

Dicho sucintamente, si en un primer momento los nahuas ofrendan el pan de muerto a los difuntos —cuyas cualidades de dureza y sequedad⁵ hacen de los panes una personificación de los muertos, que se imponen muchas veces a su aspecto morfológico— con el propósito de que estas entidades consuman los efluvios aromáticos que emanan del pan, posteriormente, a través de una comensalidad diferida en una serie de momentos a lo largo del ciclo anual, el pan se constituye en un recurso que permite a los serranos convocar la presencia o participación de los muertos en ciertas actividades cotidianas cada vez que es consumido; a la vez acompaña, como mecanismo de medición temporal, el calendario ceremonial anual de los nahuas recordándoles, a medida que disminuyen los panes, el tiempo faltante hasta la próxima festividad de Día de Muertos.

El pan ofrecido en el altar no se erige, pues, en una ofrenda puntual, un acto acabado en sí mismo, principio y fin del agradecimiento y veneración a los difuntos durante Todos Santos. Revela una existencia más amplia e inaugura el primer momento de un ciclo temporal de reciprocidad que se cierra progresivamente a lo largo de distintos momentos del año, cuando, como explican los nahuas, los difuntos surgen en el recuerdo de los vivos y los instan a consumir pan. En la visión local, vivos y muertos consumen en realidad el mismo pan —unos el aroma, otros su masa endurecida— pero en contextos tanto temporal como espacialmente disociados; no obstante, el acto, desde el punto de vista de los pobladores, se concibe a menudo como una auténtica comensalidad, si bien diferida.

Como parte de una misma secuencia ritual, este artículo analiza la elaboración del pan ceremonial —un proceso familiar dominado por las concepciones sobre la corporalidad de los difuntos y la agencia del horno—, la significación y presencia del pan como ofrenda principal en los altares domésticos,

⁴ La conservación y el consumo del pan a lo largo del año se deriva, además de su elaboración e ingredientes, como se verá más adelante, del clima seco y frío de la Sierra de Texcoco que permite preservarlo en buen estado durante largo tiempo en el seno de las viviendas.

⁵ Unida en ocasiones a sus formas (bien antropomorfas y con la fisonomía de difuntos concretos, bien decoradas con figuras de huesos), como se verá; empero, más allá de remitir o no su aspecto morfológico a los muertos, en todos los casos el pan es identificado conceptualmente con los difuntos, sugieren los nahuas, por su dureza y sequedad.

la activación de la comensalidad y reciprocidad con los difuntos mediante tal ofrecimiento, y la preeminencia del pan en la reproducción social del parentesco ritual con los vivos al concluir Todos Santos y en el culto cotidiano de los difuntos que en la Sierra se lleva a cabo durante todo el año a partir de dicha festividad. Cabe indicar que las diferentes acciones en torno al pan forman parte, para los nahuas, de un mismo contexto semántico y ceremonial.

Una introducción etnográfica a la celebración del Día de Muertos tal y como se concibe en la Sierra de Texcoco servirá para situar el pan en su marco de significación cultural.

ANIMITAS, ALTARES Y LA ORGANIZACIÓN RITUAL DE TODOS SANTOS

Al referirse a los muertos que arriban en Todos Santos los nahuas hablan de *ánimas* o *animitas*. Se dice que los seres humanos poseen un “alma” asimilada con el corazón, al grado de que se utiliza el mismo término —*yolotl*— para designar a ambos. Es concebida como una entidad radiante, caliente y luminosa insuflada en el feto por Dios-Sol; a ella se atribuye la vida, el movimiento y el grado de fortaleza, física y anímica, de la persona.⁶ Tras el fallecimiento de un ser humano, el *yolotl-animita* alberga los rasgos distintivos del carácter y la personalidad individual: temperamento, apetencias, inclinaciones, preferencias y afecto por ciertos parientes concretos.

Los nahuas sostienen que el destino de las almas es el Cielo, donde ascienden las de adultos y niños. Se precisa que los infantes no bautizados acuden al Limbo, concebido como una región del Cielo, y de ahí su denomi-

⁶ Los nahuas distinguen una segunda entidad anímica, el “espíritu” (así designado en español), que irradia en el interior del cuerpo desde el alma-corazón; identificada con la configuración de los pulsos que palpitan en las coyunturas, se concibe como una entidad antropomorfa susceptible de desprenderse del organismo durante el sueño, a causa de una enfermedad, por ingestión del alcohol, etcétera, lo que, en caso de enfermedad, y tras un periodo variable de tiempo en que el cuerpo logra, se dice, subsistir gracias al alma-corazón, desencadena el fallecimiento de la persona. Al contrario de lo que sucede con el alma-corazón, al morir el cuerpo el “espíritu” abandona el organismo, desvaneciéndose (salvo en ciertos casos, como los muertos de “mala muerte”, que fallecieron por causas violentas, en que permanece vagando en el mundo terrenal como un “mal aire” que acosa a los vivos, o en el de quienes dejaron asuntos pendientes de resolver en vida). Acerca de la concepción sobre los principios anímicos en la Sierra de Texcoco, véase Lorente (2020a). Para una revisión sobre estas nociones en el área mesoamericana, López Austin (1996), McKeever Furst (1995), Martínez González (2007).

nación de “limbos” o “limbitos”. Las “puertas del Cielo” se abren en Todos Santos y las ánimas descienden de allí al panteón, desde donde caminan hasta encontrar, se dice, las viviendas de sus parientes. Un muchacho explicó: “Al empezar el Día de Muertos, mi papá lo vio: era una luz del Cielo hacia el panteón, el camposanto, se apagó; él nos contó: ‘Ésos son los muertos que llegan, vi llegar a los muertos en un resplandor’”.⁷ Que los muertos desciendan precisamente al lugar físico donde están sus huesos parece aludir a una estrecha asociación entre el concepto de difuntos y los restos óseos en el pensamiento nahua.

En el pueblo, las ánimas son identificadas con mariposas de distintos colores según la edad del difunto: “las mariposas son ánimas que llegan como nubecita, y son distintas: las blanquitas son las de los bebés, las amarillas son las ánimas de los adultos y las negras vienen siendo de los ancianos”.⁸ Los nahuas señalan que únicamente regresan las ánimas “de esta generación, de estos tiempos”,⁹ es decir: “de los tatarabuelos, de los papás de mi papá, ya más atrás ya no, de los que en verdad uno viene conociendo; los más más antiguos nomás ya se olvidan, porque no los conocimos personalmente ni en historias que nos contaron de ellos”.¹⁰ El horizonte temporal de las ánimas que regresan en Todos Santos se limita, pues, al recuerdo personal y del grupo doméstico. Es la memoria social la que otorga “vida” y “existencia” a las ánimas, la que define cuáles subsisten y arriban cada año a los altares; el olvido (*ilcahua*) acarrea la dilución de las ánimas y el cese de su regreso al mundo terrenal.¹¹

Ofrendar a las ánimas —nutrir las y atenderlas— se concibe como una obligación moral, contraprestación y agradecimiento al cuidado y trabajo que los parientes difuntos brindaron cuando estaban vivos. El culto a los difuntos

⁷ Adrián López Mandes, 61 años, San Jerónimo Amanalco, 13 de mayo de 2015.

⁸ Lauro Lascano Violante, 35 años, San Jerónimo Amanalco, 25 de mayo de 2015. También Lok (1991, 60), Signorini (2008, 252) y Good (2008, 307) señalan la identificación de las almas con mariposas en la Sierra Norte de Puebla y entre los nahuas de Guerrero; en sus trabajos no figura, sin embargo, la correspondencia entre coloración de las mariposas y grupos de edad de los difuntos, como sucede en Texcoco.

⁹ Con esta expresión parecieran aludir también a la concepción serrana acerca de que se trata de los difuntos de la humanidad actual, de los *tlacatl*-cristianos (“personas cristianas”) que surgieron tras la noche cosmogónica y la configuración del mundo tal y como se conoce hoy, instaurada con la llegada de Dios-Sol.

¹⁰ Lauro Lascano Violante, 35 años, San Jerónimo Amanalco, 2 de junio de 2015.

¹¹ Véanse al respecto Báez Cubero (2008) y Signorini (2008) en torno a las nociones de memoria y de olvido. Acerca de los teenek de la Huasteca veracruzana, indica Ariel de Vidas (2003, 237): “El recuerdo de los muertos no se extiende nunca a más de dos generaciones”.

se inscribe en una concepción nahua de la persona que trasciende la muerte y se inserta en una red de relaciones recíprocas definida en términos de interdependencia. Las ánimas precisan de los cuidados y atenciones alimenticias de las personas vivas para continuar existiendo, “trabajar” y poder desempeñar adecuadamente las funciones asignadas a su estatus de difuntos, consistentes en ejercer en el mundo-otro diferentes actividades, aspecto destacado en el mundo mesoamericano (López Austin 1996, 1: 387, 392-93). Como agradecimiento al cuidado dispensado por los vivos, los difuntos “trabajan” y contribuyen brindando prosperidad en diversos aspectos de la existencia nahua cotidiana: “cuando les ofrendas, ellos te ayudan: hacen que te dé suerte, que tengas trabajo, que tengas más amistad con gente o tengas dinero, que seas feliz”. No obstante, la desatención ritual se considera que acarrea castigos severos o incluso la muerte de aquella persona que los descuidó: “si no le ofreces nada a los difuntos, te vas a enciegar o te vas a quedar sordo: es su castigo; entonces hay que ponerles ofrenda en el altar”.¹²

Soñar con los difuntos en vísperas de Todos Santos resulta frecuente entre los nahuas: los muertos, se dice, acuden para recordarles a sus parientes vivos la preparación de las ofrendas. El sueño (*temictli*) se entiende como un medio de comunicación en el que el muerto se “acerca” a los vivos. Explicó un hombre: “el difunto se acuerda de nosotros y está pensando si nos acordamos o no; ‘nos vienen a ver’ para recordarnos y que nos apuremos para ese día”.¹³ Así pues, se considera que son los difuntos quienes detonan los sueños con su propia acción, “recordando a los nahuas”, una suerte de activador o incentivo que actúa sobre los vivos instándolos a su vez a acordarse y a comenzar a actuar y a preparar el altar. Son entonces los muertos quienes, acordándose, despiertan el recuerdo y la acción en el otro (los vivos).¹⁴ Los sueños instados por los difuntos son admonitorios y con frecuencia también contienen amenazas¹⁵ e insinúan peligros (Galinier 2016; Olivier 2016).

¹² Éste y el testimonio anterior: Luisa Peralta Juárez, 59 años, San Jerónimo Amanalco, 27 de octubre de 2015.

¹³ Lauro Lascano Violante, 35 años, San Jerónimo Amanalco, 27 de mayo de 2015.

¹⁴ Esta concepción del sueño como acto producido o desencadenado por entidades-otras podría ponerse en relación con la formulación, descrita por Pitarch (2017) entre los tzeltales, de que son los seres-otros quienes “sueñan” a los humanos.

¹⁵ Un relato-sueño recurrente es la historia de san Andrés, hombre “flojo” y perezoso que olvidó disponer la ofrenda y rehusó ir al monte a cortar leña para calentar la comida. En consecuencia, cuando se presentaron las ánimas, su mujer sólo pudo ofrecerles tamales fríos y animales crudos. Persuadido por ella, Andrés fue entonces al bosque por leña y vio pasar una procesión de difuntos: “iba triste su gente, ya los conoció: su abuelo, su abuela y sus

La actividad ritual inicia con la limpieza exhaustiva de la vivienda, sacudiendo objetos y quitando el polvo de los rincones. Esto responde a un doble propósito: representa un acto de respeto hacia unos invitados considerados de alto estatus, pues, como explican los nahuas, “la visita de los familiares difuntos es como la de personas importantes”,¹⁶ y la limpieza es considerada también como un acto de purificación que busca la eliminación del *tlazolli* (“basura”, “suciedad”) del espacio doméstico.¹⁷

Aunque los días de llegada de las ánimas difieren entre comunidades e incluso entre grupos domésticos, existe cierto consenso en la Sierra. Atendiendo a las dos poblaciones donde se realizó trabajo de campo, en Santa Catarina del Monte se indica que el día 28 de octubre arriban los “accidentados”, el 29 los “limbitos”, el día 30 los niños bautizados, el 31 y 1 de noviembre los adultos, y el 2 de noviembre regresan todos al mundo-otro. En San Jerónimo Amanalco el día 30 de octubre llegan los “limbos”, que se retiran el 31 a mediodía; entonces llegan los niños bautizados, que se marchan el día 1, cuando arriban los adultos, que se despiden el día 2. Los nahuas señalan una división del trabajo entre los difuntos e indican que los adultos fallecidos ese año —los que “se estrenan”— actúan de “cargadores” portando los canastos o ayates con alimentos tomados de los altares en su camino hasta el Cielo, mientras que los niños muertos ese año “no acuden a la vivienda de sus padres a recoger las ofrendas, porque se

hermanos llevaban ocotes prendidos en vez de ceras...”, pues no había puesto velas en el altar. En sus manos mostraban los tamales crudos y Andrés oyó el canto del gallo sin cocinar. Acercándosele los difuntos, rajaron por la mitad el árbol que cortaba Andrés y lo apresaron dentro. Por eso, en la imagen de la iglesia de San Jerónimo aparece san Andrés “metido entre dos ramas”. Una variante cultural de este relato, difundido, con divergencias, en otras regiones nahuas, fue documentada por Galinier entre los otomíes de Hidalgo (1990a, 227). El castigo o la consecuencia derivada de no disponer la ofrenda suele ser, o bien la muerte del infractor, o el hecho (equivalente) de ser llevado por los difuntos.

¹⁶ Yazmín Arias Espinosa, 34 años, Santa María Tecuanulco, 2 de junio de 2016. En este sentido, y de forma coincidente, Monaghan (1995, 158) indica en su etnografía de los mixtecos: “Está claro que la llegada y el banquete de las ánimas en Todos Santos están contruidos sobre el modelo de las visitas a las viviendas [*house visiting*]. Esto significa que no sólo el intercambio de alimentos y la hospitalidad —actos esenciales de reflexividad social— son fundamentales para el ritual, sino también que las personas mantienen una relación continua con los muertos de una manera similar a la forma en que mantienen relaciones con los vecinos y otros miembros de la comunidad”. La preparación de la casa para recibir a las visitas es, desde esta perspectiva, un requisito principal.

¹⁷ Se busca así purificar el espacio doméstico de elementos patógenos, reunidos bajo el concepto de *tlazolli* (“contaminación”), asociados con la enfermedad y el “mal aire”.

quedan de ‘caseros’ a cuidar su casa en el Cielo cuando el resto de las ánimas descienden al mundo terrenal”.¹⁸

Los muertos son considerados seres potentes cuya energía deriva de la “fuerza” o *chicahualiztli* que acumularon en vida y que precisa ser revitalizada mediante los alimentos ofrendados. Según los nahuas, para subsistir deben reponer la “fuerza” que disminuyó durante el transcurso del año,¹⁹ lo que logran mediante las ofrendas de sustancias calientes o fragantes que desprenden efluvios, vapores y emanaciones aromáticas, un aspecto ampliamente documentado tanto históricamente como en la etnografía actual (Demanget 2013; Dupey 2017; Fagetti 1998, 107; Good 2004, 163; Graulich y Olivier 2004; Hémond 2013; Lok 1991, 59; López Luján 2012; López Austin 1997; Lupo 1995, 120-121, 166; Sandstrom 2010, 368; Signorini 2008, 256, entre otros).

Los altares de Día de Muertos presentan tres niveles: uno superior —una repisa en la pared—, uno intermedio —una mesa alargada—, y un nivel inferior —un petate extendido en el suelo— (véase figura 1). La ofrenda de la repisa o *techaltli* se destina al pariente fallecido ese año y contiene los objetos y alimentos preferidos del difunto. La mesa intermedia alberga frutas —naranjas, plátanos, guayabas y mandarinas—, flores de cempasúchil destinadas a los adultos y crisantemos blancos a los niños, jarritos con sal para los “limbitos” —“equivalente al bautismo, como bendición”— y vasos de agua “para que los difuntos calmen la sed tras su viaje”.²⁰ En el nivel inferior del petate se ofrendan los alimentos cocinados —guajolote o pollo en mole, arroz, tamales, tortillas, huevos, dulce de calabaza y atole de frutas—, bebidas —pulque, cerveza, licor, refrescos—, cubiertos y tazas para que coman los difuntos, en ocasiones ofrendas de ropa —sombreros, zapatos, cobijas—, ramos de flores, incensarios con copal, candeleros de barro negro vidriado con velas prendidas, cirios apilados “para que los difuntos se alumbren en el camino de retorno”,²¹ y ayates de maguey o canastas para que los muertos alberguen y carguen de regreso el contenido de la ofrenda.

¹⁸ Micaela Peralta Espinosa, 65 años, San Jerónimo Amanalco, 27 de octubre de 2015.

¹⁹ Cuando la “fuerza” se apaga por completo con el paso del tiempo, según se afirma, el ánima del difunto se diluye, desvaneciéndose y agotando así su existencia, su tiempo de vida, en el más allá.

²⁰ Éste y el testimonio anterior: Concepción Durán, 40 años, Santa Catarina del Monte, 29 de octubre de 2004.

²¹ En ocasiones la disposición de las ofrendas es susceptible de experimentar variaciones y los alimentos del petate son situados en la mesa intermedia, o los vasos con agua para los “limbos” colocados sobre la repisa. Los objetos ofrendados deben ser, se indica, nuevos.



Figura 1. Altar de Día de Muertos con ofrendas, donde se observa el petate empleado como nivel inferior o mesa supletoria. Santa Catarina del Monte, 2 de noviembre de 2004. Fotografía: David Lorente

El pan de muerto es concebido como un ingrediente central del altar y se dispone en el centro o los extremos de los tres niveles: en la repisa, sobre la mesa intermedia —suelto o en cajas o canastos— y en el nivel inferior (véase figura 2). Significativamente, este nivel inferior, cabe indicar, remite en sí mismo al pan: el petate tendido sobre el suelo que hace las veces de mesa supletoria se empleó previamente, antes de integrar el último piso del altar, para amasar y envolver, durante su fermentación, la masa del pan. Existen distintas categorías de pan de muerto, con diferentes figuras y diseños, y más adelante se dirigirá el análisis tanto a la elaboración del pan como a la descripción de sus variedades, ahondando en su empleo ritual.

La importancia del pan en la conformación de la ofrenda radica también en que constituye un recurso para inaugurar el altar convocando a las ánimas. Explicó al respecto una mujer: “Al poner la ofrenda se extiende primero un mantel nuevo y después se dispone el pan y con él se van llamando a los difuntos de la siguiente manera: del más antiguo al más reciente,



Figura 2. El pan de muerto, expuesto libremente o en canastos, en los tres niveles del altar. Santa Catarina del Monte, 2 de noviembre de 2004. Fotografía: David Lorente

desde el tatarabuelo, el abuelo, los hijos y toda la familia; después ya se van poniendo la fruta, los guisos y los objetos”.²²

El calendario ritual de Todos Santos inicia con la elaboración del pan, alrededor del 27 de octubre. El 1 de noviembre a mediodía se dibuja un sendero de pétalos de cempasúchil desde la calle y a lo largo del camino de acceso a la vivienda hasta el altar, “para guiar y atraer a los difuntos como bienvenida e invitación a entrar; significa que los están esperando”. El día 2 a mediodía repican las campanas de las iglesias para anunciar que las ánimas abandonan el pueblo y los nahuas acuden entonces al cementerio a enflorar las tumbas y ofrecer sobre ellas fruta y pan de muerto: “la ofrenda del panteón es para encaminar a su compañía o para que los difuntos lo lleven y, cuando les dé hambre, que se lo coman en el camino”.²³ La tarde del día 2, tras el regreso de las ánimas al Cielo desde el panteón, se inicia la ceremonia de salutación de los compadres y el intercambio ritual de pan ceremonial. Posteriormente, el altar permanecerá en las viviendas hasta la fecha del 13 de noviembre, día de san Diego, “quien viene a quitar la ofrenda”, momento en que el pan es retirado y almacenado para ser consumido a lo largo del año.

Como se aprecia en las distintas secuencias del proceso ceremonial, cabría afirmar que buena parte de la festividad de Todos Santos se organiza y desarrolla ritualmente, con un énfasis constante, en torno al pan, que, atendiendo a la perspectiva serrana, se constituye en un *leitmotiv* tanto para abordar las secuencias de la celebración como para problematizar un principio de análisis con el que explorar la configuración del altar, el culto brindado a los difuntos y los procesos de reproducción social.²⁴ No obstante, para abordar este panorama es preciso comenzar explorando un aspecto decisivo en las nociones y prácticas rituales de los nahuas: el vínculo conceptual establecido por los serranos entre la noción de muerte y el pan ceremonial.

²² Micaela Peralta Espinosa, 65 años, San Jerónimo Amanalco, 20 de mayo de 2015.

²³ Éste y el testimonio anterior: Lauro Lascano Violante, 35 años, San Jerónimo Amanalco, 20 de mayo de 2015.

²⁴ Lo cual no significa, como se mencionó al describir los tres niveles del altar, que sea el único alimento ceremonial; están los guisos de guajolote en mole, los tamales, el arroz, las tortillas, el dulce de calabaza, el atole de frutas, los refrescos y otras bebidas; sin embargo, el pan ceremonial constituye el único alimento no perecedero cuya presencia recorre y articula la totalidad de las secuencias del proceso ritual, e incluso una vez transcurrido Todos Santos, durante el resto del año. Ningún otro alimento tiene una presencia semejante en el contexto de la celebración de los difuntos en la Sierra.

**TLAMICHES: PANES SECOS, DUROS Y PERDURABLES
COMO LOS HUESOS DE LOS MUERTOS**

Los nahuas establecen una asociación conceptual entre los muertos y los huesos; la identificación se establece a partir de las nociones de “dureza” y de “sequedad”. Dos cualidades definitorias de los muertos son, en efecto, el poseer una consistencia endurecida y el carecer de humedad, como ocurre con los huesos, última manifestación corporal perdurable que reúne estas características.

Los nahuas inhuman a sus muertos dentro de un petate o un ataúd, y explican que la tierra consume sus cuerpos. Después de que en vida los seres humanos consumieran los productos producidos por la tierra, se dice que, tras la muerte, ésta se nutre de los cuerpos humanos. “Ahorita la tierra que nos mantenga, al rato la vamos a mantener”.²⁵ Sin embargo, subsisten los huesos (*omitl*). El vínculo entre difuntos y huesos se plasma en una noción de los muertos y antepasados como reducción del ser humano a elementos secos, duros y relativamente perdurables. La idea la comparten otros pueblos indígenas: entre los nahuas de Guerrero, los huesos secos, viejos y sin carne “representan la permanencia ya ‘limpia’ de la persona” (Good 2001, 275);²⁶ por su parte, entre los otomíes de Hidalgo “la huella física de los difuntos —en forma de cráneo— es objeto de veneración” (Galinier 1990a, 219). A su vez, los nahuas de la Huasteca veracruzana representan la muerte como un espíritu anciano, arrugado, seco y hecho de huesos (Sandstrom 2010, 354).²⁷

Las sustancias secas, sólidas y resistentes se conciben como lo opuesto de la vida orgánica y mundana. En la Sierra de Texcoco, en un nivel primero de solidificación se encuentran los difuntos-antepasados —*animitas*—, cuyos huesos se identifican en ocasiones con las piedras, y en el extremo

²⁵ Concepción Espinosa, 60 años, Santa Catarina del Monte, 20 de junio de 2005. Acerca de esta concepción, véanse Good (2001, 273), Sandstrom (2010, 323), Fagetti (1998, 153) y Knab (1991, 41).

²⁶ Entre los pobladores de ascendencia nahua de Acuexcomac, Puebla, la fuerza de los huesos, que en vida del ser humano se atribuye a la presencia en ellos del tuétano (Fagetti 1998, 89), se mantiene tras la muerte: el tuétano ya seco pervive junto con los huesos de los difuntos.

²⁷ Gerardo Fernández Juárez (2010) presenta un pertinente estudio acerca del simbolismo y el culto a los cráneos asociados con la veneración de los antepasados en la vida ceremonial contemporánea de Bolivia, el cual abre interesantes vías para preguntarse si en el área cultural andina concepciones semejantes sobre la muerte, los huesos y su dureza, y la durabilidad de los ancestros podrían aplicarse a la elaboración y la significación de los panes empleados en Todos Santos.

máximo de endurecimiento figuran los ancestros metamorfoseados en rocas a partir de un proceso de litomorfosis, o concebidos como habitantes de montañas, peñas y cerros (Lorente 2012).²⁸

El vínculo entre petrificación y ancestralidad ha sido destacado como un aspecto difundido en las culturas mesoamericanas (López Austin 2015; López Austin y López Luján 2009).²⁹ El hecho de que los ancestros se transformen e identifiquen con rocas o sustancias rígidas que son a la vez duraderas pareciera ser un rasgo recurrente. En este sentido, Johannes Neurath señala que, entre los *wixaritari* o huicholes, “convertirse en ancestro significa secarse y endurecerse”; desde esta perspectiva, la momificación representa una alternativa a la petrificación: con el acto de la deshidratación de la carne, generada en el Gran Nayar por el efecto del sol, un cuerpo se vuelve duro y perdurable. Así, “la momificación representa otro aspecto físico apropiado para los ancestros”: su carne “se ha desecado, casi petrificado” (Neurath 2008, 33, 24). Cerros, rocas, piedras, cristales, estatuas y momias constituyen, pues, modalidades secas y duras para concebir a los ancestros.

Regresando a los nahuas de Texcoco, entre ellos —como entre otros pueblos mesoamericanos— el ciclo vital del ser humano es conceptualizado en términos del crecimiento y desarrollo de las plantas, en particular del maíz. Los infantes (*piltziquitl* y *conetl*)³⁰ se asocian con calabacitas o jilotes tiernos, blandos y húmedos. Se considera que, durante el proceso de crecimiento, y para poder caminar, los niños deben perder la humedad suplementaria con que nacieron, secarse y endurecer su cuerpo parcialmente; para ello la partera los somete a baños calientes de temazcal o los expone al calor de los rayos solares (Lorente 2020c, 50-51, 86).³¹ Posteriormente, al ir creciendo, y con la edad, los humanos adultos son comparados con elotes maduros

²⁸ El principal ancestro serrano lo constituye Tláloc-Nezahualcóyotl, un héroe cultural fundador del territorio, proveedor de las lluvias y, según consignan los mitos, actualmente petrificado en la cumbre del Monte Tláloc (Lorente 2012).

²⁹ De manera significativa, y continuando con el diálogo tácito alusivo a esa otra área cultural, aspectos análogos de esta identificación se registran en el área andina: véase, por ejemplo, Millones y Romero (2017).

³⁰ Sobre las concepciones relativas a la infancia nahua en la Sierra de Texcoco, véase Lorente (2015a; 2020c, 38-40).

³¹ Acerca de la identificación entre los niños y el maíz entre los nahuas de Veracruz, cabe citar el excelente estudio de Sandstrom (1998). En lo que respecta a la identificación de los niños con calabazas tiernas, véase el texto de Chamoux (1997). Los huicholes indican que “cuando los niños nacen son tiernos como un elote, pero es preciso que se sequen como las mazorcas. Cuando se celebra su iniciación es [...] el momento en que éstos se secan” (Neurath 2013, 80).

y con menor humedad. Los ancianos son asimilados con mazorcas ya secas y con una complexión endurecida, más próximos a la condición ósea y seca de los difuntos (atendiendo probablemente a esta misma progresión, los otomíes conciben a los ancianos como encarnación de los ancestros [Galiniér 1990a, 217]). Finalmente, el ciclo de endurecimiento y desecación continúa y, como muestran los relatos míticos nahuas, ciertos huesos-antepasados derivan en ancestros-piedra.

La homología entre el ciclo vegetal, con sus cambios en los grados de humedad y consistencia, y el desarrollo corporal humano ha sido descrito evocadoramente por Marie-Noëlle Chamoux entre los nahuas de Puebla, y señalado como una concepción difundida, geográfica e históricamente, en las culturas mesoamericanas:

En el curso del tiempo los vegetales empiezan por ser blandos, tiernos, aguados y frágiles, y al crecer se vuelven más duros, leñosos, secos y fuertes. Igual pasa al ser humano (y al animal). Es aguado (o húmedo) y tierno en su niñez: se ve muy bien el contenido “líquido” de la cabeza por la fontanela del recién nacido. Se vuelve más seco y duro en la edad adulta y el proceso culmina en su vejez. El crecimiento endurece (*uapaua*) y deseca. En las fuentes del siglo XVI abundan las metáforas semejantes, el niño es “agua”, el anciano es “palo”, etc. (Chamoux 2011, 170).

Es en esta concepción del ciclo de maduración corporal humana ligada con grados progresivos de sequedad y endurecimiento donde debiera ser situada la significación del pan. La identificación del pan de muerto con los difuntos, de acuerdo con la perspectiva nahua, debe concentrarse en su materialidad, en su complexión o consistencia física, más que en el aspecto morfológico o en los diseños iconográficos del mismo (aunque en ocasiones éstos también aluden a los muertos). Es una asociación conceptual lo que asimila este pan a la naturaleza de los difuntos. Tal y como explican los nahuas, debido a su cocción en el horno el pan “queda bien duro”,³² “como no lleva grasa, por eso se seca y endurece”,³³ “ese pan se conserva compacto”,³⁴ “no se echa a perder ni se desmorona”,³⁵ “del pan de muerto se dice que es como los huesos de los difuntos porque se pone duro”,³⁶ “ese

³² Yazmín Arias Espinosa, 34 años, Santa María Tecuanulco, 2 de junio de 2016.

³³ Micaela Peralta Espinosa, 65 años, San Jerónimo Amanalco, 2 de junio de 2015.

³⁴ Luisa Peralta Juárez, 59 años, San Jerónimo Amanalco, 14 de abril de 2015.

³⁵ Josefina Durán, 38 años, San Jerónimo Amanalco, 23 de noviembre de 2014.

³⁶ Micaela Peralta Espinosa, 65 años, San Jerónimo Amanalco, 2 de junio de 2015.

pan nomás se hace piedra, pasa el tiempo y no le ocurre nada”.³⁷ Las exégesis locales destacan la dureza y la durabilidad, que se expresan bien sea directamente, bien señalando la integridad y resistencia del pan a quebrarse o echarse a perder. En este mismo campo semántico dureza y persistencia se asimilan con los huesos e incluso con la piedra, elementos con los que el pan de muerto se identifica expresamente. En este contexto, como sostiene Good refiriéndose a la concepción de los ancestros (2001, 275), “la piedra y el hueso podrían sustituirse mutuamente, tanto ritual como simbólicamente”. El pan endurecido es un pan-*hueso* que es un pan-*piedra* que es un pan-*muerto* resistente al paso del tiempo.

Los nahuas denominan al pan de muerto *tlamiches* o *tlemiches*. Una mujer explicó la designación atribuida en la Sierra de Texcoco al pan en los siguientes términos:

Al pan de muerto se le dice *tlamiches* porque es como los huesos de los difuntos. Como se pone duro, duro, por eso se le nombra *tlamiches*. *Tlamiches* en náhuatl significa “pan duro”. Es un pan duro y también “un pan quemadito”, que es lo mismo: un pan quemadito, que es duro, seco, resistente, hecho piedra, como huesos de los difuntos...³⁸

El testimonio pone de relieve la noción de “quemado”, que, como se aprecia, pareciera denotar a la vez las nociones de sequedad y de dureza, es decir, de eliminación de cualquier vestigio de humedad presente en la masa y de endurecimiento extremo del pan por efecto del fuego. Significativamente, el diccionario náhuatl de fray Alonso de Molina registra el término *tlemicqui* como “abrasado de calor” y el verbo *tlemi qui.ni* como “abrasarse de calor” (Molina 2004, 147). En este contexto, para los nahuas el hecho de “quemarse” pareciera remitir a un acto simultáneo y máximo de endurecimiento y desecación. Se alude al horneado como un proceso de asimilación de los panes a la condición de hueso-antepasado, deshidratado y compacto; la cocción confiere al pan los atributos distintivos de los difuntos y lo transforma en un elemento conceptualmente afín a los muertos: “duro y seco como los huesos”.³⁹ Cocer el pan es un proceso ceremonial

³⁷ Lauro Lascano Violante, 35 años, San Jerónimo Amanalco, 20 de mayo de 2015.

³⁸ Micaela Peralta Espinosa, 65 años, San Jerónimo Amanalco, 2 de junio de 2015.

³⁹ En cierta ocasión, un anciano empleó los términos en náhuatl *huahqui* y *tepic* para referirse a estas nociones (José Durán, San Jerónimo Amanalco, 20 de mayo de 2015).

destinado a la producción de alimentos identificados con los antepasados: lo seco y lo duro como estadios avanzados de la vida.⁴⁰

Como parte del mismo proceso, los nahuas aluden a un aspecto clave e implícito de la cocción, en el que se ahondará más adelante: “calentar” el pan implica una transferencia de “fuerza” (*chicahualiztli*), dada la estrecha asociación existente entre dicho tipo de energía y el “calor”. Los panes, transformados en objetos duros y perdurables, se constituyen también en “cápsulas de fuerza” destinadas a transferir a los difuntos —como un don incorporado en el pan— una dotación de *chicahualiztli* necesaria para propiciar su revitalización. La cocción que hace del pan un difunto mediante el calor del fuego hace también del pan una fuente de energía vital, algo consecuente con la noción mesoamericana de los huesos que los concibe como productores potenciales de vida (Olivier 2010, 2015).⁴¹

En Texcoco, la homología entre el proceso de cocción del pan y el endurecimiento y desecación del ser humano se manifiesta en la identificación de las lógicas atribuidas al horno de pan y al temazcal. Tradicionalmente, al erigir una vivienda en la región se levanta un temazcal y, como remate de él, un horno de pan. Ambos son concebidos como una misma construcción y entendidos como “pareja”: el temazcal, situado abajo, femenino, y el horno, construido sobre él, masculino. Si la femineidad del temazcal se asocia con el baño al que se somete a las mujeres tras el alumbramiento para restituir su calor corporal, la masculinidad del horno se liga a la cocción del pan ritual (una actividad de varones). Lo relevante es que para los nahuas existe un paralelismo entre los procesos y funciones simbólicas atribuidos a ambos receptáculos en su dimensión de transformar y hacer avanzar en la vida mediante la transmisión de calor.⁴²

El temazcal, cúbico, situado abajo, se emplea con dos propósitos principales: bañar a las mujeres tras el parto con el fin de que recobren el

⁴⁰ De forma análoga, y en la misma lógica, Neurath registra entre los huicholes que someter al venado o al maíz a la acción del fuego de un horno ritual implica, en ciertos contextos, su conversión en seres ancestrales (Neurath 2017, 245).

⁴¹ Indica Galinier (1990a, 219) de los otomíes orientales: “Recordemos que el esqueleto es portador de una energía propia y que los huesos son generadores de esperma. Una vez triturados, sirven como ingredientes auxiliares en la preparación de pociones energéticas”.

⁴² Significativamente, durante la festividad de Todos Santos es la única vez en el año que coincide el empleo de ambos. “Cuando va a ser Día de Muertos, toda la familia y los niños se bañan en el temazcal, y en esos días, poco después, se enciende el horno para elaborar el pan” (Luisa Peralta Juárez, 59 años, San Jerónimo Amanalco, 14 de abril de 2015).

calor perdido⁴³ y, ligado estrechamente con ello, propiciar que la leche materna “tenga fuerza y sirva como alimento”,⁴⁴ dado que, en la lógica nahua, la leche en su estado natural no se considera lista para los niños: requiere ser “cocida” mediante el calentamiento de la mujer en el temazcal para potenciar o completar sus propiedades nutritivas. Explicó una partera: “tiene que estar cocida la leche en el temazcal para que dé fuerza al bebé”. Cocer implica, pues, la transferencia de “fuerza”. El segundo propósito principal del temazcal es bañar al recién nacido para que empiece a “secarse” y “endurecerse”, y así, provisto de piernas más firmes, se le facilite comenzar a caminar. Se dice que la “cocción” del niño en el temazcal le ayuda a avanzar en su desarrollo corporal como ser humano, transitando de un estado “húmedo” o “acuoso” a otro más “seco”. Lo que se “seca” propiamente del niño gracias al calor son —se enfatiza— los huesos, y la explicación nahua recurre al símil vegetal: “los huesitos del niño son como quelites tiernos que se endurecen”⁴⁵ (sobre estas nociones, véase Lorente 2020c, 40, 50-51, 86).

El horno, semiesférico como una bóveda y situado encima, somete el pan destinado a la ofrenda a dos procesos análogos. Por un lado, como si se tratase del cuerpo de un ser humano, el pan es cocido para secarlo y endurecerlo,⁴⁶ al igual que sucedía en el temazcal con los huesos tiernos y húmedos del recién nacido, elevando así al pan en la escala de maduración humana hasta alcanzar la condición de difunto-antepasado. Por otro lado, cocer implica transferirle “fuerza”, lo que convertirá al pan en un alimento potente y nutritivo para los difuntos; el proceso se concibe análogo al acto de “cocción” de la leche materna operado en el temazcal.

⁴³ Esto se vincula con el hecho de que los huesos “aflojados” durante el parto pueden nuevamente apretarse y así andar o trabajar la mujer. En esta misma lógica de inoculación de calor son tratadas en el temazcal afecciones relacionadas con la intrusión de frío en el cuerpo, como la artritis o males atribuidos a los ancianos.

⁴⁴ Felipa Juárez, 60 años, partera, San Jerónimo Amanalco, 30 de marzo de 2015.

⁴⁵ Éste y el testimonio anterior: Josefina Durán, 38 años, San Jerónimo Amanalco, 23 de noviembre de 2014.

⁴⁶ Vale la pena adelantar aquí que, en la Sierra, el horno de pan se emplea exclusivamente en el contexto de Todos Santos: sólo se enciende, como se verá más adelante, durante esos días, y hasta el año siguiente permanece apagado y sin uso. Todos los panes que salen de él son, pues, duros; sus formas varían, pero la dureza es una constante; no se concibe la elaboración de panes “blandos”; éstos existen como bienes industriales en las tiendas, pero no como producción doméstica.

La homología entre las funciones del temazcal y del horno pareciera asimilar dos procesos, sólo en apariencia disímiles —vital el uno, técnico el otro— pero en realidad conceptualmente idénticos: contribuir a la maduración y desarrollo del ser humano y elaborar pan.⁴⁷ Si el temazcal interviene en la producción de personas mediante el “secado” y “endurecimiento” inicial del niño y la potenciación nutritiva de la leche materna, el horno, por su parte, contribuye a secar y endurecer el pan asimilándolo a la condición de huesos-difuntos y confiriéndole una carga alimenticia de “fuerza” destinada a transferir vigor a los antepasados. Ambos procesos se sitúan en los extremos del *continuum* del ciclo vital humano: del nacimiento y la infancia al estatus de muerto-antepasado de acuerdo con el paradigma nahua de la maduración vegetal ya referido y mediante la participación —femenina en un caso, masculina en otro— de la cocción por el fuego.⁴⁸

La categoría de “pan de muerto”— los *tlemiches* desecados, endurecidos y asimilados a los huesos de los difuntos y en cierto modo a las piedras— incluye diferentes variedades de pan de acuerdo con su morfología e iconografía distintivas. Las principales son tres:

1) El pan denominado *calavera*, descrito por los nahuas como: “el tradicional, un pan redondo que lleva encima la figura de unos huesitos de masa”.⁴⁹ Este pan circular, considerado como genérico, sin personalizar, está decorado en relieve con huesos estilizados, desde el centro hacia los extremos, a manera de radios, en número de 4, 6 u 8 (véase figura 3).

⁴⁷ Este hecho advierte acerca de que, para los nahuas de Texcoco, y en lo que concierne al temazcal y al horno, los procesos de producción de seres humanos (procesos vitales) y de ciertos artefactos (procesos técnicos) son concebidos en términos análogos; técnicas comunes de producción o “fabricación” derivan en la generación de seres humanos maduros y de pan ceremonial (acerca de la identificación cultural entre *making* y *growing*, véanse Hallam e Ingold [2014]; sobre lógicas de fabricación compartidas por humanos y artefactos en otros grupos amerindios, véase Santos-Granero [2009, 17]).

⁴⁸ La cosmología y ontología nahuas postulan entonces, junto a los procesos de producción compartidos, un *continuum* entre las diferentes categorías de seres o “personas”, susceptibles de ser conectadas mediante lógicas comunes que rigen el funcionamiento del cosmos y que vinculan entre sí un dominio con otro (no disociados en la visión serrana). Horno, baño de vapor, masculinidad, feminidad, plantas, seres humanos, pulque, leche, secado y maduración integran un dominio común. Dichos vínculos, correspondencias y analogías parecen apuntar a un régimen ontológico de tipo analogista, en términos de Descola (2012), no exento de ciertos aspectos identificables con una ontología animista (como revelan las interioridades y agencias del temazcal o del horno, que se verá después).

⁴⁹ Lauro Lascano Violante, 35 años, San Jerónimo Amanalco, 20 de mayo de 2015.



Figura 3. Figuras de masa previas al horneado. Santa Catarina del Monte, 27 de octubre de 2004. Fotografía: David Lorente

2) El pan *zoomorfo*. Estas figuras de masa evocan, a menudo de forma abstracta y poco figurativa, animales como palomas, gallos, pollos, venados, conejos, cerdos, burros, perros y gatos, seres iconográficamente distantes de los diseños óseos, pero cuya constitución seca y dura los identifica conceptualmente con los muertos, como señalan los nahuas refiriendo que comparten las mismas cualidades que otro tipo de panes: “su masa es la misma, son iguales, pero con otras formas”. A menudo, la variedad de diseños opera como un sello familiar del pan —adoptado libremente y transmitido entre generaciones— que permite identificar al grupo parental que lo modeló.⁵⁰ Una mujer explicó: “mi hermano hacía un pan de carnero, con

⁵⁰ Es interesante mencionar que en la Sierra de Texcoco existe la posibilidad de que cierto animal doméstico se entregue “en lugar de” o en representación de una persona específica; ocurre, por ejemplo, en el caso del guajolote destinado al baile matrimonial del *tonal* y se logra mediante el proceso de crianza del animal en el seno del hogar del criador-donador (recurriendo a palabras, alimentación, afecto, familiarización y cohabitación) (véase Lorente 2020b). En el caso de la elaboración del pan de muerto *zoomorfo*, la lógica deriva de los aspectos asociados con la “producción” o “confección” doméstica, un proceso en parte identificado por los nahuas con la crianza mencionada, pues las principales prácticas involucradas en la producción son análogas.

su orejita y su cuerno retorcido; y en mi familia hacen uno de paloma”.⁵¹ Estos diseños constituyen un marcador de identificación y adscripción a un determinado grupo social y, como explican los nahuas, no son tomados en cuenta por los difuntos.

3) Finalmente, el pan *antropomorfo*, que presenta tres variantes: a) un tipo de figuras alargadas provistas de rostro, brazos cruzados sobre el pecho y piernas, semejando cuerpos de hombre y mujer; b) panes antropomorfos con mayor individuación y personalización, pues “imitan la figura de la persona que ha muerto, como si fuera su fotografía; a algunos se les pone su nombre y ayudan a recordarlo”,⁵² y c) panes antropomorfos de cerca de 30 cm de largo, denominados “calaveras grandes”, que esbozan cuerpos ovalados y estilizados. De estos últimos cada familia hace dos piezas —por lo que se les denomina “la pareja”—, en memoria de los muertos recientes más apegados al hogar: generalmente el padre o la madre de uno de los cónyuges de la vivienda, “los abuelitos”. Las “calaveras grandes” se disponen, una junto a la otra, en la repisa o en la mesa central. “Mi mamá —dijo un hombre— siempre apartaba masa para ‘la pareja’: hacía en el pan las formas de una mujer y de un hombre, a su mamá y a su papá, los dibujaba, es una cosa como de costumbre”.⁵³ La representación con pretensiones fidedignas y precisas de los difuntos, cabe mencionar, pareciera encontrar un referente en ciertas prácticas de la época prehispánica.⁵⁴

⁵¹ Micaela Peralta Espinosa, 65 años, San Jerónimo Amanalco, 20 de mayo de 2015.

⁵² Lauro Lascano Violante, 35 años, San Jerónimo Amanalco, 20 de mayo de 2015.

⁵³ Lauro Lascano Violante, 35 años, San Jerónimo Amanalco, 2 de junio de 2015.

⁵⁴ En la tradición mesoamericana prehispánica se documentan prácticas ceremoniales en que se recurre a efigies personalizadas de los muertos en ciertos rituales mortuorios (aunque, a diferencia del pan, se trataba de elementos no comestibles). Al respecto, Alfredo López Austin (1996, 1: 367) menciona el rito funerario mexicana llamado *quitonaltia*, en el que se colocaba una efigie de madera del difunto sobre la caja con los restos incinerados o cuando éstos no pudieron ser rescatados de las aguas; el aspecto destacado es que se consideraba que la efigie lograba atraer “las dispersas fracciones del *tonalli*, que así pasarían al interior [...] para ser conservadas”, lo que sugiere una acción de “atracción” generada por la efigie y dirigida a los componentes anímicos de la persona (lógica de “llamada” que podría resultar en parte análoga a la involucrada en el empleo de los panes-calaveras grandes de Texcoco, destinados a convocar a las *animitas*); Mercedes de la Garza (1997, 19) refiere que, entre los mayas clásicos, los difuntos se disponían dentro de una gran olla que se tapaba con una laja y un túmulo con la efigie de la persona fallecida. El uso de efigies y figuras de difuntos que reproducen su fisonomía pareciera constituir, pues, en distintas tradiciones de Mesoamérica, un difundido recurso dirigido a atraer al alma a ciertos objetos o lugares.

Antes de continuar con Texcoco, es importante apuntar, como inciso, que el hecho de elaborar distintas figuras de pan para honrar a los muertos ha sido documentado en diversos pueblos indígenas actuales, lo que permite intuir diferente significación y utilización de tales diseños. Por citar algunos ejemplos, entre los otomíes de Hidalgo se registran “los ‘panes de los ángeles’, *ânsàthúhme*, [que] son pequeños personajes con los brazos cruzados (hombre y mujer), animales domésticos (burro, perro, gato), aves (águila, gallina) u objetos (canastas) adornados con harina coloreada de rojo o verde, en los que la forma del cuerpo alude claramente a modelos iconográficos prehispánicos” (Galiniér 1990a, 221). Los nahuas de la Huasteca veracruzana, por su parte, “hacen panes en forma de hombres y mujeres, animales y pequeñas canastas” (Sandstrom 2010, 367). Entre los totonacas de Puebla, “la variedad de las formas del pan es casi infinita. Los preferidos son los muertitos, en forma de personajes diminutos y decorados con una pasta de harina roja en dibujos cruzados; el cocol, la estrella, el pato, el águila, la margarita, la corona con plaquitas de azúcar, el diablito [...]” (Ichon 1973, 199). Los nahuas de Tlaxcala preparan también una diversidad de panes de muerto u hojaldras: elípticos, redondos, con huesos; coronas, rosquillas, canastas; el pan *tochtl* (con forma de conejo) y el *maïtl* (en forma de mano) se dejaron de hacer el siglo pasado (Nutini 1988, 170, 122, 222).⁵⁵

En Texcoco, las tres categorías de pan referidas parecieran definir —del pan-calavera a los panes antropomorfos— el tránsito de un extremo de generalización (la calavera), a un nivel intermedio de identificación (el zoomorfo, adscriptor de pertenencia a una familia concreta) hasta alcanzar un alto grado de individuación y personificación de ciertos difuntos (el pan antropomorfo abstracto, el que retrata al muerto y los que integran “la pareja”). Tal distinción se corresponde además con el uso ceremonial de las diferentes categorías de pan: desde la calavera y el pan zoomorfo que, más abundantes, y tras ser ofrecidos en el altar, se destinan —una parte— al regalo e intercambio entre compadres al terminar la festividad del Día de Muertos (y, por tanto, a la exofagia) —mientras que otra cantidad de estos

⁵⁵ En Tlaxcala los diferentes tipos de pan parecen responder a la distinción entre las edades y causas de fallecimiento de los difuntos, algo ajeno a la lógica de Texcoco. Indica Nutini (1988, 218): “A los bebés, niños y adultos que murieron por causas naturales se les ofrecen las hojaldras clásicas: redondas-pequeñas para los primeros, redondas medianas para los segundos y grandes elípticas para los terceros. El pan de muertos para quienes murieron en accidentes son coronas y para quienes murieron violentamente canastas o rosquillas (o, en las laderas suroccidentales de La Malintzi, hojaldras coloradas)”.

panes queda en los altares y se junta con los panes recibidos para el consumo doméstico posterior—; a los panes antropomorfos, elaborados en cantidades más restringidas, que —como indica la proscripción— bajo ningún término deben ser puestos en circulación, pero sí consumidos en el ámbito doméstico por los miembros de la familia a lo largo del año (esto es, restringidos a la endofagia), un aspecto relevante en la concepción local. Es importante enfatizar este hecho dado que, en otros pueblos indígenas de México (como entre los nahuas de Cuacuila, Huauchinango [Báez Cube-ro 1996] y Tzinacapan [Lok 1991], por ejemplo, o los mixtecos de Oaxaca [Monaghan 2005, 230]), a los miembros de la familia no les está permitido consumir su propio pan, registrándose así una suerte de prohibición de la endofagia que induce en consecuencia a intercambiar los panes con los compadres o visitantes.⁵⁶ Más adelante se analizará con detalle sobre el empleo y la circulación, o no, de este alimento en Texcoco.

LA ELABORACIÓN CEREMONIAL DEL PAN DE MUERTO ORGANIZACIÓN Y GRUPOS PARENTALES DE TRABAJO EN EL ÁMBITO DOMÉSTICO

El proceso de preparación del pan se concentra en un solo día y activa la configuración de una modalidad de grupos familiares de trabajo que tienden a responder a una forma de organización social patrilineal recurrente en la Sierra. De acuerdo con esta dinámica, los miembros de la familia extensa patrilineal, que ocupan casas diseminadas en la misma sección del pueblo, concurren con sus esposas e hijos a la vivienda del hombre de más edad, generalmente el abuelo ya anciano de la patrilinea,⁵⁷ en cuyo horno se elabora el pan. De esta manera, la elaboración del pan está imbricada con el sistema de parentesco nahua serrano, que privilegia la herencia masculina de los terrenos y la residencia postmarital neolocal de la pareja, junto al vínculo ritual con el hombre más anciano de la familia.

⁵⁶ Entre los mixes de Oaxaca, por el contrario, nadie consume las ofrendas destinadas a los difuntos (Pitrou 2014).

⁵⁷ El término *patrilinea* denota la configuración de varones emparentados por filiación patrilineal que heredaron terrenos de un padre común y construyeron sus viviendas “en el mismo rumbo”, constituyéndose así una suerte de constelación territorialmente localizada de familias ligadas patrilinealmente y situadas en determinada sección del pueblo.

En torno al día 27 de octubre, las familias de las casas aledañas de la patrilinea acuden a la vivienda del abuelo, donde reside a veces el ultimo-génito o *xocoyote* (con su mujer e hijos, si se casó).⁵⁸ Los parientes configuran allí lo que puede denominarse como un “grupo de acción” o *task-oriented action group* (Taggart 1976),⁵⁹ dirigido a la realización de tareas concretas, esto es, una entidad colectiva de individuos que “trabajan juntos como uno” en el sentido de que cooperan, coordinan su trabajo y comparten conjuntamente los beneficios del mismo dentro del grupo, aunque residan en casas distintas (Good 2001, 2005). La unidad del grupo de acción se plasma conceptualmente en la preparación entre todos de un solo bulto de masa, algo que enfatizan los nahuas en sus comentarios: “nuestro pan es importante porque *lo hacemos entre todos y lo compartimos*, y también porque lo trabajamos juntos *para los muertitos*”.

Los *tlemiches* “hechos en familia” se prefieren al pan comprado o “comercial” que ofrecen ciertos vendedores ambulantes o los mercados de las poblaciones serranas con motivo de la celebración del Día de Muertos. Un hombre de Amanalco explicó:

A lo mejor nuestro pan sale con tantita ceniza pero es muy bueno, es limpio porque nosotros lo hacemos, además es tradicional porque no se le echa manteca o endulzante; nosotros lo preparamos, lo cocemos, y sale más barato y alcanza más que el pan comprado.⁶⁰

El testimonio trasluce diferentes valores locales relevantes que, aludiendo en apariencia a criterios de carácter económico o higiénico, parecieran referirse en realidad a conceptos de carácter local que manifiestan la calidad e idoneidad del pan doméstico como ofrenda frente al pan comercial. Esto se expresa en su “limpieza”, en el sentido de la participación de la “fuerza” de los miembros del grupo patrilineal, y no de otros, mediante su involucramiento en la elaboración; en el control de los ingredientes; y en un aspecto ritual considerado significativo: su capacidad de “rendir”, de llegar a todos, de ser abundante y vincularse con la prosperidad. En suma,

⁵⁸ El *xocoyote* reside allí en calidad de cuidador de los padres en su vejez y potencial heredero de la vivienda. Véase al respecto Robichaux (2005).

⁵⁹ Taggart (1976) destaca la tendencia a la orientación patrilineal de estos grupos entre los nahuas.

⁶⁰ Éste y el testimonio anterior: Lauro Lascano Violante, 35 años, San Jerónimo Amanalco, 27 de octubre de 2015.

lo que les otorga a estos panes un valor especial es el esfuerzo común invertido para producirlos, fruto del “trabajo” conjunto, que se opone a las características despersonalizadas, anónimas y a la ausencia de eficacia ritual como ofrenda atribuidas al pan comercial. Elaborar el pan mediante la coordinación del grupo parental sitúa la producción de la que constituye tal vez la ofrenda más relevante del altar y el culto de los difuntos en las dinámicas de transmisión y reproducción social.

El grupo de trabajo debe reunirse en torno al 27 de octubre, dado que se considera que el 28 comienzan a llegar las ánimas y el pan debe estar ya dispuesto en el altar. Asimismo, además del temporal, se esgrime un motivo de orden cosmológico para elaborar el pan con anterioridad a la llegada de los difuntos. El horno debe encontrarse apagado el día 28. Según los nahuas, de elaborarse el pan con posterioridad, las ánimas que arriban a las viviendas para consumir las ofrendas de los altares correrían el riesgo de quemarse o de consumirse en el fuego. A este riesgo están igualmente expuestas las ánimas de los difuntos que fallecieron durante ese año y acuden, inexpertas, a visitar los altares. “Se dice que, cuando llega un muerto por primera vez —que le decimos que ‘se viene a estrenar’— no se debe hacer el pan en esa casa porque se puede quemar el difunto, el alma no sabe acercarse allá; entonces se manda a hacer el pan con un familiar distante o con un vecino”.⁶¹ El fuego (*tlecontli*) es, pues, concebido como un elemento ambiguo: permite la conversión ritual del pan en difunto por desecación y endurecimiento —constituye la condición para elaborar su alimento—, pero al mismo tiempo conforma un elemento antagónico, del que las almas no saben defenderse, que amenaza con consumirlas, dañando o extinguiendo a los difuntos (cuya existencia como ánimas no parece exponerse a otros peligros semejantes en su arribo a la tierra).⁶²

Los grupos residenciales acuden a la vivienda del abuelo y cooperan comprando ingredientes o aportando el dinero equivalente y con trabajo físico. La descripción del proceso de elaboración del pan que se presenta a continuación se basa en un estudio de caso efectuado recurriendo a la observación etnográfica y la participación directa con los miembros de una patrilinea de la población de Santa Catarina del Monte en octubre de 2004. La organización y dinámica de elaboración del pan presentaron similitudes

⁶¹ Micaela Peralta Espinosa, 65 años, San Jerónimo Amanalco, 20 de mayo de 2015.

⁶² En este sentido, la identificación de las ánimas con mariposas (aunque se trata de mariposas diurnas) hace pensar en el peligro que representa también el fuego para los lepidópteros, y otros insectos, imagen de las almas.

con respecto a la de las patrilíneas vecinas. La descripción se enfoca en el desarrollo de las acciones técnicas y sociales del proceso productivo e intercala exégesis de los participantes, surgidas en conversaciones entabladas en distintos momentos de la elaboración del pan o, en ciertos casos, con posterioridad a ella.⁶³

El grupo lo conformaba el padre, dueño de la casa, su mujer, tres hijos casados con sus nueras, una hija que residía en otra población y acudió a la casa paterna, y tres niños, hijos de los hombres casados. Acudieron temprano el 27 de octubre con los ingredientes respectivos. Varios hornos humeantes de Santa Catarina revelaban la decisión de otras patrilíneas de elaborar el pan ese día.

