CÓDICES MEXICANOS

VI

La pintura de la muerte y de los destinos

texto explicativo del

CÓDICE LAUD

FERDINAND ANDERS (Viena) / MAARTEN JANSEN (Leiden)
LUIS REYES GARCÍA (México)
(Comisión Técnica Investigadora)

LA PINTURA DE LA MUERTE Y DE LOS DESTINOS

libro explicativo del llamado
CÓDICE LAUD

Misc. 678, Bodleian Library, Oxford, Inglaterra

Introducción y explicación

FERDINAND ANDERS / MAARTEN JANSEN
con una contribución de
ALEJANDRA CRUZ ORTIZ

AKADEMISCHE DRUCK- UND VERLAGSANSTALT
(Austria)

60 ANIVERSARIO
FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
(México)

Primera edición, 1994

D.R. por esta reproducción facsimilar del códice:
© 1994, Akademische Druck- und Verlagsanstalt
Neufeldweg 75, A-8010, Graz, Austria

D.R. por el libro explicativo
y sus características tipográficas:
© 1994, Fondo de Cultura Económica, S.A. de C.V.
Carretera Picacho-Ajusco 227, 14200 México, D.F.

ISBN 968-16-4479-4

Impreso y hecho en Austria (facsímil)
Impreso y hecho en México (libro explicativo y estuche)

Prólogo

Los códices del Grupo Borgia, libros de la sabiduría del México antiguo, son actualmente los manuscritos pictóricos más difíciles de entender y de interpretar. Los miembros que publicamos de ese grupo en esta colección de los Códices Mexicanos son: *Vaticano B, Cospi, Borgia, Fejérváry-Mayer* y *Laud*. Entre ellos, el *Códice Laud* presenta un grado de dificultad aún mayor, entre otras razones porque ocupa una posición única y tiene pocos paralelos con los demás documentos. Hasta ahora no existe un estudio interpretativo exhaustivo y completo de este códice conservado en Oxford; al contrario, abundan especulaciones sin base acerca de algunos detalles, vistos fuera de su contexto.

Aquí ofrecemos una síntesis de lo que ahora se puede decir acerca de su contenido global, con bases firmes en las fuentes históricas y en la tradición mesoamericana viva. Colocamos nuestra breve lectura preliminar dentro de una consideración general sobre la religión mesoamericana, que propone herramientas conceptuales importantes para el estudio tanto de este códice en particular como de los otros manuscritos religiosos de Mesoamérica.

Seguimos con esta composición la idea general de los comentarios al Grupo Borgia: redactar una "lectura" directa o descripción interpretativa de las imágenes, junto con una introducción que contenga los datos codicológicos más importantes y sitúe el libro en su contexto temático e histórico-cultural.

Para este fin hacemos uso de muchas referencias de las crónicas virreinales (generalmente empleando ortografía modernizada) y de investigaciones actuales, que deben contribuir a la comprensión del tema, pero que a la vez han de servir como punto de partida para que el lector busque su propio camino de interpretación con base en fundamentos auténticos.

A lo largo de este trabajo hemos recibido la orientación y el apoyo de varios colegas indígenas y no indígenas. Peter Deunhouwer, dibujante profesional del Centro Arqueológico de la Universidad de Leiden, Holanda, ha preparado los dibujos del *Códice Laud* y ha contribuido mucho a nuestro entendimiento de la pintura de los códices en cuanto a su técnica, su composición y su estilo.

Asimismo, algunos estudiantes de la misma casa de estudios que han par-

ticipado en los seminarios que se han realizado sobre el tema, han estimulado el trabajo con sus preguntas y observaciones.

Por su parte, los participantes en los Talleres de Lectura de los Códices Mixtecos, organizados por el CIESAS, en Oaxaca, también han contribuido con sus conocimientos.

PRIMERA PARTE

El Manuscrito del arzobispo de Canterbury

I. El Manuscrito en México

EL ANTIGUO LIBRO MEXICANO que hoy conocemos como *Códice Laud* consiste en una tira doblada en forma de biombo, compuesta por 24 páginas (por ambos lados) de un promedio de 16.55 centímetros de largo y 15.75 centímetros de alto. La tira se compone de cuatro segmentos de piel de venado, de aproximadamente un metro de largo, que se extienden a lo largo de seis páginas cada uno. Las uniones coinciden con los dobleces entre las páginas, de modo que casi no se notan en el "Anverso" (pp. 1-24), pero sí en las solapas correspondientes del "Reverso", concretamente en las páginas 29, 36 y 41. Como es usual en esta clase de manuscritos, la piel está cubierta con una capa de estuco, sobre la cual se pintaron escenas figurativas en colores brillantes. En total son 46 páginas por los dos lados (anverso y reverso) con texto pictográfico. Las dos páginas extremas, exteriores, están vacías y funcionan como cubiertas: pedazos de piel especial, endurecida, fueron recortados y pegados sobre estas páginas para proteger el códice. Sobre uno de ellos se distinguen aún algunos pelos de animal.[1]

Las primeras noticias que tenemos de este códice datan de 1636, cuando lo obtuvo William Laud, el arzobispo (anglicano, por supuesto) de Canterbury (Inglaterra), como señala la inscripción en latín sobre una de las cubiertas (p. 24v). Él lo regaló, junto con otros manuscritos, a la Biblioteca Bodleiana de Oxford, Inglaterra, donde hasta ahora se conserva como uno de los muchos *Códices Laud,* particularizado con el número 678.

Como lo muestra un primer examen del contenido, la temática principal de este libro es la muerte, y dentro de ella sobresalen las representaciones de las deidades del Inframundo en su forma esquelética característica (pp. 25-32). Por otra parte, realizando un análisis más detenido, podemos ver que este antiguo libro contiene pronósticos para diversos momentos y ocasiones de la vida. De ahí que lo consideramos una "Pintura de la Muerte y de los Destinos".

[1] Los interesados en una descripción física y codicológica deben remitirse al estudio de Cottie Burland, que acompaña la edición facsimilar de 1966.

Ésta es la secuencia fija de los veinte signos de los días que en combinación con los números del 1 al 13 constituyen el ciclo de 260 días* (tonalpoalli), *base del calendario mesoamericano.

Como en el caso de muchos códices, la paginación refleja las confusiones y problemas de análisis que ha habido en la historia de la investigación de este documento. Las páginas del original se han numerado del 1 al 24 en uno de los lados (generalmente, el que se considera como anverso), siguiendo la acostumbrada numeración de un libro europeo, procediendo de la izquierda hacia la derecha. Esta paginación es la misma de la primera edición, basada en los dibujos de Aglio, publicada por Lord Kingsborough (1830-1848, vol. II), y es la que siguen muchas publicaciones. En su introducción a la excelente edición facsimilar publicada por la Akademische Druck-und Verlagsanstalt, Graz, Austria (1966), Cottie Burland utiliza el mismo sistema, designando las páginas del otro lado (que no ha sido numerado en el original) como las "dorsales", dándoles el número de la página del lado anverso junto con una "D" (de "dorsal") para distinguirlas.

En realidad, la paginación de la Biblioteca Bodleiana, de Kingsborough y de Burland, es contraria a la secuencia de la lectura. De ahí que fuera establecida otra numeración por el historiador mexicano Francisco del Paso y Troncoso (1898), que invierte la secuencia designando la página 24 (última) de Lord Kingsborough como su página 1. Así, la página 1 de Kingsborough se convierte en la 24 de Del Paso y Troncoso y, siguiendo el mismo criterio, las páginas del reverso recibieron los números del 25 al 46.

Este sistema ha sido utilizado en las publicaciones mexicanas posteriores de nuestro códice, como Martínez Marín (1961) y Corona Núñez (1964-1967, tomo III). También es la numeración que seguimos en la presente edición facsimilar, por ser la más lógica y fácil. Pero, como la paginación de Kingsborough está muy difundida, la incluimos en números más pequeños, entre paréntesis, después de la paginación de Del Paso y Troncoso, al pie de cada página del facsímil.[2]

El contenido religioso relaciona el *Códice Laud* con todo un grupo de manuscritos pictóricos precoloniales, que se conoce como el "Grupo Borgia", al que pertenecen también los códices *Borgia, Vaticano B, Cospi, Fejérváry-Mayer, Tututepetongo (Porfirio Díaz)* y *Fonds Mexicain 20.* Todos estos códices tienen capítulos en común y tratan del calendario adivinatorio de los 260 días *(tonalpoalli),* compuesto de un ciclo de veinte signos en combinación con un ciclo de números del 1 al 13. Los diversos periodos tienen sus respectivos patronos divinos y aspectos adivinatorios *(mánticos).* El objetivo principal de estos "libros de la sabiduría" era servir de base para hacer pronósticos y para prescribir rituales.[3]

El conocido investigador alemán Eduard Seler, que sentó las bases para el estudio científico de los códices mexicanos al principio de nuestro siglo, pensó que el *Códice Laud* venía de un área al sur de la ciudad de México, posiblemente de la región mazateca-cuicateca. Por su semejanza con las pictografías históricas de la Mixteca, Donald Robertson (1966) propuso considerar todo el Grupo Borgia, y dentro de éste el *Códice Laud,* como constituido por códices mixtecos.

Otros (Nicholson, 1966; Burland, 1966; Anawalt, 1981) han sugerido que *Laud* y *Fejérváry-Mayer* fueron realizados en alguna zona de la costa del Golfo, debido a ciertos paralelos estilísticos con relieves y cerámicas de aquella región. En su resumen de la reciente discusión sobre la procedencia de los códices del Grupo Borgia, el arqueólogo Edward Sisson (1983) retoma la posición de Seler en cuanto al *Laud,* proponiendo la parte sur del Valle de Tehuacán y la cañada cuicateca como su lugar de origen. Esto es interesante por el

[2] Véase la discusión de Martínez Marín (1961) y su útil antología con las observaciones de diversos autores sobre este códice. Un esquema comparativo de los diferentes sistemas de numeración de las páginas viene incluido en la introducción de Burland (1966).

[3] Remitimos a los comentarios sobre los códices *Borgia, Vaticano B, Cospi* y *Fejérváry-Mayer* en esta colección, así como a los manuales especialistas como el de Nowotny (1961) y la guía de las fuentes etnohistóricas en el *Handbook of Middle American Indians* (Robert Wauchope, comp.), tomos 12-15, especialmente al "Censo de los manuscritos pictórios", de John Glass y Donald Robertson en el tomo 14. Para una descripción detallada del calendario mesoamericano, véase Caso (1967).

notable paralelo entre *Laud,* páginas 9-16, y el códice cuicateco de Tututepetongo, página 42. Pero, como los mismos autores admiten, todas estas atribuciones son intuitivas y prematuras, en vista de que aún no disponemos de una buena visión global de la distribución del estilo "tipo códice" de la segunda mitad del periodo postclásico (aprox. 1200-1521 d. C.).

Nos limitamos a las siguientes observaciones, que nos parecen importantes para discusiones futuras.

• Gran parte de lo que se afirma sobre la "procedencia", en muchas ocasiones, se relaciona con las "escuelas de pintura", y no es útil para determinar el lugar geográfico donde el códice fue pintado. Es muy probable que los pintores viajaban y que los códices hayan sido transportados de un lugar a otro. Posiblemente los códices mismos contribuyeron mucho a la formación y distribución del estilo "tipo códice". Por lo tanto, es arriesgado tratar de relacionarlos con la cerámica o con los frescos.

• Es importante recordar que en la época del postclásico se realizaron muchísimos códices. Los pocos códices que han sobrevivido a la destrucción de la conquista y a la incomprensión colonial, no son una muestra suficientemente amplia o representativa para establecer, con base en ellos, conclusiones generales en cuanto a los factores determinantes de su estilo. Muchos son, además, copias directas o recopilaciones de manuscritos anteriores. De esta manera, no podemos estar seguros de cuáles elementos proceden de los originales perdidos y cuáles son característicos del pintor-copista y su escuela.

• Existe una notable semejanza estilística e iconográfica entre el *Laud* y el *Fejérváry-Mayer,* la que hace probable que ambos procedan de una misma "escuela". En cuanto al contenido, el *Fejérváry-Mayer* tiene notables paralelos con el *Borgia,* el *Cospi* y el *Vaticano B,* pero el *Laud* ocupa una posición aparte, ya que muchos de sus capítulos no tienen paralelos con los pocos códices conservados. Donde el *Fejérváry-Mayer* (pp. 1 y 44), al igual que el *Borgia* (p. 17), menciona al dios Tezcatlipoca como "Señor del Tiempo", rodeado por los días y las trecenas del *tonalpoalli,* el *Laud* presenta en esta calidad al dios de la Lluvia, Tláloc, rodeado por los veinte signos de los días (p. 23).

• Hay un capítulo (pp. 9-16) que tiene un paralelo claro con el *Códice de Tututepetongo,* y que muestra una "diferencia teológica" en relación con la sección correspondiente del *Códice Borgia* y del *Códice Tudela:* los patronos divinos de las subdivisiones de las trecenas son diferentes. Es importante destacar que el *Códice de Tututepetongo (Porfirio Díaz)* es el único miembro del Grupo Borgia cuya procedencia se conoce: la actual agencia municipal San Francisco Tutepetongo, al sureste de Cuicatlan, Oaxaca, en la región cuicateca.

• Cuando comparamos el capítulo sobre los pronósticos matrimoniales (*Laud,* pp. 33-38) con sus paralelos del *Borgia* y *Vaticano B,* vemos que tiene

mucho en común con el último y no mucho en común con el primero. Llama la atención no sólo la estilización precisa y estudiada del *Laud,* sino también las diferencias en los vestidos: la indumentaria del *Laud* —a diferencia de lo que aparece en el *Borgia*— es la propia de personas en regiones cálidas, como la Costa Mixteca, la Mazateca Baja, la Chinantla, la Costa del Golfo, etcétera. Éste es un detalle interesante, ya que en este capítulo vemos a seres humanos, mientras que en la mayoría de los demás capítulos representan a dioses, con vestidos prescritos por la iconografía. La presencia del papagayo (p. 15) sugiere también un lazo con una región cálida, mientras que el pájaro *tlauhquechol,* con un pescado en el pico (p. 13) junto con la tortuga grande (p. 16) y la representación del mar (pp. 23, 39), pueden interpretarse como referencias a una región costeña.

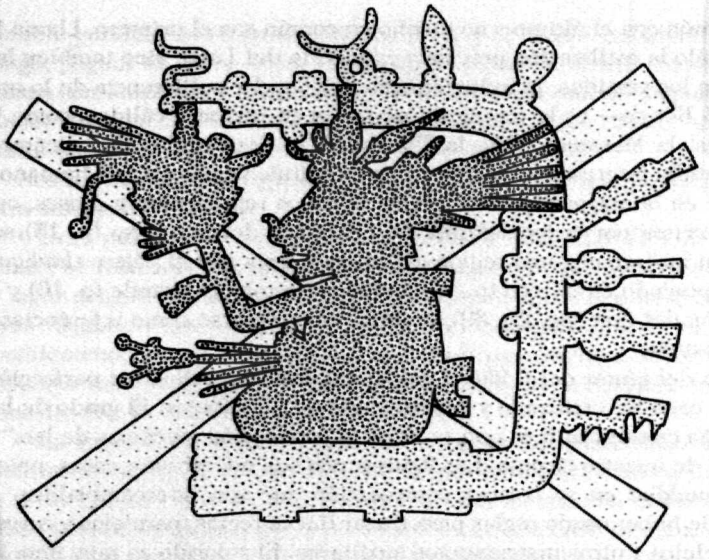
La técnica del pintor del *Códice Laud* es de una impresionante perfección. Es notorio el carácter estilizado y generalizado de los dibujos. El grado de homogeneización es semejante al que se ve en la producción mecánica de las "tiras cómicas" de nuestro tiempo. Las figuras, con sus miembros y caras, muestran tanta igualdad en su trazo y composición que son intercambiables. El pintor debe de haber usado reglas para trazar líneas rectas, paralelas y curvas, así como modelos y otros instrumentos auxiliares. El colorido es muy fino: los colores son claros, por lo general uniformes, y delimitados con precisión por medio de las líneas del dibujo. Las proporciones de cada dibujo obviamente han sido calculadas de manera precisa para llenar el espacio disponible. Lo mismo se puede decir de la composición de la "profundidad", cuando una figura se sobrepone a otras, lo que produce una compleja conjunción de las diversas "capas". Veamos, por ejemplo, *Laud,* página 10: el primer "nivel" es el de un cruce de caminos. Encima está la pared encorvada de una cueva, que desaparece detrás de las hojas de palma (tercer "nivel") sobre las que está sentada la diosa.

Tenemos ante nosotros el producto maduro de un hábil y gran maestro, procedente de una escuela en la que se hacía énfasis en la perfección del dibujo y su técnica mecánica. Hay, sin embargo, algunos errores interesantes.[4]

En la parte superior de las páginas 37 y 38, por ejemplo, al comenzar la sección retrógrada de una serie de parejas, el pintor deja de realizar la inversión de la secuencia de mujer y hombre que, sin embargo, se había hecho necesaria por el cambio en la dirección de la lectura.

Lo mismo pasa en las páginas 1 a 8, donde hay dos "renglones", el inferior de los cuales se lee de derecha a izquierda y el segundo de manera retrógrada, de izquierda a derecha. Pero, mientras que los personajes en el "renglón"

[4] Nowotny (1961, página 202) enumera los errores en la presentación de la cuenta calendárica.

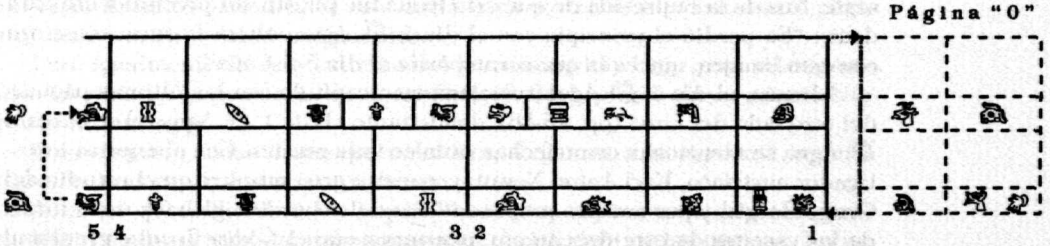


Dibujo analítico de Peter Deunhower, que muestra la composición de la figura en tres "capas" en el Códice Laud, *p. 10.*

inferior miran de acuerdo con la dirección de la lectura, hacia la izquierda, la mirada de los protagonistas del "renglón" superior resulta contraria, hacia la derecha, ya que ellos también miran hacia la izquierda. No se hizo la inversión correspondiente de las figuras. Tales equivocaciones se suelen producir cuando se está copiando otro códice, resultando una composición diferente, con base en originales que tienen otra organización y distribución de las direcciones de la lectura. Aparentemente, esas inversiones constituían una dificultad, especialmente con pintores no tan experimentados. En los códices *Vindobonensis reverso* y *Vaticano B* se encuentran muchos ejemplos de este fenómeno de la inversión no realizada. Nuestra hipótesis es que el pintor del *Códice Laud* también copió un original ahora extraviado. Tal vez él mismo se equivocó en los detalles mencionados, pero también es posible que el original ya tenía ese defecto y él lo reprodujo con gran exactitud, con todos sus errores. Esta última posibilidad merece una seria consideración, ya que nos resulta difícil suponer que un pintor técnicamente tan capaz, como el autor del *Laud,* hubiera tenido algún problema para realizar las inversiones necesarias.

Ambos lados se leen de derecha a izquierda, que es la dirección de lectura más común en la antigua Mesoamérica. El llamado "Anverso" empieza en la página 1, mientras que el principio del "Reverso" se encuentra en la página 25. Ahora, para profundizar en nuestra comprensión de la composición física del códice, es necesario empezar a exponer el análisis que hemos hecho de su contenido.

Cuando estudiamos la estructura calendárica de las páginas 1 a 8, el primer capítulo del Anverso, observamos que se trata de un total de 35 días, presentados sucesivamente en dos "renglones" superpuestos. Ahora, el primer "renglón", que es el inferior, comienza con el signo Hierba (el signo XII) y termina con Conejo (VIII), mientras que el segundo (el superior) comienza con Agua (XI), procede en forma retrógrada y termina con el signo Muerte (VI) en la página 1.



Esquema calendárico del Códice Laud, *páginas 1 a 8, con la reconstrucción de la página faltante.*

La secuencia, tal como se presenta ahora, parece truncada. Una unidad calendárica "lógica", tal como suele ser el tema de un capítulo, sería un ciclo cerrado, después del cual regresa el mismo signo. Ahora bien, para "cerrar" el ciclo, es necesario que en la página 1 el último signo (Muerte, VI) entronque con el primero (Hierba, XII). Revisando esta estructura calendárica, concluimos que entre Muerte (el último signo en la fila superior) y Hierba (primero en la fila inferior) se deben contar cinco signos intermedios (VII, VIII, IX, X, XI). En otras palabras, para completar las dos veintenas, falta el enlace entre ambos extremos, que son los cinco signos: Venado, Conejo, Agua, Perro y Mono.

De acuerdo con la distribución de los signos en este capítulo, cinco son precisamente los que caben en una página. Por lo tanto, deducimos que originalmente debe de haber habido una página anterior a la página 1. En esta "página 0", pensamos, hubo dos signos en la fila superior (Venado, Conejo, o

sea VII y VIII) y tres en la fila inferior (Agua, Perro, Mono, o sea IX, X y XI). De este modo se establece una cuenta cíclica de dos veintenas, y el "renglón" inferior hubiera comenzado con un signo Agua, al igual que el renglón superior (en la página 8). Lo extraño es que, examinando la forma y constitución física del códice, no hay lugar para tal página: el reverso de la página 1 es la cubierta de atrás, de modo que es difícil postular una página extra que hubiera antecedido a la página 1.

Nos queda como otra hipótesis que la página faltante nunca formó parte del *Códice Laud,* y que ya se había desprendido del original antes de que fuera copiado por nuestro pintor. Reconocemos que esta reconstrucción es bastante especulativa. Pero encontramos un argumento adicional en la presencia del nombre del día 5 Caña en la primera escena de la página 1. Es la única vez que en esta serie se menciona un punto fijo dentro del calendario. Nos permite reconstruir el día 1 Agua (cuatro días antes) como el inicio original de la serie. Nos da la impresión de que esta fecha fue puesta allí precisamente para decir: "Se perdió el principio con el día 1 Agua; ahora la serie comienza con esta imagen, que es la que corresponde al día 5 Caña".

Además, el día 1 Agua relaciona este capítulo con las últimas páginas del otro lado del *Laud* (pp. 45-46), donde tanto el día 1 Agua como el día 8 Agua se mencionan como fechas rituales importantes. Con el experto investigador austriaco, Karl Anton Nowotny, nuestro gran maestro en el estudio del Grupo Borgia, y por nuestro propio análisis del contenido global y de la forma de las escenas de este documento, pensamos que el *Códice Laud* en realidad empieza en la página 25, y que la página 24 es el fin. Entonces el capítulo de las páginas 1 a 8 sigue lógicamente a las páginas 45-46, ya que incluye los pronósticos de las dos veintenas que siguen al día 1 Agua.

Si estamos en lo correcto con esta hipótesis, se impone otra conclusión. La distribución de las imágenes en el original perdido debe de haber sido idéntica a la que vemos en el *Laud.* El original debe de haber tenido esta organización, en dos registros, con sus diferentes direcciones de lectura. De otra manera, no se puede explicar la parte faltante como una página perdida de aquel códice original.

Por otra parte, la técnica del dibujo de nuestro pintor es tan perfecta, que el cambio de las posiciones no le debe de haber causado ningún problema. Concluimos, por eso, que nuestro pintor ha copiado con precisión otro códice (en mal estado, ya que se había perdido una página), con los errores de ese original.

Analizando la sección de las páginas 25 a 32, y su estructura calendárica, vemos que allí también hay razones para suponer que falta una o varias páginas al principio (antes de la p. 25). Se trata de un ciclo de 260 días *(1 tonal-*

poalli), presentado en una subdivisión complicada de cuatro "renglones" de 65 días cada uno.[5]

Pero, en las ocho páginas mencionadas, solamente hay 45 días en cada "renglón". Ya que 4 × 45 = 180, faltan 80 días para completar el *tonalpoalli,* es decir, faltan 20 días en cada uno de los cuatro "renglones" para completar el ciclo.

Tomando en cuenta la cantidad promedio de los días por página en este capítulo, pensamos que faltan aquí cuatro páginas. Esta cantidad coincide con el cálculo de Cottie Burland, en su introducción a la edición facsimilar anterior de este códice (1966), que se refiere al otro lado del *Laud.* Analizando la estructura calendárica de la página 24, Burland concluyó que allí falta la misma cantidad de cuatro páginas para completar el ciclo.

Probablemente en aquella sección se representa un ciclo de 520 días (dos *tonalpoallis),* subdividido en cinco periodos de 104 días. En la página 24 vemos uno de estos periodos. Si este análisis es correcto, faltarían cuatro páginas con los cuatro periodos siguientes.

Pero igualmente en este extremo del biombo no hay lugar para tales páginas, en vista de la presencia de la cubierta (p. 24v), propia de un manuscrito completo e íntegro.

Considerando todas estas observaciones, llegamos a la siguiente reconstrucción, muy especulativa, por supuesto.

Al pintor del *Códice Laud* se le pidió hacer una copia exacta de un original ya muy dañado, al que, en ambos extremos, le faltaban varias páginas. En un extremo (antes de la actual página 1) faltó por lo menos una página: tal vez se trataba de la que va junto a la cubierta, que se pierde fácilmente. Al otro extremo le faltaron por lo menos cuatro páginas, más la cubierta, es decir, todo un segmento de piel de venado. Con gran maestría el pintor cumplió su cometido, sin reconstruir las páginas ausentes.

Sobre cómo su trabajo se compara con el original que postulamos, no puede haber más que conjeturas. No sabemos, por ejemplo, si introdujo alguna reorganización para poder acomodar las nuevas cubiertas. Nuestra hipótesis implica sugerir que, en aquel original, la página 25 era el reverso de la página 24. Por otro lado, es posible que la distribución de las páginas del original haya

[5] Véase la discusión del sistema en nuestra lectura de las páginas en cuestión (pp. 25-32). Cada signo sucesivo al pie de la página representa un punto en una estructura que, según parece, se debe visualizar como "renglones" paralelos y superpuestos. Cuatro "renglones" de 65 días cada uno, juntos, forman el *tonalpoalli.* El quinto "renglón" duplica el primero, y constituye una agregación de otros 65 días, tal vez indicando que el *tonalpoalli* se repite. Los puntos en la parte superior de cada página representan los días que transcurren entre los signos mencionados y los que se presentarán en la página siguiente.

sido exactamente como en el códice actual, pero que las hojas exteriores estaban ya muy deterioradas por haber funcionado como cubiertas. No nos atrevemos a especular más.

En todo caso, nuestra teoría postula la existencia de un pintor muy especializado en este tipo de trabajo, capaz de copiar con enorme exactitud y de gran destreza en la reproducción mecánica de imágenes, un pintor que, en cuanto a su técnica, era superior al autor del códice original.

Así, de acuerdo con nuestra hipótesis, se pueden reconstruir tres pasos en la conformación del *Códice Laud,* que corresponden, *por lo menos,* a tres códices y pintores diferentes:

• *Códice Proto-Laud 1,* una versión original, en que el capítulo correspondiente del *Laud* (pp. 1-8) consistía en una secuencia de cuarenta signos, con sus imágenes, en un solo registro lineal. La dirección de la lectura era de derecha a izquierda.

• *Códice Proto-Laud 2,* un nuevo códice, con tamaño y composición diferentes. Posiblemente era una recopilación de diversos originales. Incluía también el referido capítulo del *Laud* (pp. 1-8), copiado del *Códice Proto-Laud 1,* pero dividiendo el contenido en dos "renglones" superpuestos. La dirección del registro inferior sigue siendo de derecha a izquierda, pero la lectura del registro superior va en sentido contrario, de izquierda a derecha. El autor parece haber sido un pintor débil, que no hace la debida inversión de las figuras, sino las deja tal como estaban, de modo que la mirada de las figuras, en la segunda mitad del capítulo, es ahora contraria a la dirección de la lectura. El capítulo en cuestión cuenta con nueve páginas, la primera de las cuales se encuentra perdida.

• *Códice Laud:* un pintor de técnica perfeccionada hace una copia (probablemente integral) del *Códice Proto-Laud 2,* cuando ya se había perdido la primera página de este capítulo. Esta copia es fiel al original y no pretende corregir los errores obvios de aquél. Se respeta la posición de las figuras y no se introduce la inversión necesaria en el registro superior, aunque no hubiera significado ningún problema para este pintor, que técnicamente era muy hábil. Tampoco se reconstruyeron las páginas perdidas.

El contenido de esta última versión —el *Códice Laud* o *La Pintura de la Muerte y de los Destinos*— se divide en diversos capítulos. Algunos tienen sus paralelos con los demás códices del Grupo Borgia; otros solamente se hallan aquí.

Lado I (REVERSO)

- pp. 25-32: *El dominio de la Muerte.*
- pp. 33-38: Pronósticos para los matrimonios.
- pp. 39-42 (arriba): Las cuatro manifestaciones de la Diosa Madre.
- pp. 39-44 (abajo): Las ofrendas y sus peligros.
- pp. 43-44 (arriba): Aspectos fúnebres para el culto.
- pp. 45-46: Los ritos con los manojos contados.

Lado II (ANVERSO)

- pp. 1-8: Cuarenta días después de 1 Agua.
- pp. 9-16: Los Señores de las trecenas divididas.
- pp. 17-22: La gran marcha.
- pp. 23: Tlaloc, Señor de los días.
- pp. 24: El eclipse.

Advertencia: En esta obra el lector encontrará voces como *nauatl, ciuacoatl,* etc., escritas así, en cursivas, sin hache y sin acento, en vez de en la forma "tradicional": náhuatl, cihuacóatl. En efecto, la Real Academia Española prescribe, en voces hispanas, el uso de la hache en las sílabas *hua, hue (hua*rache, *hue*vo, alde*hue*la, etc.), no tanto por razones etimológicas (huevo < latín *ovum),* sino como signo gráfico de una cuestión fonológica: en estas sílabas la *hu-* no desempeña función de vocal sino de fonema consonántico /ɰ/: /ɰé.bo/. La misma razón tiene la prescripción del uso de la hache en la sílaba *hie,* en que *hi-* representa el fonema consonántico /y/ o /ʝ/: hierba = /ʝér.ba/.

Sin embargo, dicen los autores en el libro explicativo del *Códice borbónico:* "Originalmente, los aztecas —al igual que otros pueblos mesoamericanos— registraron sus textos literarios y filosóficos en libros pictográficos como este códice. Después de la invasión española se introdujo el alfabeto latino, que permitió, tanto a los misioneros españoles (como fray Bernardino de Sahagún) como a los intelectuales indígenas mismos, escribir fonéticamente los relatos históricos, religiosos y de todo tipo."

Así pues, los autores consideran que, desde el siglo XVI, el *nauatl* se ha escrito con caracteres latinos —y no meramente que sus voces se hayan españolizado—. Por ello, en estos libros explicativos de los códices, sus voces se consideran en la misma forma que las de cualquier otro idioma distinto del español, y como tales se escriben en cursivas (como escribiríamos, *v. gr.,* la palabra francesa *naïve).* Con excepción de las citas —en que se respetan las grafías de la obras consultadas—, se procura, en la medida de lo posible, no españolizar las voces del *nauatl.* El uso de cursivas no rige, por supuesto, para nombres propios —v. gr., Quetzalcoatl—, como no escribiríamos, por ejemplo, François en cursivas. En general —no siempre—, la ortografía que siguen los autores es la de fray Alonso de Molina *(Vocabulario en lengua castellana y mexicana...* [1571], Porrúa, México, 1970) y, sobre todo, fray Bernardino de Sahagún y sus Informantes *(Códices matritenses* y *Códice florentino).* De acuerdo con este criterio ortográfico, la hache marca una aspiración; *v. gr., pinauhqui* /pi.náuɦki/: 'vergonzoso'. En cuanto a los acentos, salvo raras excepciones, las palabras en *nauatl* son graves (la penúltima sílaba es la tónica: /ná.ɰatl/, /pa.pá.lotl/), por lo cual esta lengua no precisa de acento gráfico. *[E.]*

II. El Manuscrito en Europa

N LA BIBLIOTECA BODLEIANA (Bodleian Library) de la Universidad de Oxford, Inglaterra, se conservan muchos códices con el nombre de *Laud,* ya que el arzobispo William Laud regaló a esta institución toda su colección de manuscritos, en el periodo de 1610-1640. La mayoría son documentos medievales europeos u orientales. Nuestro códice está catalogado entre los "manuscritos misceláneos" y tiene el número 678. Por eso se registra en la cubierta (p. 24v): *MS Misc. Laud 678.* Otra anotación, *B. 65,* se refiere a su localización dentro de la biblioteca, en 1641, cuando los manuscritos fueron colocados en siete compartimentos en la nueva galería sureste de ésta, y numerados, de acuerdo con su posición, de la A a la L, y con un número de secuencia. La mayor parte de las secciones A y B contenían manuscritos orientales.[1]

El códice mexicano ha sido conservado en un estuche de cuero con doradura, hecho en estilo italiano de mediados del siglo XVI. La etiqueta de este estuche dice: *Liber Hieroglyphicorum Aegyptorum MS,* "Libro manuscrito de jeroglíficos egipcios". Tal designación refleja el gran desconocimiento de los europeos de aquella época respecto a la escritura pictográfica del México antiguo, y constituye un paralelo con la inscripción original sobre la cubierta del *Códice Cospi,* que lo calificaba como un libro originario de China. Se trata de una atribución propia de fines del siglo XVI y principios del siglo XVII, que nos muestra cómo el manuscrito se había desvinculado de su origen y cómo sus nuevos poseedores desconocían por completo su procedencia.

La historia del códice en Europa se resume en la inscripción en latín sobre la cubierta (al reverso de la p. 24): *Liber Guil: Laude Archiepi. Cant: et Cancellarij universit Oxõn. 1636.* La fórmula completa es *Liber Guilielmi Laude archiepiscopi Cantuariensis et Cancelarii Universitatis Oxoniensis 1636,* y significa: "Libro de Guillermo Laud (William Laud) Arzobispo de Canterbury y Canciller de la Universidad de Oxford 1636".

[1] La interesante historia de la Biblioteca Bodleiana en Oxford ha sido descrita por Myers (1951) y Philip (1984). Puede consultarse información detallada sobre la colección de los manuscritos del arzobispo Laud en Madan y Crasten, (1980 [1922]), vol. II, Primera parte, y especialmente Hunt (1973).

Muchos libros de Laud suelen llevar tal inscripción, en la cual el año representa la fecha en que el arzobispo los adquirió. Los escritos del arzobispo William Laud fueron reimpresos en 1977 y nos informan con gran detalle sobre su vida y sus ideas.[2] Encontramos allí varios sermones y ensayos teológicos. El tomo III contiene sus propias memorias y apuntes de un diario, el tomo V su correspondencia como canciller de la universidad de Oxford, y los tomos VI y VII diversas cartas.

Este hombre, que tan importante cargo eclesiástico iba a tener, había nacido el 7 de octubre de 1573 en Reading, Inglaterra. Fue el único hijo de William Laud, que tenía un negocio de ropa, y Lucy Webbe. En sus memorias, Laud apunta: *in infantia pene perii morbo,* "en mi infancia casi morí de una enfermedad". Realizó sus estudios en la ciudad de Oxford, en 1589, en el colegio de St. John's, donde obtuvo su maestría en julio de 1598.

Laud fue ordenado sacerdote en 1601 y tuvo diversos cargos, tanto en la universidad como en la jerarquía eclesiástica anglicana. Primero llegó a ser obispo y se dio a conocer como una persona que defendía en público sus ideas sin miedo a la crítica. Eran tiempos de gran inquietud política y religiosa en toda Europa, de intolerancia y de luchas entre facciones protestantes y católicas, entre rey y parlamento, entre la gente común y los representantes de la estructura feudal, entre diversos países en pugna por la hegemonía. Laud estaba en favor de la estructura episcopal y de las formas ceremoniales exteriores de la Iglesia anglicana; daba preferencia a la observancia general de los ritos como expresión directa del carácter moral y de la fe, y consideraba la unidad de los actos litúrgicos como la mejor prueba de la unidad espiritual. Esta posición formalista lo acercaba al catolicismo de Roma, aunque por otra parte, desde luego, no aceptaba la autoridad e infalibilidad del Papa, sino que deseaba limitar y reducir el campo del dogmatismo y prefería la discusión abierta de expertos autorizados acerca de las cuestiones religiosas. Sus ideas pronto lo enfrentaron contra los fanáticos puritanos, un grupo protestante fundamentalista que, en aquella época, tenía cada vez más poder en Inglaterra. Frente a ellos él se consideraba ortodoxo. Era un hombre severo, enemigo de todo lo que parecía implicar desorden o caos. Se oponía a los movimientos populares, pues defendía la jerarquía tradicional y sus ceremonias. Por lo mismo, estuvo muy cerca de algunos reyes como Jacobo I (hasta su muerte, en 1625) y Carlos I, a quienes consideraba los defensores de la Iglesia anglicana contra Roma y contra el fundamentalismo calvinista.

[2] Una síntesis de su vida se encuentra en el artículo de S. R. Gardiner bajo el rubro "Laud" en el *Dictionary of National Biography* (edición de S. Lee), vol. 32 (1892) y en el estudio de Trevor-Roper (1940). Existe un retrato de Laud pintado por Van Dyck, cuya copia se conserva en la Biblioteca Bodleiana (Myers, 1951, *item* 148).

La sensibilidad de su época, para las cuestiones misteriosas, se observa en la atención con que Laud registraba en su diario los sueños que tuvo y los presagios que creía advertir en lo que le sucedía. En la década de 1620 empieza a ser figura política importante, pues era gran amigo del duque de Buckingham, hombre de gran fama e influencia en la corte hasta que fue asesinado el 23 de agosto de 1628 por el lugarteniente Felton, en Portsmouth. Cuando este duque de Buckingham y el príncipe Carlos —entonces todavía infante— se fueron a una misión secreta a España en 1622, ya mantenían correspondencia con Laud. Y en años posteriores, igual tuvieron una estrecha relación con él. Los apuntes sobre las actividades del rey Carlos y las cuestiones tratadas por el parlamento muestran el interés político de Laud.

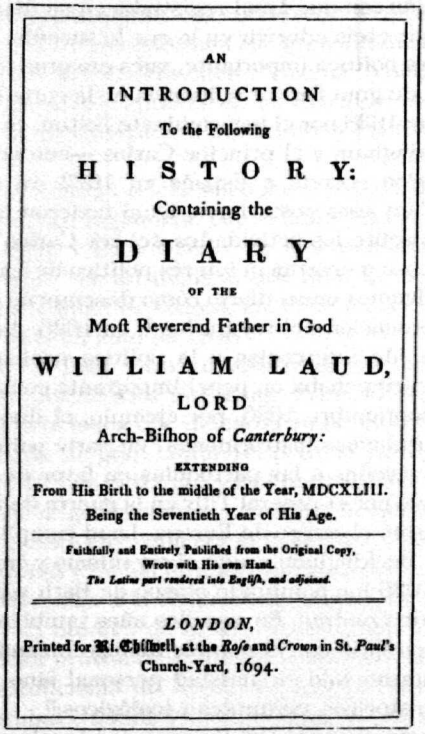
Así, leemos en su diario cómo desempeñó un papel central en la ceremonia de la coronación del rey Carlos I, en 1626. Asimismo, encontramos en él gran cantidad de referencias a la política nacional e internacional: obviamente, Laud desempeñaba un papel importante como consejero en estas materias. El 14 de septiembre 1626, por ejemplo, el duque de Buckingham pide a Laud redactar algunas instrucciones "en parte políticas, en parte eclesiásticas" que serían enviadas a las parroquias en favor de la causa del rey de Dinamarca, derrotado por el general Tilly en la guerra de los treinta años que, entre 1618 y 1648, azotó el centro de Europa. Laud cumplió con su trabajo y leyó el resultado ante Buckingham y ante el rey mismo y ambos lo aprobaron.

En 1626 fue nombrado obispo de Bath y Wells y, posteriormente, en 1628, obispo de Londres. En aquellos años también empieza a mantener correspondencia en latín con el notable filólogo holandés Gerardus Vossius; cartas que muestran no sólo su amistad personal sino también su interés científico en temas históricos, culturales y teológicos.[3]

En este contexto, en la correspondencia con otros estudiosos de la época, encontramos varias referencias a libros y manuscritos, de los cuales Laud era un entusiasta coleccionista.

El 12 de abril de 1630 Laud fue elegido canciller de la universidad de Oxford —dos días después de la muerte del canciller anterior, el conde de Pembroke— y tuvo ese alto cargo hasta su renuncia, el 25 de junio de 1641. Él mismo escribió sobre este hecho: "Luego, cuando fui admitido a esta posición de canciller —la que, Dios sabe, poco esperaba— consideré mi deber reformar a la universidad, cuya disciplina se había deteriorado de manera extrema, hasta caer en la inmoralidad" (*Works*, V, p. 13).

[3] Una carta a James Usscher, arzobispo de Armagh, fechada el 23 de febrero 1629, habla de la idea de llevar a Vossius como profesor (*"reader"*) en la universidad de Cambridge; efectivamente, el holandés visitó Inglaterra pero no quiso quedarse, en vista de sus circunstancias familiares y de las ofertas de su gobierno.



AN

INTRODUCTION

To the Following

HISTORY:

Containing the

DIARY

OF THE

Moſt Reverend Father in God

WILLIAM LAUD,

LORD

Arch-Biſhop of *Canterbury:*

EXTENDING

From His Birth to the middle of the Year, MDCXLIII.

Being the Seventieth Year of His Age.

Faithfully and Entirely Publiſhed from the Original Copy, Wrote with His own Hand.

The Latine part rendered into Engliſh, and adjoined.

LONDON,

Printed for Ri. Chiſwell, at the *Roſe* and *Crown* in St. *Paul's* Church-Yard, 1694.

Publicación del diario de William Laud. Londres, 1694.

Laud dio un nuevo impulso a esta casa de estudios; cambió los estatutos, instaló una imprenta, creó una cátedra de árabe e hizo construir edificios nuevos. Además, amplió la biblioteca y le donó manuscritos.

En 1633 fue nombrado arzobispo de Canterbury, prelado supremo anglicano, cargo que se encuentra inmediatamente después del rey de Inglaterra, que es el jefe y la máxima autoridad de esa Iglesia. En la década de 1630 las actividades y la influencia de William Laud estaban en auge. Sus cartas —especialmente interesante resulta su correspondencia cifrada con el vizconde de Wentworth— muestran el amplio terreno de sus actividades en el centro del poder. Laud reformó las instituciones a su cargo, y también supo dar consejos en materia política. En esa época, hubo en Inglaterra muchos conflictos políticos y religiosos, así como en el centro de Europa, donde la guerra de los treinta años tuvo un efecto tremendamente destructivo.

Laud apoyaba el absolutismo del rey Carlos I que, entre 1629 y 1640, gobernaba sin parlamento. Tal política opresiva iba a tener consecuencias catastróficas. En 1638 los escoceses se levantaron en armas, ya que no aceptaban la imposición de la liturgia anglicana. Los altos costos de las operaciones militares por fin forzaron al rey a convocar de nuevo al parlamento en 1640.

Los puritanos, cada vez más poderosos en todo el país, lograron tomar control de la política y, desde el parlamento, empezaron a tomar venganza, iniciando procesos contra los consejeros del rey, culpándolos de ser la causa de los problemas del reino y de haber cometido alta traición. También el arzobispo de Canterbury, William Laud, fue encarcelado en la tristemente famosa Torre de Londres, acusado de mal aconsejar al rey, de querer imponer una tiranía tanto en la Iglesia como en el país, de falta de respeto al parlamento, de pervertir la justicia, de introducir "superstición e idolatría papales", queriendo reconciliar la Iglesia de Inglaterra con la Iglesia de Roma, para restablecer así la jerarquía católica y promover la división entre Inglaterra y Escocia, etcétera.

Al final del proceso, que duró varios años y que en realidad no fue honesto ni objetivo, sino inspirado por motivos políticos, el arzobispo fue declarado culpable y decapitado en público el 10 de enero de 1645.[4] Posteriormente, hasta el rey mismo iba a caer víctima de los puritanos, que después de una verdadera guerra civil (1642-1648) lograron establecer una dictadura fundamentalista bajo Oliver Cromwell. En 1649, Carlos I fue ejecutado. El año de 1636, inscrito en la cubierta de nuestro manuscrito mexicano, el *Códice Laud 678,* nos traslada así a un periodo en que el severo arzobispo, a la edad de 63 años, se encontraba en el auge de su poder, pero al mismo tiempo ya estaban presentes, de manera soterrada y oculta, los conflictos que le iban a costar la vida. Entre 1633 y 1641 adquirió la costumbre de mandar poner en sus manuscritos la fecha de su adquisición, a veces en combinación con una referencia al dueño anterior. La mayor parte de estas anotaciones fueron hechas por su secretario, el capellán William Dell. Los libros anteriormente adquiridos, también recibieron la fecha de 1633. Estos datos, junto con algunas referencias en cartas y en su administración doméstica *(Household Accounts),* nos permiten reconstruir, al menos parcialmente, el crecimiento de su colección.[5]

[4] Laud mismo nos ha dejado una crónica del proceso, en la que se pueden entrever las intrigas de aquel tiempo. Junto con su defensa, su dramático último discurso y el relato de su ejecución, escrito por su biógrafo Heylin, fue publicada como "History of the troubles and trial of Archbishop Laud" *(Works,* tomo III).

[5] Los *Household Accounts* de Laud (Londres, Public Record Office E 101/547/5; Bodleian Libr. MS. Film 319) abarcan del 18 de diciembre de 1635 al 14 de enero de 1641. Hunt (1973) transcribe la significativa información que hay en ellos, por lo general consistente en cuentas pendientes, entre ellas la de la encuadernación de libros, a cargo de un señor Badger.