El grupo de acción se rige por una división sexual del trabajo. En primer lugar, dos de los hombres vertieron en un barreño de aluminio —aunque también se usa una artesa de madera de cedro llamada *tezpetate*— los ingredientes de la masa: 20 kg de harina de trigo, 2 litros de aceite, 2 kg de huevos, 2 kg de guayabas (preparados en 2 litros de agua), 400 gr de canela en agua, 1 litro de pulque (utilizado como levadura) y 4 kg de azúcar. A la mezcla resultante se la denomina “un bulto” de masa. Con cantidades suplementarias añadidas al barreño se alcanzó un volumen dirigido a la elaboración de 50 kg de pan, de los cuales cada grupo residencial recibiría 10 kg —10 kg el padre, 10 kg cada uno de los tres hijos casados y 10 kg la hija—, equivalentes al contenido de dos canastos o *chiquihuites*.

En ocasiones se registran variaciones en la proporción y en los ingredientes. Algunas recetas parten de una medida estándar de 10 kg de harina, a la que corresponden 1 litro de aceite, 2 kg de huevos, 1 litro de pulque y 2 kg de azúcar. A partir de esa cantidad se aumenta el volumen de masa proporcionalmente según el número de grupos residenciales involucrados. En cuanto a los ingredientes, se contempla que el anís puede suplantar a la canela, la leche al agua, y que el extracto de frutas aromáticas como la guayaba o la naranja, así como el aguamiel, se pueden añadir al pan para intensificar su fragancia y su sabor. No obstante, un ingrediente se considera indispensable: el pulque. Se dice que, al ser incorporado a la masa, éste logra, unido al calor del fuego, endurecer el pan. “Como lleva pulque —se explica—, el pan queda bien duro”; “el pan se hace para los muertos y, como

⁶³ En años sucesivos se registraron casos análogos y esta información fue cotejada con el del día documentado.



Figura 4. Amasando, en dos porciones, el “bulto” de masa para elaborar el pan. Santa Catarina del Monte, 27 de octubre de 2004. Fotografía: David Lorente

lleva pulque y no levadura, queda durito”.⁶⁴ Además de contribuir a asimilar el pan a la dureza de los huesos, el pulque se considera un alimento de carácter fragante ofrecido a los difuntos, una ofrenda que, junto con el trabajo del grupo parental y la “fuerza” del calor del horno, queda contenida e incorporada en el pan.

El padre de la casa revolvió y batió la masa ayudado por uno de sus hijos, para mezclar los ingredientes y prevenir que se esponjase. Dividida en dos partes, y dispuesta sobre una mesa de madera, dos de los hombres amasaron frente a frente cada mitad durante veinte minutos (véase figura 4). La fase siguiente consistió en dejar reposar la masa. Se creó una pausa que dirigió la actividad en dos direcciones simultáneas: los hombres acudieron a supervisar el horno —encendido de madrugada— y las mujeres, que estuvieron elaborando atole durante el amasado, prepararon el desayuno. El pan tarda cerca de dos horas en reposar y otro tanto en calentarse el horno, tiempo en el que se desayuna. El horno se calienta progresivamente hasta alcanzar la temperatura deseada y, mientras, fermenta el bulto de masa.

⁶⁴ Testimonios de María Espinosa, 62 años, Santa Catarina del Monte, 27 de octubre de 2004.

*El simbolismo mortuorio del bulto de masa
y la participación del petate*

La fermentación de la masa se considera un momento central del proceso ritual-productivo y el recurso técnico empleado expresa un marcado simbolismo mortuorio: un petate sirve para envolver el “bulto”,⁶⁵ que, tendido y enrollado en el suelo de la vivienda, evoca en el consenso de todos un cadáver. Desde un punto de vista técnico, se explica que la masa no debe enfriarse en la fermentación, y el petate la conservará en condiciones de calor. “Si le da airecito a la masa, no sirve el pulque que se le puso como levadura, y ya no se cuece bien [...]. El petate es muy caliente y no deja que la masa se cuartee; a veces se usa una cobija o un mantel, pero el petate es mejor”. Una de las mujeres fue explícita al revelar el simbolismo mortuorio de este elemento: “con ese petate más antes se amortajaba a los muertos, se envolvían en una cobija y en un petate, igual que la masa”.⁶⁶

Envolver la masa como un difunto y tenderla en el suelo pareciera sugerir una homología entre el proceso de enterramiento y descomposición del cuerpo —su reducción a huesos, imagen de los muertos—, por un lado, y el proceso de fermentación del pan, por el otro. La fermentación constituye un primer acto del proceso de identificación de la masa con un cadáver, de la conversión del pan en muerto. Asimismo, se da una convergencia temporal de dos secuencias calóricas asociadas en el mismo proceso ritual-productivo: el calentamiento de la masa durante la fermentación, incrementado por efecto del petate, activa el poder fermentador del pulque, precisamente en un momento en el que el horno, cuya función será endurecer los panes, se encuentra también acumulando calor. Se trata de los preámbulos de la conversión última de la masa en difunto-antepasado, esto es: en “pan de muerto”.

El simbolismo del petate como envoltura mortuoria —del bulto de masa entendido como cadáver— remite a un tratamiento de la masa como entidad unitaria. El petate alude a un bulto de carácter blando identificado con el

⁶⁵ En una descripción se empleó el verbo náhuatl *quimiloa*, como “envolver, enrollar, amortajar” (Juana Velázquez, 79 años, Santa Catarina del Monte, 27 de octubre de 2004).

⁶⁶ Éste y el testimonio anterior: María Peralta, 61 años, Santa Catarina del Monte, 27 de octubre de 2004. La asimilación puede ponerse en relación con las observaciones etnográficas de Lok (1991) en Tzinacapan, Puebla, donde también a los tamales, elemento central de la ofrenda, se les atribuye un simbolismo funerario.

cuerpo de un ser humano fallecido. Posteriormente, la división de la masa en múltiples panes individuales y su cocción en el horno marcan el tránsito de este “cadáver” al conjunto de huesos secos y endurecidos del “difunto”, el muerto antepasado. A lo largo de las secuencias de elaboración del pan se identifican, pues, dos momentos o fases distintas del proceso de producción conceptual (y dos acepciones) de un muerto: 1) la preparación de la masa fresca identificada con el cuerpo de un cadáver depositado y entregado a la tierra y, mediante la desecación y el endurecimiento del horno, 2) la conversión de los fragmentos de masa en una serie de restos óseos imagen del “difunto-antepasado”.

El empleo del petate apunta también en otra dirección. La mujer del dueño de la casa precisó: “El petate es importante porque antiguamente servía también como mesa y para sentarse. Cuando se acercaba el Día de Muertos comprábamos un petate porque debíamos amasar pan: para que la mezcla estuviera buena se tenía que amasar en el petate. El petate también era antes como la mesa, allí sentados se comía antiguamente”. En el contexto de Todos Santos, la imagen del petate-mortaja pareciera ligarse conceptualmente con la significación de la estera pensada como un “asiento” para preparar la masa y para comer. La mujer de la casa agregó:

Ese petate sobre el que amasábamos el pan de muerto se extendía después debajo de la mesa donde se dispone el altar, como una segunda mesa bajo ella, y allí se ponía —y se sigue poniendo todavía— una ofrenda bien grande. Se llena la mesa del altar con los plátanos, naranjas, guayabas [...] y todavía tienes abajo la mesa del petate: ahí se sirven los alimentos cocinados, el guajolote en mole, el arroz, los tamales, las tortillas, el dulce de calabaza, el atole de frutas y los refrescos, se pone el pan que sobra, los *chiquihuites* para que los difuntos se lleven la ofrenda [...]. Ese petate es como la mesa de los difuntos, ahí se les sirve de comer [...]. El petate es donde les invitamos a que se sienten y a que se sirvan, es un asiento y es una mesa. Ahora, ese petate cada año se compra, para el siguiente año, ése no se tiene que guardar, cada año se tiene que volver a comprar uno nuevo.⁶⁷

El petate servía para amasar el pan y para envolver después la masa durante su fermentación, aspectos destacados del proceso productivo. Posteriormente, este petate se constituía en el piso inferior del altar —o quizá

⁶⁷ Éste y el testimonio anterior: María Peralta, 61 años, Santa Catarina del Monte, 27 de octubre de 2004.

en el único piso cuando no había mesas—, transformándose así el objeto de carácter culinario cuya funcionalidad se asociaba con la preparación de la masa en parte integrante del propio altar en forma de “asiento” y de “mesa” para convocar e invitar a los difuntos a recibir las ofrendas dispuestas al nivel del suelo sobre la estera. El petate representa así un elemento polisémico de la ofrenda, en el sentido propuesto por Dehouve (2007, 121) para los contextos rituales, en los que un objeto-significante connota y concentra diversos significados. El petate contribuye a producir, como envoltorio mortuario, el pan en tanto “cuerpo” y “huesos” de los difuntos —vinculándose así con el simbolismo de la muerte—, pero integra también una parte central del altar ofreciendo un “asiento-mesa” donde se considera que los difuntos —personas de autoridad— pueden sentarse en una invitación honorífica para aceptar el banquete ofrecido. En palabras de Dehouve (2007, 61-62): “se trata de convidar a un personaje, haciéndole un asiento y una mesa [...]. El atributo del poder es la posición sentada y no hay potencia que carezca de asiento”. El petate como productor de muertos, pero también mesa y asiento para los muertos.⁶⁸

La elaboración de las figuras

Retornando al proceso productivo, tras fermentar la masa uno de los hombres retiró el petate y dividió el bulto en rollos que convirtió en cinco o seis bultos menores. De ellos, otro hombre cortó trozos más pequeños y amasó esferas de 8 o 10 cm. Mujeres y niños formaban un grupo en torno a una mesa y, tras recibir la masa, se dedicaron a modelar las figuras. Aplanaron las esferas con un rodillo de madera convirtiéndolas en gruesas tortillas. Unas las redondearon para formar los panes calavera y adhirieron encima adornos en relieve —grecas a modo de huesos con un alto grado de abstracción y tiras de masa cruzadas— extrayéndolos de otra esfera previamente aplanada. Modelaron otras figuras con forma de animales —gallos, pollos y conejos— e imprimieron en la masa el tallo de una flor de cempasúchil para formar los ojos. Formaron también pequeñas figuras antropomorfas estilizadas de hombres y mujeres con los brazos cruzados sobre el pecho y las piernas como simples apéndices con forma triangular.

⁶⁸ La venta de petates en los tianguis de la Sierra, como el de San Jerónimo Amanalco, y su presencia en los altares revela la vigencia de su uso en distintos hogares actuales.

La dinámica de trabajo derivó en la constitución de dos grupos: los niños aplanaban la masa con rodillos mientras las mujeres perfilaban las figuras y platicaban entre sí de asuntos vinculados con Todos Santos (contenido de los altares, relatos sobre sueños). En cierto momento, los niños, todos menores de seis años, comenzaron a modelar por sí mismos las figuras, amasando panes análogos a los de los padres, aunque más imperfectos y de menor tamaño ($\frac{1}{2}$ o $\frac{1}{3}$); esta categoría de figuras-miniatura se juntaron con las demás y fueron tratadas con igual deferencia que las elaboradas por los adultos: “aunque salgan chuequecitos, pero sirven”,⁶⁹ dijo una mujer. Uno de los hombres participantes recordó:

Cuando yo era niño, a nadie se le impedía que hiciera el pan; a todos nos emocionaba, todos nos amontonábamos por nuestro cachito, hasta el bebé más chiquitito, hasta el niño de dos años así pequeñito pedía su pedazo, y nada más había que estar cuidando de que no se comiera la masa. Pero ya le intentaba, ya iba aprendiendo, y se va siguiendo la costumbre generación tras generación [...]. Se les va enseñando, animándoles, por eso empiezan los adultos a decir: “Hay que hacer un pan más bonito para mi tío que va a venir”, y todos los niños ayudan amasando.⁷⁰

El incentivo a participar motivado por valores locales y el involucramiento sin restricciones en las actividades relevantes de los mayores rige el aprendizaje infantil de elaboración del pan en su contexto real y coordinándose las acciones de adultos y niños durante el proceso (Lorente 2015a, 79-82).

Con los últimos fragmentos de masa, el dueño de la casa elaboró las dos figuras antropomorfas de “la pareja” o “calaveras grandes” destinadas a los muertos más recientes que serían dispuestas en la repisa o la mesa central del altar. Su confección se considera un acto “de mucho respeto” dentro del proceso productivo que sólo puede efectuar una persona de edad.

Cuando todas las figuras de pan estuvieron decoradas, una mujer las colocó con cuidado a lo largo de una sábana extendida en el suelo; allí fermentaron durante media hora engrosando su tamaño.

⁶⁹ María Durán, 35 años, Santa Catarina del Monte, 27 de octubre de 2004.

⁷⁰ Concepción Durán, 40 años, Santa Catarina del Monte, 27 de octubre de 2004.

La cocción del pan y la dotación de “agencia” del horno

Dado que se concibe al horno como la contraparte masculina del temazcal, en sus inmediaciones sólo es permitida la presencia de varones. Los panes fueron llevados por los hombres en charolas desde la casa hasta el patio y, antes de introducirlos en el horno, se inició la limpieza del carbón acumulado en su interior.

Es importante hacer un breve inciso acerca del artefacto de cocción. Los nahuas conciben al horno como un ser dotado de agentividad (Gell 1998; Severi 2007; Santos Granero 2009), entendida como capacidad de acción consciente, de subjetividad, emociones y una conducta “caprichosa” o voluble, susceptible de ser orientada hacia los fines deseados. Una vez encendido, el horno actúa como un ser vivo con relativa independencia de sus creadores, que manifiesta poder y peligrosidad y exige ser alimentado regularmente (Neurath 2013, 43, 25; 2016). Al ser nutrido convenientemente y recibir un tratamiento respetuoso, el horno se torna susceptible de interactuar con los otros participantes rituales brindando su “trabajo” de manera colaborativa y recíproca en los mismos términos que una persona nahua (Good 2005; Lorente 2020b). En un “régimen de co-actividad” —atendiendo a la noción acuñada por Pitrou (2015)—, es decir, de acción coordinada entre los hombres del grupo y la intervención del fuego —expresión de la subjetividad del horno—, se alcanza eficazmente el propósito de la cocción: la conversión del pan en “huesos”. El horneado debe ser coordinado por los hombres participantes debido a que el horno manifiesta una conducta “caprichosa” y voluble, susceptible de revelarse como artefacto y devorar los panes albergados en su interior, sabotando el proceso productivo. Fuera del contexto ritual, no obstante, a lo largo del año el horno permanece inactivo y resulta inocuo (Chamoux 2011, 172-73; Santos Granero 2009, 10).

El empleo, pero también la construcción del horno, lo vinculan inextricablemente con el mes de los muertos. Su edificación tiene lugar precisamente en esas fechas: entre los meses de octubre y noviembre. Constituye una obra rápida, que levanta en un solo día el hombre de la casa cuando, tras casarse, recibe de su progenitor un solar para vivir: los nahuas consideran como más adecuado el horno de tierra, aunque también se construyen de ladrillo o tezontle revestidos de barro; de confección semiesférica, presenta una lámina metálica como puerta y un foco colgado encima para iluminar el interior.

Al horno se le confiere agentividad durante su construcción y primer encendido. Es el padre de familia quien, en este sentido, actúa en términos de un especialista ritual.⁷¹ Antes de comenzar, anuncia: “Aquí se va a construir un horno, queremos que funcione bien y que sea un buen horno, que no queme el pan”. La eficacia del horno es propiciada inicialmente mediante un acto performativo, esto es, con la enunciación de una orden inaugural que define y establece lo que se va a fabricar y cómo se desea que funcione. El día de su primer encendido tiene lugar la activación de la vida y agentividad del artefacto. Esto sucede, en la lógica nahua, mediante tres acciones rituales encadenadas. En primer lugar, la recitación, por parte del padre de familia, de una breve oración inaugural: “Ave María Purísima, en honor de las ánimas benditas se va a hacer el pan”.⁷² La invocación establece una suerte de consagración del horno a la Virgen María, convocada como deidad tutelar, así como la incorporación de una dotación de su “fuerza” o *chicahuatliztli* al artefacto. En segundo lugar, la alimentación inicial del horno, efectuada mediante el ofrecimiento ceremonial de libaciones de pulque asperjadas sobre la superficie de tierra de la bóveda, una ofrenda concebida como líquido vital “para que tome el horno”.⁷³ En tercer lugar, al horno se le destina una “comida” inicial conformada precisamente por la entrega de uno de los panes que, a partir de entonces, se asume que el artefacto deberá hornear:

Cuando se enciende por primera vez el horno, se le echa pulque, y también el primer pan que se introduce, ése no es para que se lo coma nadie, ése es del horno: se le deja a él, aunque se saque un rato, o si se le deja ahí, nomás se mueve, se hace a un ladito y se meten los otros panes, y ya el otro se deja hasta que se termine, o

⁷¹ Entre los tlapanecos de la Montaña de Guerrero, Dehouve señala el desempeño y habilidad de los padres de familia como especialistas rituales: “las competencias rituales están ampliamente difundidas entre la población masculina. Dicho de otro modo, el especialista de base es el propio jefe de familia, [...] capaz de realizar los rituales en beneficio de sus familiares” (Dehouve 2015, 137).

⁷² Éste y el testimonio anterior: María Peralta, 61 años, Santa Catarina del Monte, 27 de octubre de 2004. La breve invocación es posible que represente una versión sintética o abreviada de una oración más extensa recitada anteriormente, pero no se nos indicó que se enunciaran exhortaciones más largas.

⁷³ Esta práctica parece encontrar una ascendencia en aquéllas registradas en tratados coloniales. Pedro Ponce (1953) menciona un acto semejante de aspersión de pulque en ritos del primer periodo colonial; De la Serna (1953) documenta diversos casos en que el pulque es ofrecido como ofrenda a entidades como el fuego y el fogón, el agua, la tierra, los montes, los Santos, los ídolos o los palos del volador, con fines propiciatorios.

incluso, si se sacó, al final se vuelve a meter, ya hasta está apagado el horno, pero todavía está caliente y se le deja que se queme, luego hasta se hace carbón: ése es del horno, ése y el pulque se le dan. Ese pan no se lo debe de comer nadie: se le deja a él y se le dan las gracias.⁷⁴

La doble ofrenda de pulque y pan contribuyen a “despertar” al horno y al mismo tiempo a nutrirlo, pues, en tanto instrumento doméstico de trabajo, el horno necesita con qué nutrirse y mantenerse para desempeñar su actividad productiva (Chamoux 2011, 176-77). Por último, tras el primer horneado, acontece un acto de agradecimiento; se procede a darle las gracias al horno bajo el entendimiento de que constituye un artefacto provisto de subjetividad y en consecuencia receptivo ante las expresiones verbales de respeto, que debe colaborar voluntariamente en las labores encomendadas. Atendiendo entonces al proceso de construcción, a la alimentación inicial del horno y al trato dispensado, es posible reparar en cómo opera en él una imbricación entre las dinámicas de “fabricación y domesticación de lo vivo” (Pitrou 2015): a la vez que se dota de agentividad al artefacto, se lo “educa” acerca del comportamiento adecuado que deberá mantener durante su vida productiva.

Situados junto al horno, los varones del grupo de trabajo comenzaron por retirar el carbón acumulado en su interior, producto de la leña de encino⁷⁵ consumida desde la madrugada, recurriendo a una particular escobilla, de la que explicaron que sus materiales —jarilla, fresno o estafiate— “tienen un olor agradable y se lo transmiten al pan”,⁷⁶ sumándose así a los aromas del pulque o a los extractos de frutas con que se preparó la masa y que resultan, se dice, gratos a los difuntos. Se asiste, pues, a lo largo del proceso productivo a una gradual acumulación de sabores-olores en el mismo pan, tanto durante la fase de amasado como en la dinámica de cocción. Y un aspecto destacado por los nahuas es que la materialidad constitutiva del horno se involucra asimismo en esta acumulación de aromas incorporados al pan. Se explica que, “en el horno tradicional, el pan sabe como a tierra y es más natural; cocido en horno de metal tiene otro sabor”.⁷⁷ Pulque fragante o aroma de frutas, plantas secas y aromáticas de la escobilla, y la

⁷⁴ Concepción Durán, 40 años, Santa Catarina del Monte, 27 de octubre de 2004.

⁷⁵ Se prefiere la leña de encino arguyendo que es una madera dura que hace brasa, no tizna y produce menor humo.

⁷⁶ Luis Durán, 43 años, Santa Catarina del Monte, 27 de octubre de 2004.

⁷⁷ Concepción Durán, 40 años, Santa Catarina del Monte, 27 de octubre de 2004.

tierra o adobe que conforman el horno proporcionan e imprimen, en fases sucesivas, su olor sobre el pan: el proceso técnico-productivo implica entonces una adición de aromas que acompañan las secuencias de conversión de la masa en un “pan de muerto”. En cuanto al leve sabor a tierra que proporciona el horno tradicional, se trata, como revela el testimonio, de un efecto deliberadamente buscado, y esta presencia del elemento tierra en el horneado y, por tanto, en la fase final de elaboración del pan, insinúa la homología, manifiesta explícitamente en ocasiones, entre la bóveda terrosa del horno provista de la abertura de su boca y una fosa funeraria excavada en la tierra (véase figura 5). La cocción aparece así revestida de un simbolismo mortuario en el que el horno implica una suerte de “entierro” de los panes, por cuya boca entran figuras de masa y son extraídas como huesos-difuntos.⁷⁸

El horneado se acompaña del empleo del pulque. Se dice que mitiga el efecto “secante” del horno y el cansancio en los hombres dedicados al trabajo; a la vez, desde un punto de vista ritual, su consumo pareciera operar como un elemento de unión y consolidación entre el grupo de varones. Un niño fue enviado a traerlo de una casa vecina y los hombres lo compartieron; se lo ofrecieron también a un vecino que llegó de improviso y se sumó temporalmente al horneado. El pulque compartido por los varones es también invitado en ocasiones al propio horno, lo que podría llevar a pensar que esta compartición del pulque involucra y constituye a todos los miembros participantes, humanos o no, como actores sociales del proceso productivo. Asimismo, destinado al artefacto, el pulque puede cobrar otro sentido. La bebida empleada para activar la agentividad del horno durante su primer encendido se utiliza habitualmente como recurso de reconvencción del artefacto, destinado a lograr que éste manifieste un comportamiento adecuado. Si el horno produce humo excesivo, no calienta, o quema los panes, los nahuas atribuyen la causa a que “se chiquea”, al igual que los niños, y entonces se prescribe la necesidad de “regañarlo”. En un primer momento se le advierte con firmeza: “Te vamos a echar de nuevo leña, pero si vuelves a humear o a quemar el pan, entonces te vamos a tirar”.⁷⁹ Si la rebeldía del horno persiste, se le introduce leña verde como “castigo”, bajo

⁷⁸ Los hombres se sirven de una vara de madera afilada o “garrochita” para picar los panes inflados y lograr “que vuelvan a bajar y tengan el color parejito”; una vez listos, los extraen del piso del horno con una pala de madera (Testimonio de Concepción Durán, 40 años, Santa Catarina del Monte, 27 de octubre de 2004).

⁷⁹ Luis Durán, 43 años, Santa Catarina del Monte, 27 de octubre de 2004.



Figura 5. Panes, ya tostados, en la boca del horno. Santa Catarina del Monte, 27 de octubre de 2004. Fotografía: David Lorente

la premisa de que el hedor acre de la leña húmeda desagrada al horno, y proceder de esta manera contribuye a someterlo. La amenaza de derruirlo y el castigo de sofocarlo temporalmente se sustentan en una concepción del horno como artefacto provisto de agentividad y subjetividad. Después de castigar su mala conducta con humo acre, se vierte sobre la bóveda terrosa el contenido de un vaso de pulque para congraciarse: “Con ese pulque que el horno bebe ya funciona bien, hasta terminar no quema los panes y ya salen así cafecitos”.⁸⁰ De tal manera el pulque contribuye a reconducir (como contribuyó a despertar) la agentividad del horno.

Recapitulando, el pulque preside el horneado integrando a los participantes, instituyendo un grupo productivo, guiando la acción del horno, y endureciendo y fijando su aroma en los panes como parte de la ofrenda que constituirá el alimento privilegiado de los difuntos. El pulque atraviesa así el proceso ritual productivo de elaboración de los *tlemiches* y pone en relación como *leitmotiv* a los trabajadores, al horno, a los panes y a los difuntos.

⁸⁰ Concepción Durán, 40 años, Santa Catarina del Monte, 27 de octubre de 2004. Una práctica en apariencia análoga, referida al fuego, la documenta De la Serna (1953, 214) en la época colonial; escribe: “y si es alguno de sus Dioses como la tierra, el agua, los montes, el fuego, le hazen offrendas de pulque [...] y si acaso dicen, ser el fuego el enojado, ponen vn brasero sobre su altar; ó cerca del, y adornandole con ramilletes le ofrecen pulque”.



Figura 6. El pan horneado es depositado en *chiquihuites*, situados en la base del horno, junto al temazcal. Santa Catarina del Monte, 27 de octubre de 2004.

Fotografía: David Lorente

Terminada de cocer la primera hornada de panes —“secos y quemaditos”, y provistos así de su nueva identidad—, uno de los hombres persignó la primera figura sobre un canasto, diciendo: “En nombre sea de Dios, que rinda este pan”.⁸¹ Continuaron vaciando el horno (véase figura 6), cuyo contenido llenó dos canastos: metieron en ellos ramitas de jarilla y los cubrieron con servilletas bordadas. Al trasladarlos a la vivienda, llegó una nueva bandeja de figuras de masa fresca, y el horneado prosiguió durante dos horas. Al término del proceso, cada grupo residencial participante recibió dos *chiquihuites*, equivalentes a 10 kg de pan.

⁸¹ Concepción Durán, 40 años, Santa Catarina del Monte, 27 de octubre de 2004.

EL PAN DISPUESTO EN EL ALTAR COMO ALIMENTO DE LAS ÁNIMAS

Los panes de distintos diseños ocupan lugares diferenciados en el altar: las calaveras y los panes zoomorfos se disponen sueltos o en cajas de cartón y canastos alrededor de la mesa central o sobre el petate inferior; los panes antropomorfos se sitúan en la repisa o debajo de ella, en el centro de la mesa. Al ofrendarse en el altar, los panes se consagran a una serie de difuntos específicos, y, una vez atendidas las ánimas de la familia, el excedente de pan es ofrecido a las ánimas desatendidas que, agradecidas por la ofrenda, indican los nahuas, brindarán sus favores al grupo doméstico. “Al terminar de poner la ofrenda, se dice: ‘Estos panes son para las ánimas olvidadas, sin distinción’”.⁸² Explican en la Sierra que el número de panes no se debe contar, pues este acto impondría límites al potencial de abundancia ligado a la prosperidad. Los *tlemiches* son fruto del esfuerzo colectivo y, en consecuencia, constituyen una multiplicidad.

Para los nahuas, el altar configura un banquete en honor de los difuntos: se les invoca jerárquicamente utilizando los diversos panes, se les brinda un tipo de alimento particular —conformado por aromas fragantes— y se les ofrece un “asiento-petate” como invitación honorífica, a veces con platos y cubiertos, para que se sienten a comer. Al mismo tiempo, los panes, sea cual sea su forma, se identifican conceptualmente con la corporalidad de los difuntos, asimilados por la dureza y sequedad con sus huesos. En el momento inicial de colocación, a algunos se los asocia con los comensales convocados. Unos pocos, los menos, como se vio (en especial “la pareja”), incluyen los nombres y reproducen fisonomías precisas. No obstante, en general la identificación entre panes y muertos es genérica: la ofrenda de pan comparte las cualidades distintivas de los difuntos. Estos panes, que se identifican por su consistencia con los propios difuntos esperados a los que se consagra el altar, son también las ofrendas principales que se les destinan a los difuntos (cápsulas de aroma, fuerza “social” y fuerza “calórica” del horno), que se acompañan de otros dones de comida y bebida, flores, objetos utilitarios, velas como ofrendas de luz, así como del sacrificio de un animal materializado en el guiso del guajolote en mole.⁸³ Los rezos que los

⁸² Micaela Peralta Espinosa, 65 años, San Jerónimo Amanalco, 20 de mayo de 2015.

⁸³ Acerca de los mazahuas de la meseta de Toluca, indica Galinier (1990b, 254): “solamente para la fiesta del Día de Muertos podemos emplear el término de sacrificio, si nos

vivos dirigen a las ánimas y que acompañan la ofrenda comprenden diversas peticiones: suerte, trabajo (como capacidad y como actividades económicas), dinero, prosperidad, salud, capital social y relaciones fructíferas a distintos niveles. En este sentido, el altar pareciera involucrar, en cierto modo, las lógicas del “depósito ritual” (Dehouve 2007). La preeminencia de los *tlemiches* como ofrenda central pareciera manifestarse en su capacidad para condensar ritualmente en un mismo objeto los valiosos dones que se ofrendan a los muertos (aroma, *chicahualiztli*), las contraprestaciones que se esperan recibir de ellos, y a los muertos mismos, esto es: el pan parece condensar a “los seres ancestrales como dones, como donadores y como receptores de dones” (Neurath 2017, 250).

Se dice que las ánimas arriban al banquete y consumen, además de otras ofrendas, las sustancias en que está embebido el pan; se precisa que no se nutren de la “masa” física, sino de los “aromas” que ésta emana, y cuya acumulación, se vio, recopila secuencias del proceso ritual-productivo. Tres aspectos del pan se conciben nutricios en tanto ofrenda: 1) el olor fragante de los ingredientes dulces: azúcar, canela, frutas, hojas de jarilla, olor a tierra del horno y, como alimento principal, el pulque; 2) la energía social colectiva o *chicahualiztli* del grupo patrilineal que involucró conjuntamente sus esfuerzos coordinados durante la elaboración del pan; 3) la “fuerza” calórica o *chicahualiztli* asimilada al pan durante su cocción debido a la acción del fuego emanado del horno. Son, pues, estas tres dimensiones intangibles las que, de acuerdo con los nahuas, propiamente retiran y consumen los difuntos. No obstante, las ánimas, se dice, perciben tales aromas no como efluvios o sustancias etéreas, sino como panes en sí mismos, físicos, “corpóreos”. “Los muertitos no ven ‘olores’; ellos ven panes como nosotros, comen panes y se llevan también algunos panes en su regreso y los consumen en su lugar de destino; por eso les dejamos ayates y *chiquihuites* en el altar para que los carguen, y les entregamos pan en el cementerio”.⁸⁴ De acuerdo con los comentarios de los nahuas, la perspectiva de los difuntos acerca del pan es homóloga a la de los seres humanos:⁸⁵ las animitas ven

atenemos a la definición técnica [...], especialmente cuando la carne de guajolote es ofrecida a los ancestros para que la coman simbólicamente, antes de que sea realmente consumida por todos los comensales”.

⁸⁴ Luisa Peralta Juárez, 59 años, San Jerónimo Amanalco, 27 de octubre de 2015.

⁸⁵ Como he mostrado en otro lugar, las entidades no humanas, o exhumanas, que se considera manifiestan su existencia en alma o espíritu, perciben, cuando se encuentran en el dominio terrenal, los aromas y emanaciones de las sustancias y objetos con la misma fiso-

y consumen los mismos panes “físicos” que los humanos disponen, con sus distintas formas, en el altar.

No obstante, este banquete ritual alberga una particularidad principal en cuanto a los destinatarios de sus dones: las ofrendas alimenticias, y específicamente los *tlemiches*, conciernen en primer término a los difuntos; se explica que las ánimas deben degustar juntas el ágape sentadas sobre el petate o en torno a su “mesa”, sin que los humanos vivos interfieran o se entrometan en el convite. Se trata de lo que podría denominarse un régimen de comensalidad exclusivo de los difuntos,⁸⁶ cuya dinámica es puesta de relieve en distintos testimonios y narraciones orales, cuyo argumento enfatiza precisamente las consecuencias nefastas de intervenir en el consumo de la ofrenda y transgredir así las secuencias temporales claramente diferenciadas que rigen el consumo respectivo —por parte de los muertos, de un lado, y de los nahuas, de otro— del pan ceremonial. La participación humana en el banquete, cuando acontece, se da bajo consecuencias extremas e irreversibles —a veces descritas por los nahuas como castigos—, que involucran la transformación ontológica del comensal humano y su asimilación al ámbito de los difuntos:

Se cuenta que, en cierta ocasión, llegó el primero de noviembre y había una casa donde un niño estaba dale y dale con que quería un pan. Pero esos días no se le deja agarrar a nadie, primero deben venir los difuntos y luego se les pide permiso. Pero el niño era necio y no dejaba de insistir; le dice a su papá: “¿Y yo por qué no puedo agarrar un pan?” Ese año habían muerto uno de sus abuelitos y uno de sus hermanos, y su papá le explicó: “Ahorita no puedes porque ahí están comiendo uno de tus hermanos y tu abuelito, entonces déjalos que terminen y ya mañana, el día 2, a las doce, ya vas a poder agarrar tu pan”. Pero el niño seguía duro y duro: “¿Yo por qué no puedo comer?, ¿adónde están los que vienen a comer? No los veo”. “Ahí están, pero no los molestes, déjalos”. Entonces salió el papá y cerró la puerta. Entonces el niño aprovechó para meterse en el cuarto del altar y decirles a los difuntos que iba a agarrar un pan: “Pero no me acusen, ¿dónde están? Quiero verlos; nada más voy a agarrar un pan”. Dicen que dentro del cuarto se oía que platicaban, se escuchaban voces y como que conversaban. Y los papás, al darse cuenta, dijeron: “Mejor abran la puerta porque están los difuntitos, no vayan a decir que ya no

nomía y aspecto que dichas sustancias, es decir, desde la misma perspectiva que los seres humanos (Lorente 2015b, 2017). Otro tanto parece suceder con los difuntos respecto a las ofrendas y los panes de Todos Santos.

⁸⁶ Véase Pitrou (2014 y, más ampliamente, 2016) acerca de distintos regímenes de comensalidad con entidades no humanas.

quieren que esté el niño ahí adentro”. Fue la mamá a abrir la puerta. Y dicen que, al ver el cuarto donde tenían el altar, el niño estaba durmiendo ahí en el petate; entonces le hablaron y le hablaron y el niño no reaccionaba. Nunca despertó. Se quedó dormido y cuando quisieron ver lo que tenía, el niño ya había muerto. Su alma se fue con los difuntos, así nos platican.⁸⁷

Consumir el alimento de las ánimas usurpándolo del altar de Día de Muertos durante el tiempo en que se considera que ellas están alimentándose —lo que implica, *stricto sensu*, incurrir en un acto de comensalidad con los difuntos, comer *con ellos*— deriva, en consecuencia, en la conversión del comensal-infractor en un difunto,⁸⁸ y en su incorporación a la comitiva de los muertos en su regreso al mundo-otro.

Para los nahuas, esta proscripción rige únicamente en el contexto ritual. Porque, como se explica en la Sierra, el pan ofrecido en los altares persigue en última instancia instaurar un banquete más general que incluye tanto a los muertos como a los vivos, a los difuntos como a sus familiares, vinculándolos en un mismo ciclo común de comensalidad. Se trata, en apariencia, de una situación que podría parecer paradójica e involucrar una contradicción: se proscribía por un lado la comensalidad en Día de Muertos, pero se propicia después, en un tiempo y en un espacio diferenciados, concibiéndolo como un mismo régimen en el que participarán los nahuas y los difuntos, cuando los primeros consuman los panes retirados del altar. Vivos y muertos deben, pues, en términos nahuas, comer del mismo pan, pero separadamente. Esto se manifiesta a su vez en dos aspectos íntimamente relacionados de los *tlemiches*: el hecho de encontrarse provistos de dos dimensiones nutricias, yuxtapuestas e independientes —la masa y el aroma—. Estas dos dimensiones se vinculan con la posibilidad de disociar temporalmente (pero también desde una perspectiva espacial) ambos actos de

⁸⁷ Lauro Lascano Violante, 35 años, San Jerónimo Amanalco, 20 de mayo de 2015.

⁸⁸ El consumo de un alimento ontológicamente otro o dirigido a (o producido por) seres-otros, y de modo reforzado si ocurre en una comensalidad *hic et nunc*, transforma a quien lo consume en un ser de la misma categoría que los comensales involucrados en el banquete. Esta lógica alimenticia se manifiesta en distintos contextos serranos, por ejemplo, durante los casos de enfermedad en los que un nahua acepta el alimento de los espíritus “dueños del agua” (transformándose, en consecuencia, en un ser de esta clase) o en el proceso de iniciación del especialista ritual conocido como granicero o *tesiftero*, cuyo espíritu se transforma ontológicamente en un *ahuaque* o “dueño del agua” precisamente, se indica, por consumir en comensalidad con estos seres su alimento, concebido como aromas y no como sustancias sólidas (véase Lorente 2011; 2015b; 2017; 2020c, 64-65). La misma lógica parece imperar en el contexto alimenticio de los difuntos.

consumo en dos secuencias —ritual una, cotidiana la otra— del ciclo anual. Se volverá sobre ello más adelante.

Regresando a la ofrenda que consumen los difuntos, el dominio de los muertos sobre el pan ceremonial rige hasta el 2 de noviembre a mediodía, cuando en la Sierra el repicar de las campanas de las iglesias anuncia la despedida de las ánimas. Terminado el banquete, se les despide diciendo:

Nosotros ya trabajamos, nos apuramos, los esperamos, les ofrecemos, aunque sea humildemente [...]. Y si alguien faltó, porque no llegó a esta casa, llévenle [los difuntos] su pan a los que permanecieron allá en el Cielo. En casa les recibimos a ustedes: nuestros papás, hermanos, e hijos, y les pedimos por favor que les lleven pan de la ofrenda a los que faltaron o no vinieron, a los primos y los tíos, para que les conviden ustedes allá [...]. Los esperamos el próximo año a todos en el altar.⁸⁹

La despedida final tiene lugar en el cementerio, donde los parientes ofrecen a sus difuntos el último pan: allí los parientes rezan a las ánimas y les ofrendan sobre las tumbas flores de cempasúchil y pequeñas cestas con fruta y panes de muerto “para que lo lleven como itacate y, si les de hambre, se lo coman en el camino; ese último pan se les da para el regreso”.⁹⁰ Es posible así percibir cómo, en el acto de inicio y de cierre de las ofrendas conferidas a los difuntos en la festividad de Día de Muertos, los *tlemiches* recorren la totalidad de las secuencias rituales, desde el acto de inauguración del altar convocando a las ánimas, hasta la despedida celebrada en el cementerio que encamina a los difuntos hasta el próximo año.

LAS “SALUDADAS” (TLAPALOTIHUE) O EL INTERCAMBIO DE PAN CEREMONIAL

El día 2, tras abandonar las ánimas el espacio doméstico y el panteón, los nahuas dan inicio a una ceremonia de intercambio de ofrendas alimenticias entre compadres que recibe el nombre de “saludadas” (*nicon tlapalotihue*); se dice: “hay que ir a saludar y vienen a saludar”.⁹¹ La idea de que el intercambio ritual de ofrendas dispuestas en el altar propicia la reproducción de los vínculos de compadrazgo durante la festividad de Todos Santos está presente, con

⁸⁹ Micaela Peralta Espinosa, 65 años, San Jerónimo Amanalco, 27 de octubre de 2015.

⁹⁰ Micaela Peralta Espinosa, 65 años, San Jerónimo Amanalco, 27 de octubre de 2015.

⁹¹ Yazmín Arias Espinosa, 34 años, Santa María Tecuanulco, 2 de noviembre de 2015.

variantes, en distintos grupos indígenas del país. Galinier (1990a, 224) reporta entre los otomíes de Hidalgo que “el número de padrinzgos asumidos por un individuo en la comunidad es supuestamente proporcional a la cantidad de alimentos acumulados para la fiesta [de Todos Santos]”. En la Sierra Norte de Puebla, Lok (1991) destaca que Todos Santos es denominado “la Fiesta de los Compadres”, y Taggart (1983, 146) señala que intercambiar alimentos en esta festividad expresa “respeto” e “intimidad” y redundante en la consolidación de vínculos sólidos de colaboración duradera. Según Ichon (1973, 195), entre los totonacas Todos Santos “es una gran fiesta para los vivientes; una fiesta de los comestibles y una fiesta de las relaciones sociales; en particular, del compadrazgo”. Nutini (1988, 158, 295) registra otro tanto en Tlaxcala. Por su parte, Sandstrom (2010, 369) indica que, entre los nahuas de la Huasteca veracruzana, durante *xantoloj* “muchos compadres renuevan sus lazos de compadrazgo [...]. Si no se da el intercambio de comida en este momento, ello indica que el lazo de parentesco ritual está moribundo”.

La particularidad de la Sierra de Texcoco es que cierto tipo de pan juega un papel principal en este intercambio. Se indica que el pan de muerto pierde su aroma tras la marcha de las ánimas el mediodía del 2 de noviembre —“su olor esa tarde ya no es igual, ya no es tan especial: tiene un olor normal”—,⁹² y esto inaugura el intercambio de ciertos *tlemites* entre los vivos, utilizando el pan en su “materialidad”. En las “saludadas” dos tipos de pan se intercambian y circulan de manera generalizada, según una dinámica de movimiento interno, en el seno de la misma comunidad, o regional, dependiendo del pueblo serrano en que residan los compadres visitados. En esta festividad se manifiestan ciertas reglas de circulación, de endofagia y exofagia, que prescriben tácitamente reservar los panes de carácter antropomorfo para el consumo doméstico, e intercambiar con los compadres las calaveras redondas y los panes zoomorfos, que no mantienen una relación de identificación específica con determinados parientes fallecidos.⁹³

El pan *antropomorfo* —personificación de difuntos concretos— se conserva en las viviendas, queda recluido en las casas, excluyéndose del inter-

⁹² Luisa Peralta Juárez, 59 años, San Jerónimo Amanalco, 27 de octubre de 2015.

⁹³ Junto al intercambio entre compadres, estas categorías de pan se ofrecen también esporádicamente a los visitantes que arriban en ese momento a la vivienda, y en ocasiones se llevan a las casas donde hubo un muerto reciente, propiciando así la dispersión, en otros grupos, paralela al ciclo del compadrazgo, del pan elaborado en el seno de cada familia.

cambio y destinándose así al consumo exclusivo de los parientes vivos. El constituir un “retrato” individual, con rostro, e incluso nombre, del difunto, exige para los nahuas que no deba compartirse ni intercambiarse. Pero una parte de los panes *calavera* y *zoomorfo* —de carácter genérico y sin relación directa con muertos específicos de la vivienda—, los necesarios para atender al número preciso de compadres, se destinan al intercambio. En suma: la lógica del consumo social del pan en la Sierra prescribe conservar aquellas figuras (antropomorfas, formadas por la “pareja” o “calaveras grandes”) identificadas con los antepasados recién fallecidos que habitaban en la vivienda, e intercambiar —en el marco de las relaciones de compadrazgo— una parte de la producción doméstica de panes calavera y zoomorfo. La consecuencia de esta práctica, el revés de la prohibición del intercambio, y la conservación en casa de panes de los tres tipos, es clara: la inexistencia de reglas que impidan a los familiares consumir sus propios panes,⁹⁴ más bien al contrario: el valor cultural, como se verá más adelante, de consumirlos.

En “las saludadas”, cierta cantidad de estos panes circula del grupo doméstico hacia otros grupos residenciales; y a la inversa, *tlemiches* calavera y zoomorfo con diseños distintivos, preparados por otras familias, ingresan en el hogar; el pan recibido se dispone en el altar y se mezcla con el pan elaborado por la patrilínea. El altar continúa ostentando comúnmente diez días más sus dones en las viviendas —ahora destinados al intercambio entre compadres y no a las ánimas— hasta el 13 de noviembre, día de san Diego, de quien se dice que “viene a quitar la ofrenda”.⁹⁵

Las “saludadas” presentan una dinámica bien definida, consistente en la visita ritual que el ahijado y su familia realizan a las viviendas de sus padrinos de más alto estatus —principalmente de bautizo, quince años, primera comunión y matrimonio—. ⁹⁶ Esta visita se concibe como una expre-

⁹⁴ Como sucede, por ejemplo, con las que menciona Lok (1991) en Tzinacapan, donde los propios familiares no pueden comer su pan, o las que señala Monaghan (1995, 230) entre los mixtecos, donde existe un imperativo de intercambio: “The significance of people not eating the food they offer to their deceased children and other relatives, but instead giving it to the visiting children and adults, is, in the words of one man, that ‘the guests become like the ánima’”.

⁹⁵ Concepción Durán, 40 años, Santa Catarina del Monte, 27 de octubre de 2004; también Micaela Peralta Espinosa, 65 años, San Jerónimo Amanalco, 27 de octubre de 2015.

⁹⁶ En la Sierra, los vínculos de compadrazgo se plasman en prácticas como la ayuda mutua, las manifestaciones rituales de “respeto” y el “agradecimiento”, que se identifican con los actos de retribuir, intercambiar y mantener relaciones recíprocas (Lorente 2013; Good 2005; Montoya Briones 1964, 97-100; Nutini y Bell 1989, 211); las relaciones de

sión anual de agradecimiento por la aceptación del compromiso del padrino, y se concreta en la entrega de una canasta o *chiquihuite* con igual contenido que el que se entregó el día del “pedimento”: un cirio, frutas —naranjas y plátanos tomados del altar— y dos o más figuras de pan, sea zoomorfo o calavera. Una vez que la familia del padrino recibe la visita del ahijado y su familia, el padrino abre el *chiquihuite*, toma la vela y la enciende al pie del altar —donde el número de llamas oscilantes refleja el número de compadres y visitas recibidas—, y dispone la fruta y el pan en su propio altar, mezclándolo con sus propios panes calavera y zoomorfo.

El compadre anfitrión invita a las personas visitantes a una comida; después, y como “despedida”, entrega a la familia del ahijado pan y fruta en una cantidad equivalente a la recibida, retirándola de su propio altar. Se dice que los *tlemiches* “sirven ahora para compartir entre los vivos que quedamos aquí”; que los panes “son la ‘ofrenda’ que se entrega a los compadres”. Un hombre explicó:

Al visitante se le da una bandeja de la propia ofrenda. Hacen intercambio, uno recibió la canasta y le entrega al otro una ofrenda igual, de su pan. Es un signo de afecto. Ese compartir significa el aprecio, que se valoran como compadres. Porque hay que agradecer que bautizó a los hijos, los llevó a la iglesia, compró su ropa y se comprometió con su familia. Y cuando la costumbre se pierde y no llega la visita, se dice que las cosas no van bien y a la larga se acaba el compadrazgo.⁹⁷

De este modo, los panes conferidos originalmente como ofrenda a los difuntos intervienen durante las “saludadas” en la renovación y fortalecimiento ritual de los vínculos de compadrazgo, la revitalización de las redes sociales intracomunitarias (o con comunidades vecinas) y la reproducción de las relaciones sociales a distintos niveles. La marcha de las ánimas torna el altar en una fuente de “ofrendas para los vivos” (de acuerdo con la expresión del testimonio), y los compadres reciben en consecuencia un tratamiento ceremonial análogo al de los propios difuntos cuando visitan las viviendas —invitación, trato respetuoso, asiento, comida ceremonial, obsequios.

compadrazgo, principalmente entre los ancianos, se rigen por un trato de carácter honorífico, saludos formalizados y un lenguaje ritual específico (Peralta 1998, 387-89).

⁹⁷ Este testimonio y las dos citas anteriores: Lauro Lascano Violante, 35 años, San Jerónimo Amanalco, 20 de mayo de 2015.

El intercambio ritual de *tlemiches* entre miembros de distintos grupos residenciales, de carácter simétrico, conforma una suerte de “sistema de prestaciones totales”, en términos de Mauss (1979; Godelier 1998), que redundante en que, por un lado, la cantidad inicial de panes se mantenga constante en los altares de las viviendas —dado que el pan ofrecido se repone mediante el recibido— y, por otro, se traduce en la presencia de panes foráneos en cada uno de los hogares. De esta manera, una vez ofrendado a las ánimas, cerca de un tercio o más del pan ofrecido en el altar pasa a formar parte del acervo de otros grupos residenciales, bien de la propia comunidad o de otra población de la Sierra. Los altares, al concluir lo que podría considerarse su ciclo de vida el 13 de noviembre, albergan *tlemiches* elaborados por la patrilinea (calaveras, zoomorfos y antropomorfos) y panes de origen foráneo o exógeno (calaveras y zoomorfos) que —única ofrenda alimenticia serrana susceptible de resistir el paso del tiempo y de conservarse apta para el consumo en los meses sucesivos— serán retirados y conservados conjuntamente para integrar un alimento ritual cuyo consumo se prolongará, en el seno de cada familia, a lo largo del año.

EL CONSUMO DEL PAN DE MUERTO EN EL CICLO ANUAL Y LA COMENSALIDAD COTIDIANA CON LOS DIFUNTOS

El consumo del pan incentivado por el recuerdo de los difuntos

Tras desmontarse el altar, el pan es conservado en canastos o costales suspendidos del techo de la cocina de las viviendas. En la Sierra se dice que el pan ceremonial, que fue hecho “entre todos”, debe también, a lo largo del año, “ser repartido entre todos”.⁹⁸

Para los nahuas, la dureza que manifiestan los *tlemiches*, además de identificarse con los huesos de los difuntos, permite al pan conservarse comestible a lo largo del año y mantener sus figuras intactas, íntegras, sin desbaratar. “Como los ingredientes son muy simples y naturales, el pan no se echa a perder; pasan quince días y la gente lo puede guardar; que ya es diciembre o enero y se puede comer, aunque sea duro pero se puede agarrar: “se le pega con una piedra o se le truena con una maceta y así duro pero se

⁹⁸ Micaela Peralta Espinosa, 65 años, San Jerónimo Amanalco, 27 de octubre de 2015.

come, y son bien ricos esos panes”.⁹⁹ Una vez desprovisto del aroma fragante, este recurso ya no se concibe como “alimento espiritual para los difuntos”; se describe como “pan terrenal”, pero no se lo considera “cualquier tipo de pan”, ni un alimento corriente: su dureza y sequedad, y el hecho de haber sido ofrecido en el altar, continúan identificándolo conceptualmente con los cuerpos-huesos de los muertos.

A lo largo del año, el consumo del pan se concibe como un acto desencadenado por el recuerdo¹⁰⁰ de los difuntos. No es, de acuerdo con los nahuas, un pariente específico el que surge en la memoria de la persona viva, se dice, sino el recuerdo a veces vago de los antepasados, una sensación de nostalgia. Es “recordando la memoria de los difuntos”¹⁰¹ que alguien alcanza el canasto suspendido del techo de la cocina y retira un *tlemiche*. El acto concierne a los panes de las categorías calavera y zoomorfo, y ocurre, según los nahuas, en diferentes situaciones: cuando, por ejemplo, un niño va temprano a la escuela y su madre, recordando a los difuntos, le entrega un pan; cuando un joven parte a trabajar a la milpa (“alguien dice: ‘me voy al monte’, ‘llévate un *tlemiche* para que comas allá’”);¹⁰² cuando el marido sale de viaje, o cuando en invierno los parientes, acordándose del costal, se sientan en torno a la mesa de la cocina, extraen *tlemiches* y los acompañan con café. Activa el consumo, se insinúa, el recuerdo espontáneo que surge en la mente de la persona sin referente empírico externo, esto es, sin relación de asociación con elementos observables, y que irrumpe en distintos momentos de la vida cotidiana a lo largo del ciclo anual.

Pero, de acuerdo con la etnoteoría nahua de la memoria, este recuerdo fortuito y casual de los difuntos no nace “autogenerado” en la mente de los serranos; se presenta allí, pero se concibe como el efecto de una incidencia externa. Resulta del pensamiento y la memoria de los propios difuntos, quienes, recordando desde el más allá a los vivos, hacen que éstos se acuerden de ellos. Se dice que los muertos se acuerdan primero y que, al recibir esta señal, los nahuas rememoran entonces a sus difuntos, en una suerte de “juego de memorias cruzadas” (Signorini 2008, 252). De esta manera, el recuerdo humano es producido por la memoria de los difuntos. Recordar a los difuntos no es sino recibir el eco del recuerdo que los muer-

⁹⁹ Lauro Lascano Violante, 35 años, San Jerónimo Amanalco, 20 de mayo de 2015.

¹⁰⁰ Una anciana de San Jerónimo Amanalco empleó el verbo náhuatl *ilnamiqui* (Juana Arias, 86 años, San Jerónimo Amanalco, 20 de mayo de 2015).

¹⁰¹ Yazmín Arias Espinosa, 34 años, Santa María Tecuanulco, 2 de diciembre de 2016.

¹⁰² Lauro Lascano Violante, 35 años, San Jerónimo Amanalco, 20 de mayo de 2015.

tos tienen, primero, de los vivos.¹⁰³ De este modo, el recuerdo implica una conexión entre los seres exhumanos y humanos, manifiesta el efecto del pensamiento de otra entidad sobre la mente de la persona; es, pues, una modalidad de comunicación interpersonal y no una evocación individual, solitaria o ensimismada. Gallardo y Galinier (2015, 322) sostienen acerca de los otomíes orientales: “Cada referencia a lo pasado, cada acto de memoria, implica una reactivación de la maquinaria cósmica [...] [y] engendra un contacto con los antepasados”. Entre los nahuas de Texcoco se constata que quienes ponen, por así decir, en marcha la maquinaria cósmica mediante el recuerdo son en primer lugar los difuntos, quienes, al acordarse de los vivos, suscitan en éstos el recuerdo de ellos (de los muertos). Dicha noción nos habla de una concepción de la persona (sea ésta viva o difunto) como entidad relacional basada en la potencia de ser recordada por otros (Battaglia 1990), el recuerdo reactiva los vínculos sociales, relacionales o de parentesco, no únicamente en el nivel terrenal, sino entre los ámbitos de los vivos y de los difuntos. El recuerdo, a la manera de una comunicación y la actualización de una relación, genera la presencia de los muertos en la vida cotidiana de los vivos a partir de la iniciativa de los propios difuntos, algo semejante a lo que sucede en el ámbito de los sueños cuando, como se mencionó, son los difuntos quienes, acordándose primero de los vivos, suscitan las experiencias oníricas en los nahuas, detonando así en los seres humanos el recuerdo de los difuntos. *Acordarse*, sea mediante los sueños, sea con un acto que reverbera en la memoria del otro, implica, pues, *acercarse*; y este acercamiento se da, tanto en los sueños como en el recuerdo, en primera instancia por parte de los muertos.

La decisión de consumir pan, en apariencia fortuita y casual, pareciera depender, pues, no de la iniciativa personal de los nahuas, sino en última instancia de la agentividad e iniciativa de los propios difuntos, quienes, acordándose de los vivos, intervienen en ellos de manera externa, generándoles el deseo de actuar e instándoles a hacerlo de manera un tanto inconsciente. Los difuntos suscitan en este contexto el “hacer” de los vivos, desencadenando en ellos lo que cabría denominar la condición de sujetos activos (Magazine 2015). La concepción de que las personas actúan unas sobre otras para producir cada una en la otra la condición de sujetos permea la

¹⁰³ De manera inversa, Lourdes Báez señala que la “vida” de los difuntos está sujeta al recuerdo de los vivos; al olvidar los vivos a los muertos, éstos terminan desvaneciéndose (2008).

existencia nahua cotidiana y opera en el caso de los difuntos mediante el recuerdo. Son en definitiva los muertos quienes inducen a los nahuas a consumir el pan: con su recuerdo movilizan la producción de subjetividad activa en otras personas.

Comensalidad diferida

Los momentos en que los nahuas consumen el pan se explican como las situaciones en que los difuntos “agradecen” y “comparten con sus parientes” el banquete ofrecido. Al consumir los nahuas *tlemiches*, se cierra, en distintos momentos durante el año, la reciprocidad inaugurada al disponerse el altar. Destaca que este consumo anual, periódico y, en apariencia, espontáneo del pan de muerto se concibe como un ejercicio de comensalidad diferida con respecto a los difuntos, que comieron de los mismos panes cuando constituían su ofrenda en el altar. Los nahuas dicen al respecto: “comer el alimento de los muertos, comer pan de muerto, es un poco como comer *con ellos*, pero después”.¹⁰⁴

El que ambos momentos de consumo estén disociados espacial y temporalmente se concibe como un medio indispensable para efectos de las particulares condiciones de comensalidad exigidas por la relación entre vivos y muertos (Demanget 2013; Hémond 2013). Los difuntos, se indica, no toleran en su ámbito de alimentación a los humanos-anfitriones (o lo toleran a condición de convertirlos en difuntos) pero, al finalizar su comida, les hacen partícipes del pan, “se lo vienen a dejar”.¹⁰⁵ Como ilustraba en negativo el relato del niño que, ignorando la advertencia paterna, consumió panes del altar, el carácter diferido del consumo del pan constituye la única vía válida para lograr la comensalidad general evitando la conversión y asimilación ontológica de los vivos al ámbito de los difuntos, lo que en efecto ocurriría si ambas categorías de seres se nutrieran conjuntamente, en el seno del contexto ceremonial del altar, de las mismas ofrendas de pan.

La existencia de una comensalidad diferida —atendiendo a una distinción entre regímenes de comensalidad (Pitrou 2014)— permite definir condiciones para el consumo de los *tlemiches* en las que se concibe que los

¹⁰⁴ Luisa Peralta Juárez, 59 años, San Jerónimo Amanalco, 27 de octubre de 2015.