Desafortunadamente, sus papeles no conservan detalles sobre la forma en que el códice mexicano llegó a sus manos. Solamente tenemos la fecha de 1636. Debemos especificar que en aquella época el principio del año era el 25 de marzo, de modo que la inscripción "1636" se refiere al periodo comprendido entre el 25 de marzo de 1636 y el 24 de marzo de 1637.

Investigadores anteriores como Walter Lehmann han especulado que Laud obtuvo el códice directamente de España, por vía de la visita del infante Carlos y el duque de Buckingham en 1623 (Martínez Marín, 1961). Cottie Burland sugiere (1966, p. 6) que era una herencia del ocultista y mago inglés John Dee (1527-1608), quien viajó por varios países europeos y estuvo en la corte de Bohemia, donde presentó su libro *Monas Hieroglyphica* al emperador Maximiliano II. En su disertación sobre este códice (1939), Karl Anton Nowotny sospecha que Laud lo compró de algún soldado o mercader que lo había llevado a Europa para venderlo a un coleccionista de manuscritos y curiosidades.

Sin embargo, la mención de 1636 en la cubierta, como año de adquisición, habla en contra de las teorías de que el códice hubiera llegado a Laud de manos de Buckingham, quien murió ocho años antes, o de Dee, fallecido veintiocho años antes.

En su análisis de las procedencias por año, Hunt encontró que Laud adquirió sus manuscritos de múltiples fuentes: amigos y libreros en Inglaterra, contactos en Francia, Alemania, Italia y España. Como donadores de algunos manuscritos de 1636 se ha podido señalar a los ingleses Thomas Clayton (profesor de medicina en Oxford), Richard St. George, Sir Thomas Stafford y William Langham, mientras que un volumen *(Misc. 3 B)* debe de haber venido de Italia.

Pero la gran mayoría de los manuscritos adquiridos por Laud en 1636, cuya procedencia se ha podido identificar, provinieron de Alemania, a través de Thomas Howard, conde de Arundel (1586-1646). En total, son cerca de trescientos manuscritos los que llegaron por este conducto a manos de Laud durante 1636, 1637 y 1638. La mayoría de ellos eran manuscritos medievales europeos y manuscritos orientales, de gran interés para un hombre como Laud, que por su formación y trabajo en el ámbito teológico tenía inclinación especial hacia el estudio de textos en griego, latín o hebreo y otras lenguas circunvecinas, tanto los de contenido cristiano como los demás. Describiremos brevemente este episodio, porque ilustra bien cómo los eventos históricos de la época desempeñaban un papel determinante en la formación de colecciones y bibliotecas.

El conde de Arundel era un famoso conocedor de arte y de antigüedades. Desde 1630 tenía en la corte inglesa el alto cargo político de *Earl-Marshal*. El 8 de abril de 1636 viajó al continente con la importante misión diplomática de hacer negociaciones con el emperador, en Viena, y regresó el 27 de diciembre del mismo año.

Mencionemos brevemente el contexto histórico de aquel viaje. La guerra de los treinta años hacía estragos en los países alemanes. Se trataba de un complejo conflicto entre diferentes estados en aquella parte del mundo, que empezó como una guerra por la libertad religiosa, una confrontación entre algunos estados protestantes y la autoridad central católica, pero que con el transcurso del tiempo degeneró en una lucha por la hegemonía entre diferentes facciones y países, una guerra sucia de "todos contra todos".

El motivo original había sido la sucesión en el Imperio Habsburgo, en el centro de Europa (territorio que hoy ocupan Alemania, Austria, Hungría, Checoslovaquia y gran parte de Italia). El estado de Bohemia no había reconocido al nuevo emperador católico Fernando II (que gobernó de 1619 a 1637) y había aclamado como su propio rey a Federico V del Paladinado, protestante. El reinado de este príncipe no duró más que un invierno. Con el apoyo del Papa, de España y de una liga de estados católicos, las tropas del emperador bajo el mando de Tilly derrotaron a los rebeldes de Bohemia en la Batalla de la Montaña Blanca (1620), cerca de Praga. El "rey del invierno", Federico V, huyó a los Países Bajos (Holanda). Pero éste fue solamente el principio de una prolongada confrontación entre los diferentes poderes dentro y fuera de estos países. El primero que entró en esta guerra fue el rey de Dinamarca, apoyando a los protestantes, pero los generales imperiales-católicos Tilly y Wallenstein lograron hacerlo retroceder. En 1630 la situación se complica aún más cuando un ejército sueco, bajo el mando del rey Gustavo Adolfo, un estratega genial y exitoso, invadió Alemania, en defensa de la causa protestante. Los suecos alcanzaron una victoria tras otra, tomaron las ciudades de Munich, la capital de Baviera (país católico), Würzburgo y otras. Primero cayó Tilly en una batalla y después, en 1632, Gustavo Adolfo. Intrigas y traiciones empiezan a dominar la triste escena. En 1634, Wallenstein fue asesinado. A partir de 1635 Francia interviene también en el conflicto, como aliado de Berhard von Weimar, el duque de Sajonia y líder del bando protestante. Mientras, la violencia militar omnipresente, las bandas errantes de mercenarios, las múltiples batallas y destrucciones, los saqueos y pillajes, causaban un enorme sufrimiento para toda la población: hambre, gran mortandad, caos total.

Inglaterra, desde luego, había apoyado al bando protestante. La hermana del rey Carlos I era la esposa de Federico del Paladinado (fallecido en 1632). La llamaban "Reina de Bohemia", y era una mujer ambiciosa y combativa. Viviendo en exilio en La Haya, Holanda, pidió ayuda a su hermano para restituir a su hijo mayor, Carlos, las tierras perdidas. Al acercarse este príncipe a la edad adulta, su investidura en el Paladinado, el país alemán que le correspondía, se convirtió en un asunto de importancia política.

Laud, que el 16 de marzo de 1635 había sido nombrado por el rey miembro

de su Comisión de Asuntos Exteriores (Foreign Committee), se dedicaba también a esta cuestión. En mayo del mismo año ordenó a sus obispos organizar una colecta en las iglesias para apoyar a los pastores protestantes del Paladinado en su infortunio; con ese objeto, Laud y la reina de Bohemia se escribían regularmente. El tono del arzobispo es el de un consejero amable, pero a la vez severo y realista: asegura a la reina exiliada que estaba haciendo todo lo posible en su servicio e interés, pero al mismo tiempo le hace ver con firmeza las limitaciones reales de la situación política internacional. Le aconsejaba, por ejemplo, que solicitara al emperador, en Viena, restituir, conforme a la ley, la dignidad que correspondía a su hijo, para no dar al emperador el pretexto de que tal cosa nunca se le había solicitado oficialmente.[6]

Ésta era la razón de la misión del conde de Arundel, Thomas Howard, enviado, en 1636, por el rey de Inglaterra a entrevistarse con el emperador Fernando II, en Viena. Desde el punto de vista diplomático su viaje iba a ser un fracaso, pero para su pasión coleccionista resultó muy positivo, ya que pudo reunir muchos tesoros artísticos y manuscritos antiguos.

El joven William Crowne fue el encargado de escribir el diario del viaje, y aunque no comprendía de política ni de arte, nos dejó un interesante escrito que documenta exactamente la ruta seguida por el conde de Arundel, y nos transcribe vívidas imágenes de la realidad social del momento: un país en ruinas, una población pobre y sufrida.[7]

En todas partes las bibliotecas, las tesorerías y los gabinetes de curiosidades de la élite y de los conventos habían sido víctimas de las acciones bélicas. Debido a esta caótica situación, diversos objetos mexicanos cambiaron de dueño y de lugar.

Un buen ejemplo es el libro mixteco, hoy conocido como *Códice vindobonensis mexicanus 1,* que estaba en posesión de los duques de Baviera hasta el saqueo de Munich en 1631.[8]

[6] Posteriormente se produjo un grave desacuerdo entre Laud y la reina sobre la política por seguir. Véanse, por ejemplo, la secuencia de las cartas publicadas en *Works,* VI, p. 417, VII, pp. 126, 151ss., 185 ss., 227 ss., 252 ss. y 259 ss. En la última carta mencionada (26 de junio de 1626), Laud expresa aún sus esperanzas y su juicio positivo del carácter del emperador católico. Es interesante cotejar las cartas con el diario *(Works,* III), en que Laud registró también las visitas que le hizo el príncipe Carlos, hijo de la reina de Bohemia.

[7] Una síntesis de la vida del conde de Arundel se encuentra en el artículo de E. T. Bradley sobre Thomas Howard en el *Dictionary of National Biography* (edición de S. Lee), vol. 28 (1891) y en el detallado estudio de Hervey (1921). Especialmente sobre su viaje a la corte imperial en 1636 trata Springell (1963), que incluye el texto del diario de Crowne con abundantes anotaciones.

[8] Véase lo dicho sobre la historia europea de aquel manuscrito en el comentario correspondiente en esta misma colección de los Códices mexicanos.

A causa de estas condiciones deplorables de desorden y necesidad en el centro de Europa, Laud había obtenido ("salvado") valiosos manuscritos a través de otros intermediarios. En esta ocasión, el conde de Arundel, el enviado del rey, interesado en la obra de artistas como Alberto Durero y objetos de la antigüedad clásica, no se olvidó de adquirir unos manuscritos de interés para el arzobispo. Entre los lugares de donde vinieron los manuscritos laudianos con fecha de 1636 se identifican: Eberbach, Lorsch, Nüremberg y Würzburgo. Los manuscritos que fueron enviados aparte, y que llegaron más tarde a manos de Laud, en 1637 y 1638, procedieron también de la región de Würzburgo, en especial de la biblioteca cartusiana de Maguncia. Un manuscrito, con fecha de 1639, parece haber venido de la biblioteca ducal de Baviera. En mayo de 1636, el conde de Arundel pasó por Nüremberg, donde compró la famosa biblioteca Pirckheymer, que forma parte de la colección Imhoff.[9] Por fin, el embajador inglés llegó a la corte del emperador, en Linz, en junio de 1636. Posteriormente visitó Viena y Praga. En esta última ciudad fue instalado el famoso gabinete de arte del fallecido emperador Rudolf II.[10]

Hubo múltiples oportunidades para el conde de Arundel, así como para otros intermediarios, de encontrar un códice mexicano en aquellas zonas del sur de Alemania, Austria y Bohemia. Allí abundaban gabinetes de arte y bibliotecas eruditas que, por los lazos de esas tierras con los Habsburgo, habían recibido un buen contingente de las curiosidades del Nuevo Mundo.[11]

Pero por ahora, nos faltan aún datos precisos con respecto al dueño anterior

[9] Véase Hunt (1973), p. xxiii ss. La estancia del conde de Arundel en Nüremberg es descrita por Springell (1963, pp. 105 ss). La compra era por 350 *Reichstaler*. Una famosa pieza mexicana que se conservó en el gabinete de arte y curiosidades de aquella ciudad, es la figura de un mono, el llamado *Fitzlipuztli* (Heikamp y Anders, pp. 214 ss.; Anders y Jansen, 1988, p. 104). Anders prepara un estudio monográfico sobre el dios Uitzilopochtli y la figura del "Vitzliputzli-*Fitzlipuztli*" para el catálogo "El Globo de Behaim-500 años" (Nüremberg, 1993). Otra referencia a Nüremberg como lugar recipiente de tesoros del Nuevo Mundo se encuentra en el estudio de Anders sobre el escudo de mosaico de plumas en Viena (1978, pp. 69-70). La suerte de la biblioteca cartusiana de Maguncia en la época de la invasión sueca es descrita por Schreiber (1927, pp. 131-152). En Wirzburgo y alrededores, el conde de Arundel obtuvo los manuscritos, sobre todo de bibliotecas eclesiásticas (como las de S. Bartolomeo y S. Kylian). Schonath (1967) discute con detalle la suerte de un lote de libros que durante la ocupación sueca fueron sustraídos de la biblioteca de Wirzburgo (en parte de la biblioteca de la familia Welser).

[10] Este gabinete contenía, en 1621, aún "ocho libros indianos" (Gottlieb, 1968, p. 116) —pero en aquella época el término "indiano" fue utilizado con muy poca precisión y aplicado a cualquier objeto "exótico". En este contexto, probablemente se refiere a libros de las "Indias Orientales". Para una caracterización general del gabinete y la visita de Arundel, véase Springel (1963, pp. 117 ss.) El inventario fue publicado por Bauer y Haupt (1976).

[11] Véanse los pormenorizados estudios de Nowotny (1960), Heikamp y Anders (1970). Una descripción general del fenómeno ofrecen Scheicher (1979), Impey y MacGregor (1985). El

del *Códice Laud 678*. Sobre la suerte posterior de nuestro códice y de los demás manuscritos del arzobispo William Laud, tenemos información mucho más clara. Laud, que también era canciller de la universidad de Oxford, regaló su colección privada a la biblioteca de aquella universidad.

El principio de esta famosa biblioteca se remonta hasta la primera mitad del siglo XIV; fue expandida notablemente en la segunda mitad del siglo XV, pero se dispersó a mediados del siglo XVI. Mientras en todas partes de Europa, en la segunda mitad del XVI, se habían creado muchas bibliotecas de reyes y de órdenes religiosas (especialmente de los jesuitas), así como de universidades (la de Leiden en los Países Bajos, por ejemplo), no hubo ninguna biblioteca en Oxford en la época isabelina. Fue Sir Thomas Bodley (1545-1613), diplomático rico y retirado, quien empezó a reconstruir aquella biblioteca en 1598. Personalmente seleccionó libros y los compró a los libreros en Londres, así como a agentes suyos, que viajaron a varias partes de Europa y el Cercano Oriente. Otras personas, inspiradas por su ejemplo, colaboraban donando dinero, libros y manuscritos.

Cuando hubo una colección de 2 000 libros, la biblioteca fue abierta al público el 8 de noviembre de 1602. Pero en 1610 ya no cupo en su antiguo lugar (la llamada Biblioteca del duque Humfrey, en el piso alto del Divinity School) y se construyó un edificio *(proscholium)*, perpendicular al Divinity School, con una sala larga y abovedada en el piso superior, la que ahora se conoce como Arts End. Cuando Thomas James, el primer bibliotecario (1573-1629), se retiró, en 1620, ya había 16 000 libros en la Biblioteca Bodleiana.

William Laud, que, como recordamos, hizo sus estudios en Oxford, contribuyó de manera significativa a la formación de esa biblioteca con donaciones de libros y manuscritos, las que había iniciado en 1610, cuando dio dos manuscritos y dos libros impresos.

Primero eran donaciones pequeñas, pero posteriormente, cuando fue obispo de Londres, convenció al conde de Pembroke (William Herbert), entonces canciller de la universidad, para que comprara 240 manuscritos griegos del veneciano Giacomo Barocci y los regalara a la Biblioteca Bodleiana.[12] Después de haber sido elegido canciller de la universidad, Laud continuó regalando manuscritos a dicha biblioteca en repetidas ocasiones durante la década de 1640.

aspecto del aprecio artístico es tratado por Anders (1975). Sobre el fondo histórico-ideológico general, consúltense Chiapelli (1976) y Kohl (1982).

[12] Véase la entrada en el diario el 26 de enero de 1629 (*Works*, III, p. 209). Los manuscritos llamados *"Baroccian MSS"*, comprados por 700 libras, también son mencionados en una carta de Laud a James Usscher, arzobispo de Armagh: "mi honorable antecesor enriqueció su nombre por los manuscritos griegos que donó, y me da mucho gusto que yo fui el medio..." (5 de julio de 1630; *Works*, VI, p. 295).

Se ha conservado la correspondencia sobre este asunto en el conjunto de cartas editadas como el "relato histórico de todas las transacciones materiales del Arzobispo Laud con respecto a la universidad de Oxford" *(Works,* V). En una carta al vicecanciller (doctor Pink) y a los demás profesores de la universidad, escrita el 19 de diciembre de 1634, Laud anuncia:

> *That which I know will be very beneficial to you is a parcel of manuscripts which I have obtained from a very learned and noble gentleman Sir Kenelm Digby... For myself I did not think it fit any way to meddle with them, but have left them in their several trunks, as they were packed up by himself, and so sent them to you. Their number is two hundred and thirty-five or thereabouts [Works,* V, p. 105].

> Lo que, según sé, será de gran beneficio para ustedes es un paquete de manuscritos que he obtenido de un noble y docto señor, Sir Kenelm Digby... No me pareció correcto inspeccionarlos personalmente, de ahí que los he dejado en sus baúles, como él mismo los había empacado, y así se los envío. Son aproximadamente doscientos treinta y cinco.[13]

La primera donación de los manuscritos de Laud data de 1635. En su mayoría, tales manuscritos tienen como fechas de adquisición los años de 1633 y 1634, aunque algunos eran de 1635. El 22 de mayo de 1635, Laud escribe en latín al vicecanciller Pink y los demás profesores de Oxford:

> *Et quia annis jam ingravescensibus, melius videtur scarcinam deponere, quam mole ejus oprimi, exuvias quasdam meas vobis praemisi; ipse, quum Deus vocaverit, sequunturus. Exuere autem primo placuit libros manuscriptos. Quid enim mihi cum illis, cui nec otium datur vel inspicere? Et si daretur, nec oculi ad perlegendum satis firmi, nec memoria ad retinendum satis fida reperitur. Nostis enim inter exteriores sensus oculos, et inter interiores facultates memoriam primo senectutem et prodere et fallere. Libros igitur hosce malui vivus dare vobis charissimis filiis, quam testamento legare mortuus...*
>
> *Mitto autem nec tot, nec tales, ut vestris studiis dignos existimem, sed quales amor meus, et erga communem matrem pietas parare potuerunt; mitto tamen (ut per catalogum, quem una misi, constabit) hebraica volumina manuscripta quatuordecim, Arabica quinquaginta quinque, Persica septendecim, Turcica quatuor, Russica sex, Armenica duo, Chinensia duodecim, Graeca quadraginta quatuor, Italica tria, Gallica totidem, Anglicana quadraginta sex, Latina supra bis centum, praeter alia*

[13] Estos libros originalmente habían pertenecido a Thomas Allen, hombre muy docto del Trinity College, que los dejó a Kenelm Digby, su alumno. El doctor Pink había sido nombrado vicecanciller por Laud en 1634 *(Works,* V, p. 100). El bibliotecario de Laud en esa época era John Rous.

quadraginta sex, sed recentiora, et e collegio Herbipolensi in Germania tempore belli Suecici desumpta. Hos libros, amoris mei testes, vestrae fidei committo, in bibliotheca reponendos...

Si qui alii libri similes, aut meliores ad meas forte manus pervenerint, eos etiam ad vos mittendos curabo, sub eadem conditione, et eodem loco figendos. [*Works*, V, pp. 112-113].

Porque parece mejor, cuando comienzan a pesar los años, poner en tierra el equipaje en vez de seguir oprimido por su peso, les he mandado antes algunos despojos míos, ya que yo mismo he de seguir cuando Dios haya llamado. Primero quise deshacerme de los libros manuscritos. Porque, qué hago con ellos, ya que ni tengo tiempo libre para mirarlos. Y si lo tuviera, no tengo los ojos suficientemente firmes para realmente leerlos, ni la memoria suficiente para retener bien su contenido. Ya saben que de los sentidos exteriores son los ojos y de las facultades interiores es la memoria los que primero manifiestan la senectud y fallan. De ahí que he preferido dar, vivo, estos libros a ustedes, mis queridísimos hijos, a dejárselos, muerto, en mi testamento.

Les envío ni tantos ni tales que estimo dignos a vuestros estudios, sino los que mi amor y mi piedad hacia nuestra madre común han podido adquirir; mando entonces (como constará en el catálogo que he mandado junto) catorce tomos manuscritos hebreos, cincuenta y cinco árabes, diez y siete persas, cuatro turcos, seis rusos, dos armenios, doce chinos, cuarenta y cuatro griegos, tres italianos, igual franceses, cuarenta y seis ingleses, más de doscientos latinos, además otros cuarenta y seis, pero más recientes y tomados del colegio de Würzburgo en Alemania en la época de la guerra de los suecos. Estos libros —testimonios de mi amor— confío a vuestra rectitud, para que sean puestos en la biblioteca. Cuando de repente otros semejantes o mejores lleguen a mis manos, también procuraré enviarlos a ustedes, bajo la misma condición, para ser puestos en el mismo lugar fijo.

La carta contiene, además, condiciones para la seguridad de los libros, que muestran la preocupación de Laud por este tesoro intelectual. La referencia al "colegio herbipolense" nos hace recordar que la ciudad de Würzburgo había sido tomada por los suecos el 14 de octubre de 1631, lo que había causado el saqueo y dispersión de las bibliotecas. El colegio que menciona es el de los jesuitas.

La universidad expresa su agradecimiento en una carta del 28 de mayo de 1635, en la que se observa:

Sunt illi numero quadringenti quinquaginta duo ac plures, pondere inaestimabiles, linguarum varietate omnigeni... [*Works*, V, pp. 113-114].

Son 452 y más, de inestimable importancia, de una enorme variedad de lenguas...

En realidad se trataba de 461. La segunda donación —de unos 184 tomos— tuvo lugar el 16 de junio de 1636. Según Laud mismo, se trataba de manuscritos comprados —"no sin costos"— después de la primera donación. Encontramos en ellos principalmente los años de 1635 y 1636, pero también hay algunos que tienen todavía la fecha de 1633.

Uno de los que proveía a Laud con libros, en 1635, era Samuel Johnson, religioso que en aquel tiempo estaba al servicio de Sir Robert Anstruther, el embajador inglés en la dieta (parlamento) de Frankfort del Main.[14]

Se han podido identificar también varios dueños ingleses. Otro conjunto de libros era originario de Italia, especialmente de Venecia, y fue probablemente adquirido allí por un agente inglés.[15]

Es posible que entre los manuscritos de esta donación ya estuviera el códice mexicano (que en aquella época se consideraba todavía como un "libro de jeroglíficos egipcios"), pero no se ha identificado en la lista que Laud mismo da en su carta:

Superiori anno (quos scio meministis) libros quosdam manuscriptos ad vos transmisi... Illos misi, quia publicis negotiis detento ad studia illa, quae otium petunt, divertere non dabatur. Hos vero mitto prioribus similes, ne si forte (quod absit) pestis ingravescens familiam satis ampliam una cum domino opprimeret aut distraheret, hi tamen, salvo opportunitatis conductu praeveniente, in manus vestras pervenirent.

Mitto autem libros non unico idiomate descriptos, quos, spero, sacrabit Deus. Sunt autem, ni fallor, Hebraici octodecim, Persici quatuordecim, Arabici quinquaginta, Armenicus unus, Aethiopici duo, Chinensis unus, Graeci duodecim, Latini sexaginta quinque, Anglicani duodecim, Gallici quattuor, Hibernici duo.

Quos omnes non sine sumptu intra anni proxime elapsi spatium congessi, et nunc in Bibliothecam Bodleianam reponendos mitto [*Works*, V, pp. 135-138].

En el año anterior les mandé algunos libros manuscritos, los cuales sé que ustedes recuerdan...

Los envié porque, ocupado con mis tareas públicas, no me resultaba posible dedicarme a su estudio, ya que éste exige un tiempo libre. Aquí les mando estos que son semejantes a los anteriores, de modo que, cuando de repente —lo que no sea— la enfermedad cada vez más grave oprimiera o disolviera a la familia bastante amplia junto con su dueño, estos, sin embargo, llegaran bien a vuestras manos, utilizando la oportunidad de este salvoconducto como medida de precaución.

[14] Posteriormente, en 1640, encontramos a Samuel Johnson como capellán de la reina de Bohemia en La Haya, donde seguía comprando libros (Hunt, 1973, p. xxx).

[15] Hunt (1973, pp. xx-xxi) identifica algunos manuscritos que habían formado parte de la biblioteca del cardenal Grimani, donada a S. Antonio di Castello, Venecia, y dispersa posteriormente.

Envío pues libros escritos en diversos idiomas —espero que Dios los bendiga. Son, si no me equivoco: diez y ocho hebreos, catorce persas, cincuenta árabes, un armenio, dos etiopes, un chino, doce griegos, sesenta y cinco latinos, doce ingleses, cuatro franceses, dos irlandeses.

Todos ellos los he adquirido —no sin costos— en el espacio del año próximamente transcurrido, y ahora los mando para que sean colocados en la Bibliotcca Bodleiana.

Junto con los manuscritos vinieron también monedas y algunos objetos especiales:

Cum his mitto Astrolabium Arabicum aere puriori descriptum, quo me ditavit vir omni eruditionis genere instructissimus, et olim academiae nostrae alumnus, nunc decus, Johannes Seldenus...

Insuper, etiamsi ab idolatria abhorret animus, tamen quo vobis contemptui sit magis gentium vecordia, duo accipietis superstitionis ludibria; idola duo, unum Aegyptiorum vetus, alterum hesternum Indorum occidentalium.

Ridete caecam insaniam, et una mecum gratias agite beatissimae Trinitati, praecipue autem Domino [nostro] Jesu Christo, qui semetipsum Veritatem nobis revelavit.

Con éstos envío un astrolabio árabe, delineado en puro bronce, con que me enriqueció aquel hombre instruido en toda clase de erudición —antes un alumno, ahora la gloria, de nuestra academia—: John Selden...

Además —aunque la mente aborrezca la idolatría, sirva esto, sin embargo, para que ustedes desprecien más la locura de las gentes— reciban dos ultrajes de la superstición, dos ídolos, uno viejo de los egipcios y otro antiguo de los indios occidentales.

Ríanse de la ciega insania, y agradezcan junto conmigo a la beatísima Trinidad, especialmente a Nuestro Señor Jesu Cristo, que personalmente ha revelado a nosotros la Verdad.

Este texto muestra la actitud del arzobispo con respecto a las religiones diferentes y sus obras de arte.[16] En la carta de agradecimiento de la universidad del 9 de julio de 1636 se afirma:

Anno superiore libros accepimus manuscriptos numeri multitudine, rerum pondere, linguarum varietate. O quantum immane mirabiles! Transmisisti hoc anno centum et

[16] En aquella época tales "curiosidades" formaban parte integral de una biblioteca. Véase el catálogo de Madan y Crasten, donde los "ídolos" reciben los números 915 y 915*. John Selden (1584-1654) era otro famoso coleccionista de libros y manuscritos —entre ellos, diversos documentos mexicanos de gran importancia: el *Códice Mendoza*, el *Códice Selden* y el *Rollo Selden*. Posteriormente, esta colección pasaría también a formar parte de la Biblioteca Bodleiana.

octoginta ejusdem opulentiae!... Unde acervus iste literarii thesauri? Unde hic aestus linguarum, ac donum apostolico proximum? Num devastata Germaniae gaza terram appulit pacificam, ut ad manus vestras, hoc est, nostras quam citissime deveniret? [Works, V, pp. 140-142].

El año pasado recibimos libros manuscritos en gran cantidad, de importancia en cuanto a su materia, y en variedad de lenguas. ¡Qué enorme maravilla! Este año mandó usted ciento ochenta de la misma riqueza... ¿De dónde viene este acervo de tesoros literarios? ¿De dónde este hervor de lenguas y este regalo casi apostólico? ¿Acaso se dirigió el tesoro devastado de Alemania a tierra pacífica para llegar lo más rápido posible a sus manos, esto es, a nuestras manos?

En otras cartas podemos ver la preocupación general de Laud por mejorar la biblioteca, tanto en su contenido como en su organización *(Works,* V, pp. 47, 142-143, 191-196). Para hacer inteligible el tesoro de los libros árabes, se anuncia —también en 1636— la intención del canciller de instaurar una cátedra de árabe *(Arabic lecture),* con un pago de 40 libras por año *(Works,*V, pp. 147-148).

Para recibir los manuscritos dados por el conde de Pembroke, Sir Kenelm Digby, y el arzobispo Laud, se tenía que expandir y adaptar la biblioteca, y entre los años de 1634 y 1640 se construyó la extensión, en el piso superior, encima de la nueva "Casa de la Convocación", en el lado occidental de la Divinity School. El 29 de agosto de 1636 y los días siguientes, el orgulloso canciller-arzobispo Laud recibió al rey Carlos I en la universidad de Oxford y le mostró "su" biblioteca.

El 5 de mayo de 1637, Laud anuncia una nueva donación en su carta al vicecanciller:

I have some more manuscripts almost ready for you, but I would willingly have some larger place made, and assigned for them, either in the old library or in the new additions to it; for I saw the last summer, that the place, where they now are, would not hold all which I have sent already. And the sooner this place is provided the better, for, to prevent casualties, I could be content they were out of my hands [Works V, p. 169].

Tengo algunos manuscritos más casi listos para usted, pero quisiera dejar hacer un lugar más amplio, dedicado para ellos, sea en la biblioteca vieja o en la nueva extensión, porque el verano pasado vi que el lugar donde ahora están no podría contener todos los que he mandado ya. Y mientras más pronto el lugar esté listo, mejor, porque para prevenir accidentes, estaría contento si ya estuvieran fuera de mis manos.

La tercera gran donación tuvo que esperar, sin embargo, hasta el 28 de junio de 1639. Entonces Laud pudo escribir en su diario:

> *I sent the remainder of my manuscripts to Oxford, being in number 576. And about an hundred of them were Hebrew, Arabic, and Persian. I had formerly sent them above 700 volumes* [*Works*, III, p. 233].
>
> Mandé el resto de mis manuscritos a Oxford, que suman la cantidad de 576. Y aproximadamente cien de ellos eran hebreos, árabes y persas. Antes ya les había enviado más de 700 tomos.

En los manuscritos de este envío se encuentran como fechas de adquisición los años 1633, 1635, 1636, 1637, 1638 y 1639. Es posible que el códice mexicano formara parte de este conjunto.

La carta de Laud que acompañaba el lote estaba dirigida a *Viris mihi amicissimis Doctori Frewen, vice-cancellario, reliquisque doctoribus, procuratoribus, aliisque in domo convocationis intra almam universitatem Oxon. congregatis*, "a mis grandes amigos, el vicecanciller, doctor Frewen y los demás doctores, procuradores y otros congregados en la casa de la convocación de la sustentadora universidad de Oxford". Luego se enumeran las diferentes categorías de este tesoro:

> *Quorum sexdecim Hebraica sunt, et Syriaca, Arabica quinquaginta quinque, Persica quindecim, Graeca viginti sex, Latina quadringenta triginta novem, Gallica tria, cum tribus Italicis, Anglicana et Anglo-Saxonica duodecim, Germanica tria, cum uno Chinensi, et Armenico uno. Et etiamsi per vigilantissimum procancellarium certior factus sum locum hunc non adhuc receptioni librorum aptum, istos tamen nolui diutius apud me retinere, ne si forte senio jam et laboribus pene exhaustum mors celerior invaderet, dissipantur libri, quos summa cura et non sine sumptu congessi, vobisque et successoribus destinavi.*
>
> *Et his volumina non pauca, sed illa Latina, mihi dono dedit vir multis nominibus honorandus, comes Arundelius, quae una secum reduxit e Germania, ubi et ego multa redemi blattis tineisque mancipata...*
>
> *Jesuitis interim, qui rebus ibi nimium potiuntur, jactantque se collapsarum literarum vindices, hanc jacturam scriptorum veterum aut approbantibus, aut, quod certum, aspicientibus nec tamen impedientibus. Et hinc est, quod in quibusdam horum librorum, nunc principium, nunc finis deest...*
>
> *Libros hosce omnes nunc vestros sub eadem conditione et eisdem legibus in bibliotheca Bodleiana reponendos mitto, quibus priores meos antea subjeci. Et donec locus aptus iis parari possit, vobis et salvae in dicta bibliotheca custodiae eos committo. Quod reliquum est, gratias procancellario vobisque ago...* [*Works*, V, pp. 225-227].

De ellos, diez y seis son hebreos y sirios, árabes son cincuenta y cinco, quince persas, veintiséis griegos, cuatrocientos treinta y nueve latinos, tres franceses con tres italianos, doce ingleses y anglosajones, tres alemanes, un chino y un armenio. Y aunque me avisa el muy cuidadoso vicecanciller que el lugar aún no está apto para la recepción de los libros, ya no los he querido tener conmigo, para que —si la muerte llega de pronto, como ya soy anciano y estoy casi agotado por mis labores— no se dispersen los libros que con el mayor cuidado y no sin gastos he coleccionado, y para ustedes y sus sucesores he destinado.

Y entre ellos hay no pocos tomos —como los latinos— que me regaló aquel hombre que merece ser honorado con muchos títulos, el conde de Arundel: los trajo con él de Alemania, de donde yo también rescaté mucho que estaba abandonado a las polillas... Mientras, los jesuitas, que allí siempre tuvieron demasiada influencia y presumen ser los protectores de las letras desaparecidas, o aprueban esta pérdida de los antiguos escritos o, lo que es seguro, no hacen nada para detenerla. Y de ahí que en algunos de estos libros falta ahora el principio, ahora el fin...

Todos estos libros les envío como suyos para que sean colocados en la Biblioteca Bodleiana —bajo la misma condición y las mismas instrucciones que puse para los que anteriormente les mandé. Y hasta que se pueda preparar un lugar apto para ellos, los confío a ustedes y al cuidado seguro de la dicha biblioteca...

Como siempre, la universidad expresó su profunda gratitud en una carta muy expresiva:

Atque ut moles addendorum voluminum ultra loci prioris captum turgescit, ita et captum nostrum fugit novitas characterum, itemque linguarum varietas, et inaestimabile manuscriptorum pretium omnem linguae aut calami gratantis copiam transcendit. Quibus demum oficiis haec dona compensabimus, quae nondum intelligere, et vix quidem possumus numerare?

Integer beneficiorum tuorum cubus ipsi onerosus est arithmeticae. Nam ut alia immensa taceamus, crevit numerus voluminum, quae modo, ac dudum misisti, aut mittenda curasti in mille quadringenta quadraginta duo.

O! quam multis victurus es monumentis!... dedisti tu gemmas, literarum gemmas, bello rapaci superstites, lacerae Germaniae spolia, non solum a tenebris tineisque sed custodia et manibus Jesuitarum redempta; ut sagittae de suis pennis desumptae in ipsos possit aliquando [re] torqueri [Works, V, pp. 227-229].

Y como el volumen de los tomos que vienen agregándose, aumenta más que la capacidad del lugar anterior, así va más allá de nuestra comprensión la novedad de los caracteres, la variedad de lenguas, y el inestimable precio de los manuscritos trasciende toda facultad de lengua o pluma para agradecerlos. ¿Cómo podremos, finalmente, compensar estos regalos, que todavía no podemos entender, y casi ni enumerar?

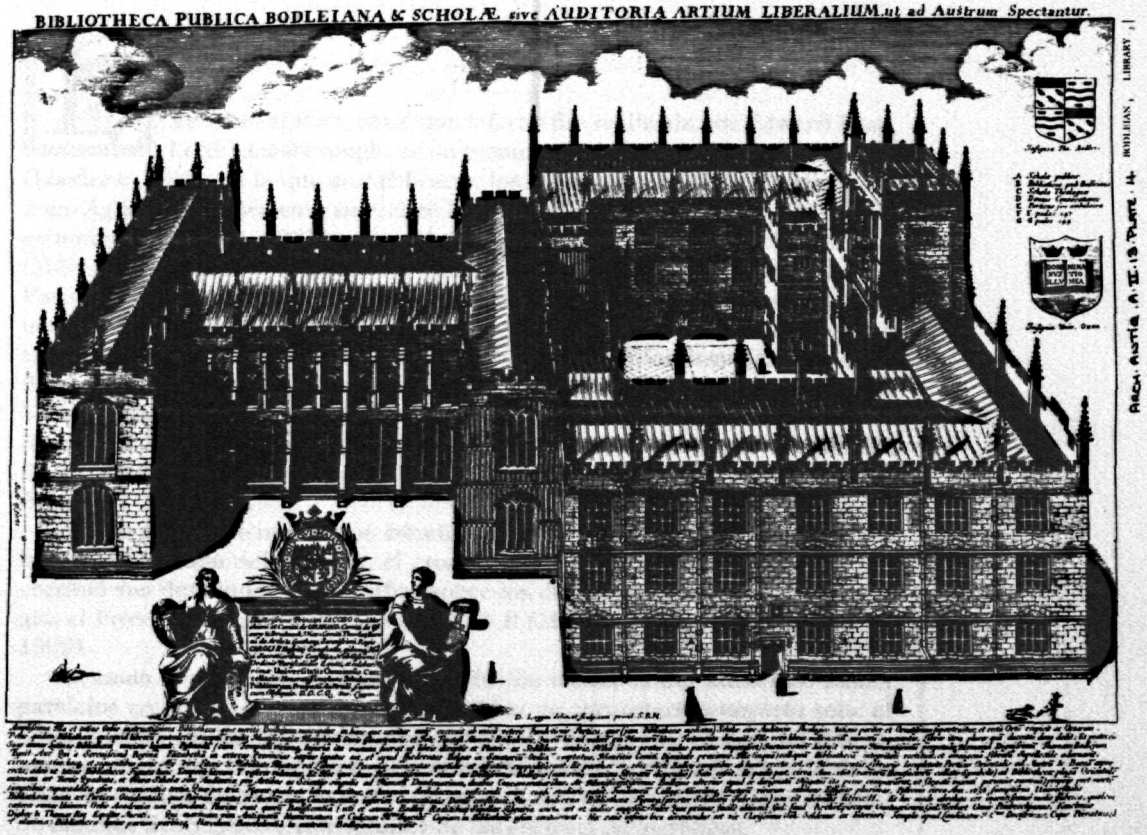
La suma total de sus beneficios es onerosa hasta para la aritmética. Porque, para no hablar de otras ímensas cosas, el número de los tomos, que recientemente y hace tiempo usted nos ha enviado, o procuró que nos fueran enviados, creció a mil cuatrocientos cuarenta y dos.

¡Oh, en cuántos monumentos vivirá usted!... Joyas envió usted, joyas literarias, supervivientes de una guerra rapaz, despojos de la Alemania maltratada, no sólo rescatadas de las tinieblas y polillas, sino también de las manos de los jesuitas, como flechas que, robadas de sus plumas, podrán ser dirigidas hacia ellos mismos.

De esta forma, William Laud transformó la Biblioteca Bodleiana en un centro de primera importancia para los estudios de las lenguas clásicas y orientales, la teología y la historia antigua. Después, mandó todavía algunas donaciones pequeñas y accidentales, pero las acusaciones en su contra y su encarcelamiento en la Torre lo obligaron a deponer su dignidad de canciller y, algunos años más tarde, ocasionaron su ejecución. En su última voluntad y testamento de 1644, el arzobispo confirmó sus donaciones con la sencilla frase:

To the University of Oxford where I was bred, and to the town of Reading where I was born, I have given already in perpetuity, as God hath made me able [Last Will and testament, *Works*, III, pp. 441-451].

A la universidad de Oxford, donde me formé, y a la ciudad de Reading, donde nací, ya he dado en perpetuidad, como Dios me ha hecho capaz.



La Biblioteca Bodleiana (en el piso superior del edificio a mano izquierda) y las escuelas vecinas, según la obra Oxonia Illustrata, *de David Loggan (1675).*

III. Estudios

A PRIMERA EDICIÓN DEL *CÓDICE LAUD* fue realizada por Edward King, Lord Kingsborough, en su monumental obra *Antiquities of Mexico* (Londres, 1831), en la que se publicaron los dibujos hechos por el artista italiano Aglio. Posteriormente se realizó la edición, muy limitada, de Echániz (25 ejemplares, México, 1937) y la muy divulgada edición de Martínez Marín (México, 1961) que reprodujo las fotografías en blanco y negro de Francisco del Paso y Troncoso. Una edición importante en color fue la que realizó la Secretaría de Hacienda y Crédito Público (México, 1964), con un comentario descriptivo de José Corona Núñez. La primera edición facsimilar, basada en fotografías en color, y en forma de biombo, es la que hizo la Akademische Druck-und Verlagsanstalt (Graz, 1966), con una introducción de Cottie Burland. Esta última es la que —incluso mejorada— se reproduce en esta nueva edición del Fondo de Cultura Económica en colaboración con la Akademische de Graz, Austria.[1]

Se han publicado muy pocos estudios interpretativos sobre este códice. En la primera década del siglo XX, el erudito americanista alemán Eduard Seler escribió sus detalladas monografías sobre los otros miembros del Grupo Borgia: el *Fejérváry-Mayer* (1901), el *Vaticano B* (1902) y el *Borgia* mismo (1904-1909).

En estas obras, Seler discutió también los capítulos del *Laud* que tienen paralelos en dichos códices, pero sin realizar un comentario completo sobe el *Laud* mismo. En las introducciones que acompañan las ediciones del FCE, ya hemos tenido repetidamente la necesidad de señalar la importancia y la debilidad de la obra de Seler. Aquella consiste en que es un primer y muy detallado análisis descriptivo e iconográfico de las escenas pictográficas.

Débil y sin fundamentos es su teoría general, según la cual estos códices —y la religión mesomericana en sí— tratan fundamentalmente de fenómenos

[1] Para una discusión de las ediciones anteriores, véase la citada introducción de Burland (1966). En el Censo del *Handbook of Middle American Indians* (R. Wauchope, comp. gral.), tomo 14, pp. 152-153, el *Códice Laud* recibió el número 185. Allí, también se da una breve descripción y una bibliografía.

astronómicos. La "interpretación astralista" *(Astraldeutung)* estaba todavía de moda a principios de nuestro siglo, pero cayó en desuso algunas décadas después (Dorson, 1955). Alumnos y seguidores de Seler elaboraron sus ideas, y la "interpretación astralista" fue el punto de partida para la interpretación que hizo Damian Kreichgauer de los códices *Vindobonensis* y *Nuttall* como manuales de astronomía (1915/1916, 1917). Lo absurdo de tal visión fue demostrado por Alfonso Caso cuando pudo comprobar que dichos códices tenían contenido histórico y que procedían de la Mixteca (1949). Posteriormente, el austriaco Karl Anton Nowotny propuso una nueva forma de interpretar los códices religiosos del Grupo Borgia, tomando en cuenta su aspecto adivinatorio y ritual (1961).

Nowotny había estudiado etnología en Viena con el profesor Fritz Röck, admirador de Seler y Kreichgauer y defensor apasionado de la "interpretación astralista". Es una parte interesante de la historia de nuestra disciplina. Röck no había estudiado con Seler, pero durante una visita al museo en Berlín había encontrado brevemente al gran maestro y había recibido de él una copia de su comentario al *Códice Borgia.* De todas maneras Röck se sentía un adepto de Seler y, al igual que sus admirados maestros, consideraba los códices mexicanos como manuales cifrados de astronomía. En Viena circula aún la anécdota de cómo Röck, durante una reunión con estudiantes en su casa, explicaba también el poema de Goethe sobre "el aprendiz de brujo" de la siguiente forma: contando las sílabas de los versos pretendió demostrar que eran unidades numéricas que registraban órbitas planetarias, y precisamente allí donde el poeta describe la hendedura de la escoba Röck leía la separación de Venus en "estrella matutina" y "estrella vespertina". La señora de Röck se preguntaba a quién había que considerar más genial, a Goethe por haber cifrado y oculto todo aquello en sus versos, o a Fritz Röck, que había podido descifrarlo.

Para esta técnica numerológica de descriframiento, Röck usaba términos mitológicos alemanes como *Tarnkunst* ("arte del ocultamiento o camuflaje") y *Ortungskunde* ("ciencia de la orientación"). Su teoría básica era que las imágenes en sí significaban poco, ya que el contenido de los libros había sido oculto por sabios sacerdotes en forma de cantidades significativas de los elementos secundarios del dibujo. Ciertos gestos servían para modificar la cuenta, como señales de "sumar" o "restar" algo. ¡Y todo esto sin fundamento, sin pruebas! El sistema, si ahora lo examinamos, llama la atención por su carácter intuitivo y arbitrario.

Pero eso no era todo. Tales ideas y análisis descabellados fueron combinados por Röck con la especulación de que se habían producido contactos históricos entre Mesoamérica y las culturas asiáticas. Y como prueba de ello, buscaba (y, desde luego, "encontraba") coincidencias en las secuencias numéricas

descifradas con el mismo método tanto en Europa, como en América. Durante varias décadas Viena siguió como un centro de estudios de aquellos contactos transpacíficos.

Hoy día podemos reconocer la existencia de una gran área cultural transpacífica, formada hace decenas de miles de años por la distribución de los antiguos pueblos mongólicos que también poblaron América. Pero por más que se han buscado muestras de un contacto posterior, durante los dos o tres mil años del desarrollo pleno de la civilización mesoamericana (1500 a. C.-1521 d. C.), hasta hoy no se han encontrado pruebas claras ni contundentes.

En la universidad de Viena, en aquel ambiente especulativo de astralismo y teorías de la difusión transpacífica, durante los difíciles años inmediatamente anteriores a la segunda Guerra Mundial, Nowotny escribió su disertación, precisamente sobre el *Códice Laud* (1939). Aunque en este manuscrito ya se observan algunas ideas geniales de Nowotny, que posteriormente serían elaboradas en su magistral obra *Tlacuilolli* (1961), se reconoce también en el texto la mano del supervisor Röck. Como profesor que dirigía el trabajo, Röck guiaba a sus estudiantes de acuerdo con sus propias ideas y —aunque no quisieran— los obligaba a reproducir, sin críticas, las teorías del maestro.

La disertación de Nowotny no posee una unidad orgánica, porque encierra una gran contradicción interna, consecuencia de la mediación entre la convicción científica propia del estudiante y las imposiciones del supervisor: por un lado, se enfatiza el carácter mántico-ceremonial de los códices y se ofrecen muy buenas sugerencias para su interpretación; por otro, se encuentran continuamente las referencias obligatorias a las ideas astralistas y difusionistas del profesor Röck.

Nowotny nunca publicó su disertación; al contrario, una vez libre de las instrucciones e imposiciones de su profesor, se dedicó a examinar el problema a fondo y a buscar bases firmes para desarrollar nuevas interpretaciones verdaderamente científicas. El resultado de su larga labor fue el libro *Tlacuilolli* (1961), que ahora es un clásico de nuestra disciplina.

En esta y otras publicaciones Nowotny trató de limpiar el campo, de las interpretaciones rápidas, especulativas e intuitivas sin fundamento, para remplazarlas con una base segura de análisis. Su método consiste en establecer primero la estructura calendárica de cada capítulo y examinar con cuidado todos los paralelos de determinada escena. Luego, busca informaciones importantes en las fuentes históricas y en las descripciones etnográficas modernas. Así pudo demostrar, por ejemplo, que la fascinante serie de páginas con números en forma de líneas y puntos frente a la figura de una deidad no se refería a periodos astronómicos —como habían sugerido Seler y sus seguidores— sino a mesas con ofrendas de manojos contados en números que sirven para

comunicarse con el dios invocado. Para elaborar esta identificación —que, en lo que respecta al astralismo se puede comparar con los descubrimientos de Caso con base en el *Mapa de Teozacualco* (1949)—, Nowotny encontró sus argumentos en lo observado por el etnólogo-lingüista alemán Leonhard Schultze Jena, en la década de 1930, acerca de los rituales tlapanecas (Schultze Jena, *Indiana,* III).[2]

Otra importante contribución de Nowotny fue su análisis del "capítulo de las 25 parejas", que encontramos en *Laud,* pp. 33-38. Se trata de hombres y mujeres con diversos atributos, organizados en cuadretes, con números ascendentes de 2 hasta 26. Seler pensó que eran parejas de deidades que representaban las seis regiones del mundo (Este, Norte, Oeste, Sur, Abajo y Arriba), así como las horas diurnas y nocturnas. Pero Nowotny pudo demostrar que el contenido del capítulo es *mántico:* cada escena pronostica la suerte de una pareja que cae bajo cierto número. Los números, a su vez, son el resultado de sumar los "nombres calendáricos" de los dos novios (los nombres que tienen de acuerdo con sus días de nacimiento), con la intención de adivinar la suerte del matrimonio. Esta costumbre antigua ha sido documentada por fray Juan de Córdova en su gramática zapoteca.

Conforme estos principios, *Tlacuilolli* contiene un comentario integral sobre todo el Grupo Borgia, y también sobre el *Códice Laud.* En un estilo seco y muy condensado, Nowotny se limitó a lo que podía afirmar con certeza. Hay que leer sus oraciones aforísticas con mucha atención para poder entender lo que dicen y lo que implican. Los que buscan especulaciones altisonantes tal vez se desilusionarán por lo exiguo y áspero de su texto, pero los que buscamos precisión y realismo nos entusiasmamos con el gran progreso logrado. Con esta presentación madura y definitiva en *Tlacuilolli,* Nowotny superó —e implícitamente revocó— su comentario anterior al *Laud,* que había escrito para cumplir con su estudio universitario.

Los comentarios de Seler al *Fejérváry-Mayer* y al *Vaticano B* se publicaron casi simultáneamente en inglés. El gran comentario al *Borgia* fue publicado en traducción al español por el Fondo de Cultura Económica, México, en 1963. Ésa es la causa de la gran influencia que ha ejercido la "interpretación astralista" aún después de haber sido superada y abandonada. La obra de Nowotny, escrita en alemán y aún no traducida, no se ha divulgado mucho y por eso tuvo mucho menos influencia dentro de nuestra disciplina. Hoy en día, incluso, aún pueden encontrarse afirmaciones anacrónicas acerca del posible significado de

[2] Un ejemplo de tales mesas de ofrendas puede verse en *Laud,* pp. 45-46 y p. 22. Las secciones grandes se encuentran en los códices *Cospi* y *Fejérváry-Mayer;* véanse los respectivos comentarios en nuestra colección. Este descubrimiento de Nowotny fue el punto de partida para el estudio de Loo (1987), que demostró su valor como principio metodológico.

los códices religiosos en publicaciones recientes, porque sus autores no han tenido acceso al *Tlacuilolli* o simplemente porque no lo han entendido.

Dos intérpretes de nuestro códice, Burland y Corona Núñez, desarrollaron sus estudios en la misma época que Nowotny, y esta contemporaneidad les impidió reflexionar sobre las conclusiones del *Tlacuilolli.*

Cottie Burland ha escrito varios artículos breves en los que analiza la estructura calendárica de algunas secciones del *Laud* y presenta descripciones superficiales de su contenido. No se trata de un estudio profundo sino más bien de "algunas notas descriptivas", a veces muy intuitivas. En su edición, en blanco y negro del *Laud* (1961), Carlos Martínez Marín incluyó las contribuciones de Burland y las observaciones clasificatorias de otros autores hasta entonces publicadas.[3]

La introducción de Burland a la edición facsimilar de la Akademische (1966), se limita a una descripción codicológica, y casi no trata del contenido. Un apunte interesante es su lectura de un detalle del códice, en la página 23, donde vemos al dios de la Lluvia, rodeado por los veinte signos calendáricos. Burland sugiere:

> Probablemente se deben leer como parte de una poesía, combinándose cada signo con una parte cercana de la figura divina. Una pequeña sección se podría probablemente leer como: Su voz preciosa es como el rugir del ocelote en la salida del sol, como el rayo que levanta su *teo-Calli* en la casa de las nubes. De este modo poético, la deidad del Agua es puesta en relación con el tiempo [1966, p. 24].

José Corona Núñez publicó su explicación al *Códice Laud* en una obra útil, una nueva edición en fotos a color de los códices cuyos dibujos habían sido publicados por Lord Kingsborough en el siglo pasado. Cada lámina es acompañada por un texto explicativo, pero el autor mismo observa en cuanto al *Laud:* "Realmente nadie ha interpretado este códice, por lo que únicamente hacemos, a veces, una descripción de sus láminas..." (1964-1967, III, p. 318).

A menudo se nota la influencia —anacrónica pero fuerte— de Eduard Seler. Los descubrimientos de Nowotny acerca de las 25 parejas, por ejemplo, no se incorporan, sino que Corona Núñez reproduce la anticuada teoría según la cual se trata de las horas y de las regiones cósmicas. Estas deficiencias restan méritos a sus descripciones e identificaciones iconográficas.

Un caso desconcertante es el último autor que aquí tenemos que discutir, Thomas Barthel. Este profesor de la Universidad de Tubinga, Alemania, fundó un centro de estudios "indo-mexicanistas", con el objeto de mostrar los lazos

[3] En sus notas al texto traducido, el mismo Martínez Marín formula varias críticas acerca de las teorías de Burland.

históricos de la civilización mesoamericana con la India y China —tema sobre el que expresamos anteriormente nuestras dudas. En 1972, 1973 y 1975 Barthel publicó, en la prestigiosa revista *Tribus,* una serie de tres artículos sobre los "sistemas asiáticos", las "informaciones cifradas" y las "equivalencias hindúes" en el *Códice Laud.* En ellos revive tanto la "difusión transpacífica" y la "interpretación astralista" como los métodos de desciframiento del profesor vienés Fritz Röck. Para sus estudios, Barthel procuró obtener una copia del manuscrito de la disertación de Nowotny, y —sin tomar en cuenta que el propio autor nunca la quiso publicar— la cita profusamente. Así, el lector queda a oscuras en cuanto a la historia específica de ese trabajo y no se entera de que ya fue superado por la obra posterior, *Tlacuilolli.*

En sus reseñas de los estudios de Nowotny, publicadas también en la revista *Tribus,* Barthel le había criticado y reprochado mantener "una relación ambivalente" con Eduard Seler. Es curioso, por eso, que ahora emplee un trabajo viejo —su disertación no publicada, que en realidad refleja la influencia del supervisor Röck— para aprovechar la autoridad de Nowotny en apoyo de sus teorías. En vista de la historia de nuestra disciplina, juzgar el trabajo de Nowotny en términos de una "relación ambivalente" con Seler ya era una equivocación: se trataba simplemente de corregir los errores del pasado y de indicar un nuevo camino, de dar un paso adelante en el pensamiento científico acerca de esta materia. Pero Barthel hace caso omiso de este crucial paso adelante y, como un Röck revivido, analiza las imágenes pictográficas como conjuntos cifrados, cuyo objetivo principal es registrar información numérica acerca de ciclos astronómicos, y luego compara las cantidades "descifradas" con periodos conocidos del Extremo Oriente.

Punto de partida para el estudio de Barthel es la representación de la diosa del Maguey, Mayauel, en *Laud* (p. 16), sentada en posición de una Gran Parturienta sobre una tortuga en cuyo caparazón se ha metido un coralillo. En la iconografía mesoamericana podemos interpretar la tortuga, al igual que el lagarto, como un símbolo de la tierra. El coralillo es un atributo fijo de las deidades de la sexualidad, y suele simbolizar algún vicio. Pero Barthel interpreta el conjunto como la "alianza entre tortuga y serpiente" que en la cosmografía china simboliza el norte: ambos son animales direccionales que eran concebidos como constelaciones dentro de cuadrantes cósmicos o "palacios astrales". La diosa Mayauel era Patrona del día Conejo y por eso Barthel la compara con la diosa china Hsi-wang-mu, "Reina Madre del Poniente", originalmente una deidad lunar, entre cuyos compañeros encontramos la liebre.

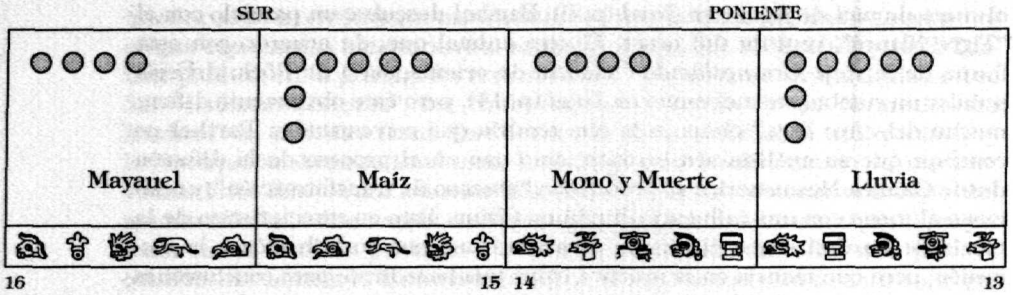
Con este punto de partida, Barthel busca otros animales que identifican puntos cardinales en la antigua China. El "dragón azul" de *Laud* (p. 11), lo interpreta como el regente del este y de la primavera, asociado con el Sol. En

el trono de piel de jaguar en *Laud* (p. 9), Barthel descubre un paralelo con el "Tigre Blanco", regente del oeste. El otro animal que, de acuerdo con esta forma de la vieja *Ortungskunde* ("ciencia de orientación") de Röck, debería señalar un rumbo, sería el mono en *Laud* (p. 14), pero éste obviamente difiere mucho del "Ave Roja" china, a la que tendría que corresponder. Barthel no concluye que su análisis sea erróneo, sino que en el proceso de la difusión desde China a Mesoamérica se produjo un "proceso de transformación", y relaciona al mono con una influencia hindú en China. Esto es característico de la teoría de Barthel —que él mismo presenta como una contribución a la discusión, pero que maneja en la práctica como una base firme para conclusiones cada vez más improbables. La correspondencia postulada (construida) es casi total y las discrepancias se explican como consecuencias de momentos muy específicos en la historia cultural asiática. Un complejo sincretismo de un componente sino-hinduista del norte y un componente javanés-balinés del sur es trasplantado al continente americano, donde ni siquiera causa hibridación:

> Los resultados que descubren un sustrato shivaista en el *Códice Laud,* mezclado con algunos rasgos vishnuistas, ligeras asociaciones helenistas y ciertos elementos budhistas, reflejan exactamente las condiciones religiosas históricas en la parte sureste de Indochina durante el primer milenio d. C. [Barthel, 1973, p. 165].

No queremos reproducir aquí todo el razonamiento de Barthel, cada vez más intrincado y rebuscado. Simplemente insistimos, con Nowotny, en la necesidad metodológica de examinar primero la estructura calendárica de este capítulo de *Laud* y sus paralelos en otros manuscritos. Observamos que el capítulo (pp. 9-16) consta de ocho páginas, combinadas como cuatro parejas: 9-10, 11-12, 13-14, 15-16. La estructura calendárica está dada en forma de cinco signos al pie de cada página, y un número expresado por puntos en la parte superior del dibujo. Como Nowotny ha demostrado, los cinco signos se refieren a una organización del ciclo calendárico de 260 días (el *tonalpoalli)* en cinco "renglones" sobrepuestos, cada uno de cuatro trecenas o 52 días ($5 \times 4 \times 13 = 5 \times 52 = 260$). En el principio de los códices *Borgia, Vaticano B* y *Cospi* encontramos la presentación completa del calendario mesoamericano en esta forma. Comparando los signos y los puntos con dicha presentación, podemos establecer que se trata de segmentos de las trecenas o subdivisiones estructurales del *tonalpoalli.* En *Laud* (pp. 9-16), los signos son los días iniciales de tales segmentos de trecenas, y los puntos representan días intermedios. Cada dos páginas, así, representan un "bloque" de cinco trecenas.

Esta estructura merece un estudio pormenorizado, pero el lector acostumbrado a los códices no encuentra mayor enigma. Los dioses pintados en las

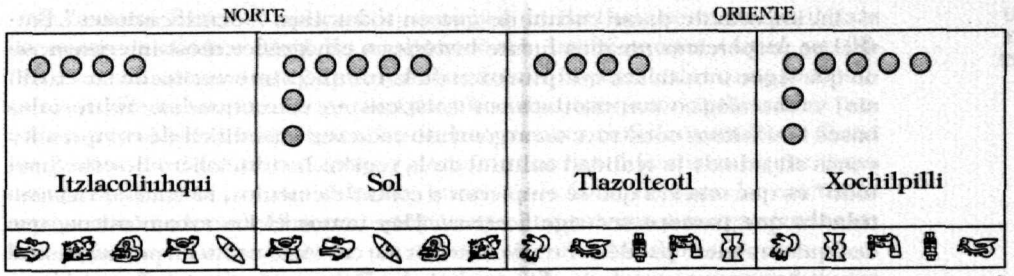


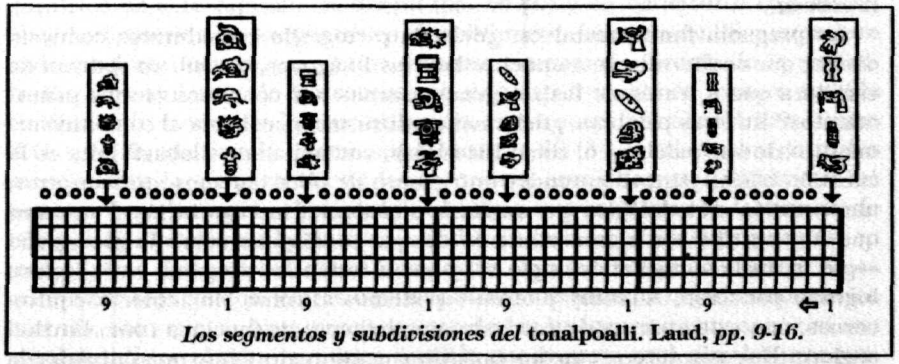
La tradición mesoamericana y las interpretaciones de Barthel.

páginas en cuestión son los Patronos de subdivisiones de las trecenas, orientadas hacia las diferentes direcciones, como era lo normal en el calendario mesoamericano. Así, en *Laud* (pp. 9-10), vemos respectivamente al Patrono de los primeros ocho días de las trecenas del oriente, y a la Patrona de los últimos cinco días de aquellas mismas trecenas. De la misma manera, en *Laud* (pp. 11-12), aparecen los Patronos de los primeros ocho y de los últimos cinco días de las trecenas del norte; los Patronos de las subdivisiones de las trecenas del poniente (pp. 13-14), y los Patronos de las trecenas divididas del sur (pp. 15-16). Para comprobar este principio organizatorio tenemos un paralelo en el *Borgia* (pp. 75-76), que nos muestra de manera semejante ocho Patronos, pero ahora de los primeros siete y de los últimos seis días de las trecenas de las cuatro direcciones. Lo interesante es que las páginas mencionadas del *Borgia,* a su vez, tienen un paralelo muy claro y contundente con el *Códice Tudela* (pp. 97-124), donde se explican por medio de un comentario del siglo XVI, que confirma nuestro análisis.

Por otra parte, el capítulo de *Laud* (pp. 9-16) tiene su paralelo fragmentario en el *Códice de Tututepetongo,* página 42 (= p. A'), donde —cabe observarlo de paso— no aparece el mono, sino una mujer esquelética. El examen de la estructura calendárica y de los paralelos adquiere un sentido y una orientación muy diferente a los que Barthel postula: Mayauel aquí es una Patrona de los últimos cinco días de las trecenas del sur y no tiene que ver con norte u oeste.

Barthel lee los signos calendáricos de manera diferente. Contrariamente a lo establecido por Nowotny, supone que los puntos son números que van junto con los signos. Lagarto con siete puntos para Barthel no es el día Lagarto con los siete días siguientes, sino simplemente el día 7 Lagarto (p. 9). Entre los





Los segmentos y subdivisiones del tonalpoalli. Laud, *pp. 9-16.*

días, en cada una de las dos páginas que van juntas, transcurren entonces, según Barthel, periodos de 88 días. Éstos han de ser unidades de tres lunaciones, que a su vez han de ser los trimestres entre los solsticios y equinoccios. Luego, Barthel cuenta los signos mánticos y encuentra 29 atributos positivos y 27 negativos, cantidades que explica como referencias a los días de un mes sinódico (el ciclo de la Luna vista desde la Tierra), con respecto a un mes sideral (el ciclo lunar en los términos objetivos del Universo).

Para los Patronos propone identificaciones con planetas. El dios Xochipilli *(Laud,* p. 9) ha de ser Mercurio, y su pareja, Tlazolteotl (p. 10), es la Luna. Luego encontramos al dios del Sol (p. 11), que no causa problemas, en combinación con Itztlacoliuhqui (p.12), que para Barthel, curiosamente, es una representación de Venus. Tláloc, dios de la Lluvia (p. 13), es interpretado como Saturno, y el signo compuesto de Mono y Muerte (p. 14) ha de ser Saturno. Barthel sospecha que el conocido dios del Maíz (p. 15) es una representación de Marte.

Es importante darse cuenta de que en todas esas "identificaciones" Barthel no proporciona ninguna fuente histórica o etnográfica mesoamericana, sino que sigue intuiciones que proceden de la compleja interacción de su "análisis" numerológico con asociaciones asiáticas no estructuradas. Sobre tales bases fantasiosas construye un argumento cada vez más difícil de comprender y más alejado de la realidad cultural de la región. Lo traicionero de este "método" es que una vez que se empiezan a contar elementos, se encuentran cantidades que parecen ser significativas. Hay tantos ciclos astronómicos, que cualquier número puede ser explicado en este contexto como un periodo astral completo o como una parte de ese periodo. Por eso, "encontrar" un número interesante no significa que el procedimiento sea correcto, no prueba que tal número fue colocado allí por los sacerdotes para dar un significado esotérico a la escena.

La pregunta fundamental es: ¿debe la pictografía considerarse como un disfraz que oculta valores numéricos bajo las imágenes, o como un sistema de escritura que a través de las imágenes mismas nos comunica ciertos pensamientos? En otras palabras, ¿debemos analizar una poesía por el contenido semántico de sus palabras o, como hizo Röck, contando sus sílabas? Ésta es la cuestión básica para comprender qué género de obra tenemos ante nosotros, una cuestión metodológica que antecede a cualquier interpretación. Pensamos que hoy en día, con el conocimiento de que se dispone sobre la pictografía —por la documentación del siglo XVI y por el auténtico progreso en la lectura logrado por Caso, Nowotny y otros— podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que este sistema de escritura simplemente no funciona como Barthel sugiere. Hay que interpretar las imágenes como texto y hay que entender la poesía por lo que dice. Nos parece que la idea del *Tarnkunst* es más bien la obsesión del descifrador profesional que se ha acostumbrado a los mensajes en clave. Es una equivocación querer reducir la expresión religiosa de una cultura a una forma enmascarada de cálculos astronómicos modernos.

Encontramos en los artículos de Barthel muchas hipótesis sin argumentación contundente y varias fallas de método. Nuestra clave, al contrario, ha de ser un análisis iconográfico riguroso, que tome en cuenta integralmente el lenguaje y los temas inmediatos de la civilización que produjo las obras. Más adelante se podrá, tal vez, aventurar comparaciones con otras culturas más lejanas, siempre y cuando haya buenas indicaciones independientes de que de veras hubo contactos y lazos históricos. La "identificación" de sistemas asiáticos en los códices mexicanos no convence al americanista, pero tampoco tiene validez a los ojos de un experto en culturas orientales, como lo muestra el artículo de Mundkur (1978), que contiene una crítica pormenorizada, definitiva y feroz de tales teorías difusionistas.

La misma crítica se aplica a los estudios de Barthel acerca de las demás secciones del *Códice Laud*. En su discusión de las 25 parejas (*Laud*, pp. 33-38), Barthel reconoce que Nowotny tenía razón al interpretarlas como pronósticos matrimoniales, pero luego pasa por alto esta importante explicación y procede a su análisis numerológico, basándose otra vez en Seler y en Röck. Suma los puntos de diferentes colores y encuentra en las diferencias, entre estas sumas, referencias a meses siderales (ciclos de la Luna, tal como los calcula la astronomía moderna). Observa, además, que las escenas son organizadas en dos registros sobrepuestos de tal manera que el total de los puntos en el cuadrete inferior y en el cuadrete superior es 28, es decir, la cantidad de los días de una lunación sideral.

Aquí nos preguntamos de nuevo: ¿se justifica este procedimiento? En los paralelos de este capítulo en *Borgia* (pp. 58-60) y en *Vaticano B* (pp. 42-33, abajo), el colorido de los puntos es muy diferente. La suma de 28 puntos para cada cuadrete inferior y superior es una consecuencia directa de la presentación acostumbrada de las escenas en dos registros que se leen en sentido contrario, de modo que la primera pareja, cuyos nombres calendáricos suman 2 (1 + 1), queda bajo la última, cuya suma es 26 (13 + 13). En los paralelos mencionados la organización de las escenas es muy diferente: *Vaticano B* las pone en un solo registro horizontal, mientras que en *Borgia* la lectura es de bustrófedon (como van los bueyes arando) en tres registros superpuestos, en tres páginas. Esta variedad nos demuestra claramente que el objetivo no es comunicar algo con los colores de los puntos o mediante la organización de las escenas, sino que se trata precisamente de las imágenes mismas, que sí son paralelas. No es el valor numérico de 28 lo que importa aquí, sino los pronósticos para las parejas que se van a casar.

Otro tanto debemos objetar a las cuentas que Barthel hace, pues él suma las cantidades de orejeras, collares, nudos de papel y otros elementos decorativos del vestido, que sin fallar resultan en contenidos referenciales de periodos astronómicos y de temas asiáticos. Mayores dudas incluso se encuentran en su interpretación de los cabellos pintados de amarillo como referencias al calendario del Viejo Mundo, en oposición a los cabellos negros que señalarían el calendario mesoamericano. Como sus cuentas salen tan precisas, Barthel considera que el códice está completo, y simplemente ignora las indicaciones de lo contrario.

A nosotros, la comparación de las figuras del *Laud* con sus paralelos en otros códices, nos muestra que precisamente en los detalles decorativos (collares, plumas, nudos, etc.) hay mucha variación: de ahí concluimos que los pintores tuvieron gran libertad en este aspecto y que esos elementos no son los portadores principales de la información, sino —como su misma posición

ya sugiere— agregados secundarios, que sirvieron para expresar el estilo personal del autor, pormenorizar la iconografía y embellecer el relato.

Partiendo de su suposición de que las imágenes están cifradas en una clave secreta, Barthel "descifra" cada vez más indicaciones numéricas y las correspondientes asociaciones planetarias. No discute conceptos, sino números y cantidades, y en esto no se refiere a los números objetivamente mencionados en los textos sino a números "escondidos" como cantidades de "perlas" en los collares, y así sucesivamente. Pero insistimos: ¿dónde están las pruebas de que tales elementos deben leerse como números? Puesto que todo lo podemos contar, y casi todos los números son de alguna manera significativos en aquellas culturas, el argumento de que el resultado de contar proporciona cantidades representativas, por sí solo no tiene validez. La coincidencia en cuanto a ciertos periodos clave entre culturas independientes, en sí no sería extraña, ya que muchos pueblos observan la naturaleza y distinguen ciertos números significativos (como las cuatro direcciones, un año agrario de 365 días, etc.). Pero la forma en que Barthel descubre sus números es tan arbitraria, que ni siquiera podemos aceptarla como cercana a la realidad.

La comparación que realiza con Asia no está sustentada en un examen equilibrado, amplio e integral de ambas regiones culturales, sino que yuxtapone detalles fuera de contexto. Es un imperativo metodológico, sin embargo, comparar conjuntos coherentes y enteros, no elementos aislados y "preparados" especialmente. Pongamos un ejemplo: se podría pensar que la palabra *teotl,* "Dios", en lengua *nauatl,* esté relacionada con la palabra griega *theos,* que significa lo mismo, y se podría deducir de ahí un contacto histórico entre ambas lenguas. De la misma forma, existe coincidencia entre la palabra quiché *vuh* y la palabra alemana *Buch,* ya que ambas se pronuncian casi igual y significan lo mismo: "libro". Pero se trata de coincidencias casuales, como descubrimos luego cuando comparamos la gramática y el vocabulario de dichas lenguas en su totalidad.

Barthel no habla sobre las grandes diferencias que saltan a la vista y llaman nuestra atención cuando empezamos a comparar Mesoamérica con otras culturas. No menciona las diferencias objetivas en cuanto al uso de la rueda, del metal, etc. En realidad, es muy grande la diferencia entre el monje budista y el *naual* mesoamericano.

Sabemos que en nuestra disciplina ya ha habido muchos intentos fantasiosos y fracasados de demostrar tal "difusión" o "contacto" a través de atribuciones que buscan explicar los altos logros de las antiguas civilizaciones americanas por derivación de otros lugares, incluso de las tribus perdidas de Israel, de la Atlántida, de los extraterrestres o de cualquier mundo de fantasía. Es cierto: esos logros no se reconocen como patrimonio auténtico de las

culturas indígenas mismas, y estas historias nos obligan a ser aún más cautelosos y críticos en la materia.

Con su técnica numerológica-astralista, Barthel no sigue solamente a Röck, sino también a Damian Kreichgauer, cuya obra, después de los estudios de Alfonso Caso, ha quedado como un curioso pantano absurdo. Barthel no cita a este antecesor intelectual suyo de tan dudosa reputación, pero utiliza un método muy similar. Su procedimiento nos hace pensar también en el "desciframiento" que algunos autores fantasiosos han hecho de la Gran Pirámide de Keops en Egipto como una profecía de la historia mundial, tallada en piedra. Eso no es ciencia ni profecía, sino un barato sensacionalismo neomágico o más bien pseudomágico, propio de nuestro tiempo, que está perdiendo la magia y la emoción religiosa auténticas y trata de remplazarlas con la adoración de lo cuantitativo, con el acto mecánico ritual de contar y recontar todo. Esto nos dice más sobre las estructuras del pensamiento en el Occidente moderno que sobre las antiguas culturas que aquí tratamos de entender.[4]

Frente a tales "desciframientos" artificiales y exteriores defendemos aquí un camino de interpretación que parte de la tradición cultural indígena misma. Hay que aclarar el contenido de los códices en términos de su propio contexto, de su propia historia cultural. Hay que buscar la información pertinente sobre los aspectos mánticos y rituales. Para profundizar en la temática del *Códice Laud* —empresa bastante difícil, por cierto— es necesario empezar con un estudio general de la religión mesoamericana, tanto en su forma precolonial e histórica como en la actual, lo que además nos confronta con el proceso de sincretismo posterior a la Conquista.

[4] En una especie de "testamento intelectual", Nowotny (1980) ha analizado críticamente algunas corrientes dentro de la antropología moderna, comparando las fórmulas fáciles del estructuralismo (que abundan en las obras de los epígonos de Lévi-Strauss) con el pensamiento cabalístico medieval. Sus profundas observaciones metodológicas generales invalidan también teorías particulares como las de Röck y Barthel.

SEGUNDA PARTE

Lo divino y lo humano en la religión mesoamericana

IV. A la sombra de las pirámides

> Hay en esta ciudad muchas mezquitas o casas de sus ídolos de muy hermosos edificios, por las colaciones y barrios de ella, y en las principales de ella hay personas religiosas de su secta, que residen continuamente en ellas, para los cuales, demás de las casas donde tienen los ídolos, hay buenos aposentos. Todos estos religiosos visten de negro y nunca cortan el cabello, ni lo peinan... Hay bien cuarenta torres muy altas y bien obradas, que la mayor tiene cincuenta escalones para subir al cuerpo del torre... Todos estas torres son enterramiento de señores, y las capillas que en ellas tienen son dedicadas cada una a su ídolo, a que tienen devoción... Los más principales de estos ídolos [...] derroqué de sus sillas [...] y puse en ellas imágenes de nuestra Señora y de otros santos, que no poco el dicho Mutezuma y los naturales sintieron los cuales primero me dijeron que no lo hiciese, porque si se sabía por las comunidades se levantarían contra mí, porque tenían que aquellos ídolos les daban todos los bienes temporales, y que dejándolos maltratar, se enojarían y no les darían nada, y les sacarían los frutos de la tierra y moriría la gente de hambre.
>
> HERNÁN CORTÉS (1963, pp. 73 y ss.)

LAS CIUDADES DE LA ANTIGUA MESOAMÉRICA se caracterizaban por el impresionante perfil de sus templos, elevados sobre grandes basamentos hacia el cielo para el culto a los dioses. Como "torres" y "mezquitas" aparecen en las descripciones de los conquistadores españoles, como "pirámides", "montículos" o "plataformas" en las monografías de los arqueólogos. Comparables con las catedrales que dominaban las ciudades de la Europa medieval, son testimonios palpables de la devoción, del *ethos* religioso de sus pueblos. Y, al igual que las catedrales, también reflejan en su construcción la cosmología, el simbolismo y la historia de la civilización que los creó.

Las pirámides eran montes, reproducidos artificialmente en el ambiente urbano. En Mesoamérica, los poderes de la naturaleza parecen concentrarse

en la montaña: allí se juntan las nubes de la tempestad que hace posible la agricultura; allí hay cuevas como entradas secretas a su interior subterráneo, la parte oscura donde reinan los dioses y el Inframundo, donde están los ancestros; allí están las rocas eternas, los manantiales de agua pura, los bosques con animales de caza y frutas silvestres; en pocas palabras, los elementos principales de la naturaleza, los "santos lugares", cada uno con su "Dueño" divino.

En muchas partes de Mesoamérica la ciudad es un centro construido cerca de una fuente de agua y dentro de un contexto (una periferia) de montes. De ahí que el concepto mismo de la comunidad humana se exprese con el difrasismo "agua y monte" *(altepetl* en nauatl, *yucu nduta* en mixteco, etc.). La montaña tiene aspecto celeste y telúrico. Como símbolo de la naturaleza y de la tierra expresa tanto la fertilidad como la muerte. Su núcleo sagrado se sitúa en la cima, allí donde estamos en presencia del Habitante-Protector, del dios venerado, persona fascinante, misteriosa y horrenda, salvador y destructor.

Las pirámides, al igual que los montes naturales, eran puntos de contacto con los Poderes Sagrados, que recibían su culto en el templo propiamente dicho, en su Casa, que coronaba el basamento. El énfasis de la construcción se presenta en la direccionalidad hacia arriba. La principal característica arquitectónica es la escalera, que conecta el mundo de los humanos con el cielo, y por lo tanto con el "Otro Mundo", el de los seres divinos.[1] En los palacios europeos de la época barroca encontramos otro énfasis en la escalera como creación arquitectónica. Allí la escalera desempeña un papel crucial en el elaborado ceremonialismo seglar de las cortes, en el que el noble desciende en medio de sus vasallos o invitados: con la escalera barroca se creó un espléndido ambiente teatral para dar relieve a los actos importantes en una sociedad de exageradas formas feudales. Aquí, en Mesoamérica, la escalera de las pirámides es profundamente religiosa, es el puente que permite el paso entre

[1] Marquina (1964) nos proporciona un análisis clásico de la arquitectura precolonial. La interpretación de la pirámide como monte, con todas las asociaciones religiosas que implica, ha sido propuesta y argumentada por Holland (1964) y otros autores. Algunas ideas interesantes sobre los significados profundos de las formas arquitectónicas pueden apreciarse en Elsen (1978). Introducciones recientes para entender el simbolismo y la vida religiosa en general, con observaciones perspicaces y accesibles, diversas pero útiles, pueden encontrarse en Sperber (1975), Leach (1976), Schwimmer (1982), Munz (1986) y Geertz (1987). Para una amplia revisión de las diferentes teorías antropológicas acerca de los fenómenos religiosos véase Morris (1987). Publicaciones sintéticas sobre la religión mesoamericana son, por ejemplo, las de Anders (1963), Thompson (1970), Nicholson (1971), Eschmann (1976), Reyes García y Christensen (1976), López Austin (1980) y Hernández Hernández (1982). Compárese también Jansen, Loo y Manning (1988). Específicamente sobre el Templo Mayor, del arte azteca y su significado religioso tratan Townsend (1979), Broda, Carrasco y Matos Moctezuma (1987).

los dos ámbitos, lo humano y lo divino, es simbólica del tránsito de la frontera con el "Otro Mundo".

Como es propio de su función, como "área fronteriza", "límite" o "puente", el templo con su base y su escalera ocupa un lugar central en los ritos y está bajo el cuidado de intermediarios entre ambos mundos, ya sean sacerdotes o reyes con *status* divino.

Grandes culebras de piedra rodeaban como muro *(coatepantli)* el recinto sagrado, sus impresionantes cabezas flanqueaban las escaleras y sus fauces abiertas representaban las entradas al templo. La serpiente —o más bien el dragón— como animal peligroso con su forma que recuerda el movimiento cíclico, giratorio y veloz, funciona como símbolo del tránsito misterioso y terrible al "Otro Mundo". Su carácter simbólico es enfatizado por elementos iconográficos que la sitúan fuera de la realidad observada: puede ser una serpiente emplumada, una serpiente de lumbre, una serpiente de oscuridad y viento. Otros animales con poderes extraordinarios, como el jaguar, pueden desempeñar un papel semejante.

Cada religión sacraliza a su manera lo desconocido, el misterio que hace funcionar el universo y la vida. Lo sobrenatural se suele circunscribir como un "Otro Mundo". Allí donde ya no penetran intelecto ni razonamiento, donde el juicio moral ya no puede comprender ni aceptar los hechos, donde nuestra fuerza física ya no aguanta y donde ya no podemos controlar las emociones, allí el ser humano cede ante poderes superiores. Desde una perspectiva religiosa sentimos que ante ellos debemos actuar con sinceridad respetuosa, devoción humilde y fe. Y dado que, para acercarse a aquel "Otro Mundo" no bastan las leyes de la lógica, el ser humano recurre a su facultad de imaginación y simbolización: donde ya no puede argumentar ni reducir lo observado a un modelo analítico, busca su camino construyendo imágenes y metáforas, de acuerdo con las formas comunicativas que imperan en su contexto cultural.

Cuando se señalan los múltiples puntos de contacto y las fronteras con los poderes superiores, se realiza una verdadera "topografía sagrada" en todos los niveles. Por definición, el misterio sagrado puede estar presente en las fuerzas de la naturaleza, en los momentos de crisis en la vida humana, tanto individual como social, y en cualquier otro aspecto, hasta en la distinción de las categorías semánticas. La frontera con lo sagrado muchas veces es la muerte, el estado oscuro tras el que acaba la conciencia y en el que nos encontramos antes de nacer: los ancestros han fallecido, los sacrificios deben cumplirse para pasar "al otro lado" y ser recibidos por los dioses.

Las relaciones entre los seres humanos y el misterio de la vida y del cosmos se conceptualizan en términos simbólicos, racimos de experiencia y reflexión, poseedores de una gran coherencia estética y cargados de fuerza espiritual, de

modo que pueden dar consejo y consuelo, así como actualizar o reforzar determinadas emociones y motivaciones.

La confrontación con lo divino, con "lo totalmente diferente", es fascinante y tremenda, y suele producir una impresión muy profunda, hasta puede ocasionar experiencias visionarias personales y un éxtasis místico. Esta confrontación origina un estremecimiento semejante al que se siente frente a la muerte. Además, despierta el sentimiento de la relación, de la conexión y del encuentro con lo que es definido como sagrado por el sistema simbólico de la cultura ancestral propia.

Los fenómenos y estructuras resultantes pueden ser estudiados en cuanto a su aspecto general (por una teología comparativa o una antropología filosófica) y en su aspecto específico (por disciplinas histórico-culturales). Uno de los problemas metodológicos en el estudio de la religión mesoamericana es que casi siempre los investigadores han venido de afuera y han analizado este complejo de pensamientos y experiencias como un objeto ajeno a ellos mismos.

En cuanto a su forma, la construcción del sistema simbólico refleja el razonamiento humano en general, pero también las categorizaciones particulares y los principios estructuradores que son propios de la cultura en cuestión. La estructura y los valores del mundo divino, por ejemplo, suelen ser paralelos a la estructura y los valores de la sociedad humana. Así, las relaciones humanas —como son o como deberían ser— a la vez son legitimadas por la referencia divina.

La construcción del "Otro Mundo" se produce a través de relatos metafóricos y de significado especial. Refiriéndose a productos de la cultura propia, se suelen llamar "la palabra de Dios", es decir, "historias sagradas" que contienen "verdades profundas" y tratan de "lo que aconteció en la época primordial *(in illo tempore),* cuando los dioses andaban todavía sobre la Tierra y los animales hablaban con las gentes", "hazañas de individuos sobrehumanos, santos y santas", "milagros y revelaciones", etc. Pero cuando se habla de una cultura ajena, se les llama simplemente "mitos".

En el nivel práctico, a tales "mitos" corresponde un ciclo ritual, un conjunto de prácticas reguladas, destinadas a visualizar y comunicar los valores de la sociedad y las imágenes del espíritu, a suscitar las emociones correspondientes y a evocar aquellas fuerzas creativas del tiempo originario. Imitando los eventos y gestos primordiales, los celebrantes se identifican de manera gradual con los antepasados o con los grandes ejemplos religiosos. Para los diversos actos son necesarios lugares de culto especiales que, con la creciente complejidad social y con la elaboración correspondiente del culto, se transforman en grandes centros ceremoniales con sus pirámides o catedrales... Entretejiendo los diversos niveles ("códigos") de la vivencia —como espacio y tiempo, comi-

da y ritmo agrícola, parentesco y jerarquía social, naturaleza y civilización, etc.— se expresan aquí de nuevo los principios organizadores y las metáforas centrales de cada cultura. Ciertos signos obtienen un valor emblemático, que sintetiza las metáforas y las historias sagradas, como la cruz cristiana.

En cuanto al contenido de ese sistema de símbolos, podemos decir que en él se forjan, se resumen y se comunican las ideas específicas de una cultura acerca del cosmos y su orden, acerca de nuestra existencia y su finalidad, y acerca del *ethos* social. La metafísica integra los pensamientos sobre la causalidad (la etiología), la constitución del mundo (la ontología) y los valores normativos (la ética), de tal modo que los diferentes campos se conectan y relacionan entre sí, explicándose y legitimizándose mutuamente. El conjunto produce una nueva unidad, profunda, hermosa y emocionante, que —como una obra de arte— no es reducible a sus componentes y remite a una visión de cómo es o debe ser la vivencia humana dentro del universo. Se fijan y se reproducen las relaciones entre los humanos vivos y el "Otro Mundo" de los dioses, los ancestros difuntos, etc. La estructura de estas relaciones determina lo que los humanos pueden esperar de los dioses, el contexto en el que deben pedirse favores y dar ofrendas, la determinación divina de los recursos naturales y de la estructura del poder; en resumen: el modelo para la vida social e individual.

En este aspecto son pertinentes las observaciones del antropólogo Clifford Geertz:

> La religión nunca es meramente metafísica. En todos los pueblos, las formas, los vehículos y objetos de culto están rodeados por una aureola de profunda seriedad moral. En todas partes, lo sacro entraña un sentido de obligación intrínseca: no sólo alienta la devoción sino que la exige, no sólo suscita asentimiento intelectual sino que impone entrega emocional.
>
> El *ethos* de un pueblo es el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético, la disposición de su ánimo; se trata de la actitud subyacente que un pueblo tiene ante sí mismo y ante el mundo que la vida refleja. Su cosmovisión es su retrato de la manera en que las cosas son en su pura efectividad; es su concepción de la naturaleza, de la persona, de la sociedad. La cosmovisión contiene las ideas más generales de orden de ese pueblo. Los ritos y la creencia religiosa se enfrentan y se confirman recíprocamente; el *ethos* se hace intelectualmente razonable al mostrarse que representa un estilo de vida implícito por el estado de cosas que la cosmovisión describe, y la cosmovisión se hace emocionalmente aceptable al ser presentada como una imagen del estado real de cosas del cual aquel estilo de vida es una auténtica expresión [1987, p. 118].

La frontera con el misterio —y la ubicación del "Otro Mundo"— no es constante, sino dinámica: cambia con el contacto entre culturas y se desarrolla al

ritmo de los conocimientos científicos, pero nunca se disuelve, ya que nuestra capacidad analítica —y de hecho, el cerebro mismo— es esencialmente limitada y nunca podrá explicar todo.

En cuanto al cristianismo, el misticismo judeo-helenista de su tierra de origen se combinó con el sentimiento de una solidaridad práctica mientras que creció como la fe de los marginados en el Imperio romano. Después de haberse convertido en la religión del Estado bajo emperadores romanos como Constantino y Teodosio (siglo IV d. C.), el misticismo se fue transformando poco a poco en una Iglesia institucional, un bloque de poder propio, con una teología formal, un conjunto de leyes, dogmas y teorías filosóficas derivadas de los antiguos griegos (especialmente de Platón y Aristóteles) e interpretadas posteriormente de acuerdo con el desarrollo industrial y capitalista de Europa Occidental. En estas teorías la naturaleza generalmente es vista como un recurso para ser dominada y explotada por el hombre, como una máquina o un laboratorio, con un funcionamiento predecible y leyes calculables. Mientras que avanza este dominio sobre la naturaleza con la industrialización, el hombre seculariza su mundo con una actitud materialista y racionalista, hace retroceder el misterio y coloca a Dios mismo en un cielo cada vez más lejano. De ahí la crisis del cristianismo en los países que se dicen desarrollados, una crisis tan fuerte que las mismas iglesias salen de sus acostumbrados centros de poder y miran al mundo de los marginados con nuevos ojos.

Debido a su antigua historia imperial y por el carácter universal y absoluto de sus dogmas, la Iglesia cristiana siempre ha sido expansionista: se ha impuesto a muchos pueblos por medio de misiones o por la fuerza militar. La cristianización de Europa, por ejemplo, no fue un acontecimiento pacífico, sino todo lo contrario. Y, posteriormente, la persecución violenta de "herejes" y "brujos" duró mucho. Al mismo tiempo, las iglesias han desempeñado un papel importante en la expansión económico-militar de Europa. Es irónico que la antigua fe de los esclavos romanos que esperaban una liberación espiritual haya penetrado en América como la religión de los conquistadores y la legitimación del colonialismo.

Comparados con la doctrina cristiana, varios aspectos de la antigua religión americana llaman la atención. Su núcleo es la relación entre el ser humano y la naturaleza, concebida como un racimo de entidades vivas, un campo de muchos poderes divinos, a veces en armonía, a veces en pugna violenta. Esta relación se define en términos de respeto y reciprocidad (actitudes básicas de la sociedad campesina). El tiempo es cíclico, determinado por el nacer, crecer, morir y renacer de las plantas, el transcurso de las temporadas, la salida y el ocaso de los astros. La metáfora central equipara la vida del ser humano con el maíz y con el Sol. Nuestra carne es maíz, porque hemos crecido con este alimento.

Los humanos no son amos independientes de la naturaleza, sino servidores y participantes humildes en ella. La voluntad de sus superiores no se expresa en teorías sino que se da a conocer a través de experiencias visionarias personales. En un intenso proceso continuo, las deidades mismas, las grandes fuerzas, mueren y reviven, y este proceso es el marco de la existencia humana.

El sacrificio de los dioses hace posible la vida. La sangre, aquel líquido precioso y muy especial, es el vehículo palpable de la energía vital que mueve al corazón humano y —metafóricamente— al Sol mismo.

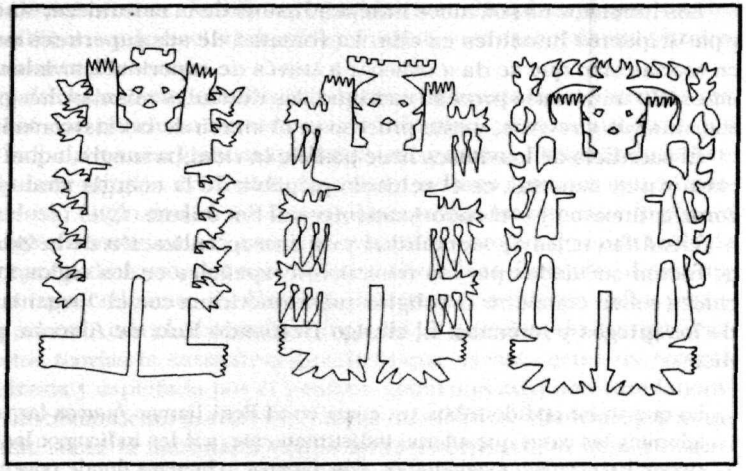
Las diferencias de mentalidad y de conceptualización de la vida desde luego fueron señaladas por los misioneros españoles en los siglos XVI y XVII, los cuales solían comparar la religión mesoamericana con el "paganismo" antiguo de los griegos y romanos. El clérigo Hernando Ruiz de Alarcón, por ejemplo, dice:

> Lo que yo he podido saber, es: como en el Perú llaman *huacas* los lugares donde adoran y las cosas que adoran indistintamente, acá los indios por las tales *Huacas* tienen los cerros o manantiales, ríos, fuentes, o lagunas donde ponen sus ofrendas en dias señalados, como son el de S. Juan, el de S. Miguel, y otros así, con fe y creencia de que de aquellas aguas, fuentes, o cerros, tienen su principio sus buenos sucesos, su salud o enfermedades; si acaso las tales aguas, fuentes o cerros, o el *ololiuhqui* [planta alucinógena] están con ellos enojados, aunque sea sin haberles dado ocasión. Las sobredichas cosas tienen y adoran por dios... [Tratado I, cap. 2].