¹⁰⁵ Micaela Peralta Espinosa, 65 años, San Jerónimo Amanalco, 27 de octubre de 2015.

difuntos se relacionan con los vivos y opera el comercio de contradones y recuerdos sin comportar peligros. El consumo puntual del pan pareciera constituirse en un micro-acto (o rito) ocasional de “agregación” —sin llegar a ser propiamente de asimilación— en el que, mediante el consumo de un “mismo manjar” (Van Gennep 2008 [1969], 186-87), se asiste por un breve espacio de tiempo a una intervención fugaz y transitoria, puntual, de los difuntos en el ámbito cotidiano de los vivos, más allá del contexto de Todos Santos y sin una periodicidad fija o determinada del calendario anual. Así, frente al contexto *hic et nunc* que implicaría el consumo común de pan en el altar, la comensalidad opera en ámbitos ontológicos separados —cada comensal, por así decir, “en su mundo”—, sin que los muertos desciendan a la tierra y al ámbito de los vivos desencadenando, en términos nahuas, una situación peligrosa.

Cuando se desplaza la comensalidad humana sobre los panes de los que se considera que comieron en primer lugar los difuntos, pareciera operarse una suerte de comunión espontánea en la que los propios muertos ofrendados “agradecen” a los vivos dosificando en su existencia cotidiana prosperidad en forma de fortuna, favores y contradones. Son precisamente aquellas actividades o circunstancias en las que las personas están involucradas durante el consumo de los *tlemiches*, cuando se sintieron instadas a extraerlos del costal o el canasto de la cocina de la vivienda, en las que se considera que intervienen activamente los difuntos para conferir suerte, dicha, abundancia, fertilidad, salud, buenas cosechas, fortuna económica, éxito en los viajes, relaciones sociales fructíferas o cualquier dimensión productiva asociada con la prosperidad. Si se consumen, de este modo, antes de ir a la escuela, en la milpa, durante un viaje o en la propia vivienda conferirán, se dice, prosperidad, fertilidad agrícola, éxito o fortuna en los viajes, bienestar en las relaciones familiares, fecundidad o salud personal en los ámbitos respectivos.

Pero el consumo de los *tlemiches* no es homogéneo: el consumo del pan está sujeto a una diferenciación atendiendo a sus variedades. Como se acaba de ver, los panes calavera y zoomorfo se vinculan con los difuntos de una manera genérica y se consumen a lo largo del año de forma individual. Cada persona instada por el recuerdo de los difuntos come ella sola, en cada situación, un pan. Panes calavera y zoomorfo implican, pues, una alusión a los difuntos en su acepción colectiva y un consumo exclusivamente personal.

No obstante, los panes antropomorfos, que remiten a difuntos específicos del grupo doméstico y que permanecieron en la vivienda y no estuvieron sujetos al intercambio ceremonial, se someten a un consumo particular. Sus tres variedades incluían los de menor personalización, aquellos con la fisonomía y el nombre del difunto y las figuras que integraban “la pareja”. Éstas últimas, las de mayor tamaño, denominadas también “calaveras grandes”, remitían a los muertos más recientes: el padre o la madre de uno de los cónyuges de la vivienda (“los abuelitos”). Se consideran las más relevantes. El consumo de todas estas figuras, tanto en lo que respecta al momento como en lo que atañe al comensal, se encuentra reglado. El pan antropomorfo se reserva hasta el final —cuando los panes calaveras y zoolomorfos del costal se agotaron— y se consume de manera colectiva. Quien decide el momento adecuado para consumirlos es el hombre o la mujer de más edad de la familia. Un hombre explicó: “Ese pan se queda casi al último, cuando se terminan los otros panes; entonces se rompe de a cachitos y se reparte entre todos”.¹⁰⁶ Y añadió: “cuando ya no había casi pan en casa, nos acordábamos, y llegaba un momento en que mi mamá lo planeaba, nos decía: vengan, esta calavera grande la vamos a quebrar”.¹⁰⁷ El número de fragmentos en que se parte el pan se corresponde conceptualmente con el número de parientes de la vivienda; se asume que debe consumirse entre todos en una sola ocasión. El consumo conjunto de la “calavera grande” expresa la unidad del grupo doméstico y establece cierta equivalencia con la elaboración colectiva del pan; hecho el pan entre todos, la calavera final es consumida por todos.¹⁰⁸ La “fuerza” o *chicahualiztli* de este muerto reciente, más poderoso,¹⁰⁹ representado o identificado mediante la pieza de pan antropomorfo, se dirige a la perpetuación del grupo doméstico y se considera que dispensa favores colectivos y prosperidad al conjunto del grupo familiar allí reunido.

Desde una perspectiva temporal, los nahuas de Texcoco conceptualizan la reducción progresiva del número de *tlemiches*, distinguiéndolos en cate-

¹⁰⁶ Lauro Lascano Violante, 35 años, San Jerónimo Amanalco, 20 de mayo de 2015.

¹⁰⁷ Lauro Lascano Violante, 35 años, San Jerónimo Amanalco, 2 de junio de 2015.

¹⁰⁸ En este sentido, es interesante destacar aquí como referente la ceremonia registrada por John Monaghan entre los mixtecos, en la cual todos los miembros del grupo doméstico consumen un pedazo de la misma tortilla, ya que la frase “comer la misma tortilla” expresa la unidad del grupo doméstico (Monaghan 1990, 768). Otro tanto parece suceder en Texcoco con las “calaveras grandes”.

¹⁰⁹ La “fortaleza” de este muerto reciente se manifiesta, como ya se señaló, en el hecho de que es él quien porta los ayates y chiquihuites con las ofrendas del altar hasta el Cielo, actuando como “cargador”.

gorías, como un mecanismo doméstico de medición temporal del ciclo anual. La disminución paulatina de pan indica, de manera inversamente proporcional, el acercamiento y la proximidad de la siguiente celebración de Día de Muertos. El consumo de cada pan, dicen los nahuas, incita a recordar la festividad pasada y a pensar en el tiempo restante para la celebración de la próxima, ubicándose así el momento preciso del año en que tiene lugar el consumo de pan entre ambas celebraciones de Todos Santos. De este modo, los extremos anuales de la fiesta de muertos constituyen los referentes para establecer un particular calendario no escrito, arraigado en la praxis cotidiana, del discurrir temporal, asociado con una suerte de culto cotidiano y no formalizado de los difuntos.

REFLEXIONES FINALES:

LA CONDICIÓN COLABORATIVA DE LOS DIFUNTOS Y SU PRESENCIA PROPICIATORIA EN LA VIDA COTIDIANA

Con frecuencia, la etnografía mesoamericanista ha destacado dos formas principales de relación de los difuntos con los pobladores de las comunidades: una de temor y evitación ritual fuera del contexto ceremonial relativamente controlado de Todos Santos, y otra de intervención activa y benéfica de los muertos en el ciclo agrícola.

Por un lado, numerosas etnografías hacen énfasis en la necesidad de mantener a los muertos alejados de los vivos: su intrusión o acercamiento a la vida comunitaria es motivo de afecciones u objeto de peligros de todo tipo. Los huaves de Oaxaca, por ejemplo, conciben que los muertos “no se manifiestan de otro modo que infligiendo desgracias. Pensar en un muerto es una imprudencia que se debe reparar apresuradamente por medio de ofrendas y de rezos, si no se desea caer enfermo” (Séjourné 2002, 29; *cfr.* Signorini 1979). Por su parte, los nahuas de la Huasteca veracruzana consideran que, tras el día de san Lucas, el 18 de octubre, “las almas-corazón (*yolotl*) de los muertos vagan por la tierra en busca de sus parientes. Estas almas también se llaman *micatsitsij*, que en náhuatl significa ‘cadáveres’ o ‘muertos venerados’ [...]; es un tiempo de potenciales peligros, puesto que [...] pueden, sin intención alguna, traer daños a los miembros vivos de sus familias” (Sandstrom 2010, 367). Los nahuas de la Sierra Norte de Puebla conciben a los muertos como seres envidiosos que retornan al plano terrenal para llevarse consigo a los niños lactantes, atraídos por “la dulce leche materna”; los niños mueren

de *nexicolcocoliz*, “la enfermedad de la envidia” (Taggart 2011, 127). En el mismo sentido, los tlapanecos de Guerrero efectúan elaborados depósitos rituales y ejecutan ritos de expulsión dirigidos a apaciguar y alejar a los muertos: “siendo tan peligrosos, los difuntos son el objeto no sólo de misas, sino de muchos rituales y plegarias por parte de los especialistas rituales, que tienen el propósito de rechazar las pesadillas y expulsar los malos aires tanto en el ámbito comunitario como doméstico” (Dehouve 2016, 63); entre los otomíes orientales prevalece la elaboración de muñecos e ídolos de papel recortado con este mismo propósito profiláctico (Galnier 1990a, 2017). También los totonacas tratan de impedir que los muertos “regresen a alterar a los vivientes con visitas intempestivas que pudieran provocar ‘malos aires’ y enfermedades” (Ichon 1973, 195). Comúnmente, en las comunidades indígenas domina una preocupación por no recordar ni convocar a los difuntos, fuera de las celebraciones establecidas —y en éstas, aun con peligro—; en la cotidianidad se concibe que los difuntos deben mantenerse alejados del ámbito humano y, mediante rituales, persuadirlos y hacerlos conscientes del hecho de no pertenecer ya a este mundo.

Otra serie de estudios, por su parte —junto a referir en ocasiones el estatus ambivalente, nefasto y patógeno de los difuntos—, destacan la participación activa de los muertos en la fertilidad de las milpas, el crecimiento de las cosechas y la producción agrícola. Se enfatiza en consecuencia la manera en que, a lo largo del año, el culto de los difuntos coincide con los distintos rituales relacionados con el ciclo agrícola; ofrendas agrícolas y ofrendas destinadas a los muertos se articulan respondiendo a fechas preestablecidas del calendario agrícola-ceremonial.¹¹⁰

En el contexto de este panorama etnográfico, la conceptualización del culto a los muertos entre los nahuas de la Sierra de Texcoco manifiesta características particulares. Se concreta en la festividad de Todos Santos, pero se prolonga también a lo largo del año mediante la actualización periódica de un recuerdo que no es concebido como portador de peligros ni enfermedades, sino como producto de la iniciativa de los difuntos por instar a los vivos a consumir pan y, cerrando así el ciclo de reciprocidad iniciado por los humanos al entregarles el alimento y las ofrendas necesarias en el altar, propiciar su intervención, en tanto difuntos, en las distintas actividades

¹¹⁰ Véanse, entre otros, Cortés (2008, 185-216); Gómez Martínez (2004, 197-214); Good (2001, 239-97; 2004, 127-49; 2008, 299-322); Maldonado (2004, 177-95); Monaghan (1995, 159, 229).

cotidianas que se traducirá, como agradecimiento hacia los vivos, en concesiones de fertilidad, suerte, prosperidad, fortuna, salud y éxito productivo en las más diversas labores emprendidas por los serranos.¹¹¹

En la Sierra de Texcoco, el recuerdo o la evocación de los difuntos es un acto frecuente entre los nahuas, para quienes constituye una señal de que los muertos se están acordando de ellos. Unido a que existe la concepción de que ciertos difuntos particulares son susceptibles de manifestarse en sueños con el propósito de exigirles a sus parientes atención ceremonial u ofrendas (primer momento, cabría decir, del gran ciclo de intercambio entre vivos y muertos), recordar a los difuntos nos habla de una comunicación con el más allá y la activación de una retribución y relación productiva, que redundaría en la intervención colaborativa de los muertos en las diversas actividades cotidianas a lo largo del año —una participación periódica, pero sin regularidad fija—, que se da a partir del consumo, por parte de los nahuas, de lo que fueron los *tlemiches* consagrados originalmente a los muertos en los altares, y que, debido a sus propiedades distintivas, los personifican o identifican.

Aunque los nahuas reconocen el vínculo entre el recuerdo, el consumo del pan y la presencia cotidiana de los difuntos, no parece existir al respecto un esfuerzo deliberado por instrumentalizar o racionalizar su consumo ni por planificar los contextos en que éste tiene lugar. La intervención de los muertos se considera que debe ser “espontánea” y estar sujeta a la “arbitrariedad” del recuerdo (es decir, a la decisión y al llamado de los difuntos). Congruente con esta ausencia de programación, en la Sierra no se concibe una correspondencia temporal entre ritos agrícolas y culto a los muertos; no se persigue acompañar los hitos del ciclo de cultivo con la intervención de los difuntos: si los antepasados inciden con su “trabajo” en la fertilidad o la productividad de las milpas se considera que son ellos

¹¹¹ Sin descartar, en consecuencia, la posibilidad de intervenciones precisas de los difuntos, en particular de aquellos a los que se atribuye “una mala muerte”, con resultados patógenos. No obstante, de manera general, podría asumirse que la presencia de los difuntos a través del recuerdo, durante el ciclo anual del consumo del pan, no se asocia con peligros ni agresiones atribuidas a estos seres. Refiriéndose a la presencia no agresiva ni patógena de los difuntos entre los teenek, anota Ariel de Vidas (2003, 235): “entre los teenek veracruzanos las almas de los muertos no se dedican a acosar a los vivos. En otras palabras, los seres telúricos que vienen a atormentar a los vivos en el universo teenek veracruzano no son las almas de los difuntos”. Por su parte, Galinier (1990a, 226) registra entre los otomíes orientales que, pese a los peligros, “los difuntos son portadores de vida [...]. Estas autoridades sobrenaturales son vectores de la fuerza vital, la cual distribuyen en el mundo de los vivos”.

quienes lo indican haciendo acordarse al campesino, antes de acudir a la milpa, de llevar consigo un pan. Frente a una organización de los momentos de culto fijados en un calendario ritual, la lógica cultural serrana enfatiza la necesidad de que la intervención cotidiana de los difuntos, para resultar eficaz, se vea desencadenada por el recuerdo imprevisible, por la voluntad de los muertos. Se considera que los difuntos son portadores de vida y su intervención no debe ser regulada ni interferida. Por la vía de recordarles a los vivos el consumo del pan, es decir, incitándoles a participar en un mismo acto diferido de comensalidad, los difuntos activan la dispensación de prosperidad y contribuyen eficazmente a la continuidad de la reproducción, en distintos niveles, de los seres humanos, los grupos domésticos locales y de las comunidades serranas (Bloch 1971; 1986; Bloch y Parry 1982), a partir del movimiento humano primero, acontecido en la festividad de Todos Santos, de la colocación de ofrendas de alimento y de objetos, indispensables para la existencia y perpetuación de los difuntos, en los altares domésticos.

Desde esta perspectiva, junto a la existencia de la noción de un retorno cíclico de los difuntos regido por una periodicidad regular plasmada en la celebración de Todos Santos, como se constata en numerosas regiones de Mesoamérica,¹¹² en Texcoco la comunicación y el vínculo con los difuntos no pareciera estar constreñido a un momento anual específico. El pan de muerto o *tlemiches* pone de manifiesto un culto cotidiano a los muertos mediante la comensalidad de un alimento específico, del que se alimentaron primero los difuntos, identificado con sus cuerpos-huesos. Es posible, no obstante, que esta concepción acerca del sentido del pan y su vinculación con un culto más amplio dedicado a los difuntos, unida a aspectos significativos de su proceso social y técnico de elaboración, no se encuentre restringida únicamente a la Sierra de Texcoco, sino que, coexistente con una noción del ciclo de la vida del ser humano sujeta a procesos graduales de endurecimiento y desecación, extendida en el pensamiento indígena, que deriva en una imagen e identificación de los difuntos con huesos duros y secos, encuentre también ecos o resonancias, o incluso conceptualizaciones con lógicas relacionadas, en otros grupos mesoamericanos en los que se ha documentado, en el contexto de Todos Santos, las ofrendas de pan de muerto.

¹¹² O incluso doble en el ciclo anual, como señala Galinier (1990a, 226) entre los otomíes orientales: “los muertos efectúan cada año dos idas y venidas regulares de su morada al pueblo en el momento del carnaval y para las fiestas de Todos Santos”.

BIBLIOGRAFÍA

- Ariel de Vidas, Anath. 2003. *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de San Luis Potosí/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto de Investigación para el Desarrollo.
- Báez Cubero, Lourdes. 1996. “*Mo'patla intlakwalle*: el banquete de Todos Santos. Formas de reciprocidad y redistribución entre los nahuas de la Sierra de Puebla”, en *Procesos de escenificación y contextos rituales*, editado por Ingrid Geist, 105-20. México: Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés.
- _____. 2008. “Entre la memoria y el olvido. Representaciones de la muerte entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”, en *Morir para vivir en Mesoamérica*, coordinado por Lourdes Báez Cubero y Catalina Rodríguez Lascano, 57-84. México: Consejo Veracruzano de Arte Popular/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Battaglia, Debora. 1990. *On the Bones of the Serpent. Person, Memory, and Mortality in Sabarl Island Society*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Bloch, Maurice. 1971. *Placing the Dead: Tombs, Ancestral Villagers, and Kinship Organization in Madagascar*. New York: Seminar Press.
- _____. 1986. *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bloch, Maurice y Jonathan Parry. 1982. *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Castilleja, Aída. 2011. “Ofrenda para las ánimas. Un estudio de caso en un pueblo purépecha”, en *Comida, cultura y modernidad en México: perspectivas antropológicas e históricas*, coordinado por Catharine Good Eshelman y Laura Elena Corona de la Peña, 151-66. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Chamoux, Marie-Noëlle. 1997. “La cuisine de la Toussaint chez les Aztèques de la Sierra de Puebla (Mexique)”. *Internationale de l'imaginaire* 7: 85-99.
- _____. 2011. “Persona, animacidad, fuerza”, en *La noción de vida en Mesoamérica*, coordinado por Perig Pitrou, María del Carmen Valverde Valdés y Johannes Neurath, 155-80. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Cortés Ruiz, Efraín. 2008. “Rituales a los muertos y su relación con el ciclo del cultivo del maíz entre los mixtecos y zapotecos”, en *Morir para vivir en Mesoamérica*, coordinado por Lourdes Báez Cubero y Catalina Rodríguez Lascano,

- 185-216. México: Consejo Veracruzano de Arte Popular/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Dehouve, Danièle. 2007. *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Universidad Autónoma de Guerrero/Plaza y Valdés.
- . 2015. “El especialista ritual tlapaneco: poder y fuerza”, en *El poder del saber. Especialistas rituales de México y Guatemala*, coordinado por Patricia Gallardo y Françoise Lartigue, 135-54. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- . 2016. *Antropología de lo nefasto en comunidades indígenas*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.
- Demanget, Magali. 2013. “Commensalités pour les morts et les saints. Des pratiques sacrificielles plurielles dans les hautes terres mazatèques (Oaxaca, Mexique)”. *Les Cahiers ALHIM* 25 (“De l’âtre à l’autel: nourritures rituelles amérindiennes [Mexique, Guatemala]”). <http://alhim.revues.org/4485>.
- Descola, Philippe. 2012 [2005]. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Dupey García, Élodie. 2017. “Mostrar lo invisible. Representaciones del olor en códigos prehispánicos del centro de México”, en *Mostrar y ocultar en el arte y en el ritual: perspectivas comparativas*, coordinado por Guilhem Olivier y Johannes Neurath, 117-65. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas/Instituto de Investigaciones Históricas.
- Fagetti, Antonella. 1998. *Tentzonhuehue. El simbolismo del cuerpo y de la naturaleza*. México: Plaza y Valdés/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Fernández Juárez, Gerardo. 1998. “‘Todos Santos’: ‘Todos almas’”. *Revista Andina* 31: 139-59.
- . 2006. “Apxatas de difuntos en el altiplano aymara de Bolivia”. *Revista Española de Antropología Americana* 36(1): 163-80.
- . 2010. “La revuelta de las ‘ñatitas’: ‘empoderamiento ritual’ y ciclo de difuntos en la ciudad de La Paz (Bolivia)”. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 65(1): 185-214.
- Gagnier de Mendoza, Mary Jane. 2002. “Espléndida recepción en Teotitlán del Valle”. *Revista Artes de México* 62 (*Día de Muertos: Serenidad ritual*): 36-43.
- Galinier, Jacques. 1990a. *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional Indigenista.
- . 1990b. “El depredador celeste. Notas acerca del sacrificio entre los mazahuas”, *Anales de Antropología* 27: 251-67.

- _____. 2016 [2011]. *Una noche de espanto. Los otomíes en la oscuridad*. México: Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo/Société d'Ethnologie/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- _____. 2017. "Geopolítica del inframundo. Determinismo y causalidad síquica entre los ancestros otomíes". *Anales de Antropología* 51(1): 2-10.
- Gallardo Arias, Patricia y Jacques Galinier. 2015. "El don de descriptar. Praxis y memoria entre los chamanes otomíes orientales", en *El poder del saber. Especialistas rituales de México y Guatemala*, coordinado por Patricia Gallardo Arias y Françoise Lartigue, 317-32. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Garza, Mercedes de la. 1997. "Ideas nahuas y mayas sobre la muerte", en *El cuerpo humano y su tratamiento mortuorio*, coordinado por Elsa Malvido, Grégory Pereira y Vera Tiesler, 17-28. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Gell, Alfred. 1998. *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Godelier, Maurice. 1998. *El enigma del don*. Barcelona: Paidós.
- Gómez Martínez, Arturo. 2004. "El ciclo agrícola y el culto a los muertos entre los nahuas de la Huasteca Veracruzana", en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, coordinado por Johanna Broda y Catharine Good Eshelman, 197-214. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México.
- Good, Catharine. 2001. "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero", en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, coordinado por Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, 239-97. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica.
- _____. 2004. "La vida ceremonial en la construcción de la cultura: procesos de identidad entre los nahuas de Guerrero", en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, coordinado por Johanna Broda y Catharine Good Eshelman, 127-49. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____. 2005. "Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano", *Estudios de Cultura Náhuatl* 36: 87-113.
- _____. 2008. "La fenomenología de la muerte en la cultura mesoamericana: una perspectiva etnográfica", en *Morir para vivir en Mesoamérica*, coordinado por Lourdes Báez Cubero y Catalina Rodríguez Lascano, 299-322. México: Consejo Veracruzano de Arte Popular/Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- Graulich, Michel y Guilhem Olivier. 2004. “¿Deidades insaciables? La comida de los dioses en el México antiguo”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 35: 121-55.
- Hallam, Elizabeth y Tim Ingold (eds.). 2014. *Making and Growing. Anthropological Studies of Organisms and Artefacts*. Farnham: Ashgate Publishing.
- Harris, Olivia. 1983. “Los muertos y los diablos entre los laymi de Bolivia”. *Revista Chungará* 11: 135-52.
- Hémond, Aline. 2013. “Métaphores temporelles et offrandes alimentaires: pratiques d’élaboration du sens rituel”. *Les Cahiers ALHIM* 25 (“De l’âtre à l’autel: nourritures rituelles amérindiennes [Mexique, Guatemala]”). <http://alhim.revues.org/4547>.
- Houseman, Michael y Carlo Severi. 1998. *Naven or the Other Self. A Relational Approach to Ritual Action*. Leiden: Brill.
- Ichon, Alain. 1973. *La religión de los totonacas de la Sierra*. México: Instituto Nacional Indigenista/Secretaría de Educación Pública.
- Knab, Timothy. 1991. “Geografía del inframundo”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 21: 31-57.
- Lastra de Suárez, Yolanda. 1980. *El náhuatl de Texcoco en la actualidad*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Latour, Bruno y Pierre Lemonnier. 1993. *De la préhistoire aux missiles balistiques. L’intelligence sociale des techniques*. París: La Découverte.
- Lok, Rossana. 1991. *Gifts to the Dead and the Living: Forms of Exchange in San Miguel Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla, México*. Leiden: Leiden University, Centre of Non-Western Studies.
- López Austin, Alfredo. 1996 [1980]. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 v. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- . 1997. “Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana”, en *De hombres y dioses*, coordinado por Xavier Noguez y Alfredo López Austin, 209-27. Zamora: El Colegio de Michoacán; Toluca: El Colegio Mexiquense.
- . 2015. “Los gigantes que viven dentro de las piedras. Reflexiones metodológicas”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 49: 161-97.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján. 2009. *Monte sagrado-Templo Mayor. El cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- López Luján, Leonardo (coord.). 2012. *Humo aromático para los dioses: una ofrenda de sahumadores al pie del Templo Mayor de Tenochtitlan*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Lorente Fernández, David. 2011. *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima. Deidades del agua y graniceros en la Sierra de Texcoco*. México: Universidad

Iberoamericana/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

- _____. 2012. “Nezahualcóyotl es Tláloc en la Sierra de Texcoco: historia nahua, recreación simbólica”. *Revista Española de Antropología Americana* 42(1): 63-90.
- _____. 2013. “Santa María Tecuanulco: etnografía de un pueblo de tradición nahua del centro de México”. *Revista de Folklore* 382: 137-96.
- _____. 2015a. “Children’s Everyday Learning by Assuming Responsibility for Others: Indigenous Practices as a Cultural Heritage Across Generations”, en *Advances in Child Development and Behavior*, v. 49. *Children Learn by Observing and Contributing to Family and Community Endeavors: A Cultural Paradigm*, editado por Marisela Correa-Chávez, Rebeca Mejía-Arauz y Barbara Rogoff, 53-90. Waltham, MA: Academic Press.
- _____. 2015b. “Los sueños y la mirada de los espíritus”. *Revista Artes de México* 118 (*Chamanismo. Oscuridad, silencio, ausencia*): 34-43.
- _____. 2017. “Tesifteros, los graniceros de la Sierra de Texcoco: repensando el don, la experiencia onírica y el parentesco espiritual”. *Dimensión Antropológica* 24(70): 101-50.
- _____. 2020a. “La configuración alma-espíritus: interioridades anímicas y el cuerpo como vestido entre los nahuas de Texcoco”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 59: 131-64.
- _____. 2020b. “Una etnografía del guajolote: de su crianza humanizada a la personificación ritual en la Sierra de Texcoco”, en *El guajolote en Mesoamérica. Enfoques arqueológicos, históricos y antropológicos*, coordinado por Anath Ariel de Vidas, Nicolas Latsanopoulos y Perig Pitrou, 235-71. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- _____. 2020c. *El cuerpo, el alma, la palabra. Medicina nahua en la Sierra de Texcoco*. México: Artes de México.
- Lupo, Alessandro. 1995. *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Instituto Nacional Indigenista.
- Magazine, Roger. 2015. *El pueblo es como una rueda. Hacia un replanteamiento de los cargos, la familia y la etnicidad en el Altiplano de México*. México: Universidad Iberoamericana.
- Maldonado, Druzo. 2004. “El culto a los muertos en Coatetelco, Morelos (una perspectiva histórica y etnográfica)”, en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, coordinado por Johanna Broda y Catharine Good Eshelman, 177-95. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México.

- Manrique Domínguez, María Miriam. 2011. "Ritual y prácticas funerarias en Mixquic y Zapotitlán, Distrito Federal", en *Comida, cultura y modernidad en México: perspectivas antropológicas e históricas*, coordinado por Catharine Good Eshelman y Laura Elena Corona de la Peña, 113-28. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Martínez González, Roberto. 2007. "El alma de Mesoamérica: unidad y diversidad en las concepciones anímicas". *Journal de la Société des Américanistes* 92(2): 7-49.
- Mauss, Marcel. 1979 [1923-24]. "Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas", en Marcel Mauss, *Sociología y Antropología*, 153-263. Madrid: Tecnos.
- McKeever Furst, Jill Leslie. 1995. *The Natural History of the Soul in Ancient Mexico*. New Haven: Yale University Press.
- Millones, Luis y José Rafael Romero Barrón. 2017. "Estudio del concepto de piedra y animación de la piedra en los Andes centrales". *Anales de Antropología* 51(1): 11-22.
- Molina, Alonso de. 2004. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. México: Porrúa.
- Monaghan, John. 1990. "Reciprocity, Redistribution and the Transaction of Value in the Mesoamerican Fiesta". *American Ethnologist* 17(4): 778-94.
- . 1995. *The Covenants with Earth and Rain. Exchange, Sacrifice, and Revelation in Mixtec Sociality*. Norman: The University of Oklahoma Press.
- Montoya Briones, José de Jesús. 1964. *Atla: Etnografía de un pueblo náhuatl*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Nash, June. 1979. *We Eat the Mines and the Mines Eat Us: Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines*. Nueva York: Columbia University Press.
- Neurath, Johannes. 2008. "Momias, piedras, chamanes y ancestros. Un estudio etnohistórico sobre la temporalidad de la muerte en el Gran Nayar", en *Morir para vivir en Mesoamérica*, coordinado por Lourdes Báez Cubero y Catalina Rodríguez Lascano, 23-56. México: Consejo Veracruzano de Arte Popular/ Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- . 2013. *La vida de las imágenes. Arte huichol*. México: Artes de México/ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- . 2016. "El sacrificio de un cuchillo de sacrificio". *Revista de Antropología* 59(1): 73-107.
- . 2017. "Complejidad relacional y modificaciones de la visibilidad en el caso de los pozos rituales huicholes", en *Mostrar y ocultar en el arte y en el ritual: perspectivas comparativas*, coordinado por Guilhem Olivier y Johannes Neurath, 239-56, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas/Instituto de Investigaciones Históricas.

- Nutini, Hugo G. 1988. *Todos Santos in Rural Tlaxcala. A Syncretic, Expressive, and Symbolic Analysis of the Cult of the Dead*. Princeton: Princeton University Press.
- Nutini, Hugo G. y Betty Bell. 1989. *Parentesco ritual. Estructura y evolución histórica del sistema de compadrazgo en la Tlaxcala rural*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Olivier, Guilhem. 2010. “El simbolismo sacrificial de los mimixcoa: cacería, guerra, sacrificio e identidad entre los mexicas”, en *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, coordinado por Leonardo López Luján y Guilhem Olivier, 453-82. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- . 2015. *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, “Serpiente de Nube”*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Fondo de Cultura Económica/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- . 2016. “Sueño y adivinación en Mesoamérica: algunos apuntes”, en *Las cosas de la noche: Una mirada diferente*, coordinado por Aurore Monod Becque-lin y Jacques Galinier, 51-64. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Peralta González, Elizabeth. 2011. “Las ofrendas alimentarias en el ritual de ‘levantamiento’ entre los totonacos de Coahuilán, Veracruz”, en *Comida, cultura y modernidad en México: perspectivas antropológicas e históricas*, coordinado por Catharine Good Eshelman y Laura Elena Corona de la Peña, 167-86. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Peralta, Valentín. 1998. “Los diferentes registros y subregistros de habla en el náhuatl de Amanalco, Tezcoco, Estado de México”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 28: 381-98.
- Pitarch, Pedro. 2017. “‘Tú nos has soñado’. Notas sobre el sueño en los cantos chamánicos tzeltales”. *Entre Diversidades* 9: 21-42.
- Pitrou, Perig. 2014. “Nourrir les morts ou ‘Celui qui fait vivre’, les différents régimes de commensalité rituelle chez les Mixe (Oaxaca, Mexique)”. *Journal de la Société des Américanistes* 100(2): 45-71.
- . 2015. “Life as a Process of Making in the Mixe Highlands (Oaxaca, Mexico): Towards a ‘General Pragmatics’ of Life”. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 21(1): 86-105.
- . 2016. *Le chemin et le champ. Sacrifice et parcours rituel chez les Mixe de Oaxaca, Mexique*. Nanterre: Société d’ethnologie.
- Ponce, Pedro. 1953. “Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad”, en *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres*

- gentílicas de las razas aborígenes de México*, editado por Francisco del Paso y Troncoso, 1: 369-80. México: Fuente Cultural.
- Robichaux, David. 2005. "Principios patrilineales en un sistema bilateral de parentesco: residencia, herencia y el sistema familiar mesoamericano", en *Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas*, coordinado por David Robichaux, 167-275. México: Universidad Iberoamericana.
- Sánchez Santa Ana, María Eugenia. 2008. "Una visión de la muerte en los Altos de Chiapas", en *Morir para vivir en Mesoamérica*, coordinado por Lourdes Báez Cubero y Catalina Rodríguez Lascano, 217-48. México: Consejo Veracruzano de Arte Popular/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Sandstrom, Alan. 1998. "El nene lloroso y el espíritu nahua del maíz: el cuerpo humano como símbolo clave en la Huasteca veracruzana", en *Nuevos aportes al conocimiento de la Huasteca*, coordinado por Jesús Ruvalcaba, 59-94. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional Indigenista/Instituto Politécnico Nacional/Centro de Investigaciones Históricas de San Luis Potosí/Universidad Autónoma Chapingo.
- . 2010. *El maíz es nuestra sangre. Cultura e identidad étnica en un pueblo indio azteca contemporáneo*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de San Luis Potosí/Universidad Autónoma de San Luis Potosí/Secretaría de Cultura del Estado de San Luis Potosí.
- Santos-Granero, Fernando. 2009. "Introduction", en *The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*, editado por Fernando Santos-Granero, 1-29. Tucson: The University of Arizona Press.
- Séjourné, Laurette. 2002. "Almas non gratas en San Mateo del Mar". *Revista Artes de México (Día de Muertos: Serenidad ritual)* 62: 26-33.
- Serna, Jacinto de la. 1953. "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas", en *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, editado por Francisco del Paso y Troncoso, 1: 47-368. México: Fuente Cultural.
- Severi, Carlo. 2007. *Le Principe de la chimère: Une Anthropologie de la mémoire*. París: Éditions Rue d'Ulm/Musée du Quai Branly (Aesthetica).
- Signorini, Italo. 1979. *Los huaves de San Mateo del Mar*. México: Instituto Nacional Indigenista (Serie Antropología Social, 59).
- . 2008. "El regreso de los difuntos en el mundo indígena mesoamericano contemporáneo", en *Morir para vivir en Mesoamérica*, coordinado por Lourdes Báez Cubero y Catalina Rodríguez Lascano, 249-58. México: Consejo Veracruzano de Arte Popular/Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- Taggart, James. 1976. "Action Group Recruitment: A Nahuatl Case", en *Essays on Mexican Kinship*, editado por Hugo G. Nutini, Pedro Carrasco y James M. Taggart, 137-54. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- . 1983. *Nahuatl Myth and Social Structure*. Austin: University of Texas Press.
- . 2011. "Relatos, ritos y emociones entre los nahuatl de la Sierra Norte de Puebla, México", en *La Quête du Serpent à Plumes. Arts et religions de l'Amérique précolombienne: Hommage à Michel Graulich*, editado por Nathalie Ragot, Sylvie Peperstraete y Guilhem Olivier, 119-34. Brepols: Turnhout.
- Van Gennep, Arnold. 2008 [1969]. *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza Editorial.

SOBRE EL AUTOR

David Lorente Fernández es investigador de la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH y profesor del Posgrado en Estudios Mesoamericanos de la UNAM. Miembro del *Groupe d'études mésoaméricaines* de L'École Pratique des Hautes Études, en París. Desde 2003 realiza investigación etnográfica entre los nahuatl de Texcoco sobre las nociones de cuerpo y persona, especialistas rituales y cosmología. Es autor de los libros *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima. Deidades del agua y graniceros en la Sierra de Texcoco* (CIESAS/IBERO, 2011), Premio de la Cátedra Interinstitucional Arturo Warman 2009 y mención honorífica del Premio Fray Bernardino de Sahagún del INAH 2007, y de *El cuerpo, el alma, la palabra. Medicina nahua en la Sierra de Texcoco* (Artes de México, 2020).

Las grandes estatuas aztecas de Coatlicue y de Yollocticue*

The Great Aztec Statues of Coatlicue and Yollocticue

Michel GRAULICH (1944-2015)

Presentación

Si bien la obra de Michel Graulich (1944-2015) lo ha convertido en un reconocido experto de la antigua religión náhuatl, en particular de sus mitos y de sus rituales, no son menos importantes, aunque sí menos conocidas, sus contribuciones al estudio del arte náhuatl prehispánico. Por ello, la revista *Estudios de Cultura Náhuatl* ha decidido promover, a través de su sección Estudio Clásico, un mayor conocimiento de esta vertiente de la trayectoria de este americanista de nacionalidad belga.

Michel Graulich fue doctor en historia del arte y arqueología por la Université Libre de Bruxelles, disciplinas que estuvieron siempre presentes en su ejercicio como catedrático en esa misma institución y en la École Pratique des Hautes Études de París. A esta labor de difusión del conocimiento mediante la docencia, se sumaron varios libros destinados al público general sobre el arte prehispánico de América, dos de los cuales fueron dedicados a Mesoamérica. Paralelamente, Graulich enfocó parte de su amplio espectro de investigaciones hacia el análisis pormenorizado de monumentos y piezas artísticas del México central, con especial énfasis en la arquitectura del Templo Mayor y su simbolismo, así como en la iconografía de obras sobresalientes del arte náhuatl. Este último campo de estudio lo condujo a publicar, a lo largo de tres décadas, trabajos en torno a la famosa Vasija de Bilimek, por ejemplo, y a esculturas procedentes del recinto sagrado de Tenochtitlan, en particular sus *chacmool*, la Piedra del Sol o

* Michel Graulich. 1991. "Les grandes statues aztèques dites de Coatlicue et de Yollocticue". En *Cultures et sociétés. Andes et Mésoamérique. Mélanges en hommage à Pierre Duviols*, editado por Raquel Thiercelin, 1: 375-419. Aix-en-Provence: Publications de l'Université d'Aix-en-Provence. Traducción de Élodie Dupey García, Elena Mazzetto y Bertrand Lobjois.

Calendario Azteca, el Teocalli de la Guerra Sagrada y las estatuas monumentales conocidas como Coatlicue y Yollotlicue.¹ Es el trabajo dedicado a estas dos obras maestras, originalmente publicado en francés en 1991, el que damos a conocer aquí en una versión traducida al español y actualizada en sus referencias e ilustraciones. Dicha traducción fue preparada por tres antiguos alumnos de Michel Graulich: Bertrand Lobjois, Elena Mazzetto y quien escribe estas líneas. Agradecemos profundamente el apoyo recibido de Guilhem Olivier en la selección del trabajo y la preparación de esta nueva versión, así como a Rodolfo Ávila por contribuir a la elaboración de sus figuras.

ÉLODIE DUPEY GARCÍA

¹ Las fichas bibliográficas correspondientes a los trabajos aquí mencionados, así como una presentación completa de la carrera académica de Michel Graulich están disponibles en: Sylvie Peperstraete, Nathalie Ragot, Guilhem Olivier y Élodie Dupey García. 2015. “Michel Graulich (1944-2015)”, *Estudios de Cultura Náhuatl* 49: 261-302.

Las grandes estatuas aztecas de Coatlicue y de Yollohtlicue

Michel GRAULICH

Entre las obras de arte más famosas del México antiguo figura sin lugar a dudas la estatua colosal conocida como Coatlicue. Desde su descubrimiento hace dos siglos, ha sido continuamente descrita, interpretada, discutida y alabada. Y, en efecto, es absolutamente extraordinaria tanto por la fuerte impresión que puede suscitar como por la manera en la que, de un extremo a otro, está colmada de significados.

El monumento fue descubierto fortuitamente el 13 de agosto de 1790 durante los trabajos de la red vial en el corazón de la Ciudad de México, en la esquina sureste del Zócalo, a 37 varas (30.89 metros) al oeste del palacio del virrey, a 5 varas (4.175 metros) al norte del canal de San José y a una profundidad de aproximadamente un metro. Durante los mismos trabajos aparecieron, más tarde, una ofrenda y, a unos treinta metros, la Piedra del Sol, mejor conocida como el “Calendario Azteca”. La altura de la estatua de Coatlicue es de $3\frac{1}{16}$ varas (2.557 metros) y su anchura es de poco menos de dos varas (1.65 metros) (León y Gama 1979 [1792], 31-32). Su peso sería de doce toneladas (Linné 1961, 93) (véanse figuras 1-3).¹

Una estatua extremadamente parecida, pero muy deteriorada y erosionada, se descubrió hace más de ciento cincuenta años en el jardín oriental de la Catedral, al norte del Sagrario (véase figura 4).² Mide aproximadamente 2.14 metros de alto por 1.59 metros de ancho. La diferencia esencial

¹ Los autores difieren en cuanto a las dimensiones y al peso de la estatua: Fernández (1972, 115): 2.50 × 1.60 m; Alcina Franch (1965, 299): 2.50 m; Mateos Higuera (1979, 229): 2.52 × 1.58 m; Kubler (1975, XVIII): 2.52 m; Bernal (1972): 2.56 × 1.67 m; *Handbook of Middle American Indians* (1976): 2.57 m; Linné (1961): 2.60 m; Carrera (1979, 98): cerca de 3 m; Soustelle (1959, 43) más de 3 m; 3.50 m para Pasztory (1983, 159) —nótese que Bonifaz Nuño (1986, 121) denuncia severamente las múltiples negligencias e inexactitudes del estudio de Pasztory—; Sturtevant (1973, 12): 8 pies $6\frac{3}{8}$ pulgadas, 16.5 t; para él, la estatua fue descubierta... ¡cerca del Castillo de Chapultepec!

² Por supuesto, no me atrevo a ser demasiado preciso, ya que en eso también los datos varían. Así, para Mateos Higuera (1979, 223), la Yollohtlicue fue extraída del subsuelo casi exactamente 150 años después del descubrimiento de Coatlicue, específicamente el 12 de agosto de 1940. Pasztory (1983, 158) menciona el mismo año. En cambio, Gurría Lacroix (1978, 31) escribe que “fue encontrada por el señor Lorenzo Gamio, durante los trabajos que realizaba el arquitecto Emilio Cuevas en el solar ubicado en la esquina de Seminario y Guatemala [...] el año de 1933”; se apoya en Marquina (1960, 19).



Figura 1. Coatlicue, vista frontal, Museo Nacional de Antropología, Ciudad de México. Fuente: D. R. © Instituto Nacional de Antropología e Historia, México



Figura 2. Coatlicue, vista de perfil, Museo Nacional de Antropología, Ciudad de México. Fuente: D. R. © Instituto Nacional de Antropología e Historia, México

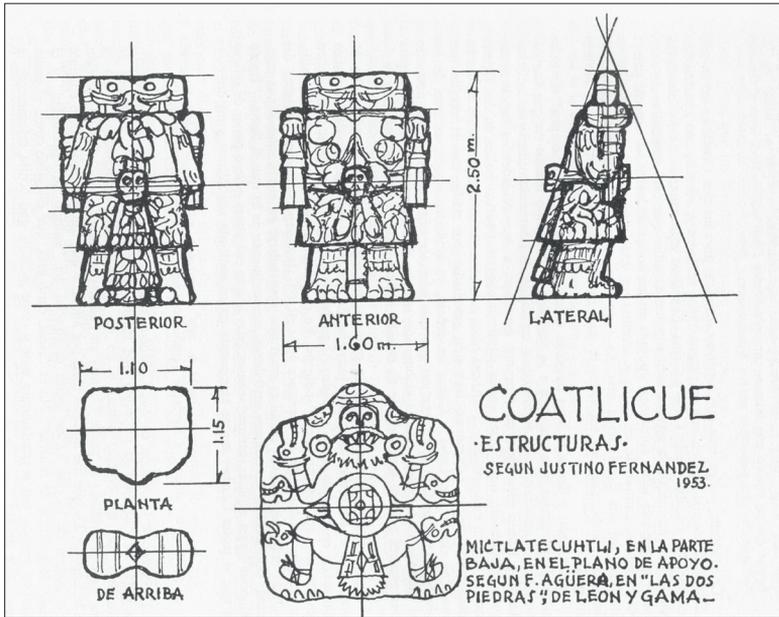


Figura 3. Coatlicue, dibujos de las diferentes caras y medidas.
Fuente: Fernández 1972

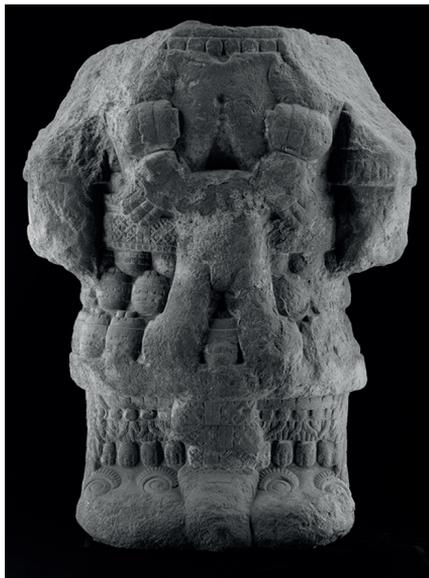


Figura 4. Yollohtlicue, vista frontal. Museo Nacional de Antropología, Ciudad de México. Fuente: D. R. © Instituto Nacional de Antropología e Historia, México

estriba en el hecho de que ésta lleva una falda de corazones y no, como Coatlicue, una falda de serpientes. Le falta la cabeza, o lo que fungía como cabeza, la cual debió ser semejante a la de la otra escultura. Las dos obras son monumentales, frontales, se desarrollan poco en el espacio; el tema queda prisionero del bloque, geométrico, casi cruciforme.

La interpretación de los diferentes elementos que componen la estatua de 1790 ha sido y sigue siendo materia de controversia. León y Gama, autor de un primer estudio publicado en 1792, ve dos figuras estrechamente unidas, cada una de las cuales lleva una máscara. Sin embargo, este autor es claramente inducido al error por el hecho de que la obra está hecha tanto en relieve alrededor del bloque de piedra como en auténtico bulto redondo. Rápidamente, sin embargo, uno se da cuenta de que se trata de una sola diosa, cuya cabeza es remplazada por dos cabezas de serpientes enfrentadas. En realidad, desde 1901, Seler (1902-23, 2: 788-94) llevó a cabo una descripción extremadamente interesante que parece haber caído en el olvido, pese a que tuvo una influencia enorme; por ello, presento aquí largas citas de su trabajo.

Seler estima (1902-23, 2: 790) que para comprender la estatua hay que compararla con la Coatlicue de Coxcatlán (véase figura 5). Esta...

debe indudablemente ser interpretada como una diosa de la tierra y hay que asignarle el nombre de *Couatl icue*, “la diosa con falda de serpientes trenzadas”. Para los mexicanos, como para los demás pueblos, la tierra era la Gran Madre, quien hace nacer toda vida de su seno, y en primer lugar los mantenimientos, el maíz, y que es opuesta al cielo como al Padre. Mas ella era también —y ese es un aspecto que los mexicanos destacaban a menudo— el monstruo que devora el Sol, la divinidad celosa que absorbe el agua celeste, y el gran abismo que prepara una tumba para todo lo que vive.

Continúa Seler de la siguiente manera:

[la] Coatlicue de Coxcatlán, la estatua colosal tiene también la parte superior del cuerpo desnuda y los senos caídos, la actitud de un depredador listo para saltar, garras de jaguar, al menos en los pies, y la falda [“enagua”] hecha de serpientes de cascabel trenzadas. Además, únicamente lleva alrededor del cuello y del pecho una cinta en la que están ensartados manos cortadas y corazones arrancados. El cinturón, aquí también en forma de serpiente de cascabel, presenta además una calavera adelante y atrás. Las piernas están emplumadas. En la parte posterior del cinturón cae un paño compuesto por cintas trenzadas de las que cuelgan unas conchas de caracol



Figura 5. Coatlicue de Coxcatlán, vista frontal. Museo Nacional de Antropología, Ciudad de México. Fuente: D. R. © Instituto Nacional de Antropología e Historia, México

—la famosa *citlalcueitl*, “falda de estrella”, de las diosas telúricas—. Finalmente, lo que es esencial en la estatua colosal de la Ciudad de México, la llamada Teoyaomiqui, es que en ella la cabeza está pensada como si estuviera cortada y de la herida brotan, como dos flujos de sangre de las aortas, dos serpientes que se tuercen hacia el interior y cuyas fauces se tocan sobre el eje central de la figura. Así, se forma de alguna manera una nueva cabeza, una imagen doble de serpiente que ofrece el mismo aspecto adelante y atrás y que parece única, ya que los ojos y los dientes de las dos serpientes están dispuestos simétricamente y las mitades de las lenguas bífidas se unen asimismo en una larga lengua de ofidio [dicho de otra manera, las dos cabezas unidas, vistas de perfil, cada una enseñando un ojo, dos colmillos y media lengua, forman una cabeza única vista de frente]. La idea extraordinaria que consiste en representar a la diosa tierra decapitada encuentra su justificación en el hecho de que en todas las fiestas en las que se ofrecía en sacrificio a la diosa una mujer que la representara, esta mujer era decapitada y posteriormente desollada. [...]. Como en el caso de la cabeza, las manos de la figura colosal son representadas como si

estuvieran cortadas, y de cada muñón nace también una serpiente que se inclina hacia adelante, de manera que sus fauces son vistas de frente.

En la parte posterior de la figura se encuentra grabada, sobre la calavera en medio del cinturón, la fecha *matlactli ome acatl* (12 Caña). Este día pertenece a la decimoctava sección del *tonalamatl*, la que empieza por *ce ehecatl* (1 Viento), y que está consagrada a Chantico o Quaxólotl, la diosa del fuego de Xochimilco, que es al mismo tiempo la dueña del Tlillan, de la casa negra, del centro, del interior de la tierra. Es posible que, al ser el nombre de la estatua colosal de la diosa tierra, esta fecha exprese una relación a fin de cuentas cercana con la diosa de Xochimilco.

Seler describe después el “sapo terrestre” [*sic*] que decora la parte inferior de la estatua (véase figura 6), interpreta el quincunce central como una alusión al centro de la tierra y nota que la cara es casi —nos preguntamos el porqué de esta reticencia— la de Tláloc. El dios estaría claramente identificado por el glifo 1 Conejo que lo corona: se trata del nombre de la Tierra, pues fue creada en este año.

Digamos, de entrada, que esta lectura es correcta en lo esencial. Regresaré ulteriormente sobre lo que me parece erróneo: las manos supuestamente cortadas, el “sapo terrestre”, las fechas. Con respecto a la localización primitiva de la estatua, Seler se inclinaba por el santuario de la Tierra, el Tlillancalco, que el autor ubica donde fue encontrada la escultura. En efecto, es poco probable que haya sido desplazada una gran distancia después de la llegada de los españoles. No obstante, con base en su semejanza con la Yollotlicue, es posible suponer que en un primer momento las dos se encontraban cercanas la una de la otra en el Templo Mayor y que, por razones desconocidas, los mexicas desplazaron después a la Coatlicue.

Para medir el impacto de la interpretación de Seler es suficiente leer a autores como Spence (1923, 16), Krickeberg (1961, 123), Toscano (1944, 274), Caso (1953, 73), Fernández (1972), Linné (1961, 93), Kubler (1975, 62), Soustelle (1966, 23-24, 140), Townsend (1979, 30) y Pasztory (1983, 158), todos tributarios de su trabajo. Soustelle (1966, 140), por ejemplo, en su obra sobre el arte del México antiguo, se expresa de la siguiente manera:

Vista de frente, la diosa, de pie, es representada como una mujer monstruosa con manos y pies dotados de garras de jaguar y águila. Acaba de ser decapitada, como lo eran las mujeres sacrificadas durante los ritos de fecundidad, y los dos chorros de sangre que brotan de su garganta cortada tienen la forma de dos cabezas de serpientes enfrentadas que recomponen una especie de máscara humana extraña y terrible. De la cintura hasta las rodillas, Coatlicue lleva una falda de serpientes

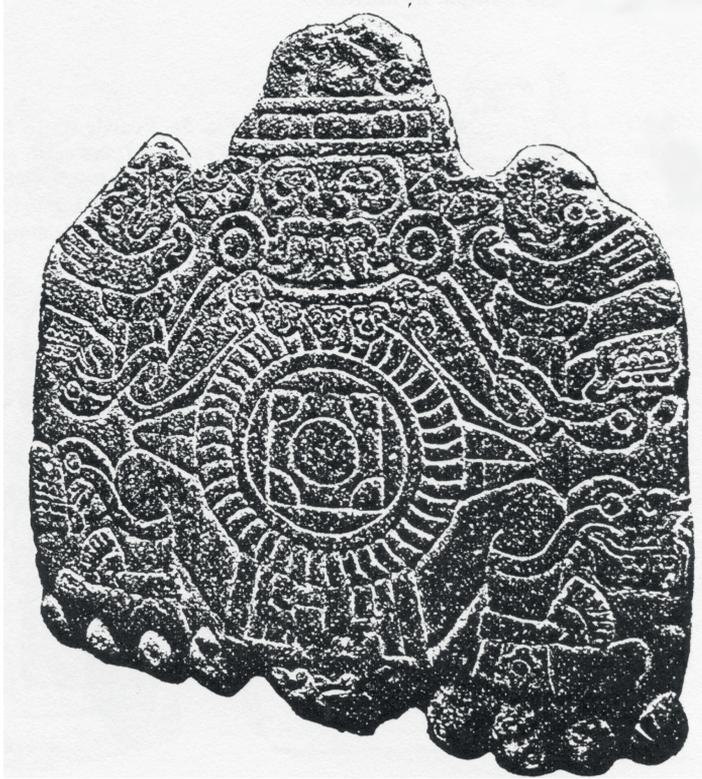


Figura 6. Cara inferior de la estatua de Coatlicue.

Fuente: Seler 1902–23

entrelazadas, y su pecho está cubierto por un pectoral hecho de corazones y manos alternados, con un cráneo como colgante.

Nuestra sensibilidad —continúa Soustelle— es herida sobre todo por el horror a la sangre, a los corazones, a las manos cortadas. Sin embargo, para el feligrés que contemplaba en su santuario esta estatua inhumana, se resumían en ella los dos polos de la vida y de la muerte: las fuerzas vegetales simbolizadas por las serpientes de su falda y, sobre todo, por las que remplazan su cabeza, y la muerte sacrificial, fuente necesaria de renovación de la vida cósmica.

Soustelle no fue el único que se horrorizó ante la estatua, a la cual, sin embargo, le reconoce un profundo significado. Vaillant (1950, 163) ya había constatado que “a nuestros ojos modernos, [estos] dioses grotescos son abstractos y horribles”. En la misma época que Soustelle, Bushnell (1965, 58) estigmatizaba la “brutalidad primitiva” de la Coatlicue, haciéndose eco

de los primeros comentaristas, como León y Gama (1979, 36), quien, en 1792, calificaba la obra de “horrible simulacro”, o como Bandelier (1884, 54, 59, 771-78), que en el siglo pasado la juzgaba como un “conglomerado particularmente horrible de formas repugnantes”. Para Chavero (1886, 102), en cambio, se trataba del “más hermoso de los ídolos del Museo Nacional”. Holmes (1897, 302-04) concilia los dos puntos de vista: la diosa “brutal y terrible” es una de las más eminentes obras maestras americanas. Aparentemente insatisfecho por esta limitación al solo continente americano, Tablada (1927) añade que se trata del más formidable monumento del terror y del espanto que la humanidad haya elaborado, y Fernández (1972, 113; 1990, 117) le hace eco abiertamente: “La creación plástica más fantástica de todos los pueblos”, “una de las más extraordinarias y originales obras de arte que puedan encontrarse en la historia universal”. Toscano (1944, 274) es más mesurado: se trata de la “obra maestra de la escultura americana. [...] Es ésta la escultura más alucinante que concibiera la mentalidad indígena [...]: la diosa expresa la brutalidad dramática de la religión azteca, su solemnidad y magnificencia”. En Caso (1953, 72-73) se percibe la circunspección del sabio: la Coatlicue es la obra maestra, “con toda la originalidad bárbara de un pueblo joven y enérgico”; más subjetivo, agrega que la estatua “no es la representación de un ser, sino de una idea; pero las partes son de un realismo sorprendente”. Westheim (1950, 291; 1965, 236-37, 253) concuerda, pero insiste en el carácter visionario y casi surrealista del conjunto. Coatlicue “es encarnación de un fundamental concepto religioso-filosófico, de toda una concepción del mundo”. Cree necesario enfatizar que para los aztecas no era “bella”, pues éste no era su objetivo: su misión consistía en proporcionar una idea patética y terrible de la toda poderosa diosa Tierra, de cuyo seno nace toda forma de vida y que, en cambio, devora a sus hijos.

El entusiasmo frente a la estatua es a todas luces menor entre los europeos o los norteamericanos que entre los mexicanos. Para Linné (1961, 93), el efecto que produce proviene de “su monstruosidad, su espantosa morbilidad. [...] Desde el punto de vista artístico, así como desde el punto de vista psicológico, Coatlicue es uno de los vértices del arte azteca”. Krickeberg (1961, 123) habla también de una imagen monstruosa. En cuanto a Kubler (1975, 62; 1986, 107), éste propone que es en las dos estatuas colosales de la diosa Tierra que “el carácter primitivo de la vida tribal azteca encuentra su más terrible expresión”. Muriel Porter Weaver (1972, 249-50) califica a la Coatlicue de “macabra y aterradora [...] debía espantar

hasta el alma más fuerte cuando, alumbrada por la luz del fuego o de las antorchas, se adoraba al son de los tambores y de las matracas de hueso”. Más recientemente, en su obra sobre el arte azteca, Pasztory (1983, 157-58) considera que suscita a la vez admiración y terror. Miller (1986, 207-09), finalmente, habla de una “pesadilla moldeada en una forma femenina. Es también una escultura poderosa, imaginativa y representativa del magnífico trabajo creado en Tenochtitlan durante los cincuenta años que preceden la Conquista”.