Y el jesuita Joseph de Acosta observa :

> Pero en esta parte, la idolatría de los mexicanos fué más errada y perniciosa que la de los ingas [...] porque la mayor parte de su adoración se ocupaba en ídolos, y no en las mismas cosas naturales, aunque a los ídolos se atribuían estos efectos naturales, como el del llover y del ganado, de la guerra, de la generación, como los griegos, y latinos pusieron también ídolos de Febo y de Mercurio, y de Júpiter y de Minerva, y de Marte, etc. [Libro V, cap. 5].

En el libro de Ruiz de Alarcón encontramos una descripción muy interesante del pensamiento de los curanderos mesoamericanos. Esta obra se inscribe en la tradición de las investigaciones inquisitoriales en aquella época, tanto en la Nueva España como en Europa, destinadas a extirpar las tradiciones precristianas y las visiones disidentes, predogmáticas. La obra nos proporciona un importante testimonio de la religiosidad del campo a principios del siglo XVII, casi cien años después de la conquista, y complementa de manera muy interesante los escritos clásicos de Sahagún, Durán y otros que describen



Los espíritus Enjambre, Chile y Chayote, recortados de papel amate por Alfonso García Téllez, San Pablito, 1970. (Anders y Jansen, 1986, p. 28).

la religión en el centro metropolitano azteca, con sus rituales ostentosos e imperiales, sus sacrificios humanos, etcétera.[2]

Los textos de oraciones y conjuros, registrados por Ruiz de Alarcón en lengua *nauatl,* muestran cómo el universo se considera animado, y cómo el ser humano se conecta con las cosas en un nivel espiritual, a través de lazos de parentesco simbólico o mágico.

Los dioses son, por un lado, ajenos y diferentes, pero también pueden ser íntimos y familiares. Los Seres Sobrenaturales se llaman en la Sierra de Puebla *ama tokniwan,* "no nuestros hermanos" (Knab, 1979). En el lenguaje de los curanderos registrado por Ruiz de Alarcón, el maíz es: *nohueltíuh tonacací-*

[2] Hernando Ruiz de Alarcón era hermano del famoso autor de comedias, Juan Ruiz de Alarcón, y trabajaba entre los nauas del actual estado de Guerrero. Incluye, además, observaciones de escritores anteriores.

Para evaluar la obra de los inquisidores y del mismo Ruiz de Alarcón es imprescindible compararla con las actividades de sus colegas en Europa, descritas por Ginzburg en *I Benandanti.* Ruiz de Alarcón consideraba su trabajo explícitamente como el de un inquisidor, siguiendo la instrucción: *compellite eos entrare* (Tratado I, cap. 6). Estudios sobre este autor y su tratado son: Hinz (1970), Fellowes (1977), Quezada (1980), Coe y Whitaker (1982) y Loo (1983).

Para información general sobre las fuentes etnohistóricas y su bibliografía, remitimos una vez más a los cuatro tomos correspondientes (vols.12-15) del *Handbook of Middle American Indians* (Cline, 1972-1975: *Guide to Ethnohistorical Sources).* El mundo y los escritos de Sahagún han sido objeto de múltiples investigaciones. Véanse, por ejemplo: Edmonson (1974), Klor de Alva y Nicholson y Quiñones Keber (1988).

huatl, "hermana semilla, que eres sustento, la que nos da, o la que es nuestro mantenimiento" (Tratado III, cap. 4). Este fenómeno de personificación se encuentra con frecuencia y está presente en los códices del Grupo Borgia, donde vemos al maíz y al maguey como plantas y como el Dios *Centeotl* y la diosa *Mayauel,* en sus respectivos tronos (véase *Laud,* pp. 15-16). Incluso hoy en día este concepto está vigente y encuentra una expresión iconográfica en los muñecos recortados de papel amate en San Pablito, que representan las "sombras" (espíritus) o "dueños" de las Semillas (Lenz, 1984; Anders y Jansen, 1986).

Los peces son invocados como *notlatlahuane olpeyauhque, olchipinque, quetzal itentzon, quetzal inquaquauh, quetzal im-atlapal,* "tíos míos, los pintados y teñidos a manchas [con hule], los que tenéis las barbas, los cuernos y las aletas como plumeros preciosos [de quetzal]" (Tratado II, cap. 17). En un conjuro para buscar colmenas, las abejas se llaman: *yn motlàtlahuan yn tollantzinca, yn àcocalpan chanèque,* "mis tíos, los que viven en compañía y habitan en alto" (Tratado II, cap. 7). La palabra *chaneque,* "habitantes", aparece también como término técnico que denota al Patrón de determinado lugar o elemento natural. Los *ouican chaneque,* "los que viven en lugares peligrosos (pesados)" son traducidos por Ruiz de Alarcón como "los dioses silvestres" (Tratado VI, cap. 1). Hasta hoy día los *chaneque* son importantes en la vida espiritual de los nauas y otros pueblos mesoamericanos como los Dueños de los lugares, y son generalmente representados en forma de enanos.[3]

Otro término importante a este respecto es *tlamacazqui*: "tiene muchos significados, pero los más comunes son sacerdote o Ministro de sacrificios o demonio que asiste en algún ídolo o se aparece..." (Tratado II, cap. 3). Los montes donde se engendran las nubes son manifestaciones de los *Tlaloque tlamacazque,* "los dioses de la Lluvia", llamados a la vez "espíritus como ángeles" (Ponce, en Garibay, 1979, pp. 122-123). Las mismas nubes son espíritus: *ahuaque,* activos juntos con los aires *(eecame).*[4] Ruiz de Alarcón traduce *tlamacazqui* como "genio", "conjurado", "espiritado" o "encantador" (Tratado II, cap. 6; Tratado III, cap. 4 y *passim*).[5]

[3] Aguirre Beltrán (1973), p. 104, habla de "chanismo". Tales espíritus se asemejan a los *ñuhu* mixtecos (véanse Paw, 1951 y Jansen, 1982).

[4] Ponce, en Garibay (1979, p. 125), menciona los *cualani in eecame, cualani in ahuaque.* Conceptos semejantes de aires malos que causan enfermedades y de aires que son a la vez Dueños de montes y plantas, se encuentran hasta hoy día. Sobre las ideas modernas acerca de este complejo en la misma área véanse, por ejemplo, Montoya Briones (1964, p. 158 ss), Reyes García y Christensen (1976), Knab (1979), Hernández Hernández (1982).

[5] Es importante notar que esta palabra se refiere tanto a humanos como a dioses. Según el cronista tlaxcalteca Muñoz Camargo: "*tlamacazque* se llamaban, porque servían a los dioses con

Por ejemplo, *in notlatlahuan tlamacazque tlilpotonqui,* "mis tíos los espiritados entintados", son los puercos monteses (Tratado II, cap. 10), y el *tlamacazqui tlazòpilli tlilpotonqui,* "espiritado príncipe de mucha estima encubertado de negro", es el frijol (Tratado III, cap. 3). Los pájaros se llaman *nòtlahuan tlamacazque, ylhuicac pipiltin,* "mis tíos, los nobles del cielo" (Tratado II, cap. 6, 1953, p. 72).

Para armar los hornos de cal el conjuro reza:

Tlacuel tla xihuallauh,
tlatlahuic chichimecatl,
ca nican ycac tlamacazqui ce atl ytonal
anquitlatizque, anquipòpolozque;
tleyn ticmati tlatlahuic chichimecatl?
ca nican nicyolitiz
yn nohueltiuh yztac cihuatl.

(Tratado II, cap. 5)

La traducción que da el mismo Ruiz de Alarcón es, con ligeras modificaciones:

Ven en mi ayuda,
Chichimeca bermejo [el hacha],
ya que aquí está el sacerdote [espíritu]
1 Agua [= la leña],
para quemar y consumir este árbol;
qué te alcanza, Chichimeca bermejo?
Con esto he de dar vida o engendrar
a mi hermana, la mujer blanca
(por la cal).

Observamos el uso de términos metafóricos *(naualtocaitl),* propios del lenguaje esotérico empleado por los magos y curanderos.[6] Los objetos (hacha, leña, cal) son apostrofados como individuos del mundo espiritual, con quienes el ser humano establece una relación personal através de su invocación.

Así, desde una perspectiva y emoción religiosas, el mundo de los dioses obtiene su forma. El conjunto de ideas y prácticas resultantes siempre se sitúa en un contexto histórico-social concreto y es influido por las relaciones reales dentro la sociedad y su desarrollo en el tiempo.

sacrificios y sahumerios. Y ansí, a todos aquellos que sirven a los españoles el día de hoy los llaman *tlamacazque,* porque, como los españoles fueron a los principios tenidos por dioses, ansí, todos aquellos que les servían eran llamados *tlamacazque,* porque ansí llamaban a los que estaban en los templos de los dioses." (Acuña, 1984-85, I, p. 197). Por otra parte, en Ichcateopan adoraban a un dios llamado *Iztac Tlamacazqui* (Acuña 1985-86, I, p. 263). En vista de la etimología del topónimo, que se refiere al dios del algodón *(Ichcatl-teotl),* es probable que este espíritu blanco sea precisamente el del algodón.

[6] Según el mismo Ruiz de Alarcón: "A estos nombres metafóricos llaman *nahualtocaitl* que suena en castellano nombre arrebozado, o nombre de que usan los hechiceros" (Tratado III, cap. 2). Véanse también López Austin (1967) y Jansen (1985).

La religión no determina la sociedad, ni viceversa, pero sí existe una interacción continua. Los principios, con base en los cuales se estructura la sociedad y se categoriza el universo, son usados para construir y ordenar el "Otro Mundo". O más bien, a la ordenación de ambos mundos se aplican los mismos principios organizativos. Este paralelismo es una base para el contacto con los Seres Divinos, para definir la ética y para legitimar la jerarquía existente.

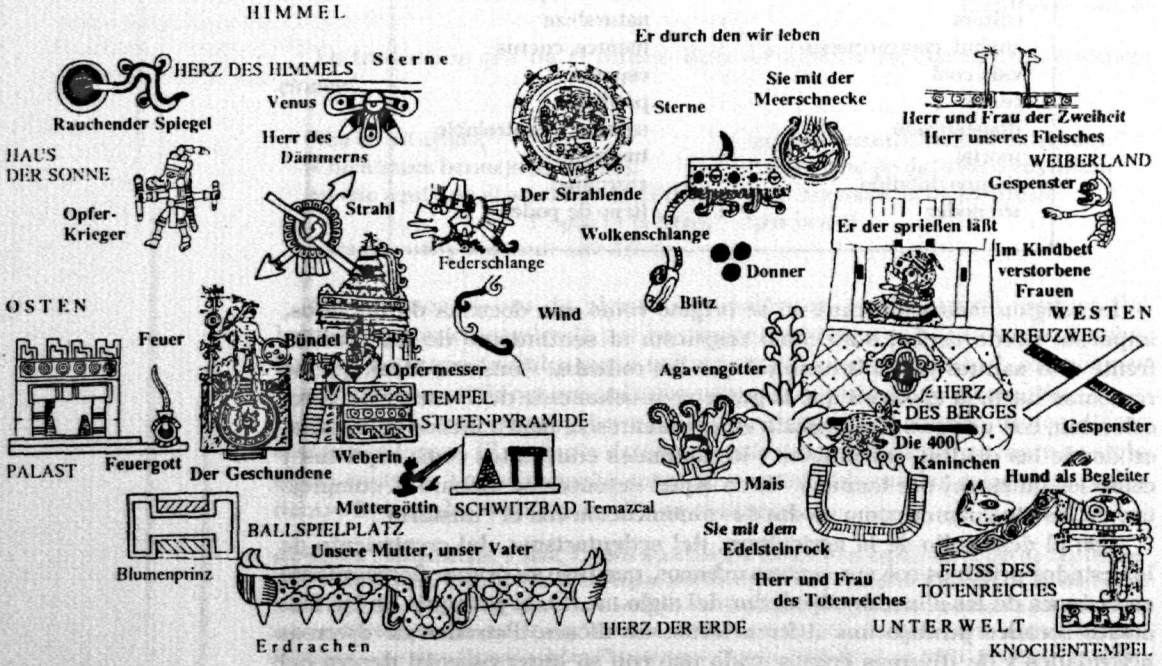
La división se reproduce en una serie de categorías opuestas o complementarias, semejantes a la famosa oposición de lo crudo y lo cocido, analizada por el padre de la antropología estructuralista, Claude Lévi-Strauss:

mundo humano	:	mundo divino
gentes	:	animales, plantas
cultura	:	naturaleza
ciudad, contrucciones	:	montes, cuevas
vida civil	:	espanto
centro	:	periferia
domesticado	:	salvaje, incontrolable
mortal	:	immortal
tiempo definido	:	eternidad
sin poder	:	lleno de poder

La religión mesoamericana no se originó como una doctrina de imperios, impuesta desde arriba, sino como respuesta al sentimiento de los pueblos frente a lo natural y lo sobrenatural que les rodeaba. Conserva ideas que se remontan hasta la época en que la gente vivía solamente de la caza y de la recolección, con una sociedad basada en el parentesco, más o menos igualitaria, en donde las piedras, las plantas y los animales eran vistos como espíritus y como los guías del ser humano. Ya en aquel entonces se elaboró el complejo uso de los alucinantes como medio de comunicación con el "misterio".

Con el desarrollo de la agricultura, del sedentarismo, del crecimiento de los estados prístinos con sus centros urbanos, que tuvo su primer florecimiento en la época de los olmecas (alrededor del siglo I a. C.), la jerarquía de las funciones sociales produjo una diferenciación de dioses, Patrones de diversas actividades y de diversos grupos, cada uno con su lugar especial dentro del "panteón". La fertilidad del campo, la creación artística, el saber intelectual, el triunfo en la guerra, el éxito comercial, los acontecimientos históricos... todos estos aspectos se convierten en temas religiosos y se reflejan en la formación del "Otro Mundo".

Las deidades centrales, desde luego, eran —y siguen siendo— las grandes fuerzas creadoras que intervienen en la vida de la milpa: "Los padres de la 'semilla' son el Sol, y el Agua y la Tierra." (Williams García, 1963, p. 197). De acuerdo con el movimiento del Sol, un importante principio estructurador del universo es la división vertical en tres niveles (Cielo, Tierra e Inframundo) y la orientación horizontal hacia los cuatro puntos cardinales. En los elementos principales habitan muchos dioses, individualizados de diversas maneras. No encontramos una verdadera diferencia jerárquica en cuanto a su carácter o esencia. Es importante el lugar donde se encuentra la Fuerza: su ubicación



Representación esquemática de la cosmovisión mesoamericana: el mundo con sus dioses (Anders y Jansen, 1988, p. 59).

geográfica determina su esfera de acción. Ya vimos que el paisaje tiene sus Dueños (del monte, de los manantiales, ríos, animales y plantas). Lo mismo vale para el espacio humano y la vida civil: el fuego del hogar, del temazcal y del horno, los espíritus de las sementeras, el dios de la guerra, los ancestros deificados, las mujeres y hombres heroicos que se han convertido en seres divinos.

A diferencia del cristianismo, en Mesoamérica lo bueno y lo malo no son fuerzas opositorias absolutas que dividen el universo y determinan la ética, sino aspectos inherentes a cada poder divino, definibles como lo que es provechoso o nefasto desde el punto de vista humano. La oposición fundamental es la de la luz y la oscuridad que, por un lado, desemboca en una teoría médica que categoriza todo el cosmos en elementos "calientes" y "fríos", y por otro, expresa la complementariedad de vida y muerte.

La oposición entre luz y oscuridad es crucial en el pensamiento de los totonacas:

> Cuando las potencias de la puesta (crepúsculo vespertino) se enojan, quieren comerse al Sol. Pero no lo logran: el Sol se defiende, ayudado por los vientos y las Estrellas del Oriente. Siempre gana. [Ichon, 1973, p. 47 ss.].

El dueño del terreno es el "corazón de la milpa", que determina la cosecha y el bienestar de los que viven allí. De la misma manera, un dios puede tener un lazo especial con alguna comunidad o algún grupo étnico, como Altepetl iyollo, "Corazón del Pueblo":

> En cada pueblo tenían un ídolo o demonio a el cual principalmente como su abogado tenían y llamaban, y a éste honraban y ataviaban de muchas joyas y ropas, y todo lo bueno que podían haber le ofrecían, cada pueblo como era y más en las cabezas de provincias. [*Motolinía*, 1969, p. 201].

> En las provincias principales de esta Nueva España, demás del sol que era general dios para todos, tuvo cada una su dios particular y principal a quien sobre todos los demas reverenciaban y ofrecian sus sacrificios, como México a Uzilopuchtli, que los españoles por no lo poder bien pronunciar llamaron ocho lobos o Uchilobos; en Tezcuco a Tezcatlipoca; en Tlaxcalla a Camaxtli, y en Cholula a Quetzalcoatl... [Mendieta, Libro II, cap. 10].

> Cada barrio tenía su ermita y dios particular, como abogado de aquel barrio, y el día de la fiesta de aquel ídolo se convidaban unos a otros para la celebración de él, y comían y gestaban los del barrio cuanto tenían, para que no faltase y cayesen en falta: a la letra se hace el día de hoy, sin faltar punto, en las solemnidades de los santos [Durán, *Calendario*, cap. 3; 1967, I, p. 235].

Estos patronos tienen sus antecedentes en la historia sagrada. La *Historia de los mexicanos por sus pinturas* especifica:

> Y porque de los nombres que los pueblos tenían en su tierra usaron y los pusieron a los que en esta poblaron, dicen que salieron con ellos los pueblos siguientes, y cada uno sacó el dios que tenía, y la manera de su templo, porque en los templos tenían diferencia, y no eran los unos como los otros, y así los pintan diferenciados.
>
> Y salieron con ellos los de Culhuacan [...] Estos sacaron su dios, que se decía Cinteutl, hijo de Piltzintecuhtli.
>
> Salieron los de Xochimilco, y sacaron su dios, que decían Quilaztli, y era el venado de Mixcoatl que está dicho.
>
> Salió Cuitlahuac y su dios era Amimitl, que era una vara de Mixcoatl, al cual tenían por dios, y por su memoria traían aquella vara.
>
> Salió Chalco y trajo por su dios a Tezcatlipoca Nappatecuhtli.
>
> Salieron los de Tacuba y Coyohuacan y Azcapotzalco, a los cuales llamaban tepanecas y estos otros pueblos traían por dios a Ocotecuhtli, que es el fuego, y por eso tenían costumbre de echar en el fuego, para sacrificar, a todos los que tomaban en la guerra *[Historia de los mexicanos por sus pinturas,* cap. 10, en Garibay, 1979, p. 40].

El *Códice vaticano A,* (p. 4v) resume:

> ...pasado el diluvio salieron y repoblaron el mundo separándose, y por eso aquellos que después los sucedieron adorábanlos como dioses, cada uno en su nación. Por eso los tepanecas adoraban al que se decía Huehueteotli, y los chichimecas a Quetzalcoatl, y los coluas a Tziuacoual [Ciuacoatl], porque de ellos salieron sus generaciones. Y por esto tenían en mucho el linaje, y cuando se ofrecía decían: yo soy de tal linaje. Y hacían sacrificios y adoraban a su primer fundador y decían que él era el corazón del pueblo y lo guardaban en lugar seguro en forma de ídolo y le ofrendaban cosas ricas como oro y piedras preciosas. Delante de aquel corazón ardía siempre leña donde quemaron copal o incienso.[7]

[7] Nótese la correspondencia entre los dos nombres del dios del fuego —Ocotecuhtli, "Señor Ocote" y Huehueteotl, "Dios Viejo"— como patrono de los tepaneca. El concepto del *Altepetl iyollo* también desempeña un papel importante en las ceremonias dinásticas registradas en los códices mixtecos y en las inscripciones clásicas mayas: allí se representa en forma de un envoltorio sagrado. Véase nuestro comentario al *Códice vindobonensis.* Las fuentes del siglo XVI mencionan con frecuencia a los divinos protectores de los pueblos, que pueden tener nombres muy conocidos, pero también ser espíritus locales o envoltorios anónimos. La *Relación geográfica de Cuezala* dice, por ejemplo, que los habitantes de aquel pueblo: "tenían por dios a un Demonio llamado Citlaltlotli ["Gavilán de Estrella"], y a Coacihuatl ["Mujer Serpiente"], que decían ser su hermana." (Acuña, 1985-1986, I, p. 316).

Los templos son monumentos de la presencia del dios en su pueblo, y sirven como un recordatorio o "memorándum" permanente de la ideología colectiva. La escalera, que conecta tierra y cielo, simboliza la relación recíproca entre ambos mundos: para los humanos existe la obligación de hacer sacrificios a cambio del sustento que les dan los Señores de la Naturaleza. La frontera que separa ambos mundos se caracteriza en los términos opositorios y complementarios de la fertilidad y de la muerte. Los dioses hacen posible la vida y a la vez están atrás del velo de la muerte. Los seres sacrificados tienen que morir para poder pasar por el "puente" que conduce hacia ellos. De ahí el frecuente simbolismo fúnebre de calaveras, huesos, manos cortadas y corazones arrancados: señalan el misterioso velo que cubre la entrada al "Otro Mundo", donde viven los dioses y los ancestros. Las pirámides y las plazas son el decorado escénico para las ceremonias públicas a través de las cuales la gente expresa sus relaciones con aquel "Otro Mundo".

Las fiestas se realizan de acuerdo con las temporadas, el ritmo de tiempo seco y tiempo de lluvia, los días de sembrar y cosechar. Otras recuerdan momentos de la historia sagrada, los hechos de fundadores y líderes carismáticos, como ejemplos del *ethos* de la sociedad. Los sagrarios centrales, como el Templo Mayor de Tenochtitlan, expresan también la historia o el éxito religioso-material del pueblo como consecuencia del favor divino y del culto piadoso. Los edificios son engrandecidos por cada gobernante de acuerdo con el aumento del poder de su nación. Las ofrendas reflejan la riqueza y la extensión del dominio. El simbolismo de la muerte causa un estremecimiento, apropiado para sojuzgar las mentes de propios y ajenos. Los *tzompantli* y los otros restos de los sacrificios humanos conmemoran las ejecuciones ritualizadas de los prisioneros de guerra, y sirven tanto para glorificar la propia identidad como para intimidar a los enemigos.

Pensemos en el Vaticano. La majestuosa Catedral San Pedro es un testimonio de fe, y a la vez un símbolo del poder de la Iglesia católica. Se levantó sobre los huesos de San Pedro, de acuerdo con las palabras de Cristo mismo, quien dijo que sobre esa "roca" Pedro iba a construir su Iglesia. Su ubicación en la metrópoli del antiguo imperio romano es significativa: se sitúa "en el centro del mundo" de aquel entonces, y a la vez marca la ruptura con la religión de Israel. El trazado reproduce formas de palacios y edificios públicos, la arquitectura impresiona por su monumentalidad y su riqueza.

Hasta hoy día sigue sirviendo como el decorado para rituales como la bendición papal *urbi et orbi* en el Domingo de Pascuas, que recuerda la resurrección de Cristo. Es un receptáculo de ofrendas, contribuciones y esfuerzos de todas partes del mundo y un compendio de la historia del arte europeo.

De la misma manera, el Templo Mayor azteca tiene su fundamento sagrado

en la promesa de Uitzilopochtli. Su colocación en el centro de los cuatro caminos que conectan la capital con el mundo exterior, reproduce la estructura del cosmos dividido en cuatro rumbos y enfatiza su posición en el centro, donde surge del lago como una "montaña primordial".

El sagrario en su cima es doble: dedicado por una parte a Tlaloc, el dios de la lluvia y de las tempestades, habitante de las cuevas, patrón de la agricultura y de los campesinos, y por otra a Uitzilopochtli, "Colibrí a la Izquierda", el envoltorio sagrado del pueblo azteca, su dios de la guerra, jefe máximo y guía. La pirámide, por eso, recuerda dos montes de la historia sagrada: el Tonacatepetl, donde se encontraba el sustento, y el Coatepetl, donde nació Uitzilopochtli y venció a su hermana Coyolxauhqui y a sus cuatrocientos hermanos del sur. La colocación del relieve de la Coyolxauhqui desmembrada es una referencia explícita de aquellos "acontecimientos fundadores".

La discusión científica sobre el recinto del Templo Mayor muestra una serie de diversas suposiciones teóricas acerca de la religión precolonial. El arqueólogo Eduardo Matos Moctezuma, aparentemente influido por un paradigma materialista, parte de una "visión euhemerista" que considera que las manifestaciones ideológicas reflejan la estructura económica de México-Tenochtitlan. Además, interpreta los ritos como representaciones de un mito, y el mito a su vez como una creación religiosa, una alegoría basada en un evento histórico u otra circunstancia "real". En el proceso de mitificación nacen los "sitios sagrados" (como Coatepec). Otros investigadores, como David Carrasco, siguen las ideas del historiador de las religiones, Mircea Eliade, quien ha hecho énfasis en los "modelos cósmicos" y los "arquetipos míticos" que son imitados y repetidos por la gente y, de esta manera, repercuten en la historiografía.[8]

Encontramos ilustraciones de estos fenómenos también en el cristianismo. El culto católico se puede interpretar como una puesta en escena de la vida (considerada histórica) de Cristo. La misa reproduce la dramática Última

[8] Una descripción de los templos aztecas, del centro ceremonial y civil, se encuentra en Motolinia (1969, pp. 50 y 149). Sahagún incluye en el Apéndice de su Libro II una lista de los edificios en el centro ceremonial de Tenochtitlan. El esbozo del recinto ceremonial que incluyó en los *Códices matritenses* ha sido la base de casi todas las reconstrucciones arqueológicas. Para el análisis, véanse Boone (1987) y Broda, Carrasco y Matos Moctezuma (1987). Una sólida aplicación de la historia de las religiones al estudio de la historiografía azteca se encuentra en Eschmann (1976). Compárese la obra de Mircea Eliade (1964, 1966, 1975), así como el estudio general de Müller (1961). Como antecedentes —aunque diferentes en su método y terminología— son importantes: Otto (1917), Van der Leeuw (1933), Jung y Kerényi (1951). Otra corriente, muy distinta, es el análisis estructuralista, con la obra clásica de Lévi-Strauss (1962). Una interesante intento de aplicar las ideas de esta última escuela a la religión mesoamericana es Hunt (1977). Esta obra, sin embargo, contiene serias fallas en la presentación de los hechos y en el argumento.

Cena, y el calendario de fiestas gira alrededor de Navidad-Pascuas-Ascensión, con referencia a los sitios sacralizados por los actos de Cristo: Belén-Jerusalén. Los demás días son dedicados a los santos, a los apóstoles y mártires, recordando la fundación de la Iglesia dentro del imperio de Roma.

Pero también encontramos la estructuración del relato histórico conforme a patrones cosmológicos. Por ejemplo, la fecha del solsticio de invierno (prominente en el culto de Mithras y en el culto de la luz en el norte de Europa) determinó que el nacimiento de Cristo se situara el 25 de diciembre. Las ideas naturalmente influyen sobre la percepción y los actos humanos. Los primeros conquistadores españoles que llegaron a América "vieron" monstruos, caníbales, amazonas o la edad de oro, porque la ficción medieval los había condicionado a esperarlos. El pensamiento de los primeros misioneros franciscanos estaba bajo la influencia de la *Utopía* de Tomás Moro y de la visión de un nuevo Jerusalén en el Apocalipsis de San Juan.[9]

Muchas veces la perspectiva religiosa forja una "ósmosis" de ambos factores (cosmología e historia) que se refleja en el arte, así como en la colocación y la orientación de los centros ceremoniales. En el Templo Mayor de Tenochtitlan efectivamente se descubren tales significados en diversos niveles. El edificio mismo es una especie de "reloj cósmico": cuando el sol se levanta exactamente entre ambos templos es el día del equinoccio de primavera, el inicio del año agrícola y del ciclo ceremonial correspondiente. De esta forma, el Templo Mayor encarna el principio estructurador de la vida religiosa y política.

Enterradas en su interior hay muchas ofrendas procedentes de todas partes del imperio y de las costas más lejanas. Entre estas obras vemos reminiscencias del arte de los toltecas, los teotihuacanos, y los olmecas —los poderosos antecesores en la escena política mesoamericana que por su presencia parecen dar al poderío azteca una legitimación desde tiempos inmemoriales. Los objetos ofrendados aumentaban el valor simbólico del templo y le conferían fuerza. Al igual que las contribuciones de los países participantes al Palacio de las Naciones, sede de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) en Ginebra, Suiza, las ofrendas depositadas en el Templo Mayor representan la contribución, la participación, el homenaje o la sumisión de los pueblos al imperio azteca.

A la sombra de la gran mole están los palacios de los reyes y alrededor la gran metrópoli. El área ceremonial es el centro de la devoción religiosa y de las actividades sociales. También es un centro de redistribución de los tribu-

[9] Importantes estudios sobre la imagen y la imaginación europeas acerca de los pueblos nativos de América se encuentran en Phelan (1972), Arens (1979), Kohl (1982), Lemaire (1986) y Mason (1990).

tos. Los ritos reúnen al pueblo, marcan el paso de las temporadas, conmemoran los hechos de la historia sagrada y festejan las victorias militares, bases de la expansión del reino tributario. Las amplificaciones del templo aumentan regularmente la gloria del decorado religioso-imperial. El sagrario es donde moran los dioses en la tierra: el templo sobre la pirámide contiene sus estatuas, envoltorios, reliquias y símbolos.

El mundo humano está representado en el patio de enfrente, donde se juntan las personas para mirar la ceremonia. La parte anterior que conecta los dos patios, la escalera, comienza con un espacio para el culto y termina en lo alto con el foco de los actos religiosos, el altar frente al templo mismo, donde se hacen los sacrificios, una verdadera "puerta al Otro Mundo".

Frente al Templo Mayor, como base de la escalera, se construyó, en la llamada Fase IVb, una gran plataforma con el Altar de las Ranas, en un lado, y el relieve de Coyolxauhqui en el otro, grandes culebras de piedra alrededor, muchas cestas subterráneas con ofrendas, etc. En la cima de la pirámide, frente a las "casas de los dioses" estaban los braseros y los altares (el Chac Mool de Tlaloc, el Techcatl de Uitzilopochtli).

La oposición o complementaridad entre ambos dioses venerados en el Templo Mayor se reproduce en varios niveles conceptuales y sociales:

Tlaloc	:	Uitzilopochtli
Tierra	:	Cielo
Lluvia	:	Sol
lagarto, rana	:	colibrí, mariposa
jaguar	:	águila
cueva	:	luz
frío	:	caliente
nubes	:	fuego
tierra húmeda	:	tierra seca
da agua	:	recibe sangre
fertilidad	:	guerra
campesinos	:	militares
agricultura	:	tributos
tiempo de lluvia	:	tiempo seco
verano	:	invierno
derecha	:	izquierda
Tonacatepetl	:	Coatepetl
ahistórico	:	histórico
ciclo eterno	:	fundación del imperio

En la iconografía de los muñecos recortados en papel, el templo mesoamericano conserva hasta hoy esta forma piramidal; "podría concluirse que es la forma como se imaginan el mítico Cerro de Oro", dice el antropólogo Williams García, ya que:

> En el Cerro de Oro residen los antiguos [dioses] cubiertos con hermosa indumentaria. En el mítico cerro hay dos mesas; una de ellas es la Gran Mesa ocupada por el Sol y las estrellas, otra para los antiguos de rango inferior. [1963, pp. 198 y 200].

¡Sobrevive hasta la idea de un templo doble!

Bajo el templo se esconde con frecuencia —en realidad o conceptualmente— una cueva, que es una entrada directa al "Otro Mundo". Allí, en la oscuridad subterránea primordial residen el dios de la Lluvia, el Hombre Rayo, el Señor del Monte, el Dueño de los Animales, o —en un aspecto más fúnebre y espantoso— las deidades de la Muerte y los Ancestros Difuntos. Allí también se pueden obtener oráculos y hasta riquezas. El ambiente cavernario hace que la mente humana entre en trance y en contacto con el "Corazón del Mundo". En el Templo Mayor hay muchas cistas subterráneas, llenas de ofrendas y de estatuas divinas, entre las cuales se encuentran Tlaloc y Ciuacoatl.[10]

El ejemplo arqueológico más famoso de este concepto es la cueva bajo la Pirámide del Sol, en Teotiuacan, que siguió sirviendo como oráculo hasta en la época de los aztecas (Heyden, 1975). También las crónicas históricas mencionan a veces que "hay cueva debajo del cu" (como en el caso de Izúcar, González Obregón, 1912, p. 190). El cronista oaxaqueño del siglo XVII, fray Francisco de Burgoa, nos proporciona importantes descripciones de cuevas donde se efectuaban cultos religiosos en la Mixteca: el subterráneo en Chalcatongo donde se enterraban los reyes, y el oráculo de Achiutla con su veneración al Envoltorio Sagrado del "Corazón del Pueblo" (1934, I, p. 332s. y p. 337 *ss.*). Hasta hoy día encontramos cuevas o nichos en las rocas que son "Casas del Dios de la Lluvia" donde las comunidades van a pedir agua (por ejemplo, el día de la Santa Cruz), o iglesias construidas sobre una cueva que sigue funcionando

[10] En este aspecto, es interesante comparar la estructura del Templo Mayor con la representación del centro ceremonial en el *Códice Borgia* (especialmente en las páginas 33 y 34); véase el comentario en esta serie. En su estudio de la religión totonaca, Ichon describe "cuevas, consideradas como el refugio de los diosecillos del Trueno." (1973 p. 225). Entre los ñahnu (otomíes): "En las cuevas sagradas los chamanes tienen contacto íntimo con el dios de las montañas que les ayuda en sus curaciones." (Dow, 1974, p. 98). También el obispo Gillow relata actos de culto en cuevas en Oaxaca (1978, pp. 210-211). Sobre experiencias alucinantes, véase el interesante estudio de MacLeod y Puleston (1979). También el dios maya del trueno y la lluvia vivía y vive en una cueva, guardada por una rana (Thompson, 1970, pp. 267 ss.). Recuérdense las estatuas de ranas ante la sección de Tlaloc en el Templo Mayor.

como lugar de culto, generalmente identificado como sitio donde ha aparecido un santo.

El culto —como "drama sagrado"— tuvo su origen en la población campesina mesoamericana. Con el tiempo, el culto llegó a ser instrumentalizado y controlado por una clase de sacerdotes profesionales. Se produjo así una conexión entre lo religioso y la jerarquía social, entre cosmovisión y política, que se expresaba en un elaborado ceremonialismo.

Esta parte institucional de la religión en Mesoamérica —al igual que en Europa— dominaba los centros urbanos y creó su propia estructura de poder, cuyos intereses eran paralelos a los objetivos de la administración civil. De ahí que una conquista militar significaba quemar el templo principal de los vencidos y llevar a los campeones enemigos cautivos para ejecutarlos en el culto, es decir, sacrificarlos en el centro ceremonial propio.

Algo semejante se observa entre los mazatecos de hoy día:

> Cuando los ancianos se juntan y deciden hacer una ceremonia, no sólo realizan un acto en relación con la naturaleza sino que se renuevan implícitamente su legitimidad y poder. Con ello se saca a la colectividad de la esfera privada y se renueva el compromiso colectivo frente a la naturaleza. Se renueva también la legitimidad del mando de los ancianos al establecer la unidad entre la naturaleza, lo sagrado y su poder [Boege, 1988, p. 157].

Se renueva tal "alianza con la naturaleza" mediante el sacrificio, que implica un intecambio simbólico:

> En el ritual religioso se intercambian simbólicamente dones entre los humanos y lo sagrado[...] El ritual reitera la dependencia de los humanos hacia lo sagrado, pero también confirma la posibilidad de intervenir favorablemente [Boege, 1988, p. 131].

Así, los dioses, como determinantes cósmicos, son poderes superiores que tienen una relación jerárquica hacia nosotros.

El ser humano siempre es el dependiente, el humilde, el que ruega e implora. Los dioses dan a los hombres la vida, y todo lo que necesitan, pero siguen siendo dueños supremos de este don y tienen derecho a servicios recíprocos, a sacrificios.

Por otra parte, esta relación muestra una simetría natural: se exige la reciprocidad. Es en este contexto que se da el destino humano: la presencia de las fuerzas divinas indica a los hombres el camino a seguir, de manera generalmente ambigua —positiva y negativa— y este camino se da a conocer a través de presagios y símbolos mánticos. Tanto para merecer o agradecer una salida

favorable como para remediar los daños ocurridos, la gente celebra ritos, reza y da ofrendas en honor de los dioses.

Ruiz de Alarcón proporciona una descripción característica del acto devoto:

> En llegando al lugar del ídolo, o al montón de piedras, postrábase donde había de poner su ofrenda, y puesta, se sacrificaba él derramando su sangre, para lo cual llevaba un punzón hecho de una rajita de caña agudo, y con él se picaba las orejas en las partes donde las mujeres se ponen los zarcillos, hasta derramar mucha sangre, y echábala en unos vasitos que hacían en las piedras a modo de saleros, y así se rompían las orejas de manera que venían a quedar cuando ya viejos, como grandes anillos, lo que dicen *nacaztecocoyacpol*. También se picaba debajo del labio sobre la barba, hasta agujerárselo como ventana, y algunos también la lengua en la parte superior; todo esto hacían por sacrificio, y dicen que algunos llegaban a desmayarse o adormecerse, y en este éxtasis o oían, o se les antojaban, voces de su ídolo que les hablaba, de que quedarían muy ufanos y como seguros de que se les otorgaba lo que pedían, que de ordinario era hijos, hacienda, larga vida, familia o salud [Tratado I, cap. 4].

La mentalidad de la penitencia se expresa en los consejos del sacerdote, registrados por Sahagún:

> Es cierto que estás delante de él aunque no eres digno de verle, ni aun que él te hable, porque es invisible y no palpable; mira, pues, cómo vienes, qué corazón traes, no dudes de publicar tus secretos en su presencia; cuenta tu vida, relata tus obras de la misma manera que hiciste tus excesos y ofensas; derrama tus maldades en su presencia, cuenta con tristeza a nuestro señor dios, que es favorecedor de todos y tiene abiertos los brazos y está aparejado para tomarte a cuestas: mira que no dejes nada por flaqueza [Libro I, cap. 12].

Entrando en la presencia del misterio, el ser humano se viste y se pinta de una manera especial que expresa su dedicación a lo divino:

> Cuando habían de bailar en las fiestas solemnes, pintábanse y tiznábanse de mil maneras; y para esto el día que había baile, por la mañana luego venían pintores y pintoras a el tianguez, que es el mercado, con muchos colores y sus pinceles, y pintaban a los que habían de bailar los rostros, y brazos, y piernas de la manera que ellos querían, o la solemnidad y ceremonia de la fiesta lo requería; y así embijados y pintados íbanse a vestir diversas divisas, y algunos se ponían tan feos que parecían demonios; y así servían y festejaban a el demonio, y de esta manera se pintaban para salir a pelear cuando tenían guerra o había batalla [Motolinia, 1969, p. 42].

Esto valía para la gente común y también para la élite, para los grandes señores. La penitencia les recordaba continuamente las fronteras de su poder seglar y su dependencia de Fuerzas Superiores. Ante Ellos hasta el rey tenía que mostrar su humildad. Por otra parte, el rey mismo aparece en muchos ritos como "contagiado con lo Sacro", como una persona identificada con un dios. En la ceremonia de la elección y entronización, el *tlatoani* aparece como sacerdote supremo, humilde ante los dioses, pero dios ante sus vasallos.

Visto y determinado cuál era a quien el señorío pertenecía, era llevado al templo del ídolo principal que era llamado Uizilopochtli, e iban callando sin instrumento alguno: y llegados al patio, y puesto el señor ante las gradas del templo, subíanlo del brazo dos caballeros de la ciudad, e iba desnudo con solos los paños de la puridad [...] Llegados arriba hacían su acatamiento al ídolo, y en señal de reverencia ponían el dedo en tierra y después lo llegaban a la cabeza. Lo primero que el gran sacerdote hacía era teñir de negro todo el cuerpo del señor con tinta muy negra, y tenía hecho un hisopo de ramas de cedro y de sauce y de hojas de caña, y puesto el señor de rodillas rociábalo cuatro veces con agua que tenían en un vaso de agua bendita (o maldita), saludándolo con breves palabras, y luego le vestía una manta pintada de cabezas y huesos de muertos, y encima de la cabeza le ponía dos mantas, la una negra y la otra azul de la misma pintura. Tras esto le colgaban del pescuezo unas correas coloradas largas, y de los cabos de las correas colgaban ciertas insignias, y á las espaldas colgaban una calabacita llena de unos polvos que decían tener virtud para que no llegase a él ni le empeciese enfermedad alguna: y también para que ningún demonio ni cosa mala le engañase...

En el brazo le ponían una talequilla a modo de manípulo con incienso, y dábanle un braserito a manera de incensario con brasas, y allí echaba del incienso y con todo acatamiento y reverencia iba a incensar el ídolo. Acabadas aquellas ceremonias, y asenteándose el gran sacerdote, le hacía un razonamiento, diciéndole que mirase cómo sus vasallos y caballeros le habían honrado, haciéndolo su señor y caudillo, que les fuese grato tratándolos como a hijos [...] tuviese mucho cuidado de las cosas de la guerra, y en el servicio y sacrificios de los dioses...

Acabada aquella plática, el señor otorgaba todo aquello [...] y luego le bajaban abajo, donde los otros señores estaban esperando para darle la obediencia, y en señal de reconocimiento, después de hecho su acatamiento, presentábanle algunas joyas o mantas semejantes a las que arriba le habían puesto. Desde las gradas del templo íbanle acompañando [al nuevo rey] hasta una sala y aposento que estaba dentro del patio, y allí tenía su asiento llamado *tlacateco,* y no salía del patio por cuatro días, en los cuales daba gracias a los dioses, y hacía penitencia, y ayunaba comiendo una sola vez al día, aunque comía carne y los demás manjares del Señor. En aquellos cuatro días, una vez en cada uno y otra en la noche, se bañaba en una alberca que para esto estaba a las espaldas del principal templo, y allí se sacrificaba sacando sangre de sus orejas, y ponía incienso, y esto mismo hacía delante de los ídolos, poniéndoles su ofrenda. Los cuatro días acabados, venían todos los señores al templo, y hecho su acatamiento a los ídolos, llevaban al señor con mucho

aparato y recocijo, y hacían gran fiesta. De allí adelante hacía y mandaba como señor, y era tan obedecido y temido, que apenas osaban levantar los ojos para le acatar y mirar en el rostro... [Mendieta, Libro II, cap. 37; compárese Sahagún, Libro VIII, cap. 18].

Encontramos en esta ceremonia la estructura conocida de los tres etapas de los "ritos de paso", que topográficamente coinciden con el ascenso a la pirámide, la estancia en el templo y el regreso a la tierra.

• 1. La separación del protagonista de su realidad cotidiana: al pie de la pirámide es literalmente desnudado.

• 2. En la cima de la pirámide el protagonista entra en presencia del dios, en un "estado intermedio". Recibe nueva ropa y las insignias de sacerdote. La decoración de su vestido con calaveras y huesos expresa una vez más la frontera con el misterio, que es la muerte. Además, este motivo iconográfico se lee como una plegaria.[11] Los "polvitos" en la calabacita que se le cuelga en la espalda han de ser *piciete,* el tabaco alucinante, que es otro signo del contacto con el "Otro Mundo". En las amonestaciones del sumo sacerdote se expresa el *ethos* social y al mismo tiempo la conexión de la tarea política con la obligación religiosa del gobernante.

• 3. Cuando baja del templo comienza el proceso de la reincorporación en la sociedad, que implica todavía un periodo de ayunos y penitencia. Sólo después recibe cabalmente su nuevo *status.*

La misma estructura tienen las actividades de los sacerdotes mismos. Actos como el ayuno y la penitencia, así como la unción con la pomada negra alucinógena y ciertas plantas alucinógenas como el piciete *(nicotiana rustica),* el ololiuhqui *(rivea corymbosa),* los hongos, el peyote, etc., provocan un estado físico-espiritual intermedio ente lo humano y lo divino.[12]

[11] Durante el rito de *Huey pachtli* los sacerdotes vestían "albas [...] pintadas y labradas con unos corazones y palmas de manos abiertas, cifra que daba a entender que con las manos y el corazón pedían buena cosecha, por ser ya tiempo de ella [...] llevaban en los faldellines pintadas unas tripas retuertos, para denotar el hambre o hartura que esperaban ..." (Durán, *Ritos,* cap.16; 1967, I, p. 280).

[12] La estructura general de los "ritos de paso" ya fue analizada por Van Gennep (1909). Véanse también estudios posteriores como los de Turner (1965), Leach (1976) y Schwimmer (1982). En los documentos históricos hay varias referencias interesantes. El betún negro de los sacerdotes se llamaba *teotlacualli,* "comida divina" y era de carácter alucinante, comparable con las pomadas que usaban las curanderas europeas de aquella época para su "vuelo mágico". Véase la descripción de Durán *(Ritos,* cap. 5; 1967, I, p. 47 ss.) y Acosta (Libro V, cap. 26) y el comentario que acompaña la edición facsimilar del *Códice Borgia* en esta serie. Un documento inquisitorial habla de alguien que quiso hacer de noche una untura "por todo el cuerpo del

También sus insignias, su ropa especial y su cabello largo, y sus instrumentos de autosacrificio eran índices de este estado y *status* especial. La planta alucinógena se manifiesta al iniciado como un personaje divino, que lo orienta.

La sabia mazateca María Sabina, cuando tomaba los hongos, vio a los "Niños Santos" (Estrada, 1977). Algo semejante describe Ruiz de Alarcón:

> estos tales profetas *[tlachixqui],* para tales adivinanzas usan del *ololiuhqui* o del peyote [...] luego dicen que se les aparece un viejo venerable que les dice que es el *ololiuhqui* o el peyote, y que viene a su llamado para ayudarles en lo que hubieren menester; luego preguntado por el hurto o por la mujer ausente responde dónde y cómo la hallarán [...] y si erran, atribuyen los desdichados el error a culpa suya, diciendo que por tal o tal cosa enojaron al *ololiuhqui,* y que no barrieron o que no sahumaron bien el aposento donde lo bebieron, o que entró o ladró algún perro, o tal cosa, con que el error queda disculpado [Tratado I, cap. 7].

El piciete es medicinal, es bueno contra mordeduras de culebras y arañas (Sahagún, Libro XI, cap. 5). Recibe nombres esotéricos como *xiuhpapatlantzin,* "el de las hojas como alas" y *Citlalcueye iconeuh,* "hijo de Citlacueye [la Vía Láctea]" (Ruiz de Alarcón, Tratado II, caps. 4 y 16) o "cuerpo de Ciuacoatl" (Mendieta, Libro II, cap. 19). Se le dice: *ca ye tinech-onyacanaz,* "tú eres mi guía" y *nican noopochcopa tonyetiaz,* "aquí te llevo conmigo al lado del corazón" (Ruiz de Alarcón, Tratado II, cap. 16).

En una forma de curación mediante punzadas —comparable con la sangría de la medicina europea medieval— el curandero, "punzando cruelmente la parte dolorida, con que le hace una muy buena aunque disimulada sangría, y luego acude de valerse del piciete y estregándolo mucho en las partes punzadas, dice, hablando con el dolor":

Chicnauhtetzotzonal	El nueve veces golpeado [el piciete],
chicnauhpapatlantzin	el que vuela como nueve,
mitzpoloz,	te destruirá
mitzcecehuiz,	[te apagará,
mitzquixitiliz,	calmará]
mochi mochi cahualiz.	y te quitará toda tu fuerza.

[Ruiz de Alarcón, Tratado VI, cap. 24]

pecho para arriba y después de haberlo hecho se bebió lo que restaba, que la dicha untura se hace de unas pepitas que se llaman *ololiuhqui*" (Aguirre Beltrán, 1973, p. 306). Tales pepitas o *pipiltzintzitli* también las tomó nueve veces Antonio Pérez (Gruzinski, 1988, p. 139). Sobre el tema de los alucinógenos y su papel en la cultura mesoamericana, véase Furst (1980). Son interesantes en este contexto los ensayos de Heyden (1973, 1987).

Aparte del autosacrificio y del trance, la relación con el "Otro Mundo" se establece mediante ofrendas. Comúnmente se colocaban hojas y flores de determinadas plantas, junto con recortes de papel, y se quemaban copal, rajas de ocote, pelotas de hule con plumas, etc. Estos materiales aparecen pintados en los códices y son descritos por los frailes españoles:

> ponían también *ulli,* que es una goma de un árbol que se cría en tierra caliente, del cual punzándole salen unas gotas blancas, y *ayúntanlo uno con otro, que es cosa que luego se cuaja* y para negro, casi como pez blanda; y de éste hacen las pelotas con que juegan los indios, que saltan más que las pelotas de viento de Castilla, y son del mismo tamaño, y un poco más prietas; aunque son mucho más pesadas. Las de esta tierra, corren y saltan tanto que parece que traen azogue dentro de sí. De este *ulli* usaban mucho ofrecer a los demonios, así en papeles que quemándolo corrían unas gotas negras, y éstas caían sobre papeles, y aquellos papeles con aquellas gotas, y otros con gotas de sangre, ofrecíanlo a el demonio y también ponían de aquel *ulli* en los carillos a los ídolos, y algunos tenían dos y tres dedos de costra sobre el rostro... [Motolinía, 1969, pp. 35-36].

El piciete (Sahagún, Libro XI, f 78v).

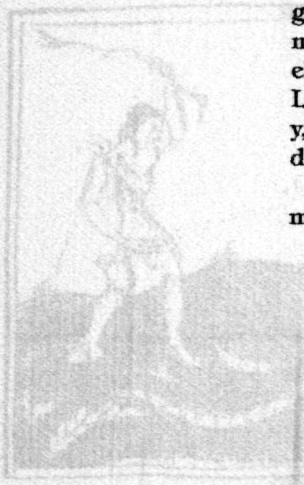
Diversos animales se sacrificaban, especialmente las codornices o los correcaminos, que se decapitaban. Hoy día los animales preferidos son gallinas o guajolotes. Existen detalladas descripciones de estas prácticas en las obras de Sahagún y en las de otros misioneros del siglo XVI, así como en fuentes posteriores y etnografías recientes.[13]

> Era costumbre que, de cualquier cosa que cazasen, o matasen o prendiesen, habían de sacrificar a los dichos ídolos los corazones, y lo demás se comían. Y no lo habían de comer, hasta haber sacrificado lo mejor *[Relación de Chichicapa,* Acuña, 1984, I, p. 67].

Esencialmente lo mismo pasa hoy en día con las ofrendas en los Días de Muertos: a los espíritus de los difuntos que regresan se les da "la esencia" de su comida favorita; después los vivos comen lo demás, recordando a su ser querido. Es una costumbre antigua de los cazadores de ofrecer "lo mejor" a los dioses, y de regresar la fuerza vital de un animal sacrificado a sus Creadores divinos.[14]

[13] Gillow enumera 18 modos de sacrificios (1978, pp. 81ss. Véase también p. 209).

[14] En el pensamiento chatino, la reciprocidad entre mortales, dioses y naturaleza mantiene la



Así, los agricultores ofrendaban las primicias del campo. Con esto en mente podemos entender mejor aquella expresión horrenda del culto mesoamericano, el sacrificio humano. En este acto ritual —culminación dramática del culto metropolitano— se trata de ofrecer el "preso humano", el prisionero de guerra. El conflicto militar era considerado como un ritual, una lucha de dimensiones cósmicas —piénsese en la magnífica Piedra de Tizoc, que muestra el rey azteca como Tezcatlicpoca, venciendo a los dioses de sus contrincantes. Los guerreros eran campeones ataviados con atributos de sus patrones divinos y, muchas veces, en una especie de trance salvaje. El cautivo debía ser ejecutado de una manera ritualizada.

Motolinia (1969, p. 46) describe la combinación del sacrificio de los animales cazados y de los guerreros cautivos:

> Luego entraba la ofrenda de la comida que era muchos conejos y codornices y culebras, langostas y mariposas, y otras cosas que vuelan en el campo. Toda esta caza se le ofrecían viva, y puesta delante se la sacrificaban. Después de esto, a la media noche, venía uno de los que allí servían vestido con los insignias del demonio y sacábales lumbre nueva, y esto hecho sacrificaban uno de los más principales que tenían para aquella fiesta; a este muerto llamaban hijo del sol. Después comenzaba el sacrificio y muerte de los presos en la guerra a honra de aquel gran ídolo [...]

Se realizó una preparación intensa para este rito, una purificación y santificación general. Según Motolinia:

> primero sacaban una piedra de navajas, que son negras como azabache, y puesta tan larga como un palmo, o algo menos, hácenla rolliza y tan gruesa como la pantorilla de la pierna, y ponen la piedra entre los pies y con un palo hacen fuerza a los cantos de la piedra, y a cada empujón que dan, salta una navajuela delgada con sus filos como de navaja; y sacaban de una piedra más de doscientas navajas, y a vueltas algunas lancetas para sangrar; y puestas las navajas en una manta limpia, perfumábanlas con su incienso, y cuando el sol se acababa de poner, todos los ministros allí juntos, cuatro de ellos cantaban [a] las navajas con cantares del demonio, tañendo con sus atabales... [1969, p. 45].

fertilidad. Como en los tiempos precolombinos, la fertilidad continua de la naturaleza aún requiere de sangre. Los corazones de los hombres, por supuesto, ya no se ofrecen a los dioses, pero en su lugar son sacrificados los pollos. Dada la importancia del corazón en el pensamiento chatino, es natural que aquello que fluye a través del corazón —la sangre— deba ser suministrado en el ritual. Así, varios pollos son sacrificados durante las ceremonias de construcción de casas y en ritos de nacimiento, muerte y matrimonio. De hecho, según la tradición chatina, el mismo Cristo sacrificó y resucitó un pollo mientras estaba en la tumba. (Greenberg, 1987, p. 182).

> De acuerdo con el código de honor, los cautivados enfrentaron su suerte con gran dignidad. Pero si la víctima se entristecía o no bailaba con la alegría deseada, los sacerdotes tomaban las navajas del sacrificio, y lavábanles la sangre humana que estaba en ellas pegada de los sacrificios pasados, y con aquellas lavazas hacíanle una bebida mezclada con otra de cacao, y dábansela a beber, porque decían que hacía tal operación en él que quedaba sin alguna memoria de lo que habían dicho, y cual insensible, volviendo luego al ordinario canto, y aún dicen que con este medio, él mismo con mucha alegría se ofrecía a morir, siendo enhechizado con aquel brebaje [Acosta, Libro V, cap. 30].

Según la ocasión y el carácter del dios, hubo diversas formas del sacrificio, siendo la más conocida aquella en la que se extraía el corazón, el órgano vital por excelencia.[15] En ellas podemos reconocer la estructura general del sacrificio:

1) Separar y sacralizar la víctima (en una etapa de "introito"). Los sacrificados son marcados de modo especial: pintura negra alrededor del ojo, que es una característica de Mixcoatl, el dios de los cazadores. Además, su cabeza es cubierta con plumas blancas y en la mano llevan una bandera.[16]

2) Transportar su energía vital hacia el "Otro Mundo": "los sacrificadores esperan que la muerte de la víctima restaurará el estado de separación entre los dioses y los hombres para la supervivencia (según su ideología) de éstos" (Schwimmer, 1982, pp. 114 ss).

3) Conjurar los peligros rituales y realizar una purificación de los fieles. Escombrar o guardar los restos del sacrificio en lugares especiales.[17]

En su carta en contra de las opiniones de fray Bartolomé de Las Casas, el franciscano Motolinia (1969, p. 217) señala el *ethos* guerrero de la metrópoli

[15] "En otra fiesta levantaban un hombre atado en una cruz muy alta, y allí le asaetaban." (Motolinia, 1969, p. 48; compárese el *Códice Nuttall,* p. 84). En tales sacrificios las víctimas fueron ataviados como el dios Xipe.

[16] Compárese *Vaticano,* p. 54v. La pintura negra alrededor del ojo, como atavío de Mixcoatl (véase por ejemplo *Borgia,* p. 25), es significativa de acuerdo con la idea de que las víctimas son "cazadas" en la guerra. Las plumitas blancas en la cabeza parecen más bien indicar que la persona en cuestión está consagrada a algún poder superior.

[17] Varias cistas en el Templo Mayor y en el recinto alrededor contienen tales restos, como los cuchillos en pelotas de copal, huesos, etc. (véase Seler, 1960-1961, II, pp. 868 ss.). Las numerosas máscaras allí encontradas, algunas de las cuales pertenecen a épocas más antiguas (como la de Teotihuacan y la de los olmecas), también pueden haber funcionado en el ritual, como sugiere Motolinia: "este ídolo ponían junto a la gran estatua, y teníanle tanta reverencia y temor que no [le] osaban mirar; y aunque le sacrificaban codornices, era tanto el acatamiento que le tenían que no osaban alzar los ojos a mirarle. Asimismo, ponían a la grande estatua una máscara, la cual decían que había venido con el ídolo pequeño, de un pueblo que se dice Tula, y de otro que se dice Poyauhtla, de donde se afirma que fue natural el mismo ídolo." (1969, p. 46).

azteca, hablando naturalmente desde la perspectiva española, que busca establecer una justificación de la conquista:

> parece que [Las Casas] sabe poco de lo que pasaba en las guerras de estos naturales, porque ningún esclavo se hacía en ellas ni rescataban ninguno de los que en las guerras prendían, mas todos los guardaban para sacrificar porque la gente que generalmente se sacrificaba por todas estas tierras. Muy poquitos eran los otros que sacrificaban, sino los tomados en guerra eran muy continuas, porque, para cumplir con sus crueles dioses y para solenizar sus fiestas y honrar sus templos, andaban por muchas partes haciendo guerra y salteando hombres para sacrificar a los demonios y ofrecerles corazones y sangre humana. Por la cual causa padecían muchos inocentes, y no parece ser pequeña causa de hacer guerra a los que ansí oprimen y matan los inocentes, y éstos con gemidos y clamores demandaban a Dios y a los hombres ser socorridos, pues padescían muerte tan injustamente. Y esto es una de las causas, como V. M. sabe, por la cual se puede hacer guerra. Y tenían esta costumbre, que si algún señor o principal de los presos se soltaba, los mismos de su pueblo lo sacrificaban; y si era hombre bajo, que se llamaba *macehual*, su señor le daba mantas.

La cantidad de los sacrificados ha sido tema de acalorados debates entre los investigadores. La iconografía precolonial no deja lugar a dudas de que existió esta práctica, pero los cronistas españoles, por razones obvias, han exagerado mucho los números. Hay que recordar que la observación española de estos ritos era muy limitada: solamente durante los años de la conquista misma pudieron verlos. Eran años en que el imperialismo azteca había llegado a su auge, ganando muchas guerras, venciendo muchos pueblos; tenía la necesidad de intimidar a los sojuzgados y había transformado el antiguo punto culminante del culto en ostentación macabra. Debido a las acciones crueles y prepotentes de los mismos conquistadores europeos, la civilización mesoamericana sufrió posteriormente una crisis profunda y angustiosa. Todas estas circunstancias contribuyeron sin duda a una intensificación de los sacrificios en aquellos años.

Los escritores que llegaron más tarde, como el mismo Sahagún, sólo tuvieron acceso a los recuerdos manipulables de los "informantes" indígenas y, además, estuvieron bajo la influencia de una fuerte ideología antimesoamericana. Ahora es difícil reconstruir qué parte de las descripciones y de las cantidades mencionadas de sacrificados es realidad y qué parte corresponde más bien a aquella doble distorsión, causada por las circunstancias excepcionales y por la mentalidad obsesionada de los misioneros.

Cuando leemos, por ejemplo, que en la inauguración de la nueva fase del Templo Mayor, bajo Auizotl, en 1487, fueron sacrificados 20000, 72344 u

80 000 hombres (según el *Códice telleriano-remensis,* Torquemada y Durán, respectivamente), nos resulta difícil creerlo, pues era materialmente imposible. Tal vez hay que entender tales datos como el sacrificio de los caudillos, y la consagración de los demás mediante el autosacrificio u otro acto ritual.[18]

Una polémica semejante existe acerca de la antropofagia que los escritores coloniales atribuyen a los aztecas. Investigaciones profundas provocan serias dudas con respecto a tales noticias, que generalmente se basan en rumores y en prejuicios. Al respecto, consúltese el excelente estudio de Arens (1979).

Muñoz Camargo, cronista tlaxcalteca, dice que la costumbre de comer carne humana "ha muy pocos tiempos que comenzó en esta tierra", era una forma de "vengarse de sus enemigos" y "este error y cruel uso vino de la provincia de Chalco" (Acuña, 1984-1985, I, p. 195). Esto hace pensar que más bien se trató de un acto aislado, desafortunadamente propio del furor y crueldad de las guerras hasta nuestros días. Nos parece dudoso que tales actos, si es que los hubo, se hubiesen generalizado como una costumbre culinaria. Los autores españoles, predispuestos a "satanizar" la cultura nativa, más bien parecen mezclar la ideología medieval del *Malleus maleficarum* de los monjes Kramer y Sprenger con la malentendida costumbre de comer imágenes en forma humana, hechas de semillas.

El libro de Kramer y Sprenger, escrito en la segunda mitad del siglo XV con el fin de descubrir y combatir la "brujería" en Europa, muestra la espantosa confusión mental, que resultó de la fatal combinación de las obsesiones sexuales con el fanatismo religioso de los monjes.

En cuanto a la costumbre de comer imágenes de masa, se encuentra bien documentada. Se habla de "bollos" *(tzoalli)* y de "ídolos de figura humana" que se hacían de semillas de *uauhtli* y en el rito de *tlatotoyaua:* "repartiendo los idolillos a pedazos como por reliquias se los comen entre todos" [Ruiz de Alarcón, Tratado I, cap. 3].

> La comida que al ídolo hacían, eran unos bollos pequeños, en figura de manos y pies, y otros retorcidos como melcochas. Con este pan hacían ciertos guisados, y poníanselo al ídolo delante cada día, y comíanlo sus sacerdotes... [Acosta, Libro V, cap. 15].

> En muchas de sus fiestas tenían costumbre hacer bollos de masa, y éstos de muchas maneras, que casi usaban de ellos en lugar de comunión de aquel dios cuya fiesta hacían; pero tenían una que más propiamente parecía comunión y era que por noviembre cuando ellos habían cogido su maíz y otras semillas, de la simiente de

[18] Compárese Corona Núñez (1964-1967, III, p. 262), así como los comentarios al *Códice borbónico* y al *Códice Borgia* en esta colección.

un género de xenixos, con masa de maíz hacían unos tamales, que son bollos redondos, y estos cocían en agua en una olla, y en tanto que se cocían tañían algunos niños con un género de atabal, que es todo labrado en un palo, sin cuero ni pergamino; y también cantaban y decían, que aquellos bollos se tornaban carne de Tezcatlipuca, que era el dios o demonio que tenían por mayor, y a quien más dignidad atribuían; y solos los dichos muchachos comían aquellos bollos en lugar de comunión, o carne de aquel demonio; los otros indios procuraban de comer carne humana de los que morían en el sacrificio, y ésta comían comúnmente los señores principales y mercaderes, y ministros de los templos, que a la otra gente baja pocas veces les alcanzaba un bocadillo [Motolinia, 1969, p. 20].

Huelga decir que la pictografía no distingue entre la imagen de un dios, de un hombre consagrado al dios o de una figura de masa que representa al dios. El ejemplo y el modelo para el sacrificio humano era el sacrificio de los dioses, que habían hecho posible el surgimiento de la luz, el movimiento del Sol y la vida en la Tierra.

La observación de que las grandes fuerzas de la naturaleza están en un proceso continuo de destrucción y recreación, había resultado en una historia sagrada que comienza en una época primordial antes del alba, en Teotiuacan, donde "El Buboso" se arrojó en una hoguera para crear al Sol.

Fue entonces cuando:

como desesperados, acordaron [los dioses] de matarse y sacrificarse todos por el pecho; y el ministro de este sacrificio fue Xolotl, que abriéndolos por el pecho con un navejón, los mató, y después se mató a sí mismo, y dejaron cada uno de ellos la ropa que traía (que era una manta) a los devotos que tenía, en memoria de su devoción y amistad. Y así aplacado el sol hizo su curso. Y estos devotos o servidores de los dichos dioses muertos, envolvían estas mantas en ciertos palos, y haciendo una muesca o agujero al palo, le ponían por corazón unas pedrezuelas verdes y cuero de culebra y tigre, y a este envoltorio decían *tlaquimillolli,* y cada uno le ponía el nombre de aquel demonio que le había dado la manta, y éste era el principal ídolo que tenían en mucha reverencia, y no tenían en tanta como a éste a los bestiones o figuras de piedra o de palo que ellos hacían. Refiere el mismo padre Fr. Andrés de Olmos, que él halló en Tlalmanalco uno de estos ídolos envuelto en muchas mantas, aunque ya medio podridas de tenerlo escondido. [Mendieta, Libro II, cap. 2; compárese Sahagún, Libro VII, cap. 2].

Con justa razón Jacinto de la Serna llama a Teotiuacan —metrópoli de la época clásica— "la Roma" del área mesoamericana. Relata que los antiguos sacerdotes por "ciencia natural" sabían pronosticar los eclipses de Sol y Luna y entonces anunciaban:

cómo aquellos dioses estaban muy enojados, y que tal día había de esconder su luz en pena de sus pecados y descuidos en servirlos y sacrificarles hombres y mujeres; y que así previniesen para aquel día sacrificios que hacerles por aplacarlos. Escogieron entonces doce mancebos y doce doncellas, y les hicieron que los mancebos, asidos de las manos, bailasen ante el templo del Sol; y lo mismo las doncellas ante el de la Luna, y esto hicieron hasta el día que llegó el eclipse natural y viéndolo los indios que le había faltado la luz, echaron en unas hogueras de fuego a los indios sacrificados ante el templo del Sol y las indias ante el de la Luna; y como vieron que había salido el Sol hermoso, y resplandeciente con su natural esplendor, porque había cesado el impedimiento del eclipse, juzgaron habían aquellos aplacádose con aquellos sacrificios [Serna, cap. 12: 2].

Los que organizaban el culto y mediaban entre humanos y dioses, son los sacerdotes, que a la vez son adivinos, sabios y curanderos. El contacto con lo sagrado los convierte en personas especiales. Se distinguen por sus cabellos largos, su unción negra con tizne o por una pomada alucinógena. Además, tienen una vida cercana a los poderes divinos, estructurada por ayunos y éxtasis. Los escritores de la época colonial mencionan diversos especialistas religiosos con sus títulos y oficios.

Desde luego, los autores cristianos consideraban a todos como representantes de la religión enemiga, a la que había que combatir. De ahí que los describen generalmente como una especie de "brujos" —el término satanizante que también utlizaban para los representantes de la fe precristiana y predogmática que en esos mismos años eran perseguidos en Europa. En ambos casos se trata de especialistas que combinaban su extenso conocimiento de las medicinas y de las hierbas con un profundo entendimiento psicológico, así como con técnicas adivinatorias, el don de la clarividencia, la orientación ético-religiosa y experiencias místicas.

El curandero frecuentemente se considera una persona de poderes sobrehumanos, una persona santa *(ne' ho'o,* dicen los chatinos: Greenberg, 1987, p. 146). Sus dones extraordinarios y su vocación muchas veces salen a la luz desde la infancia, porque nacen de manera peculiar (con capa, con cabellera, con el cordón umbilical enredado, o durante una tempestad), porque se niegan a mamar o porque pasan por experiencias muy especiales (Ichon, 1973, p. 287).

No debemos olvidar, además, el importantísimo papel ritual de la mujer, que persiste hoy en día como curandera-partera (toda partera es también curandera, pero no necesariamente a la inversa). La mujer sobresale por su conocimiento de las plantas, de las fases de la vida y de los ritos correspondientes: "La partera no entra generalmente en funciones sino en edad avanzada, después de la menopausia" (Ichon, 1973, p. 283; compárese Sahagún, Libro VI).

Tlaxichqui, que en castellano suena lo mismo que profeta o adivino, a éstos, pues, acuden con sus aflicciones a los que les faltó la mujer o el marido, o les han robado la hacienda, para saber dónde está y quién lo llevó lo uno o lo otro... estos tales profetas, para tales adivinanzas usan del *ololiuhqui* o del peyote... [Ruiz de Alarcón, Tratado I, cap. 7].

Los *atlauhtlachixque* o *atlan teittaque* ven si morirá o no el enfermo.

Los *tetlacuicuilique* sacan pedrezuelas *(tecpatotontin, azcaxalli, itztetl)* del cuerpo, como manifestaciones concretas de las causas de una enfermedad.

Los *tetonallilique* o *tetonalmacani* restauran la salud y la ventura de los niños medrosos: miran la mano del niño y álzanle los pelos de la mollera hacia arriba, poniéndoles medicina en la coronilla de la cabeza e invocando al Sol.[19]

Los *tepillalilique* dan medicina a mujeres estériles para poder engendrar.

Los *tetlaxilique* "dan hechizos a las mujeres que se empreñan a hurtas para que echen a la criatura, que parece es alacrán".

Los *teciuhtlazque* "conjuran las nubes cuando quieren apedrear para que no haya efecto el granizo. También se llaman *nanahualtin".* "Hay otros que se llaman *teciuhpeuhque.* En las más partes del valle los que hay que ahuyentan las nubes y las conjuran, y los más pueblos los tienen señalados y los libran del *coatequitl,* hacen con las manos muchas señales y soplan los vientos".[20]

[19] Se refiere a la curación del "susto" cuando salió o falta el "hado" *(oquicauh itonal)* y ha enfermado el niño (Ruiz de Alarcón, Tratado VI, cap. 2). Esta pérdida del *tonal* y su curación (limpia) ha sido documentada para la comunidad *naua* de Atla por Montoya Briones (1964, p. 163), para los totonacas por Ichon (1973, p. 250), para los zapotecos por De la Fuente (1977, pp. 330 ss.) etc. Compárese el extenso y ejemplar estudio de López Austin (1980). También Segre formula una serie de observaciones perspicaces sobre los conceptos claves del susto y de la envidia (1987, pp. 75 ss). El susto, como experiencia traumática, no se debe a un malestar físico, sino que tiene como fondo un problema social o emotivo. La envidia es consecuencia de la desigualdad social y de la agresividad interindividual correspondiente.

[20] Los *tlaciuhque* sabían lo que los dioses disponían y determinaban, porque podían hablar con Ellos: el éxito en la guerra, si había de llover o no, y si habría hambre, o enfermedad, o mortandad; por las respuestas que daban, que eran como oráculos, si salían alguna vez verdades, los adoraban y tenían por dioses (Sahagún, Libro X, cap. 39). Actualmente, en la comunidad *naua* de Atla: "El brujo es quien puede provocar toda clase de males, hechizar, ocasionar enfermedades, mal de ojo, pérdida del alma, o bien causar la muerte. Es el que trata con los seres diabólicos, con el demonio, con los aires malos, con el diablo, con el enemigo o con los aires negros. A éste, al que embruja, se le llama *tlachihke* o *tetlachihke* que es el que va a hacer 'costumbre' y brujerías al cerro, el que habla con los aires en su casa o en las cuevas. El curandero o adivino, en cambio, es aquel que se encarga de extirpar y eliminar los males y las enfermedades, el que trata preferentemente con las entidades benéficas, con los aires buenos o aires blancos, y el que es llamado *tlamatki."* (Montoya Briones, 1964, p. 154). Este vidente o brujo en Tlaxcala es llamado *tlantepuzillamatl* (véase la glosa en el *Códice Nuttall,* p. 76). Ruiz de Alarcón menciona otros "hechiceros": *texoxqui, teyolloquani, tetlachichihuani.* (Tratado I, cap. 1). El *texoxqui* también era importante entre los pipiles: se transforma en lagarto o perro o en la forma del animal que quiere (León-Portilla, 1972, p. 59).

> Otros [...] hacen al palo parecer culebra. Hay otros nigrománticos que se transforman según la apariencia en tigre, en perro, en comadreja, que se llaman *nanahualtin. Hay otros nigromantes que toman forma de búho, o de gallina o de comadreja*, y cuando los quieren asir, ya parece gallina, ya parece búho, ya parece perro, o comadreja, los cuales se llaman *nanahualtin.*
>
> Los *tlahuipuchme* son nigromantes que [...] andan de noche, echan fuego por la boca y espantan a los que quieren mal, de tal manera que quedan fuera de sí o mueren. Andan por las montañas de noche y traen una lumbre como una hacha ardiendo y cuando quieren la absconden [Sahagún y Ponce, Garibay, 1979, pp. 131, 151-152].

La categoría de *nanahualtin* o "nahuales" merece nuestra atención especial, ya que se trata de personas que trascienden los límites de lo palpable y entran en el "Otro Mundo": al igual que los sacerdotes, son mediadores entre aquel ámbito divino y la realidad cotidiana. El mismo Ruiz de Alarcón dice al respecto:

> había dos mundos o dos maneras de gentes. El primero en que el género de hombres que tuvo se transmutaron en animales y en el sol y en la luna, y así al sol y luna y animales atribuyen anima racional, hablándoles para sus hechicerías, como si entendiesen, llamándolos e invocándolos con otros nombres para sus conjuros... [Tratado I, cap. 10].

Hay aquí la experiencia de "otra realidad", en que andan los hombres-*nauales,* los sacerdotes del espíritu *(tlamacazqui, nahualtecutli)* junto con los grandes poderes de la naturaleza. Allí todas las cosas se ven bajo una perspectiva "mágica", con su nombre religioso, metafórico, su "*nahualtocaitl* que suena en castellano nombre arrebozado, o nombre de que usan los hechiceros" (Ruiz de Alarcón, Tratado III, cap. 2).

La palabra "nahual" es una referencia al contacto con aquella "otra realidad", y se ha traducido de muchas maneras. Para entender el concepto —o, mejor dicho, la experiencia— es importante tomar en cuenta la propaganda negativa y la desorientación al respecto de parte de los misioneros cristianos.

Hoy día la palabra se aplica al que tiene un "animal compañero", como otra manifestación de su persona (llamado *alter ego,* con un término técnico en latín). Muchas veces se aumenta la confusión cuando no se distingue entre la sensación muy difundida de tener tal "animal compañero", llamado *naualli, tona* o *tono* (del nauatl *tonalli),* y la facultad de manipular este don como fuerza mágica, propia del *naualhe,* "el poseedor de *nahual".*[21] La gente nor-

[21] Muy clara es la explicación de Reyes García y Christensen (1976, p. 132): "Nuestro *tonal,*

mal, en su existencia física, se define en el lenguaje de los conjuros como *ezzotihuitze tlapallohuitze,* "los que vienen con sangre y color *(i.e.* con fragilidad de carne y sangre)", *in nacayollo in nacatzontecome,* "los que tienen cabezas y corazón de carne" (Ruiz de Alarcón, Tratado II, caps. 1 y 4). El cuerpo es *tlalli zoquitl,* "la tierra y el lodo" (Ruiz de Alarcón, Tratado VI, cap. 24).

Pero el mundo de la pomada negra alucinógena, el mundo de los sueños y visiones, de oscuridad y tinieblas, la misteriosa realidad onírica, se define como una existencia espiritual.

El curandero-*naual* dice: *ahmo nezzo ahmo nitlapallo,* "yo soy como sin sangre, ni color (insensible)" y reza:

Onichualhuicac nomiccama, nomiccanacayo,
inic ahmo nicmatiz inic nechahuiltizque
in nohueltihuan, in tlacaxillohuan
ahmo nehuatl in nechhuitequizque
in nitlamacazqui, niquetzalcoatl

Para este efecto traigo mis manos y mi cuerpo insensible,
para no sentir los daños, o burlas,
que me quieren hacer mis hermanas, hombres como yo,
que no es posible que me hieran y ofendan,
a mí que soy sacerdote y el dios Quetzalcoatl.[22]

[Ruiz de Alarcón, Tratado II, cap. 1]

que es la fuerza vital, está ligado a la existencia de un animal o un fenómeno físico: tigre, zorrillo, culebra, remolino de aire, etc. Si algo acontece a este animal, lo mismo sucede al humano al cual esté ligado, ya que es afectada la fuerza vital de que ambos participan. Por otra parte, a este animal se le denomina nawal; por eso los Zongolicueños dicen al mismo tiempo: *titonalehkeh, tinawalehkeh,* tenemos *tonal,* tenemos *nawal.".* En su estudio sobre los huaves, Signorini da una extensa descripción y análisis de los conceptos *tono* y *naual,* resumiendo y citando a Aguirre Beltrán, Foster y los otros autores más importantes sobre el tema (1979, pp. 177 ss.). Véanse también Guiteras Holmes (1965), Vogt (1979) y López Austin (1980). Estudios comparativos recientes son: Köhler (1983) y Spero (1987).

[22] Es la traducción que da el mismo Ruiz de Alarcón. El curandero se identifica aquí con Quetzalcoatl, la Serpiente Emplumada, el Remolino, prototipo de los "Hombres-Dioses". Véase López Austin, (1973). Para la descripción de los seres divinos como "los sin color", compárese el *Códice vindobonensis,* p. 34. Weitlaner menciona algunos ejemplos interesantes del *naualismo,* como el relato chinanteco de un tal Marcelino que en la playa junto al río vio el guajolote que se llama "el animal del rayo" (piénsese en Chalchiuhtotolin, manifestación de Tezcatlipoca). Sus amigos no lo podían ver y le dijeron "tú tienes suerte que puedes ver este animal" (1977, p. 100). La distinción entre los dos mundos se expresa en la pregunta: "¿Quién eres tú, animal, eres animal de esta vida o eres nahual?" (Weitlaner, 1977, p. 177).

La experiencia se expresa en los sueños y sigue viva en las comunidades mesoamericanas.

En Chalcatongo, en la Mixteca Alta, se nos describió la sensación realista de ser la Serpiente Emplumada, el Remolino:

Ndeche-iuna, te janina ja jahnuna vehe kuahanna.
Te jaana jaha in yunu nuyusha uan,
te jahnuna kuenda sndiki, skavana te tahnu nuyusha.
Te kuahan-tuku-na inga vehe uan.
Ndukoona te kajito yuhu ñayiu uan.
Te jaana, uni jashinna triu, jaxinna itu, uni kuahanna nuu triu uan.
Te jaana, te kaa in sndiki, iya tu in soko luli uan.
Te tuu jahati ja kohona nducha.
Maani nuu tehe sndiki uan yaatu uan,
jikandeena te jihina nducha uan.

Te kuahanna inga lado...

Vuelo en el vacío, sueño que voy desbaratando casas.
Llego al pie de un ocote
lo desbarato como un toro, lo sacudo, y se quiebra el ocote.
Entonces voy a otra casa.
Me siento. Me está espiando la gente allí.
Llego y aplasto por completo el trigo, aplasto la milpa, me meto en el trigo.
Llego y allí está un toro, cerca de un pozito.
No me deja tomar agua.
Puro en las pisadas de toros que hay allí,
me agacho y tomo agua.

Entonces voy a otro lado...

Lo que pasa al "animal compañero" (que puede ser un animal o un ser considerado como tal, un fenómeno como viento, nube, rayo, etc.), tiene un efecto físico sobre la persona con quien está conectado. Las peleas de los "animales compañeros", las heridas obtenidas en su camino por los montes o por haber sido atacados por otras personas, pueden causar enfermedades y hasta la muerte. Gente con un *alter ego* muy fuerte a través de un ritual pueden convertirse en "aliados" o "guardianes" de los débiles, para ayudarlos.

Los "hombres-dioses", que andaban en aquella "otra realidad", eran temidos y venerados. Como grandes magos, tenían el poder de influir sobre las fuerzas de la naturaleza y manipularlas.

En los documentos inquisitoriales se conservan datos muy interesantes

sobre la actuación de dos de ellos, Martín Ocelotl y Andrés Mixcoatl.[23] El primero era hijo de un mercader y "papá mayor" de la Chinantla. La denuncia era que "Martín Ucelo ha hecho muchas hechicerías y adivinanzas, y se ha hecho tigre, león y perro, y ha dogmatizado y dogmatiza a los naturales de esta Nueva España..." (González Obregón, 1912, p. 17).

El franciscano fray Gerónimo de Mendieta (Libro II, cap. 19) los menciona en su descripción de la religión antigua:

> No faltaron en algunas partes conjuradores del granizo, que sacudiendo contra él sus mantas, y diciendo ciertas palabras, daban á entender que lo arredraban y echaban de sus tierras y términos... Brujos y brujas también decían que los había, y que pensaban se volvían en animales, que (permitiéndolo Dios, y ellos ignorándolo) el demonio les representaba. Decían aparecer en los montes como lumbre, y que esta lumbre de presto la veían en otra parte muy lejos de donde primero se había visto. El primero y santo obispo de México, de buena memoria, tuvo preso a uno de estos brujos o hechiceros que se decía Ocelotl, y lo desterró para España, por ser muy perjudicial, y perdióse la nao cerca del puerto y no se supo más de él. El santo varón Fr. Andrés de Olmos, prendió otro discípulo del sobredicho, y teniéndolo en la cárcel, y diciendo el mismo indio al dicho padre, que su maestro se soltaba de la cárcel cuando quería, le dijo el Fr. Andrés, que se soltase él si pudiese; pero no lo hizo porque no pudo.

La sensación de ser lumbre y de viajar por el aire es propia del estado espiritual de los nahuales. En la pictografía esta experiencia misteriosa se expresa pintando al sacerdote en trance como una serpiente de viento oscuro o una serpiente de fuego *(xiuhcoatl)*.[24]

El último era el "animal compañero" de Uitzilopochtli y otros dioses. Se ve

[23] Los documentos han sido publicados por González Obregón (1912). Véanse los excelentes estudios de Greenleaf (1961) y Gruzinsky (1988).

[24] "Otro concepto importante de la Sierra de Zongolica lo constituyen los guardianes o protectores de las rancherías y pueblos. Estos son los *xiwitl*, seres humanos masculinos y femeninos que en secreto y por la noche 'vuelan' para vigilar las incursiones de los *xochiwa*, entidades similares que vienen a robar la riqueza que guardan los cerros." (Reyes García y Christensen 1976, p. 131). Con el traje y atributos de este *xiuhcoatl*, o sea en este estado de *naual*, el Señor 8 Venado visita a los seres sobrenaturales en el *Códice Nuttall*, pp. 44 y 50. Otro ejemplo interesante es el *xiuhcoatl* que aparece en la Tumba I de Zaachila, como guardián sobre los muertos y como marcador de la frontera con el "Otro Mundo" (Jansen, 1982). Por la misma razón, serpientes de fuego aparecen circundando templos (por ejemplo en *Borgia*, pp. 33-34) y monumentos (como el famoso Calendario Azteca).

En el *Códice Nuttall*, p. 76 y p. 79, un cerro de la Serpiente de Fuego marca la entrada y la salida del ámbito divino y "nahualístico", en el que el Señor 8 Venado "Garra de Jaguar" llega ante el dios Sol.

con frecuencia como "guardián" o marcador de la frontera de un ámbito sagrado: monumentales cabezas de la Serpiente de Fuego aparecen flanqueando los templos. Con este poder los *nauales* defienden el pueblo. En caso de un ataque de personas o *nauales* enemigos: "Hicieron un viento y mucha neblina y también empezó a llover y había rayos y relámpagos ..." (Weitlaner, 1977, p. 95).

Con frecuencia se observan bolas de lumbre en el cielo, que se consideran las manifestaciones visibles de estos *nauales*. Reproduciendo el vocabulario y las ideas de la inquisición colonial, mucha gente los llama "brujos". Además, relacionándolas con los "vampiros" del folklore europeo, mucha gente piensa que van a chupar la sangre de los niños. En Chalcatongo dan a este fenómeno el nombre de *Sukun Yuu* ("Garganta de Piedra"):

> Cuando murió el difunto Toño, eran como a las 11.30 de la noche y nos mandaron para ir a ver la caja del difunto. Nos fuimos de la Agencia Progreso para el centro de Chalcatongo. Por donde vive Serafín Herrera, salió de la barranca una bola de lumbre. La vi que se levantó del suelo. Era una bola de lumbre grande y se fue por el aire, pasó a la orilla del centro, por el lado del Oriente, y llegó a Vista Hermosa. De allí se fue hacia la carretera que conduce a Guerrero. Por allí fue a traer a su compañero que probablemente de allí es. También una bola de lumbre. Volaban de un lugar a otro como buscando a dónde meterse. De allí se dirigieron a Progreso, hasta llegar al pie de la rosa que está junto a la casa del finado Chico Jiménez. Bajaron al suelo y empezaron a caminar y murmuraban, hablaban y lloraban como niños. Allí estaban, estaban y se volvieron a levantar y se fueron por el centro rumbo a Zaragoza...

Tal facultad de *naual* se atribuía a Ocelotl. Un testigo en el proceso inquisitorial recordaba

> [...] que Montezuma, Señor que fue de esta Ciudad, había tenido preso al dicho Martín por hechicerías y adivinanzas que hacía, y que el dicho Martín le decía al dicho Motezuma que no le tenía miedo ni se le daba nada por él: que aunque le matase y le hiciese pedazos, no moriría ni podía morir: y que el dicho Motezuma, oyendo decir lo que el dicho Martín decía, le mandó hacer pedazos y muy pequeños los huesos y molérselos y que así hecho pedazos el dicho Martín se levantó como antes estaba, sano y bueno, delante del dicho Motezuma... [González Obregón, 1912, p. 26].

Esta prueba recuerda la sagrada historia quiché de los gemelos que vencen de manera semejante a los dioses del Inframundo en el *Popol Vuh*. Este paralelo demuestra que allí también se trata de un acto mágico reconocido como tal.

Otro testigo nos dice:

> muchas noches vió que el dicho Martín se salía de su casa e iba a media noche a la laguna que está junto a Tezcuco, y que vía al dicho Martín hacer sahumerio de copal, y que se subía el dicho Martín encima de unos palos o de unas piedras, y que decía ciertas palabras, y que luego venía el diablo y hablaba con él gran rato, y le decía lo que había de hacer y dónde había de ir, y que después se volvía el dicho Martín a su casa y se echaba en su cama que no lo sentía su mujer ni los que estaban en su casa [González Obregón, 1912, p. 29].

Esta manera de caminar sin que nadie se dé cuenta, "en el espíritu", por supuesto es propio de los *nauales*. Lo mismo se reporta de los *Benandanti*, hombres y mujeres con poderes semejantes en Friuli (Italia), perseguidos por la inquisición a fines del siglo XVI. Habían nacidos "con la capa" y en determinados días salen "en la mente" para librar batallas nocturnas contra otras gentes de carácter diabólico para defender la siembra (véase el estudio de Ginzburg). Enfatizamos que al igual que los *Benandanti* y los mal llamados "hombres-lobos" de Europa, los *nauales* mesoamericanos intervienen para proteger la comunidad y salvar las cosechas. Son los "animales compañeros" *(tonos)*, por ejemplo, que se encargan de juntar el agua, sacándola de los arroyos y pozos antes de que empiece la temporada de lluvia.

Todos los *tonos* viven juntos en una cueva grande y húmeda, bajo la vigilancia del Señor del Monte.

En Chalcatongo se nos explicó:

Kanduu ñayiu uan chi suan nijaha maa Chuchi,
ja kachindee, ja kasatiun jinahan-saa nititiun maa Chuchi uan.
Vei ja kuu chindee ñayiu ja kuun Sau ja satiun uan.
Janiyo uan te vaha suan vei maa:
kanduu ñayiu uan, tuunyo uan jahan jika shraan,
kajasatiun ndeu kuun Sau ndeu kuun.
Te nu tu ñayiu uan, nu tu kanduu ñayiu ni,
ma kuun tu Sau, ma kuun tu.

La gente se vuelve (naual) porque así lo dispuso dios,
para ayudar y trabajar juntos —por sí lo mandó dios.
Viene para que la gente pueda ayudar, para que venga la Lluvia, para trabajar.
Por eso soñamos, y bien así viene eso:
La gente se vuelve (naual), nuestros tonos van muy lejos
a trabajar, allí de donde viene la Lluvia.
Si no hubiera gente, si la gente no se volviera *(naual)*,
no viniera la Lluvia, no viniera.

Y al igual que en el caso de los procesos contra los *Benandanti,* los *nauales* mesoamericanos cayeron víctimas de la intolerancia de la Iglesia católica. Para la óptica distorsionada de la Inquisición, todas estas prácticas eran diabólicas. Ocelotl fue condenado y exiliado en 1537. Pero luego se presentó un "sucesor", en la persona de Andrés Mixcoatl. Su nombre *nauatl* significa "Serpiente de las Nubes" y es el del dios de la caza y de los huracanes.

En este campo se manifiesta su poder: obtuvo fama porque logró hacer lluvia, tenía

> ciertos encantamientos para llover y para granizar, y para apedrear y para lo contrario, para no llover y para echar a otra parte las nubes... hizo sus encantamientos y ardió copal y papel de noche, y luego a otro día, a medio día, llovió mucho, por lo cual lo tuvieron por dios... [González Obregón, 1912, pp. 56-57].

Mixcoatl solía decir:

> Yo no vengo aquí por nada, sino porque tengo lástima de los macehuales; no vengo sino a ayudaros y consolaros, porque vuestros maizales se hagan buenos, que yo haré que no ventee, porque no los eche a perder, y haré que llueva porque todo se haga muy bien lo que tenéis sembrado...
>
> Por eso los principales se fueron con él, y llegaron a otro barrio, y cuando llegó tenían hecha una ramada con flores y ramos, y por el suelo todo de flores y esteras como si fuera dios, y luego diéronle rosas y de comer, y pide que le vengan a cantar, y luego vinieron muchos mancebos con sus atabales y cántanle allí delante, y luego acabado esto, métenlo en otra casa y dale la gente copal y papel y hace sus sacrificios y encantamientos... [González Obregón, 1912, pp. 69-70].

Mixcoatl fue hecho preso por las autoridades de la Iglesia católica y encerrado en un convento, pero su figura carismática nos sigue fascinando como símbolo de la resistencia espiritual indígena.

Su voz firme de *naual* nos llega directamente de aquel "Otro Mundo" mesoamericano: "Mas nosotros, que somos dioses, nunca morimos".

V. Sincretismo y resistencia

LA RELIGIÓN ES UN FENÓMENO HISTÓRICO y dinámico: conserva tradiciones de hace mucho tiempo, pero a la vez muestra una continua variación regional y un permanente cambio diacrónico, de acuerdo con las transformaciones sociales, económicas y culturales, los contactos étnicos, la influencia de personas carismáticas, etc. El encuentro de dos corrientes espirituales diversas suele producir conflictos pero también fenómenos de adaptación y comprensión mutua, que pueden resultar en un sincretismo, una combinación o mezcla de ambas tendencias.

En la religión cristiana hay mucho sincretismo. Las enseñanzas sabias, conmovedoras, y el ejemplo dramático del fundador mártir significaron una profunda remodelación de la tradición ancestral frente a las circunstancias muy críticas del momento, una radical toma de conciencia acerca de los valores básicos dentro del gran y caótico encuentro de civilizaciones que fue el helenismo. Lo judío se combinó con lo grecorromano y posteriormente también con lo nórdico. Vemos vestigios de diversos modos de vivir y de pensar, como una estratigrafía espiritual: el pensamiento patriarcal de los ganaderos nómadas del antiguo Oriente, el misticismo de los agricultores circunmediterráneos centrado en la fertilidad del campo, el racionalismo lógico y el individualismo de los filósofos griegos, el mesianismo de los marginados y el anhelo de la liberación de los esclavos del imperio romano, la jerarquía institucional de una doctrina de estado, la escolástica y la devoción medievales, la ética materialista de los mercaderes, el paternalismo de los colonizadores, etcétera.