Alucinante, brutal, bárbara, monstruosa y, sobre todo, horrible y terrible: estos dos últimos calificativos vuelven a cada momento y con razón, ya que expresan no lo que el espectador occidental experimenta, sino lo que los autores del monumento quisieron significar. Es verdad que en su reciente obra iconoclasta (entiéndase, iconoclasta respecto de los americanistas, no de las estatuas) Rubén Bonifaz Nuño (1986, 144) se molesta porque, en su opinión, se confunde grandeza y terror. Los diferentes elementos que componen la estatua —cuerpo de mujer, manos, corazones, calaveras, serpientes, sangre...—, aduce, no tienen nada de horrible en sí mismos. “¿Acaso no es un símbolo de amor el corazón perforado por una flecha? ¿Quién se atrevería a decir que la cobra de los tocados reales egipcios, las serpientes que esgrimen las mujeres de Cnosos son horribles?” He aquí el razonamiento de Bonifaz Nuño en una obra que, por lo demás, no carece de mérito. Como vemos, no se puede ser más engañoso. ¡Como si no hubiera de serpientes a serpientes! ¡Como si no existieran maneras muy distintas de representar corazones y contextos muy diferentes en los cuales se presentan! Y, sobre todo, lo que Bonifaz Nuño no ve y no quiere ver es que el horror nace aquí de la combinación monstruosa de diversos elementos: la falda hecha de serpientes, los reptiles brotando del cuello y de la entrepierna, las fauces en las articulaciones, las serpientes listas para atacar en lugar de manos. Esta mezcla, esta impureza sagrada, este desafío al orden, a las clasificaciones bien nítidas tan apreciadas por el pensamiento arcaico, ¿no suscitarían entre los aztecas un irrefrenable terror?

El presente estudio destacará claramente que el aspecto horrible y aterrador de la escultura era intencional. Por lo demás, no pretendo analizar la obra en términos estéticos. Excelentes autores lo han intentado, y Fernández le dedicó incluso una monografía. Además, las citas que he presentado demuestran que difícilmente podemos escapar a la subjetividad y al etnocentrismo. Éste es, de hecho, el destino de todo arte indígena arcaico (Graulich y Petit 1989). ¿No se constata que se aprecian las obras totalmente

ajenas solamente en la medida en que se parecen a las nuestras? El arte indígena fue aprobado por nuestra mirada únicamente a partir del momento en que, desestructurando la imagen occidental tradicional, comenzamos a producir obras que presentaban características en común con... el arte indígena; es decir, a partir del momento en que este último empezó a parecerse al nuestro...

Por lo tanto, es al significado al que me dedicaré, sobre todo porque en numerosas sociedades antiguas cuanto más ceñía el tema la imagen sagrada, más se multiplicaban las connotaciones de la divinidad y se enriquecía el significado, más posibilidades tenía de ser eficaz y, por consiguiente, de ser apreciada tanto por los dioses como por los hombres. En dos publicaciones anteriores (Graulich 1983a, 576; Graulich y Crocker 1985, 94-95) he indicado brevemente que la Coatlicue representaba el monstruo de la Tierra, Tlaltecuhltli, desgarrado, como lo fue en el origen de los tiempos. El presente artículo demostrará ese planteamiento.

LAS SERPIENTES ENFRENTADAS

Primero, repasemos los diferentes componentes de la obra que son objeto de controversias. El colérico estudio de Bonifaz Nuño, quien vilipendia sistemáticamente a los “calumniadores” que comprendieron mal este u otro elemento, me exime de recordar cada vez todas las hipótesis, a veces completamente inverosímiles, que han sido planteadas. En primer lugar, está la cabeza, o lo que funge como cabeza. Sabemos que en Mesoamérica una de las formas comunes de representar algo de perfil consiste en mostrar una vista de frente de la que se ha suprimido una parte lateral. A la inversa, una vista de frente puede ser creada con dos perfiles acoplados, tal como ocurre aquí.³ Las dos serpientes enfrentadas forman manifiestamente una nueva cara.

Desde Seler, todos concuerdan en que la diosa está decapitada y que las serpientes enfrentadas corresponden a los chorros de sangre que brotan de la aorta. Este punto no daría más de qué hablar si Rubén Bonifaz

³ Se trata de un método muy antiguo, ilustrado de manera muy convincente en la cueva representada en un relieve de Chalcatzingo, Morelos: Gay (1971); Robertson (1959). En cambio, una vista de frente puede estar formada por dos perfiles acoplados, como por ejemplo en la entrada del Edificio I de Malinalco.

Nuño no hubiera denunciado la “calumnia” de Seler y de sus seguidores —esto, por cierto, sin que Bonifaz Nuño indicara en dónde se había metido la cabeza—. Ahora bien, parece que ésta efectivamente fue cortada. De hecho, el cuello parece presentar los festones que marcan habitualmente los cortes corporales.⁴ Luego, la comparación con otras “Coatlicue” —en particular la de Coxcatlán y la del Metro— resulta muy instructiva. La primera exhibe una calavera sobre un cuerpo vivo (véase figura 5): se trata obviamente de una cabeza de sustitución, como la que está formada por las serpientes enfrentadas en la estatua que nos ocupa. La llamada Coatlicue del Metro es aún más convincente. Si se mira de frente, está desprovista de cabeza, pero si analizamos la superficie superior de la estatua, apreciamos una cara de sustitución, mitad descarnada, en bajorrelieve (véanse figuras 7a y 7b). En tercer lugar, las figuras de decapitados de cuyos cuellos brotan dos o más serpientes no son excepcionales; las encontramos entre los aztecas mismos, en el *Tonalámatl Aubin* con dos serpientes (Seler 1890, lám. 15; véanse también los códices *Nuttall*, láms. 3, 69 y *Vindobonensis*, lám. 22, donde la decapitación está asociada con una persona con un tocado formado por dos serpientes entrelazadas; véase también Moser 1973, 36-39), y anteriormente en los famosos relieves de Aparicio y de la Gran Cancha de juego de pelota de Chichén Itzá (por ejemplo, Moser 1973, figuras 13, 19), así como sobre vasos de estilo teotihuacano encontrados en el sur de Guatemala (Hellmuth 1975, 16-17). En cada caso hay una relación con la tierra y/o la fertilidad. Por último, aunque el argumento es menor, las serpientes están moteadas de círculos concéntricos, glifos de jade y que pueden indicar el carácter precioso de los reptiles o de la sangre (llamada “agua preciosa”) que remplazan. Por otro lado, en vista de que el jade era considerado “la carne, el alma” (*innacai*, *intonal*) de los dioses de la tierra y de la lluvia (Sahagún 1950-69, lib. XI: 69), los glifos no pueden indicar otra cosa que el carácter ctónico de las serpientes.

⁴ Véanse el cuello y los miembros de Coyolxauhqui en el gran relieve de la etapa IVb del Templo Mayor; o el guerrero sacrificado sobre el altar de los sacrificios llamado “Piedra de Itzapálotl”; Bonifaz Nuño 1986, 8.1-8.4; Pasztory 1983, láms. 102, 240; Umberger 1981, fig. 152c; Graulich 1995. Antes de los aztecas, véanse, por ejemplo, Estela A de Izapa; en los códices: *Codex Borbonicus* 1974, lám. 19; *Codex Borgia* 1976, láms. 18, 48; *Códice Cospi* 1994, lám. 4; *Códice Fejérváry-Mayer* 1994, lám. 41; *Códice Laud* 1994, lám. 24; *Tonalámatl Aubin* (Seler 1890, lám. 15).



Figura 7a. Coatlicue del Metro, vista frontal. Museo Nacional de Antropología, Ciudad de México. Fuente: D. R. © Instituto Nacional de Antropología e Historia, México



Figura 7b. Coatlicue del Metro, vista superior. Museo Nacional de Antropología, Ciudad de México. Fuente: D. R. © Instituto Nacional de Antropología e Historia, México

LAS GARRAS-CABEZAS DE SERPIENTES

No hay pruebas, en cambio, de que las manos hayan sido cortadas también y que las serpientes con referencias al jade que parecen sustituirlas correspondan a la sangre que brota de las heridas. Primeramente, en lugar de festones, lo que se observa son los brazaletes con flecos que se encuentran en la mayoría de los relieves de la diosa Tierra (véanse figuras 8 y 9) (Bonifaz Nuño 1986, 6.2-6.4, 6.8; Seler 1902-23, 2: 709, 735). De hecho, nunca aparece la diosa con manos cortadas en estas imágenes, como tampoco las tiene la Coatlicue de Coxcatlán. Ésta es bastante parecida a las estatuas colosales, en particular por su actitud ligeramente inclinada hacia adelante, como si estuviera lista para abalanzarse, y con sus manos alzadas, como para azotar. En efecto, aunque pudieran parecer patas de felino, son manos, como lo revelan las características palmas. En cambio, en los relieves y los códices la Tierra está claramente dotada de patas con garras. Ahora bien, las garras eran asimiladas con frecuencia, por metáfora o metonimia, a colmillos, y eran representadas como tales en las extremidades de los miembros, transformados así en fauces. Es por ello que las manos con garras de la Coatlicue del Metro o las patas de la Coatlicue colosal tienen ojos; aunque en el caso de esta última se llevó más lejos la idea y se incluyeron serpientes listas para morder en vez de las garras listas para azotar.⁵ Por lo demás, es posible que las exigencias de la composición hayan contribuido a la transformación de las manos. Es sabida la importancia de la vista de perfil para esta estatua, pues es bajo esta única perspectiva que uno alcanza a ver a la diosa lista para abalanzarse. Ahora bien, sin las serpientes en las extremidades de los brazos, la estatua vista de perfil estaría desprovista de cabeza.

LAS SERPIENTES ENTRE LAS PATAS

Un tercer par de serpientes de jade aparece en la parte anterior y posterior, entre las piernas de la diosa. La serpiente de la parte anterior sale netamente

⁵ Es como si la diosa llevara guanteletes serpentiformes. Unos guanteletes-garras están representados en el *Nuttall* (*Codex Nuttall* 1902, lám. 83). Esta característica de las extremidades dotadas de fauces no es propia de Mesoamérica; por ejemplo, existe también en la civilización Chavín, en Perú. Véase Kauffmann-Doig (1973, figs. 246-47, 263).



Figura 8. Tlaltecuhтли o Tlaltéotl. Cara inferior de la caja de piedra Hackmack, Museo de Etnografía de Hamburgo. Fuente: Selser 1902–23



Figura 9. Tlaltecuhтли, relieve en el Teocalli de la Guerra Sagrada. Museo Nacional de Antropología, Ciudad de México. Fuente desconocida

por debajo de la falda y su cabeza descansa entre las garras del monstruo; de la otra serpiente sólo se ve la cabeza, debido a que el cuerpo está escondido por las dos prendas triangulares que cuelgan de la calavera hasta los talones. Pasztory (1983, 158) interpreta estas serpientes como símbolos de sangre, y Miller (1986, 207-09) precisa que evocan a la vez la menstruación y un pene. La identificación de este último —retomada de Fernández (1972, 126; por motivos que se me escapan, Townsend 1979 ve un taparrabo)— es dudosa, pero la idea de la menstruación es buena. Es evidente que las dos serpientes de la parte inferior hacen juego con las que brotan del cuello, y está claro que cuello cortado y sexo femenino eran pensados como similares por ser fuentes de vida. Los relieves de la gran cancha de juego de pelota de Chichén Itzá muestran una planta exuberante que brota, con seis serpientes, del cuello de un decapitado. De hecho, el murciélago es el creador privilegiado de las dos aberturas sangrientas y fecundas del cuerpo: el cuello y la vulva. Varios códices lo representan decapitando o sosteniendo cabezas-trofeos (*Codex Vaticanus 3773* 1970, lám. 24; *Códice Fejérváry-Mayer* 1994, lám. 4; *Codex Borgia* 1976, lám. 49), mientras que los mitos del *Popol Vuh* maya-quiché confirman este papel característico del animal cuando relatan cómo el héroe Hunahpu fue decapitado por el murciélago gigante Camazotz (*Popol Vuh* 1950, 150). Por otro lado, según un mito conservado en el *Códice Magliabechiano*, en el origen de los tiempos, Quetzalcóatl “tocando con sus manos el miembro viril” hizo brotar su semen, el cual se convirtió en murciélago y fue a arrancar un pedazo de la vulva de Xochiquétzal (*Codex Magliabechiano* 1970, f. 61v). De este pedazo nacieron las flores. Éstas simbolizan la menstruación de las mujeres (Ichon 1969, 95). Este tipo de asociación con los murciélagos —animales nocturnos y vampiros— no es propia de los mexicanos. Aún hoy en día, entre los kogi de Colombia, para saber si una de ellas está indispueta, las mujeres se preguntan: ¿el murciélago te mordió? (Reichel-Dolmatoff 1950-51, 1: 54; Lévi-Strauss [1966, 329-30] nota que en América del sur el murciélago en general es considerado como responsable de una abertura corporal o de una emisión de sangre). Finalmente, la relación estrecha que existe entre el murciélago y la fertilidad es confirmada también por un mito de los coras actuales (Jalisco), para quienes, en el origen, la tierra estaba cubierta de agua, era imposible cultivarla y el maíz se pudría. Los pájaros intentaron inútilmente prepararla para la siembra. Se recurrió entonces al murciélago, que surcó la tierra con sus garras. Por ende, es gracias a él que la siembra es posible (Lumholtz 1960, 1: 500).

LA FALDA DE SERPIENTES

Las serpientes de sangre que brotan del cuello y del sexo connotan la esencia misma de la feminidad: la fertilidad-fecundidad. Es lo mismo con la falda de serpientes, la cual se enriquece además de otros significados. No es que debamos considerar fundamentada la afirmación de Fernández (1972, 129) según la cual la falda simbolizaría la humanidad, mientras que las dos serpientes de jade que forman el cinturón representarían el principio dualista básico, es decir, la pareja creadora original o las dos serpientes que formaron la tierra. Que yo sepa, nada autoriza estas interpretaciones. No hay ningún texto que establezca o sugiera que la serpiente podría simbolizar el hombre. Con respecto al cinturón, como lo observa acertadamente Bonifaz Nuño (1986, 101), éste no está formado por dos serpientes, sino por una sola dotada de dos cabezas.

La opinión común, expresada por ejemplo por Bernal (Bernal *et al.* 1968, 82; véase también Spence 1923, 186), es que la falda simboliza la tierra. En efecto, las connotaciones telúricas del reptil, excepto cuando es emplumado o de fuego, están bien establecidas. Sus fauces ampliamente abiertas podían representar una entrada hacia el interior de la tierra; decoraban la entrada de santuarios consagrados al ctónico Tepeyóllotl (Corazón de la Montaña) (cf. *Codex Borjia* 1976, láms. 14, 34; el templo rupestre de Malinalco; entre los mayas, los edificios de estilo Chenes; a este respecto, véase Krickeberg 1950, 320-26). El monstruo de la tierra está comúnmente dotado de una cabeza de serpiente cuyas fauces se abren 180 grados, y todas sus articulaciones son caras con muecas de serpientes o de Tláloc. Este último suele tener la cara cubierta de serpientes y unas fauces dotadas de colmillos. Además de la tierra, la serpiente también puede connotar, por un lado, los campos y el maíz (Sahagún 1951-69, lib. II: 121-23; 1956, 1: 124-25; la diosa 7-Serpiente, patrona de la germinación del maíz, era representada por siete mazorcas de maíz; Sahagún 1956, 1: 151) y, por otro lado, el rayo que fecunda los campos (*Codex Borbonicus* 1974, láms. 7, 29-30; Broda 1991; Graulich 1995). De ahí a la asociación del pene con la serpiente sólo había un paso, mismo que fue dado sin vacilar (*Códice Vaticano A*, 1996, lám. 73).

Animal que se arrastra en contacto estrecho con el suelo, animal de aspecto fálico, cuyas escamas recuerdan los granos de la mazorca —sobre todo en la presente estatua—, la serpiente se relacionaba entonces con la tierra, el maíz y la fecundidad-fertilidad, y por lo tanto con la vida; además, por el hecho de mudar, simbolizaba también la vida que se renueva. Pero,

por otra parte, es también la fiera temible con su veneno mortal y, por ende, es la muerte. No se puede dudar que este aspecto estaba presente también en la estatua y que debía connotar otro aspecto de la Tierra, su aspecto de devoradora de seres humanos. Ya hemos visto, en este papel de animal mortal, a las serpientes amenazantes en lugar de manos. Pero el cinturón y la falda también anuncian la muerte. El primero es, recordémoslo, una serpiente bicéfala, la *maquizcoatl* o serpiente-brazalete. Ahora bien, los aztecas creían que la visión de este monstruo era una señal de pronto deceso. En cuanto a la falda hecha de serpientes trenzadas, ésta es una de estas misteriosas “esteras de serpientes” (*coapetlatl*), de la que se decía que andaba en todas las direcciones y cuya visión era también un presagio de muerte —a menos de que uno tuviera el valor de sentarse encima, en cuyo caso se tenía amplias posibilidades de reinar (Sahagún 1950-59, lib. XI: 80-81), ya que la estera de petate era un símbolo de poder (Robicsek 1975)—. Lo anterior me incita a creer que la falda trenzada puede además hacer alusión a la soberanía que la Tierra ejerce sobre el mundo de manera conjunta con el Sol. Era para los dos que se hacía la guerra sagrada, eran ellos los que presidían desde la cima de la pirámide principal de México, eran ellos también quienes representaban al soberano y al “virrey” o *cihuacoatl* (serpiente hembra), cuyo nombre es un epíteto de la diosa Tierra o remite a uno de sus aspectos (Graulich 1988b; 1990a).

Símbolos de vida, de muerte y de renacimiento, símbolos de la tierra y de los mantenimientos, las serpientes al final connotan también la sangre que es vida y, para la mujer, fecundidad. Lo vimos en la estatua, lo vemos en los códices donde las serpientes rojas podrían tener este significado (Seler 1902-23, 2: 816; 1904-09). Por lo tanto, nada impide pensar que la falda de serpientes, símbolo de la tierra, del maíz, de la fertilidad, de la vida y de la muerte, así como de la soberanía, sea una falda de sangre. Este punto alcanza aún mayor sentido si comparamos las estatuas colosales de Coatlicue y de Yollocticue. Son parecidas en todo: dimensiones, actitud, componentes... salvo la falda, pues una está hecha de serpientes y la otra de corazones —de ahí el nombre de Yollocticue que le dio Caso y que no es para nada un nombre antiguo—. Nos encontramos entonces ante dos variaciones sobre un mismo tema, dos estatuas que debieron ser creadas para completarse y ser vistas juntas. De ahí que, si leemos la falda de serpientes como una falda de sangre, entonces las dos estatuas juntas están vestidas con corazones y sangre, es decir, precisamente con lo que la Tierra reclamó como alimento en el origen de los tiempos, con aquello que le sirve de maíz y agua (*cf. infra*).

LAS PATAS DE JAGUAR

Los especialistas discrepan sobre si Coatlicue tiene patas de jaguar o garras de águila.⁶ Bonifaz Nuño (1986, 61), apoyándose en Beyer (1965, 158), objeto con razón que, a diferencia del felino, el águila no tiene cuatro garras. Aquí, pues, se trata de patas de jaguar, aunque haya imágenes de la Tierra con garras de águila (*Codex Magliabecchiano* 1970, f. 64, 67), aunque uno de sus nombres sea Cuauhčíuatl (Mujer Águila) (Torquemada 1969, 1: 81) y, finalmente, aunque en la estatua las garras del jaguar mismas estén asimiladas a colmillos de serpientes por la adición de ojos en la parte superior de los pies.

LOS SENOS Y OTROS ATRIBUTOS

Los senos de la monstruosa diosa cuelgan sin gloria, al igual que los de la Coatlicue de Coxcatlán. Caso (1953, 73) intentó rehabilitarlos explicando que si parecen vacíos es porque la Tierra ha alimentado a dioses y hombres. ¿Acaso no la llaman Madre de los Dioses (*Teteo innan*), Nuestra Abuela (*Toci*) y Nuestra Madre Venerada (*Tonantzin*)? La explicación es ingeniosa, aunque haya casos de diosas lunares-terrestres con formas ligeramente más redondas (el Tláloc femenino bicéfalo y el gran relieve de Coyolxauhqui, ambos encontrados durante las excavaciones del Templo Mayor). Fernández (1972, 131; seguido por Townsend 1979, 30), por su parte, pensaba equívocamente que la flacidez de los senos se explicaba por el hecho de que la diosa estaba vestida con una piel de mujer desollada. Existen convenciones precisas para representar estas pieles, las cuales brillan por su ausencia tanto en las estatuas colosales como en las demás Coatlicue de piedra.

Spence (1923, 16) veía hojas de maíz en los adornos de tobillos, debajo de la falda. Se trata más bien de hileras de plumas rematadas con discos, de las cuales están colgadas conchas o cascabeles metálicos que las imitan. Las muñecas están adornadas con anchas tiras de papel que acentúan el aspecto cruciforme y geométrico de la escultura.

⁶ Véanse, por ejemplo, Seler 1902-23, 2: 790; Krickeberg 1961, 5: garras de jaguar en lugar de pies y manos (!); Fernández 1972, 118; Bernal *et al.* 1968, 82; Carrera 1979, 99: garras de águila.

LAS CALAVERAS

La diosa lleva un collar de corazones y manos cortadas cuyo ornamento principal parece ser una calavera ensartada en el cinturón. El listón del collar está anudado atrás y representa un chorro de sangre (Bonifaz Nuño 1986, 99). Estos adornos evocan obviamente lo que alimenta a la Tierra, pero también la guerra y sus trofeos. En efecto, la monstruosa diosa es una “guerrera”, es decir, una mujer heroica que ha muerto en el parto, como lo confirman las insignias de Mixcóatl y de los Mimixcoa, guerreros destinados al sacrificio: dos plumas de águila sobre una bola de plumón (*cuauh-piloli*). En cuanto a la calavera en alto relieve, ella constituye de manera bastante exacta el centro de la estatua, al igual que la otra calavera que le hace eco en la parte posterior. Esta disposición no es fortuita. Más que calaveras, se trata de cabezas de muertos vivientes, dado que las órbitas contienen ojos. Entre los aztecas nada evoca mejor al dualismo vida-muerte que las osamentas, en general, y las calaveras, en particular.⁷ Los huesos remitían desde luego a la muerte, pero también eran considerados núcleos duros del cuerpo, semillas y, por lo tanto, principios de vida. En los mitos el ser humano fue creado, ya sea con huesos molidos, ya sea con maíz molido, siendo ambos claramente intercambiables (“Leyenda de los Soles” 1945, 121; *Popol Vuh* 1950, 166). Los huesos que Quetzalcóatl robó en el infierno para crear al ser humano fueron picoteados por codornices, como si fueran semillas de maíz sembradas en las milpas (“Leyenda de los Soles” 1945, 121). En ciertos ritos, los prisioneros de guerra eran tratados como si fueran frutos: debían subir a un poste y, llegados a la cima, eran arrojados al vacío para que se aplastaran sobre la tierra como frutos maduros, de tal suerte que la fecundaran (Durán 1967, 1: 146-47; Graulich 1981, s.f.d.). ¿Acaso no es más verde la hierba donde un difunto está enterrado? ¿Acaso, para los aztecas, morir no era “acostarse con la Señora Tierra (Tlaltecuhli)” (*ytechnaci in Tlaltecuhli*) (Molina 1970, f. 86v, s.v. *morir*) y, por ende, fecundarla? En su óptica, vida y muerte se generaban mutuamente y eran dos aspectos de una misma realidad. En eso estriba la clave de las estatuas de Coatlicue y de Yollocticue.

⁷ En la iconografía y en las ofrendas son incontables los cráneos vueltos a la vida por la inserción de pedernales en la nariz y boca o por incrustaciones en las órbitas.

LAS FECHAS

Tanto en la Coatlicue como en la Yollotlicue, sobre la calavera posterior figura la fecha 12 Caña, misma que encontramos en una cabeza colosal mutilada descubierta en compañía de estatuas de Tzitzimime o espectros nocturnos. Ya hemos visto lo que Seler opinaba sobre su significado. En realidad, este autor debió limitarse a señalar las connotaciones de la treceña, dado que el eventual simbolismo de la fecha precisa es desconocido (Caso 1967, 196) —lo cual no implica que no existiera—. Umberger (1981, 77) sugiere que la fecha evocaría un acontecimiento histórico desconocido del año 12 Caña (1491), quizás la muerte del *cihuacoatl* más famoso: Tlacaélel. Desafortunadamente pocas cosas acerca de este personaje son conocidas con seguridad, y la fecha de su muerte es mera conjetura. Además, no se entiende cuál sería la relación con las estatuas, pues éstas no representan específicamente a la diosa que encarnaba el *cihuacoatl*.

El significado de 12 Caña es, por lo tanto, oscuro. En cambio, en la superficie inferior de la estatua, y rematando un relieve de Tláloc, aparece una fecha 1 Conejo, acerca de la cual sabemos perfectamente bien que es el año de nacimiento de la Tierra y, por ende, su nombre calendárico. El glifo nombra a la vez a la estatua y al relieve, pues ambos representan la misma cosa. En efecto, sabemos —en particular desde un excelente artículo de Thelma Sullivan (1974; véase también Klein 1980)— que Tláloc era ante todo una divinidad ctónica, como lo indica de hecho su nombre, que significa “lleno de tierra”, “terroso”.⁸ El cuerpo del dios está escondido por un gran glifo de jade, el cual puede simbolizar el corazón o el centro de la tierra (Nicholson 1967, 82), aunque vimos ya que era sobre todo la carne de los Tlaloque.

EL RELIEVE DE LA SUPERFICIE INFERIOR

Por lo tanto, no es para nada sorprendente la presencia de Tláloc, y no de Tlaltecuhтли, debajo de la estatua. Considerando que ésta representaba a la tierra en su aspecto femenino, era normal que se prefiriera representar su

⁸ No hay, por lo tanto, ninguna razón para considerar, como lo hace Fernández (1972, 125), que esta fecha corresponde a 1454, año de inauguración de la estatua; 52 años más tarde hubiera sido más verosímil. Y, si los aztecas fechaban una escultura, era en relación con un evento que se celebraba, no solamente para señalar cuando era inaugurada. Ahora bien, Fernández no dice nada acerca de tal evento.

aspecto masculino en el relieve, en vez de representar por segunda vez la misma diosa. Además, no porque el dios lleve calaveras se le debe identificar como Mictlantecuhtli, el dios de la muerte, aun cuando es cierto que existen afinidades y que el interior de la Tierra es el país de los difuntos (véase Fernández 1972, 151). Se trata evidentemente de Tláloc, y sabemos, por otra parte, que los huesos son también semillas y, por consiguiente, gérmenes de vida.

Tláloc está representado en una postura que recuerda la de un batracio o de una “mujer impúdica” (Klein 1988; Sankalia 1960), como se muestra habitualmente a Tlaltecuhli en las imágenes bidimensionales (véanse figuras 8 y 9). Por ello, ciertos autores no dudan en hablar, siguiendo a Mendieta (1945, 1: 87) desde el siglo XVI y después a Selser, de una “rana terrestre” (e incluso a transformar la rana mencionada por Mendieta en un sapo [Heyden 1969, 153; Klein 1988; Pasztory 1983, 82; Townsend 1959, 29]). Nicholson (1967, 82) explica que el monstruo terrestre es habitualmente representado con los miembros abiertos en la posición *mamazouhticac*, la cual correspondería a la postura de parto. *Mamazouhticac* significa, de acuerdo con Molina (1970, f. 51v, s.v. *mamaçouticac*), “estar crucificado, o tener estendidos los brazos”. Se calificaba así la postura de las víctimas del sacrificio por flechamiento, que eran atadas a un caballete con brazos y piernas abiertos (Selser 1902-23, 2: 192). Los informantes de Sahagún (1950-69, lib. II: 112; 1956, 1: 192) emplean el verbo *mamaçoa* para describir cómo la diosa Toci se colocaba frente a Huitzilopochtli para invitarlo a abrazarla (Graulich 1981). La postura, en efecto, se ajusta a la concepción, no, como dice Nicholson, al parto. La mujer azteca daba a luz en cuclillas y con los miembros colocados contra el cuerpo, como lo muestra una famosa estatuilla (Soustelle 1966, láms. 199-200). Sin embargo, los aztecas no conocían las vistas oblicuas ni la perspectiva. Cuando dibujaban o esculpían en dos dimensiones, disponían radialmente en el plano horizontal de la imagen todo lo que sobresalía, como lo hacían los antiguos egipcios y todos los demás pueblos arcaicos. Por lo tanto, cuando representaban de frente o de espaldas a una persona en cuclillas o pariendo disponían sus brazos y piernas en los lados. Una escena del *Códice Borbónico* ilustra bien lo que sucede con una mujer pariendo en cuclillas cuando está figurada de frente en dos dimensiones: su posición se asemeja a la de una rana o de una “mujer impúdica” (véase figura 10).⁹

⁹ Entonces, la posición del monstruo de la tierra puede ser la del parto, pero no la llamada *mamazouhticac*. Además, no porque Tláloc lleve calaveras es el señor de la muerte, como lo pretende Fernández (1972, 151). Ya hemos visto que los huesos son semillas.



Figura 10. Toci dando a luz. *Códice Borbónico*, lám. 13.
 Fuente: Bibliothèque de l'Assemblée nationale, París

Es también lo que pasa con las imágenes bidimensionales de la Tierra: probablemente porque las vio con los ojos de un occidental que no conocía esta técnica pictórica que consiste en disponer radialmente las partes de los elementos tridimensionales en el plano horizontal de la imagen, Mendieta (1945, 1: 87) —o más bien Olmos, a quien copia— habla de una rana. Sin duda hay que imaginar a la deidad acostada sobre la tierra, los miembros doblados, pero lista para abalanzarse, como los felinos, de los que adoptó las patas;¹⁰ o bien sentada con los brazos en alto, lista para atacar. Habría que comparar los

¹⁰ Y no está ni sumisa ni vencida, como lo pretende Klein (1988).

relieves que muestran a la diosa de frente con vistas de perfil (véanse figuras 11 y 12) o con la escultura en bulto redondo. Se acepta, por ejemplo, que la Coatlicue del metro es una transposición en tres dimensiones del monstruo de la tierra (véanse figuras 7a y 7b); sin embargo, no tiene los miembros abiertos.¹¹ En cuanto a las estatuas estudiadas en este trabajo, cuya semejanza con la Coatlicue del Metro no es negada por nadie, ellas también son, desde luego, el monstruo de la tierra figurado en tres dimensiones.

TLALTECUHTLI

Basta comparar la gran Coatlicue con imágenes bidimensionales de Tlaltecuhltli para quedar convencido. En los relieves donde la diosa está representada de espaldas se reconoce inmediatamente, en el centro, la calavera ensartada en el cinturón, de la cual cuelgan tiras trenzadas que terminan con conchas (véanse figuras 8 y 9). La falda está adornada con calaveras y huesos cruzados, como en la Coatlicue del Metro.¹² Los miembros terminan en patas de felino. Ya hemos visto cómo, en las grandes estatuas, la asimilación de las garras con colmillos llevó a la transformación de los miembros superiores en cabezas de serpientes. Las muñecas están decoradas con los mismos ornamentos con flecos, así como con las llamativas tiras de papel de la estatua encontrada en 1790. Asimismo, son idénticos los ornamentos alargados con apariencia de matas de pelos dispuestos a lo largo de las piernas, así como las tobilleras compuestas de una hilera de plumas y cascabeles, todo ello rematado en ocasiones por una hilera de discos (Nicholson y Quiñones Keber 1983, 62-63). Las fauces de las Tlaltecuhltli reproducidas en las figuras 8 y 9 son muy típicas y peculiares. Listas para devorar, deberían estar dirigidas hacia la parte frontal del monstruo, pero como éste se ve de espaldas y la imagen es bidimensional, están volteadas

¹¹ Es, además, provocativo que Pasztory (1983, 161), quien defiende la tesis de la transposición, siga llamando “sapo” al bidimensional monstruo de la tierra.

¹² Es posible, aunque para nada seguro, que la Coatlicue del Metro sea andrógina (Navarrete y Heyden 1974; también Carrera 1979), como se dice a veces de Tlaltéotl. Al respecto se toma como argumento su postura de “piernas cruzadas”, poco femenina; pero hay otros ejemplos de mujeres que adoptan esta posición (Nicholson 1964, 237; véase también Pasztory 1979, 384-85; y, en otras épocas, las mujeres heroicas o divinas de la Costa del Golfo, con cinturones de serpientes, encontradas en El Zapotal: Gutiérrez Solana y Hamilton 1977; Graulich y Dopée 1978). Sobre las representaciones de Tlaltecuhltli, véase Nicholson (1967, 1972).



Figura 11. Tzitzimitl en el *Códice Magliabechiano*, f. 76r.

Fuente: *Libro de la vida que los Yndios hazian*; cart., sec. XVII, cc. 92, mm. 155 × 215; Firenze, BNC, Banco Rari 232, f. 76r. Su concessione del Ministero per i beni e le attività culturali e per il turismo della Repubblica Italiana / Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze

hacia arriba. La gran Coatlicue presenta dos cabezas de serpientes vistas de perfil, enfrentadas para formar una sola boca. En los relieves tenemos también dos perfiles de cabezas de serpientes, pero éstas carecen de mandíbulas inferiores y están unidas la una a la otra por atrás, para conformar una sola boca abierta a 180 grados; al mismo tiempo forman una vista frontal inverosímil por la presencia de ojos por ambos lados. El conjunto puede evocar una serpiente monstruosa o una suerte de caimán. Como las esculturas colosales y las Coatlicue de Coxcatlán y del Metro, el monstruo levanta sus garras, listo para atacar, o a veces sostiene cráneos. Finalmente, hay un último punto en común de suma importancia: sus articulaciones también están dotadas de pequeñas fauces “tlalocoides” con colmillos. Éstas son completamente características de las diosas ctónicas (y lunares, pues tierra y luna se consideraban consustanciales), como lo prueba este fragmento de Mendieta (1945, 1: 87): “Aunque a la tierra tenían por diosa,



Figura 12. Tzitzimitl en el *Códice Magliabechiano*, f. 79r. Fuente: *Libro de la vida que los Yndios hazian*; cart., sec. XVII, cc. 92, mm. 155 × 215; Firenze, BNC, Banco Rari 232, f. 79r. Su concessione del Ministero per i beni e le attività culturali e per il turismo della Repubblica Italiana / Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze

y la pintaban como rana fiera con bocas en todas las coyunturas...”, y otro extracto de la *Histoyre du Mechique*: “La cual [Tlaltecuhтли] estaba llena por todas las coyunturas de ojos y de bocas, con las que mordía como una bestia salvaje” (“Histoire du Mechique” 2002, 151).¹³

Las fauces en las articulaciones, las garras levantadas, el cinturón serpentiforme, una calavera como en la estatua de Coxcatlán, el collar de manos y corazones, la serpiente entre las piernas, todo esto se encuentra en el *Códice Magliabechiano*, en un ser sobrenatural calificado a veces como Tzitzimitl, a veces como Mictlantecuhтли (Señor del Lugar de los Muertos), pero que sin lugar a duda es en realidad esencialmente Tlaltecuhтли (*Codex Magliabechiano* 1970, f. 73, 76, 79, 82). Como en ciertos relieves

¹³ *La quelle [Tlaltecuhтли] estoyt pleine par toutes les jointures de ieux et de bouches, avec les quelles elle mordoyt, comme une bête saulvaige* (Thevet 1905, 30). [Nota de los traductores].

del monstruo ctónico, la cabeza está cubierta de cabellos enmarañados, sembrados de ojos estelares, propios de las deidades nocturnas. Las pequeñas banderas que se clavaron en la cabellera se encuentran también en Ilamatecuhtli, la “Vieja Señora”, la tierra vieja, y en Cihuacóatl, con la cual se puede confundir (*Codex Borbonicus* 1974, láms. 36, 37).

Las estatuas de Coatlicue y Yollotlicue representan entonces la Tierra, llamada en particular Tlaltéotl (Divinidad Tierra), Tlaltecuhli o 1 Conejo, debido a su creación en ese año. Es de suma importancia examinar el mito del nacimiento de la Tierra para entender cabalmente las dos esculturas colosales. La *Histoire du Mechique* lo relata así:

Dos dioses, Quetzalcóatl y Tezcatlipoca, bajaron del cielo a la diosa de la Tierra, Tlaltecuhli, la cual estaba llena por todas las coyunturas de ojos y bocas, con las que mordía como una bestia salvaje; y antes de que llegaran abajo, ya había agua, la cual no saben quién la creó, sobre la que caminaba esta diosa. Lo que viendo los dioses, se dijeron el uno al otro: “Es menester hacer la Tierra”; y esto diciendo, se cambiaron ambos en dos grandes serpientes, de las cuales una asió a la diosa por la mano derecha y el pie izquierdo, y la otra por la mano izquierda y el pie derecho, y la estiraron tanto que la hicieron romperse por la mitad. De la mitad de hacia las espaldas hicieron la Tierra, y la otra mitad la llevaron al cielo, de lo cual los otros dioses se enojaron mucho. Después de hecho esto, para compensar a la dicha diosa de la Tierra del daño que los dos dioses le habían infligido, todos los dioses descendieron para consolarla, y ordenaron que de ella saliera todo el fruto necesario para la vida de los hombres; y para efectuarlo, hicieron de sus cabellos árboles, flores y hierbas, de su piel la hierba muy menuda y florecillas, de sus ojos pozos y fuentes y pequeñas cuevas, de su boca ríos y cavernas grandes, de su nariz valles de montañas, de sus hombros montañas. Esta diosa lloraba a veces por la noche deseando comer corazones de hombres, y no se quería callar hasta que se le daban, ni quería producir fruto si no era regada con sangre de hombres (“*Histoire du Mechique*” 2002, 151, 153).¹⁴

¹⁴ El texto de la *Histoire du Mechique* modernizado por Graulich es el siguiente: *Deux dieux, Quetzalcoatl et Tezcatlipoca, apportèrent la déesse de la terre Tlaltecuhli des cieux en bas, laquelle [déesse] était pleine par toutes les jointures d'yeux et de bouches, avec lesquelles elle mordait comme une bête sauvage ; et avant qu'ils fussent en bas, il y avait déjà de l'eau —laquelle ils ne savent qui la créa— sur laquelle cette déesse cheminait. Ce que voyant, les dieux dirent l'un à l'autre: “Il est besoin de faire la terre”, et ceci disant [ils] se changèrent tous deux en deux grands serpents. L'un saisit la déesse depuis la main droite jusqu'au pied gauche, l'autre de la main gauche au pied droit, et [ils] la pressèrent tant qu'[ils] la firent rompre pour la moitié, et de la moitié par devers les épaules [ils] firent la terre, et l'autre moitié ils l'emportèrent au ciel, de quoi les autres dieux furent fort fâchés. Après ce fait, pour récompenser ladite déesse de la terre du dom-*

Según la “Historia de los mexicanos por sus pinturas” (2002, 28) que precisa el año del evento, 1 Conejo, e identifica con justa razón a Tlaltecuhтли con Tláloc, el monstruo a partir del cual fue creada la Tierra era una suerte de caimán, el *cipactli*. Y, agrega el autor, “[...] píntanlo [Tlaltecuhтли] como dios de la tierra tendido sobre un pescado, por se aver hecho dél”.

En otros relatos cosmogónicos, en lugar de la muerte de Tlaltéotl, se relatan las primeras relaciones sexuales, las de la diosa Tierra, llamada Xochiquétzal, o Cihuacóatl, o Itz'papálotl, con un dios solar, Piltzintecuhtli o Tezcatlipoca,¹⁵ pero los resultados son comparables: la diosa muere el día 1 Flor del año 1 Conejo, al dar a luz a Cintéotl (Dios Maíz), quien se convierte en las plantas útiles mientras emerge la tierra (Graulich 1983a, 1987). Relaciones sexuales en ciertas versiones, matanza y/o sacrificio en otras; tanto en los mitos como en la iconografía, vida y muerte, procreación y extinción, están estrechamente asociadas. Recordemos una vez más que morir era “acostarse con la diosa tierra”.

Ahora bien, en los ritos que reactualizaban el nacimiento del mundo, se combinaban las dos versiones, lo que conformaba de cierta manera una variante adicional. Teóricamente, la fiesta del Barrido (*ochpaniztli*) ocurría al final de la temporada seca, es decir, al final del día, pues la temporada seca era asimilada a la parte diurna del día y la temporada de lluvias a la parte nocturna. Era la temporada de la siembra, concebida como una hierogamia del cielo y de la tierra, cuando el Sol, al anochecer, penetraba la tierra y la fecundaba. Una esclava de edad madura que encarnaba a Toci, Nuestra Abuela, un aspecto de la Tierra, debía pasar la noche con el rey. Durante la noche, la llevaban al templo sobre los hombros de un sacerdote, como una recién casada, y sobre este altar insólito era decapitada. Un sacerdote grande y fuerte vestía su piel y sus atavíos y, representando así la tierra regenerada, iba a colocarse con los brazos y piernas abiertos frente al templo de Huitzilopochtli, como para que la fecundase.

mage que les deux dieux lui avaient fait, tous les dieux descendirent la consoler et ordonnèrent que d'elle sortit tout le fruit nécessaire pour la vie des hommes. Et pour ce faire, [ils] firent de ses cheveux arbres et fleurs et herbes; des yeux, puits et fontaines et petites cavernes; de la bouche, rivières et grandes cavernes; du nez, vallées de montagnes; des épaules, montagnes. Et cette déesse pleurait quelquefois la nuit, désirant manger [des] cœurs d'hommes; et [elle] ne voulait se taire jusqu'à ce qu'on lui en donnât, ni ne voulait porter fruit si [elle] n'était arrosée de sang d'hommes (Thevet 1905, 30-31). [Nota de los traductores].

¹⁵ La “Historia de los mexicanos por sus pinturas” (2002, 30) incluso indica que fue el Sol de la primera era del mundo.

Otros ritos se refieren sin ambigüedad al significado de la escena. Luego, Toci imitaba un parto y Cintéotl “nacía” a su lado (Graulich 1981). La aparición de las plantas útiles era, pues, el resultado del sacrificio de la Tierra —como en el caso de Tlaltéotl— y, al mismo tiempo, de su casamiento con el Sol —como en el caso de Xochiquétzal. En el mito, Tlaltéotl no es decapitada, es desgarrada, de una manera difícil de entender y aún más difícil de reproducir; de ahí que en el rito se le cortara la cabeza, lo que constituía también una manera de dividirla en dos. Por otra parte, sabemos que la decapitación era el tipo de sacrificio acostumbrado para las deidades telúricas.

En el mito y en el rito la vida nace de la muerte; y es también lo que ilustran las dos estatuas colosales de la Tierra. Si están decapitadas, es porque representan la Tierra despedazada en el origen de los tiempos, la Tierra que reclama sangre y corazones, como lo simboliza el “binomio” de la falda de corazones y de la falda de serpientes, la Tierra que devora a los hombres, como lo indican los brazos levantados y los colmillos amenazantes, el cuerpo listo para arremeter, el collar de trofeos: manos, corazones y calaveras. La diosa muere al dar a luz: es una mujer heroica adornada con las insignias propias de los guerreros. Si los chorros de sangre brotando de su cuello se convierten en serpientes, es porque las serpientes son la vida que se renueva, la fertilidad. La Tierra, mujer decapitada, se ha vuelto fecunda de extremo a extremo, y a la herida del cuello corresponde la sangre que sale del sexo. Probablemente, las serpientes de la falda también remiten al maíz que nace de la diosa. Al estar trenzadas, son una amenaza de muerte, al mismo tiempo que la estera que forman simboliza el poder concedido a la diosa. Ella es la primera en reclamar corazones y sangre. Cuando el Sol nazca hará lo mismo y se hará la guerra para sustentar a ambos y juntos reinarán (“Leyenda de los Soles” 1945, 122-23). Al final, en el centro de todo, la calavera, hueso y semilla, resume en sí misma lo esencial: la vida engendra la muerte, de la muerte renace la vida.

Del monstruo con fauces en todas las juntas se hicieron la tierra, las montañas, los valles. Una observación de Kubler (1975, 62; 1986, 110) cobra entonces todo su sentido. Dice, en efecto, que la parte trasera de la estatua colosal de Coatlicue recuerda la falda de una montaña y que “Los perfiles tienen unas hendiduras como cuevas bajo los codos que sugieren más un fenómeno geológico que una obra de arte”.

TLALTECUHTLI Y LA GEOMETRIZACIÓN DE LAS MUJERES EN LA ESCULTURA

Las divinidades dema

El mito de la divinidad sacrificada que se vuelve tierra y/o de cuyo cuerpo nacen diferentes elementos esenciales del mundo actual, como las plantas útiles, está ampliamente difundido en el mundo entero. El ejemplo más parecido nos viene de los babilónicos, quienes cuentan cómo en tiempos primordiales su dios nacional luchó contra Tiamat, el Mar, y los monstruos que esta diosa había engendrado. Finalmente la mató, la partió a la mitad “como un pescado seco”, con una mitad “techó los cielos”, mientras que la otra mitad se volvió la tierra. De la baba de Tiamat hizo la nieve y las nubes, de sus ojos salieron el Tigris y el Éufrates, sobre su pecho amontonó las montañas, etcétera (Labat *et al.* 1970, 38-57). En la China antigua, cuando P’an-kou murió, su cabeza se volvió un pico sagrado, sus ojos se convirtieron en el Sol y la Luna, su grasa en los ríos y el mar, sus cabellos y pelos en los árboles y los demás vegetales, sus lágrimas en los ríos (Kaltenmark 1959, 457). En la India védica es a partir de Purusha, hombre primordial, que nació el universo. Cubrió la tierra de un extremo a otro, “era todo lo que es” y, una vez sacrificado, los animales, las cuatro castas, los dioses, los astros... nacieron de él (RgVeda X, 90). Señalemos finalmente las divinidades de tipo *dema* estudiadas por Jensen (1966, 111), quien escribe sobre ellas:

La divinidad-*dema* sacrificada [en los orígenes] se convierte en las plantas útiles, pero también emprende el primer viaje al reino de los muertos y ahí se transforma [...]. Además, encontramos en casi todas partes la afirmación según la cual la divinidad recorre el cielo bajo el aspecto de la luna y constituye, mediante su desaparición y su resurrección, el símbolo de la vida en perpetuo proceso de renovación.

La ordenación del caos

La enseñanza común a todos estos mitos es que, en el origen, fue necesario crear el orden a partir del caos, aunque la muerte fuera el precio por pagar. Tlaltéotl es una bestia salvaje como Tiamat; en tiempos de P’ankou, “el cielo y la tierra eran un caos”; y fue preciso el sacrificio de Purusha para que se instaurara el orden en el mundo, en particular su rigurosa organización social.

Ahora bien, las grandes estatuas mexicanas de la Tierra representan evidentemente un monstruo caótico, que mezcla lo animal y lo humano, una eferescencia de vida incontrolada que, sin embargo, está comprimida en formas geométricas rigurosas, con la menor naturalidad posible. Aquí también el sacrificio es modelado, el asesinato engendra la cultura, como lo indica de hecho la aparición de las plantas cultivadas... Se dice con razón que la gran Coatlicue fue “construida” con “bloques arquitectónicos de contornos claros”, y fue acertado evocar a este respecto el arte de Teotihuacan (Westheim 1965, 149, 236-37).

Sé perfectamente que la escultura en piedra del México central, sobre todo cuando es de gran dimensión, es a menudo axial, frontal y compacta, con excepción de unos cuantos casos en los que una audacia excepcional es puesta al servicio de un tema particular.¹⁶ Sin embargo, en el caso que nos ocupa, hay además una voluntad deliberada de dar a la Tierra sacrificada un aspecto arquitectónico, construido, cultural. Los troncos de Coatlicue y de Yollotlicue imitan claramente la forma del *talud-tablero* de inspiración teotihuacana, e incluso las proporciones del talud en relación con el tablero son las que estaban en vigor en la antigua metrópoli.¹⁷ Por otra parte, llama la atención que en los relieves Tlaltecuhltli siempre se inscribe rigurosamente en un rectángulo, aun cuando el espacio disponible permitiría variaciones, como en el Teocalli de la Guerra Sagrada (véase figura 8). Es indudablemente la domesticación de las fuerzas caóticas lo que se pretende evocar.

También la domesticación de la mujer, pues ésta es percibida como más cercana a la naturaleza y, por lo tanto, más temible. Por ello la imagen de la mujer es sistemáticamente más cerrada, compacta e inscrita en formas geométricas, culturales, en comparación con la del hombre. Todo sucede como si éste fuera la parte del orden cultural del mundo, en tanto que la mujer se debe inscribir en él mediante la domesticación —casi en el sentido etimológico de la palabra— y la coerción.

¹⁶ Pienso en las estatuas del dios del viento girando sobre su propio eje, que evocan torbellinos de viento y las circunvoluciones de la concha que son su emblema.

¹⁷ No es el caso con la Coatlicue de Coxcatlán, que tiene una falda-talud más larga en relación con el torso. También tenemos estatuas en talud-tablero en Teotihuacan: de hecho, Westheim compara a Coatlicue con la gran estatua de Chalchiuhtlicue. Véase también el gigantesco Tláloc del Museo Nacional de Antropología de la Ciudad de México.

LA INFLUENCIA DE TEOTIHUACAN

Se ha mencionado a Teotihuacan. La forma de las estatuas no es la única causa: encontramos también elementos teotihuacanos en la iconografía del Tláloc esculpido en la cara inferior. Pienso primero en que el cuerpo del dios está disimulado por un elemento abstracto: es una característica sobresaliente de las figuras frontales en Teotihuacan (Miller 1973, 20-21). A eso se suma el collar de elementos trilobulados, la venda frontal con discos que se alarga mediante cintas con motivos en dientes de sierra y, finalmente, el doble contorno de los brazos (Miller 1973, figs. 18, 40, 201-03; Winning 1987, 1: 78, fig. 6c). Esta presencia de Teotihuacan no debe sorprendernos. Las excavaciones llevadas a cabo en el centro de la Ciudad de México desde hace décadas han mostrado en varias ocasiones que, para la arquitectura, la escultura y la pintura en particular, la gran ciudad del Clásico fue una fuente de inspiración.¹⁸

OTRAS IDENTIFICACIONES DE ESCULTURAS COLOSALES

Las dos estatuas que nos ocupan muestran a todas luces una excepcional coherencia y una extrema elocuencia. En cuanto a su legibilidad, ésta debía ser aún mayor antaño, cuando estaban pintadas con colores vivos. León y Gama estaba lejos de acertar cuando veía en ellas un mosaico de atributos propios de una serie de divinidades (Teoyaomiqui, Coatlicue, Cihuacóatl, Quetzalcóatl, Chalchiuhtlicue...), y tampoco se trata, como lo pensaba Townsend (1979, 30), “en primer lugar de un ensamblaje de atributos rituales de diferentes fuentes emparentadas”. Cada elemento pertenece efectivamente a la Tierra, Tlaltecuhli, y contribuye a representarla bajo cada uno de sus aspectos. Las estatuas ilustran y reactualizan a la vez el rito y el mito, al tiempo que ofrecen de ellos una nueva y poderosa síntesis.

¿Significa eso que las interpretaciones que ven en ellas a Coatlicue (Chavero, Seler y la mayoría de los autores subsecuentes), Teoyaomiqui (León y Gama), unas Tzitzimime (Boone 1973) o Cihuacóatl (Carrera 1979; 188;

¹⁸ Cf. el Tláloc pintado en el santuario decorado de la calle Argentina (Matos Moctezuma 1979). En el relieve del Tláloc femenino y bicéfalo encontrado durante las excavaciones del Templo Mayor, se superpusieron, de hecho, dos cabezas, la inferior de estilo azteca, mientras que la superior exhibe los rasgos teotihuacanos que acabo de recordar (Bonifaz Nuño 1986, figs. 5, 12).

Klein 1988; Pasztory 1983, 158) están equivocadas? Lo están en la medida en que estos diferentes nombres solamente se corresponden con un aspecto limitado de la diosa.

COATLICUE

Veamos en primer lugar a Coatlicue. Su mito es uno de los más conocidos. Barriando un día en el Monte de las Serpientes (Coatepec), levantó una bola de plumón que guardó debajo de su falda, con lo cual quedó preñada. Su hija Coyolxauhqui y sus cuatrocientos hijos, los Huitznahua, se indignaron y quisieron matarla. Se armaron para la guerra y se lanzaron al asalto del Coatepec. En el momento en que alcanzaban la cima, Coatlicue dio a luz a Huitzilopochtli —quien nació completamente armado—, el cual decapitó a su media hermana y masacró a los Huitznahua (Sahagún 1956, 1: 271-73). Desde Selser (1902-23, 4: 89-90), se interpreta correctamente este mito como la victoria del Sol naciente (Huitzilopochtli), el cual, al emerger de la tierra (su madre Coatlicue), vence a la Luna (Coyolxauhqui) y a las estrellas (los cuatrocientos Huitznahua).¹⁹ En el relato de otra batalla mítica en Coatepec, de hecho, el vencedor surgía de una fosa en la tierra y no del vientre de Coatlicue (Sahagún 1956, 1: 284): los dos eran intercambiables. En la obra de Sahagún (1950-69, lib. III: f. 3v), la viñeta que ilustra el mito muestra a Coatlicue vestida con una falda de serpientes entremezcladas; en otra parte (Sahagún 1964, 2: lám. 12), la diosa exhibe solamente un cinturón en forma de serpiente. Según la “Historia de los mexicanos por sus pinturas” (2002, 50), los habitantes de “Cuzco”, probablemente Coxcatlán, rendían un culto particular a los cuatrocientos hijos de Coatlicue; ahora bien, una de las estatuas procede precisamente de Coxcatlán (véase figura 5). Por otra parte, como madre de Huitzilopochtli, la diosa era evidentemente honrada de manera especial en México. Finalmente, se ha dicho

¹⁹ Las interpretaciones historicistas (González de Lesur 1968; Uchmany 1978; Zantwijk 1985, 46-48) que han sido presentadas y que pretenden ver en el mito el reflejo de un hecho histórico acontecido durante las peregrinaciones de los mexicas pierden de vista que este mito no es más que una adaptación de otros mitos más antiguos y, en particular, de la victoria de Quetzalcóatl sobre los 400 Mimixcoa en el Mixcoatepec. Es cierto, por otra parte, que existen diferentes niveles de significación del mito y que, retomado por los mexicas, significa también su victoria (a través del que los encarna, su Sol) contra los hermanos mayores, es decir, los moradores del territorio donde llegan, los autóctonos. Véanse Graulich 1987, 1988a.

y repetido que Coatlicue era la Tierra. Este conjunto de motivos justifica la apelación de Coatlicue para la estatua. ¿Cuáles son los argumentos contrarios? Primero, la estatua figura una diosa decapitada y Coatlicue no lo fue, o al menos no en Coatepec, aunque Pasztory (1979, 385; 1983, 158) se obstina en afirmarlo. Pero, en tanto Tierra, fue decapitada en el inicio de los tiempos, y es a los orígenes que remite el binomio falda de serpientes-falda de corazones. Un segundo argumento en contra de la apelación “Coatlicue” es el hecho de que otra estatua, casi idéntica, tiene una falda de corazones y no de serpientes. No obstante, Yollotlicue ostenta, al menos, un *cinturón* serpentiforme, lo que constituye un atributo distintivo de Coatlicue en los códices matritenses (Sahagún 1964, 2: lám. 12). Por último, cito, solamente como recordatorio, la objeción de Carrera (1979, 108), quien afirma, con toda seriedad, que la gran estatua no puede ser Coatlicue, porque en la estatuaria femenina, ¡los aztecas “probablemente” no representaban... figuras históricas!

Se puede entonces y con todo derecho llamar a las dos estatuas colosales Coatlicue, bajo el entendido de que, siendo la versión mexicana de Tlaltecuhli,²⁰ la diosa es figurada aquí como monstruo telúrico primordial, no como la heroína de Coatepec.