Así también, la religión mesoamericana es el resultado de un largo proceso histórico y de varias formas de sincretismo. A diferencia del cristianismo, no disponemos aquí de una documentación tan amplia, de modo que solamente podemos especular sobre su desarrollo. Pero no cabe duda de que la religión que encontraban los conquistadores españoles era el resultado de una larga historia y de un sincretismo intenso entre los diversos pueblos de Mesoamérica. Seguramente contribuyeron a ese proceso los olmecas, los teotihuacanos y otras grandes civilizaciones con sus respectivas diferencias locales, étnicas y de estrato social o linaje.

Desde la época preclásica se había intensificado el contacto comercial entre las áreas componentes de la gran región cultural de Mesoamérica. Hubo una capa intelectual muy bien preparada, guardiana de la tradición y dada a la especulación filosófica. En la época clásica existían ya diversos sistemas de escritura bien desarrollados, capaces de registrar y de transmitir sobre grandes distancias el pensamiento y el simbolismo religiosos.

Una clara prueba de este sincretismo prehispánico son los múltiples títulos y asociaciones de una sola deidad, en que se reflejan las variaciones locales. Las fuerzas divinas, según la idea básica, se habían manifestado de manera múltiple en lugares específicos (montes, manantiales, etc.) y con diversos aspectos. Además, existió una identificación de determinados dioses con los guías ancestrales, los héroes fundadores de los linajes y los grupos étnicos. Para ordenar toda esta pluralidad se estableció la división cósmica de los cuatro rumbos y los principios calendáricos.

Posteriormente, el efecto destructivo de la conquista produjo la pérdida de la autonomía. El cristianismo acabó con la dirección central de la religión mesoamericana y la remplazó con su propia jerarquía eclesiástica, relegando los restos de la cosmovisión vencida al margen de la sociedad, a una "zona de refugio", a un ámbito casi ilegal pero tolerado. Allí, en la periferia, la tradición mesoamericana subsistió, adaptándose a la nueva realidad y desarrollando nuevas formas para sus mensajes milenarios.

Ahora, las ideas y costumbres religiosas indígenas se suelen comparar con las de la élite azteca en la época prehispánica, ya que éstas han sido registradas por una abundancia relativa de fuentes históricas. Dicha comparación es, en muchas ocasiones, el resultado de evaluar la sobrevivencia como un "fósil" desmembrado o descabezado (implicando que ha perdido toda vitalidad): da "la impresión de gran confusión" o es "una vaga reminiscencia" (Ichon, 1973, p. 43).

Pero esta comparación se basa en varias suposiciones tácitas y erróneas acerca de la religión mesoamericana precolonial. Se suele pensar que ésta consistía en una teología dogmática precisa, con una estructura fija e invariable, mientras que, por el contrario, la religión mesoamericana tenía un carácter pluriforme por la gran influencia de las experiencias visionarias personales, de los cultos locales, de los diferentes enfoques sobre la naturaleza, las enseñanzas de determinados individuos a nivel local, la tradición étnica, etc. Hubo y hay un substrato común de conceptos fundamentales, pero a la vez una gran variedad en su realización concreta en el tiempo y en el espacio.

Precisamente esta estructura flexible permitió a los mesoamericanos adaptarse a los nuevos tiempos sin perder su propia identidad. De acuerdo con estas características fundamentales de la religión mesoamericana, y tomando en

cuenta que los relatos de los frailes se refieren a un momento muy especial en el tiempo (el imperio azteca en grave crisis) y que sufren de múltiples distorsiones, llegamos a reconocer lo fuerte y lo vital que es la continuidad.

Obviamente, la "conquista espiritual" ha dejado profundas huellas, tanto en el sentimiento religioso como en las fuentes históricas. En sus estudios de las religiones indígenas de América, los frailes observaban varios elementos e instituciones religiosas semejantes a algunos aspectos del cristianismo. Las similitudes aumentaban aún más porque los escritores europeos —de manera consciente o subconsciente— trataban de describir y definir aquel mundo extraño en términos conocidos, de reducirlo a algo manejable. La semejanza planteaba un nuevo problema teológico, una nueva inquietud comparativa que se convirtió, posteriormente, en una de las bases de la antropología. Pero en aquella época los autores estaban aún tan convencidos de su propia verdad absoluta, que no pudieron ver que estaban descubriendo lo que es común a diferentes culturas y a diferentes religiones. Los cronistas y sacerdotes europeos trataban de explicar la semejanza a través de contactos históricos, por ejemplo, una evangelización primordial por un apóstol como Santo Tomás.[1]

Otros vieron en los paralelos la intención del Diablo de imitar a Dios: "El demonio ha tomado por su soberbia, bando y competencia con dios, lo que nuestro dios con su sabiduría ordena para su culto y honra, y para bien y salud del hombre, procura el demonio imitarlo y pervertirlo, para ser él honrado, y el hombre más condenado." (Acosta, Libro V, cap. 11). Naturalmente, los dioses mesoamericanos fueron considerados como "demonios" por los cristianos, y la religión nativa como "superstición".[2] Pero el diablo y los demonios a los que tanto se referían los evangelizadores eran seres muy reales en la mente de los cristianos de aquel entonces. Eran los malos espíritus que en cualquier momento podían presentarse al ser humano, y tenían un poder real, aunque subordinado, a la voluntad del "verdadero dios".

[1] Un eco lejano de aquellas ideas del siglo XVI se encuentran en el *Libro de Mormón,* que sostiene que los nativos americanos provienen de Israel y fueron visitados por Cristo mismo después de su muerte en la cruz. Sahagún tenía sus dudas al respecto: "Acerca de la predicación del Evangelio en estas partes, ha habido mucha duda si han sido predicadas antes de ahora, o no; y yo siempre he tenido la opinión que nunca les fue predicado el Evangelio porque nunca jamás he hallado cosa que aluda a la Fe Católica, sino todo lo contrario y todo tan idolátrico que no puedo creer que haya sido predicado el Evangelio en ningún tiempo" pero luego enumera una serie de interesantes detalles para al fin revocar su opinión original: "Así que digo concluyendo, que es posible que fuesen predicados, y que perdieron del todo la Fe que les fue predicada, y se volvieron a las idolatrías antiguas..." (Libro XI, cap. 13). Sobre el desarrollo de estas ideas, véase Wauchope (1962).

[2] Anders (1970) y Boone (1987 y 1989) han estudiado con detalle la "carrera" de Uitzilopochtli o "Vistlipvztli" ("Viztipuztli idolum Mexicanorum") y de su templo en la historia de las ideas.

De ahí que los monjes aconsejaban a los nuevos fieles las acostumbradas tácticas exorcistas de Europa: "Si se les apareciera el dios que les hablaba, que llevasen una crucesita o un poco de agua bendita y se la mostrasen y echasen encima y verían el sentimiento y horror que les causaban y verían cuán ruin y cobarde era el que adoraban..." (Burgoa, *Geográfica descripción,* cap. 65).

Ruiz de Alarcón expone sus propias ideas "racionales" sobre las fuerzas naturales, y a la vez su fe en la existencia real de los demonios, cuando habla del nahualismo como si se tratara de un truco del diablo:

> De lo referido se informan los ministros de doctrina para disuadir a los indios de tan grandes engaños y enseñarlos con paciencia, desengañándolos cómo no hay transformaciones, y cómo los animales obran naturalmente y no con actos libres, y los demonios no pueden exceder de lo que Dios Ntro. Señor les permite, advirtiéndolos cómo los cometas son efectos naturales, y lo mismo los eclipses... [Tratado I, cap. 10].

Lo más positivo que los frailes podían comentar sobre el "paganismo" de las civilizaciones americanas, era decir que era comparable con la religión de los griegos y romanos, la que conocían por sus estudios humanistas: "Finalmente, quien con atención lo mirare, hallará que el modo que el demonio ha tenido de engañar a los indios, es el mismo con que engañó a los griegos y romanos, y otros gentiles antiguos, haciéndoles entender que estas criaturas insignes, sol, luna, estrellas, elementos, tenían propio poder y autoridad para hacer bien o mal a los hombres ..." (Acosta, Libro V, cap. 5). De ahí que Sahagún propone una equivalencia entre los dioses aztecas y los del panteón romano (Libro I), mientras que Ruiz de Alarcón compara el relato sobre el origen del sol con los "metamorphoseos de Ovidio" (Tratado I, cap. 10).

La designación de los templos mesoamericanos como "mezquitas" indica que los españoles consideraban su conquista como una secuencia lógica de la reconquista, o sea de la lucha contra los árabes. Fue en el momento del triunfo sobre el último califato en la Península Ibérica —la caída de Granada y la huida de Boabdil—, en 1492, cuando "los reyes católicos" dieron el mandato a Cristóbal Colón para buscar la ruta occidental a Asia y establecer una alianza con el Khan de China. Era una lucha cósmica, en la que Santiago Matamoros, patrono de la cruzada antiislamita y de la liberación de España, se convirtió en Santiago Mataindios, patrono de la conquista de América.[3] En la conciencia de los frailes y los conquistadores se mezclaba esta mentalidad de cruzada con las gestas de los caballeros legendarios y el utopismo de una Europa en crisis:

[3] Sobre este complejo tema véanse, por ejemplo, los ensayos de Jacques Lafaye (1984).

> Sabemos que este príncipe de tinieblas [Lucifer], queriendo oscurecer a los hombres la luz de la Santísima Trinidad (en que estriba y se funda la Ley evangélica), ordenó contra ella tres haces, y levantó tres banderas de gente engañada y pervertida, con que desde el primer nacimiento de la Iglesia le ha ido dando continua batería; que son la perfidia judaica, la falsedad mahomética, y la ceguera idolátrica; dejando atrás la malicia casera de los herejes, que no menos perniciosa ha sido, y podemos decir que más molesta. Pues para contrastar y desbaratar estas tres poderosísimas batallas del enemigo, en que ha traído enredada y sujeta a su dominio la mayor parte del mundo, parece que escogió Dios por sus especiales caudillos a nuestros Reyes Católicos [Mendieta, Libro I, cap. 2].

Fray Bernardino de Sahagún, en el prólogo de su *Historia general,* expresa sus elevadas expectativas sobre la labor evangelizadora entre los mesoamericanos:

> Pues no son menos hábiles para nuestro cristianismo sino en él debidamente fueron cultivados; cierto, parece que en estos nuestros tiempos, y en estas tierras y con esta gente, ha querido Nuestro Señor Dios restituir a la Iglesia lo que el demonio la ha robado (en) Inglaterra, Alemania y Francia, en Asia y Palestina, de lo cual quedamos muy obligados de dar gracias a Nuestro Señor y trabajar fielmente en esta Nueva España.

La evangelización debía ser una lucha total. En el primer párrafo de su libro sobre los ritos y las ceremonias, fray Diego Durán explica:

> los que nos ocupamos en la doctrina de los indios nunca acabaremos de enseñarles a conocer al verdadero Dios, si primero no fueran raídas y borradas totalmente de su memoria las supersticiones, ceremonias y cultos falsos de los falsos dioses que adoraban, de la suerte que no es posible darse bien la sementera del trigo y los frutales en la tierra montuosa y llena de breñas y maleza, si no estuvieren primero gastadas todas las raíces y cepas que ella de su natural producía. Aquesto está claro por la naturaleza de nuestra fe católica, que como es una sola en la cual está fundada una iglesia, que tiene por objeto un solo Dios verdadero, no admite consigo adoración ni fe de otro dios *[Ritos y ceremonias].*

A estos objetivos ideológicos de la colonización, los indígenas opusieron su propia forma de lucha espiritual. Cuando fracasaron las armas iniciaron un movimiento de resistencia, que partía de los valores tradicionales y de un antiguo ideal de autonomía. Este movimiento no está bien documentado, pero sale a la luz de manera indirecta en varios acontecimientos y testimonios incidentales, pues constituye el fundamento de las grandes movilizaciones violentas de los pueblos indígenas.

Con el transcurso del tiempo y el cambio del contexto social se desarrolla la utopía de autonomía en forma de ideales políticos de acuerdo con la realidad nacional.[4]

Don Carlos Chichimecatecutli, príncipe de Texcoco, incitaba a sus súbditos diciendo:

> ...mi abuelo Nezahualcoyotl y mi padre Nezahualpilli ninguna cosa nos dijeron cuando murieron ni nombraron a ningunos ni quiénes habían de venir; entiende hermano, que mi abuelo y mi padre miraban a todas partes, atrás y delante —como si dijiese, sabían lo pasado y por venir y sabían lo que se había de hacer en largos tiempos y lo que se hizo, como dicen los padres y nombran los profetas— que de verdad te digo que profetas fueron mi abuelo y mi padre [...] nuestros padres y abuelos dijeron, cuando murieron, que de verdad se dijo que los dioses que ellos tenían y amaban fueron hechos en el cielo y en la tierra [...] huyamos de los padres religiosos y hagamos lo que nuestros antepasados hicieron y no haya quien nos impida: en su tiempo no se asentaban los maceguales en petates ni en equipales [tronos], ahora cada uno hace y dice lo que quiere [...] esta es nuestra tierra y nuestra hacienda y nuestra alhaja y nuestra posesión, y el señorío es nuestro y a nosotros pertenece [...] ¿quién viene aquí a mandarnos y aprehendernos y a sojuzgarnos? que no es nuestro pariente ni nuestra sangre, y también se nos iguala: piensa que no hay corazón que lo sienta y lo sepa [Proceso inquisitorial de 1539, publicado en 1910, pp. 40-43].

El *naual* Martín Ocelotl iba todavía más lejos y predicaba un verdadero anticlericalismo apocalíptico:

> habían venido dos apóstoles enviados de Dios, que tenían uñas muy grandes y dientes y otras insignias espantables, y que los frailes se habían de tornar Chichemicli [Tzitzimitl], que es una cosa de demonio muy fea [González Obregón, 1912, p. 20].[5]

Fue una confrontación dramática y violenta. Los frailes empezaron a juntar y a quemar los ídolos. La resistencia los ocultaba en cuevas y lugares apartados o los integraba dentro de las iglesias:

[4] Este tema de resistencia y utopía, nutridas tanto por la privación histórica de la identidad y del manejo de las tierras y recursos propios, como por las tradiciones y por la inspiración religiosa (mesiánica), ha sido tratado por varias publicaciones recientes como Bonfil (1981), Barabas y Bartolomé (1984) y Barabas (1989).

[5] El *tzitzimitl* es un espectro de la oscuridad que llega al fin del mundo *(Códice Magliabechi,* p. 76). Véase el análisis detallado de este proceso publicado por Gruzinski (1988), que contiene varios testimonios de esta resistencia. Otro hombre-dios declara: "Los padres vendían el mundo [...] los padres no querían sino dinero [...] no eran cristianos [...] son engañadores y demonios [...] los padres con todos sus libros nada sabían y ya estaban condenados [...] la iglesia no era buena porque estaba ya perdida: la iglesia era el infierno" (p. 177).

Estos principales ídolos con las insignias y ornamentos o vestidos de los demonios, escondieron los indios, unos so tierra, otros en cuevas [y] otros en los montes. Después cuando se fueron los indios convirtiendo y bautizando, descubrieron muchos, y traíanlos a los patios de las iglesias para allí los quemar públicamente. Otros se podrecieron debajo de tierra, porque después que los indios recibieron la fe, habían escondido, y querían antes dejarlos podrecer, que no que nadie supiese que ellos los habían escondido... En otros pueblos estos principales ídolos con sus atavíos estuvieron en poder de los señores o de los principales ministros de los demonios, y éstos los tuvieron tan secreto que apenas sabían de ellos sino dos o tres personas que los guardaban, y de éstos también trajeron a los monasterios para quemarlos en gran cantidad [Motolinía, 1969, p. 201].

En sabiendo los indios que se trata de semejante pesquiza [persecución de imágenes de los dioses], los que tienen más lugar para ocultarlos luego las ocultan debajo de las peanas de los altarcillos de sus oratorios, o detrás de sus retablos, o sobre el cielo o palio del mismo altar... [Ruiz de Alarcón, Tratado I, cap. 2].

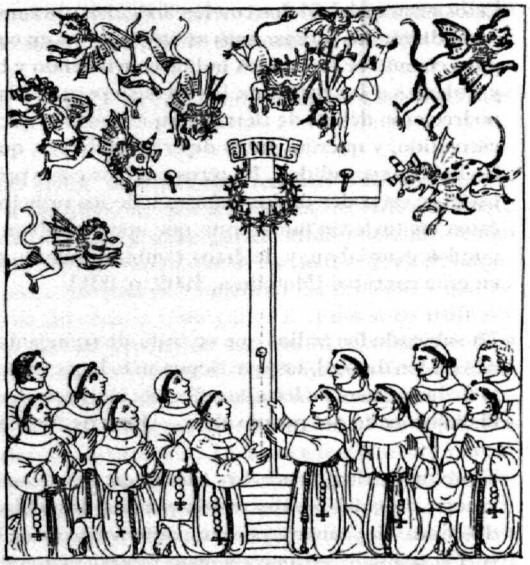
También suelen poner los ídolos en las peanas de las cruces, especial las que están por los despoblados, para dos fines: lo primero, porque nadie sospechara la mezcla [...] lo segundo, porque con este rebozo, veneran y adoran los ídolos, poniéndoles delante muy a menudo candelas encendidas, incienso, ramilletes y otras cosas de este modo... [Ruiz de Alarcón, Tratado I, cap. 6].

Desde ha poco tiempo vinieron a decir a los frailes cómo escondían los indios los ídolos y ponían en los pies de las cruces, o en aquellas gradas debajo de las piedras, para allí hacer que adoraban la cruz y adorar a el demonio, y querían allí guarecer la vida de su idolatría... [Motolinía, 1969, p. 26].

También se incluía la adoración de las imágenes cristianas dentro del culto mesoamericano, que naturalmente causó gran disgusto a los evangelizadores:

hallaron la imagen del Crucifijo, y hallaron la imagen de Jesucristo crucificado y de su bendita madre puestas entre sus ídolos a hora que los cristianos se las habían dado, pensando que a ellas solas adorarían; o fue que, ellos como tenían cien dioses, querían ciento y uno... [Motolinía, 1969, p. 22].

Incendio de todas las ropas y libros y atavíos de los sacerdotes idolátricos, que fueron quemados por los frailes (Relación Geográfica de Tlaxcala, *Glasgow*).



La llegada de los doce religiosos en el año 1524 "en donde la cruz afincaron" **(Relación geográfica de Tlaxcala, *Glasgow*).**

Es curioso, pero de este enfrentamiento ideológico surgió un sincretismo exitoso. Entre los investigadores encontramos muy diversas opiniones acerca de este tema y una muy diferente evaluación de los hechos observados y escuchados. Ricard, Foster e Ingham, entre otros, subrayan el origen hispano de muchas costumbres y elementos culturales y, por lo tanto, consideran la religión indígena como una variante local del catolicismo europeo, con algunos elementos folklóricos propios, restos desarticulados del pasado precolonial. En este contexto Ingham destaca el carácter sincrético del catolicismo español medieval, peculiaridad que le permitió absorber rápidamente y casi sin problemas, algunos elementos de la religión de los vencidos.

Otros (como Ichon y Greenberg) ven el catolicismo como una capa superficial, un "barniz" sobre la tradición mesoamericana viva. Es verdad que se introdujeron muchos elementos nuevos, pero éstos siempre fueron reinterpretados en función de los significados profundos del propio pensamiento indígena. Estos autores consideran la religión actual como esencialmente mesoamericana por su estructura, su sistema de significación y sus valores, visión que se relaciona con los profundos análisis de la semántica precolonial, de Luis Reyes García, Alfredo López Austin y otros.

Sobre los templos destruidos, los frailes construyeron iglesias. Ésta era una

práctica común en Europa, donde iglesias cristianas se levantaron dentro o encima de templos grecorromanos y sagrarios germánicos.[6]

También en Mesoamérica esta costumbre era una expresión visible del triunfo del cristianismo sobre los "paganos". Por otra parte, permitía —en México más que en Europa— la continuación del antiguo culto en el mismo lugar. Actualmente, después de más de cuatro siglos de "conquista espiritual", sigue muy vigente el fondo mesoamericano del cristianismo popular mexicano. La representación de aquel fondo como un fósil o resto degenerado del pasado nos parece un grave error, pues no toma en cuenta la complejidad del sincretismo colonial y de la resistencia espiritual contra los invasores.

La religión actual es diferente tanto del catolicismo europeo como de la religión precolonial, ya que se ha nutrido de ambos y, con el paso de los siglos, ha elaborado también nuevas formas. En este proceso, la doctrina dogmática e intolerante de los colonizadores ha perdido la batalla: el cristianismo ha tenido que aceptar su reinterpretación en el contexto mesoamericano. Por otra parte. es innegable la sincera convicción cristiana que caracteriza la religiosidad indígena actual. Las dos tradiciones ya no son separables en la fe actual. Al menos, tal separación es inconcebible para los fieles mismos.

El resultado es una conexión del "eje ecológico" mesoamericano con el "eje escatológico" cristiano, una conexión del sacrificio expiatorio de Cristo con la geografía sagrada ancestral.

En el proceso dinámico y complejo que llamamos "sincretismo" se distinguen diversos fenómenos, propios del contacto entre diferentes culturas: incorporación y combinación, sustitución y mezcla, traducción y reinterpretación. Estas transformaciones afectan tanto los elementos como las estructuras de la cosmovisión. La intensidad, la forma y la dirección que toma este proceso reflejan tanto la vitalidad de las culturas, como el carácter de sus relaciones (simétricas o asimétricas).[7]

[6] Tenemos en mente ejemplos como la iglesia de San Clemente en Roma (Boyle, 1989, compárese Vermaseren, 1959), fundada sobre un *mithraeum*, un templo del dios *Mithras*, que gracias a excavaciones arqueológicas ahora es de nuevo visible en el basamento subterráneo, y la iglesia lutherana de Elst, Holanda, bajo la cual se han encontrado los fundamentos de un importante templo batavo con los cráneos de un cerdo, una oveja y un toro —restos óseos característicos del sacrificio precristiano conocido en latín como *suovetaurilia* (Bogaers, 1955).

[7] Muchas descripciones antropológicas contienen referencias a conceptos sincréticos. Madsen (1967) y Hellbom (1979) son artículos de síntesis. Marroquín (1989) ofrece un estudio amplio del sincretismo en el estado de Oaxaca. Una evaluación teórica interesante es Segre (1987). Empezando con una discusión del Cristo Sol (basándose en autores como Reyes García y Todorov), Segre observa que los rasgos culturales indígenas de "larga duración" constituyen los núcleos sobre los cuales se organiza el sincretismo: "El sincretismo es uno de los posibles resultados de los procesos aculturativos, junto a la deculturación y a la transculturación [...] Resultan

El sincretismo consiste en incorporar valores de otras partes para enriquecer la cultura propia. Este proceso se realiza libremente, como el crecimiento selvático: se aumenta el acervo de posibles asociaciones y se descubren nuevas verdades para ampliar, extender y profundizar el simbolismo. Pero en una situación de desigualdad y opresión, este fenómeno puede contribuir a la confusión y desintegración de la cultura tradicional. Así, se crea el sentimiento de estar entre los dos mundos o de "estar en medio" *(nepantla),* registrado por Diego Durán, a quien los mismos indígenas dijeron que "aún estaban neutros, que ni bien acudían a la una ley, ni a la otra, o por mejor decir, que creían en Dios y que juntamente acudían a sus costumbres antiguas y ritos del demonio... (Calendario, cap. 3; 1967, I, p. 237).

En su admirable obra sobre la religión totonaca, Alain Ichon (1973, p. 101) dice sobre el proceso sincrético:

> Por una parte la supervivencia de las creencias indígenas en sus líneas esenciales, y sobre todo en su espíritu (el catolicismo no aporta sino modificaciones de detalle). Por la otra, la aceptación de las creencias extranjeras "paralelas", su asimilación y su reinterpretación en una visión tradicional. En ambos casos, sin embargo, la

procesos culturales donde sincretismo, deculturación y contraculturación se dan en un régimen de relaciones de fuerzas asimétricas" (pp. 20-21). Al respecto, Ichon observa: "la religión indígena se ha mantenido predominante, absorbiendo ciertos elementos católicos y rechazando otros" (1973, p. 458) y distingue tres modalidades del sincretismo:

1) *acumulación:* la inclusión de la Iglesia y la liturgia cristianas en el ritual mesoamericano,
2) *sustitución:* cierta creencia o institución es remplazada por un elemento paralelo de la otra religión, y
3) *reinterpretación,* que modifica la significación del elemento religioso conservado o adoptado:

"Este proceso es el más frecuente y caracteriza verdaderamente al sincretismo." Puede realizarse en dos sentidos, pero en esta situación, generalmente, "el elemento católico verá su significación católica transformada, adaptada al nuevo sistema religioso que los adopta" (pp. 460-461). Ideas semejantes expresa Hunt, quien distingue en el sincretismo: remplazo gradual, incorporación y erosión o sumersión (1977, p. 249). Greenberg demuestra cómo el catolicismo entre los chatinos ha sido completamente retrabajado y resintetizado en términos de los nexos preexistentes del ritual y las doctrinas: "La superficie del ritual chatino parece católica. Sin embargo, el tejido que está entrelazado en el ritual es sólo mesoamericano" (1987, p. 132). Lo mesoamericano funciona como un "metalenguaje", un principio de significación y organización, un "modelo cosmológico", una estructura profunda, "en la cual las entidades y los conceptos adoptados por el catolicismo son reinterpretados y resintetizados en términos que son compatibles con la estructura cosmológica nativa preexistente" (1987, p. 149).

> intrusión de preocupaciones raciales y sociales en los mitos subraya los transtornos sufridos a causa de la Conquista; transtornos inseparables, a los ojos de los indígenas, de la ideología religiosa que aquella (la Conquista) traía consigo.

En la nueva unidad que se forma a través del sincretismo, ambas tradiciones religiosas desempeñan papeles paralelos y complementarios. Generalmente se conserva una conciencia vaga de la diferencia histórica: la religión nativa muchas veces es clasificada dentro de las "creencias" y las "costumbres". Los protagonistas de la historia sagrada pasan a una etapa más antigua en la memoria colectiva, la de los "gentiles": "En el mismo reconocimiento histórico de dos religiones, se encuentra ya su fusión: los gentiles (o gigantes) que vivían en la oscuridad, hubieron de esconderse al aparecer ante ellos 'el Sol', Cristo y la Cruz." (De la Fuente, 1977, p. 259).[8]

También hay una "distribución territorial". La liturgia católica ha ocupado el centro del poder, mientras que el culto tradicional mesoamericano se tuvo que refugiar en la periferia. El perfil urbano fue dominado por la Iglesia, mientras que los ritos de antes se siguen llevando a cabo en el ámbito del hogar, en la milpa, en las montañas y cuevas. Ya lo observó Ruiz de Alarcón: "Aquí se advierte de paso, que es lo ordinario tener estas supersticiones e idolatrías en los barrios y pueblos que están en los montes y desiertos apartados de los pueblos principales, como los hemos hallado..." (Tratado I, cap. 2). En términos metafóricos: el rey que no se bautizó se fue debajo de la tierra y allá se quedó (Weitlaner, 1977, p. 223).

Si bien es cierto que desde el punto de vista de los asentamientos humanos, las montañas se ubican en la periferia, hay que recordar que en la religión mesoamericana misma los montes no tenían un estatus periférico, sino que eran más bien la médula de la cosmovisión y la base del culto, sede y manifestación de los Dueños. Esta consideración es un punto clave para Sahagún en su discusión crítica del sincretismo:

> Y la devoción que esta gente tomó antiguamente de venir a visitar estos lugares [adoratorios antiguos] es que como estos montes señalados en producir de sí nubes, que llueven por ciertas partes, antiguamente, las gentes que residen en aquellas tierras, donde riegan estas nubes que se forman en estas sierras, advirtiendo

[8] Compárese la idea mixteca de la historia en cuatro etapas:

1) oscuridad,	*3)* época de los gentiles y
2) primera salida del Sol, fundación,	*4)* el pasado reciente de nuestros abuelos

(Observaciones del Taller de Lectura de los Códices Mixtecos, Oaxaca, 1989). Véase también nuestros comentarios al *Códice vindobonensis*.

> que aquel beneficio de la pluvia les viene de aquellos montes, tuviéronse por obligados de ir a visitar aquellos lugares, y hacer gracias a aquella divinidad que allí residía, que enviaba el agua, y llevar sus ofrendas en agradecimiento del beneficio que de allí recibían... [Libro XI, Apéndice].

Las zonas arqueológicas mismas frecuentemente siguen teniendo una importancia ritual. Un buen ejemplo se encuentra en la investigación inquisitorial de Balsalobre, a mediados del siglo XVII, en la región zapoteca:

> Y así mismo se reconoce tener algunos lugares diputados fuera de los pueblos, para sus idolatrías, pues en un puesto media legua del pueblo de S. Juan de la dicha doctrina de Sola, llamado en aquella lengua Quijajila, hallaron ruïnas de edificios antiguos; y en él un Cue, en que antiguamente sacrificaron los Indios, con sus escalones para subir a él, con señales actuales de carbón y copal derretido en el suelo, con que se reconoce[n] los actuales y continuos sacrificios que están haciendo, y que es imposible reducir a relación todos los que en otras partes se hacen... [Balsalobre, 1953, p. 374].

El mismo lugar es descrito como

> un sacrificadero que al parecer lo fue de su gentilidad [...] donde los indios del dicho pueblo encienden candelas, queman copal, degüellan perros, gallinas y pollos de la tierra, y los ofrecen a los Dioses de su gentilidad.
>
> Y para que el lugar donde el Demonio ha sido venerado, se consagre y dedique a Dios N. Señor, y a su divino culto, mandamos que en aquel puesto se haga una hermita, y en ella se pongan tres cruces, que hagan calvario, donde se celebre Misa, con procesión solemne, dedicándola a la Invención de la Cruz, y se bendiga todo aquel sitio, erigiéndolo en cementerio. A todo lo cual hasta conseguir su efecto acudan los dichos indios, en pena y castigo de las idolatrías que han cometido en el dicho puesto; y en caso de no hacerlo, el dicho Beneficiado les puede obligar al cumplimiento de ello [Balsalobre, p. 363].

Estos acontecimientos coloniales constituyen el fondo para el sentimiento religioso actual. El antropólogo Julio de la Fuente, escribiendo sobre los zapotecos, dice:

> La atmósfera, la superficie y el interior de la tierra, son los lugares específicos de los sobrenaturales gentiles. Éstos son silvestres y están conectados con la agricultura, la comida, los animales y la fortuna. Ninguno de ellos parece tener una calidad semejante a la de los sobrenaturales católicos. Unos, los *gwláse* ["gentiles"], tienen representación material y son por ello semejantes a las imágenes de los Santos, pero no se les confunde con ellos, ni se les tiene —por lo menos hoy— en la iglesia, la capilla o el altar doméstico [1977, p. 265].

Encontramos vigente aquel mundo sobrenatural mesoamericano, con sus deidades Padre y Madre, Cuidadores del Agua y del Monte, los Principales, los Antiguos, la Sagrada Tierra, el Santo Lugar, el Señor Sol, el Señor Lluvia, el Señor de los Animales y del Bosque, las Sirenas, las Culebras de Viento y Lluvia, los Truenos y Rayos, la Abuela del Temazcal, etc. A veces aparecen como dioses individualizados, con relaciones específicas entre sí y un papel protagonista en la historia sagrada y en la cosmología. Otras veces falta una clara distinción.

Los Sobrenaturales zapotecos aparecen confusos, no muy diferenciados entre sí, y en parte no diferenciados de un Dios omnipotente, no siendo claro para el investigador (y acaso tampoco para algunos nativos) si un creyente está haciendo una ofrenda y pidiendo una merced a una cueva o a la tierra, o a Dios mismo, o a varias de estas entidades y al patrono, al mismo tiempo [De la Fuente, 1977, p. 265].

Por otra parte, con respecto a la teología totonaca, se observa que:

La denominación de panteón parece aquí un poco exagerada: los verdaderos dioses totonacas, son, en efecto, poco numerosos. Existe, sin embargo, una jerarquía de clara precisión; y las atribuciones de cada uno están, en general, bien delimitadas [Ichon, 1973, p. 102].

Roberto Weitlaner, escribiendo sobre los chinantecos, tuvo la impresión de que "los sobrenaturales no son seres específicos en el sentido de que correspondan a un nombre y a una personalidad con atributos determinados y muchas veces no están diferenciados unos de otros" (1977, p. 103).

Los editores de su obra observan correctamente que "del texto mismo de las narraciones se desprende que para los informantes los sobrenaturales sí existen y son seres concretos".

Pero esto no invalida lo dicho por Weitlaner, que se refiere fundamentalmente a la ausencia de una marcada individualidad y a una biografía mítica personal de cada ser sobrenatural —y, por lo tanto, a la ausencia de un panteón de deidades individualizadas. Se trata más bien de un conjunto de fuerzas que se manifiestan en la naturaleza, dominando y regulando los fenómenos naturales y los acontecimientos del mundo humano.

La categorización precisa nos parece un problema creado por algunos investigadores que buscan una coherencia sistemática, análoga al dogmatismo cristiano, coherencia que, obviamente, no representa. En nuestra opinión, esto no se debe a una decadencia del pensamiento, sino a un rasgo fundamental de la religión mesoamericana. Es una cuestión de fe, comparable con los problemas teológicos cristianos de la Trinidad, omnipresente pero individualizada, de la relación exacta entre la Virgen María de Guadalupe, la de Lourdes, la de Fátima, etcétera.

Precisamente, la conexión con la naturaleza, la "topografía sagrada", ha contribuido mucho a la persistencia de la fe mesoamericana y a la conservación de su fuerza. La periferia se ha convertido en un amplio marco al que se incorporan los lugares del culto cristiano (la iglesia, el calvario, las capillas, las cruces, el panteón).[9] Un caso entre muchos es la famosa Iglesia de la Soledad, en la ciudad de Oaxaca, que se levantó sobre una antigua roca sagrada, en la actualidad, todavía visible como una especie de altar natural, entrando a la iglesia a mano derecha.

De esta forma, los santos cristianos, como patronos de las comunidades, se parecen a los antiguos *altepetl iyollo:*

> El poder de un Santo o su imagen se manifiesta en la protección que dispensa, en que escucha ruegos y remedia males que los hombres comunes no alivian. El pueblo, el barrio, la familia o el individuo piden esa protección y ayuda, sea al santo, sea a Dios y Cristo, para que envíen la lluvia, favorezcan las cosechas, conserven o remedien la salud, traigan bienes materiales o espirituales o castiguen a los enemigos. Un santo tiene un poder que puede ser mayor, menor, igual o diferente, del de otro u otros de igual nombre o figura, como ciertas cruces que no son santos propiamente. Así, una imagen es 'buena' para ciertas mercedes y otra igual, "buena" para otras diferentes. El poder o el prestigio mayor de una de ellas está ligada en mucho a una aparición milagrosa, la antigüedad, sus milagros especiales, y aun los materiales que entren en la formación de la imagen o el lugar en que ésta se encuentre. De este modo, y en relación con las cruces, toda cruz es elemento protector de la enfermedad y el mal causado por humanos o sobrenaturales maléficos [De la Fuente, 1977, p. 261].

La pluralidad de los santos, con sus títulos, reliquias, atributos y asociaciones calendáricas se presta muy bien para representar el politeísmo nativo. El dramatismo de su "mitología" se puede asociar con los temas mesoamericanos. En la misma Europa se produjo un proceso similar. Allí, iglesias cristianas también fueron construidas sobre templos romanos y germánicos, mientras que el simbolismo antiguo se filtró en las leyendas de los santos. La lucha entre san Jorge y el Dragón, por ejemplo, deja entrever un héroe precristiano que vence a las fuerzas del mal y de la oscuridad (como Mithras o Siegfried). El festejo de san Nicolás en el norte de Europa (el 5 de diciembre, en Holanda,

[9] Hasta "puede concluirse que la organización sagrada de los poblados totonacas refleja la antigua organización del poblado concebido como un microcosmos, con su santuario central, y sus lugares de culto situados hacia las cuatro salidas correspondientes a los cuatro puntos cardinales" (Ichon, 1973, p. 319). Compárese Gruzinski (1988, pp. 163 ss.), que señala cómo la cosmología antigua está arraigada en lo cotidiano y en una geografía sagrada (que incluye la casa, la milpa y los montes), lo que refuerza la presencia y la persistencia del simbolismo.

y en la Navidad, en otros países) hace múltiples alusiones al antiguo culto del dios germánico Wodan. La figura de la Virgen María, que aparece en cuevas determinadas, que se asocia con la Luna, con las flores y con las espigas del trigo, se relaciona con una antigua diosa Madre, Señora de la Tierra, de la Luna o de la Vegetación (Cibeles, Demeter, Diana, Freya, etcétera).[10]

De la misma manera, vemos la identificación de los seres divinos del cristianismo con los dioses prehispánicos. El núcleo de la nueva religión, Cristo, como dios que sufre, muere y renace de la muerte, se ofrece como una traducción natural para el Señor Maíz y el Señor Sol, figuras centrales de la cosmovisión mesoamericana, que tienen un ciclo semejante de muerte y resurrección. La misma Iglesia católica enseña la metáfora que sugiere que la sangre de Cristo es el vino y su cuerpo el pan. Para el pensamiento mesoamericano, es claro que se está hablando de un dios de Nuestro Sustento. Por eso, el señor Maíz se venera ahora en español como Cristo. Existen varios relatos explícitos sobre Jesús-como-Maíz:

> El alma de Cristo era maíz [...] cuando lo enterraron, nació de su corazón una caña [...] luego que ésta dio el elote, dio también el corazón de Jesús [...] esta mazorca la hurtaron los cacalotes y la escondieron en un zacatal [...] oyendo un ángel gritar a los cacalotes, halló tal mazorca en donde ellos estaban y se la dio san Isidro y san Lucas, mandándoles que hicieran barbecho y sembraran maíz de ella... [Gruzinski, 1988, p. 164].[11]

Nótese la asociación de san Lucas con el arado por ser su signo el toro. San Isidro Labrador es el patrón de las actividades en el campo. Su día festivo (15 de mayo) coincide más o menos con el paso del Sol por el zenit y con el inicio tradicional de la temporada de las lluvias.

El dios del maíz se llama en nauatl Centeotl (de *centli* o *cintli,* "maíz", y *teotl,* "dios"), nombre que también se puede traducir como "dios único" (de *ce,* "uno"), título luego aplicado al dios cristiano: "Salió en medio de todos [los

[10] Es un tema complejo y muy interesante para los investigadores del sincretismo que se produjo durante la colonización de América. Existe una relación directa con la condena a los sacerdotes y de las instituciones de la religión vencida como "brujería". Véanse las obras de Caro Baroja (1973), Farwerck (1978), Behringer (1988), Stuip y Vellekoop (1988).

[11] Según los totonacas, el Señor del Maíz nació de la tumba de un niño muerto (Ichon, 1973, p. 73 ss.). Segre observa: "La muerte y la resurrección de Cristo constituyen un acontecimiento que cambia definitivamente el sentido del destino humano en una perspectiva vertical del tiempo. La muerte y la resurrección mesoamericana de los astros y de la naturaleza se inscriben en una visión cíclica del tiempo. Se trata de reproducir cada año las condiciones simbólicas y materiales de la existencia humana. Los mitos regenerativos parecen por lo tanto tener una función mágica de control de la naturaleza y de la sociedad" (1987, p. 41.).

dioses] el entonces llamado dios en su lengua, Centeotl ycnopiltzintli, que interpretado a la letra quiere decir, solo dios hijo sin padre" (Ruiz de Alarcón, Tratado I, cap. 10). El *Códice Vaticano A,* (p. 22), lo llama "principio de los dioses".

En la región de Cuetzalan se reza: "Pero tú pon tu carne sagrada Señor Jesucristo en esta semilla que tú nos das. Y tú pon tu sangre acá en esta milpa, en esta mazorca, para que en la tierra se logre bonito esta siembra." (Segre, 1987, p. 68).

Según esta idea, la sangre y la carne de Cristo se convierten en milpa y así en nuestro alimento. Cristo es identificado con Tonacatecuhtli, el Señor de Nuestra Carne, o sea de Nuestro Sustento, el Maíz. Existe la costumbre, difundida, de venerar una mazorca triple, cuando se encuentra en la milpa: es la Trinidad.[12]

El santo del pueblo puede aparecer como el que primero sembró el maíz, —actividad digna del Dueño Divino de la Tierra (Weitlaner, 1977, p. 91).

Se encuentra muy generalizada la identificación del dios Sol con Jesucristo. Era de esperarse: cada uno es un "hombre de luz" que en la época primordial dio su vida en un sacrificio supremo para salvar a la gente —historia sagrada que constituye la médula de ambas tradiciones religiosas. Los totonacas dicen que "el Sol es también Cristo y debe verter su sangre para la vida de los hombres" (Ichon, 1973, p. 72).[13]

Según otros autores, hay una oposición entre el Sol, dios antiguo, y el Cristo, de culto reciente:

> Cuando Cristo apareció en el mundo, quería que toda la gente se persignara. Algunos se persignaron pero otros se fueron al monte y se volvieron monos porque no les gustó vivir bajo la luz del sol [...] Cuando el sol vio que esta gente no quería la bendición de Cristo y que se fueron al monte, los dejó sin bendición y les dijo que se quedaran allá [relato chinanteco, Weitlaner, 1977, p. 224].[14]

[12] Según los totonacas, el dios del Maíz es un niño llamado Trinidad (Ichon, 1973, p. 108). Segre observa: "El cuerpo de dios tiene tres colores como el maíz: amarillo, blanco y azul (que son también los colores de la Trinidad)" (1987, p. 64). Del hombre-dios Antonio Pérez, activo en 1761, se dijo que: "Su dios era la mazorca y los tres maízes la Santísima Trinidad" (Gruzinski, 1988, p. 144). Compárese también el culto al maíz descrito por Burgoa, *Geográfica descripción*, cap. 67.

[13] El Sol es asimilado a Cristo y al dios del Maíz; también es santo Domingo, san Francisco, o san Lázaro: "Lázaro, sin duda porque renace todos los días después de haber descendido al reino de los Muertos." (Ichon, 1973, pp. 104-105). Véanse también Reyes García (1960) y Williams García (1963, p. 228 ss). Un estudio interesante sobre la importancia paradigmática del Sol para la organización social-religiosa en Chamula es Gossen (1972).

[14] En este ejemplo, el dios Sol y sus fieles (los monos) son asociados con la periferia y con una

Los cuicatecos cuentan:

> En la gentilidad había aquí una mujer que vivía en una cueva y allí tenía una casa bonita y allí hizo ella bonitas telas, huipiles, etc., siempre fue a la iglesia y de allí llevaba siempre muchachas jóvenes a su cueva. El nombre de ella era María. Un día llegó un hombre y se la llevó a ella muy lejos de aquí. Este hombre vino de Coyultepec y estaba completamente desnudo y solamente tenía una reata para cubrirle el sexo. Este hombre se la llevó a un lugar del estado de Veracruz y desde entonces hubo siempre mucho maíz en el pueblo y nombraron al pueblo de Santa María [Weitlaner, 1977, p. 92].

La Virgen María también puede aparecer como Madre del Sol, o como Madre de Cristo y del Diablo (Ichon, 1973, p. 47; Greenberg, 1987, p. 147). Es famosa la identificación de la Diosa Madre, llamada Ciuacoatl o Tonantzin, con la Virgen de Guadalupe, sobre cuyo culto Sahagún expresaba sus dudas:

> Cerca de los montes hay tres o cuatro lugares donde solían hacer muy solemnes sacrificios y que venían de muy lejas tierras. El uno de éstos es aquí en México, donde está un montecillo que se llama *Tepeacac[...]* y ahora se llama Ntra. Señora de Guadalupe; en este lugar tenían un templo dedicado a la madre de los dioses que llamaban *Tonantzin,* que quiere decir Nuestra Madre [...] parece ésta invención satánica, para paliar la idolatría debajo la equivocación de este nombre Tonantzin, y vienen ahora a visitar a esta *Tonantzin* de muy lejos, tan lejos como de antes, la cual devoción también es sospechosa, porque en todas partes hay muchas iglesias de Nuestra Señora, y no van a ellas, y vienen de lejas tierras a esta *Tonantzin,* como antiguamente [Sahagún, Libro XI, Apéndice; compárese Serna, 1953, p. 142].

Los otros dos adoratorios sincréticos mencionados por Sahagún son:

—El de *Toci,* "Nuestra Abuela" o Tzapotlatenan, la Diosa de los temazcales, en la Sierra de Tlaxcala, donde se le identifica con santa Ana, la abuela de Jesucristo.

—El de Tezcatlipoca Telpochtli, el Joven Guerrero, en Tianquizmanalco, donde se le identifica con san Juan Evangelista o Bautista: "Como oyeron decir a los predicadores que San Juan Evangelista fue virgen, y el tal en su lengua se llama *telpochtli,* tomaron ocasión de hacer aquella fiesta como la solían hacer antiguamente, paliada bajo el nombre de San Juan Telpochtli, como suena por afuera, pero a honra del Telpochtli antiguo, que es Tezcatlipoca."

Nótese que la identificación del dios con un santo puede tener varias bases:

época primordial pasada, la edad de los gentiles, que es identificada con la oscuridad antes de que apareciera la "luz del cristianismo". Compárese la oposición entre los dos héroes del *Popol Vuh* y sus hermanos, que también son convertidos en monos.

el nombre o título, pero también algún atributo o característica peculiar, como la historia del personaje o una asociación de ideas, así como su posición en el calendario, que implica una relación con el año agrícola o con el año litúrgico en sí. Así, encontramos múltiples identificaciones, distintas en cada comunidad.

En los dibujos de Sahagún vemos la combinación de los gestos ceremoniales: la costumbre mesoamericana de cruzar los brazos y el modo cristiano de rezar (Sahagún, Libro VI, f 8).

Los santos Patronos de los pueblos actuales han ocupado el lugar del antiguo *Altepetl iyollo*. Hoy, igual que antes, su día sagrado es la fiesta del pueblo. Sus imágenes de Guerreros Divinos (como Santiago o san Miguel) o de mártires han remplazado las antiguas estatuas de los guías en la guerra y de las fuerzas de la naturaleza en su eterno ciclo de morir y renacer.

Sus atributos fueron reinterpretados dentro del simbolismo mesoamericano: san José es el nuevo nombre del antiguo dios del Fuego, la Virgen de los Remedios *tomó* el lugar de la diosa del Maguey, san Cristóbal-santa Cristina es la manifestación cristianizada del espíritu bisexual de la tierra. Sin problema se incorporaron san Lázaro como el Patrono de los perros, san Camilo como el Patrono de los gatos, san Isidro como el Patrono de los animales del campo, san Eustaquio como el Patrono de los animales del monte, santa María de las Nieves como la Patrona de los guajolotes, etc. Sus reliquias y milagros, testimonios palpables de su poder (como el *tilmatl* de Juan Diego con el retrato de la Virgen de Guadalupe), desempeñan un función similar a la de los antiguos Envoltorios Sagrados.[15]

Como consecuencia histórica del dominio colonial, hoy en día el centro espiritual del sacerdocio oficial se sitúa en el extranjero: los católicos miran a Roma, las sectas protestantes a Washington. Pero de manera paralela se ha desarrollado en las comunidades una jerarquía propia de cargos religiosos (mayordomías), que se encarga del cuidado de los objetos y lugares de culto y de sus días de guardar.[16] Las antiguas agrupaciones de linajes y

[15] Mendelson (1958), describe la presencia constante del culto al mismo Envoltorio Sagrado en el contexto del sincretismo maya actual. Las identificaciones de los santos difieren según el lugar. Nos basamos principalmente en nuestra experiencia en la Mixteca Alta.

[16] "Vemos, en resumen, que el culto indígena se dirige a las divinidades por el intermedio de ciertos objetos que contienen, según se considera, el espíritu de los dioses mismos. El culto familiar se manifiesta por costumbritas; en éstas se utiliza a los ídolos personales del curandero y

calpullis, que se centraron alrededor de una deidad central y se reunieron por su culto, se transformaron en los actuales barrios y cofradías.

Además, en la periferia, el bienestar espiritual es asunto de los curanderos y sabios tradicionales, que refugiándose en lo íntimo de su lengua y de sus conceptos, siguen celebrando muchas ceremonias ancestrales. Allí, en las cuevas, en las cumbres de las montañas, pero también en los adoratorios de las milpas y manantiales, y en los altares de las casas, siguen presentes los antiguos patronos de la fertilidad, de los "lugares pesados" y de la salud.[17] La abundancia de los cultivos y el bienestar común están directamente asociados con la presencia de algún objeto de culto, que personifica tal espíritu o "dueño". Hay un tema ampliamente difundido en los cuentos: vecinos de otro pueblo enemigo tratan de robar aquel objeto de culto para traer así la abundancia a su propias tierras. La misma conceptualización se expresa en las ideas acerca de la campana de oro: es el objeto precioso y llamativo que representa al dueño de la comunidad, situado en el edificio más importante del culto, la torre de la iglesia, el centro espiritual del pueblo.

Esta campana suele ser tema de relatos simbólicos. Seres primordiales en la era de fundación (antiguos reyes o gigantes) determinaban su lugar, pero durante la época virreinal o en tiempo reciente fue robada, ya que fuerzas extranjeras atentaban contra la identidad del pueblo (Weitlaner, 1977, pp. 154 ss.).

Los curanderos suelen tener sus objetos de poder: "Los adivinos coleccionan piezas arqueológicas, entre ellas esculturas, cuchillos de obsidiana y malacates.[18] Las mantienen expuestas en sus altares. Estas piezas, en conjunto,

paralelamente a las imágenes de los santos que ocupan el altar familiar. El culto colectivo se *manifiesta por grandes fiestas periódicas en que se utilizan los ídolos del poblado;* y, *en menor* grado, los objetos católicos custodiados por el Fiscal. En ambos casos, el culto que utiliza los objetos católicos es casi puramente tradicional, en el fondo como en la forma." (Ichon, 1973, p. 229).

[17] Según los lacandones, todo tiene su dueño divino (Bruce, 1975-1979). En una comunidad chinanteca, por ejemplo, "un pequeño ídolo de piedra que se parecía a un gato" es la causa de que crezca abundante frijol (Weitlaner, 1977, p. 89). Compárese la teoría de Broda acerca de las pequeñas estatuas ofrecidas en las cistas del Templo Mayor (Broda, Carrasco y Matos 1987). Varias referencias a tales figuras se encuentran en los textos registrados por Schultze Jena entre quichés, mixtecos y tlapanecos *(Indiana,* I y III). Acerca de las ideas totonacas al respecto, Ichon observa: "Se conservan preciosamente en una cueva o en una casa del poblado esos diferentes *dueños* bajo la forma de objetos llamados *antiguas* o ídolos, estatuillas arqueológicas, piedras raras y fósiles, objetos todos a los que se rinde culto. La pérdida de esos ídolos significa la ausencia de los dueños correspondientes que no podrían cuidar más a los animales o a las plantas que tenían a su cargo" (1973, p. 153).

[18] Para los totonacas, los cuchillos de obsidiana encontrados en los sitios arqueológicos son insignia de las parteras (Ichon, 1973, p. 267). El cuchillo —hijo de la diosa Cihuacoatl— tiene un

son llamadas antiguas, en ellas satisfacen la representación de sus viejas deidades" (Williams García, 1963, p. 145).

> Todo curandero debe tener sus antiguas [...] le fueron enviados por el Trueno [...] las tiene ocultas en un jarro cuidadosamente taponado [...] o escondidos en una cueva cuya localización se mantiene en secreto [...] el origen de estos ídolos siempre es misterioso [Ichon, 1973, pp. 222-224].

La presencia de tales objetos da fuerza a edificios (en los que son empotrados) y a la comunidad misma que los habita:

> Otra forma de ese culto consiste en encastrar un ídolo en un muro de la casa [...] Es el caso en la escuela de El Terreno, recientemente construida en la ranchería de su nombre al norte de Mecapalapa: muchos ídolos que provenían de un sitio arqueológico cercano fueron insertados o sepultados en la mampostería o la cimentación, con la esperanza de que protejan el edificio y lo hagan más sólido [Ichon, 1973, p. 221].

Después de la conquista, los curanderos mesoamericanos incluyeron rápidamente las fórmulas de poder y los Seres Superiores de la nueva religión en su experiencia propia visionaria. Ruiz de Alarcón describe con detalle la visión que el "embustero" Domingo Hernández tuvo antes de iniciar una ceremonia curativa:

> se le aparecieron dos personas vestidas de túnicas blancas, las cuales le llevaron *muy lejos [...] y que luego vio dos caminos: el uno muy ancho y que seguían muchos*, que era de los condenados; el otro era angosto, áspero y lleno de matas, juncos y espinas, y que le dijeron que aquel era el de nuestro redemptor y que vio que iban pocos por él.

Luego, al mismo Domingo lo visitaron "tres señoras vestidas admirablemente de blanco, sin mezcla de otro color", una de las cuales era la Virgen María:

> *decía Ntra. Señora que Cristo Ntro. Señor había aprisionado a aquel enfermo y que* ella le quería favorecer, y para ello llamó a la Verónica y le mandó que le favoreciese, y obedeciendo la Verónica, le echó aire con un lienzo, y con esto volvió en sí y a la mañana se halló bueno; y que luego le trujeron un niño enfermo en quien hizo experiencia de las palabras y sanó el niño [Ruiz de Alarcón, Tratado VI, cap. 19].

doble significado simbólico, como instrumento del sacrificio (dar muerte) y para cortar el ombligo de los recién nacidos (dar vida).

Obsérvese el contenido cristiano del sueño del curandero, y el uso del lienzo (práctica tradicional de la curación) que aquí se combina con el lienzo de Verónica (la reliquia con la cara del Cristo sufrido, como atributo de la santa). Como antes, los dioses mesoamericanos, que guiaban a los *nauales* y sacerdotes, enseñándoles los conjuros y remedios, ahora son los santos cristianos los que desempeñan el mismo papel:

> siendo preguntado por el oficio que usaba y palabras que decía, y simples que aplicaba a los enfermos, respondió: que él no lo había aprendido de los hombres, sino de gente de la otra vida... [Ruiz de Alarcón, Tratado VI, cap. 19].

Al conjuro mismo se le agrega la "fórmula mágica" cristiana, en el lenguaje esotérico de la nueva religión, el latín:

Noconnotzaz in nohueltiuh	También llamaré a mi hermana,
chalchicueye,	la de la saya de piedras preciosas
	[Chalchiuhtlicue, el agua]
tetl ihuinti quahuitl ihuinti:	que desatina piedras y árboles,[19]
contocataz in cozahuic tlamacazqui,	en cuya compañía irá el amarillo
	conjurado,
quetzalcalco, maquizcalco izahuacatoc:	que irá haciendo ruido en el lugar
	de las plumas preciosas
contocataz in xoxouhuic tlamacazqui,	y el de las mazorcas.
in yayahuic tlamacazqui.	También le acompañará el verde
	y pardo espiritado.
In nomine Patris	En el nombre del Padre,
et Filii	y del Hijo,
et Spiritus Sancti.	y del Espíritu Santo.

El mismo Ruiz de Alarcón, indignado, comenta:

> Quién creyera tan estraño resabimiento en gente tan bruta, que para más acreditar su engaño se valiese de tan alto nombre, acomodando su descomulgado conjuro con el modo y orden de las bendiciones de la iglesia, para que todo punto persuadir a la gente ignorante que todas aquellas palabras le habían sido comunicadas por orden soberano y divino [Tratado VI, cap. 19].

No obstante, muchos curanderos de la actualidad siguen haciendo en sus rezos la misma combinación y mezcla de términos mesoamericanos y cristianos.

[19] Véase el *Códice borbónico* (p. 5), donde se ve a Chalchiuhtlicue con el símbolo mántico de palo y piedra, una referencia al castigo o a la represión.

La idea precolonial de que el enojo de los dioses —provocado por alguna falla u ofensa humana— era la causa más probable de las enfermedades y fracasos, ahora se aplica a los santos cristianos. También fue Ruiz de Alarcón, misionero e inquisidor, quien señaló:

> vienen a echar la culpa de las enfermedades a los santos y aun a la Virgen Nuestra Señora, *dando por razón que la tienen enojada, o a otro santo por haber hecho alguna descortesía a su imagen*, como es orinarse los muchachos en el oratorio, o tal que cosa, o no haberle celebrado su fiesta. Si acaso pronostica ser la causa de la enfermedad el enojo de algún santo, echan luego suerte sobre el medio de aplacar el santo o santa enojada, porque ésa será la cura de la enfermedad, y de ordinario pronostican que le aplacarán haciéndole alguna imagen, o si la tienen haciéndole algún vestido o velo, y añadiéndole algún adorno, y haciéndole alguna fiesta... [*Tratado V, cap. 1*).[20]

Y agrega la cuestión explícita: "Porque también con los santos juntan los que ellos tienen por dioses, como son las nubes, los cerros, los ríos, el aire y el fuego, y otras cosas como a este modo", y da como ilustración el siguiente conjuro:

Ac tehuatl yn timoqualanaltia?	Sepamos quién eres tú, el santo que estás enojado?
Ahzo totlazonantzin,	Si acaso eres Nuestra Señora,
Ahzo San gaspartzin.	o acaso eres San Gaspar
Ahzo san Juantzin, etc...	*o acaso San Juan, etcétera,*
Ac moqualanaltia:	quién es el enojado,
azo ahuaque	si son los dueños del agua,[21]
dios iangelotzitzihuan.	los ángeles de Dios (que así llaman las nubes).

Así como los *nauales* antiguos eran los defensores mágicos de la comunidad, los que se identificaban con los dioses, después de la conquista se presentan místicos que se identifican con los santos y con Cristo mismo. Allí está, por ejemplo, el caso de Antonio Pérez (1761), quien "andaba con una cruz al hombro hincada y decía que andaba haciendo penitencia por todos los del mundo porque era como Dios [...] Él tenía a Dios en el pecho" (Gruzinski, 1988, p. 144). Obviamente, la misma visión mesoamericana del hombre sabio como manifestación de la deidad también es la base para las famosas "crucifixiones" de la Semana Santa, como en Iztapalapa (el antiguo lugar del Fuego Nuevo) y en otros lugares de México.

[20] El nuevo vestido o velo como regalo al santo o a la santa remplaza entonces a la antigua costumbre de vestir las estatuas de los dioses, de ofrendarles mantas y de ponerles máscaras (véase arriba la nota sobre las máscaras encontradas en las cistas del Templo Mayor).

[21] El mismo Ruiz de Alarcón traduce erróneamente: de la tierra.

Anteriormente, los hombres-dioses habían sido los protagonistas del culto, asociados con la religión "oficial" y los centros de poder. La colonización los desplazó a la periferia, donde su experiencia extática se convierte en un motor de los movimientos de resistencia. Los nuevos sacerdotes "oficiales", los frailes cristianos, asignaron a este fenómeno la misma categoría que a los brujos de la Europa medieval, y lo asociaron con su "Gran Adversario", Satanás, y con su culto, tal como ellos lo imaginaron.[22]

En los documentos de la Inquisición leemos, por ejemplo, sobre una mujer indígena que "luego se convertía en perro y salía a la calle por la puerta sin abrirla", obviamente una referencia al estado de trance, y encontramos el testimonio de una "profesora de brujas", que demuestra claramente la influencia de conceptos europeos acerca del llamado "sabbath de las brujas": ella

> tenía un ungüento, untándose el cual en las coyunturas del cuerpo se iba donde quería; que se juntaban en un campo donde se le aparecía el diablo en figura de cabrón y cantando y bailando iban y le besaban debajo de la cola y que allí les daba de tomar abundantísimamente y que después se volvían a donde querían y para ser brujas le habían de dar al demonio un dedo de la mano izquierda que tuviese en nombre del demonio y que se lo podían quitar cuando quisiesen y dejar el oficio y que el demonio la señalaba con una señal muy sutil que era su marca del demonio, en un ojo o en un lado del rostro [Aguirre Beltrán, 1973, pp. 294, 297].

Varios vestigios de aquella "imagen hostil" se relacionan con el concepto del *naual* en el folklore actual. En la comunidad *naua* de Atla, por ejemplo, el *tlahuepoche* es un *naual* semejante al antiguo *xiuhcoatl;* se describe como una gran ave grande nocturna, equipada de una lanceta enorme que utiliza para chupar la sangre, y que sufre una metamorfosis demoníaca: "para hacer esto tiene que dejar las piernas junto al *tlecuile,* así como saltar siete veces sobre el fuego, después de lo cual queda convertido... se reconocen en la noche por la lumbre que llevan y por la luz que emiten (Montoya Briones, 1964, p. 173).

[22] "Nagual es palabra difundida por los españoles en conexión con las concepciones medievales cristianas; pero el término, a medida que se difundía en el país, adquiría connotaciones semánticas distintas según el lugar ..." (Signorini, 1979, p. 204). Aguirre Beltrán dice sobre este cambio colonial del concepto: "A semejanza del dios Naualpilli, el nagual viste la propia indumentaria de la deidad y anda, como el dios, con el cabello enmarañado y greñudo, usa escudo y zarcillos de oro y sandalias rojas color de sangre. Al sobrevenir la evangelización pierde el oro y las joyas preciosas; mas al refugiarse en el campo de la lucha subterránea contra el dominador, persevera en el desaliño del cabello y en la fiereza de la figura del viejo, flaco y descarnado por el ayuno; incorruptible por la abstinencia sexual" (1973, pp. 99-100). Remitimos una vez más al iluminador estudio de Ginzburg sobre los *benandanti* de Italia y sobre la manera en que los inquisidores tergiversaron las experiencias de aquellos *nauales* europeos.

Por otra parte, en una sociedad al borde de una desintegración violenta y cruel, los *nauales,* con su fuerza espiritual, constituyeron un foco de resistencia. Era una forma de conservar la identidad comunitaria. La injusticia, la miseria y las enfermedades diezmaron a la población, pero los *nauales* trataron de fortalecer la entereza espiritual para restablecer la relación entre el *ethos* religioso y el bienestar del pueblo. Hubo esperanzas mesiánicas del regreso de los antiguos hombres-dioses, como Quetzalcoatl, la Serpiente Emplumada, el Remolino, el Fundador de la civilización mesoamericana.[23]

Ésta fue la razón por la que algunos investigadores y antropólogos del siglo pasado (Brasseur de Bourbourg y Brinton, entre otros) consideraban a los *nauales* como una "sociedad secreta" de resistencia contra los conquistadores. Un eco tardío de estas ideas se encuentra en las novelas modernas de Carlos Castaneda.

Muy perspicaz es la observación de Enzo Segre, en su libro al respecto, que lleva el significativo título de *Las máscaras de lo sagrado:*

> La conversión al catolicismo sitúa al indígena en un cuadro de legitimidad histórico-social y, al mismo tiempo, declara ilegítima la práctica de la religión y de la magia autóctonas. La vida indígena se desarrolla entonces entre estos dos planos, donde lo ilegítimo conserva la antigua potencia de la comunidad, cuyos más relevantes representantes son aquellos que saben transformarse [los *nauales*]. Este universo secreto encuentra su alimento en la contraculturación, en una vida escindida entre mimetismo y transformación. Sin embargo, magia y nagualismo no son una creación de la cultura colonial, sino la refuncionalización en clave de la cultura de la resistencia con rasgos culturales prehispánicos. El fenómeno de una copresencia de lo real y de lo metarreal, que se desarrollan contemporánea y paralelamente, la posibilidad de salir de lo natural para entrar en un espacio metafísico, que es lo más verdadero, se vuelve, en la época colonial, a través del nagualismo en la posibilidad de evadir la realidad opresiva y entrar a lo sobrenatural donde el *ethos* se regenera [1987, p. 42].

El saber íntimo de tener un animal compañero y de poder identificarse con él ofrece al individuo un ámbito de libertad en la emoción religiosa, una posibilidad de escaparse de las reglas y dogmas de una sociedad dominante y colonialista, para volver a vivir en contacto espiritual con la naturaleza, el parentesco con las hermanas plantas y los hermanos animales... Existen ejemplos impresionantes de cómo la experiencia *naualista,* concebida como momento

[23] Véase su protagónico papel en el *Códice vindobonensis.* Pensamos que la idea de su regreso se debe —por lo menos en su forma conocida— a la crisis provocada por el colonialismo en el siglo XVI. Compárense, por ejemplo, Mendieta, Libro II, cap. X, y *Códice vaticano A,* p. 9v, así como los estudios de Frankl (1966) y Lafaye (1977).

poético, se convierte en una fuerza de liberación y de identidad étnica. Uno de estos ejemplos se encuentra en los cantos de la sabia mazateca María Sabina, que han orientado continuamente nuestra lectura de los códices. Pero hay que señalar que este fenómeno no se limita al área mesoamericana, sino que se presenta en todo el mundo indígena americano.

La síntesis de lo dicho arriba puede verse en el siguiente poema, que proviene de la resistencia india estadounidense:

Para la libertad

Gran Espíritu, canto pidiendo tu ayuda
una vez más.
La fuerza de los cuatro vientos vigorizó
mi mente.
Mi canción me liberó porque me he
atrevido a soñar
antes la vivificante
libertad.

Soy libre como un águila que sobrevuela
las espaciosas praderas
que calmaban el alma.

Libertad sin restricciones
que da vida,
planeando bajo el
aspecto de la eternidad.

Montes y mares no pueden
con mis alas.

¿Qué importa que vuele solo?
Donde está la libertad,
allí encuentro
mi casa.

VI. Vida y muerte en los libros de la sabiduría

OS LIBROS MESOAMERICANOS DE LA SABIDURÍA, hoy conocidos como "los códices del Grupo Borgia", tratan del arte adivinatorio y de rituales. La manera en que presentan esta temática deja entrever la cosmovisión propia de estos pueblos y, en particular, algunas de sus metáforas centrales. La oposición complementaria y cíclica entre luz y oscuridad simboliza la relación entre la vida y la muerte, temas principales, en el fondo, de estos documentos. Pero no en forma de una astronomía oculta, sino como parte de una filosofía sobre contrastes cósmicos. En las escenas pintadas no hay que buscar cálculos secretos, sino los *nauualtocaitl* o términos esotéricos, que denotan la psicología y la prudencia de los sacerdotes, fieles a sus deberes, junto con la mística de los *nauales,* en contacto con el "Otro Mundo".

El *Códice Laud* contiene muchas representaciones de Deidades de la Muerte, especialmente de Mictlantecuhtli, el Señor del Inframundo. Pero esto no significa necesariamente un contenido macabro o espeluznante, ni un tratamiento simple del fallecer o un presagio mortífero. La apariencia de la muerte en obras de arte suele tener un significado más complejo y profundo. Recordemos aquellas iglesias capuchinas en Europa, donde se han hecho sepulcros extraordinarios para los frailes difuntos, en capillas o subterráneos, colocando sus huesos y cráneos como mosaicos en forma de flores y otros motivos decorativos en el estilo barroco y rococó. Esa costumbre capuchina no persigue el objetivo de inspirar terror, sino tiene un profundo significado teológico: la Muerte con su hoz corta las flores de la vida terrenal para hacerlas florecer de nuevo en la eternidad bajo la luz del Cristo resucitado. La contemplación serena de lo mortal creó allí un monumento a la idea de la resurrección.[1]

Los grabados europeos medievales de la "Danza de la Muerte" —que tuvieron una profunda influencia en el folklore mexicano y, por ejemplo, en la obra del famoso grabador José Guadalupe Posada (1852-1913)— ilustran la sabiduría popular de que la muerte se lleva a todos.[2] También en el simbolismo

[1] Pensamos concretamente en el cementerio capuchino de la iglesia de la Santísma Concepción en Roma (D'Alatri y Cattaneo di Ciacca, 1988).

[2] La "danza macabra" era un tema moralista popular en los siglos XV y XVI. En 1425 se pintó

Dos escenas de la Danza Macabra *en Berna, Suiza, de Nicolas Manuel, 1515.*

mesoamericano de la muerte —presente hasta hoy en el día de los muertos— podemos encontrar una actitud mística, que no consideraba a la muerte como el fin de toda comunicación, sino que le daba su lugar propio dentro de la vida y la incorporaba en el *ethos* religioso. La idea central de que la gente vive alimentándose de los productos de la tierra y, a su vez, cuando muere es alimento, devorado, por la tierra, se refleja en la iconografía. Las diosas terrestres son monstruosas: hay serpientes que se arrastran sobre la superficie de la tierra, como una "falda" (Coatlicue), y sus garras horrendas expresan un poder inexorable. Por otra parte, del cuerpo de estas serpientes crecen las mazorcas y nacen las riquezas. Somos frutos de la tierra y nos marchitamos en la tierra.[3]

Probablemente el *Códice Laud* perteneció a un grupo de sacerdotes y a un templo dedicado al culto del dios de la Muerte. Hay información sobre la influencia de Mictlantecuhtli sobre diferentes periodos y diversos aspectos de la

en el panteón de los Niños Inocentes en París y ejerció una enorme influencia en toda Europa (Grijp, Tamboer y Hoek, 1989). Véanse también las "Diversas Tablas de la Muerte" grabadas por Hans Holbein, el Joven, (1497-1543), y compárense las reflexivas "Coplas por la muerte de su padre" de Jorge Manrique (1440?-1479).

[3] Así lo decían los antiguos aztecas en sus poesías (León-Portilla, 1966) y así lo dicen sus descendientes actuales. En la Sierra de Puebla se afirma también: "Comemos la tierra, y la tierra nos come" (Knab, 1979, p. 131). Véase también el comentario al *Códice Borgia*, en esta serie donde se encuentran buenos ejemplos de esta filosofía, y una interpretación de la famosa estatua de Coatlicue.

La Gran Comilitona de Calaveras, *de José Guadalupe Posada.*

La Muerte en el Códice Laud *(p. 46).*

vida. Estas asociaciones permiten hacer pronósticos y recomendar remedios rituales para alguna desgracia. El códice, en otras palabras, contiene instrucciones sobre cómo hay que tratar a la muerte y cómo cuidarse de ella. Pero, para entender el contenido del códice, es necesario conocer la conceptualización mesoamericana de esta temática.

La muerte, como vimos, es la frontera con el "Otro Mundo", es un área liminar e intermedia, es el ámbito sagrado por donde han de pasar las ofrendas y donde entran —aunque sea momentáneamente— sacerdotes, sabios y nauales. Es allí donde se revelan, en forma de oráculo, sueño o trance, los hechos ocultos, los consejos, las soluciones y las medicinas.

El simbolismo fúnebre no sólo transmite un estremecimiento ante el fin de la existencia individual, sino que también sirve para marcar aquella frontera y recordar los límites del poder terrestre en dos sentidos: señalando el destino común de la humanidad o expresando la supremacía de un imperio y su capacidad de mantener sojuzgados a los pueblos vasallos.

El trato a los muertos, a los que habían entrado en aquel estado metafísico —misterioso, espantoso y poderoso a la vez— exigía desde luego un cuidado especial. Los sacerdotes supervisaban el entierro y el culto correspondiente.

En la época virreinal, los curanderos, los sabios y los "letrados" (posee-

dores de libros calendáricos) eran los que acompañaban al ser humano durante sus últimas horas, lo guiaban en su camino y orientaban a los familiares para reencontrar la paz:

> En expirando el difunto, lavan el cuerpo y cabeza, con agua fría, y si es mujer le peinan los cabellos, y se los atan con una cuerda blanca de hilado de algodón, y la amortajan con las vestiduras más nuevas que tienen, poniéndoles dos o tres pares de naguas y huipiles más o menos, conforme al caudal de cada uno, y encima les suelen vestir la mortaja ordinaria, metiendo dentro de ella cantidad de piedras pequeñas amarradas en un paño, en memoria de los sacrificios que se hicieron porque [= para que] sanase el dicho difunto, o de los remedios supersticiosos que los Letrados les aplicaron, y no les fueron de provecho.
>
> Después o antes del entiero tornan a consultar a los Letrados, sobre la dicha muerte, o a alguno de ellos; y el susodicho echando suertes con trece maíces, en reverencia a sus trece Dioses, les ordena la penitencia que han de hacer; y lo ordinario es, que en nueve días, si es varón el tal difunto, y si es mujer en ocho [Balsalobre, 1953, p. 353].

Morir significa penetrar en el "Otro Mundo", generalmente de manera paulatina y en fases, ya que el ser humano tiene diferentes fuerzas vitales o "almas". Las palabras mesoamericanas que se refieren a estos conceptos reciben varias traducciones, como alma, espíritu, sombra. Obviamente una mala traducción causa un enorme problema al tratar de entender la cosmovisión indígena; además, el occidental muchas veces trata de interpretar los términos como si fueran elementos semánticos fijos dentro de una estructura dogmática, como si se tratara de definiciones teológicas.

Estamos frente a un conjunto de ideas muy complejas acerca de la energía humana (López Austin, 1980). Actualmente los totonacas aún distinguen entre *li-stákna,* el principio vital, lo que hace vivir al cuerpo (que se presenta en múltiples manifestaciones y en diversos sitios, como el pulso, el corazón, y la sangre que late en todas las venas y arterias pero también en la parte más alta del cráneo) y *li-katsin,* el principio del conocimiento, cuya sede es la cabeza (Ichon, 1973, pp. 175 ss.). Durante el sueño, el "*li-katsin* sale de su cabeza para ir a pasearse, para nutrirse, para beber el rocío en las hojas de los árboles. Pero la otra alma, *li-stákna,* queda en el cuerpo para cuidarlo." El alma que se pierde por espanto es el *li-stákna.* La muerte es la pérdida progresiva de las diversas almas conocidas como *li-stákna.* Diversas ceremonias de entierro tienen por objetivo evitar que el muerto regrese. Después de cuatro años la muerte se ha consumado definitivamente y el difunto, que es ya inofensivo, sólo regresa en Todos Santos. El *li-stákna* es concebido como un hombrecito, de ahí que se le ofrenden objetos miniaturas.

Un concepto semejante se encuentra entre los ñahñu (otomíes):

> La fuerza viva de los seres se llama *zaki*, que puede traducirse como 'alma'. Sin embargo, *zaki* no es una personalidad completa; es solamente la esencia vital que compone una personalidad. [...] *Zaki* es un elemento de la personalidad más allá del ser consciente. La persona desanimada ha perdido el *zaki* [...] *Zaki* tiene una dimensión cuantitativa [Dow, 1974, p. 95].

Según los chatinos:

> una persona tiene un 'corazón' antes y después de su muerte; un animal tiene su corazón sólo hasta su muerte. En la misma forma, el hombre mantiene su espíritu después de muerto; los animales no. Los hombres tienen aspectos mortales e inmortales; los animales sólo los tienen mortales. Aunque el estómago y la mente mueren con el hombre, el 'corazón' abandona el cuerpo y se une a su 'alma' o 'espíritu' en el inframundo. Allí permanece su corazón. Sin embargo, su espíritu, después de un periodo de dos a tres años, regresa a este mundo durante la fiesta de Todos Santos, para visitar su casa y su familia [Greenberg, 1987, p. 141].

Mictlan, el Inframundo, es el lugar triste y fúnebre del anonadamiento, una "casa sin luz y sin ventanas" donde normalmente va a parar y desaparecer el difunto: "se fue a donde está nuestro padre y nuestra madre, el dios del infierno, aquel que descendió cabeza abajo al fuego (*Mictlantecuhtli Tzontemoc Cuezalli*), el cual desea llevarnos allá a todos..." (Sahagún, Libro VI, cap. 5).

Los *nauas* sitúan ese reino en el norte, pero los mixtecos y zapotecos, así como los libros del Grupo Borgia lo sitúan en el sur. Para llegar allí se tiene que hacer un viaje largo y difícil después de la muerte: se tiene que pasar por un río, entre montañas que están chocando, por un llano de vientos fríos como obsidiana. El número de *Mictlan* es 9: hay nueve ríos, nueve etapas en el viaje, nueve segmentos o casas en el Inframundo mismo, etcétera.[4]

Estos conceptos mesoamericanos se reflejan con frecuencia en la forma arquitectónica y en la iconografía de las tumbas de la élite. El Templo de las Inscripciones, en Palenque, es un ejemplo famoso del área maya. Allí, los ancestros deificados, que ya han entrado en la tierra y se han transformado en plantas y árboles frutales, rodean el sarcófago del rey Ah Pacal, que está en proce-

[4] Compárese la extensa descripción del Inframundo *(xibalba)* como ámbito cavernario en el *Popol Vuh* (MacLeod y Puleston, 1979). Según los chatinos, el difunto va a una réplica de su propio pueblo en el Inframundo: aquel pueblo tiene el mismo nombre, pero en combinación con el número 9. El camino hacia allí tiene nueve etapas. Lo que se pone en la caja del difunto va en cantidades de nueve. Los perros son los *tonos* de los muertos (Greenberg, 1987, pp. 154 ss).

so de caer dentro de las grandes fauces, acostado al pie del gran árbol que surgirá de su cuerpo. Entrando en la muerte, reuniéndose con sus antepasados, el rey se transforma en un gran poder de la tierra.[5]

Sencillos pero expresivos son los relieves de estuco que decoran las paredes de la Tumba I de Zaachila: los dos nobles zapotecos allí enterrados son representados como sacerdotes que con su bolsa de copal y los brazos cruzados —o sea, con todo respeto religioso— caminan atrás de Mitlantecuhtli (en zapoteco: Leta Ahuila), obedeciendo al gesto con que los llama y los guía hacia el sur, el rumbo de los muertos.[6]

Son los dioses quienes escogen a sus gentes y llevan a los muertos a su reino. Por eso hay diversos destinos a donde puede ir la fuerza vital del difunto. Los que fallecen tocados por el rayo, ahogados, o por enfermedades de bubas y pus, van a *Tlalocan,* el paraíso tropical del dios de la Lluvia. Los que caen en la guerra se convierten en colibríes, esos pájaros agresivos y brillantes, y acompañan al dios del Sol en su Casa del Oriente.

Las mujeres muertas en el parto son identificadas con la siniestra diosa madre, Ciuacoatl o Tlazolteotl, y moran en el crepúsculo del horizonte occidental. Los niños de pecho que no llegan a vivir regresan a donde está el gran árbol de leche, bajo el cuidado de Tezcatlipoca, para esperar una siguiente oportunidad de nacer.[7]

En la época virreinal el dueño de la Tierra, en su aspecto fúnebre de dios de la Muerte, es tergiversado en el folklore mestizo como una especie de Mefistófeles, un ser diabólico que vive en una gran cueva y que ofrece dinero a las gentes a cambio de su alma. De acuerdo con la conceptualización del mal realizada por los indígenas, ese diablo es representado como un hombre de tipo español, alto y blanco con barba y sombrero, con espuelas y a caballo. En la región mixteca se le conoce como "El gachupín", y se le llama también Ja Uhu,

[5] El significado cosmológico de la Tumba de Ah Pacal (603-683) y del centro ceremonial de Palenque, en general, ha sido descifrado por el esfuerzo combinado de un grupo de investigadores en la década de los setenta —véase especialmente Schele, 1976 y 1977. La posición reclinada del rey fallecido bajo un árbol (la escena central del relieve sobre la tapa del sarcófago) se compara con la posición de los espíritus de la tierra, los *ñuhu,*" bajo rocas y árboles" en el *Códice vindobonensis,* p. 34 (Anders y Jansen, 1988, pp. 114 ss.).

[6] Véase la publicación de Gallegos Ruiz (1978) y el estudio de Jansen (1982).

[7] Para la selección de los muertos por los dioses, véase el *Códice Borgia,* (p. 26). Las descripciones más informativas se encuentran en Sahagún, apéndice del Libro III, y en el *Códice vaticano A,* pp. 2-3v. En la distinción de los destinos después de la muerte se nota también la ética de aquel tiempo: guerreros y mujeres preñadas eran personas de gran importancia social. Es interesante, por otra parte, que los ricos que mueren vayan a Tlalocan, descrito como el "Paraíso terrenal", porque es el lugar de las piedras preciosas (Sahagún, Libro XI, caps. 4 y 12).

"El que causa dolores"; vive en Vehe Kihin, la "casa grande con bóveda", término que en los códices mixtecos se representa como un Templo de la Muerte.[8]

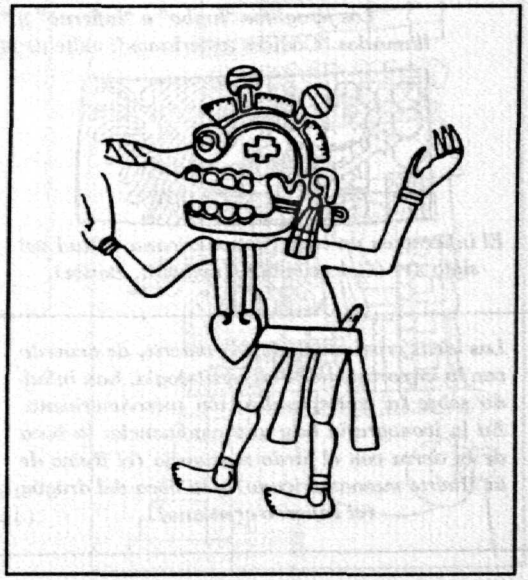
Vemos en este personaje el sincretismo de un antiguo dios de la Muerte y Dueño de la Cueva, con el diablo cristiano, reinterpretado como el torturador de los indígenas, el poderoso español de la colonia. Curiosamente, una compañera de Mictlantecuhtli, la Gran Madre Ciuacoatl, se convirtió en la Vírgen de Guadalupe, Tonantzin...

El *Códice Laud* nos muestra a la diosa Tlazolteotl, Patrona de la vida sexual, del adulterio, de los nacimientos y de las parteras, también como diosa de la Muerte (p. 29).

Esta diosa es también Yoalticitl, "diosa de los baños, sabedora de los secretos en cuyas manos todos nos criamos" (Sahagún, Libro VI, cap. 28). El capítulo que trata del dominio de Tlazolteotl, sobre los cuatro puntos cardinales y sobre las cuatro subdivisiones del calendario, tuvo también una "lectura católica" en el siglo XVI, que nos da una buena idea de la forma en que los frailes españoles estudiaban este tipo de códices.

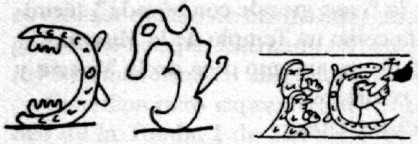
El franciscano fray Bernardino de Sahagún, en su discusión de una posible evangelización anterior, describe un códice oaxaqueño con representaciones múltiples de una figura divina:

> El año de [15]70 o por allí cerca, me certificaron dos religiosos dignos de fe que vieron en Guaxaca [...] unas pinturas muy antiguas, pintadas en pellejos de venados, en las cuales se contenían muchas cosas que aludían a la predicación del Evangelio; entre otras era una ésta:



El dios de la Muerte, relieve de estuco en la Tumba I de Zaachila.

[8] Burgoa describe con detalle la destrucción de tal cueva, que era el cementerio de los reyes mixtecos. Hay muchas historias semejantes. En el capítulo 71 de su obra, Burgoa menciona un sagrario en Jalapa, Oax., donde se guardaba una "piedra blanca, labrada al modo de un hacho de bolos", que era la reliquia de una princesa zapoteca, Pinopiaa, que había fallecido allí: ante los caciques en duelo "se les desapareció el cuerpo y haciendo el cielo grandísimo estruendo le transformó el cuerpo en aquella piedra para que la sirviesen y adorasen, valiéndose de ella para todas sus necesidades y trabajos". Los sacerdotes zapotecos luego identificaron esta diosa con Santa Catalina de Siena, a quien hicieron Patrona de su barrio. Compárese lo dicho en nuestros comentarios al *Códice vindobonensis* y al *Códice Nuttall* sobre el culto de los Envoltorios Sagrados, de los *ñuhu* y de los ancestros.



Los jeroglifos "limbo" o "infierno" y "libranos" en los llamados "Códices testerianos"; valle de México, siglo XVI.

El infierno en un catecismo mexicano. Mitad del siglo XVI (Colección de Humboldt, Berlín).

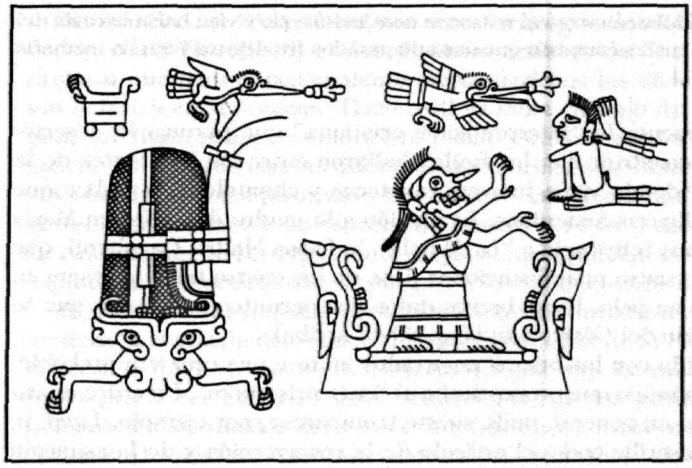
Las ideas cristianas sobre la muerte, de acuerdo con la importancia de su escatología, han influido sobre la conceptualización mesoamericana. En la iconografía hay una confluencia: la boca de la tierra con el fardo mortuorio (el Reino de la Muerte mesoamericano) y la boca del dragón (el Infierno cristiano).

La boca del infierno en la iconografía medieval (Nicolás de Verdun, 1180; Monasterio Klosterneuburg, Austria).

que estaban tres mujeres vestidas y tocados los cabellos como indias, estaban sentadas como se sientan las mujeres indias, y las dos estaban a la par y la tercera estaba delante de las dos en el medio, y tenía una cruz de palo según significaba la pintura, atada en el nudo de los cabellos, y delante de ellas estaba en el suelo un hombre desnudo y tendido pies y manos y los pies a la cruz con unos cordeles; esto me parece que alude a Nuestra Señora y sus dos hermanas, y Nuestro Señor Crucificado, lo cual debieron tener por predicación antiguamente [Sahagún, Libro XI, cap. 13].

Fray Jerónimo de Mendieta nos proporciona el mismo relato, aunque con algunas informaciones adicionales propias.

Otra cosa me contó un religioso, muy conocido por verdadero, siervo de Dios y fraile de S. Francisco, llamado Fr. Francisco Gómez, que por ser todavía vivo y muy viejo, pierde la memoria que en esta Historia se debía a sus fieles y largos trabajos



Fauces de la Tierra (Laud, *p. 29 y 31*).

"El Templo de la Muerte"
o Vehe kihin (Nutall, *p. 44*).

en esta viña del Señor. Y es, que viniendo él de Guatemala en compañía del varón santo Fr. Alonso de Escalona, pasando por el pueblo de Nexapa de la provincia de Guaxaca, el vicario de aquel convento (que es de la orden de Santo Domingo) les mostró unos papeles pintados que habían sacado de unas pinturas antiquísimas, hechas en unos cueros largos, rollizos y muy ahumados, donde estaban tres o cuatro cosas tocantes a nuestra fe, y eran la madre de Nuestra Señora, y tres hermanas hijas suyas, que las tenían por santas. Y la que representaba a Nuestra Señora, estaba con el cabello cogido al modo que lo cogen y atan las indias, y en el nudo que tienen atrás tenía metida una cruz pequeña, por la cual se daba a entender que era más santa, y que de aquella había de nacer un gran profeta que había de venir del cielo, y lo había de parir sin ayuntamiento de varón, quedando ella virgen. Y que a esta gran profeta, los de su pueblo lo habían de perseguir y querer mal, y lo habían de matar, crucificándolo en una cruz. Y así estaba pintado, crucificado, y tenía atadas las manos y los piés en la cruz, sin clavos. Estaba también pintado el artículo de la Resurrección, cómo había de resucitar y subir al cielo. Decían estos padres

dominicos, que hallaron estos cueros entre unos indios que vivían hacia la costa del mar del sur, los cuales contaban que sus antepasados les dejaron aquella memoria [Libro IV, cap. 41].

Tomando en cuenta la "interpretación cristiana" que permea la descripción, podemos reconstruir que los frailes hallaron entre los habitantes de la costa oaxaqueña (donde viven huaves, zapotecos y chontales) un códice que mostraba cuatro figuras femeninas. La alusión a la madre de la Virgen María se explica como una referencia a "La Abuela", la Diosa Madre Tlazolteotl, que se presentaba en cuatro manifestaciones. Una de las cuatro tenía un signo en forma de cruz en su pelo. Estos breves datos nos permiten establecer que se trató de un paralelo del *Códice Laud* (pp. 39-42 arriba).

El hombre caído con los brazos amarrados junto a una cruz era probablemente un signo mántico que pronosticaba el "caer prisionero". Un cruce de caminos significaba, en general, mala suerte (compárese, por ejemplo, *Laud,* p. 43). Lo que se describe como el artículo de la resurrección y de la asunción probablemente eran otros signos mánticos, que contenían las fauces de la tierra y el cielo (compárese, por ejemplo, *Laud,* pp. 43-44).

Los monjes españoles y los intelectuales mesoamericanos estaban de acuerdo en que aquellos libros de sabiduría tenían un contenido sagrado y eran semejantes a la Biblia. De allí a una lectura cristiana de los códices hay solamente un paso.

El mismo fenómeno se puede apreciar en los comentarios coloniales a los códices *Telleriano-remensis* y *Vaticano A.* El mencionado documento de Nejapa es descrito completamente en estos términos por el historiador mexicano del siglo XVIII, Mariano Veytia:

> unos mapas de los indios, de pintura antiquísima, que contenían algunos puntos de nuestra Santa Fe. Yo tengo entre los papeles que he recogido una explicación entera de uno de estos mapas, que contiene los puntos más principales de nuestra fe. Comienza por la creación del hombre, su pecado, destierro del paraíso, el diluvio, la torre de Babel, y sigue la encarnación, nacimiento, pasión y muerte de Cristo, y la venida de un apóstol que predicó el Evangelio en aquellos primeros tiempos; y el autor de esta explicación dice que el mapa se lo dió el Bachiller D. Carlos de Sigüenza y Góngora [...] que fue sujeto muy conocido en México, donde hoy dura su fama por su grande erudición y noticias en esta materia de antigüedades de los indios; y aunque he recogido algunos de sus manuscritos no he podido haber a las manos este mapa... *[Historia,* cap. 16, 1944, I, p. 123).[9]

[9] Veytia conoció este relato *(Historia,* cap. 16, = 1944, I, p. 123), a través de Gregorio García, en su libro *Predicación del Evangelio* (Libro V, cap. 8). Su versión la menciona también Gay (cap.

En realidad, el *Códice Laud* nos muestra las grandes influencias de las deidades, como Tlazolteotl, en los distintos ámbitos de la vida. Es importante destacar que para el pensamiento mesoamericano los dioses de la Muerte no son nefastos en sí mismos. Tlazolteotl es buen ejemplo de un poder sobrenatural que tiene un aspecto mortífero y malo y otro creativo, maternal y de abundancia. De acuerdo con las diferentes asociaciones de la tierra —tanto negativas y fúnebres, como positivas y fructíferas— las deidades de la muerte tienen generalmente también un aspecto vivificador, curativo y medicinal. Para curar un enfermo puede ser importante alejar la mala influencia de algún muerto, y rogar a Mictlantecuhtli que no permita a los difuntos salir de su reino.[10]

El arte de curar implica una actitud religiosa, invocar a los dioses de la naturaleza, a la abuela del temazcal y al mismo Señor de la Muerte, a quien toca la decisión definitiva sobre la curación del enfermo. La causa de las enfermedades puede ser externa y estar relacionada con una perturbación en las relaciones con los dueños divinos de la naturaleza y de la sociedad. Una de las funciones del sistema mántico es determinar la deidad reinante en determinado día o lugar, la cual pudo haber causado la enfermedad. Es a ella a quien debe invocarse para detener la enfermedad.