TEOYAOMIQUI, TZITZÍMITL

Por haber muerto al dar a luz a los mantenimientos, Tlaltecuhli es una guerrera y lleva algunos de sus atributos: nada entonces impide llamarla Teoyaomiqui, pero este nombre solamente abarca un aspecto de su personalidad. Lo mismo sucede con el calificativo de Tzitzímitl. Por la noche, las mujeres y los guerreros heroicos se convertían en temibles espectros, los Tzitzimime. Durante la fiesta de *ochpaniztli* que reactualizaba la creación del mundo, después de haber dado a luz a Cintéotl, Toci era adornada con plumas de águila, y una insignia compuesta de cinco banderas, a la manera de las deidades descarnadas, le cubría la cabeza (véanse figuras 11a y 11b) (Graulich 1981, 86). El hombre que la personificaba era llamado Teccizcuacuilli (Sacerdote del Caracol Marino), una alusión clara a Tecuciztécatl (El del Caracol Marino), la Luna. Tierra y luna estaban, en efecto, estrechamente

²⁰ Nótese, sin embargo, que en el ciclo de mitos toltecas la madre de Quetzalcóatl es llamada también Coatlicue o Coacueye (“Anales de Cuauhtitlan” 1945, 12; Graulich 1988a, 107).

asociadas, y Westheim (1965, 67; véase también Pasztory 1983, 153) sólo está parcialmente equivocado cuando escribe que la estatua de la diosa decapitada representa la luna menguante.

CIHUACÓATL

Cihuacóatl (Serpiente hembra o Mujer-Serpiente) es también un aspecto importante de la Señora de la Tierra. Era la principal diosa de Coxcatlán (“Relación de Cuzcatlan” 1985, 95), donde, como recordamos, los 400 Huitznahua eran particularmente venerados. Por ello es probable que la famosa Coatlicue encontrada en esta ciudad represente a Cihuacóatl (véase figura 5). De hecho, ésta generalmente era representada como un ser descarnado (*Codex Borbonicus* 1974, láms. 23, 26, 28, 36; *Codex Magliabechiano* 1970, f. 45; Durán 1967, 1: 125, lám. 20). Como Tlaltecuhli, Cihuacóatl era una bestia feroz que, hambrienta de víctimas humanas, “lloraba por la noche” (Durán 1967, 1: 130; Sahagún 1950-69, lib. I: 11; 1956, 1: 46). Algunas veces se transformaba en serpiente, otras veces en una hermosa mujer que seducía a los jóvenes y se acostaba con ellos para después matarlos (Mendieta 1945, 1: 98). Acostarse con la diosa era, pues, morir; al mismo tiempo, morir era acostarse con Tlaltéotl. En el Tlillan, su templo oscuro, que representaba el interior de la tierra, la divinidad estaba rodeada de todas las montañas (Durán 1967, 1: 126). Cuando interviene en los mitos es para simbolizar en particular lo autóctono (Graulich 1984, 1988a). Tlaltéotl desgarrada había dado luz a las plantas. En el mito del paraíso perdido y en el rito paría al dios del maíz, quien era también el primer ser engendrado y, por consiguiente, el primer hombre. Cihuacóatl, por su parte, era Quilaztli, la que hace crecer las verduras, y su cuerpo era el tabaco (Torquemada 1969, 2: 83). Se hace referencia a ella como la culpable del paraíso (Torquemada 1969, 2: 61; Veytia 1907, 9) y, al inicio de la presente era, fue ella quien molió el maíz con el cual fue creado el hombre (“Leyenda de los Soles” 1945, 121). Fue la madre del género humano y la primera en morir en el parto (Torquemada 1969, 2: 61). Se vio anteriormente cómo, de acuerdo con Jensen, la divinidad-*dema*, al ser matada, se convertía en las plantas útiles y se transformaba en el reino de los muertos. Justamente se decía de Cihuacóatl que era la esposa del dios de los infiernos (*Códice Vaticano A*, 1996, lám. 39; “Historia de los mexicanos por sus pinturas” 2002, 61).

En todo ello, Cihuacóatl parece confundirse con Tlaltéotl o ser sólo uno de sus epítetos. Pero cuando se examinan las circunstancias en las que era invocada y quién la personificaba, nos damos cuenta de que sus aspectos privilegiados eran los de la mujer heroica, la guerrera, la mujer potente. Como mujer muerta en el parto, y por lo tanto guerrera, era llamada Yao-cíhuatl (Guerrera), Cuauh-cíhuatl (Mujer Águila) y Tzitzimicíhuatl (Mujer Espectro) (Torquemada 1969, 1: 81). En el himno que le era dedicado se le llamaba Águila y se le asignaba el nombre calendárico 13 Águila (Sahagún 1950-69, lib. II: 211-12). Habitualmente está adornada con atavíos de plumas de águila (*Codex Borbonicus* 1974, láms. 23, 26, 28, 36; *Codex Magliabechiano* 1970, f. 45). Presidía el combate que representaba el parto, durante el cual las parteras la invocaban frecuentemente (Sahagún 1950-69, lib. VI: 155, 164, 179). Tal vez era por ser guerrera que Cihuacóatl expresaba también el aspecto de soberanía de la Tierra. Sea como fuere, el segundo personaje del reino, el “virrey”, usaba el título de *cihuacoatl* y debía encarnar a la diosa.

Desde luego, las dos estatuas colosales ostentan numerosos elementos en común con la Mujer-Serpiente; sin embargo, ésta representaba sobre todo un aspecto especializado de la divinidad ctónica. Por lo demás, todo ello ilustra claramente, y una vez más, que las diosas aztecas estaban poco diferenciadas.

TLÁLOC

Para Bonifaz Nuño (1986), finalmente, la estatua representa a Tláloc o a Tlaltecuhli, ambos confundiendo. Recurriendo, como lo había hecho yo, al mito del desgarramiento de Tlaltéotl, este autor ve en la estatua a esta diosa apretada por las dos serpientes, al grado de fundirse en ellas. He explicado ya por qué esta interpretación me parece inadmisibles. Las dos serpientes emergen claramente del cuello cercenado y la comparación con otros decapitados muestra que no hay ningún motivo para reconocer en ellas las serpientes que desgarraron a Tlaltéotl. Además, sus cuerpos no están representados, mientras que otras serpientes surgen de otras aberturas del cuerpo. Por otra parte, Tláloc tiene su iconografía propia. Él es ciertamente la Tierra, pero su campo de acción abarca dominios que no son los de Tlaltéotl. Vive en la cima de las montañas, es quién manda la lluvia y el rayo, reina sobre el paraíso del Tlalocan. La fertilidad es de su competencia, pero

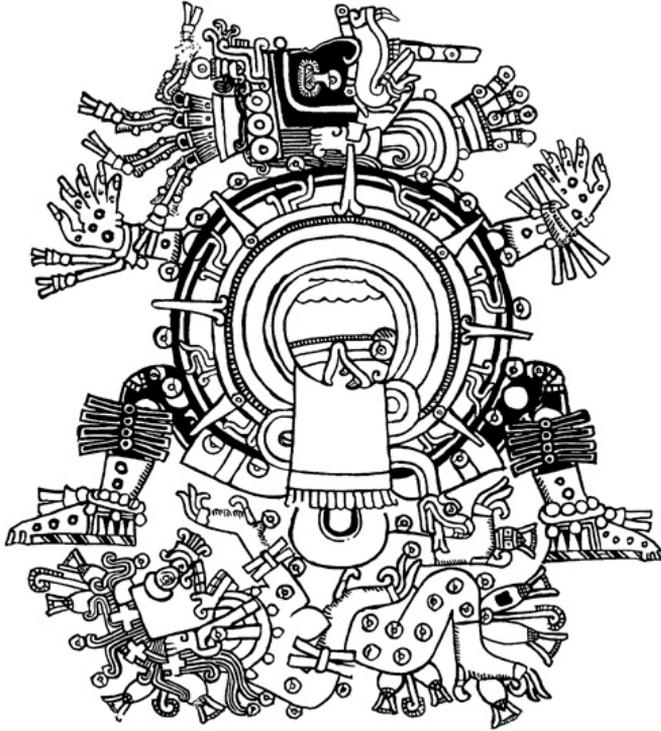


Figura 13. Tlaltecuhltli dando a luz al maíz en el *Códice Borgia*, lám. 43.
Fuente: dibujo de Rodolfo Ávila

no la fecundidad. Lo considero el aspecto masculino de la Tierra, aunque a veces puede haber cierta ambigüedad. En el *Códice Borgia* se puede ver a la Tierra recostada, la cabeza descarnada, levantando sus garras (*Codex Borgia* 1976, lám. 43) (véase figura 13). Mazorcas de maíz nacen de su cuerpo y es netamente femenina, como lo revelan sus senos; sin embargo, ostenta un adorno nasal que evoca las fauces de Tláloc. A la inversa, existe un relieve en el que Tláloc tiene senos...

Así pues, Tláloc, Cihuacóatl, Coatlicue, Tzitzimicíhuatl, Teoyaomiqui, e incluso Yollohtlicue, son todos nombres que se pueden atribuir a las dos estatuas colosales, pero que solamente abarcan aspectos limitados de ellas. Lo que representan es la Tierra en su esencia, Tlaltecuhltli o Tlaltéotl (Señora Tierra o Divinidad Tierra), el monstruo caótico del que nacieron el orden, las plantas y la humanidad, el monstruo fértil que, al ser ejecutado, revienta de vida, el devorador que nutre y hace vivir, la Tierra que comparte con el Sol el imperio del mundo.

BIBLIOGRAFÍA

- Alcina Franch, José. 1965. *Manual de Arqueología Americana*. Madrid: Aguilar.
- “Anales de Cuauhtitlan”. 1945. En *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, editado y traducido por Primo Feliciano Velázquez. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Antigüedades de México basadas en la recopilación de Lord Kingsborough*. 1964-67. 4v. Editado por José Corona Núñez. México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público.
- Bandelier, Adolf F. 1884. *Report of an Archaeological Tour in Mexico in 1881*. Boston, Londres: Cupples, Upham, and Co., N. Trübner and Co.
- Barba de Piña Chan, Beatriz. 1987. “¿Coatlicue o Teoyaomique?” En *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines, I Coloquio*, editado por Barbro Dahlgren, 95-121. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bernal, Ignacio. 1972. *Museo Nacional de Antropología de México. Arqueología*. México: Aguilar.
- Bernal, Ignacio, Román Piña Chan y Fernando Cámara Barbachano. 1968. *The Mexican National Museum of Anthropology*. México: Ediciones Lara.
- Beyer, Hermann. 1965. *Obras completas I, Mito y simbología del México Antiguo. El México Antiguo*, v. 10. México: Sociedad Alemana Mexicanista.
- Bonifaz Nuño, Rubén. 1986. *Imagen de Tláloc*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Boone, Elizabeth. 1973. “A Re-evaluation of the Coatlicue”. Conferencia presentada en la University of Texas, Austin.
- Broda, Johanna. 1991. “Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto a los cerros en Mesoamérica”. En *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, editado por Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé, 461-500. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Bushnell, Geoffrey H. S. 1965. *Ancient Arts of the Americas*. Nueva York: Praeger.
- Carrera, Magali Marie. 1979. *The Representation of Women in Aztec-Mexica Sculpture*. Tesis de doctorado, Columbia University.
- Caso, Alfonso. 1953. *El Pueblo del Sol*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. 1967. *Los calendarios prehispánicos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Chavero, Alfredo. 1886. *México a través de los siglos*, v. 1. *Historia antigua y de la conquista*. México: Ballescá y Compañía.

- Codex Borbonicus*, *Bibliothèque de l'Assemblée Nationale*. 1974. Editado por Karl A. Nowotny. Graz: Akademische Druck-u Verlagsanstalt (Codices Selecti 44).
- Codex Borgia*, *Biblioteca Apostolica Vaticana (Messicano Riserva 28)*. 1976. Editado por Karl A. Nowotny. Graz: Akademische Druck-u Verlagsanstalt (Codices Selecti 58).
- Codex Chimalpopoca*. *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico*. 1938. Editado y traducido por Walter Lehmann. Stuttgart, Berlín: Quellenwerke zu Alten Geschichte Amerikas 1.
- Codex Magliabechiano CL XIII, 3 (B.R. 232)*, Anon. *Vida de los Yndios*, *Biblioteca Nazionale di Firenze*. 1970. Editado por Ferdinand Anders. Graz: Akademische Druck-u Verlagsanstalt (Codices Selecti 23).
- Codex Nuttall*. 1902. *Facsimile of an Ancient Mexican Codex belonging to Lord Zouche of Harynworth*, editado por Zelia Nuttall. Cambridge: Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology.
- Codex Telleriano-Remensis*. 1964-67. En *Antigüedades de México basadas en la recopilación de Lord Kingsborough*, editado por José Corona Núñez, 1: 151-337. México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público.
- Codex Vaticanus 3773*, *Biblioteca Apostolica Vaticana (Codex Vaticanus B)*. 1970. Editado por Ferdinand Anders. Graz: Akademische Druck-u Verlagsanstalt (Codices Selecti 36).
- Códice Cospi*. 1993. Editado por Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Peter van der Loo. Graz: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt; Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario; México: Fondo de Cultura Económica.
- Códice Fejérváry-Mayer*. 1994. Editado por Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García. Graz: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt; Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario; México: Fondo de Cultura Económica.
- Códice Laud*. 1994. Editado por Ferdinand Anders y Maarten Jansen. Graz: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt; Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario; México, Fondo de Cultura Económica.
- Códice Vaticano A 3738*. 1996. Editado por Ferdinand Anders y Maarten Jansen. Graz: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt; Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario; México: Fondo de Cultura Económica.
- Códice Vindobonensis Mexicanus I*. 1992. Editado por Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez. Graz: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt; Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario; México: Fondo de Cultura Económica.
- Durán, Diego. 1967. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*. 2 v. Editado por Ángel María Garibay K. México: Porrúa.

- Fernández, Justino. 1972. *Estética del arte mexicano: Coatlicue, El Retablo de los Reyes, El hombre*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gay, Carlo T. 1971. *Chalcacingo*. Graz: Akademische Druck-u Verlagsanstalt.
- González de Lesur, Yólotl. 1968. "El dios Huitzilopochtli en la peregrinación mexicana de Aztlán a Tula". *Anales del INAH* 19: 175-90.
- Graulich, Michel. 1981. "Ochpaniztli. La fête des semailles des anciens Mexicains". *Anales de Antropología* 18(2): 59-100.
- _____. 1983a. "Myths of Paradise Lost in Pre-Hispanic Central Mexico". *Current Anthropology* 24(5): 575-88.
- _____. 1983b. "Templo Mayor, Coyolxauhqui und Cacaxtla". *Mexicon* 5(1): 91-94.
- _____. 1984. "Aspects mythiques des pérégrinations mexicas". En *The Native Sources and the History of the Valley of Mexico: Proceedings of the 44th International Congress of Americanists, Manchester 1982*, editado por Jacqueline de Durand-Forest, 25-71. Oxford: Archaeopress (BAR International Series, 204).
- _____. 1987. *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*. Bruselas: Académie Royale.
- _____. 1988a. *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan*. Amberes: Instituut voor Amerikanistiek.
- _____. 1988b. "Double Immolations in Ancient Mexican Sacrificial Ritual". *History of Religions* 27(4): 393-404.
- _____. 1990a. "Afterlife in Ancient Mexican Thought". En *Circumpacifica, Festschrift für Thomas S. Barthel*, editado por Bruno Illius y Matthias Laubscher, 2: 165-87. Francfort: Peter Lang.
- _____. 1990b. "Dualities in Cacaxtla". En *Mesoamerican Dualism (46th International Congress of Americanists, Amsterdam, 1988)*, editado por Rudolf van Zantwijk, Rob de Ridder y Edwin Braakhuis, 94-118. Utrecht: RUU-ISOR.
- _____. 1995. "Aztec Festivals of the Rain Gods". *Indiana* 13: 21-54.
- _____. s.f.d. "The Aztec Festivals of Tlaxochimaco and Xocotl Huetzi". *Numen*, en prensa.²¹
- Graulich, Michel y Lin Crocker. 1985. *Art précolombien. Mexique, Guatemala. Chéfs-d'œuvre inédits*. París: Payot.
- Graulich, Michel y Michel Dopée. 1976. "Une grande statue en terre cuite du Veracruz (Mexique)". *Bulletin des Musées Royaux d'Art et d'Histoire* 48: 35-48.
- Graulich, Michel y Annie Dorsinfang-Smets. 1980. "Nouvelles découvertes d'archéologie mexicaine: les peintures murales de Cacaxtla et les fouilles du Grand Temple de Mexico". *Annales d'Histoire de l'Art et d'Archéologie* 2: 53-65.

²¹ Este trabajo no se publicó con este título. El artículo de Michel Graulich publicado en la revista *Numen* es: Graulich, Michel. 1989. "Miccailhuitl: The Aztec Festivals of the Deceased", *Numen* 36(1): 43-71. [Nota de la editora].

- Graulich, Michel y Pierre Petit. 1989. "Art primitif et troisième dimension". *Baessler Archiv* 37(2): 335-71.
- Gurría Lacroix, Jorge. 1978. "Andrés de Tapia y la Coatlicue". *Estudios de Cultura Náhuatl* 13: 23-34.
- Gutiérrez Solana, Nelly y Susan K. Hamilton. 1977. *Las esculturas en terracota de El Zapotal, Veracruz*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Handbook of Middle American Indians*. v. 16. *Sources Cited and Artifacts Illustrated*. 1964. Editado por Robert Wauchope. Austin: University of Texas Press.
- Hellmuth, Nicholas. 1975. *The Escuintla Hoards: Teotihuacan Arts in Guatemala*. FLAAR Progress Reports 1, 2, Guatemala City.
- Heyden, Doris. 1969. "Comentarios sobre la Coatlicue recuperada durante las excavaciones realizadas para la construcción del Metro". *Anales del INAH* 2: 153-70.
- "Historia de los mexicanos por sus pinturas". 2002. En *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, editado y traducido por Rafael Tena, 23-111. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cien de México).
- "Histoire du Mechique". 2002. En *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, editado y traducido por Rafael Tena, 114-66. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cien de México).
- Holmes, William H. 1897. *Archaeological Studies Among the Ancient Cities of Mexico, Part II, Monuments of Chiapas, Oaxaca, and the Valley of Mexico*. Chicago: Field Museum of Natural History.
- Ichon, Alain. 1969. *La religion des Totonagues de la Sierra*. París: Centre National de la Recherche Scientifique.
- Jensen, Adolphe E. 1954. *Mythes et cultes chez les peuples primitifs*. París: Payot.
- Kaltenmark, Max. 1959. "La naissance du monde en Chine". En *Sources orientales, I. La naissance du monde*, 455-68. París: Seuil.
- Kauffmann Doig, Federico. 1971. *Arqueología peruana*. Lima: Editorial Inca.
- Keen, Benjamin. 1971. *The Aztec Image in Western Thought*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Klein, Cecelia F. 1980. "Who Was Tlaloc?". *Journal of Latin American Lore* 6(2): 155-204.
- _____. 1988. "Rethinking Cihuacoatl: Aztec Political Imagery of the Conquered Woman". En *Smoke and Mist: Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan*, editado por J. Kathryn Josserand y Karen Dakin, 1: 237-72. Oxford: British Archaeological Reports (BAR International Series 402).
- Krickerberg, Walter. 1950. "Bauform und Weltbild im alten Mexico". *Paideuma* 4: 295-333.

- _____. 1961. *Las antiguas culturas mexicanas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kubler, George A. 1975. *The Art and Architecture of Ancient America: The Mexican, Maya and Andean Peoples*. Harmondsworth: Penguin Books (Pelican History of Art Series).
- Kubler, George. 1986. *Arte y arquitectura en la América precolonial. Los pueblos mexicanos, mayas y andinos*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Labat, René, André Caquot, Maurice Sznycer y Maurice Vieyra. 1970. *Les religions du Proche-Orient asiatique*. París: Fayard/Denoël.
- León y Gama, Antonio de. 1979 [1792]. “Descripción de las dos piedras”. En *Trabajos arqueológicos en el centro de la ciudad de México (Antología)*, editado por Eduardo Matos Moctezuma, 27-54. México: Secretaría de Educación Pública/ Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- León-Portilla, Miguel. 1956. *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Lévi-Strauss, Claude. 1966. *Mythologiques. 2, Du miel aux cendres*. París: Plon.
- “Leyenda de los Soles”. 1945. En *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, editado y traducido por Primo Feliciano Velázquez, 119-28. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Linné, Sigvald. 1961. “L’art du Mexique et de l’Amérique Centrale”. En *Amérique précolombienne*, editado por Hans Dietrich Disselhoff y Sigvald Linné. París: Albin Michel.
- Lumholtz, Carl. 1960. *El México Desconocido*. 2 v. México: Editorial Nacional.
- Marquina, Ignacio. 1960. *El Templo Mayor de México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Mateos Higuera, Salvador. 1979. “Herencia arqueológica de México-Tenochtitlan”. En *Trabajos arqueológicos en el centro de la ciudad de México (Antología)*, editado por Eduardo Matos Moctezuma, 205-75. México: Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Matos Moctezuma, Eduardo (ed.). 1979. *Trabajos arqueológicos en el centro de la ciudad de México (Antología)*. México: Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Mendieta, Jerónimo de. 1945. *Historia eclesiástica indiana*. 4 v. México: Editorial Salvador Chávez Hayhoe.
- Miller, Arthur G. 1973. *The Mural Painting of Teotihuacán*. Washington D. C.: Dumbarton Oaks.
- Miller, Mary Ellen. 1986. *The Art of Mesoamerica from Olmec to Aztec*. Londres: Thames and Hudson.

- Molina, Alfonso de. 1970. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. México: Porrúa.
- Moser, Christopher L. 1973. *Human Decapitation in Ancient America*. Washington D. C.: Dumbarton Oaks (Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology 11).
- Navarrete, Carlos y Doris Heyden. 1974. "La cara central de la Piedra del Sol. Una hipótesis". *Estudios de Cultura Náhuatl* 11: 355-76.
- Nicholson, Henry B. 1964. "An Aztec Stone Image of a Fertility Goddess: Addenda". *Baessler Archiv* 12: 235-37.
- . 1967. "A Fragment of an Aztec Relief Carving of the Earth Monster". *Journal de la Société des Américanistes* 56: 81-94.
- . 1971a. "Major Sculpture in Pre-Hispanic Central Mexico". en *Handbook of Middle American Indians*, v. 10. *Archaeology of Northern Mesoamerica*, editado por Robert Wauchope, 92-134. Austin: University of Texas Press.
- . 1971b. "Religion in Pre-Hispanic Central Mexico". En *Handbook of Middle American Indians*, v. 10. *Archaeology of Northern Mesoamerica*, editado por Robert Wauchope, 395-446. Austin: University of Texas Press.
- . 1972. "The Iconography of Aztec Period Representations of the Earth Monster: Tlaltecuhltli (abstract)". En *Religión en Mesoamérica, XII Mesa Redonda*, 225. México: Sociedad Mexicana de Antropología.
- Nicholson, Henry B. y Eloise Quiñones Keber. 1983. *Art of Aztec Mexico: Treasures of Tenochtitlan*. Washington D. C.: National Gallery of Art.
- Pasztory, Esther. 1979. "Masterpieces in Pre-Columbian Art". En *XLII Congrès International des Américanistes*, editado por Jacques Lafaye, 7: 377-90. París: Musée de l'Homme.
- . 1983. *Aztec Art*. Nueva York: Harry N. Abrams.
- Popol Vuh: The Sacred Book of the Ancient Quiché Maya*. 1950. Editado por Adrián Recinos. Norman: University of Oklahoma Press.
- Porter Weaver, Muriel. 1972. *The Aztecs, Maya and Their Predecessors: Archaeology of Mesoamerica*. Nueva York, Londres: Seminar Press (Studies in Archaeology).
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1950-51. *Los Kogi: Una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta*. 2 v. Bogotá: Editorial Iqueima.
- "Relación de Cuzcatlan". 1985. En *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, editado por René Acuña, v. 2. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Robertson, Donald. 1959. *Mexican Manuscript Painting of the Early Colonial Period*. New Haven: Yale University Press.
- Robicsek, Francis. 1975. *A Study in Maya Art and History: The Mat Symbol*. Nueva York: Museum of the American Indian/Heye Foundation.

- Sahagún, Bernardino de. 1950-69. *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*, editado y traducido por Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble. 12 v. Santa Fe: The School of American Research; Salt Lake City: The University of Utah.
- _____. 1956. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Editado por Ángel María Garibay K. 4 v. México: Porrúa.
- _____. 1964. *Códices matritenses de la Historia general de las cosas de la Nueva España*, editado por Manuel Ballesteros Gaibrois. 2 v. Madrid: Porrúa Turanzas.
- Sankalia, Hasmukh Dhirajlal. 1960. "The Nude Goddess or 'Shameless Woman' in Western Asia, India and South-Eastern India". *Artibus Asiae*, 2: 111-23.
- Seler, Eduard. 1890. "Das Tonalamatl der Aubinschen Sammlung und die verwandten Kalenderbücher". En *Actes du 7e Congrès International des Américanistes, Berlin 1888*, 521-735. Stuttgart.
- _____. 1902-23. *Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*. 5 v. Berlín: Asher und Co.
- _____. 1904-09. *Codex Borgia. Eine altmexikanische Bilderschrift der Bibliothek Congregatio de Propaganda Fide*. 3 v. Berlín: Druck von Gebr. Unger.
- Soustelle, Jacques. 1959. *Album de la vie quotidienne des Aztèques*. París: Hachette.
- _____. 1966. *L'art du Mexique ancien*. París: Arthaud.
- Spence, Lewis. 1923. *The Gods of Mexico*. Nueva York, Londres: T. F. Unwin.
- Sturtevant, William D. 1973. "The World of Aztec Sculpture". *Archaeology* 26(1): 10-16.
- Sullivan, Thelma D. 1974. "Tlaloc: A New Etymological Interpretation of the God's Name and What It Reveals of his Essence and Nature", en *Atti del XL Congresso Internazionale Degli Americanisti, Roma-Genova 1972*, 2: 213-19. Ginebra: Thilger.
- Tablada, José. 1927. *Historia del arte en México*. México: Compañía nacional editora "Águilas".
- Tapia, Andrés de. 1950. "Relación de algunas cosas de las que acaecieron al Muy Ilustre Señor Don Hernando". En *Crónicas de la Conquista*, editado por Agustín Yáñez. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Thevet, André. 1905. "Histoyre du Méchique, manuscrit français inédit du XVIIe siècle". Editado por Edouard de Jonghe. *Journal de la Société des Américanistes* 2: 1-42.
- Torquemada, Juan de. 1969. *Monarquía indiana*. 3 v. México: Porrúa.
- Toscano, Salvador. 1944. *Arte precolombino de México y de la América Central*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas.

- Townsend, Richard Fraser. 1979. *State and Cosmos in the Art of Tenochtitlan*. Washington D. C.: Dumbarton Oaks (Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology 20).
- Uchmany, Eva A. 1978. "Huitzilopochtli, dios de la historia de los azteca-mexitin". *Estudios de Cultura Náhuatl* 13: 211-38.
- Umberger, Emily. 1981. "Aztec Sculpture, Hieroglyphs and History". Tesis de doctorado, Columbia University.
- Vaillant, Georges. 1950 [1944]. *The Aztecs of Mexico*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Veytia, Mariano Fernández de Echeverría y. 1907. *Los calendarios mexicanos*. México: Imp. Museo Nacional.
- Westheim, Paul. 1950. *Arte antiguo de México*. México, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- . 1965. *The Art of Ancient Mexico*. Nueva York: Anchor Books.
- Winning, Hasso von. 1987. *La iconografía de Teotihuacan. Los dioses y los signos*. 2 v. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Zantwijk, Rudolph van. 1985. *The Aztec arrangement. The Social History of Pre-Spanish Mexico*. Norman: University of Oklahoma Press.

ESTUDIO, PALEOGRAFÍA Y TRADUCCIÓN DE DOCUMENTOS NAHUAS

Origen de Cuitlahuac
Traducción de un texto náhuatl del siglo XVI
a partir de una transcripción de Faustino Chimalpopoca Galicia

Origen de Cuitlahuac
*Translation of a 16th Century Nahuatl Text
from a Transcription by Faustino Chimalpopoca Galicia*

Baruc MARTÍNEZ DÍAZ

Posgrado en Historia
Universidad Nacional Autónoma de México
ilhuikat12000@yahoo.com.mx

Resumen

En este artículo se publica por vez primera la traducción de un documento sacado de los *Anales de Cuauhtitlan* y transcrito en el siglo XIX por el célebre *nahuatlahto* Faustino Chimalpopoca Galicia. Se trata de una buena parte de la tradición histórica del antiguo *altepetl* Cuitlahuac, del año 1222 al 1517. Se presenta también un estudio introductorio en donde se señalan algunos datos biográficos del copista, así como un somero análisis de su producción historiográfica.

Palabras clave: Cuitlahuac, Tláhuac, Chimalpopoca, *altepetl*, Cuauhtitlan

Abstract

This article is the first publication of the translation of a document transcribed in the 19th century by the renowned nahuatlahto Faustino Chimalpopoca Galicia, which was culled from the Anales de Cuauhtitlan. It covers a large part of the historical tradition of the ancient Cuitlahuac altepetl from 1222 to 1517. An introductory study also offers some biographical data on the copyist, as well as a brief analysis of his historiographic production.

Keywords: Cuitlahuac, Tlahuac, Chimalpopoca, altepetl, Cuauhtitlan



INTRODUCCIÓN

La Biblioteca Nacional de México resguarda en su Fondo Reservado un valioso ejemplar titulado *Origen de Cuitlahuac y otros documentos*. Se trata de un volumen empastado en piel que contiene 46 fojas, en su mayoría escritas por ambos lados para dar un total de 75 páginas.¹ El tamaño de las hojas es el conocido como folio. Todo el manuscrito se debe a la pluma de Faustino Chimalpopoca Galicia y, básicamente, se trata de copias que él realizó a mediados del siglo XIX, pero cuyos originales provienen de los siglos XVI y XVII. El grueso de esta documentación, hasta la fecha, permanece inédita y en espera de ser publicada.

La primera noticia que tuve de este manuscrito fue a principios del año 2005 gracias a la referencia que de él hizo Charles Gibson (1978, 16) en una obra clásica suya. La clasificación que daba este autor, empero, ya había sido cambiada, por lo que en los ficheros del Fondo Reservado tuve que localizar la actual: Manuscrito 1735. A partir de ese momento me di a la tarea de estudiar su contenido hasta que, posteriormente, pude obtener una copia digitalizada de este documento.

El corpus documental es diverso. No obstante, la mayoría de los textos se refieren a ciertos episodios específicos de la historia del actual pueblo de San Pedro Tláhuac: el antiguo *altepetl* Cuitlahuac.²

- 1) *Origen de Cuitlahuac*: escrito totalmente en lengua náhuatl. Es un texto que habla de la historia prehispánica de Tláhuac. Más adelante abundaré sobre él. Sin fecha (f. 1r-5v).

¹ *Origen de Cuitlahuac y otros documentos*, México, Biblioteca Nacional de México, Fondo Reservado, manuscrito 1735, 46 f.

² *Altepetl* era la categoría política, económica, religiosa y cultural más importante entre los nahuas del Posclásico. Fue la unión del difrasismo *in atl, in tepetl* (el agua, el cerro) y se utilizaba para nombrar a los asentamientos humanos. Así pues, su significado contenía la idea de una asociación de personas que se apropiaban de un territorio determinado, el cual no necesariamente tenía que ser continuo sino, incluso, entreverado. Se le ha traducido regularmente como “pueblo” o “ciudad-Estado” (Lockhart 1999, 27-29). Federico Navarrete (2017, 24-28), por su parte, señala que el término abarcaba tres aspectos diferentes pero conceptualizados holísticamente: el político (la figura de un gobernante que ejercía el control sobre el territorio); el religioso (la existencia de un dios patrono de donde todos los habitantes provenían); y el natural-cultural (la presencia de recursos naturales sacralizados: el cerro y el manantial; elementos clave para el sostén económico y la cohesión étnica).

- 2) *Los cuatro barrios de Cuitlahuac*: lámina a color de origen colonial con texto en náhuatl y pictogramas de tradición indígena. Fechado el 13 de junio de 1857 (f. 7r).
- 3) *Títulos de las tierras de San Pedro Tláhuac*: copia en náhuatl y traducción al español de los llamados *Títulos primordiales* de Tláhuac, cuyo original se halla en la Biblioteca Bancroft de la Universidad de California. Fechado el 12 de abril de 1856 (f. 8r-15r).
- 4) *Títulos de tierras de la antigua ciudad de Cuitlahuac*: otra copia del original de la Universidad de California. Únicamente se anota el texto en náhuatl. Fechado el 3 de marzo de 1855 (f. 16r-19v).
- 5) *Cuauhtli Itlacuayan*: lámina a color de un original colonial del pueblo de Santa Catarina Cuauhtli Itlacuayan (hoy Yecahuitzotl). Fechado el 3 de febrero de 1856 (f. 20r).
- 6) *Cuitlahuac*: lámina a color de un original colonial de la antigua isla de Cuitlahuac. Fechado el 3 de febrero de 1856 (f. 21r).
- 7) *Títulos de tierras del pueblo de Santa Catalina Tlamacaztonco*: dos copias en náhuatl y una traducción al español de los *Títulos primordiales* de aquel pueblo. Fechado en junio de 1866 (fojas 22r-33v).
- 8) *Rancho llamado Tlatzalan del pueblo de Cuitlahuac*: copia de un documento de origen colonial acerca de una merced de tierras que se le otorgó al pueblo de Cuitlahuac en 1579. Fechado el 10 de septiembre de 1862 (f. 34r-41r).
- 9) *Mapa de Cuitlahuac de 1579*: copia de un mapa que acompañaba al documento anterior para mostrar el sitio mercedado. Fechado el 15 de febrero de 1853 (f. 42r-43r).
- 10) *Historia del Colegio de San Gregorio*: original en náhuatl del siglo xvi de un documento relacionado con el Colegio de San Gregorio. Contiene la traducción al español que hizo Chimalpopoca Galicia. El documento fue elaborado en enero de 1593, aunque en su traducción Faustino colocó, por error, el año de 1533 (f. 44r-46r).³

En esta ocasión únicamente me voy a referir al primer manuscrito de este corpus documental, cuya traducción se publica por vez primera.

³ Los únicos documentos publicados son los títulos de tierras de Cuitlahuac y el relacionado con el Colegio de San Gregorio, si bien los editores no utilizaron este corpus, sino copias que se albergan en otros archivos. Para el primero, véase Teresa Rojas Rabiela (1998, 43-48). Para el segundo caso, véase Luis Reyes García *et al.* (1996, 316-17). En este último texto aparece la fecha correcta del original del siglo xvi: 1593.

El Origen de Cuitlahuac

El primer texto de esta serie de documentos es el que se conoce como *Origen de Cuitlahuac* y, como ya mencioné, se trata de una historia pormenorizada del primigenio *altepetl* Cuitlahuac en la época anterior a la llegada de los españoles. Está ordenada a la manera de los antiguos anales de tradición indígena. La fuente primordial para su manufactura fueron los *Anales de Cuauhtitlan*, cuya primera traducción se debió a Faustino Chimalpopoca Galicia (*Anales de Cuauhtitlan*, 1885).⁴ De hecho, aunque no lo diga explícitamente, el copista señaló que todos los datos ahí vertidos provenían de un manuscrito elaborado en 1570, haciendo así una velada alusión a dichos anales del siglo XVI.⁵

La labor de Chimalpopoca se centró básicamente en recopilar toda la información de la historia de Cuitlahuac que estaba contenida en los *Anales de Cuauhtitlan*. Después de esto, la ordenó cronológicamente desde el año 3-Conejo (*yei-tochtli*, que corresponde al 1222) hasta el 12-Casa (*mahtlactlomome-calli* o 1517). Sin embargo, a mi parecer, lo que le otorga su verdadero valor histórico al documento es que trata de mostrar, sin interrupciones y de forma unitaria, el origen y la historia del *altepetl* Cuitlahuac, un pequeño trozo de lo que posiblemente fue la antigua tradición histórica de los *cuitlahuacah*,⁶ elemento muypreciado en el marco de la cultura náhuatl del Posclásico (Navarrete 2017, 27). Asimismo, es menester señalar, como líneas abajo se verá, que una parte de los *Anales de Cuauhtitlan* fue escrita con base en antiguos documentos *cuitlahuacah*, por lo cual, la decisión de Chimalpopoca de presentarlo como un manuscrito indivisible y su objetivo de dotar a sus descendientes con la historia antigua de su pueblo (según se constatará más adelante), le conceden su valor como documento original. Finalmente, me parece importante dar a conocer su contenido para que los actuales habitantes de Tláhuac conozcan una parte valiosa de su propia historia. En todo ello, pienso, radica la trascendencia de su publicación.

El contenido del texto refiere la historia política-religiosa del *altepetl* Cuitlahuac comenzando por sus dos fundaciones, las cuales hoy podríamos

⁴ Como es bien sabido, Chimalpopoca Galicia fue quien primero tradujo este manuscrito y, posteriormente, Gumesindo Mendoza y Felipe Sánchez realizaron una segunda versión. En esta edición de 1885 vienen contenidas las dos traducciones.

⁵ *Origen de Cuitlahuac...*, f. 1r.

⁶ *Cuitlahuacah* es el gentilicio plural de los originarios de Cuitlahuac. El singular es *cuitlahuacatl*.

llamar “histórica” y “mítica”. La primera de ellas ocurrió en el año 1222, cuando un grupo de chichimecas encabezado por cinco personajes ocupó un pequeño islote que se encontraba en medio del extenso lago de Chalco-Xochimilco y fundó ahí el *altepetl* Cuitlahuac. La segunda tuvo lugar cuando el dios Mixcoatl bajó al tular de dicho islote y se sangró para dar inicio a una dinastía de magos-advinos que se encargarían de gobernar a la nueva ciudad y que, a la postre, le otorgaría el principal oficio al que se dedicaría su elite gobernante. En ese momento, el dios patrono realizó un recorrido con la finalidad de marcar los límites territoriales del naciente *altepetl*, desde el paraje conocido como Techichco hasta Teoztoc. Asimismo, el texto señala la división cuatripartita que experimentó la isla a manos de esta dinastía, conformándose así las cuatro parcialidades de Cuitlahuac, cada una de ellas con su propio gobernante: Ticic, Tecpan, Atenchicalcan y Teopancalcan. Luego, el texto continúa con la sucesión de sus gobernantes o *tlahto'queh*, desde 1230 hasta 1513, dándole importancia, en primer lugar, a los de Ticic, pero mencionando paulatinamente a los de las otras tres divisiones políticas.

El documento señala además la sujeción de la isla a otros *altepetl* de mayor poderío, ya sea por medio de la invasión a su territorio o con base en la guerra. Así, por ejemplo, se dice que en 1233 hubo una primera incursión de grupos *chalcah* a Cuitlahuac; luego, en 1238 un noble de Chalco se asentó en el gobierno de Ticic, y, finalmente, en 1272 comenzó la dominación total de la isla por parte de los habitantes del *altepetl* de Chalco. Este periodo, entonces, puede ser entendido como el del sojuzgamiento paulatino de los *cuitlahuacah* por otro poderío superior. Esta situación, sin embargo, se modificó a finales del siglo XIV, ya que en 1392 el gobernante de Azcapotzalco, Tezozomoc, invadió la isla y, al año siguiente, colocó en Ticic a un subordinado suyo. Dicha incursión se enmarcó en la campaña militar de expansión que los *azcapotzalcah* llevaron a cabo a fin de obtener un control absoluto de la cuenca de México.

Los dos últimos conflictos bélicos de mayor envergadura son dignos de mencionarse por las consecuencias que de éstos se derivaron. El primero de ellos estuvo contextualizado por el ascenso del poderío *mexihcatl* y su expansión hacia prácticamente toda la cuenca de México. En 1435, según el documento, los habitantes de Tenochtitlan lograron conquistar la isla de Cuitlahuac. Fue precisamente en ese año cuando los *cuitlahuacah* comenzaron a formar parte de la llamada *Excan Tlahtoloyan* o Triple Alianza, razón por la cual se vieron obligados, entre otras cosas, al pago de tributo y a

participar en las campañas militares en diversas regiones de Mesoamérica. El segundo conflicto fue interno y ocurrió en 1441, cuando dos de las principales parcialidades de Cuitlahuac se hicieron la guerra: Ticic y Atenchicalcan. Muy probablemente el móvil detrás de esta pugna fue la búsqueda de la hegemonía y el control completo del *altepetl*. Sin embargo, los *atenchicalqueh* perdieron en contra de los *ticicah*, por lo que, a la postre, aquéllos recurrieron al gobernante de Mexihco Tenochtitlan con la finalidad de que éste les devolviera el control y el territorio perdido. Posteriormente, los *tenochcah* invadieron de nueva cuenta Cuitlahuac y sometieron a los de Ticic. El resultado final fue la división étnica de estas dos parcialidades: por un lado, los de Atenchicalcan, fieles y cercanos a los *mexihcah*; por el otro, los de Ticic, que conservaron su primigenia pertenencia a los *altepetl* de Chalco-Amaquemehcan. Éste fue el motivo que explica que, a la llegada de los españoles y sus aliados indígenas, los *ticicah* (al igual que los *chalcah*) apoyaran al ejército invasor, en tanto que los *atenchicalqueh* fueron a brindarle auxilio militar al último gobernante de Tenochtitlan, según consignaron los informantes indígenas de fray Bernardino de Sahagún (*Códice Florentino* 1979, lib. XII: f. 61v).

Así pues, el *Origen de Cuitlahuac* puede ser considerado como una parte fundamental de la tradición histórica de este *altepetl*. En él se hallan contenidos los principales eventos que le otorgaron cohesión étnica y autonomía política y religiosa, es decir, que registraron su surgimiento como una entidad diferenciada de los otros *altepetl* de la cuenca de México.

Ahora bien, como he señalado, hasta la fecha no ha sido publicada una traducción completa de este manuscrito náhuatl, y tampoco se ha utilizado en alguna obra historiográfica relacionada con los *altepetl* de la cuenca de México.⁷ Federico Navarrete (2017), por ejemplo, en su obra acerca de los señoríos nahuas del altiplano central mesoamericano, únicamente trata los casos de Colhuahcan, Cuauhtitlan, Tetzco, Chalco y Mexihco, seguramente porque no contó con fuentes documentales más extensas de otros *altepetl*. El *Origen de Cuitlahuac* quizás le hubiera permitido conocer otra

⁷ La única excepción fue la de Alicia Olivera, quien utilizó el documento basándose en la traducción de Miguel Barrios. Sin embargo, la correlación de las fechas presenta notables errores. Véase Olivera Sedano (1954-55, 300). El caso es que esta primera traducción nunca fue publicada, por lo que, hasta la fecha, el contenido del *Origen de Cuitlahuac* no ha sido conocido de forma amplia. Asimismo, al desconocerse el paradero exacto de esta versión de Barrios, no he tenido una base que me permita realizar una comparación entre su trabajo y el mío.

tradición histórica de forma unitaria y no entreverada, como aparece la trayectoria *cuitlahuacatl* en los *Anales de Cuauhtitlan*.

Hasta donde sé, en la década de 1950, por encargo de Wigberto Jiménez Moreno, el maestro hueyapeño Miguel Barrios Espinosa realizó una primera traducción que nunca se llegó a publicar. Desconozco el paradero de esta traducción, pero es posible que se encuentre en la sección de Manuscritos de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología, como otros trabajos de Barrios Espinosa.⁸

Existe en la Universidad de Indiana otra copia de Chimalpopoca Galicia muy similar a la aquí presentada, la cual fue publicada hace un par de décadas. Esta última recibió el acertado título de *Anales de Cuitlahuac* por parte de sus editores. A pesar de que el texto es casi el mismo (salvo algunos agregados de Faustino), este documento fue enriquecido con pictogramas nahuas que señalan los años del calendario indígena debidos a la mano del propio copista. La edición mencionada, sin embargo, no reprodujo la totalidad de las láminas originales, sino sólo una de ellas y en blanco y negro. Además, en dicha edición se reprodujo la paleografía de Aaron Dziubinskyj (por cierto, con un buen número de errores en la transcripción) y se incluyeron algunos párrafos traducidos al inglés (sólo aquellos en donde hay divergencias entre los *Anales de Cuitlahuac* y los de *Cuauhtitlan*, la fuente original). El hecho es que, en esta tesitura, tampoco existió una traducción completa de este documento (“Anales de Cuitlahuac” 1997, 69-73). En el futuro valdría la pena realizar una nueva edición de este documento que contenga la reproducción facsimilar del manuscrito original y una primera versión al español.

En este contexto, me parece factible aseverar que la primera versión realizada por Chimalpopoca Galicia fue la de *Origen de Cuitlahuac*, y que la de los *Anales de Cuitlahuac* es posterior. En un primer momento, Faustino sólo entresacó lo referente a este *altepetl* de los *Anales de Cuauhtitlan* y, de forma ulterior, le adosó los pictogramas calendáricos contenidos en su segundo ensayo, amén de unos cuantos agregados al texto original. Lo elaborado del último manuscrito y su intento por concluirlo (a pesar de que esto no haya sido así) hacen pensar en su posterior manufactura.⁹ Además, en

⁸ María Teresa Sepúlveda (1992, 12) ha mostrado que algunos trabajos de Chimalpopoca fueron vueltos a traducir por Miguel Barrios a mediados del siglo xx. Por ello pienso que, quizás, su traducción del *Origen de Cuitlahuac* podría estar en la biblioteca del Museo de Antropología.

⁹ La copia de los *Anales de Cuitlahuac* no estuvo completa, ya que Chimalpopoca prácticamente omitió la parte en donde Mixcoatl desciende a la isla y crea a la dinastía de magos

su segunda copia, a diferencia de la primera, Chimalpopoca Galicia señaló los motivos que lo llevaron a elaborar un texto con tales características, lo cual visibiliza un acto de reflexión más duradero:

Nehuatl onic-ixcopin inin tlatolli zanilli itech ce maicuilloli ye huecauh, inic niquincahuilitehuaz in nopilhuan, yuh moztla huiptla quimatizque tlein oquichiuque ihuan iquin omotzintique in nocolhuan notahuan Titic Cuitlahuac. Axcan ipan cempohualli ihuan ei tonalli metztli Abril 1856. Nehuatl Titic Cuitlahuac nochan ... Lic. Faustino Chimalpopoca Galicia.

Yo saqué estas palabras, relatos, de un manuscrito antiguo para pasárselos a dejar a mis hijos, así, mañana, pasado mañana [en el futuro], sabrán lo que hicieron y cuándo se asentaron mis abuelos, mis padres, en Titic Cuitlahuac. Ahora en el día 23, del mes de abril de 1856. Titic Cuitlahuac es mi hogar. Licenciado Faustino Chimalpopoca Galicia (*Anales de Cuitlahuac* 1997, 73).

Vistas las cosas desde esta perspectiva, es posible conjeturar que el *Origen de Cuitlahuac* fue elaborado alrededor de la década de 1850, quizás en 1856 o un poco antes.

El caso es que este documento, proveniente del siglo xvi, aunque copiado en el xix, merece una traducción adecuada. Si bien es cierto que su fuente original, los *Anales de Cuauhtitlan*, cuenta con varias traducciones al español, inglés y alemán, me parece que una nueva versión al español es importante.¹⁰ Me explico. En el caso de los últimos dos idiomas, es menester reconocer que sus publicaciones están restringidas a cierto círculo académico conocedor del inglés y el alemán, por lo que su contenido y uso han sido poco aprovechados por un sector más amplio del público hispanohablante.

Ahora bien, respecto a las versiones en español debo realizar algunas observaciones. Me centraré, brevemente, en las últimas dos ediciones,¹¹ las de Primo Feliciano Velázquez (*Códice Chimalpopoca* 1945) y Rafael Tena

adivinos o *tzompanteuctin*. Quizás Faustino decidió omitir esa parte porque trataba asuntos relacionados con la antigua religión náhuatl, lo cual chocaba fuertemente con sus propias convicciones religiosas católicas.

¹⁰ La versión alemana está en *Die geschichte* (1974) y la inglesa en *Codex Chimalpopoca* (1992) y en Bierhorst (1992).

¹¹ No opino acerca de las dos traducciones del siglo xix porque, como ya han señalado diversos autores, presentan bastantes errores y no están completas.

(“Anales de Cuauhtitlan” 2011). La primera de éstas, a pesar de ser un trabajo cuidadoso, tiene la gran desventaja de no contar con el texto original en náhuatl, sino sólo con su traducción, lo cual imposibilita el cotejo y la confrontación si se estuviera en desacuerdo con su versión. De hecho, en algunas partes referentes al *altepētl* Cuitlahuac encontré errores, por lo que mi traducción se aleja visiblemente de la de él.¹² Sobre la segunda sólo haré algunas aclaraciones. Aunque me parece un excelente texto, debo confesar que su traducción en ocasiones se aleja bastante del original náhuatl. Esto debido a que, como el mismo autor señaló, se tomó bastantes libertades al momento de traducir a fin de que el manuscrito fuera fácilmente entendible para un amplio público hispanohablante. Como obra de divulgación es verdaderamente valiosa. Sin embargo, los problemas pueden surgir cuando se realiza un trabajo de corte académico en donde lo que se busca es una comprensión más profunda del mundo que se analiza, en este caso el náhuatl.

Ihiyoh, itepotzco in tlahcuiloh (*El aliento, la espalda del escribano*
[su ejemplo])

En este apartado quiero ofrecer algunos datos biográficos acerca del copista, es decir, Faustino Chimalpopoca Galicia. Sobre todo, deseo centrar mi atención en las obras que él generó a lo largo de su vida. Por lo tanto, en primer lugar, hago una apretada síntesis de su trayectoria vital, enfocándome especialmente en aquellos datos inéditos o poco conocidos respecto a este *nahuatlahto* decimonónico.¹³ Luego, dedico el resto del apartado al trabajo de Chimalpopoca como copista y traductor.

¹² A manera de ejemplo puedo señalar un caso en donde mi traducción difiere de la de Primo Feliciano. En 1392, cuando los tepanecah de Azcapotzalco fueron a matar a dos gobernantes de Cuitlahuac, él traduce la palabra Tecpan como “palacio de gobierno”, lo cual sería correcto en otro caso, pero ahí está haciendo referencia a una de las cuatro parcialidades en las que se hallaba dividida la isla de Cuitlahuac. Ahí mismo dice que los que mataron al *tlahtoani* Anahuacatl fueron *tepanecah* de Cuitlahuac y no de Azcapotzalco, pero se trata de un error porque el texto náhuatl consigna *tepanecah*, es decir, habitantes de la parcialidad de Tecpan (*Códice Chimalpopoca* 1945, 33).

¹³ Existen varios investigadores que se han abocado a estudiar la vida y obra de Chimalpopoca Galicia de forma monográfica en los últimos años. Hace casi tres lustros publiqué el *Vocabulario* de náhuatl escrito por Faustino, y como introducción le agregué unos apuntes biográficos. Luego, Kelly McDonough se acercó a su figura como un intelectual nahua del

A pesar de que han existido divergencias respecto a su lugar de nacimiento, en trabajos anteriores he demostrado que Faustino nació en el pueblo de San Pedro Tláhuac el 15 de febrero de 1802.¹⁴ Era descendiente de la antigua nobleza indígena por tres vías: de los antiguos gobernantes de la isla de Cuitlahuac; del tercer *tlahtoani mexihcatl*, Chimalpopoca, y del famoso Nezahualcoyotl de Tetzaco. De hecho, su padre, Alejo Andrés Galicia, poseyó en varias ocasiones cargos dentro de la república de indios de Tláhuac. Como parte de los privilegios debidos a su *status* pudo acceder a la educación: en un primer momento en el célebre Colegio de San Gregorio y, posteriormente, en el de San Ildefonso. En este último centro obtuvo la licenciatura en jurisprudencia en el año de 1822, siendo su padrino de graduación el entonces emperador de México, Agustín de Iturbide. Posteriormente, en julio de 1833 ingresó al Nacional Colegio de Abogados, y casi dos décadas después, el 27 de enero de 1850, obtuvo la matrícula de abogado con la que adquirió la capacidad de litigar ante los tribunales (Martínez Díaz 2019a, 258-61; 2019b, 187-88).

Respecto a la trayectoria profesional de Chimalpopoca es posible reconocer cinco facetas: profesor, funcionario de gobierno, copista, traductor y escritor. De las últimas tres me ocuparé más adelante. Por ahora me concentraré en las primeras. Faustino empezó a ejercer la labor docente de manera temprana. En 1833 fue contratado por su *alma mater*, el Colegio de San Gregorio, para impartir la cátedra de idioma náhuatl en el marco de una nueva disposición para estudiar las antigüedades mexicanas promovida por el rector Juan Rodríguez Puebla. Su estancia se prolongó prácticamente hasta la desaparición de esta institución educativa, a mediados del siglo XIX. Todavía hacia 1840 Chimalpopoca tenía a su cargo las cátedras de filosofía y jurisprudencia. Fue asimismo profesor en la Nacional y Pontificia Universidad de México. A esta institución ingresó a principios de 1855 como titular de náhuatl y, tres años más tarde, también se encargó

siglo XIX. Y, en fechas recientes, Argelia Segovia lo ha trabajado como parte de una importante red de intelectuales indígenas de la Ciudad de México. Véanse Chimalpopoca Galicia (2006, 4-14), McDonough (2014, 88-115) y Segovia Liga (2017, 140-49, 242-306).

¹⁴ Miguel León-Portilla (2003, 13) y Patrick Johansson (2006, 532) aseguraron que Chimalpopoca era originario de la Ciudad de México; Andrés Lira (1995, 215) propuso como su lugar de origen a Tlatelolco; y María Teresa Sepúlveda (1992, 11) sugirió que provenía de Tetzaco. Por mi parte, en dos de mis últimos trabajos (Martínez Díaz 2019a, 257-77; 2019b, 186-99) demostré, con base en diversa y abundante documentación, que había nacido en Tláhuac.

de enseñar el otomí. Permaneció ahí hasta 1865, año en el que definitivamente fue clausurada la universidad. Finalmente, en la década de 1870, Faustino se desempeñó como profesor en dos instituciones: en el Seminario Conciliar del Arzobispado de México y en el recién creado Nuevo Colegio de San Gregorio o Colegio Científico de Tláhuac. Junto a esta faceta magisterial, Chimalpopoca Galicia también se destacó como orador e investigador dentro de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística. Fueron varias las conferencias que impartió y las comisiones a las cuales estuvo adscrito (Martínez Díaz 2019a, 265-66, 275; 2019b, 188, 191).

Sobre su papel como funcionario de gobierno hay que advertir su constancia y su notable capacidad de acomodo: desde 1833 hasta 1872 formó parte de las diversas estructuras gubernamentales, primero entre federalistas y centralistas y luego entre liberales y conservadores. Tuvo distintos cargos en el ayuntamiento de la Ciudad de México (sobre todo en el área de Instrucción Pública), fue diputado suplente por el Estado de México en dos ocasiones y, como tal, formó parte del Congreso Constituyente que promulgó la Carta Magna de 1857; Antonio López de Santa Anna, Ignacio Comonfort y Benito Juárez le encargaron la administración de los bienes de las parcialidades indígenas de San Juan Tenochtitlan y Santiago Tlatelolco (Martínez Díaz 2019a, 263-65).

La participación por la que más se ha conocido a Faustino en la historiografía es, sin duda alguna, la que tuvo durante los años del Segundo Imperio.¹⁵ En aquel entonces se le consideró un personaje de gran relevancia por los cargos que desempeñó durante la administración de Maximiliano de Habsburgo. De hecho, en algunos momentos sus actividades fueron de primer nivel: se adhirió a la llamada Asamblea de Notables en 1863; en ese mismo año fue parte de la comisión que viajó a Europa para ofrecerle el trono al archiduque de Austria, aunque no se le otorgó un título diplomático, por lo que viajó en calidad de acompañante; en 1864 recibió a Maximiliano en Veracruz y lo acompañó en todo su recorrido hacia la capital del país, fungiendo como traductor e intérprete de náhuatl; entre 1865 y 1866 se le nombró consejero honorario de Estado, y, finalmente, en abril

¹⁵ La tendencia monarquista de Faustino puede ser explicada principalmente por dos causas: una fuerte religiosidad católica y una particular lectura del pasado mexicano, en la cual Chimalpopoca pensaba que el antiguo “imperio” *mexihcatl* podría resurgir con la implantación del gobierno de Maximiliano de Habsburgo.

de 1865 se le adjudicó el título de presidente de la Junta Protectora de las Clases Menesterosas.¹⁶

Todas estas actividades, aunadas a las labores que en seguida señalaré, han convertido a Faustino en un interesante personaje del México del siglo XIX, a tal grado que ha sido reconocido como uno de los principales intelectuales indígenas de aquella centuria.¹⁷ Su defensa férrea de los intereses territoriales de las comunidades mesoamericanas, así como su esfuerzo para continuar el linaje de los antiguos *tlahcuilohqueh* (prehispánicos y coloniales),¹⁸ respaldan el otorgamiento de tal categoría.

No es mi intención realizar aquí un inventario, ni mucho menos un análisis profundo, de la producción documental generada por Chimalpopoca Galicia, labor que requeriría un trabajo de mayor envergadura. Lo que me interesa por lo pronto es mostrar la diversidad de temáticas a las que se abocó, así como algunos de los repositorios en donde hoy se alberga la mayoría de sus trabajos. Quizás de esta manera se despertará el interés por su obra escrita entre los investigadores que se dediquen al estudio de la lengua náhuatl.

A lo largo de cinco décadas, Faustino se dedicó a copiar, traducir, dibujar e interpretar un gran volumen de documentos antiguos, sobre todo de los siglos XVI y XVII, los cuales, pese a su diversidad, tuvieron como eje central la historia y la cultura náhuatl. Esto ha convertido a Chimalpopoca, muy probablemente, en el más sistemático y prolífico intelectual indígena del México decimonónico. Sin duda alguna, en la actualidad ningún investigador del mundo mesoamericano desconoce su nombre y parte de su obra.

Ahora bien, como señalé líneas arriba, aunque esté relacionado fundamentalmente con el mundo náhuatl, el legado de Chimalpopoca es muy heterogéneo. Es posible, sin embargo, agruparlo en varios ejes temáticos según su contenido. Por ello propongo esta clasificación tentativa que, desde luego, puede estar sujeta a futuras modificaciones: documentos históri-

¹⁶ Esta apretada síntesis de la vida de Chimalpopoca la he elaborado con mayor amplitud en un artículo inédito que espero poder publicar en próximas fechas, mismo que titulé “Vida y obra de Faustino Chimalpopoca Galicia. Apuntes biográficos de un intelectual indígena en el México decimonónico”.

¹⁷ Varios han sido los estudiosos que han catalogado a Faustino como un intelectual indígena: Escobar Ohmstede (1999, 264, 266-67, 270); McDonough (2014, 88); Segovia Liga (2017, 140).

¹⁸ El vocablo *tlahcuilohqueh* (singular *tlahcuiloh*) hacía referencia a las personas que se encargaban de pintar (o “escribir”) los antiguos códices, primero, y después la documentación generada al interior de los cabildos indios. Literalmente significa “los que pintan (o escriben) algo”.

cos, documentos líricos, documentos religiosos, títulos de tierras, obras de teatro, textos gramaticales y filosóficos y documentos pictóricos.¹⁹

El repositorio que contiene la mayoría de los trabajos de Faustino es el Archivo Histórico de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología, en la Ciudad de México, sobre todo en el fondo titulado *Colección Antigua*. Ahí existe un libro completo que lleva por nombre *Documentos históricos del licenciado Faustino Galicia Chimalpopoca*. Sin embargo, también en otros volúmenes (que en algún momento pertenecieron a José Fernando Ramírez) se hallan numerosos trabajos de copia y traducción realizados por Chimalpopoca.²⁰ También en México, en la Biblioteca Nacional se resguarda el *Origen de Cuitlahuac y otros documentos*. Además de estos dos acervos, las bibliotecas Bancroft, Newberry y Lilly, de las universidades de California,

¹⁹ Entre los documentos históricos se encuentran un buen número de anales de tradición indígena, muchos de los cuales comienzan en la época prehispánica y finalizan hasta bien entrado el siglo XVI; otros sólo se ocupan del periodo posterior a la invasión europea. Dos de estos trabajos (el *Origen de Cuitlahuac* y los *Anales de Cuitlahuac*) los elaboró basándose, como ya se ha visto, en los *Anales de Cuauhtitlan*, en un afán por presentar aparte la historia antigua de su propio pueblo. Sin embargo, dentro de éstos también sobresalen algunos textos con tópicos puramente coloniales (como la *Historia del Colegio de San Gregorio*) o inclusive del siglo XIX (como su historia en náhuatl, lamentablemente trunca, del Segundo Imperio). Los líricos son la copia de todos los poemas antiguos que corresponden a la primera parte de los llamados *Cantares mexicanos*, aunque por desgracia no se cuenta con la traducción que, por ciertos indicios, se sabe que realizó Faustino. En cuanto a los religiosos, se deben considerar la traducción al náhuatl que realizó de varios libros de la Biblia, tanto del antiguo testamento como del nuevo (sus trabajos truncos sobre el *Eclesiastés* y el *Evangelio según San Marcos*, y el completo del *Evangelio según San Mateo*), pero también aquellos de índole re-catequizadora, como los que tuvieron la finalidad de instruir en la doctrina cristiana a los indígenas de Milpa Alta (*Catecismo histórico de Claudio Fleury* y *El catequista en el pueblo de Milpalta*). Con respecto a los títulos de tierras, además de los de Tláhuac y Tlamacazonco que ya he citado, Chimalpopoca transcribió y tradujo los de Techialoyan, Santa María Nativitas, Texcoco, Citlala, Temamatla y San Pedro Aqualilpa. Las obras de teatro que copió y tradujo fueron unas loas que se representaban en Tlayacapan, Morelos, el *Coloquio de la invención de la Santa Cruz por santa Elena*, así como las que llevan por título: *El sacrificio de Isaac*, *La adoración de los Reyes* y *Las ánimas y las albaceas*. Sus textos gramaticales fueron el *Epítome o modo fácil de aprender el idioma náhuatl*, el *Silabario de idioma mexicano* y el *Vocabulario correcto conforme a los mejores gramáticos en el mexicano*; en tanto que su única obra de carácter filosófico fue la *Lógica en idioma mexicano*, que aún permanece inédita y que seguramente utilizó en el Colegio de San Gregorio cuando impartía la cátedra de filosofía. Finalmente, los documentos pictóricos consistieron en copias que realizó de algunos códices del grupo Techialoyan, de algunas veintenas del calendario náhuatl, de ciertos códices, de catecismos del tipo testeriano, una pintura del Colegio de San Gregorio, una del lago de Tetzco y varias referentes a Tláhuac o a uno de sus pueblos.

²⁰ Para mayores informes acerca de la producción histórica de Chimalpopoca, que se resguarda en el Museo Nacional de Antropología, véase Sepúlveda y Herrera (1992, 21-46).

Chicago e Indiana, respectivamente, cuentan con una buena cantidad de obras debidas a la pluma de Faustino, en su mayoría manuscritos inéditos o parcialmente publicados (Brotherston et. al. 1997, 4, 15-17, 69-73; Schwaller 1987, 22-23, 59-62).

La obra generada por Faustino es producto de las actividades que desarrolló a lo largo de su vida, pero también de sus propias preocupaciones y de su profunda vocación por conocer y dejar testimonio de la historia antigua de México. Algunos de sus trabajos los realizó esporádicamente como parte de algún encargo especial, como cuando colaboró en la corrección de los vocablos en náhuatl que aparecerían en la obra *Historia de la conquista de México* de William Prescott, en la edición mexicana que se estaba preparando en 1844.²¹ O cuando, en 1845, Juan Rodríguez Puebla lo comisionó para que copiara y tradujera un manuscrito del siglo XVI acerca de la fundación del pueblo Nombre de Dios, Durango, que posiblemente el rector de San Gregorio había conseguido en 1826 cuando trabajó como abogado en aquellas tierras norteañas (Barlow y Smisor 1999, 67). También es posible que debido a su trayectoria de abogado, en específico cuando representaba a alguna población indígena, Chimalpopoca tuviera acceso a documentos antiguos acerca de la posesión comunal. Por ello, ya sea que él tuviera un afán por preservarlos o que las autoridades municipales se lo solicitaran, logró copiar y traducir un buen número de textos de este tipo.

Otro aspecto que debe ser tomado en cuenta para explicar la producción de Faustino es el hecho de que él poseía un archivo familiar que, si bien pudo haber sido modesto, sin duda alguna era muy valioso por la singularidad de su contenido, ya que hasta la fecha no contamos con documentos similares, en originales o en copias.²² Como descendiente de la nobleza

²¹ *El Siglo XIX*, 20 de noviembre de 1844, p. 4.

²² Por ejemplo, en cuanto a su transcripción de obras de teatro náhuatl, Chimalpopoca poseía un manuscrito de 1760 que contenía tres piezas. De acuerdo con su propio testimonio, el volumen había sido copiado y pertenecía a un tío abuelo suyo: Bernabé Vásquez. Los tres textos, dados a conocer por Fernando Horcasitas y por quienes continuaron su trabajo, afortunadamente han sido publicados basándose en la transcripción de Faustino, ya que el original se ha perdido. En uno de ellos (*Las ánimas y las albaceas*), Horcasitas señala lo siguiente: "El texto de la comedia no nos proporciona ninguna indicación del lugar de origen ni de la copia ni de la versión original. Sin embargo, se podría llegar a una posible solución a través de una nota que agrega Galicia Chimalpopoca a la citada inscripción al final de *El sacrificio de Isaac*. En ella afirma ser sobrino nieto del copista Bernabé Vásquez, quien vivía en 1760. Si conociéramos el nombre del lugar donde residía este pariente de Chimalpopoca por lo menos sabríamos la procedencia de la copia". La solución, entonces, está en el lugar de origen del propio Faustino. Como se ha visto en estas notas, su pueblo natal era San Pedro Tláhuac. Por

indígena, no es raro que resguardara diversos documentos antiguos provenientes de sus antepasados. Sin embargo, lo notable fue que los transcribiera y, en algunos casos, los tradujera, evitando así su completa desaparición, pues muchos de los originales permanecen perdidos hasta la actualidad, seguramente debido a que fueron destruidos durante la Revolución, en un asalto que sufrió su hija Concepción Chimalpopoca: “Traía yo [...] dentro de una caja de lata todos los papeles de mi familia; desde los más viejos códices”.²³

Pese a todo, la mayor producción manuscrita de Faustino se debe a la relación laboral que tejió con el político e historiador José Fernando Ramírez a lo largo de once años. Entre 1849 y 1860, Chimalpopoca trabajó como copista y traductor de cabecera de Ramírez, quien tuvo el buen tino de buscar en las bibliotecas antiguas, como la del Colegio de San Gregorio o la de la Universidad, una vasta cantidad de textos nahuas de los siglos XVI y XVII, los cuales, debido a su desconocimiento del náhuatl, encargó copiar y traducir a Faustino. A pesar de la desconfianza que sentía por la manera de traducir de este último,²⁴ el resultado de esta mancuerna fue sumamente fructífero y, a la distancia, de enorme valor, ya que muchos de los manus-

lo tanto, es factible suponer que era el mismo de su tío abuelo. Más aún, he localizado dos referencias a un Bernabé Vázquez que en el año de 1749 fungió como alcalde y en el de 1752 como escribano de la república de indios de Tláhuac. Por lo tanto, me parece que con estos indicios el misterio señalado por Horcasitas se torna claro: Vázquez era, al igual que Chimalpopoca, originario de Tláhuac y, en consecuencia, la copia de las tres obras de teatro fue hecha en este pueblo, así que el náhuatl en el que están redactadas forma parte de la variante dialectal que se hablaba en Tláhuac a mediados del siglo XVIII (por lo menos como la utilizaban algunos indígenas letrados). Véanse Horcasitas (2004, 209-66, 293-325) y Sten y Viveros (2004, 198). Archivo General de la Nación, *Tierras*, v. 1631, exp. 1, f. 16r.; exp. 3, f. 20r. Las tres obras de teatro recientemente han sido traducidas al inglés (Sell y Burkhart 2004, 5, 118-89). En el estudio que realizan los editores se menciona la presencia de Bernabé Vázquez como el copista y ellos deducen que se trataba de un escribano náhuatl con un estatus no muy alto, pues no alcanzó a obtener la categoría de “don”. Sin embargo, no existe ninguna mención respecto a Chimalpopoca, posiblemente porque la copia que utilizaron (proveniente de la biblioteca William L. Clemens de la Universidad de Michigan) no contiene las notas aclaratorias que sí existen en la usada por Horcasitas. Como sea, me parece que la ligazón entre ambos personajes es innegable basada en los indicios que he presentado.

²³ Archivo Histórico de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología, *Colección Federico Gómez de Orozco*, número 145, anexo 2.

²⁴ José Fernando Ramírez, por ejemplo, señaló con respecto a su traducción de los *Anales de Cuauhtitlan*: “Procede mi desconfianza de la dureza que se nota en la versión, y de las varias enmiendas que se han hecho por mis indicaciones [...]. Por tanto debe usarse con precaución de aquellas traducciones. Además, el Lic. Galicia es sumamente aficionado y propenso á las versiones metafóricas, y he notado que frecuentemente no convienen con los

critos resultantes son la única fuente histórica que ha quedado, pues los originales se han extraviado.

La sistemática y comprometida labor de Faustino Chimalpopoca Galicia para con la historia y cultura de los pueblos nahuas, aunada a la actual carencia de los documentos originales, es lo que, hoy por hoy, hace invaluable su aportación de manuscritos en aras de una comprensión más profunda de la civilización mesoamericana.

Criterios de transcripción y traducción

En este apartado describo, brevemente, las principales pautas que seguí al momento de realizar la transcripción y la traducción del *Origen de Cuitlahuac*. En primer lugar, quiero señalar que respeté las grafías del náhuatl que utilizó Faustino Chimalpopoca en su copia. Sin embargo, lo que sí corregí fue la separación de las palabras, ya que en muchas ocasiones él juntaba términos que debían ir separados, y en otras los dividía cuando en realidad tenían que ir unidos. Esto último lo decidí porque presentarlas tal como aparecen en el original hubiera dificultado considerablemente el seguimiento de la traducción.

Además, realicé una separación por párrafos que, en lo general, sigue la estructura del manuscrito. No obstante, cuando alguno era demasiado largo, lo separé en varios segmentos. Lo mismo hice cuando algún cambio de foja separaba ideas o palabras que deberían guardar un sentido unitario. Entre corchetes señalé los números de foja a los cuales correspondía cada parte de la transcripción.

En la traducción que aquí presento traté de respetar, hasta donde fue posible, las propias categorías del mundo mesoamericano. En aquellos casos donde las equivalencias no existían o se alejaban bastante de las nahuas, decidí incluir préstamos del idioma náhuatl y explicarlos en notas a pie de página. Asimismo, a lo largo de mi versión decidí mantener el nombre de las categorías políticas de origen náhuatl con la finalidad de darle mayor peso a los propios conceptos creados por las comunidades mesoamericanas. Pienso que de esta manera nos podemos alejar de las traducciones de los primeros cronistas españoles, influidas notablemente por el modelo de

símbolos. La etimología que nos ha dado de la palabra México, basta para conocer su sistema de interpretación". *Anales de Cuauhtitlan* (1885, 6).

organización europea del cual provenían. Lo mismo hice con los conceptos relacionados a la antigua religión náhuatl.

Finalmente, es menester señalar que en el texto traducido utilicé una forma de escritura particular del náhuatl que a continuación explico. Básicamente el modelo en que me basé fue el llamado “tradicional” o “clásico”, el cual fue introducido por los primeros religiosos que se abocaron al estudio del náhuatl. Sin embargo, lo modernicé al omitir, por ejemplo, el uso de la “ç” y de la “y” en aquellos casos donde tuviera una función de vocal y no de consonante. Agregué, asimismo, la presencia del cierre glotal conocido como “saltillo” (señalado en mi versión con la letra “h”), pero decidí no utilizar las marcas de cantidad vocálica para hacer más accesible su lectura.

TEXTO ORIGINAL DEL ORIGEN DE CUITLAHUAC

[f. 1r] *Origen de Cuitlahuac* sacada de un manuscrito escrito en 1570 en el idioma mexicano

[1] Yei calli [*sic* por yei tochtli] Yn tlamacehualleque Tlahuaca yn tlatzintiani quauhtlotlin Teuhtli yhuan yhuitzin yhuan Tlilcoatzin; yhuan Chalchiuhtzin yhuan Chahuaquetzin yn yehuantin in oc huel yehuantin yn chichimeca catca hualxeliuhque Xicco Chalca Tlahuaca yc mitoa motenehua cuitlahuaca tlatoque Ticic 4 acatl [tachado: 5 tecpatl]

[2] 11 tochtli ypan in xihuitl (544)²⁵ motlatocatlalli Cuitlahuac Tiçic Co-huatomatzin

[3] Ce calli [tachado: en este año] ypan in hualxeliuhque yn chalca huallaque Cuitlahuac Ticic yn huallaque Tlaltecayohuaque mizhuaque [*sic*]²⁶ acxoteca Nahui tecpatl (550) ypan ynyn mic tlatoani Cuitlahuac tiçic Coatomatzin

²⁵ Estos años entre paréntesis los colocó Faustino Chimalpopoca en un intento de correlacionar las fechas nahuas con las europeas. Sin embargo, hay que decirlo, se encuentran bastante alejadas de la cronología más aceptada. Esta última, por cierto, es la que considero correcta.

²⁶ Todos los casos donde se colocó la locución latina “*sic*” se refieren a errores del copista. En el texto español éstos han sido corregidos con base en el manuscrito original de los *Anales de Cuauhtitlan*. Para llevar a cabo esta labor, me basé en las fotografías publicadas en la primera edición de Primo Feliciano Velázquez.

[4] Chicuacen tochtli (552) motlatocatlallitia Cuitlahuac Miahuatonaltzin teuctli chalcapilli = ca ye omito yn ineltica yn iuh tecpantoc²⁷ = yn ipan yn yei tecpatl oncan mic tlatohuani Miahuatamaltzin hualmotlalli Açayoltzin Cuitlahuac Ticic tlatohuani

[5] 11 tecpatl ypan mic Açayoltzin hualmotlalli Atzatzamoltzin yn Cuitlahuac Tiçic tlatocat 12 calli ypan polihque chalca 13 tochtli 1 acatl 2 tecpatl 3 calli 4 tochtli 5 acatl 6 tecpatl 7 calli 8 tochtli 9 acatl 10 tecpatl 11 calli 12 tochtli 13 acatl 1 tecpatl ypan in mic Cuitlahuac tlatohuani Atzatzamoltzin motlalli Totepeuh teuctli oncan peuh chalcatlatocayotl yn Cuitlahuac Tiçic 2 calli = 3 tochtli = 4 acatl = 5 tecpatl

[6] [f. 1v] 6 calli = 7 tochtli = 8 acatl = 9 tecpatl = 10 calli = 11 tochtli = 12 acatl = 13 tecpatl = 1 calli = 2 tochtli = 3 acatl = 4 tecpatl = 5 calli = 6 tochtli = 7 acatl ypan mic Cuitlahuac tiçic tlatohuani Totepeuh, niman motlalli Epcoatzin 8 tecpatl = 9 calli = 10 tochtli = quitoa cuitlahuaca oncan tlatat Teçoçomocitl azcapotzalco = 11 acatl = 12 tecpatl = 13 calli = 1 tochtli = 2 acatl 3 tecpatl 4 calli =

[7] 5 tochtli ypan mic Epcohuatzin tlatohuani tiçic Cuitlahuac, onmotlalli Quetzalmichin teuctli = 6 acatl - 7 tecpatl - 8 calli = 9 tochtli 10 acatl = 11 tecpatl - 12 calli - 13 tochtli = 1 acatl 2 tecpatl = 3 calli

[8] Ypan in 3 calli mic yn quetzalmichin teuctli niman onmotlalli Quauhtlotli Teuctli, yn tlatocat Cuitlahuac Tiçic = 4 tochtli = 5 acatl = 6 tecpatl =

[9] 7 calli ypan mic yn Quauhtlotli Teuctli, niman onmotlalli Mamatzin Teuctli, yn tlatocat Cuitlahuac Tiçic = 8 tochtli [tachado: tecpatl], 9 acatl = 10 tecpatl = 11 calli 12 tochtli = 13 acatl = 1 tecpatl = 2 calli = yniuh quimati cuitlahuaca ypan inyn tlatat yn huehueyxtlilxochitl Tetzco = 3 tochtli = 4 acatl = 5 tecpatl = 6 calli = 7 tochtli = [tachado: 8 acatl]

[10] 8 acatl quitoa cuitlahuaca oncan motlatocatlalli yn Teçoçomocitl Tlahuacpan = 9 tecpatl 10 calli = 11 tochtli = 12 acatl = 13 tecpatl =

²⁷ Esta última frase fue copiada por Chimalpopoca Galicia del texto original de los *Anales de Cuauhtitlan*. Sin embargo, por un descuido, está incompleta y no tiene que ver con los sucesos que aquí se narran. La traduje, empero, para evitar confusiones.

[11] 1 calli ypan in mic yn Cuitlahuac Tiçic Tlatohuani Mamatzin Teuctli, niman onmotlalli Pichatzin Teuctli = 2 tochtli = 3 acatl = 4 tecpatl = 5 calli = 6 tochtli = 7 acatl = 8 tecpatl = 9 calli 10 tochtli = 11 acatl = 12 tecpatl = 13 calli [tachado: 1 tochtli] 1 tochtli ypan in xihuitl moxelloque yn chalca Tlahuacan Ompa micuanique yn [f. 2r] chalco axcan oncan onehuaque yn Xicco. Auh yni oncan catca xicco CCXII xihuitl yn tlatocatia Petlacalli teuctli, Teçoçomoctli, Mamatzin Teuctli, yhuan occequintin pipiltin yhuan chalchiuhtzin, yhuan Ecatzin, =

[12] 2 acatl = 3 tecpatl = 4 calli = 5 tochtli = 6 acatl = 7 tecpatl = 8 calli = 9 tochtli = 10 acatl = 11 tecpatl = 12 calli = 13 tochtli =

[13] 1 acatl = 2 tecpatl = 3 calli = 4 tochtli = 5 acatl = 6 tecpatl = 7 calli = 8 tochtli = 9 acatl = 10 tecpatl = 11 calli = 12 tochtli = 13 acatl = 1 tecpatl = 2 calli = 3 tochtli = 4 acatl = 5 tecpatl = 6 calli = 7 tochtli = 8 acatl =

[14] 9 tecpatl quitoa cuitlahuaca quin oncan inyn tzintic mexicatlatocayotl yn motlalli Acamapitz [sic]= 10 calli = 11 tochtli = 12 acatl = 13 tecpatl - 1 calli 2 tochtli = 3 acatl = [tachado: 4 tecpatl]

[15] 4 tecpatl = oncan ypan in quinmictito yn cuitlahuac tiçic tlatoani yn itoca Pichatzin teuctli ytencopa yn tlatoani tlatzontec yn Teçoçomoctzin yn Azcapotzalco tlatoani, yehuantin yn temictito tepaneca. Auh yn micque ypillohan Pichatzin ynic ce Coyotl yyacamiuh, ynic 2 Tzopallotzin; ynic ey Hueyacatzin; ynic 4 quamameztzin, ynic 5 Tlahuahuanqui; ynic 6 Xiuhtlapoca no iquac mic Anahuacatl tecpan tlatoani yn ompa Cuitlahuac oc cholloc a chinampan y oncan mictito yehuantin tecpaneca cuitlahuaca aocmo yhuan y tepaneca yn itillahuan Azcapotzalco Teçoçomoctli =

[16] 5 calli ypan in motlatocatlalli yn Cuitlahuac tiçic tlatoani ytoca Tepolozmayotl [sic], Yehuatl quitlatocatlalli yn Tezozomoctli azcapotzalco = 6 tochtli 7 acatl = 8 tecpatl = 9 calli = 10 tochtli = 11 acatl = 12 tecpatl = 13 calli = 1 tochtli = 2 acatl = 3 tecpatl = 4 calli =

[17] [f. 2v] 5 tochtli ypan in xihuitl oncan tlatcat Teçoçomoctli Cuitlahuac tiçic = 6 acatl = 7 tecpatl = 8 calli = 9 tochtli = 10 acatl = 11 tecpatl = 12 calli = 13 tochtli

[18] 1 acatl ypan inyn xihuitl mic yn Cuitlahuac tlatoani catca Tepolytzmailt 23 xihuitl yn tlatocat niman onmotlalli Teçoçomoctli yn tlatocat Cuitlahuac tiçic = 2 tecpatl = 3 calli = 4 tochtli ypan in xihuitl hualxeliuhque yn chalca yni[c] conmalque ca oconixtique yn tlahuacah yc yntlan hualcallacque yn huallaque Tlecuilque, Tlilhuaque yhuan pochteca yn hualcallacque Cuitlahuac²⁸

[19] 5 acatl = 6 tecpatl = 7 calli = 8 tochtli = 9 calli = 10 tecpatl = 11 calli = Yn ipan in xihuitl XI calli ypan tetequimacoc temacehualmacoc yn Azcapotzalco tlatoani Teçoçomoctli yn Tetzcocatl yhuan Coatlychan yc occan conmomacehualti ytech conpouh Auh yn Cuitlahuaca tiçica quimontemaca Tlatilolco, auh yn cuitlahuaca Teopancalca atenchicalcan yhuan Tecpan y yexcannixti yn quimontemacac Tenochtitlan ompa quimontemacehualti Auh no yuh tlatzontec in o[n]tlatlali azcapotzalco Teçoçomoctli chiconxihuitl yn ompa tetlayecoltique Tenochtitlan tlatilolco azcapotzalco eta = 12 tochtli =

[20] 13 acatl yn ipan yn xihuitl ypan momiquilli yn Azcapotzalco tlatoani Teçoçomoctli Quito a cuitlahuaca ca chicuacempohualli on matlactli ozce xihuitl yn tlatocat yn iquac omic çatepan mi[e]c tlamantli yn iyo nican yn itepotzco mochiuh =

[21] 1 tecpatl = 2 calli = 3 tochtli = 4 acatl = 5 tecpatl = 6 calli = 7 tochtli = Yn ipan in xihuitl 7 tochtli ipan oceppa yaotlato yn Ytzcoatzin Tenochtitlan ynic quinpehuazque cuitlahuaca quimonnotz yn tetzcoca Auh yn o[m]xihuitl zan quihualatztoaca amo hualmoquetzaya yn te[t]zcocatl. Auh in iquac yn [f. 3r] [tachado: En el año de 8 acatl se avento al río] ye mic miqui

²⁸ Las partículas “on” y “hual”, que regularmente han sido consideradas como prefijos de distancia para indicar una acción “hacia allá” o “hacia acá”, respectivamente, poseen otras connotaciones de acuerdo con la propuesta de Michel Launey (1997), quien las consideró como parte de “la distancia intraducible” del náhuatl. En ocasiones enfatizan el sentido del verbo; señalan una diferencia existencial entre hombres, dioses o animales; marcan una división entre “nosotros” y los “otros”; o construyen el centro de la enunciación, es decir, desde dónde y por quiénes se dice algo. En el caso de este documento, a mi parecer, estas partículas señalan el punto de vista de los *cuitlahuacah*, construyendo una diferencia entre los habitantes de Cuitlahuac y los demás *altepetl* (el “nosotros y los otros” de Launey). Así pues, ésta sería otra prueba más de que los autores de los *Anales de Cuauhtitlan* utilizaron documentos antiguos que contenían la tradición histórica de Cuitlahuac, ya que el centro de la enunciación es la antigua isla y los que hablan son sus pobladores.

mexicatl yn iquac huallolin yn tetzocatl ye ompa huallicatia yn Mexico ipan yn tlatocatia teçoçomocitli yn Cuitlahuac çan neneuhqui yn intlanhuitz [sic por in intlahuiz] ananacaztli çan mananacaznamiqui yn cuitlahuaca yhuan tetzocaca.

[22] 8 acatl ypan in xihuitl hualcallacque yn cuitlahuaca ynic momexica-pouhcatoca atl = 9 tecpatl = 10 calli = 11 tochtli = 12 acatl = 13 tec[p]atl =

[23] 1 calli ypanin xihuitl mixnamicque [moyaochiuhque in cuitlahuaca, çan monetechhuique monamicque]²⁹ atenchicalque ycuac oncan tlatocatia Acolmiztli, ypanin mochiuh cemilhuitonalli 4 ytzcuintli yn icuac yn yaoyotl mani yn chalco, ompa yaotito in Tiçica cuitlahuaca icuac tlatocati Teçoçomocitli y çã contlachialli yn atenchicalcatl quito ca yaotito yn chalco yn tiçicatl yn huallaz [tachado: nocom] ocompollo yn cihuatl yn piltontli niman quipehualti yn iyaoyouh acolmiztli, niman ye micalli quinnamiqui yn tiçica ca yyoque pipiltotontin ihuan huehuentoton. Auh yn huallaq[u]eticica yn oyaotito chalco ocalacque yn inchan yn atenchicalque omotlallito. Niman ye otlayhua yn teçoçomocitli yn ompa Atenchicalcan quito xoconilhuitin yn Acolmiztli tleica yn çan nechichtacapolloznequi. Auh ynin quin macuilli huel titomana [sic por titomama] ma huel onmochichihua ca ye huel nonmochihua y nitiçacatl [sic por ticicatl]. Auh quinquacuiltito yn atenchicalque auh niman yn ihuipitlayoc mochiuh çan moyohualpollo yn atenchicalqui, iquac hualathuic ypan VI malinalli tonalli ompa miquanique yn itztapalapan yn yllamatoton, yn huehuentoton yn pipiltotontin yn tlapalihui ypan yc omilhuitique VII acatl tonalli.

[24] Auh niman yaque quinono[f. 3v]tzato yn Moteuhzomatzin huehue yuh quilhuito ca oquicauhque ynimaltepeuh yn tlanonotzato ytoca quauhtlatoa quilhuito nopiltzintzine tlatohuanie ca otechhualpeuh y nocotonca yn tiçatl [sic por ticicatl] ca axcan ye cuel yc omilhuatl yn oncan monoltito ytztapalapan yn momacehualtin Nopiltzintzine yn axcan ca oc tley yn quimocuaultiya nica çan mochi quihualmocahuillitiquiz yn icentzin. Auh in axcan aço titechmocahuilitiuh, ca izcatqui timitztomaquilia totepeztzin yn tatenchicalque. Auh niman quinnotz ynipilhuan yn moteuhzomatzin ynic ce citlalcohuatzin Tlacochealcatl yhuan yn quehuacatzin Tlacateccatl

²⁹ Lo agregado entre corchetes procede del original náhuatl de los *Anales de Cuauhtitlan*. Por un descuido de Chimalpopoca fue omitido en la redacción del *Origen de Cuitlahuac*.

quimilhui xihualhuian yn anteteuctin yn anpipiltin, ca izcatqui yn techmaca yn itepeuh yn atenchicalqui. Auh ynin yntla toconnotzacan yn acollihuacan mach achi yn tictomacazque, auh ynin ma çan tehuantin yn timexica yhuan tlatilolca yhuan tonauhteuc Mexicatztincatl, colhuacatl yztapalapanecat, ma çan tiyoque Toconcallaquitin yn ichan atenchicalqui.

[25] Ypan nenonotzalloc 8 ocelotl tonalli. Auh in ipan 9, cuauhtli tonalli ypan yn callaquito ychan yn atenchicalqui yquac quitlatito yn inteocal cuitlahuaca yn ical mixcoatl Diablo ycuac mexicatzinco yaocuxtli yn achto Tlecotihuetz yn icpac mixcoatl yn quicuito ytzpapallotl ynexyo yn mitoaya Tlaquimilolli eta ome yn quetzalotlatl yc temiya. Auh niman ye quilhuiayan yn Teçoçomoctli yn citlalcoatzin tenochtitlan ihuan yn Quehuacatzin yhuan Axicyotzin ihuan Tenamaztzin quilhuique “Teçoçomoctzé, ca otlatlac yn mixcoatl yn xocoyotl, ca nel aocmo toconcuic yn mitl yn chimalli. Auh can otictecac yn mixcoatl Tichuicazque, xitechmaca”.

[26] Auh niman qui[f. 4r]to yn teçoçomoctli Ticic tlatohuani, auh ye nictemaca yn mixcoatl quenin quinchihuazque yn nopilhuan yn huecauh yez. Auh ynic çan yehuatl quinhualtehuicaltique yn ixiptla Diablo Teuhcatl ticic Teotl catca ompa pialloya yn itocayoczan [*sic* por itocayocan] Tepixtoco [*sic* por Tepixtloco]. Oyehuatl in quihualhuicaque Mexico yehuatl yn onca Tenochtitlan Yn oncan mitoaya Mixcoatepec. Amo nelli yehuatl yxiptla yn mitoaya Camaxtle mixcoatl, ca çan yehuatl yn itoca Teohcatl çan no yuhqui yn inechichihual yn mixcoatl çan no yuhqui ypan quittaque yn Mexica yn momatque aço nelli yehuatl ca çan yc ynca necayahualloc yn mexica yn mochiuh yn ye CIIII xihuitl

[27] 2 tochtli = 3 acatl = 4 tecpatl = 5 calli = 6 tochtli = 7 acatl = 8 tecpatl = 9 calli = 10 tochtli = 11 acatl = 12 tecpatl = 13 calli = 1 tochtli = 2 acatl = 3 tecpatl = 4 calli = 5 tochtli = 6 acatl = 7 tecpatl = 8 calli = 9 tochtli = 10 acatl = 11 tecpatl = 12 calli = [tachado: 13 tochtli] 13 tochtli = 1 acatl = 2 tecpatl = 3 calli ypan inyn xihuitl Tlacat Teopancalcan Tlatocat ytoca quappotonqui ompa yn Cuitlahuac

[28] 4 tochtli = 5 acatl = 6 tecpatl ypan inyn xihuitl motlatocatlalli Cuitlahuac Teopancalcan quappotonqui =

[29] 7 calli = 8 tochtli = 9 acatl = 10 tecpatl = 11 calli = 12 tochtli = 13 acatl ypan inyn miquito Tliluhquitepec yn cuitlahuaca, no ihuan yn mic ixtotomahuatzin Teopancalcan omotlalli Camaxtle ytelpoch ytoca Calizto y nican LXXX ylhuitl ynnon tlatocat niman onmotlalli Don Mateo yxtliltzin 1 tecpatl = 2 calli = 3 tochtli = 4 acatl ypan in xihuitl mic yn tlatoani Cuitlahuac Teçoçomocotli niman onmotlalli Xochiololtzin yn tlatocat [f. 4v] Cuitlahuac Tiçic

[30] 5 tecpatl = 6 calli = 7 tochtli = 8 acatl = 9 tecpatl = 10 calli = 11 tochtli = 12 acatl = 13 tecpatl = 1 calli = 2 tochtli = 3 acatl = 4 tecpatl = 5 calli = 6 tochtli ypan inyn xihuitl yn yaotlapiazquiaya yn cuitlahuaca yn ompa huexotzinco ompa micque no ypan cepayauh. 7 acatl =³⁰ 7 acatl ypan inyn xihuitl yn hualmoquetz Acuecuexatl yn mollon yn ompa coyohuacan ypan cemilhuitonalli nahui ocellotl Yn huallehuac yn callaquico tenochtitlan. [tachado: Auh zan] 8 tecpatl ypan inyn yequene huel polihq[u]e xaltepeca = Auh ca no ypan inyn yequene hualmomanaco y acuecuexatl ynic nohuian acito Cuitlahuac, mizquic, Ayotzinco, Xochimilco ihuan huel iquac tenti momanato yn tepetzinco yn tetzcoco Atenco. Auh açico yn xalmimilolco, yn Mazatzintamalco huel tenti moman yn atl yn mexico.

[31] 9 = calli = 10 tochtli ypan inyn xihuitl moyahuaque yn cuitlahuaca apachihuiliztica yhuan mayaniliztica yquac yn huel tenti momanato yn acuecuexatl yn incalla. Çan no ypan inyn motlatocatlalli yn cuitlahuac Atenchicalcan Mayehuatzin

[32] 11 acatl = 12 tecpatl ypan inyn xihuitl quihueillique yn inteocal Mixcoatl yn cuitlahuac[a] ypan cemilhuitl tonalli XIII miquiztli ipan qualoc yn tonalli = Auh çano ypan in cuitlahuaca teopancalcan mic yn tlatohuani catca ytoca quappotonqui, niman motlalli Yxtotomahuatzin yn tlatocat teopancalcan ytatzin yn Don Mateo Ixtliltzin ipan 13 miquiztli tonalli

[33] 13 calli = 1 tochtli ypan inyn xihuitl yn huel omixtonac ynic tlatohuani mochiuh yn moteneuh cuitlahuac teopancalcan Yxtotomahuatzin = 2 acatl = 3 tecpatl = 4 calli = 5 tochtli ypan inyn xihuitl huillohuiayaya oquixo-

³⁰ Aquí Chimalpopoca Galicia corrige un error que cometió en su transcripción. Con puntos suspensivos señala que el año 7-Caña debe ir en este renglón y no más abajo, como aparece en su texto. Por ello, decidí realizar la corrección señalada.

huato icpatepec yhuan Yzquixochitepec; ypan cemilhuatl tonalli [f. 5r] 2 mazatl yn pollihuac oncan tlama Yxtotomahuatzin Cuitlahuac

[34] 6 acatl = 7 tecpatl = 8 calli Ypan in motlatocatlalli cuitlahuac tecpan tlatohuani, Tozotlaltzin [*sic por Tezotlaltzin*] = No ypan inyn miquito cuitlahuaca yn ompa huexotzinco yn miquito ytoca mixtliyman [*sic por Miztliman*] yhuan mexayacatl yteycahuan Teopancalcan tlatohuani Yxtotomahuatzin =

[35] 9 tochtli ypan inyn xihuitl Yztactlallocan huilohuaya yhuan macuilloctlan huillohuaya. Yztactlallocan tlamato Yxtotomahuatzin cuitlahuac =

[36] 10 acatl Ypan inyn xihuitl polihque centzontepeca ypan cemilhuatl tonalli 7 cozcaquauhtli; oncan moxin Yxtotomahuatzin

[37] 11 tecpatl = 12 calli = Ypan inyn xihuitl quinmicti yn moteuczoma yn cuitlahuac Tzompanteuctli yhuan mochintin yn ipilhuan yn mictilloque çan yehuantin yn cuitlahuaca temictique itencopa yn mexico tlatohuani moteuczoma. Ypampa yn mic Tzompanteuctli quinanquili yn moteuczoma ypampa quitlatlani ca yn quenin monequi mochihuaz, quilhui ca onicquallittac ca monequi motquitaz Teocuitlatl coztic yn ical huitzilopochtli; auh chalchihuitl yez yn callitic yhuan yn quetzalli eta çan aço monequiz yn cemanahu[a]c Tlacalaquilli ca oncan monequiz yn itech toteuh. ¿quen tiqutoa? oncan quinanquilli yn tzompanteuctli, quilhui “Toteuctzé, tlatoanie; ca amo, ma xicmocaquilti ca ic tiquicihuitiz yn ipollihuiliz maltepeuh, yhuan ca titlayollitlacoç yn topan yn ilhuicac, ca tihualytztoque, Ma xicmocuilti, ma xicmocaquiltih, ca amo yehuatl yez yn toteuc, ca oc oncatqui yn axcahua yn tlatquihua, yn tlachihualle, ca huitz, ca quizaquih.

[38] Yn oquicac mo[f. 5v]teuczoma, cenca cuallan, quilhui yn Tzompanteuctli, Xiyauh xicualchia yn notlatol. Yhuinin yn micque Tzompanteuctli mochintin ypilhuan. Yc mocaqui yn Tzompanteuctin q[uihtoz]n[equi] nahuacteuctin [*sic por nahualteuctin*] nican motenehua yn imitolloca in quenin tzintique tzintique³¹ tzompanteteuctin oyeco onemico.

³¹ Esta palabra viene repetida en el manuscrito de Chimalpopoca.

[39] Yn miec ymitolloc a yca tlaztlacahuico tlatlacatecollo Diablome oncan onmana itech yn mitoa mixcoatl yn quimotocayotia Yztacmixcoatl mixcoatl xocoyotl, onca ytolloc a yn iuhca ompa temoque³² yn canin colhuacan eta. Auh chiuhnappa yn quiyahuallo anahuatl, yn acan mohuelmat, niman occepa ycuitlahuic hualla, ompa hualitztia, yn ya otenco onallac, niman quiçaco Tecoac, quiçaco çacatzontitlan, quiçaco quauhyacac, quiçaco Tetzcoco, quiçaco coatlichan = quiçaco chiqualloapan, quiçaco aticpac: [tachado: queçoma] cuexomatl ytepotzco: quiçaco tepotonilloyan = quiçaco Teyayahualco: quiçaco omeacac: quiçaco ytzcalpan.

[40] Auh niman ye açico atempa ynpan quiçaco yn comalteca, maquizteca, iquac tlatocati Tecoma yhuan maquiztli, comaltecatl chilpan. Auh yn iquac ocallaquico [entre líneas: ¿nican?], niman ye yc hualcallaqui in atl yytic yn tolla in cuitlahuac. Auh yn oaçic niman micoc [sic por mizoc] [tachado: Yapanin yniquac]. Ypan yn iyacapech oncan yol tlatatl macehualli. Auh niman yn nohuiyan yc hualla inic quiçaco quihualyacantia ita hualmochiuhtaya ytoca Tetzauh quihuicatinenca. Auh yn ineçol mixcoatl ytech yol tlatatl mochiuh yancuican quitocayoti poloc.

[41] Auh yn ohueix niman mocihuahuati; auh niman oncan tlatat ytoca Mapach. Auh yn ohueix niman mocihuahuati oncan tlatat Teotlahuica, ynin yehuantin in eyntin ypillhuan in mixcoatl Diablo [fin del manuscrito].

[Anales de Cuauhtitlan]

[42] yyeçço yntech yolque ytech tlatatque yn iquac ayamo cenca tlatatla oc yohuayan auh niman in çatepan tlatatque in ye tlaca niman tlatat ytoca çonelteuctli niman tlatat calli teuctli niman tlatat pilli teuctli niman tlatat mallintzin çihuatl no tzompanteuctic auh niman tlatat atzinteuctli auh niman tlatat quetzalteuctli auh ynin yehuatl quetzalteuctli quin yehuatl quimonnauhcantlalli yn nahualteteuctin contlalli tiçic teopancalcan tecpan atenchicalcan niman yehuatl quinteuctlatalhui yn quetzalteuctli

³² Aunque el texto original diga “*temoque*” (bajaron) es factible pensar, por el contexto, que se trata de un error. *Temoqui* (bajó) sería más correcto.

[43] auh yn onmic hualmotlalli malpantzinteuctli yn onmic hualmotlalli quetzalmaçatzin quin yehuatl quimiximat yn tenochca, yquac ypan tlatocatia ytzcoatzin niman onmic yn quetzalmaçatzin niman hualmotlalli yn tlaçolteotzin niman conan y ychpoch huehue moteucçomatzin ytoca yohuatzin

[44] auh y omic tlaçolteotzin nima hualmotlalli yxhuiuh moteucçomatzin ytoca maquizpantzin, auh yn onmic hualmotlalli quetzalmaçatzin yehuatl yn contlamico nahualteteuctin ymecayo ynin yehuatl ynin quetzalmaçatl ym omextin ypilhuan yn yohuatzin ye teach yn maquizpantzin auh yn mictillo quetzalmaçatzin ytoca ynin yehuantin in y nican omopouh yntoca mochintin tzompanteuctin mochiuhtihui yn cuitlahuac chaneque catca

[45] yn yancuican yc açico mixcoatl yn quimotocayotia mixcoaxocoyotl yztac mixcoatl ynic moquaxochti quiyahuallo yn quimotlalti co[n]pehualti techichco niman chalchihtamaçollin yyeyan niman pantitlan niman aticpac niman xochiquilazyo ytech niman ocoyo ytech niman yntech yn xiuhteteuctin niman techimalco niman tzitzintepec niman texcalyacac niman ayauhcontitlan niman amoxpan niman nahualli yapan niman yztaccoatl yonoc[c] an niman mizquic niman xictlan niman aquaqualachco niman quatiçatepec niman texopeco niman quacuicuilco niman tetl potztecca[n] niman tlaltelpan niman moyotepec niman techquauhtitlan niman tennecuilco niman teoztoc oncan quihualnamiqui yn techichco

TRADUCCIÓN DEL ORIGEN DE CUITLAHUAC

[1] [f. 1r] 3-Casa [sic por 3-Conejo]³³ (1222):³⁴ los beneméritos³⁵ *tlahuacah*, el fundador *teuctli*³⁶ Cuauhtlohtli y Ihuitzin y Tlilcoatzin; y Chalchiuhtzin y Chahuaquetzin, éstos, todos ellos fueron *chichimecah*, se vinieron a dividir en Xicco, Chalco y Tláhuac, así se dicen, se refieren *tlahtohqueh*³⁷ [gobernantes] *cuitlahuacah* de Ticic. 4-Caña [5-Pedernal].

[2] 11-Conejo (1230): en este año se asentó como *tlahtoani*³⁸ de Cuitlahuac Ticic, Cohuatomatzin.

[3] 1-Casa (1233): en éste vinieron a dividirse los *chalcah*, vinieron a Cuitlahuac Ticic, los que vinieron fueron los *tlatēcayohuahqueh*, los *mihuahqueh*, los *acxotecah*. 4-Pedernal (1236): en éste murió el *tlahtoani* de Cuitlahuac Ticic, Coatmatzin.³⁹

³³ La primera fecha (el año 3-Casa) fue un error del copista, Faustino Chimalpopoca, ya que los *Anales de Cuauhtitlan* señalan el año correcto: 3-Conejo.

³⁴ Todas las equivalencias de los años nahuas con los europeos las he retomado del trabajo de Primo Feliciano Velázquez y básicamente son las mismas que utilizó Rafael Tena, por lo menos para el caso de Cuitlahuac.

³⁵ *Tlamacehualehqueh* puede ser traducido como “aquellos que poseen el mérito de algo” (por lo tanto, se podría traducir como beneméritos), en este caso sería el de la fundación. Sin embargo, quizás hubo un error en la transcripción y el término correcto podría ser *tlatmacehualehqueh*: “los que poseen el merecimiento de las tierras”, es decir, aquellos que fueron dignos para hacerse de un territorio.

³⁶ *Teuctli* es un vocablo que designaba a aquellos individuos procedentes del estrato principal de gobierno (los llamados nobles o *pipiltin*) y sobre todo a quienes podían aspirar al cargo de *tlahtoani*. Se ha traducido regularmente como “señor”.

³⁷ *Tlahtohqueh* es el plural de *tlahtoani*. Para mayores referencias acerca de esta palabra véase la nota 38.

³⁸ *Tlahtoani* significa “el que habla” (literalmente “el que dice algo”) o “el que sabe hablar”. Era el cargo más alto en la jerarquía gubernamental entre los nahuas del Posclásico. Sus miembros provenían de las llamadas *teccalli* (casas de nobles o principales) y el acceso al cargo era hereditario pero con una amplia flexibilidad, dependiendo de la región que se tratase. Regularmente ha sido traducido como gobernante y, con mayor influencia europea, como rey, señor o monarca.

³⁹ En un primer momento se le nombró Cohuatomatzin. Sin embargo, no hay discrepancia entre ambos términos, puesto que poseen la misma raíz: *coatl* y *cohuatl* son dos variantes ortográficas para serpiente en náhuatl.

[4] 6-Conejo (1238): se fue a asentar como *tlahtoani* de Cuitlahuac, Miahuatontzintzin, *teuctli pilli*⁴⁰ de Chalco. [...] como ya se dijo lo que es verdad así está asentado.⁴¹ En este 3-Pedernal (1248) allí murió el *tlahtoani* Mihuatamaltzintzin.⁴² Se vino a asentar Azayoltzintzin, *tlahtoani* de Cuitlahuac Ticic.

[5] 11-Pedernal (1256): en él murió Azayoltzintzin, se asentó [como *tlahtoani*] Atzatzamoltzintzin, el que gobernó Cuitlahuac Ticic. 12-Casa (1257): en él fueron vencidos los *chalcah*. 13-Conejo (1258), 1-Caña (1259), 2-Pedernal (1260), 3-Casa (1261), 4-Conejo (1262), 5-Caña (1263), 6-Pedernal (1264), 7-Casa (1265), 8-Conejo (1266), 9-Caña (1267), 10-Pedernal (1268), 11-Casa (1269), 12-Conejo (1270), 13-Caña (1271). 1-Pedernal (1272): en éste murió el *tlahtoani* de Cuitlahuac, Atzatzamoltzintzin, se asentó el *teuctli* Totepeuh; allí comenzó el *tlahtocayotl*⁴³ de Chalco en Cuitlahuac Ticic. 2-Casa (1273), 3-Conejo (1274), 4-Caña (1275), 5-Pedernal (1276).

[6] [f. 1v] 6-Casa (1277), 7-Conejo (1278), 8-Caña (1279), 9-Pedernal (1280), 10-Casa (1281), 11-Conejo (1282), 12-Caña (1283), 13-Pedernal (1284). 1-Casa (1285), 2-Conejo (1286), 3-Caña (1287), 4-Pedernal (1288), 5-Casa (1289), 6-Conejo (1290), 7-Caña (1291): en él murió el *tlahtoani* de Cuitlahuac Ticic, Totepeuh, luego se asentó Epcoatztzin. 8-Pedernal (1292), 9-Casa (1293), 10-Conejo (1294): dicen los *cuitlahuacah* que allí nació Tezozomocitli de Azcapotzalco.⁴⁴

⁴⁰ *Pilli* fue el término para designar a los miembros del estrato gobernante entre los pueblos nahuas del Posclásico. Regularmente se ha traducido el vocablo como noble o principal. No obstante, al final de cuentas se hace referencia a gente que tenía la posibilidad de acceder a los cargos de gobierno, aunque no hubiera sucedido así de forma obligatoria. Su plural es *pipiltin*.

⁴¹ Como he dicho en la nota 27, este párrafo también está incompleto, fue sacado de su contexto y no guarda relación alguna con la historia del antiguo *altepetl* Cuitlahuac.

⁴² Inicialmente a este *tlahtoani* se le llamó Mihuatonaltzintzin. No es posible saber cuál de los dos fue el nombre correcto de dicho gobernante ya que ambos vocablos son susceptibles de una traducción coherente: Mihuatonaltzintzin (venerable sol espigado) y Mihuatamaltzintzin (venerable tamal de espiga de maíz).

⁴³ *Tlahtocayotl* era el nombre que recibía el sistema de gobierno encabezado por un *tlahtoani*. Literalmente puede traducirse como “lo que al *tlahtoani* le compete” o “lo que es intrínseco al *tlahtoani*”. Regularmente ha sido traducido como “señorío” (Lockhart 1999, 34).

⁴⁴ Estas referencias constantes a “dicen los *cuitlahuacah*” o “saben los *cuitlahuacah*” hacen pensar que los redactores de los *Anales de Cuauhtitlan*, quizás al momento de escribir, contaron con documentos antiguos (pictográficos) provenientes del antiguo *altepetl* de Cuitlahuac.

[7] 5-Conejo (1302): en él murió Epcoatzin, *tlahtoani* de Tíctic Cuitlahuac, se asentó el *teuctli* Quetzalmichin. 6-Caña (1303), 7-Pedernal (1304), 8-Casa (1305), 9-Conejo (1306), 10-Casa (1307), 11-Pedernal (1308), 12-Casa (1309), 13-Conejo (1310). 1-Caña (1311), 2-Pedernal (1312), 3-Casa (1313).

[8] En éste, 3-Casa (1313), murió el *teuctli* Quetzalmichin, luego se asentó el *teuctli* Cuauhtlohtli, el que gobernó Cuitlahuac Tíctic. 4-Conejo (1314), 5-Caña (1315), 6-Pedernal (1316).

[9] 7-Casa (1317): en él murió el *teuctli* Cuauhtlohtli, luego se asentó el *teuctli* Mamatzin, el que gobernó Cuitlahuac Tíctic. 8-Conejo (1318) [pedernal], 9-Caña (1319), 10-Pedernal (1320), 11-Casa (1321), 12-Conejo (1322), 13-Caña (1323), 1-Pedernal (1324), 2-Casa (1325): de esta manera saben los *cuitlahuacah* que en éste nació Ixtlilxochitl el viejo, de Tetzcocho.

[10] 8-Caña (1331): dicen los *cuitlahuacah* que allí se asentó como *tlahtoani* Tezozomoc, en la isla [¿de Azcapotzalco?].⁴⁵ 9-Pedernal (1332), 10-Casa (1333), 11-Conejo (1334), 12-Caña (1335), 13-Pedernal (1336).

[11] 1-Casa (1337): en éste murió el *tlahtoani* de Cuitlahuac Tíctic, el *teuctli* Mamatzin, luego se asentó el *teuctli* Pichatzin. 2-Conejo (1338), 3-Caña (1339), 4-Pedernal (1340), 5-Casa (1341), 6-Conejo (1342), 7-Caña (1343), 8-Pedernal (1344), 9-Casa (1345), 10-Conejo (1346), 11-Caña (1347), 12-Pedernal (1348), 13-Casa (1349) [1-Conejo] 1-Conejo (1350): en este año se separaron los *chalcas* de Tláhuac. Allí se movieron [f. 2r] al que ahora es Chalco; allá, de Xicco, se fueron. Y allá estuvieron en Xicco 212 años, en los que gobernaban el *teuctli* Petlacalli, Tezozomoc, el *teuctli* Mamatzin, y otros *pipiltin*⁴⁶ y Chalchiuhtzin y Ecatzin.

[12] 2-Caña (1351), 3-Pedernal (1352), 4-Casa (1353), 5-Conejo (1354), 6-Caña (1355), 7-Pedernal (1356), 8-Casa (1357), 9-Conejo (1358), 10-Caña (1359), 11-Pedernal (1360), 12-Casa (1361), 13-Conejo (1362).

⁴⁵ No es posible afirmar si se trataba de un lugar llamado Tlalhuacpan o si en realidad se estaba haciendo referencia a una isla, quizás Azcapotzalco. El hecho es que esta fecha tan temprana entra en contradicción con otras fuentes que colocan el gobierno de Tezozomoc hacia 1367 o 1371.

⁴⁶ *Pipiltin*: plural de *pilli*.

[13] 1-Caña (1363), 2-Pedernal (1364), 3-Casa (1365), 4-Conejo (1366), 5-Caña (1367), 6-Pedernal (1368), 7-Casa (1369), 8-Conejo (1370), 9-Caña (1371), 10-Pedernal (1372), 11-Casa (1373), 12-Conejo (1374), 13-Caña (1375). 1-Pedernal (1376), 2-Casa (1377), 3-Conejo (1378), 4-Caña (1379), 5-Pedernal (1380), 6-Casa (1381), 7-Conejo (1382), 8-Caña (1383).

[14] 9-Pedernal (1384): dicen los *cuitlahuacah* que a partir de éste comenzó el *tlahtocayotl* de los *mexihcah*; se asentó Acamapichtli. 10-Casa (1385), 11-Conejo (1386), 12-Caña (1387), 13-Pedernal (1388). 1-Casa (1389), 2-Conejo (1390), 3-Caña (1391), [4-Pedernal].

[15] 4-Pedernal (1392): en éste fueron a matar al *tlahtoani* de Cuitlahuac Ticic, el llamado *teuctli* Pichatzin, por mandato del *tlahtoani*, lo ordenó Tezozomocztin, *tlahtoani* de Azcapotzalco, ellos, los que fueron a matar eran *tepanecah*. Y murieron los *pipiltin* de Pichatzin: el primero fue Coyotliyacamiuh, el segundo Tzopalotzin, el tercero Hueyacatzin, el cuarto Cuamameztzin, el quinto Tlahuahuanqui, el sexto Xiuhlapoca; asimismo, murió Anahuacatl, *tlahtoani* de Tecpan, allá en Cuitlahuac, todavía huyó hacia las chinampas, allá lo fueron a matar los *tepanecah cuitlahuacah*, ya no los *tepanecah* enviados de Tezozomocztli de Azcapotzalco.⁴⁷

[16] 5-Casa (1393): en éste se asentó en el gobierno de Cuitlahuac Ticic el *tlahtoani* que se llama Tepolitzmaitl, a él lo colocó como *tlahtoani* Tezozomocztli de Azcapotzalco. 6-Conejo (1394), 7-Caña (1395), 8-Pedernal (1396), 9-Casa (1397), 10-Conejo (1398), 11-Caña (1399), 12-Pedernal (1400), 13-Casa (1401). 1-Conejo (1402), 2-Caña (1403), 3-Pedernal (1404), 4-Casa (1405).

⁴⁷ La antigua isla de Cuitlahuac fue lo que los estudiosos contemporáneos llaman un *altepetl* complejo, es decir, un lugar en donde había varias cabeceras de gobierno encabezadas por sendos *tlahtohqueh*. En este caso, básicamente, se puede hablar de cuatro *tlahtocayotl*: Ticic, Tecpan, Teopancalcan y Atenchicalcan. En las fuentes, a veces, también vienen referidos por sus nombres completos: Cuitlahuac Ticic, Cuitlahuac Tecpan, etcétera. Así pues, muchas veces, cuando el texto señala a los *tepanecah* está haciendo referencia a los pobladores de Cuitlahuac Tecpan (Lockhart 1999, 37).

[17] [f. 2v] 5-Conejo (1406): en este año allá nació Tezozomocli en Cuitlahuac Ticic. 6-Caña (1407), 7-Pedernal (1408), 8-Casa (1409), 9-Conejo (1410), 10-Caña (1411), 11-Pedernal (1412), 12-Casa (1413), 13-Conejo (1414).

[18] 1-Caña (1415): en este año murió el que era *tlahtoani* de Cuitlahuac, Tepolitzmaitl, 23 años gobernó, luego se asentó Tezozomocli, el que gobernó Cuitlahuac Ticic. 2-Pedernal (1416), 3-Casa (1417), 4-Conejo (1418): en este año se vinieron a dividir los *chalcah*, por consiguiente fueron a tomarlos como cautivos, pues fueron a enfrentarlos los *tlahuacah*, por ello vinieron a someterlos: los que vinieron fueron los *tlecuilqueh*, los *tlihuhqueh* y los *pochtecah*. Vinieron a entrar a Cuitlahuac.

[19] 5-Caña (1419), 6-Pedernal (1420), 7-Casa (1421), 8-Conejo (1422), 9-Casa (1423), 10-Pedernal (1424), 11-Casa (1425): en este año 11-Casa (1425), en él, fueron entregados los tributos y los hombres al *tlahtoani* de Azcapotzalco, Tezozomocli. Tetzco y Coatlichan, los dos lugares, los convirtió en sus tributarios, a él le pertenecieron. Y a los *cuitlahuacah ticcacah* los entregó a Tlatelolco, y a los *cuitlahuacah* de Teopancalcan, AtENCHICALCAN y Tecpan, los tres lugares a la vez, los entregó a Tenochtitlan; allá los hizo tributarios. Y también ordenó y dispuso, Tezozomocli de Azcapotzalco, que siete años allá habrían de servir en Tenochtitlan, Tlatelolco y Azcapotzalco. 12-Conejo (1426).

[20] 13-Caña (1427): en este año murió dignamente el *tlahtoani* de Azcapotzalco, Tezozomocli. Dicen los *cuitlahuacah* que 131 años gobernó. Cuando murió después, por su aliento, por su espalda [por su ejemplo], muchas cosas sucedieron.

[21] 1-Pedernal (1428), 2-Casa (1429), 3-Conejo (1430), 4-Caña (1431), 5-Pedernal (1432), 6-Casa (1433), 7-Conejo (1434): en este año, 7-Conejo (1434), en él, de nuevo se preparó para la guerra Itzcoatl de Tenochtitlan a fin de conquistar a los *cuitlahuacah*. Llamó a los de Tetzco. Y dos años sólo permanecieron mirando, no vinieron a presentarse los de Tetzco. Y cuando [f. 3r] [tachado: En el año 8-Caña se aventó al río] ya mueren muchos *mexihcah* es cuando se viene a mover el de Tetzco. Ya allá viene a acompañar a los de Mexihco. En [ese año] gobernaba Tezozomocli en

Cuitlahuac. Era igual su insignia: un *ananacatzli*,⁴⁸ sólo se enfrentaron por el *ananacatzli* los *cuitlahuacah* y los *tetzcocah*.

[22] 8-Caña (1435): en este año vinieron a entrar los *cuitlahuacah* [se sometieron]: desde entonces han formado parte de los *mexihcah*.⁴⁹ Agua.⁵⁰ 9-Pedernal (1436), 10-Casa (1437), 11-Conejo (1438), 12-Caña (1439), 13-Pedernal (1440).

[23] 1-Casa (1441): en este año se enfrentaron [se hicieron la guerra los *cuitlahuacah*, solamente entre ellos se enfrentaron] los de Atenchicalcan, cuando allá gobernaba Ahcolmiztli, esto sucedió en el día de signo 4-Perro. Cuando la guerra se extendió a Chalco, allá fueron a combatir los *ticicah* de Cuitlahuac, cuando gobernó Tezozomocli. Sólo atalayó el *atenchicalcatl*, dijo: “pues fue a combatir a Chalco el *ticicatl*, cuando venga habré destruido a la mujer, al niño”. Luego hizo comenzar su guerra Ahcolmiztli, luego ya peleó, enfrentó a los *ticicah*, puros niños y ancianos solos. Y cuando volvieron los *ticicah* de haber ido a pelear a Chalco, entraron a sus casas, [donde] los *atenchicalqueh* se habían ido a aposentar. Luego cuando anocheció, Tezozomocli, allá en Atenchicalcan, dijo: “vayan a decirle a Ahcolmiztli que por qué sólo me quiere destruir de forma subrepticia”. Y esto: “Poco después de cinco [días] nos podemos enfrentar, que se prepare bien, que yo, el *ticicatl*, me preparo bien”. Y fueron a hacerles saber a los *atenchicalqueh*. Y luego, tres días después, sucedió, sólo durante la noche se destruyó al *atenchicalqui*, cuando vino a amanecer, en el día 6-Hierba, allá, a Itztapalapan se movieron de lugar las ancianas, los ancianos, los niños, los jóvenes. Así cumplieron dos días, en el signo 7-Caña.

[24] Y luego fueron, fueron a contar[f. 3v]le a Moteuczoma el viejo. De esta manera le fueron a decir que abandonaron su *altepetl*. El que fue a relatar se llama Cuauhtlahto, le fue a decir: “¡Oh, mi apreciable *pilli*, oh,

⁴⁸ *Ananacatzli* literalmente significa “orejas acuáticas”, pero era un término para designar a unos adornos que colgaban de las orejas, finamente elaborados con plumaje precioso y que sólo podían portar los *tlahtohqueh* (Torquemada 1975, lib. 14: 330).

⁴⁹ Es decir, se refiere al momento en que los de Cuitlahuac pasaron a formar parte de la *Excax Tlahtoloyan*, mejor conocida como la Tripe Alianza.

⁵⁰ Palabra inconexa procedente de los *Anales de Cuauhtitlan*. Su intromisión, nuevamente, se debió a un descuido por parte del copista.

tlahtoani! Me venció mi pariente el *ticicatl*. Hoy, en breve, son ya dos días que fueron a permanecer en Itztapalapan tus macehuales.⁵¹ ¡Oh, *pilli* mío! Ahora nada ha de comer, aquí rápidamente, abandonó todo su maicito. ¿Y ahora quizás nos vas a abandonar? He aquí que te entregamos nuestro cerro,⁵² nosotros los *atenchicalqueh*". Y luego llamó Moteuczoma a sus hijos: el primero Citlalcohuatl, *tlacochcalcatl*,⁵³ y [el segundo] Quehuacatzin, *tlacateccatl*.⁵⁴ Les dijo: "Vengan, ustedes que son *teuctin*,⁵⁵ ustedes que son *pipiltin*, he aquí que nos entrega su cerro⁵⁶ el *atenchicalqui*". Y esto: "Si convocamos a los de Ahcolhuahcan ¿ciertamente un poco les tendremos que dar?" Y esto: "Que sólo nosotros los *mexihcah* y los *tlatelolcah* y nuestro *nauhteuctli*⁵⁷ (el *mexicatzincatl*, el *colhuahcatl*, el *itztapalapanecatl*) [entremos], cuidémonos de no entrar nosotros solos al hogar del *atenchicalqui*".

⁵¹ *Mahcehualli* literalmente significa "el merecido". Algunos autores, como Miguel León-Portilla, han asociado esta palabra con la creación de los hombres durante el *Nahui Olin* o Quinto Sol: los seres humanos surgieron gracias al sacrificio de los dioses, por medio de su merecimiento. Sin embargo, en el contexto político, los macehuales eran el estrato bajo en las sociedades nahuas del posclásico. En este caso específico se refiere a aquellos que se hallaban sometidos a un poderío mayor: el de los *mexihcah* (León-Portilla 2001, 186). Su plural es *mahcehuallin*.

⁵² Quizás en este caso se trató de un error del autor del manuscrito y en vez de cerro (*tepetl*) debió utilizar la palabra *altepetl*.

⁵³ Cargo militar entre los nahuas del Posclásico. Literalmente significa "el que es originario de Tlacoachcalco (en el recinto de los dardos)". Por lo tanto, hace alusión a un tipo de arma utilizada en la guerra. De acuerdo con López Austin (1961, 63-68), tanto *pipiltin* como *mahcehuallin* podían formar parte de la jerarquía guerrera. Sin embargo, ambos se diferenciaban por medio de su vestimenta, aunque se daban casos excepcionales de ascenso social. Según el texto del *Códice Florentino*, citado por este autor, parece que el *tlacochcalcatl* pertenecía a uno de los estratos más altos dentro de la milicia náhuatl.

⁵⁴ Otro cargo militar. A la letra dice "el que corta a los hombres" o "el que cercena a los hombres". Con tal significado es evidente el sentido bélico que enuncia el vocablo. El *Códice Florentino* también lo ubica como uno de los cargos militares principales que además tenía injerencia en el gobierno (López Austin 1961, 65).

⁵⁵ Plural de *teuctli*.

⁵⁶ Nuevamente aparece el término cerro en lugar de *altepetl*. Posiblemente se trataba de una variante regional en forma de apócope.

⁵⁷ *Nauhteuctli* o *nauhtecuhtli* era el término asignado a un *altepetl* complejo con cuatro cabeceras de gobierno o *tlahtocayotl*. Literalmente dice "cuatro *teuctin*". En este caso específico hacía referencia a cuatro poblaciones cercanas a Tenochtitlan que se asentaban en las inmediaciones del lago de Xochimilco: Itztapalapan, Mexicatzinco, Colhuahcan y Huitzilopochco (el actual Churubusco). Esta última, por cierto, no es mencionada en el documento original, quizás por un descuido de los autores.

[25] Se discutió [esto] en el día 8-Jaguar. Y en el día 9-Águila, en él, fueron a entrar al hogar del *atenchicalqui*, cuando fueron a quemar el *teocalli* de los *cuitlahuacah*; la casa del diablo Mixcoatl. Entonces Yaocuixtli de Mexicatzinco fue el primero que subió sobre [el templo de] Mixcoatl, fue a tomar las cenizas de Itzpapalotl, lo que se decía *tlaquimilolli*,⁵⁸ que estaba lleno con dos otates grandes y huecos. Y luego ya le decían a Tezozomocli, Citlalcoatl de Tenochtitlan y Quehuacatzin y Axicyotzin y Tenamaztzin; le dijeron: “¡Oh, digno Tezozomocli! Ya ardió Mixcoatl, el joven, en verdad ya no tomaste la flecha, el escudo [ya no hiciste la guerra]. Y ¿dónde colcaste a Mixcoatl? Nos lo llevaremos, ¡dánoslo!”

[26] Y luego di[f. 4r]jo Tezozomocli, *tlahtoani* de Ticic, “y [si] ya entrego a Mixcoatl ¿cómo harán a mis hijos si él estará lejos? [¿cómo los tratarán?]” Y así sólo les hizo llevarse con ellos la imagen del diablo⁵⁹ Teuhcatl, el que era *teotl*⁶⁰ de Ticic, [el que] allá era guardado en un lugar que se llama Tepixtloco. Éste es el que se llevaron a Mexihco, el que ha permanecido en Tenochtitlan, en donde se decía Mixcoatepec. No es en verdad él imagen del que se decía Camaxtle Mixcoatl, pues sólo es el que se llama Teohcatl, sólo son parecidos sus atavíos a los de Mixcoatl, sólo así lo vieron los *mexihcah*, quienes pensaron que quizás en verdad era él. De esta manera fueron engañados los *mexihcah*, esto ocurrió hace ya 104 años.⁶¹

[27] 2-Conejo (1442), 3-Caña (1443), 4-Pedernal (1444), 5-Casa (1445), 6-Conejo (1446), 7-Caña (1447), 8-Pedernal (1448), 9-Casa (1449), 10-Conejo (1450), 11-Caña (1451), 12-Pedernal (1452), 13-Casa (1453). 1-Cone-

⁵⁸ A la letra significa “lo que está envuelto” o “envoltorio”. Así eran llamados los bultos sagrados que guardaban las insignias, cenizas u objetos asociados a las deidades nahuas. En este caso específico, el *tlaquimilolli* de Mixcoatl estaba constituido por las cenizas que quedaron de la cremación de Itzpapalotl y por los dos otates ataviados con plumas preciosas.

⁵⁹ La utilización de la palabra “diablo” debe entenderse como un intento de demonización de la antigua religión náhuatl por parte de los frailes católicos y sus discípulos nahuas.

⁶⁰ *Teotl* era el término con el cual fueron conocidas las deidades nahuas (plural: *teteoh*). Aunque usualmente se le traduce como “dios” o “deidad”, estudios recientes han mostrado que este vocablo formaba parte de un campo semántico mucho más amplio que no se circunscribía únicamente a lo que los occidentales han conceptualizado como dioses. Además de las que llamamos deidades, *teotl* también hacía referencia a los difuntos, el sol y la negrura de ciertas especies animales y vegetales entre muchas cosas más (Olivier 2019, 110-22).

⁶¹ De darle crédito a esta aseveración, los *Anales de Cuauhtitlan* se estaban escribiendo ya en el año de 1545.

jo (1454), 2-Caña (1455), 3-Pedernal (1456), 4-Casa (1457), 5-Conejo (1458), 6-Caña (1459), 7-Pedernal (1460), 8-Casa (1461), 9-Conejo (1462), 10-Caña (1463), 11-Pedernal (1464), 12-Casa (1465), [tachado: 13-Conejo], 13-Conejo (1466). 1-Caña (1467), 2-Pedernal (1468), 3-Casa (1469): en este año nació quien gobernó Teopancalcan, el que se llama Cuahpotonqui, allá en Cuitlahuac.

[28] 4-Conejo (1470), 5-Caña (1471), 6-Pedernal (1472): en este año se asentó en el gobierno de Cuitlahuac Teopancalcan Cuahpotonqui.

[29] 7-Casa (1473), 8-Conejo (1474), 9-Caña (1475), 10-Pedernal (1476), 11-Casa (1477), 12-Conejo (1478), 13-Caña (1479): en éste fueron a morir a Tliluhquitepec los *cuitlahuacah*. Asimismo, murió Ixtotomahuatzin de Teopancalcan, se asentó el hijo de Camaxtle, el que se llama Calixto. Aquí ochenta días, éstos gobernó, luego se asentó don Mateo Ixtliltzin.⁶² 1-Pedernal (1480), 2-Casa (1481), 3-Conejo (1482), 4-Caña (1483): en este año murió el *tlahtoani* de Cuitlahuac Tezozomocli, luego se asentó Xochiololtzin, el que gobernó [f. 4v] Cuitlahuac Ticic.

[30] 5-Pedernal (1484), 6-Casa (1485), 7-Conejo (1486), 8-Caña (1487), 9-Pedernal (1488), 10-Casa (1489), 11-Conejo (1490), 12-Caña (1491), 13-Pedernal (1492). 1-Casa (1493), 2-Conejo (1494), 3-Caña (1495), 4-Pedernal (1496), 5-Casa (1497), 6-Conejo (1498): en este año vigilarían [con fines bélicos] los *cuitlahuacah* allá en Huexotzinco, allá murieron y también les nevó. 7-Caña (1499),⁶³ 7-Caña (1499): en este año se vino a erguir el Acuecuxatl,⁶⁴ se levantaron sus aguas allá en Coyohuacan durante todo

⁶² Lo asentado en este año parece un error por parte de los autores de los *Anales de Cuauhtitlan*. Esto puede inferirse con base en los hechos acontecidos en los años venideros. Así, por ejemplo, se dice que fue hasta 1504 cuando Ixtotomahuatzin sucedió al difunto Cuahpotonqui. De hecho, el *tlahtoani* de Teopancalcan, a la llegada de los españoles, seguía siendo Ixtotomahuatzin. Asimismo, hay que considerar que los nombres castellanos como Calixto y Mateo no pudieron haber existido en el mundo prehispánico, sino sólo después de la invasión ibérica.

⁶³ Este párrafo fue colocado en su lugar original, como señalé en una nota anterior, atendiendo a la corrección hecha por el propio Faustino Chimalpopoca.

⁶⁴ El Acuecuxatl era un manantial que se encontraba en el territorio de Coyohuacan. En la época del *tlahtoani* Ahuiztotl se le canalizó, a pesar de las advertencias que había hecho previamente Tzutzumatzin, gobernante *coyohuacatl*, llevándose sus aguas hacia Tenochtitlan. Sin embargo, al poco tiempo, las aguas crecieron considerablemente y no sólo inundaron a

el día cuatro jaguar. Se vinieron a erguir, a meter a Tenochtitlan [tachado: y solamente]. 8-Pedernal (1500): en éste finalmente se destruyeron terriblemente los *xaltepecah*. Y, asimismo, en éste, finalmente, se vino a extender el Acuecuxatl. Así fue a llegar por doquier, a Cuitlahuac, a Mizquic, a Ayotzinco, a Xochimilco, y entonces se llenó [de agua], se fue a extender a Tepetzinco, a Tetzoco Atenco. Y vino a llegar a Xalmimilolco, a Mazatzintamalco; se llenó bastante, el agua se extendió hasta Mexihco.

[31] 9-Casa (1501), 10-Conejo (1502): en este año se dispersaron los *cuitlahuacah* por el desbordamiento del agua y por el hambre cuando se llenó bastante, cuando se fue a extender el Acuecuxatl en su caserío. Asimismo, en éste, se asentó en el gobierno de Cuitlahuac Atenchicalcan, Mayehuatzin.

[32] 11-Caña (1503), 12-Pedernal (1504): en este año agrandaron la-Casa de Mixcoatl los de Cuitlahuac. En él, durante todo el día 13 muerte, el sol fue comido [hubo eclipse de sol]. Y, asimismo, en él, en Cuitlahuac Teopancalcan murió el que era *tlahtoani*, el que se llama Cuahpotonqui, luego se asentó Ixtotomahuatzin, el que gobernó Teopancalcan, el padre de don Mateo Ixtliltzin, en el día 13-Muerte.

[33] 13-Casa (1505). 1-Conejo (1506): en este año se puso radiante su rostro puesto que se volvió *tlahtoani* el que se mencionó, de Cuitlahuac Teopancalcan, Ixtotomahuatzin. 2-Caña (1507), 3-Pedernal (1508), 4-Casa (1509), 5-Conejo (1510): en este año se fueron, se fueron a salir a Icpatepec y a Izquixochitepec. Durante el día [f. 5r] 2 venado fueron derrotados [los dos pueblos], allá hizo cautivos Ixtotomahuatzin de Cuitlahuac.

[34] 6-Caña (1511), 7-Pedernal (1512), 8-Casa (1513): en éste se asentó en el gobierno de Cuitlahuac Tecpan el *tlahtoani* Tezotlaltzin. También, en él, fueron a morir los *cuitlahuacah* allá a Huexotzinco, los que fueron a morir: el que se llama Miztliman y Mexayacatl, los hermanos menores del *tlahtoani* de Teopancalcan Ixtotomahuatzin.

la capital *mexihcatl*, sino a los pueblos al sur de la Cuenca como Cuitlahuac y Ayotzinco (Espinosa Pineda 1996, 354-64).

[35] 9-Conejo (1514): en este año fueron [los *cuitlahuacah*] a Iztactlalocan y a Macuiloctlan. A Iztactlalocan fue a hacer cautivos Ixtotomahuatzin de Cuitlahuac.

[36] 10-Caña (1515): en este año se destruyeron [fueron vencidos] los *centzontepedah* durante todo el día 7-Águila de collar. Allá se rapó Ixtotomahuatzin.

[37] 11-Pedernal (1516), 12-Casa (1517): en este año mató Moteuczoma al *tzompanteuctli*⁶⁵ de Cuitlahuac y a todos sus hijos. Fueron asesinados sólo ellos. Los *cuitlahuacah* mataron personas por órdenes del *tlahtoani* de Mexihco, Moteuczoma. Por lo que murió el *tzompanteuctli* fue por responderle a Moteuczoma, porque éste le preguntó “¿cómo es necesario actuar?”, le dijo: “Me pareció bien, se requiere adosar de oro la Casa de Huitzilopochtli; y de chalchihuites será el interior del recinto y de plumas de quetzal. Solamente quizás se requerirá el tributo de todo el mundo; allá se necesitará para nuestro *teotl*. ¿Cómo lo dices? [¿Qué opinas?]”, allá le preguntó al *tzompanteuctli*. Éste le dijo: “¡Oh *teuctli* nuestro!, ¡oh *tlahtoani*!, no es así, comprende que con ello apresurarás la destrucción de tu *altepetl*, y, además, agraviarás a lo que está sobre nosotros, al cielo [a la parte alta del cosmos], lo que nosotros estamos mirando. Comprende, entiende que ya no será nuestro señor, el que todavía está: el dueño de todo, el dueño de la riqueza, el dueño de las criaturas, pues ya viene, vendrá a salir”.

[38] Cuando lo escuchó Mo[f. 5v]teuczoma, mucho se enojó, dijo al *tzompanteuctli*: “vete, ven a esperar mi palabra [mi decisión]. De esta manera murieron el *tzompanteuctli* y todos sus hijos. Así se entiende que *tzompanteuctin* quiere decir *nahualteuctin*.⁶⁶ Aquí se refiere el relato de cómo comenzaron los *tzompanteuctin*, [cómo] vinieron a existir, a vivir.

⁶⁵ *Tzompanteuctli* significa literalmente el *teuctli* (señor) del *tzompantli* (el muro de cráneos). Quizás esta asociación con los cráneos tuviera que ver con una capacidad para predecir los acontecimientos con base en la comunicación con los difuntos, pero habría que explorar más al respecto. El hecho es que éste era el título con el que fueron conocidos los magos adivinos de Cuitlahuac. No es un nombre propio, líneas abajo queda aclarado que este *tzompanteuctli* que asesinó Moteuczoma se llamaba Quetzalmazatl. Su plural es *tzompanteuctin*.

⁶⁶ *Nahualteuctin* (singular: *nahualteuctli*) significa literalmente *teuctli* (señor) del *nahualli*. Aunque esta última palabra es difícil de traducir, estudios recientes han señalado que estaba asociada con lo oculto y lo mágico. Así, es posible suponer que los *nahualteuctin*

[39] Muchas son las historias con las que vinieron a engañar los *tlatlacatecoloh*,⁶⁷ los diablos, ahí permanece lo que se dice acerca de Mixcoatl, al que le llaman Iztacmixcoatl, el Mixcoatl más pequeño. De esta manera es su historia: bajó en donde es Colhuahcan y nueve veces dio vueltas junto al agua, en ningún lugar se sintió bien, otra vez regresó hacia atrás, allá venía viendo, fue a la orilla del camino, se metió al agua, en seguida vino a salir en Tecocac, vino a salir en Zacatzontitlan, vino a salir en Cuauhyacac, vino a salir en Tetzcoaco, vino a salir en Coatlichan, vino a salir en Chicualoapan, vino a salir en Aticpac, atrás de Cuexomatl, vino a salir en Tepotoniloyan, vino a salir en Teyayahualco, vino a salir en Omeacac, vino a salir en Itzcalpan.

[40] Y en seguida llegó a la orilla del agua (Atempan), vino a salir sobre los *comaltecah*, los *maquitztecah*, cuando fungían como *tlahtocheh* Tecoma y Maquitztli, el *comaltecatl* de Chilpan. Y cuando se vino a meter, rápidamente se sumergió dentro del agua, entre los tulares de Cuitlahuac. Y [cuando] llegó en seguida se sangró [tachado: En éste entonces]. Sobre su cama de carrizos ahí nació una persona *mahcehualli*. Y luego por todas partes así vino, vino a salir, venía guiando a su padre, se iba convirtiendo el que se nombra Tetzauh, lo ha andado acompañando. Y de la sangre de Mixcoatl nació una persona, se hizo de nueva cuenta al que llamó Poloc.

[41] Y cuando creció en seguida se casó, y después nació el que se llama Mapach. Y cuando éste creció luego se casó y nació Teotlahuica; estos tres son los hijos de Mixcoatl diablo [fin del manuscrito].⁶⁸

eran los magos especializados en el conocimiento oculto o mágico adivinatorio. Otro nombre para los *tzompanteuctin* de la antigua Cuitlahuac.

⁶⁷ *Tlatlacatecoloh* (singular: *tlatecolotl*) significa tecolote-hombre. Era el nombre dado a un tipo de magos prehispánicos, quienes, usualmente, utilizaban sus poderes para causarles perjuicios a sus semejantes. Los frailes españoles fueron, poco a poco, identificando este concepto con el del demonio católico.

⁶⁸ Aquí termina el manuscrito del *Origen de Cuitlahuac*, pero es fácil suponer que Chimalpopoca Galicia no lo logró concluir debido, seguramente, a lo agitado de su vida, en la que desempeñó múltiples facetas, sobre todo a partir de su participación en el gobierno imperial de Maximiliano de Habsburgo. Sin embargo, para no dejar trunco lo que al *altepetl* Cuitlahuac se refiere, y por la importancia que los hechos subsecuentes revisten, he decidido completar el texto con base en la fuente original, es decir, los *Anales de Cuauhtitlan*. La paleografía la realicé con base en las fotografías de la primera edición de Primo Feliciano Velázquez.

[Anales de Cuauhtitlan]

[42] de su sangre vivieron, de ella nacieron cuando aún no habían seres humanos, cuando aún era de noche; y en seguida, después, nacieron los que ya fueron humanos, luego nació el que se llama Zonelteuctli, nació luego el *teuctli* Calli, nació más tarde el *teuctli* Pilli, enseguida nació Malintzin, mujer, también de los *tzompanteuctin*. Después nació el *teuctli* Atzin y luego nació Quetzalteuctli, y este Quetzalteuctli colocó a los *nahualteteuctin* [hombres de conocimiento] en cuatro lugares; colocó [fundó] Ticic, Teopancalcan, Tecpan [y] Atenchicalcan. Luego él, Quetzalteuctli, como su señor, habló a favor de ellos.

[43] Y cuando murió se vino a asentar el *teuctli* Malpantzin y, cuando murió, se asentó Quetzalmazatzin, éste conoció a los *tenochcah* cuando gobernaba Itzcoatzin. Luego que murió Quetzalmazatzin, se asentó Tlazolteotzin, enseguida tomó [como mujer] a una hija del “viejo” Moteuczomatzin, llamada Yohuatzin.

[44] Y cuando murió Tlazolteotzin, enseguida se vino a asentar el nieto de Moteuczomatzin, el que se llama Maquizpantzin, y cuando murió se asentó Quetzalmazatzin, él concluyó con el linaje de los *nahualteteuctin*. Aquél y este Quetzalmazatl, ambos, fueron hijos de Yohuatzin, el mayor fue Maquizpantzin y el que mataron se llamó Quetzalmazatzin. Éstos, los que aquí se refieren sus nombres, todos los *tzompanteuctin*, se irían a convertir en los pobladores de Cuitlahuac.

[45] De nueva cuenta, así llegó Mixcoatl, el que llaman Mixcoaxocoyotl,⁶⁹ Iztacmixcoatl. De esta forma se asentaron las mojoneras. Lo rodeó, lo convirtió en tierra [a Cuitlahuac]. Lo hizo empezar en Techichco; luego en Chalchihuatlan; luego en Pantitlan; luego en Aticpac; luego junto a Xochiquilazyo; luego junto a Ocoyoh; luego junto a los *xiuhteteuctin*; luego Techimalco; luego Tzitzintepic, luego Texcalyacac; luego Ayauhcontitlan; luego Amoxpan; luego Nahualli iapan; luego Iztacoatl ionoccan; luego

⁶⁹ En este caso decidí mantener el término náhuatl tal cual aparece en el documento. Es verdad que en las referencias anteriores lo traduje como “el Mixcoatl más pequeño”, pero fue porque en el original aparecía en dos palabras separadas y no en una sola, como en esta ocasión.

Mizquic; luego Xictlan; luego Acuacualachco; luego Cuahquizatepec; luego Texopeco; luego Cuahcuicuilco; luego Tetl potzteccan; luego Tlatetlpan; luego Moyotepec; luego Techcuauhtitlan; luego Tenecuilco; luego Teoztoc, ahí vino a encontrar [de nuevo] Techichco.

REFERENCIAS

Documentos

- Archivo General de la Nación, *Tierras*, v. 1631, exp. 1, f. 16r.; exp. 3, f. 20r.
 Archivo Histórico de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología, *Colección Federico Gómez de Orozco*, número 145, anexo 2.
El Siglo XIX, 20 de noviembre de 1844, p. 4.
Origen de Cuiclahuac y otros documentos, México, Biblioteca Nacional de México, Fondo Reservado, Manuscrito 1735, 46 f.

Bibliografía

- Anales de Cuauhtitlan, noticias históricas de México y sus contornos*. 1885. Compilado por José Fernando Ramírez, traducido por Faustino Galicia Chimalpopoca, Gumesindo Mendoza y Felipe Sánchez Solís. México: Publicación de los Anales del Museo Nacional.
- Anales de Cuauhtitlan*. 2011. Paleografía y traducción por Rafael Tena. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Barlow, Robert H. y George T. Smisor. 1999. "Nombre de Dios, Durango. Dos documentos en náhuatl relativos a su fundación". En *Obras de Robert H. Barlow. Volume 7, Escritos diversos*, editado por Jesús Monjarás-Ruiz y Elena Limón, 4-140. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad de las Américas.
- Bierhorst, John. 1992. *History and Mythology of the Aztecs: The Codex Chimalpopoca*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Brotherston, Gordon, Galen Brokaw, Aaron Dziubinskyj, Millie Gimmel y Mark Morris. 1997. *Footprints Trough Time: Mexican Pictorial Manuscripts at The Lilly Library*. Bloomington: Indiana University, Lilly Library.
- Chimalpopoca Galicia, Faustino. 2006. *Vocabulario Correcto conforme a los mejores gramáticos en el mexicano o Diálogos familiares que enseñan la lengua sin nece-*

- sidad de maestro*. Edición e introducción de Baruc Martínez Díaz. México: Uey Kalmekak Kuitlauak.
- Codex Chimalpopoca: The Text in Nahuatl with a Glossary and Grammatical Notes* by John Bierhorst. 1992. Edición de John Bierhorst. Tucson: The University of Arizona Press.
- Códice Chimalpopoca: Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles*. 1945. Traducción del náhuatl, introducción y notas de Primo Feliciano Velázquez. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia.
- Códice Florentino. Historia General de las Cosas de la Nueva España (edición facsimilar)*. 1979. México: Secretaría de Gobernación.
- Die geschichte der königreiche von Colhuacan und Mexico*. 1974. Traducción del náhuatl de Walter Lehmann. Alemania: Verlag W. Kohlhammer.
- Escobar Ohmstede, Antonio. 1999. "El discurso de la 'inteligencia' india en los primeros años posindependientes". En *Construcción de la legitimidad política en México en el siglo XIX*, editado por Brian Connaughton, Carlos Illades y Sonia Pérez Toledo, 263-73. México: El Colegio de Michoacán/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Universidad Nacional Autónoma de México/El Colegio de México.
- Espinosa Pineda, Gabriel. 1996. *El embrujo del lago. El sistema lacustre de la cuenca de México en la cosmovisión mexicana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Gibson, Charles. 1978. *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*. Traducido por Julieta Campos. 4a. ed. México: Siglo XXI editores.
- Horcasitas, Fernando. 2004. *Teatro náhuatl I. Épocas novohispana y moderna*. Prólogo de Miguel León Portilla, revisión del texto náhuatl por Librado Silva Galeana. 2a. ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Johansson, Patrick. 2006. "Traducción literal y transposición conceptual en las versiones en náhuatl de las ordenanzas de Maximiliano". En *V Encuentro Internacional de Lingüística en Acatlán*, editado por Pilar Máynez y María Rosario Dosal G., 527-45. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Estudios Superiores Acatlán.
- Launey, Michel, 1997. "La distance intraduisible. Les préfixes directionnels du náhuatl". *Amerindia*. 22: 15-30.
- León-Portilla, Miguel. 2001. *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. Prólogo de Ángel Ma. Garibay. 9a. ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- _____. 2003. "Estudio introductorio". En *Ordenanzas de tema indígena en castellano y náhuatl expedidas por Maximiliano de Habsburgo*. Presentación de Ignacio

- Loyola Vera, 11-22. México: Instituto de Estudios Constitucionales del estado de Querétaro.
- Lira, Andrés. 1995. *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México. Tenochtitlan y Tlatelolco, sus pueblos y barrios, 1812-1919*. México: El Colegio de México.
- Lockhart, James. 1999. *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*. Traducción de Roberto Reyes Mazzoni. México: Fondo de Cultura Económica.
- López Austin, Alfredo. 1961. *La constitución real de México-Tenochtitlan*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia.
- McDonough, Kelly S. 2014. *The Learned Ones. Nahua Intellectuals in Postconquest Mexico*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Martínez Díaz, Baruc. 2019a. *In atl, in tepetl (El agua, el cerro). Desamortización del territorio comunal y cosmovisión náhuatl en la región de Tláhuac (1856-1911)*. México: Libertad Bajo Palabra.
- . 2019b. *Tláhuac: atisbos históricos sobre un pueblo chinampero*. México: Gobierno de la Ciudad de México, Secretaría del Medio Ambiente, Dirección General de la Comisión de Recursos Naturales y Desarrollo Rural/ Grupo Autónomo Cultural Cuitlahuac Ticic.
- Navarrete Linares, Federico. 2017. *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Olivera Sedano, Alicia. 1954-55. "Cuitlahuac". En *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos, VI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, 14: 299-302.
- Olivier, Guilhem. 2019. "Teotl and Diablo. Indigenous and Christian Conceptions of Gods and Devils in the Florentine Codex". En *The Florentine Codex. An Encyclopedia of Nahua World in Sixteenth Century Mexico*, editado por Jeanette Fravot Peterson y Kevin Terraciano, 110-22. Austin: University of Texas Press.
- Reyes García, Luis, Eustaquio Celestino Solís, Armando Valencia Ríos, Constantino Medina Lima y Gregorio Guerrero Díaz. 1996. *Documentos nauas de la Ciudad de México del siglo XVI*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Archivo General de la Nación.
- Rojas Rabiela, Teresa. 1998. "Las tierras de la cabecera de Ticic Cuitlahuac hoy San Pedro Tláhuac, en 1561". *Boletín del Archivo General Agrario*. 3: 43-48.
- Schwaller, John Frederick. 1987. *Guides to Nahuatl Manuscripts, The Newberry Library, The Latin American Library, The Bancroft Library*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Segovia Liga, Argelia. 2017. *The Rupture Generation: Nineteenth-Century Nahua Intellectuals in Mexico City, 1780-1882*. Tesis de doctorado, Universiteit Leiden.

- Sell, Barry D. y Louise M. Burkhart. 2004. *Nahuatl Theater*. Volume 1, *Death and Life in Colonial Nahua Mexico*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Sepúlveda y Herrera, María Teresa. 1992. *Catálogo de la colección de documentos históricos de Faustino Galicia Chimalpopoca*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Sten, María y Germán Viveros (eds.). 2004. *Teatro náhuatl II. Selección y estudio crítico de los materiales inéditos de Fernando Horcasitas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Torquemada, Juan de. 1975. *Monarquía indiana, de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*. Edición preparada por el Seminario para el estudio de las fuentes de tradición indígena, bajo la coordinación de Miguel León-Portilla. 3a. ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

SOBRE EL AUTOR

Baruc Martínez Díaz es licenciado y maestro en historia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente cursa su doctorado en la misma institución con el proyecto titulado: “La chinampa en llamas: conflictos por el territorio y zapatismo en la región de Tláhuac (1894-1923)”. Algunos de sus últimos trabajos publicados son: “Revolución en el lago: el zapatismo en los pueblos lacustres del sur de la cuenca de México”, “El movimiento zapatista y su relación con la lengua náhuatl”, “La expansión del zapatismo: construyendo la historia en clave suriana”, *In atl, in tepetl (el agua, el cerro): desamortización del territorio comunal y cosmovisión náhuatl en la región de Tláhuac (1856-1911)* y *Tláhuac: atisbos históricos sobre un pueblo chinampero*.

Patrick Johansson K. *Ahuilcuicatl. Cantos eróticos de los mexicas*. México: Secretaría de Educación Pública/Instituto Politécnico Nacional, Dirección de Publicaciones, 2018.

Gabriel K. KRUELL

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas
gabriel.kruell@historicas.unam.mx

Este ensayo del *nahuatlato* Patrick Johansson K. complementa perfectamente el último libro de Miguel León-Portilla, *Erótica náhuatl*, tomando en cuenta la notable coincidencia de que ambas obras, la del maestro y la del alumno, se publicaron en el mismo año.¹ Podríamos decir, entonces, que esta aproximación a los cantos eróticos de los antiguos nahuas realizada por el doctor Johansson constituye no solamente una aportación importante en materia de erotismo náhuatl, sino también un homenaje al doctor León-Portilla, que con su partida del *talticpac* dejó en todos nosotros un inmenso vacío. Hay que señalar asimismo que el regocijo por la vida (*ahuiliztli*) y la aflicción por la muerte (*icnoyotl*) se entremezclaban indisolublemente en el pensamiento prehispánico, así que este libro viene a completar el ambicioso proyecto de investigación empezado con otro ensayo reciente, en el cual Johansson aborda el lado tanático del canto-baile náhuatl (Johansson 2016).

En *Ahuilcuicatl* se analiza minuciosamente el aspecto erótico y vital del canto-baile, esa manifestación sorprendente del ser náhuatl que conjuntaba en una única expresión dramática canto, danza y música, que significaba el despliegue de varios elementos perceptivos, como el tacto, el olfato y la vista, y despertaba en los espectadores, y en los danzantes mismos, un paroxismo de los sentidos. Como lo declaró Paul Valéry en una de sus más brillantes reflexiones, “lo más profundo en el hombre es la piel” (p. 25). Asimismo, como lo muestra Johansson en este sugerente ensayo, en los cantos de placer

¹ León Portilla 2018. Véase también la reseña de este libro por Mario Humberto Ruz (2018). Recordemos que la temática amorosa indígena acompañó a Miguel León-Portilla desde el principio de su brillante carrera académica, con la publicación de un inolvidable artículo en el volumen fundador de *Estudios de Cultura Náhuatl* (León-Portilla 1959).



la episteme náhuatl no se perdía en hondas reflexiones moralizantes e intelectualizantes —siendo éste más bien el terreno del *tlahtolli*—, sino que revelaba las verdades fundamentales del ser humano por medio de las experiencias sensibles y de las pulsiones básicas, entre las cuales destacaban sin duda el placer y el sexo. El canto era una flor y la flor era un canto (de ahí el difrasismo *in xochitl in cuicatl*) porque tanto la flor como el canto brotaban, abrían sus corolas y exhalaban sus perfumes, pero por poco tiempo, dado que en seguida marchitaban como todo lo bello y efímero que hay en el mundo.

Johansson nos muestra que la aprehensión de los cantos nahuas por parte de los jóvenes en la época prehispánica se daba a través de la práctica cotidiana en los *cuicacalli*, las escuelas de canto, y nos indica que la apreciación de estas manifestaciones del arte náhuatl era inmediata y directa en las numerosísimas ocasiones festivas y luctuosas de la vida social, como las bodas y los funerales. Podría parecer sorprendente para una mentalidad judeocristiana que en las exequias de los señores se entonaran cantos con un marcado trasfondo sexual, pero hay que recordar que no sólo en el pensamiento náhuatl, sino también en la tradición filosófica y psicológica occidental Thanatos es contraparte de Eros (Freud 2015). Así, los *cococuitlatl* (cantos de tórtolas), en los cuales lo erótico se presentaba en su aspecto más tierno y afectuoso, eran representados tanto en los matrimonios, acompañados de risas y caricias entre los esposos, como en los funerales, cuando los familiares del difunto dejaban libre curso al llanto y al lamento por la desaparición del consorte.

Tomando en cuenta la inmediatez sensitiva de los cantos nahuas, en particular de los *ahuilcuicatl*, Johansson nos avisa desde el principio que resulta sumamente complicado para un lector moderno apreciar plenamente este arte en la forma en que lo dejaron los frailes e intelectuales indígenas cristianizados, quienes los recopilaron en los dos manuscritos conocidos como *Cantares mexicanos* y *Romances de los señores de la Nueva España*. Lo efímero y performativo del canto, su exuberancia sonora, dinámica, visual y olfativa, quedó atrapada, como lo dijo elocuentemente el padre Garibay, “en la luminosa prisión del alfabeto”, y sólo se registró el texto por escrito. Aunque los cantares nahuas ganaron una larga vida en las páginas de los códices novohispanos y llegaron hasta nosotros en pulcras y modernas ediciones críticas acompañadas de traducciones y comentarios, perdieron para siempre el brillo y la vitalidad que les eran consustanciales (véanse *Ballads of the Lords of New Spain. The Codex Romances de los Señores de la Nueva España* 2009; *Cantares mexicanos* 2011-19). Al final, sólo nos queda

el texto alfabético, reflejo descolorido de un conjunto musical y dancístico que sólo los antiguos señores nahuas del siglo xvi pudieron gozar en todo su pristino esplendor. Es como si la flor y el canto hubieran sido desecados entre las páginas de un libro y perdieran sin remedio la fragancia enervante que algún día tuvieron.

Aunque el espíritu del canto estuviera atrapado en el cascarón inerte de la palabra escrita, en esta monografía la hábil pluma de Johansson fue capaz de devolver algo de la vitalidad primigenia y del esplendor antiguo a los himnos eróticos de los antiguos nahuas. Para lograr ese difícil cometido, fue preciso que el autor dividiera el ensayo en dos partes: una primera sección dedicada al esclarecimiento de la cosmología mesoamericana, de la epistemología náhuatl y del papel central que tenían la sexualidad y el erotismo en el pensamiento prehispánico, y una segunda en la cual se presentan cinco ejemplos de los principales sub-géneros en los cuales se dividían los *ahuilcuicatl*: los “cantos de verdor” (*xopanquicatl*), los “cantos de cosquillas” (*cuecuechcuicatl*), los “cantos de mujeres” (*cihuacuicatl*), los “cantos de tórtolas” (*cococuicatl*) y los “cantos de viejos” (*huehuecuicatl*).

Destaca en la primera parte del ensayo una sugerente explicación de las particularidades idiosincráticas del albur náhuatl y su comparación con la propensión al doble sentido de los mexicanos. De acuerdo con Johansson, las estrategias expresivas del albur en la lengua náhuatl clásica eran múltiples e iban de la alusión directa a la dilogía, pasando por la disimulación frástica, el eufemismo, la comparación, la metáfora, la redistribución sintáctica, la homofonía, la paronomasia, la sonoridad alusiva, la aféresis y la apócope. A estos abundantes recursos retóricos había que añadir además la prosodia, los movimientos y los ademanes de los cantantes-danzantes (*cuicanime*), que con su interpretación vocal y su gesticulación dramática pronunciaban sonidos alusivos e insinuaban jocosamente partes del cuerpo y acciones con evidente significado sexual. Precisamente esta parte mimética de los cantos de placer nahuas los distinguía del albur contemporáneo, en el cual los contrincantes se confrontan por medio de una justa únicamente lingüística, que decreta al final a un vencedor y a un derrotado. Aun con estas diferencias, quizás un sentido parecido al del albur mexicano se podía encontrar antiguamente en el famoso canto de las mujeres chalcas, en el cual las intérpretes femeninas desafiaban al *tlatoani* Axayacatl y le vencían con ráfagas de dobles sentidos y alusiones sarcásticas a la impotencia y homosexualidad del gobernante mexica.

Otro punto que destacar en la primera parte del estudio de Johansson es el análisis simbólico de la conexión que establecían los antiguos nahuas entre la sexualidad y la muerte, un tema muy estudiado por el autor en muchos ensayos y artículos anteriores. La idea de la muerte está presente de manera muy variada en todas las culturas del mundo, pero en el pensamiento náhuatl prehispánico tomaba las formas distintivas de los mitos de Tota y Nene, la pareja primordial que logró huir del diluvio, y de Quetzalcoatl y Xolotl, los dos aspectos matutino y vespertino del planeta Venus, que bajaron al inframundo para rescatar los huesos de las humanidades pasadas y crear así a los hombres actuales. Johansson muestra claramente los aspectos eróticos presentes en estos mitos: el encendido del fuego culinario por parte de Tota y Nene, la perforación del caracol precioso del dios de la muerte y la aspersión de los huesos con la sangre del pene de Quetzalcóatl son acciones con un claro sentido sexual. A través de estos relatos míticos, el autor construye un modelo ambivalente de la vida y la muerte que explica, por ejemplo, por qué el vientre grávido de una mujer era considerado como un lugar de la muerte (Mictlan) y por qué las embarazadas eran vistas como guerreras que habían capturado un prisionero de guerra y que, a través del parto, podían morir y convertirse en “mujeres divinas” (*cihuateteo*) que acompañaban al Sol en su recorrido diario del cenit al poniente.

En la segunda parte de este estudio, Johansson ofrece ejemplos paradigmáticos de los cinco subgéneros de *ahuilcuicatl* mencionados, presentando los textos nahuas pareados con las traducciones al español y divididos en estrofas. Al final de los cantos, el autor retoma cada una de las estrofas con un breve comentario explicativo. Llama la atención en el comentario de la primera estrofa del primer canto, correspondiente al *xopanquicatl* de los *Cantares mexicanos* en los folios 2 verso y 3 recto, una etimología muy original del famoso difrasismo divino *in tloque in nahuaque*, que León-Portilla tradujo como “el dueño del cerca, el dueño del junto”, pero que, según Johansson, podría derivar de la apócope *in t(lal)loque (in) ahuaque*, haciendo referencia a “el dueño de la tierra, el dueño del agua”. Según Johansson, este significado original sería más cercano al pensamiento náhuatl prehispánico —los dioses como dueños de la tierra y del agua—, mientras que el sentido de “dueño del cerca y del junto” fue adjudicado posteriormente en el periodo colonial y representa una resemantización dirigida a describir desde el punto de vista de los nahuas las cualidades de trascendencia, omnipotencia y ubicuidad del Dios cristiano. Asimismo, siguiendo el comentario de Johansson, la cuarta estrofa del *xopanquicatl* podría corresponder a una inter-

polación cristiana, dado que la palabra *xochiatl* (agua florida) podría hacer referencia al agua bautismal, sin embargo, cabría también una interpretación más próxima al pensamiento náhuatl, según la cual el “agua florida” indicaría la sangre derramada en los campos de batalla por los guerreros mexicas.

De acuerdo con Johansson, cada subgénero de los cantos de placer tenía sus peculiaridades. En el *xopanquicatl*, la sensualidad y el erotismo transcurrían como una linfa vital a través de las ramas de un árbol: este tipo de canto celebraba el reverdecer de la naturaleza, el furor de la batalla y el regreso al *tlalticpac* de las almas de los señores muertos en la guerra florida bajo la forma de mariposas y aves preciosas. Por estas razones, los *xopanquicatl* se interpretaban sobre todo en las festividades estivas, como *huei tecuilhuitl*, la “gran fiesta de los señores”. El *cuecuechquicatl* era sin duda el subgénero más jocoso y travieso. El autor lo ubica durante la festividad de *ochpaniztli* (barrido), en la cual el canto tenía como función alegrar a la representante humana (*teixiptla*) de la diosa del amor carnal, Tlazolteotl, quien antes del sacrificio debía estar contenta para evitar consecuencias nefastas para los oficiantes del rito. Como ya lo destacamos para el canto de las mujeres chalcas, el *cihuacuicatl* tenía una intención burlona hacia los gobernantes vencedores en la guerra y representaba también una divertida revancha de las mujeres cuyos esposos habían sido derrotados. Acerca del *cococuicatl*, ya aludimos a su aspecto tierno y delicado y a la importancia que tenían para los esposos en los matrimonios y en los funerales de los cónyuges. En el *huehuecuicatl*, en fin, la risa desenfrenada nacía del contraste entre la supuesta impotencia sexual y la decrepitud de los danzantes disfrazados de ancianos y la sorprendente agilidad motriz y lubricidad verbal que demostraban en el canto.

Como comentario final recomiendo este libro tanto a alumnos de educación media y superior como a especialistas de la cultura náhuatl prehispánica, así como a un público general interesado en la expresión cultural de la sensualidad y el erotismo entre los mexicas. Estoy seguro de que su lectura abrirá una ventana privilegiada sobre un mundo de pensamientos, percepciones y placeres que habían estado sepultados en las páginas de los manuscritos novohispanos y que esperaban a alguien capacitado como Patrick Johansson para infundirles nueva vida.

REFERENCIAS

- Ballads of the Lords of New Spain. The Codex Romances de los Señores de la Nueva España.* 2009. Transcripción y traducción del náhuatl de John Bierhorst. Austin: University of Texas Press.
- Cantares mexicanos.* 2011-19. Edición, paleografía, traducción, notas, presentación y estudios de Miguel León-Portilla, Guadalupe Curiel, Ascensión Hernández y Salvador Reyes Equiguas. 3 v. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades/Instituto de Investigaciones Bibliográficas/Instituto de Investigaciones Filológicas/Instituto de Investigaciones Históricas/Fideicomiso Teixidor.
- Freud, Sigmund. 2015. *Más allá del principio de placer.* Traducción directa del alemán de José L. Etcheverry, prólogo de Jean Laplanche. Buenos Aires: Amorrortu.
- Johansson, Patrick. 2016. *Miccacuicatl. Las exequias de los señores mexicanos.* México: Círculo Editorial.
- León-Portilla, Miguel. 1959. "La historia del *tohuēnyo*. Narración erótica náhuatl." *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1: 95-112.
- . 2018. *Erótica náhuatl.* Edición de Margarita de Orellana, compilación y traducción de Miguel León-Portilla, grabados de Joel Rendón. México: Artes de México/El Colegio Nacional.
- Ruz, Mario Humberto. 2018. Reseña bibliográfica "Erótica náhuatl, compilación y traducción de Miguel León-Portilla". *Estudios de Cultura Náhuatl*, 55: 305-15.

***Tetzáhuatl. Los presagios de la Conquista de México*, editado por Guilhem Olivier y Patricia Ledesma. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2019.**

Johannes NEURATH

Museo Nacional de Antropología, México
johannes.neurath@gmail.com

Después de la exitosa exposición temporal *Tetzáhuatl. Los presagios de la Conquista de México* en el Museo del Templo Mayor, se publicó un libro-catálogo con textos de Patricia Ledesma, Alfredo López Austin, Guilhem Olivier, Berenice Alcántara, Bertina Olmedo, Rachel King, Bernard Grunberg, Valentina Vapnarsky, Luis Millones, Renata Mayer y Renée Koch-Piettre. Uno de los coordinadores académicos de esta obra es Guilhem Olivier, un especialista en adivinación mesoamericana que trabaja el tema por lo menos desde su libro sobre el dios Tezcatlipoca. Esta deidad se llama “espejo de obsidiana” porque los especialistas rituales mexicas y de otros pueblos del Posclásico usaban precisamente este tipo de espejo (*tezcatl*) para sus adivinaciones. Vale la pena mencionar que el mismo autor co-coordinó otro libro reciente, *Adivinar para actuar*, publicado por el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Este libro surgió a partir de un coloquio celebrado en 2009 en Francia, con la participación de antropólogos e historiadores especializados en México, Siberia, Mongolia, Japón, Egipto y la Antigua Grecia.

La ocasión para organizar la exposición *Tetzáhuatl* fue, desde luego, la conmemoración del inicio de la Conquista de México en 1519. En especial se enfocó en aquella serie de fenómenos que Motecuhzoma observaba en la víspera de este evento: la aparición de una gran pirámide de fuego y de un cometa en el cielo, la quema del templo de Huitzilopochtli, la destrucción del templo de Xiuhtecuhtli por un rayo, la ebullición de las aguas del lago, el llanto lúgubre de una mujer, el hallazgo de una grulla con un espejo en la cabeza y la aparición de personas con dos cabezas.

La obra de fray Bernardino de Sahagún no es la única fuente sobre estos presagios. En el *Códice Borbónico*, un manuscrito pictográfico, calendárico



y religioso donde se habla de las trecenas del *tonalpohualli* y las veintenas del *xiuhpohualli*, se encuentra la representación de una divinidad y la siguiente glosa: “dios de los agüeros, que les dijo cómo habían de venir los españoles a ellos, y los habían de sujetar”. El personaje divino es identificado como Cihuacoatl, “serpiente mujer”, el gran sacerdote y segundo gobernante del imperio mexica. A su derecha tenemos la representación del *tlatoani* o rey mexica vestido con los atavíos de Xiuhtecuhtli, el dios del fuego. Abajo podemos descifrar otra glosa: “dios de los maíces o hechiceros, que les confirmó lo que éste dijo: que venían ya a los conquistar”. Olivier continúa: “Cabe precisar que la lámina del *Códice Borbónico* en la cual Cihuacoatl está pintada ilustra la veintena de *Izcalli*, la última del calendario anual. De manera que, al cerrar el ciclo anual plasmado en este manuscrito, al empezar un nuevo año —*yei técpatl*, 3-Pedernal— e incluso un nuevo ciclo de 52 años [...], el *tlacuilo* ubicó de manera significativa el anuncio de la llegada de los españoles y del fin del imperio mexica”.

Hay aun más presagios de la Conquista que se registraron en diferentes fuentes. Por ejemplo, se menciona una anécdota sobre una escultura monumental elaborada para servir de *temalacatl*, un tipo de piedra de sacrificio. La piedra elegida por el gobernante Motecuhzoma no se dejó transportar y, según fray Diego Durán, pronunció la siguiente advertencia: “Pobres desventurados: ¿para qué trabajáis en vano? ¿No os he dicho que no e de llegar a México?: andá, yd y decidle a Montecuzoma que ya no es tiempo; que acordó tarde [...] porque ya está determinada otra cosa, la cual es divina voluntad y determinación [...] avisadle que ya se le acaba su mando y oficio [...] á causa de que se ha querido hacer mas que el mesmo Dios”.

Obviamente no contamos con testimonios muy directos de estos hechos. Quizá podríamos pensar que los mexicas, años después de la Conquista, afirmaban haber observado estos fenómenos, y que esto era parte de procesos de resignificación *a posteriori* de los acontecimientos. Entre los españoles observamos tendencias similares cuando éstos hablaban de las apariciones de santos, por ejemplo, la presencia del apóstol Santiago luchando al lado de los españoles.

Pero también podríamos preguntarnos ¿por qué no iba a haber presagios? Sabemos que los españoles estaban en el Caribe y en Centroamérica desde finales del siglo xv, y que las epidemias se expandieron años antes de que los españoles llegaran a los territorios que hoy son México y Perú. En el caso del imperio inca esto está bien documentado, como mencionan Luis Millones y Renata Mayer en su capítulo sobre agüeros y

presagios de la caída de Tahuantinsuyo (p. 181-189) que, en muchos sentidos, son comparables con los *tetzahuitl* de la Conquista de México. Huaina Cápac, el último inca que gobernó el Perú precolombino, tuvo noticia de las plagas en el reino de Quito, que corresponde a lo que hoy es Ecuador, en el extremo norte de su imperio. Cieza nos dice que fue allí donde supo acerca de los primeros barcos que llegaban de ultramar:

Y como se sintió tocado por la enfermedad, mandó se hicieran grandes sacrificios por su salud en toda la tierra y por todas las guacas [objetos, espacios físicos o construcciones consagradas a los dioses] y templos del Sol [...] y él sabía que la gente que avía visto en el navío volvería con potencia grande y que ganaría la tierra.

Millones y Mayer (p. 182) comentan que el autor de la crónica no sabía muy bien cómo explicar estos augurios y consideró, entre varias posibilidades, que “habló por su boca [del Inca] el demonio”.

Evidentemente, también en Tenochtitlan ya se sentía la llegada del fin del mundo años antes de que aparecieran los primeros españoles en persona. Tal vez vivían una situación como la que experimentamos hoy en día. Sabemos que viene el cambio climático producido por el exceso de CO₂ en la atmósfera, pero no sabemos exactamente qué va a pasar: los huracanes, inundaciones, sequías e incendios que suceden parecen presagios de un desastre mayor que ya es inminente, pero nunca hay certeza de que estos eventos estén directamente relacionados con el calentamiento de la atmósfera.

Uno de los aspectos más interesantes de la exposición y del catálogo es que demuestra que los augurios y presagios eran uno de los aspectos de la cultura donde los mesoamericanos y los europeos del siglo XVI tenían relativamente pocos problemas de comunicación. Mientras que los hablantes del náhuatl tenían lo que llamaban *tetzahuitl*, definido como augurio o “cosa escandalosa o espantosa, o cosa de agüero”, la palabra “presagio”, del latín *praesagium*, se refiere a “una señal que indica, previene y anuncia un suceso”. En el libro se habla de las numerosas apariciones de santos que para los conquistadores eran presagios de victoria, pero también se resalta la importancia de los astrólogos al servicio de Hernán Cortés, Diego Velázquez y otros españoles, aunque estas prácticas eran controvertidas. En ocasiones se prohibieron e, incluso, se perseguían.

Una cosa queda muy clara: no es que unos fueran ilustrados y los otros supersticiosos. Las fuentes, tal como los diferentes autores las lograron recopilar y sintetizar, nos hablan sobre cómo dos tradiciones crearon un

campo común para procesos conjuntos de “invención de la cultura”. Como se observa en los capítulos de Guilhem Olivier y Berenice Alcántara, hay elementos para superar el debate casi eterno sobre qué tan prehispánicas o europeas eran las prácticas reportadas. Hubiera valido la pena reforzar esta idea en el libro, pues a veces se pierde, tal vez por la heterogeneidad de los autores de las diferentes contribuciones.

También queda claro que en el denominado “encuentro de dos mundos” tanto los mesoamericanos como los europeos se interesaban por el “otro” y, en especial, por sus prácticas mágicas y adivinatorias. Los nativos de diferentes partes de América en ocasiones atribuyeron fuerzas especiales, incluso divinas, a los invasores. De esto hablaremos más adelante. El interés que había en Europa por prácticas mágicas en otros continentes se reflejó en el coleccionismo. En muchas de las Cámaras de Arte y Maravillas de la Europa renacentista había artefactos como aquel espejo mesoamericano de obsidiana que poseía —y posiblemente usaba— el erudito, astrónomo, astrólogo y adivino inglés John Dee. El artefacto en cuestión ahora pertenece al Museo Británico y se describe en el ensayo de Rachel King. La magia era una de las principales razones por las que se conservaban objetos y códices mesoamericanos en numerosos gabinetes de curiosidades donde fueron redescubiertos por los primeros estudiosos de la arqueología y filología mexicanas.

De esta manera, los fundamentos de los estudios mesoamericanos no se encuentran únicamente en la labor de los misioneros, sino también en el interés de eruditos, alquimistas y astrólogos renacentistas por las prácticas de pueblos como el mexicana. A la inversa, la asimilación tan rápida de muchas ideas europeas y judeocristianas por parte de los informantes de Sahagún y de muchos otros mesoamericanos indica que había un interés generalizado en la alteridad, en este caso, por la cultura y la religión de los recién llegados.

Posiblemente la importancia de los presagios era incluso mayor en el Viejo Mundo. Estas prácticas se conocían bien desde la antigüedad greco-romana, pero en el Renacimiento temprano alcanzaron un nuevo auge. La *Crónica de Núremberg*, de Hartmann Schedel, publicada en 1493, fue un auténtico *best-seller* de la época y contó con numerosas ediciones. Pues bien, esta obra omite algunos eventos que hoy en día consideramos importantes, como el viaje de Colón a América, pero registra muchísimos nacimientos de monstruos y siameses, los pasos de los cometas y otros acontecimientos que se consideraban presagios funestos.

Como vimos en el caso de la crónica de Cieza de León, para los europeos los presagios eran elementos más bien ominosos y demoniacos. A diferencia de lo que se ve en otras tradiciones, para los cristianos los monstruos eran algo horrendo y, por lo general (aunque hay excepciones), eran vistos como algo claramente negativo, incluso diabólico. Para empezar, en el cristianismo el diablo mismo es un ser híbrido con rasgos de macho cabrío y humano. En la lista de los presagios que se documentaron en México, algunos de los fenómenos mencionados refieren a seres monstruosos o extraños, como las personas con dos cabezas o la grulla con un espejo en la cabeza, pero los seres compuestos a partir de aspectos de diferentes animales, desde luego, no eran algo necesariamente negativo.

En la tradición occidental o judeocristiana es importante, pero a veces complicado, distinguir entre profecías y presagios. Los grandes eventos históricos se anuncian. La estrella de Belén es tal vez el caso más conocido, pero también lo es todo lo que pasó el día de la muerte de Jesucristo en la Cruz, cuando se rompió la cortina del Templo de Jerusalén, además de que hubo una especie de eclipse y los muertos deambulaban por las calles. En la cultura popular europea, la creencia en este tipo de presagios es algo vigente. Recuerdo que de niño me impresionaba cuando mi abuela platicaba que vio el cometa de Halley en 1910 y supo que iba estallar una guerra, y a finales de los 1930s vio la aurora boreal, un fenómeno raro en la Europa Central, y nuevamente supo que habría una guerra mundial.

Berenice Alcántara (p. 110) explica muy bien con qué malabarismos argumentativos Sahagún distinguió entre las advertencias proféticas legítimas y los presagios de inspiración demoniaca:

Desde la perspectiva de los frailes, ni el canto de la lechuza, ni el chasquido del fuego, ni los eclipses, ni los cometas que centellean eran *tetzáhuatl* de por sí, ya que sólo eran creaciones de Dios o simulaciones del diablo sin ningún tipo de calidad sagrada o divina —aquello a lo que los nahuas llamaban *téotl*—. Así, al descalificar a los *tetzáhuatl* indígenas al mismo tiempo que continuaban empleando esa categoría náhuatl para hacer referencia a los presagios desde una óptica cristiana, los mendicantes intentaban transformar una manera de concebir las relaciones entre los diversos seres del cosmos y de construir el conocimiento en torno a ellas.

Ahora bien, mientras misioneros como Sahagún tenían dificultades para explicar de qué se trataba exactamente, entre los especialistas contemporáneos hay una tendencia a no creer que Motecuhzoma o a los mexicas hayan visto estos presagios. Mucho de lo que sucedió en la Conquista de

México también se reporta en los eventos que llevaron a la ruina de Tula, pero algunos elementos aparecen también en textos antiguos del Viejo Mundo, por ejemplo, cuando se habla de los presagios de la destrucción de Jerusalén. El “sospechosismo historiográfico” se alimenta, además, de que los informantes (o coautores) de Sahagún tuvieron una educación humanista y habían sido preparados en el Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco.

Leemos en el capítulo de Bernard Grunberg que en ese colegio se estudiaba latín, lógica, filosofía, retórica y teología. Los estudiantes, todos bautizados y cristianizados, sabían leer y escribir en náhuatl y en latín. Aparentemente, esos miembros de las elites indígenas se “aculturaron” muy rápido. Cuando hablan de los cultos de sus antepasados, ellos mismos usan expresiones como “la religión del demonio”. A parte de la Biblia, conocían los textos de muchos autores de la Antigüedad del Viejo Mundo y, notablemente, varios de esos autores habían abordado el tema de los presagios y los prodigios: Cicerón, Virgilio, Séneca, Lucano, Tácito y Flavio Josefo. Según Grunberg,

no es sorprendente que encontremos entre esos presagios funestos algunos tomados de la Biblia: la aparición de jinetes en el cielo durante cuarenta días [...] recuerda el presagio número siete y la luz que brilla por la noche [...] recuerda el número uno. Asimismo, en algunos autores, como Flavio Josefo, es posible encontrar ejemplos similares. Por lo tanto, entre las “advertencias divinas” que previnieron a los judíos de la destrucción del templo de Jerusalén a manos de las legiones romanas, la brillante luz de un cometa sobre el templo recuerda el presagio número uno, la voz que se alza en el templo hace referencia al sexto presagio y la aparición de carros de guerra se parece al séptimo presagio (p. 159).

Como se menciona en el capítulo de Berenice Alcántara, ya en la obra *Monarquía indiana* del franciscano Juan de Torquemada se asociaron las profecías de la destrucción de Jerusalén en la obra de Flavio Josefo con la lista de los presagios mexicas de la Conquista de México. Desde esta lógica, Moctezuma es un profeta de la llegada del cristianismo.

Hay muchos elementos que indican una influencia considerable de modelos judeocristianos de adivinación y profecía que, además, dejan ver cómo su difusión y adopción se llevó a cabo con una rapidez sorprendente. Algunos testimonios de presagios de la Conquista muestran un carácter europeo más que evidente. Guilhem Olivier menciona el poema épico intitolado *El peregrino indiano* de Antonio de Saavedra y Guzmán, publicado

en 1599. En este texto se describe que los dirigentes tlaxcaltecas estaban divididos en cuanto a la actitud que debían adoptar frente a los españoles. Opuesto a una alianza con Cortés, el gobernante Maxixcatzin decidió consultar a Tlantepuzilama, “una agorera de gran reputación, industria y fama, sutil, astuta y diestra hechicera”, para conocer el futuro de su patria amenazada. El poeta describe entonces a la hechicera en una cueva, realizando —desnuda y temblando— una serie de mezclas con ingredientes autóctonos como tezontle negro, hierbas como el *caquiztli* y el *quauhnenepil*, hule, tabaco y chile, pero, sobre todo, con componentes provenientes de algún recetario de hechicería europea:

sangre de harpía, ojos de aves nocturnas, pelos de mico hembra malparida, sangre de niña tierna corrompida, dientes de tiburón, entrañas de mujer recién casada, hiel de venado que anda en brama, lengua de serpiente recién cortada, hierbas venenosas diversas [e incluso] ¡lágrimas de mujer que tiene suegra! [...]. Después de untarse esta poción y de ingerir peyote, Tlantepuzilama invoca a deidades paganas del inframundo —Plutón, Ydras, Hécate, Gorgóneas, etc.— y recibe la visión del dominio español: “Vio por cosa evidente, clara y cierta, la sugestión de toda aquella tierra... (p. 46) (Después de haber sido enterado de estos presagios, Maxixcatzin decidió aceptar la alianza con los hombres de Castilla).

El tema del supuesto retorno del dios Quetzalcoatl siempre ha sido polémico y se presta para profundizar sobre la tensión entre las continuidades mesoamericanas y las influencias europeas en las fuentes. Para muchos estudiosos, todos estos discursos sobre un héroe cultural del pasado que había prometido un retorno mesiánico fueron simplemente parte de una estrategia más de justificación de la Conquista española. Algunos concluyeron que los mesoamericanos ya habían sido cristianizados y que, por ende, eran apóstatas, o que efectivamente estaban esperando la llegada del verdadero dios. Para otro grupo de estudiosos, las idas y venidas del personaje son expresión de los ciclos astrales tan importantes en los cultos, en especial del planeta Venus, identificado con Quetzalcoatl por los antiguos mesoamericanos. Por otra parte, desde una lógica animista o perspectivista, no resulta extraño que durante los primeros contactos los extranjeros fueran identificados con espíritus, ancestros o, por ejemplo, con los “seres diferentes”, que en náhuatl se llaman *teteo*. Esto se ha visto en diferentes partes de América y en Hawái, donde el Capitán James Cook fue tomado por el dios polinesio Lono. Estas identificaciones entre colonizadores y

dioses o *teteo* no demuestran la ingenuidad de los nativos, sino una manera de relacionarse con la alteridad o, como dice Clause Lévi-Strauss, “la apertura hacia el otro”.

Guilhem Olivier argumenta en sus conclusiones que, “necesitamos revisar la idea —o tal vez el prejuicio— según la cual los ‘vencidos’ se quedaron ‘pasmados’ y sin reacción, debido a sus ‘creencias religiosas’ ante unos europeos ‘renacentistas y racionales’; cuando en realidad los pueblos mesoamericanos no solamente enfrentaron por distintos medios a los invasores —los cuales compartían, dicho sea de paso, la ‘creencia’ en los prodigios y el uso de la adivinación—, sino que supieron integrar el tremendo impacto de la Conquista en el marco de sus propias categorías ancestrales” (p. 98).

Algunas propuestas de cómo los mesoamericanos integraron a los españoles en sus mundos conceptuales son, sin embargo, un poco deterministas. Según el eminente mesoamericanista belga Michel Graulich, que se cita ampliamente en el libro, en el Posclásico del centro de México había una concepción cosmológica basada en la alternancia entre los reinados de los dioses Tezcatlipoca y Quetzalcoatl. Así que es explicable que algunos presagios que anunciaron la caída de Quetzalcoatl de Tula se repitieran siglos después ante el inminente fin de la era mexicana, el retorno de Quetzalcoatl con los tlaxcaltecas y sus aliados españoles. Guilhem Olivier señala que el episodio donde Tezcatlipoca aparece como un borracho y anuncia el fin de Tenochtitlan puede interpretarse en este sentido. Los colaboradores nahuas de Bernardino de Sahagún relatan un acontecimiento ocurrido poco después del arribo de los conquistadores. Para contrarrestar la progresión de las huestes de Cortés hacia Mexico-Tenochtitlan, Motecuhzoma envió a unos brujos o hechiceros con el propósito de ejercer sus artes mágicas en detrimento de los invasores:

No más fue que cierto borracho con ellos tropezó en el camino [...] La forma en que lo vieron: como un hombre de Chalco [...] Estaba como borracho, se fingía ebrio, simulaba ser un beodo [...] Y no hizo más que lanzarse hacia los mexicas y les dijo: “¿Qué cosa es la que queréis? ¿Qué es lo que procura hacer Motecuhzoma? ¿Es que aun ahora no ha recobrado el seso? ¿Por qué en vano habéis venido a parar aquí? ¡Ya México no existirá más! ¡Con esto se le acabó para siempre! Dirigid la vista a México. ¡Lo que sucedió, ya sucedió!” Luego vinieron a ver, vinieron a fijar los ojos con presura. Ardiendo están los templos todos, y las casas comunales, y los colegios sacerdotales, y todas las casas en México. Y todo era como si hubiera batalla. Y cuando los hechiceros todo esto vieron, dijeron: “No tocaba a nosotros ver

esto: al que le tocaba verlo era a Motecuhzoma. No era cualquier ése... ¡ése era el joven Tezcatlipoca!" (p. 66).

La aparición de la diosa Cihuacoatl como una tenebrosa figura nocturna gritando para prevenir a sus hijos también puede interpretarse en este sentido. Cihuacoatl se identificaba con el gran sacerdote y segundo gobernante, pero también era una deidad de los agüeros. Su protagonismo parece apoyar la hipótesis de la alternancia entre eras de distintas divinidades.

Aunque en este libro se evita caer en polémicas, queda claro que hay actualmente dos líneas principales de investigación para entender los presagios de la Conquista, ninguna de las cuales convence del todo. Por una parte, se puede percibir que entre los mesoamericanistas que siguen a Graulich hay una tendencia hacia la sobreinterpretación estructuralista, misma que podemos ver como una radicalización del interés que se tiene por estudiar el dualismo en las cosmovisiones de pueblos considerados premodernos. Por otra parte, tanto entre los estudiosos del siglo xvi en México como entre los andinistas hay una influencia notable de autores que favorecen interpretaciones historiográficas. El problema con algunos de ellos —no tanto los que participaron en el libro, pero sí algunas de las autoridades que se citan ampliamente— es que tienden a caer en una negación de la agentividad indígena, además de que demuestran poco interés por las diferencias culturales entre europeos y nativos americanos. Lo peor es cuando estos estudiosos dejan entrever que en el fondo se trata de demostrar que la cultura de los conquistadores era superior, y que por ello se borraron en forma tan rápida casi todas las huellas del pasado indígena y pagano.

La exposición y el libro evitan los extremos, pero no son muy explícitos. Resulta positivo que en varios capítulos quede bastante claro que no todo es un invento de los cronistas y que sí es posible saber algo sobre las prácticas prehispánicas. Esto se logra cuando se explica que en la mayoría de los presagios que se mencionan hay elementos tanto mesoamericanos como judeocristianos. Pero ¿no se debería señalar más claramente que se produjo una síntesis original entre el tiempo mesoamericano, con sus elementos cíclicos y las series de creaciones y destrucciones del mundo, por un lado, y la tradición profética-mesiánica llegada del Viejo Mundo, por el otro? Al leer el libro siento que esto se vislumbra, pero no se sostiene una línea clara de interpretación, o no se hace con suficiente determinación. Algunos

autores van en direcciones más bien problemáticas. Hablar de una aculturación acelerada de los mexicas, como lo hace Grunberg, es una simplificación, y contribuye a crear un discurso según el cual los conquistados son los pasivos y los conquistadores los activos. Por ello, recomiendo que los lectores se fijen en aquellos pasajes del libro en los que los presagios de la Conquista se tratan como una expresión de la creatividad de autores indígenas como los colaboradores de Sahagún, de su interés por la alteridad y de su esfuerzo por crear un sistema de creencias nuevo *ad hoc* para la realidad que vivían.

Tal vez lo más importante en este contexto es que los autores de las fuentes, en especial los informantes de Sahagún, efectivamente vivían un fin del mundo. Como lo ha señalado Diana Magaloni en *The Colors of the New World*, había todo un grupo de artistas e intelectuales mexicas que trabajaban en el *Códice Florentino* mientras las plagas diezaban a la población y se derrumbaba el mundo de sus ancestros (Magaloni Kerpel 2014). A pesar de esa situación tan adversa, los coautores de Sahagún se esforzaron por inventar un nuevo mundo. Estos procesos de invención de cultura continúan hoy en día. El ensayo de Valentina Vapnarsky sobre la “invención profética” entre los mayas actuales lo demuestra muy bien.

Leyendo el libro también queda claro que muchos estudiosos de los pueblos amerindios antes, durante y después de la Conquista, sean ellos indigenistas, estructuralistas o practicantes de la historiografía hispanista, tienen un problema común para comprender las mentalidades amerindias: suelen ignorar la complejidad y flexibilidad del pensamiento amerindio. En el libro *Tetzáhuitl* la contribución de Alfredo López Austin ayuda para avanzar hacia una mayor valoración de la agentividad de los nativos porque aclara que el fatalismo y el esquematismo son ajenos a los mesoamericanos. Los presagios como *machiyotl*, “lo que conduce al conocimiento”, siempre eran negociables. López Austin argumenta que, aun cuando un presagio era funesto, se podía hacer algo, incluso detener el evento adivinado. Un pronóstico calendárico o un presagio “no revelaban algo que sucedería indefectiblemente. Por el contrario, era factible que una acción humana cambiara lo que en un principio había sido la intención divina. En otras palabras, los hombres podían rogar a los dioses que modificaran sus designios, o pedir a otras divinidades que intercedieran para librarlos del peligro, o incluso llevar a cabo procedimientos graves que frenaran el destino anunciado” (p. 37). También Olivier subraya que

la creencia en los presagios, la utilización de procedimientos adivinatorios o la percepción de los españoles como dioses no implican de ninguna manera una actitud fatalista o de sumisión de los mesoamericanos hacia los conquistadores.

Numerosos testimonios nos demuestran que era posible reaccionar ante un mal presagio; es más, las complejas técnicas adivinatorias mesoamericanas tenían el propósito de descubrir las voluntades de los dioses para actuar en consecuencia y no someterse a sus dictados [...]. En cuanto a los españoles, éstos eran por supuesto seres diferentes, y por lo tanto podían integrar la amplia categoría de los *teteo*; pero aun así podían ser atacados e incluso derrotados [...] (p. 98).

Todo esto marca una diferencia importante con la tradición profética judeocristiana, donde se insiste constantemente en que las cosas sucedieron exactamente como lo habían anunciado las antiguas escrituras.

Tal parece que en la Antigüedad griega las cosas eran más como en Mesoamérica. La clasicista Renée Koch-Piettre, que también aporta un capítulo muy interesante a *Tetzáhuitl*, explica que “El presagio, como su nombre sugiere o parece indicar, ‘predice’ algo; no obstante, no necesariamente es portador de una profecía para el futuro; acompaña y orienta tanto la vida cotidiana más banal como los actos oficiales y aporta una garantía sobrenatural a cada empresa, cuyo éxito todavía queda en suspenso” (p. 193).

REFERENCIA CITADA

Magaloni Kerpel, Diana. 2014. *The Colors of the New World. Artists, Materials, and the Creation of the Florentine Codex*. Los Ángeles: The Getty Research Institute (Getty Research Institute Council Lecture).

***Indigenous Graphic Communication Systems: A Theoretical Approach*, edited by Katarzyna Mikulska and Jerome A. Offner. Boulder: University of Colorado Press, 2019.**

Barbara E. MUNDY

Fordham University, Nueva York
mundy@fordham.edu

This volume derives from a 2015 symposium, held in Warsaw, Poland, whose name is shared with the title of the book. In 13 chapters, it brings together the work of scholars working internationally: three in Mexico, two in Germany, France, and Spain, respectively, and one in the U. S. As is often the case with conference volumes, the papers are a little uneven in terms of approach and theoretical sophistication, but all told, the volume succeeds in capturing the complexity and excitement of new research on New World writing systems. While readers of this volume will repeatedly encounter a trio of manuscripts, probably all created by Nahuatl speakers, from central Mexico (the pre-Hispanic *Codex Borgia*, the *Codex Xolotl* of ca. 1540, and the *Florentine Codex* of 1575-78), the chapters are less directed at them as holistic entities, but rather focus on the writing on their surfaces.

Most of the chapters build upon a paradigm shift, ushered in some 30 years ago, about the nature of Mesoamerican writing. At that moment, “writing”, was widely accepted to mean a system for setting down a spoken language. Even earlier in the 20th century, writing had been used as a yardstick to measure the relative “development” of a culture, by whose measure most autochthonous American cultures, among them the Nahua, were lacking. The Maya seemed the rare exception because of the blocks of texts found on their monuments. Particularly in the United States, where the Maya are the best known of all the ancient American cultures, Mayanists promoted the idea that writing was a code that could be cracked. When anthropologists and epigraphers were able to render Maya glyphs into the Roman alphabet, they reinforced the idea, sometimes unwittingly, that any system of writing could be “translated” into an alphabetic text. Their activity must be understood against a wider backdrop of hermeneutic philoso-



phy, and its attendant discipline of philology, at whose base was translation, and whose outcome was the alphabetic text.

Seen from the perspective of traditional Eurocentric scholarship, the “writing” found in Mesoamerican manuscripts barely functions to record spoken language, as very few of the signs found on the pages of manuscripts are glottographic, that is, representing sounds, words, or phrases in a language. As such, glottographs are usually presumed to be language-specific. Seen from the perspective of the Americas, however, it is conventional Eurocentric interpretive (or hermeneutic) strategies developed for alphabetic texts that are weak and undeveloped. In 1994, Elizabeth H. Boone (Boone and Mignolo 1994) argued for an expanded definition of writing that encompassed both semasiographs (symbols for ideas) as well as glottographs, and developed this idea more fully in a 2000 book (Boone 2000) as well as later publications. Mikulska and Offner build on this foundation to argue that the semasiographs, glottographs and everything in between, that is, Boone’s “writing,” is actually best understood as being bound up in a much more holistic system that they call indigenous graphic communication system (GCS). As such, it cannot be fully understood unless set within indigenous orality, a position long advocated by Michel Oudijk, whose work is included in this volume. It also needs to be understood as a spatialized practice, and all of this entails new hermeneutics.

Mikulska’s revealing essay, “The System of Graphic Communication in the Central Mexican Divinatory Codices from the Functional Perspective,” explains why the need for the break from classical hermeneutics: most manuscripts are not meant to reproduce what she calls an “original model” or an “original version,” by which she means an ur-text. This point is not new, as other scholars, like Boone, have described manuscripts as “scripts for performances,” that is, intended to inspire an oral recitation. But Mikulska goes further still to explain the nature of the relationship between the manuscript page and the discourses it was intended to produce. She uses a historical-ethnographic method, and turns to some of the few known Nahuatl incantations, recorded by the 17th century priest Hernando Ruiz de Alarcón, to show typical features of patterned Nahuatl discourse. These in turn structure for her hypothetical “readings” of the *Codex Borgia*, the most important and elaborate of the pre-Hispanic books devoted to calendrical and mantic knowledge. In addition to Boone’s work, Mikulska’s interpretive model is indebted to the work done on Mixtec codices by John Monaghan (1995), Maarten Jansen and Gabina Aurora Pérez Jiménez

(2007), whose ethnographic work has underwritten their readings of Mixtec codices. I'm somewhat resistant to reconstructed, hypothetical "readings" like the ones that Mikulska proposes in that they seem to reinscribe the primacy of a text set down via alphabetic writing, and are largely unverifiable, but hers are helpful in aligning what we know of ritual discourse (via Alarcón) and the images set down on the pages of the *Codex Borgia*.

One problem encountered with methodologies that grow out of deciphering alphabetic texts is their inability to account for the spatial encoding of content found on a Mesoamerican manuscript page. Here, visual analysis of the kind practiced in art history has the upper hand, but few ethnohistorians and even fewer linguists are trained as art historians. Mikulska's discussion of the role of tabular formats in the *Codex Borgia* is notable for its sensitivity towards spatial relationships. The same is true of Katarzyna Szoblik's contribution, "Traces of Orality in the Codex Xolotl." The *Codex Xolotl* was created to document the history of the Acolhua ruling lineage, and was interpreted by Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (1985, 2019) in the early 17th century. The Ixtlilxóchitl histories have been a blessing and a curse for the *Xolotl*. They allowed for the interpretation of its complex contents by Charles Dibble, whose publication of the manuscript largely served to align the content of the pages with Ixtlilxóchitl's alphabetic text (Dibble 1951). At the same time, they have overshadowed consideration of the *Xolotl's* unique presentation of that history. Szoblik highlights the scale of elements, arguing that larger forms on the manuscript page served as entry points for the specialists who would recount the narrative. Countering the historicism of Ixtlilxóchitl, and Dibble who followed him, she ascribes some of the "incorrect" chronology, particularly in the genealogical data identified by Jongson Lee (2008), to features of oral narratives—the exact temporal position of events being less important for happenings in the deep past than they are for more current events. Jerome Offner also contributes a chapter on the *Codex Xolotl*, to show how complex notions like kinship obligations (*tlacamecayotl*) inform its narrative.

If these chapters draw on an earlier paradigm shift that redefines writing to better encompass the Mesoamerican codices, it is in the contribution by Danièle Dehouve that one sees the most radical new paradigm shift underway. In a series of works, published over the last 15 years, she has drawn on her firm grounding in ethnographic fieldwork among the Tlapanecos, or Me'phaa, of Guerrero as well as careful consideration of Nahuatl

sources, to propose a “logic of ritual language,” (p. 95) whose latest iteration comes in her chapter, “The ‘Law of the Series’: A Proposal for the Decipherment of Aztec Ritual Language.” Identifying the creation of series as “a cognitive procedure common to all humanity,” (p. 96) she turns to the philosophy of logic to help identify two types of series that can define a term or concept. Extension is “the totality of beings or things designated by [the] name” of that concept, whereas intention is “the internal content of a term or concept that constitutes its formal definition” (p. 96). To define words or concepts by extension, the human mind turns to metonymy (and the related synecdoche), which is a “cognitive procedure” wherein “one conceptual entity, the vehicle, provides mental access to another conceptual entity, the target” (p. 98, quoting Kövecses 2010, 324). To students of Nahuatl, a classic example of extension would be the *difrasismo*, but Dehouve argues that the series of two often serves as a kind of shorthand for a much longer extension (p. 101). Turning to the texts of the *Florentine Codex*, which offers abundant examples in its explanatory passages of extension, Dehouve analyzes the principles that she finds within. Centering her discussion on two target terms, the sacrificial victim and the lighting of fire, Dehouve identifies the metonymic series used as extensions of each. She finds that only one or two elements of the series is needed to give rise to the target, or “head of list.” For instance, “chalk” can mean “sacrificed,” “because it represented and replaced the list-inventory of the accouterments of the captive to be sacrificed” (p. 105). She then goes on to offer some examples of the ways that words could belong to more than one series (flower/*xochitl* was particularly popular) as well as the ways that metonymic series could entwine to create new meanings. The implications of metonymic series, and the principles of substitution, have enormous consequences for the interpretation of the semasiographs found on the manuscript page. The method of traditional iconographic analysis used in manuscripts, where, say, the flayed skin is a sign for the deity Xipe Totec, has a rather limited repertoire, favoring direct associations between vehicle and target. Dehouve’s proposal opens the range of metaphoric substitutions at the same time that it offers a rigorous means to test their validity. Dehouve’s charge is taken up by two of the chapters that follow hers. The first is “Sacrifice in the Codex Borgia” by Angélica Baena Ramírez, which builds a graphic inventory of concepts related to sacrifice (like punishment, and Mictlan). The second is “Clothes with Metaphoric Names and the Representation of Metaphors in the Costumes of the Aztec Gods,” by Loïc Vauzelle,

which offers three case studies of costume: *acuieitl* and *chalchihucueitl* (water skirt and jade skirt); *ayauhxicolli* (mist jacket); and *tzapocueitl* (sapote skirt).

Despite there being a consolidation of scholarly opinion that a range of semasiography and glottography constitute Mesoamerican writing systems, there's still some divergence in terminology. In his chapter, David Wright-Carr attempts to create a more precise set of rules allowing scholars to classify signs as semasiographs or glottographs and its subcategories, logographs and phonographs. As he is quick to admit, the assignation of any element as a glottograph is a fraught enterprise, but he does provide some examples from *Huichapan Codex* that suggest that even glottographs, usually presumed to be language-specific, could produce similar readings in two different languages (Otomí/Nahuatl), a hypothesis that merits further testing.

Bilingual manuscripts have the potential to reveal more general principles about semasiographs and glottographs, particularly when the same sign is used to represent words in different languages. Such an opportunity is offered by a manuscript from the 1570s, the *Libro de los Tributos de San Pablo Teocaltitlan* (also known as the *Codex Valeriano*), the subject of another chapter by Juan José Batalla Rosado and Miguel Ángel Ruz Barrio. This lists the names of tributaries and the tribute delivered by one of the *tlaxilacalli* of Mexico-Tenochtitlan. Characteristically for the 1570s, indigenous men and women had names that included both Spanish and Nahuatl names. In this document, they are written with both glyphs and alphabetic texts. The authors offer some interesting interpretations of a limited number of name glyphs. However, their work is still in its preliminary stages, and a larger data set, as well as comparison with other manuscripts from the same time and place, might yield firmer principles, like the ones that Joaquín Galarza (1980) attempted to discern (although these authors reject the “Galarzian method” [p. 315]). Surprisingly, these authors seem unaware of the work done by Gordon Whittaker (2012a and 2012b) on personal names in a manuscript from about the same time and place, and his analyses could both complicate and challenge theirs.

Whittaker has a voice in this book, with a chapter, “Hieroglyphs of Virtue and Vice,” which centers largely on images from the *Florentine Codex*, which portray men and women of dubious virtue. He has discovered that terms and phrases recorded in the Nahuatl text are also included in the illustrations, sometimes written with glyphs. He thus adds to the discovery

of Diana Magaloni (2014) that the images of the *Florentine Codex* include glottographic “tags” to convey the color of objects that are rendered in black and white. Whittaker opts out of using Mikulska’s terms, however, substituting “iconography” and “notation” for semasiography. His choice of “iconography” threw into relief what is often overlooked: that the graphic communication system is above all one of images, and that the features of complex images—like their relative scale, their position in relation to other images and to the page as a whole—all convey meaning.

The book’s strong central focus on the graphic communication system of central Mexico is somewhat diluted by the inclusion of three chapters from distant regions: Christiane Clados’s work on Andean *tocapu*, Stanislaw Iwaniszewski’s chapter on rock art in Northeastern Mexico and Baja California, and Janusz Z. Woloszyn’s contribution on Moche iconography. However, it does offer exposure of these writers and their ideas to an English-speaking public.

In editing the volume, Mikulska and Offner seemed to exercise only the lightest of touches, thus there’s a fair amount of repetition in the individual articles, particularly in their introductory sections. This means, however, that most of them could be read as stand-alone pieces. In some cases, closer consideration of each other’s work was called for: Dehouve’s metaphoric chains involving “flowers” was ripe for the plucking by Whittaker, who discusses flowers; considering flowers within Dehouve’s metonymic series might have added more complexity to his analysis. Lacking is a strong conclusion, given that the “Afterward” by Offner could also serve as an introduction. Scholars (myself included) would welcome more reflection on future directions for research, and for some acknowledgement of other, perhaps complementary, approaches. Striking to me was that there was little acknowledgement of the material nature of the works under discussion. While “communication” may be abstract, “graphic” is not—it is a material practice, happening when ink, or charcoal, or pigment is laid down on a surface of skin or paper. Separating the ideational from the material, just like limiting “writing” to “visible speech,” may also be a Eurocentric habit of mind, and well worth calling into question.

For instance, for all the discussion of semasiography, there’s almost no mention of color as a bearer of meaning. Some blindness to color is the biproduct of the costs of academic publishing, as color illustrations raise the cost of a book considerably. (This volume has eight color illustrations.) While the volume includes abundant black-and-white reproductions, too

many of them are line drawings of poor quality, rather than better quality photographs. If we think that the creations of Indigenous people are worthy of our scrutiny, why not do our best to reproduce their creations, rather than our interpretations of them, in the form of drawings?

All in all, this is an interesting and useful book. The writers of the chapters within profit from an established paradigm shift around an expanded definition of “writing,” which now includes the range of glotographs and semasiographs found on the pages of Mesoamerican manuscripts. Many attend carefully to the spatialized nature of this writing system. At the same time, the chapters dealing with metonymic series, which grow out of human cognitive operations and thus underwrite a larger body of performative and graphic expression, gives evidence of a new paradigm shift that is now underway.

REFERENCES

- Boone, Elizabeth Hill, and Walter Mignolo. 1994. *Writing without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*. Durham: Duke University Press.
- Boone, Elizabeth Hill. 2000. *Stories in Red and Black: Pictorial Histories of the Aztecs and Mixtecs*. Austin: University of Texas Press.
- Dibble, Charles E. 1951. *Codex Xolotl*. Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Galarza, Joaquín. 1980. *Estudios de escritura indígena tradicional azteca-náhuatl*. Mexico City: Archivo General de la Nación.
- Ixtlilxóchitl, Fernando de Alva. 1985. *Obras históricas*. Edited by Edmundo O’Gorman. 3rd ed. 2 v. Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México (Serie de historiadores y cronistas de Indias 4-5).
- Ixtlilxóchitl, Fernando de Alva. 2019. *History of the Chichimeca Nation: Don Fernando de Alva Ixtlilxochitl’s Seventeenth-Century Chronicle of Ancient Mexico*. Translated by Amber Brian, Bradley Benton, Peter Villella, and Pablo Loaeza García. Norman: University of Oklahoma Press.
- Jansen, Maarten E. R. G. N, and Gabina Aurora Pérez Jiménez. 2007. *Encounter with the Plumed Serpent: Drama and Power in the Heart of Mesoamerica*. Boulder: University Press of Colorado.
- Kövecses, Zóltan. 2010. *Metaphor: A Practical Introduction*. 2nd edition. Oxford: Oxford University Press.
- Lee, Jongsoo. 2008. *The Allure of Nezahualcoyotl: Pre-Hispanic History, Religion and Nahua Poetics*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

- Magaloni Kerpel, Diana. 2014. *Los colores del nuevo mundo: artistas, materiales y la creación del Códice florentino*. Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Monaghan, John. 1995. *The Covenants With Earth and Rain: Exchange, Sacrifice, and Revelation in Mixtec Society*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Whittaker, Gordon. 2012a. "Nahuatl Hieroglyphic Writing and the Beinecke Map." In *Painting a Map of Sixteenth-Century Mexico City: Land, Writing, and Native Rule*, edited by Mary Ellen Miller, and Barbara E. Mundy, 137-57. New Haven: Beinecke Rare Book & Manuscript Library, Yale University Press.
- Whittaker, Gordon. 2012b. "Individuals Named Hieroglyphically on the Plots of the Beinecke Map." In *Painting a Map of Sixteenth-Century Mexico City: Land, Writing, and Native Rule*, 181-91.

***Reshaping the World. Debates on Mesoamerican Cosmologies*,
editado por Ana Díaz. Louisville: University Press of
Colorado, 2020.**

Emiliano ZOLLA MÁRQUEZ
Universidad Iberoamericana, México
emiliano.zolla@ibero.mx

El volumen titulado *Reshaping the World. Debates on Mesoamerican Cosmologies* reúne una serie de textos de especialistas en la historia prehispánica y colonial mesoamericana, junto a trabajos etnográficos en los que se abordan problemas relativos a los modelos cosmológicos indígenas mesoamericanos. Como todo libro colectivo, la diversidad de la obra permite elaborar un sinnúmero de lecturas, pero me interesa destacar el intento explícito de los autores por contribuir a la crítica y revisión de algunos aspectos clave de la tradición de estudios sobre los universos cosmológicos indígenas. A pesar de las diferencias temáticas y metodológicas entre los textos, todos ellos están motivados por una cierta insatisfacción frente a las interpretaciones ortodoxas de la historia mesoamericana y, específicamente, de las formas convencionales de indagar en las representaciones cosmológicas de los pueblos indígenas prehispánicos y coloniales.

En conjunto, los textos cuestionan una serie de imágenes y modelos que, a partir de los trabajos pioneros de Eduard Seler, han servido para establecer una suerte de *doxa* sobre el cosmos mesoamericano, que hoy resulta un tanto esquemática, salpicada de lugares comunes y que ha terminado por invadir no sólo el espacio académico, sino otros ámbitos en los que el conocimiento especializado se difunde y entra en el imaginario del gran público. El propósito de los trabajos reunidos es, justamente, reconfigurar nuestra comprensión de las cosmologías de la región, a partir de sustituir un modelo cosmológico que es visto como estático, unitario y ahistórico, en beneficio de una diversidad de formas de representar y entender lo que los autores identifican como el “cosmos”. En este sentido, el libro editado por Ana Díaz no carece de ambición, pues critica e intenta refutar una larga tradición de reflexiones sobre el universo cosmológico mesoamericano que, según se establece en el estudio introductorio, abarca



un largo ciclo que inicia con las propuestas de Seler y culmina en las obras de Alfredo López Austin y Eduardo Matos Moctezuma.

Reshaping the World continúa y profundiza algunas críticas que se expresaron por primera vez en el 2007, durante la polémica que enfrentó a Alfredo López Austin con las críticas a su obra formuladas por Saúl Millán y Johannes Neurath (quien también participa en este volumen). El debate puso en cuestión el principio fundamental del mesoamericanismo moderno, que, en términos un tanto esquemáticos, afirma que hay una unidad estructural que articula el mundo práctico e intelectual de los pueblos de Mesoamérica, el cual trasciende las particularidades geográficas e históricas. En el debate original de Millán y Neurath (quizás la primera expresión de un pos-estructuralismo mesoamericano), las críticas al mesoamericanismo se hicieron en términos más bien generales y abstractos, y aunque hubo referencias a procesos y problemas concretos (sobre todo de orden metodológico), el debate careció de profundidad empírica y sólo abordó de manera tangencial procesos y situaciones concretas. Por ello, se puede considerar que el volumen editado por Ana Díaz continúa y profundiza aquella discusión, aunque, esta vez, el énfasis está puesto en la dimensión empírica y el peso de la discusión recae sobre casos puntuales.

Estamos frente a un libro que busca un acercamiento menos estandarizado y más respetuoso de las diferencias temporales y geográficas que aquellas producidas por el mesoamericanismo tradicional. Tanto en la introducción como en los diversos textos que integran la obra, hay un intento por acercar los temas mesoamericanos con literaturas antropológicas provenientes de otras latitudes y es notoria la inspiración derivada de las obras de Roy Wagner, Eduardo Viveiros de Castro y Marilyn Strathern, a las que algunos identifican como parte de un programa “ontologista”, cuyo objetivo es utilizar conceptos indígenas como instrumentos para el análisis histórico y antropológico, en vez de reducirlos a meros objetos de investigación. *Reshaping the World* pretende romper la uniformidad de las interpretaciones sobre el cosmos mesoamericano, a través de pluralizar experiencias históricas y reconocer distintos modos de concebir y representar órdenes cósmicos, la disposición del mundo visible e invisible, las formas de la totalidad y las representaciones del devenir y del tiempo.

Se trata de un libro poco convencional que, de manera explícita y convencida, rechaza dar un sentido unitario o trascendente a los materiales tratados y a las experiencias analizadas. Lo anterior confiere una cierta frescura a la obra, que contrasta con las compilaciones tradicionales

sobre Mesoamérica, que generalmente suelen resaltar las continuidades temporales y la unidad estructural mesoamericana. Podemos anticipar que el carácter heterodoxo y discontinuo alargará la vida del volumen, pues seguramente suscitará lecturas diversas y más libres que las que permite el estilo *quasi* normativo que caracteriza a las compilaciones mesoamericanistas.

El carácter abierto e iconoclasta de *Reshaping the World* produce un efecto notable, que consiste en que no se producen las jerarquizaciones ni los efectos homogeneizadores que caracterizan a muchas obras colectivas tradicionales sobre Mesoamérica. En general, la obsesiva búsqueda de la “unidad en la diversidad” que ha caracterizado a la producción de una gran cantidad de historiadores (y de no pocos antropólogos) mesoamericanistas, ha hecho que —de manera explícita o inconsciente— se otorgue un peso desmedido a la experiencia de los pueblos nahuas o mayas, y que a las fuentes y materiales de estas regiones se les otorgue un carácter casi arquetípico. En contraste, *Reshaping the World* funciona de manera polifónica: cada artículo es susceptible de ser leído como una pieza académica, erudita e inmersa en las discusiones especializadas, pero también pueden leerse como ensayos que experimentan con las fuentes, que intentan reinterpretar objetos, procesos e imágenes conocidas o complejizar modelos largamente aceptados. Con demasiada frecuencia, lo “mesoamericano” suele reducirse a una imagen estandarizada que generalmente proviene de las lecturas de la cultura náhuatl representada en el *Códice Florentino* y en el conjunto de la obra sahuaguntina. Por el contrario, *Reshaping the world* logra un tratamiento mucho más equilibrado, sensible a la autonomía cultural de cada pueblo y preocupado por la especificidad de los procesos.

De manera paralela al cuestionamiento de la unidad trascendente de lo mesoamericano, el libro también ofrece una visión renovada de la experiencia del cristianismo católico entre los pueblos mesoamericanos. En su introducción, Ana Díaz ofrece una completa revisión de obras que cuestionan la separación tajante entre el ámbito cultural indígena y el de los europeos cristianos, los relatos en los que el cristianismo desplaza de manera progresiva y sin obstáculo a las religiones nativas o que proponen un sincretismo escasamente problematizado. *Reshaping the World* propone, en cambio, una lectura diversificada de la adopción del catolicismo en tierras mesoamericanas y presenta un mosaico de experiencias que configuraron al cristianismo indígena, en la que se subraya el carácter creativo y dinámico del diálogo intercultural, la agencia de los pueblos indígenas y la riqueza

de intercambios entre tradiciones nativas y europeas. Así, los primeros capítulos del volumen revisan la forma en que diversas tradiciones cosmográficas europeas influyeron en la interpretación de las concepciones indígenas y fueron dando lugar a una explicación de los universos mesoamericanos que está influida por modelos renacentistas, por una concepción jerárquica del universo cuyo origen se remonta a Dante y la *Divina comedia* y por una temprana literatura antropológica que fue delineando la idea comparativa de la religión.

En esta primera sección, titulada “Recognition: On Describing Others’ Worlds”, se encuentran algunas de las claves más importantes del volumen, las cuales, leídas de manera adecuada, permitirán abrir nuevos campos de indagación sobre las sociedades indígenas coloniales tempranas y explorar otras formas de entender las fuentes. La historia de cómo se han gestado nuestras ideas del cosmos, la cosmología, la cosmovisión y, a partir de ellas, de cómo hemos desarrollado la idea de una dimensión cosmogónica de la cultura mesoamericana, es una tarea que aún está pendiente. *Reshaping the world* constituye un primer paso para entender cómo la literatura especializada ha reificado conceptos y modelos cosmológicos, olvidando que la idea del “cosmos” es una invención copernicana sin correlato preciso con los sistemas de pensamiento precortesianos.

Un lector avezado advertirá que las indagaciones de Nielsen, Sellner Reunert, Botta y Díaz sobre el proceso de construcción de modelos y esquemas cosmogónicos ponen en crisis la noción de “cosmología” y, por extensión, desestabilizan la idea de ésta como propiedad consustancial e históricamente trascendente de los pueblos indígenas. Si la idea de cosmovisión (que ha orientado los estudios mesoamericanos por lo menos desde la aparición de *Cuerpo humano e ideología* de López Austin) entra en crisis, la pregunta que surge es cómo entender el conjunto de representaciones, discursos y prácticas que agrupamos alrededor de la idea de lo cosmológico. En este sentido, *Reshaping the World* permite poner en cuestión elementos muy socorridos de un supuesto modelo mesoamericano de representación del cosmos (que, en realidad, es un modelo espacio-temporal de la totalidad): los cuatro rumbos del universo, los patrones de cuatro o cinco colores que denotan rasgos y propiedades constitutivas de objetos, personas y seres, la distribución cosmogónica en niveles (nueve o trece, dependiendo las fuentes), la oposición día-noche, luz-oscuridad, húmedo-seco, los calendarios vistos como construcciones pan-mesoamericanas, etcétera. Al revisar la forma en que ciertos modelos renacentistas o barrocos se impusieron

sobre los sistemas de pensamiento indígenas, es posible examinar otras posibilidades de comprensión del universo. Así, por ejemplo, Díaz sugiere que el “cosmos” descrito en diversas fuentes coloniales, es más un producto de la traducción europea de un conjunto de nociones indígenas sobre el mundo, que terminó por adaptar éstas a los marcos conceptuales del cristianismo.

Más aún, la autora proporciona elementos que cuestionan la existencia misma de un modelo cosmológico indígena prehispánico. Lo anterior es de suma importancia, porque cuestiona la idea sostenida por López Austin en distintas obras, según la cual el mundo prehispánico tenía una unidad conceptual y cultural que se manifestaba a través de la existencia de un sistema calendárico común, un panteón compartido tanto en la forma como en los principios y, fundamentalmente, de una forma de concebir el cosmos que se extendía a lo largo de toda Mesoamérica. En contraste, Díaz propone que, en vez de modelos estáticos, las representaciones cosmológicas nahuas y mixtecas deben ser entendidas como parte de procesos históricos en los que intervienen las relaciones políticas, las alianzas de parentesco y las conexiones con distintos ámbitos de la existencia (el sueño, el ámbito de los ancestros, los espacios sagrados, el interior de las montañas y las cuevas, etcétera). A partir del análisis crítico de distintas interpretaciones iconográficas, Díaz propone que el cosmos es una dimensión dinámica y en constante proceso de producción y reproducción, más que una dimensión estática anterior al proceso histórico. Con mucha agudeza, vemos emerger otras lecturas del cosmos que no sólo se alejan del modelo estructuralista del mesoamericanismo moderno, sino que cuestionan la separación entre mitología e historia que ha dominado los estudios prehispánicos, coloniales y contemporáneos sobre la región.

Esta idea procesual e historizada del ámbito cosmológico, religioso y mitológico se profundiza en la segunda sección, cuyo título es “Inventiveness: Reshaping Experience in Colonial Cosmologies”, en los que Gabrielle Vail, David Tavárez y Kerry Hull proporcionan ejemplos mayas y zapotecos de procesos de reinención de nociones cosmológicas y religiosas bajo el dominio colonial. En los tres capítulos se proporciona un marco erudito que permite entender las transformaciones introducidas en los sistemas de pensamiento locales por los evangelizadores católicos. Se revela la forma en que el pensamiento trinitario modificó nociones espaciales mesoamericanas, que produjeron simplificaciones, cambios y amalgamas conceptuales hasta entonces desconocidas para los actores indígenas. Esta sección es

notable, en tanto expone la forma en que fue construyéndose la idea de una religión indígena que, ya en la modernidad, sería adoptada de manera un tanto acrítica, convirtiendo a casi todos los productos del pensamiento indígena en manifestaciones religiosas.

Es el caso del ensayo de David Tavárez, que hace una síntesis de un extenso *corpus* documental producto de las campañas de extirpación de idolatrías que tuvieron lugar en la Alcaldía Mayor de Villa Alta en la Sierra Norte de Oaxaca durante el siglo XVIII. Tavárez, a diferencia de los autores de la primera sección, no pone en cuestión la existencia de un modelo cosmológico tripartita, con niveles pertenecientes al cielo, la tierra y el inframundo, pero llama la atención sobre la forma en que los esquemas cosmológicos eran utilizados en distintos ámbitos de las prácticas agrícolas, rituales y adivinatorias de los zapotecos. En este sentido, el artículo de Tavárez parece no compartir el espíritu revisionista de otros textos en el volumen, sino que llama la atención sobre la necesidad de considerar al modelo junto a una suerte de pragmática cosmológica. El autor abre la puerta a conciliar la existencia de modelos (más bien estáticos) con prácticas que los ponen en marcha en función de intereses y objetivos específicos, ligados a la tradición de cada comunidad y pueblo. Tavárez parece sugerir que, más que modelos normativos, los esquemas cosmológicos son instrumentos que sirven para poder llevar a cabo actividades de distinta naturaleza, que involucran complejas relaciones espaciotemporales.

Con relación a la forma en que se vinculan los conceptos cosmológicos con las prácticas de la vida cotidiana, el artículo de Kerry Hull presenta un panorama etnográfico sobre los Ch'orti' de Guatemala, en los que se aprecian las interacciones entre fenómenos climatológicos, las prácticas rituales que —entre otras cosas— sirven como medio para representar el cosmos y la vida cotidiana de un pueblo campesino. En este caso, la información etnográfica sirve para cuestionar la idea de la continua interacción entre el ámbito del modelo y la práctica y muestra como para quienes están involucrados en la producción de un sistema cosmológico, la separación entre lo mitológico y lo histórico, entre lo natural y lo sobrenatural son distinciones más bien irrelevantes.

Finalmente, la tercera parte, titulada “Complexities: Breaking Paradigms on Cosmological Conceptions”, reúne textos históricos y etnográficos que abordan el viaje y la peregrinación de gobernantes mayas del periodo Clásico, las nociones nahuas sobre el inframundo, y las nociones de destrucción, ambigüedad y asimetría en el pensamiento y las prácticas wixárika. Nueva-

mente, vemos un intento por escapar de las restricciones impuestas por la noción del “modelo cosmológico” y reconocer otros niveles de explicación sobre el “cosmos”. Alexandre Tokovinine llama la atención sobre la importancia cosmológica de las peregrinaciones rituales de los gobernantes de las ciudades mayas del Clásico y apunta cómo éstas permiten reconfigurar relaciones entre humanos y divinidades, las cuales exceden las interacciones descritas en los modelos académicos sobre el cosmos maya. Por su parte, Katarzyna Mikulska cuestiona la concepción del inframundo nahua como un lugar específico en el orden cosmológico y propone tratarlo como dimensión paralela a la del cielo, o como un estado ontológico en el que se desarrollan actividades y aparecen personajes cuya existencia no es posible durante el día.

El volumen cierra con la contribución de Johannes Neurath que aporta una síntesis de su ya larga trayectoria de investigar y reflexionar sobre la dimensión cosmológica de los huicholes o *wixáritari*. Neurath vuelve a insistir en los problemas que supone imponer a los huicholes la idea de un modelo cosmológico normativo, paradigmático y esencialmente ordenador, pues nos recuerda del importante papel que juega la ambigüedad, el desorden y la destrucción entre los huicholes. Quizás este ensayo sirva de epílogo para un volumen que está enfocado a mostrar ejemplos concretos en los que la idea de un modelo cosmológico es insuficiente o inadecuada para explicar las múltiples y creativas formas de entender relaciones entre distintos ámbitos de la existencia en Mesoamérica.

Reshaping the World sin duda logrará introducir ideas novedosas y lejanas a la ortodoxia, sin embargo, pareciera que, en realidad, está constantemente eludiendo una discusión con los planteamientos de los grandes mesoamericanistas modernos. La línea de continuidad que se establece en la introducción, que va de Seler a Matos Moctezuma, pasando por León-Portilla y López Austin, parece un tanto aventurada y simplifica en exceso las posturas de los autores. Sin duda, los volúmenes colectivos tienen limitaciones que impiden extenderse sobre la crítica y, en este caso, se ha privilegiado mostrar casos específicos antes que hacer revisiones historiográficas extensas, pero se corre el peligro de hacer del estructuralismo mesoamericano y de sus modelos un hombre de paja al que se puede atacar con cierta impunidad.

La obra editada por Ana Díaz proporciona elementos de suma importancia para renovar el campo de los estudios mesoamericanos, pero dicha tarea está incompleta en la medida en que no se confrontan dos problemas

fundamentales de la historiografía y la antropología mesoamericana: hasta cierto punto, los textos evitan discutir el papel del Estado que, de acuerdo con el estructuralismo mesoamericanista, es el elemento que hizo posible la construcción de un sistema cosmológico, cuya representación paradigmática es, precisamente, el modelo cosmológico. En segundo lugar, el volumen —a pesar de su espíritu crítico y revisionista— es un tanto complaciente con la idea de la religión mesoamericana. Si los objetivos propuestos en la introducción se llevaran a sus últimas consecuencias, lo cierto es que deberían conducir a repensar la idea de la religión mesoamericana como un hecho positivo, o incluso a cuestionar el concepto mismo de “religión” (o de su formulación más laica y científica, la “cosmovisión”). Hay momentos —particularmente en los trabajos de Díaz, Botta y Neurath— en que pareciera insinuarse la posibilidad de una historia y una antropología “post-religiosa” (o tal vez, post-secular) que pudiera llevarnos a romper con la dominación interpretativa que —si creemos a los autores del volumen— hizo su aparición durante la evangelización del siglo XVI y que, a pesar de nuestras certidumbres científicas, sigue dominando gran parte de nuestra comprensión del pensamiento indígena.

Estoy seguro de que no serán pocos los lectores que, luego de leer el volumen, lleguen a la conclusión de que mucho de lo que entendemos como parte de las prácticas “cosmológicas”, “rituales” o “religiosas” de los pueblos mesoamericanos pertenecen, en realidad, a otros registros y a otros ámbitos de la vida. Quizás esto se aclararía si algunos cuestionamientos volvieran a situarse en el ámbito de lo epistemológico y se atemperara la inclinación por las preguntas de carácter ontológico.

CONSEJO EDITORIAL, 2020-2023

Clementina Battcock

Instituto Nacional de Antropología e Historia, Dirección de Estudios Históricos, México

Karen Dakin

Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, México

Danièle Dehouve

Centre National de la Recherche Scientifique / École Pratique des Hautes Études, París, Francia

Davide Domenici

Università di Bologna, Dipartimento di Storia Culture Civiltà, Bologna, Italia

Carlos González González

Instituto Nacional de Antropología e Historia, Museo del Templo Mayor, México

Patrick Lesbre

Université Jean-Jaurès, Toulouse, Francia

David Lorente Fernández

Instituto Nacional de Antropología e Historia, Dirección de Etnología y Antropología Social, México

Barbara E. Mundy

Fordham University, Nueva York, Estados Unidos

Guilhem Olivier

Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México

Caterina Luigia Pizzigoni

Columbia University, Department of History, Nueva York, Estados Unidos

John F. Schwaller

State University of New York, Albany, Estados Unidos

Leopoldo Valiñas Coalla

Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México

EDITORES FUNDADORES

Ángel María Garibay K. y Miguel León-Portilla

Miembros de Consejos Editoriales anteriores:

Carmen Aguilera; Berenice Alcántara Rojas; José Alcina Franch; Arthur J. O. Anderson; Juan José Batalla Rosado; Georges Baudot; Elizabeth H. Boone; Baltazar Brito Guadarrama; Gordon Brotherston; Louise M. Burkhart; Jacqueline de Durand-Forest; Mercedes de la Garza Camino; Charles E. Dibble; María José García Quintana; Ignacio Guzmán Betancourt; Ascención Hernández Triviño; Patrick Johansson K.; Frances Karttunen; Jorge Klor de Alva; Leonardo López Luján; Janet Long; Eduardo Matos Moctezuma; Pilar Máñez Vidal; Francisco Morales; Roberto Moreno de los Arcos; Federico Navarrete Linares; Miguel Pastrana Flores; Hanns J. Prem; Dúrdica Ségota; Rudolf van Zantwijk

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL 60

JULIO-DICIEMBRE 2020

PRESENTACIÓN

ÉLODIE DUPEY GARCÍA
BERENICE ALCÁNTARA ROJAS

Volumen 60

ARTÍCULOS

- MICHEL GRAULICH No existe una mitología azteca
- ALFREDO LÓPEZ AUSTIN Caras viejas, afeites nuevos: la usanza. Respuesta a Michel Oudijk
- GUILHEM OLIVIER “Jesucristo murió porque se le pasaron las copas”. Apuntes sobre la influencia cristiana en los mitos mesoamericanos y sobre el método comparativo para su estudio. Respuesta a Michel Oudijk
- MARÍA CASTAÑEDA DE LA PAZ
RICARDO VALADEZ VÁZQUEZ La historia detrás de los *Anales de Cuauhtitlan*
- DAVID LORENTE FERNÁNDEZ Panes-hueso, panes-piedra, pan de Día de Muertos. De la ofrenda en el altar a la comensalidad cotidiana con los difuntos en la Sierra de Texcoco

ESTUDIO CLÁSICO

MICHEL GRAULICH Las grandes estatuas aztecas de Coatlicue y de Yollotlicue

ESTUDIO, PALEOGRAFÍA Y TRADUCCIÓN DE DOCUMENTOS NAHUAS

BARUC MARTÍNEZ DÍAZ *Origen de Cuitlahuac*. Traducción de un texto náhuatl del siglo XVI a partir de una transcripción de Faustino Chimalpopoca Galicia

RESEÑAS Y COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

- GABRIEL K. KRUELL Sobre Patrick Johansson K., *Ahuilcuicatl. Cantos eróticos de los mexicas*
- JOHANNES NEURATH Sobre Guilhem Olivier y Patricia Ledesma (eds.), *Tetzáhuilitl. Los presagios de la Conquista de México*
- BARBARA E. MUNDY Sobre Katarzyna Mikulska y Jerome A. Offner (eds.), *Indigenous Graphic Communication Systems: A Theoretical Approach*
- EMILIANO ZOLLA MÁRQUEZ Sobre Ana Díaz (ed.), *Reshaping the World. Debates on Mesoamerican Cosmologies*

Portada: Folio 13r. del *Códice Telleriano-Remensis*. © Bibliothèque nationale de France. Département des Manuscrits. Mexicain 385.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

www.historicas.unam.mx

ISSN 0071-1675