Pero la causa del malestar también puede ser interna y consistir en un desequilibrio entre las dos calidades fundamentales de todo el mundo físico: lo frío y lo caliente.

Según la filosofía mesoamericana, todas las plantas, así como los diferentes lugares, las edades y las enfermedades, las partes del cuerpo, los sabores, se categorizan en esta dicotomía entre frío y caliente. Sin embargo, no se trata de un sistema dogmático. La clasificación exacta puede diferir según la tradición local, pero la idea de esta oposición está presente en todos los pueblos de Mesoamérica.

V: 5 = 1978, I, p. 97). Torquemada (Libro XV, cap. 44) reproduce el texto de Mendieta y a su vez es citado por Lord Kingsborough (Corona Núñez, III, p. 418). En otros casos los frailes españoles también identificaban a Tlazolteotl con Eva, por la serpiente que la acompaña. Ésta es probablemente la razón de que un comentarista del siglo XVI haya empezado a poner sus glosas en el *Códice Borgia* (p. 68), donde se ve Tlazolteotl con su coralillo, como Patrona de la trecena 1 Movimiento.

10 Signorini describe los ritos huaves para el alejamiento total y definitivo del muerto. La actitud hostil de un muerto hacia un vivo puede causar enfermedades y dolores. El remedio del curandero consiste en encender velas, oír la "confesión" y rezar a las cruces del barrio. Si esto no ayuda, hay que azotar al muerto, quitarlo de la casa con rezos y sustancias fuertes y repugnantes como "bebidas alcohólicas y una cacerola que contiene estiércol de cerdo, distintos huesos de animales y otras heces; este material será luego quemado para producir humo y sobre todo, olor, que sirve para alejar los peligros del oficiante". Estos remedios llegan a ser una especie de exorcismo (1979, p. 240).

Para su identificación nos basamos en lo que sabemos de Chalcatongo, en la Mixteca Alta. Allí, el sabor agrio y fresco generalmente es propio de lo frío, mientras que lo dulce y lo picoso son calientes.

Fríos son, por ejemplo: limones, leche, huevos de guajolote, rábanos y carne de carnero. Calientes son: naranjas, chocolate, huevos de gallina, ajo y carne de chivo. Frías son la presión baja y la diarrea, calientes son la presión alta, el enojo y la fiebre. Fría es la edad avanzada y la muerte, caliente es la juventud y el embarazo.

Fríos son la noche, el agua, la tierra húmeda, las cuevas, los reptiles. Calientes son: el día, las lomas asoleadas y erosionadas, los caminos polvorientos. Fría es la tierra, caliente el Sol y el cielo. Fríos son los pies, caliente es la cabeza.

Frío es un lado del cuerpo, caliente el otro. El curandero mixteco don Melesio Ortiz lo expone de la siguiente manera:

> El lado izquierdo es caliente *(ñihni)*, porque está al lado del pecho (corazón), y el lado derecho es frío *(vijin)*. Por eso se aguanta trabajar con esta mano derecha, que trabaja más duro; pero la izquierda, porque es caliente, no sabe trabajar.[11]

Obviamente lo caliente se debe a la influencia del Sol, lo frío a la de la Lluvia, del viento frío y de la Tierra en su aspecto oscuro y fúnebre: "El sol nos fatiga con su gran calor, y el aire con su frialdad, y el hielo con su tormento; todas estas cosas afligen y angustian nuestros miserables cuerpos hechos de tierra..." (Sahagún, Libro VI, cap. 29).

Estamos otra vez frente a la pareja Uitzilopochtli-Tlaloc en el Templo Mayor de Tenochtitlan. De la misma manera los zapotecos de Yalalag explican lo frío por

> la relación del producto con el agua o el cerro, naturalmente fríos, y de ellos son ejemplo las yerbas que crecen en las partes altas o húmedas, las que crecen espontáneamente durante el periodo de lluvias, los peces y los animales de monte. La calidad caliente parece estar regida en casos por la relación del producto con la tierra caliente, o la extraordinaria agregación de calor, y este es el caso de algunas verduras, la melcocha y la panela [De la Fuente, 1977, p. 313].

Ambas fuerzas, lo frío y lo.caliente, deben estar en equilibrio y armonía. Enfermedades calientes en principio se curan con hierbas o sustancias frías, y viceversa. Para su diagnosis y para encontrar el remedio adecuado, el curan-

[11] En vista de la complejidad filosófica del sistema, no nos debe asombrar que existan diferentes opiniones acerca de la clasificación específica. Según otros, por ejemplo, el lado izquierdo es frío y el lado derecho es caliente. La opinión de don Melesio concuerda con la expresión de esta dicotomía en el Templo Mayor de Tenochtitlan (Véase arriba).

dero se basa tanto en su entendimiento psicológico como en su vasto acervo de conocimientos tradicionales y experiencias acerca de las propiedades de las hierbas. La acción curativa mesoamericana trata de la integridad del ser humano, viéndolo en sus relaciones con la naturaleza de donde procede y con la sociedad de la que forma parte. De ahí la combinación del tratamiento físico (prescripción de medicinas) con el tratamiento espiritual (por medio de rezos y limpias).[12]

Así, un conjuro para curar dolor de cabeza dice:

Nictzatzilia in cecec in eecatl	Para ello aclamo, invoco al viento fresco,
in quicehuiz nonaualtzontecon.	para que aplaque mi encantada cabeza.
In ticchiconauh-eecatl...	A vosotros digo, 9 Viento ...

[Ruiz de Alarcón, Tratado VI, cap. 4]

Hay una polémica acerca de la antigüedad de esta dicotomía frío-calor en Mesoamérica. Algunos investigadores (especialmente George Foster) mantienen que esta dicotomía se deriva de la antigua teoría griega acerca de los cuatro "humores" o estados básicos: frío, calor, humedad y sequedad. Indudablemente puede notarse cierta semejanza, tal como también la hay con el pensamiento chino acerca de la dicotomía entre *Yin* y *Yang*, dos fuerzas complementarias que se manifiestan en todos los aspectos del cosmos.

Estamos de acuerdo con aquellos investigadores (especialmente Alfredo López Austin) que encuentran muchos indicios de que esta dicotomía pertenece al pensamiento mesoamericano prehispánico. En los códices, en especial, en los que se manifiesta por medio del uso significativo de oposiciones entre los colores rojo o amarillo (caliente) y azul o negro (frío).

[12] Aguirre Beltrán señala como característica principal de la medicina azteca: "Su *pathos*, constituido por el clima místico en que se desenvuelve" (1973, p. 38). Todo acontecimiento en la vida se atribuye a los actos de fuerzas divinas. Por ejemplo, la concepción no se debe al acto sexual en sí —por lo menos no únicamente— sino a la intervención de una deidad (véanse Ichon, 1973, y Signorini, 1979). Así también, las medicinas no son prescritas solamente por las propiedades de las hierbas, sino en función de una curación integral física-espiritual. Desde luego, esta medicina mística fue calificada como "supersticiosa" durante la colonia y como "prelógica" por antropólogos primitivos.

Sobre el tema de la medicina azteca véase Aguirre Beltrán (1973) y López Austin (1980, I, cap. 8) así como múltiples reuniones recientes, como el simposio sobre el concepto de enfermedad en Mesoamérica y Sudamérica en el Congreso Internacional de los Americanistas de 1976, en París, (Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes, 1979, tomo VI). De los numerosos estudios etnográficos que contienen datos importantes, mencionamos solamente Mak (1959), Signorini (1979, pp. 215 ss.), Beltrán Morales (1982) y Greenberg (1987 pp.151 ss.).

Un ejemplo muy claro lo ofrece el *Códice Laud,* en las páginas 9 a 16, especialmente páginas 11 y 12, donde el Sol (caliente) e Itztlacoliuhqui, el Tezcatlipoca azul y ciego, Dueño del Hielo (frío), aparecen como fuerzas contrarias.

Ruiz de Alarcón habla muy pocas veces acerca de la oposición entre frío y caliente, pero sí con mucha frecuencia de los diversos colores como características de la enfermedad. Dice explícitamente: "A las enfermedades las significan con colores" (Tratado VI, cap. 16), y el conjunto del verde dolor, amarillo dolor y negro dolor quiere decir toda la enfermedad (Tratado VI, cap. 12). Así, encontramos: el amarillo calor, el verde calor, el pardo calor, el blanco calor (Tratado VI, cap. 25).

El dios del Fuego, Nuestro Padre 4 Caña, "con cabello rubio", es invocado como el causante de la inflamación, y se le trata de apagar y destruir con la Mujer Verde, Nuestra Madre, Chalchiuhtlicue (el agua), y el Espiritado Amarillo, el nueve veces golpeado (el piciete).[13]

Lógicamente muchas veces son los Dueños de los Montes (Tepictoton) los que causan enfermedades frías (Torquemada, Libro VI, cap. 34).

Resumimos. En el *Códice Laud* encontramos múltiples referencias a la cosmovisión que aquí hemos tratado de esbozar. Allí están las deidades importantes para la muerte y para la vida, así como las oposiciones de los colores. Pensamos que los sacerdotes que manejaban este manuscrito se preocupaban también de la medicina y de la actitud correcta de los hombres frente a la muerte, a los ancestros y a las fuerzas de la naturaleza que nos rodean. Al igual que los otros libros del Grupo Borgia, este códice contiene los pronósticos para los diferentes periodos de tiempo en que dichas deidades hacen valer su influencia y poder, y prescribe, a la vez, los remedios rituales.

Pensamos que el *Códice Laud* funcionaba como un "oráculo" en casos de vida o muerte, para momentos de crisis y para momentos especiales, prescribiendo qué hacer cuando moría un pariente, pero también cuando se pensaba contraer matrimonio o cuando iba a nacer un niño.

Este códice es un libro hermoso, pero complicado y difícil de entender. Sólo cuando tratamos de leerlo con ojos mesoamericanos es cuando poco a poco él comienza a hablarnos...

[13] Ruiz de Alarcón (Tratado VI, cap. 29) menciona a la curandera Isabel Luisa, mazateca, que califica el *ololiuhqui* como *tlamacazqui cecec,* "espiritado frío", que quita la calentura *(totonqui).* Véase también Rodríguez Ramírez (1979).

VII. El *uipil* de novia

ALEJANDRA CRUZ ORTIZ

OBRE EL SIGNIFICADO DE LOS SÍMBOLOS MÁNTICOS que determinan gran parte del contenido de los libros de la sabiduría mesoamericanos, nos informan los frailes y clérigos españoles del siglo XVI. Especialmente Sahagún y Ruiz de Alarcón han registrado las expresiones metafóricas de la lengua *nauatl,* que nos pueden servir como clave.[1] Importante información adicional encontramos en los conceptos y en las expresiones artísticas del mundo indígena actual, tanto en las prácticas de los curanderos y adivinos, como en los rituales sencillos, en las decoraciones de utensilios y en la vida diaria.

Presentamos a continuación un testimonio de la Mixteca de la Costa, en el que Alejandra Cruz Ortiz, mixteca de Pinotepa Nacional, Oaxaca, muestra cómo los pronósticos se entrelazan con la ética social, el bienestar y el sentimiento religioso de la vida. Su simbolismo es directamente comparable con el utilizado en las páginas 33-38 del *Códice Laud,* que tratan de los pronósticos del matrimonio.

El *uipil* bordado de boda antes era exclusivo de la novia indígena. Se calcula que tiene aproximadamente mil años, y sigue presente. Los diseños y los colores tienen su significado: en conjunto todos los dibujos representan las virtudes que debe tener la esposa que lleve este *uipil.*

Hace muchísimos años cuando la Mixteca era gobernada por reyes y reinas, este *uipil* fue traje de boda de las princesas y la reina. El bordado que lleva este *uipil* era hecho con hilo de algodón teñido con caracol de mar y cochinilla; es lo que dice doña Francisca Ruiz de Cruz, de Pinotepa Nacional, Oaxaca.

Este *uipil* tiene, además, una función muy especial, pues es la mortaja de la mujer indígena; se usa para este fin porque es bendito, porque con esta ropa fue bendecida la mujer ante Dios.

[1] Hemos tratado de sistematizar lo que dicen estas fuentes sobre el simbolismo mesoamericano, en las introducciones al *Códice borbónico* y al *Códice vaticano B* en esta colección. Subrayamos el carácter filosófico de tal sistema, y a la vez su variación y ambigüedad.

Cuando la mujer no es casada por la Iglesia no lleva este *uipil;* su padrino de bautizo le manda hacer ropa nueva para que la lleve puesta.

XIKU ÑA CHANU

[*UIPIL* DE NOVIA]

1. TISU'MA
Ru tisu'ma kuu iin lii ña va'a xaan ru, chakan
ña ña'an va kuiso xikuya naña kuu ña tava ru lii ya
cha ña va'a xaan ru. Lu'u ru lii ya soko tui cha'ni ru,
chakan ña io chi kuu yo tava ru'a.

[1. ALACRÁN
El alacrán es un animal muy venenoso;
la mujer que lleve este *uipil*
que no sea como este animal, porque
a pesar de su tamaño mata muchas personas,
eso significa el alacrán.]

2. CHA CHA'A
Xiku ña chanu ndiso chi ui xiku yu'a
cha'a xiin chi, chakan io cha kuni kati chi
cha lu'u ñi ña'a ñuu kuu chakan. iin ñi,
ñavi ña'an lu'u ña io chi cha ta'an ñi xikuya
Vati ña'a yoko cha kundichi che'e.
nda'a chanu ndisoña ndi'i nuu taku io chi.
Ta inga cha ndiso ña chanu yo'o xu'un kuaan ña,
ta nuu chaku nu'ni chi ndiso chi iin yu'a
cha'a cha kunikati chi vati ñivi yoko lu'u kuu ñi.

[2. AZUL REY
El *uipil* de novia lleva dos tiras de listón
azul rey a los lados, esos listones
tienen su significado: representan la
virginidad de la mujer mixteca, una
mujer no virgen no le toca lucir este

uipil, porque el azul representa la pureza.
La novia lleva un tlacoyal en la cabeza
con los mismos colores del bordado del *uipil*
[verde, azul rey, amarillo, rojo] y por
último también lleva en el cuello
un collar de perla de oro, pero donde
se abrocha el collar lleva un pequeño
listón color azul rey como
símbolo de su pureza.]

3. KUYO'NDI
Ri kuyo'ndi kua'a takuri io, ta iin ta iin takuri ku'an naa kuu iti nuu va kaka ña ña'a va kuiso xiku ya na ña'ni cha sandu naa iti nuu va kakaña vati kani xaan iti kunu ña.
Na ña'ni cha ta'vi sava iti ña, na kuu iti ña tava ri kuyo'ndi.

[3. ARCOIRIS
El arcoiris tiene muchos colores
así que sea el camino que esta mujer
virgen recorra, porque el camino que
ella va a caminar, es muy largo y que
nada ni nadie divida su camino. Que todo su
camino sea de color como la del arcoiris.]

4. TIÑU
Ri tiñu kuni kati andivi cha io iti siki.

[4. ESTRELLAS
La estrella significa el cielo, lo divino.]

5. SAMI
Ri sami kuu iin saa cha io kuichi ndava tacha tumiri saa va ku'an na kuu anima ña ña'a va kuiso xiku ya, ku'a cha ndoo kaa tumi ri saa ya chakan kuni katiri sami.

[5. GARZA
La garza tiene su plumaje muy blanco, que
el alma de la mujer que va a llevar este *uipil*
sea limpio como lo blanco de la pluma de este pájaro.]

6. TIKA
Ru tika kuu iin lii ña va'a vati nuu ke'ni
ru sandi'i ru cha io, lii sativi kuru
chakan io chicha kumi xaan ñi na ña keta ru
nuu io chachiñi vati ru lii kati ñi cha'nu
vati ru'a lii soko nani ru.

[6. LANGOSTA
La langosta es un animal muy dañino, se debe vigilar
a este animal porque donde llegue a caer
acaba con toda la cosecha. Los ancianos
dicen que acaba con todo.]

7. YAVI XINI
Ri yavi xini cha koo ri kuia iti chata xaan,
kati ñi cha'nu vati ri'a tava kaa iin tasu koo
ku'an ni kuri. Ri saa ya ñavi ui xini ri cha koo
tañi ui xiniri vati ui anima chani ndu iin chi
cha kuchi iin tu'un. Soko kua'aka tu'un ndenio
io chi ri. Ri saa ya ndari iti nuu xiku ta iti chata
chi ta ndui soko chi. Ñi ña'a ndiso xikuya tava
iin tuniñi kuu chi vati nda ri saa ui xini chi.

[7. ÁGUILA DE DOS CABEZAS
Este pájaro existió hace muchísimos años,
tenía un parecido a una águila llamada *Tasu Koo.*
El pájaro de dos cabezas representa el poder,
la unión de dos almas, que se vuelven un solo ser.
No es que el águila tenga dos cabezas realmente sino
que dos vidas se vuelven una. Este *uipil* es como un sello
o símbolo que lleva la mujer mixteca, que indica que
es casada. El pájaro de dos cabezas lo lleva el *uipil*
en la espalda, en el pecho y en cada hombro.]

8. KUYOTI

Ri kuyoti ya kuu iin lii ndusu xaan ri. vati ri'a ku'a kaa nuu ñu'un kaa chata ri ta siin inga ku'a yuku nuu tachi ndaa iti chata ri, ta io xiku iñu chatari, kachi kuu chakan chava ke'eni nuu koo ña va tachi ñi. Chakan ri lii ya ndari suku xiku, naa ña'ni cha kumani e'e ñi vati ri'a kuu iin ndatu ñi.

[8. COCODRILO

El cocodrilo significa abundancia, que nada falte en este hogar que apenas empieza; porque el cocodrilo representa la tierra donde se va a cultivar, porque su espalda tiene forma de surcos. Y sus dientes son como gotas de rocío que va a caer en la siembra, o el dinero que ha de llegar a esa casa, que nunca haga falta nada, a esta casa que apenas empieza.]

9. TIKURU

Tikuru kuu iin lii cha kuee lu'u chikari, soko ketari nuu kua'an ri, vati ri'a yangari soko nuu kua'an ri va ketari vati kati ñi cha'anu ña iochi cha kunuyo vati iti va ku'un ñi kani xaan chi ta yati va kuitatu yati ñi. Io chi cha kaka ñi kuee lu'u tava ri tikuru.

[9. CARACOL

La persona que lleve este *uipil* que sea como el caracol paciente, calmada, para poder llegar bien a donde va, que no tiene que ir corriendo, lo importante es llegar despacio muy despacio, porque el camino que va a recorrer es muy largo, y que debe tener mucha paciencia para poder llegar bien.]

10. KONDA'A
Ri konda'a kua'a cha'a ri io, ku'a ndi'i cha'a ri'a se'e ñi na koo an keta tichi ve'e ni sani kicha'a chakan kuni cati ri kuu konda'a.

[10. CIEMPIÉS
El ciempiés tiene muchas patas, así el número de hijos llegue a tener la mujer que lleve este *uipil.]*

11. TIXERE TIAKA TIXINDA TA TIAKA NDUTA
Ri tixere ta ri tiaka nduta io ri tichi yuta ka'nu nda'a tañu'un ta ri tixinda io nduta tichi nduta u'a soko tañu'un ta ri tiaka va'a io ri tichi nduta ka'nu tañu'un, Chakan kuni kati ri lii ya.

[11. MOLUSCO, PESCADO, CAMARÓN Y CAMARÓN DE RÍO
Estos animales representan el mar, brazo de mar, y ríos donde van a buscar sus alimentos.]

12. CHA KUA'A
Cha kua'a kuu iin taku iin yaa ni nde'e nuni kaku sutu ta si'i xi'na kui ñi ñuu cha tui ñuñivi. Chakan ra xito cha koo xi'naka mani cha kua'a cha a'an ini ñi vati che'e ii chi. Nda viti io nika ra xito ndiso suku koto ra iin pitoni kua'a iti nuu chi ta iti chata chi.

[12. ROJO
El rojo es un color muy especial, dicen los ancianos que es un color de un dios que estuvo presente el día que aparecieron los primeros mixtecos en el mundo. Hasta nuestros días algunos ancianos

todavía se cuelgan un cordón rojo en el cuello de
su cotón porque es un color divino, es lo que significa el rojo.]

13. SA'VA ÑU'UN
Sa'va lu'u ya io ri tichi ñu'un ri'a ña tu'a xaan
ni yo nde'e chi ri. Ri'a kana ri savi tacha saka'ni
savi, ri'a nda'yu ri ku'an kani nduta. Chakan kuni
katiri chakan nda ri suku xiku kati tu'un ri vati sana
nduta kuu ri.

[13. SAPITO DE TIERRA
El sapito vive en la tierra y es de color gris,
es pequeño, este sapito llama la lluvia, con su
canto llama el agua.]

14. KUII
Cha kuii katiñi ñuu io viti nde'e cha kuii
tava nde'o yutu kuii siki yuku suku soko kani
chaña kuu keta yatio nuu io yutu kuii.
Ku'an nde'e ñi nda tukan vati chakan ndo chi
iti chata xaan. Kuia iti chata xaan cha koo
va'a xaan ñivi ñuu cha ndo iti chata xaan
ta ña kuu ndikoo ndikocho, takan kuni kati cha
kuii.
Kati ña Xika Rui.

[14. VERDE
El verde, dicen los mixtecos de hoy, ven el verde
como en la cima de una montaña alta que parece
que está muy cerca pero en realidad está bien lejos,
así ven la esperanza porque las esperanzas de los mixtecos
se quedaron tiempo muy atrás. Hace muchos siglos
fueron respetados los mixtecos, esos tiempos ya no volverán.
Así dice doña Francisca Ruiz.]

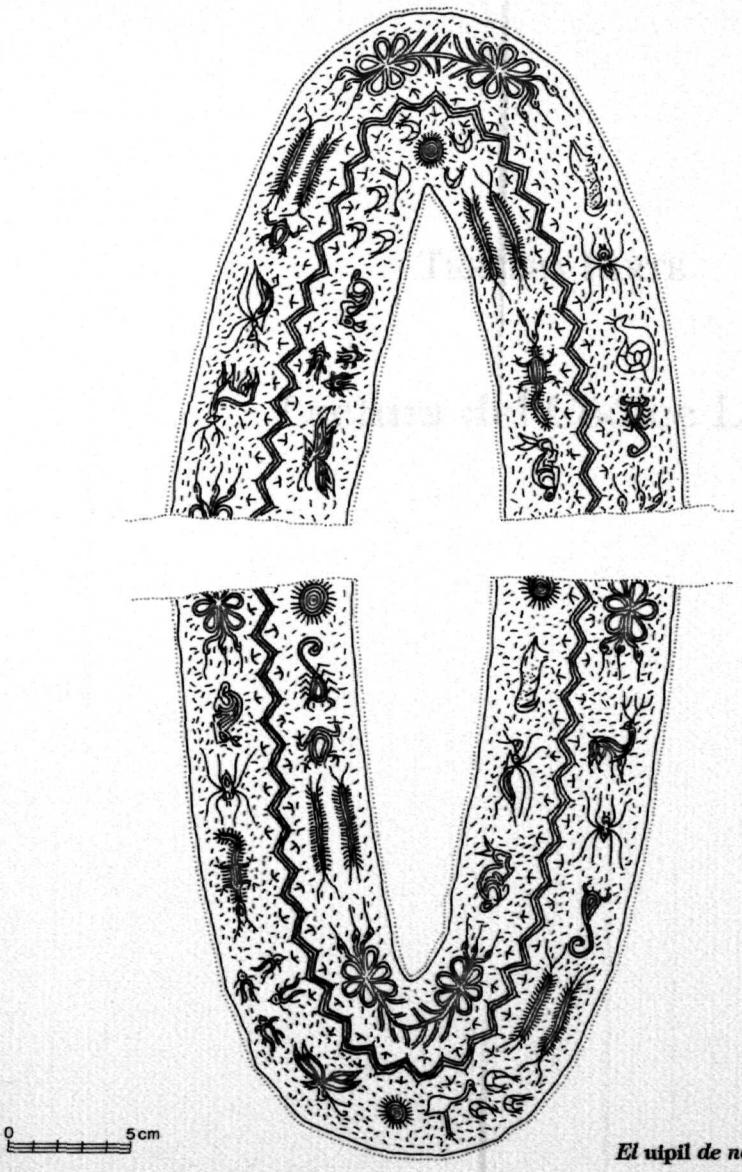
15. ISU
Ri isu kuu iin kiti ku'u io tichi ku'u chicha
nuu va satiñu ra va kuu ii ña va kuiso xikuva

naa kuu ra tava ri isu vajcha la'ndiri ku'an na kura tichi nuu va satiñu ra. Chacan kuni katiri isu.

[15. VENADO
El venado representa la selva donde el esposo de la mujer que va a llevar este *uipil* va a trabajar, que en su trabajo sea veloz como el venado.]

16. NIKANDI
Nikandi ra satuún ñu'un nu ñu'un io taki ñu'un ra, ku'an na kuu nuu iti va kaka ña ña'an va kuiso xikuya, vati sava kicha'a ña inga iti chava koo ña. Na ña'ni cha kuu sandu naa iti va kakaña na kuuchi tava ñu'un ra xito nikandicha taki xaan tuún chi, chakan kuni kati ra xito nikandi.

[16. SOL
El sol es el que alumbra la tierra, su luz es muy brillante; así que sea el camino de la mujer que lleva este *uipil*. Que nada oscurezca su camino que va a caminar. Que sea como los rayos del sol, radiante, muy radiante.]



El **uipil** *de novia, dibujado por Peter Deunhower.*

Tercera Parte

Lectura del Códice Laud

Lado I

Siempre ha habido santos
Siempre ha habido santas
Siempre ha habido espíritu limpio
Siempre ha habido semblante que es bueno
Y es semblante limpio
Y es semblante que está arreglado
Es semblante que está arreglado
Es semblante sagrado
Es semblante importante
Fresco lleno de brisa
Flor llena de rocío
...
Prepararé trece águilas dueñas
Prepararé trece tlacuaches dueños
...
¿No somos limpios ante su conciencia?
¿No somos limpios ante su corazón?
Se han amacizado las montañas
Se han amacizado las laderas
Porque ya te miré, ya te toqué
En el cielo, en tu mundo
Por eso vamos al camino de tus huellas
Camino de tus manos
Cristo.

María Sabina
(en Estrada, 1977, pp. 147, 150, 151)

VIII. El dominio de la muerte

(pp. 25-32)

Diversas actividades de las deidades del Inframundo, en ocho escenas. Los periodos en cuestión se basan en el *tonalpoalli*, estructurado en 4 × 65 días. [Compárese *Borgia*, p. 40; *Laud*, p. 24.]

STE CAPÍTULO DEL *CÓDICE LAUD* consta de ocho páginas (pp. 25-32). Los protagonistas son deidades de la muerte, involucrados en diversas actividades. Los cinco signos de días —en la parte inferior de cada página— en combinación con los puntos en la parte superior, representan segmentos del calendario que están bajo la influencia de aquellos actos divinos.

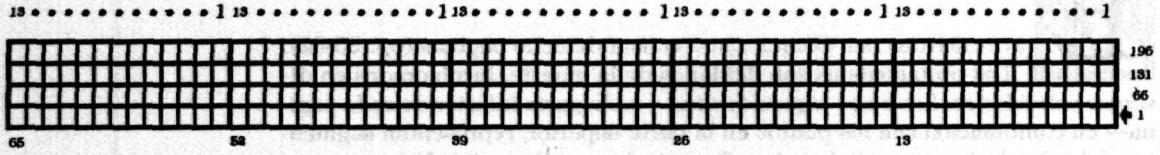
Tenemos que analizar primero la estructura calendárica. Recordamos que los días del calendario mesoamericano reciben sus nombres por la combinación de veinte signos con números del 1 al 13. Así, se produce la unidad básica de 260 (= 13 × 20) días, el *tonalpoalli*. Normalmente esta cuenta de los 260 días se presenta en un cuadro de cinco "renglones" de 4 trecenas cada uno (véanse *Vaticano B*, pp. 1-8; *Cospi*, pp. 1-8; *Borgia*, pp. 1-8). De este modo se producen 52 "columnas" de cinco signos cada una. La división por páginas genera un agrupamiento de cuatro "bloques" de trece "columnas" (de cinco signos).

Dentro de ese "bloque", cada "columna" contiene los cinco signos que se combinan todos con un número específico, de acuerdo con su posición en la trecena correspondiente, es decir, con uno de los números del 1 al 13. Cada "bloque" —que reúne cinco trecenas— se asocia con uno de los cuatro puntos cardinales. Esta materia es complicada y sólo la podemos tratar aquí brevemente, como un resumen básico, que es indispensable como punto de partida para discutir la estructura calendárica de este capítulo del *Códice Laud*.[1] En el Grupo Borgia, una secuencia de cinco signos normalmente representa tal "columna" de un cuadro de 260 días, organizados en cinco "renglones" de 4 trecenas cada uno. Pero aquí, en este capítulo del *Laud*, es distinto: en esta secuencia no pueden aparecer como una "columna" de dicho cuadro. Los primeros cuatro signos en la página 25, con la que comienza este capítulo, son fáciles de reconocer. Son los días relacionados con una división alternativa del

[1] Para una discusión más amplia del calendario, remitimos a las introducciones de los códices *Vaticano B* y *Cospi* en esta colección así como a obras generales: Nowotny (1961), Caso (1967), Loo (1987), Anders y Jansen (1988).

tonalpoalli en cuatro periodos de 65 días, es decir, en cuatro conjuntos o "renglones" de cinco trecenas cada uno.

Los cuatro signos que inician los periodos de 65 días son: 1 Lagarto, 1 Muerte, 1 Mono y 1 Zopilote, que ocupan las posiciones 1, 66, 131, y 196, respectivamente dentro del ciclo de los 260 días.[2] Con esto se continúa la estructura calendárica ya presente en la página 24. El quinto signo en cada página es una repetición del primero. Lo interpretamos como indicación del carácter cíclico de esta secuencia. A la vez puede significar que la secuencia señalada se debe contar dos veces.

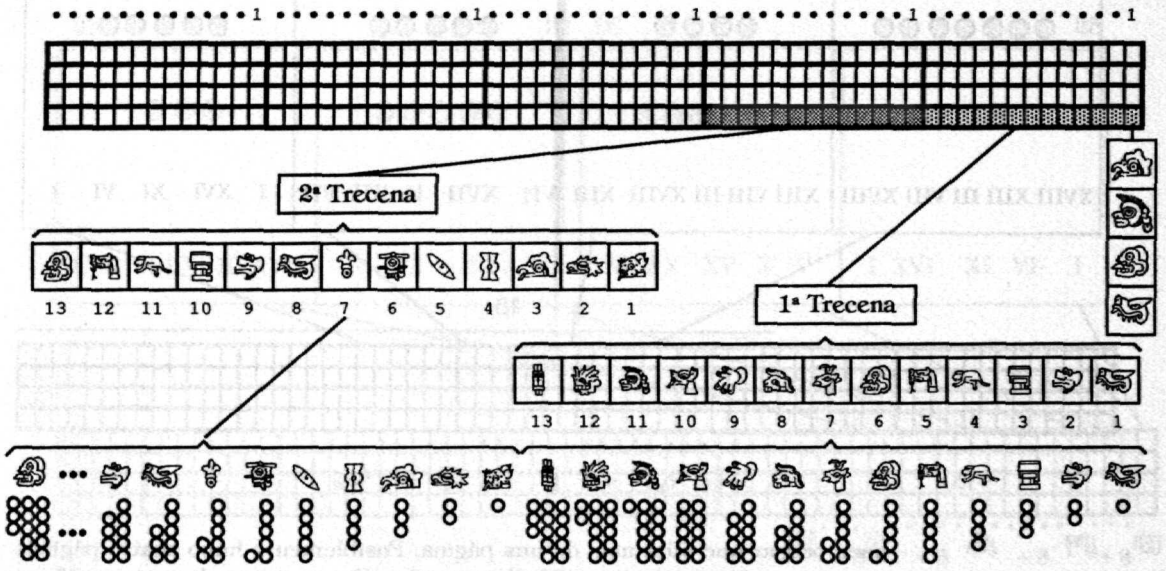


Una vez reconstruido el cuadro que el sacerdote mesoamericano tenía en su mente, podemos seguir su cuenta en "columnas" de cuatro días cada una. En cada página se registra, en la parte inferior, la "columna" inicial de cuatro signos con el quinto signo repetitivo. Encima de cada escena hay puntos que denotan las "columnas" que hay que avanzar.

Las cantidades de puntos ("columnas" de cuatro signos) en las ocho páginas son irregulares: 3-5-5-3-5-5-4-7. Así, se cuentan 37 puntos ("columnas"), más las 8 "columnas" de los signos pintados (una en cada página), a saber, 45 en total. Ya que cada una de estas 45 "columnas" contiene cuatro signos, el tiempo representado es de 45 x 4 = 180 días, es decir, 9 veintenas.

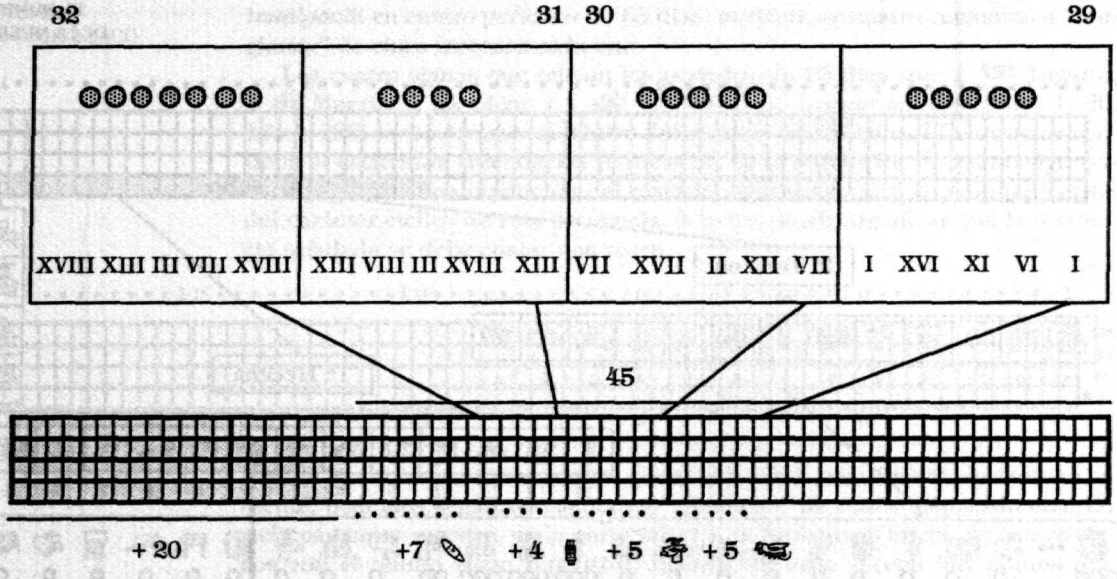
No es un *tonalpoalli* completo. Especulamos que esta sección fue siempre incompleta en el *Códice Laud,* y que una o varias páginas no fueron copiadas por el mal estado del original o por haberse ya extraviado. Cuando estudiamos la parte del cuadro representada en esta cuenta, observamos que en cada "renglón" faltan 20 días para completar el ciclo (ya que 45 + 20 = 65). La estructura es de cuatro "renglones", de modo que faltan en total 4 veintenas (80 días). Desconocemos las razones de su ausencia en esta pintura. Tal vez se trata de una novena subdivisión, que debe haber tenido un significado especial en este contexto, ya que el número 9 simboliza la muerte y el Inframundo. Pero la distribución de los días por página en cantidades de entre 3 y 7 nos

[2] Véase *Borgia,* p. 27, donde encontramos estos cuatro periodos del *tonalpoalli* (*cocijos* en términos del calendario zapoteco), orientados hacia las cuatro direcciones y asociados con pronósticos acerca del comportamiento del dios de la Lluvia. Esta forma de estructurar el calendario se encuentra a menudo en los códices mayas. Véase también *Laud,* p. 24.



20ª Trecena	19ª Trecena	18ª Trecena	17ª Trecena	16ª Trecena
15ª Trecena	14ª Trecena	13ª Trecena	12ª Trecena	11ª Trecena
10ª Trecena	9ª Trecena	8ª Trecena	7ª Trecena	6ª Trecena
5ª Trecena	4ª Trecena	3ª Trecena	2ª Trecena	1ª Trecena

Los 260 días del calendario mántico* (tonalpoalli) *son ordenados sucesivamente en veinte trecenas. Estas trecenas se organizan en filas o renglones. Se forma un primer renglón horizontal de cinco trecenas sucesivas (5 × 13 = 65 días). Encima de éste se coloca el segundo renglón horizontal de cinco trecenas, etc., de modo que todo el* tonalpoalli *es ordenado en cuatro renglones superpuestos de cinco trecenas cada uno. Obsérvese cómo esta estructura horizontal desemboca a la vez en 65 "columnas" verticales, cada una de las cuales está formada por cuatro signos sobrepuestos y corresponde a un número calendárico del 1 al 13, y esto cinco veces (5 × 13 = 65). En otras palabras, cada "columna" corresponde a un número dentro de la trecena. Los cuatro "renglones horizontales" de trecenas están orientados hacia las cuatro direcciones. El de 1 Lagarto pertenece al oriente, el de 1 Muerte al norte, el de 1 Mono al poniente y el de 1 Zopilote al sur.



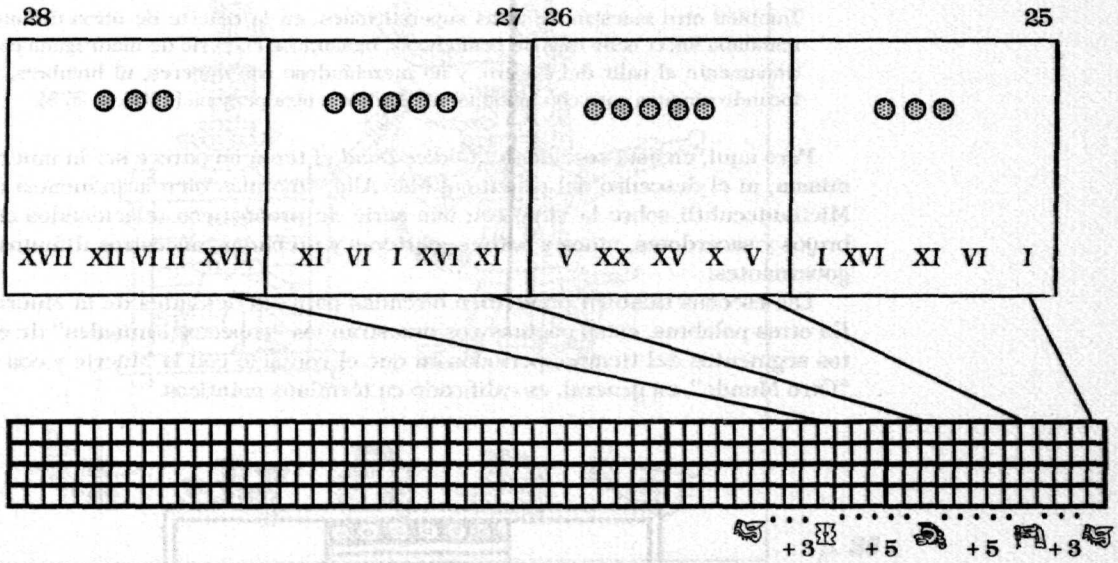
hace pensar que falta más de una página. Posiblemente hubo cuatro páginas anteriores a la actual página 25. Entonces los días mencionados en esta 25 serían: 8 Lagarto, 8 Muerte, 8 Mono y 8 Zopilote.

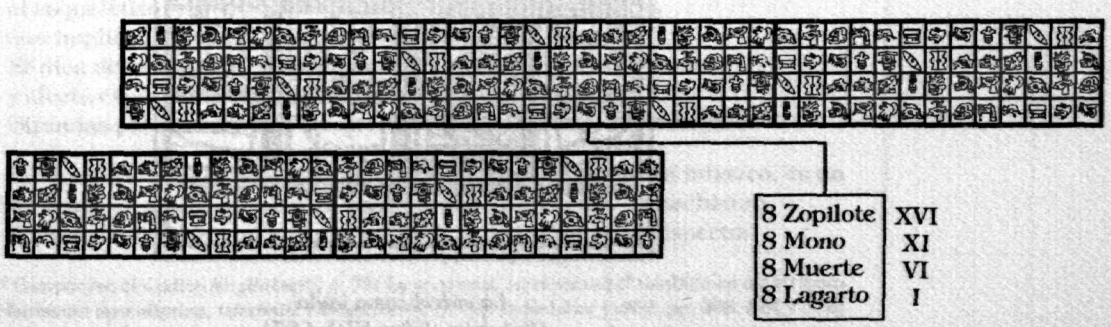
En tal caso, esta sección hubiera consistido en doce páginas, agrupadas en tres segmentos de cuatro páginas cada uno. Cada segmento se inicia por los días: Lagarto, Muerte, Mono y Zopilote. El primer y segundo segmento se referían a cinco "renglones" de 20 días, mientras que el tercer segmento (que comienza en la página 29) contenía cinco "renglones" de 25 días.

Por otra parte, en su estado actual, la sección forma también un conjunto coherente. Tomando en cuenta el quinto signo, llegamos a considerar un conjunto doble de 9 veintenas (en total $2 \times 180 = 360$ días), subdivididas de manera irregular y ubicadas en "bloques" específicos dentro de dos *tonalpoallis* consecutivos.

En las ideas mesoamericanas actuales, acerca de los entierros, encontramos ciclos semejantes. Se celebran actos ceremoniales para el difunto a los nueve días después de su fallecimiento, a los 29 y 49 días, y luego al cabo de un año.[3]

[3] La "novena" actual tiene raíces tanto católicas como mesoamericanas. La forma prehispánica se encuentra registrada con sus rituales en el *Códice Nuttall*, p. 81.


28
27
26
25
XVII XII VI II XVII
XI VI I XVI XI
V XX XV X V
I XVI XI VI I
+3
+5
+5
+3

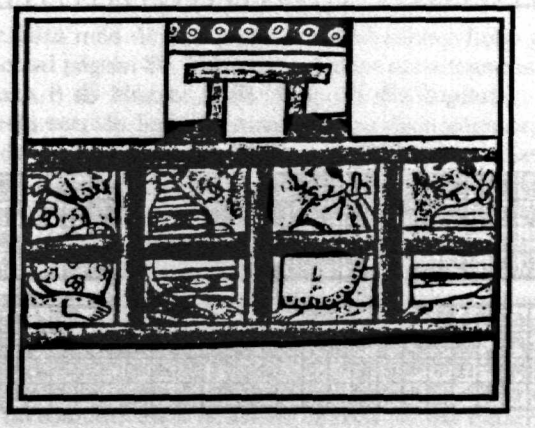

8 Zopilote XVI
8 Mono XI
8 Muerte VI
8 Lagarto I

Según Balsalobre, estos periodos implicaban precripciones rituales para los familiares:

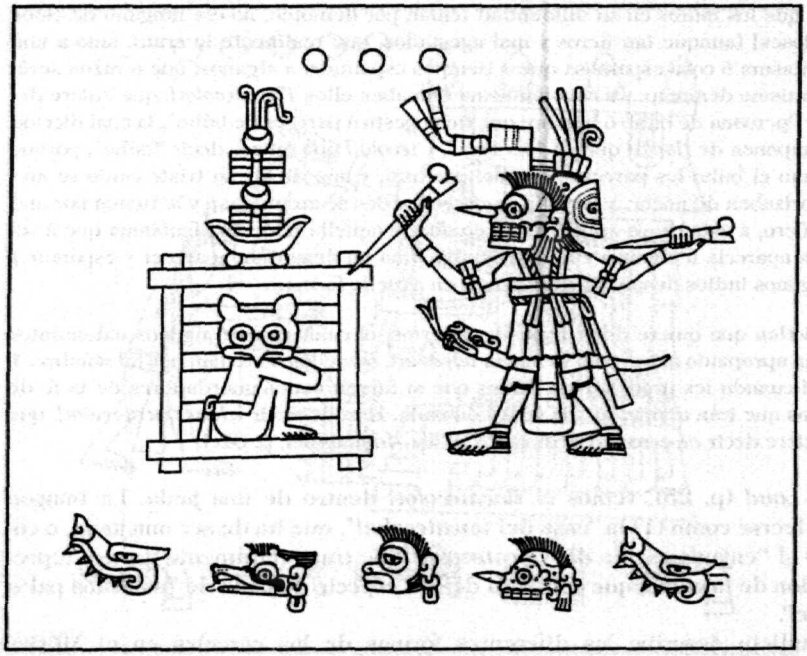
> También otro maestro de estas supersticiones, en la muerte de otros difuntos mandaba hacer ocho días de penitencias, bañándose en el río de madrugada continuamente al salir del Lucero, y no mezclándose con mujeres, ni hombres, ni tocando ninguna cosa con la mano, ni dándola a otra persona [1953, p. 373].

Pero aquí, en esta sección del *Códice Laud* el tema no parece ser la muerte misma, ni el descenso del difunto al Más Allá, sino más bien la influencia de Mictlantecuhtli sobre la vida, con una serie de pronósticos relacionados con brujos y sacerdotes, niños y padres, parteras y preñadas, ancestros difuntos y gobernantes.

Las escenas también prescriben ofrendas para las deidades de la Muerte. En otras palabras, estas páginas nos muestran los "aspectos liminales" de estos segmentos del tiempo, periodos en que el contacto con la Muerte y con el "Otro Mundo", en general, es calificado en términos mánticos.



La cárcel como jaula
(Sahagún, Libro VIII, f 27).



p. 25

En estos días viene Mictlantecuhtli,
el gran Señor del Reino de la Muerte,
el esquelético, cuyo *maxtlatl* es rodeado por una serpiente,
que implica peligros para la sexualidad y la procreación.[4]
El dios de la Muerte "anda punzando" —exige autosacrificios—
y afecta especialmente a los brujos.
Ofrendas para encerrar el *tlacatecolotl,* la fuerza mala, en una jaula.[5]

El "hombre-búho", *tlacatecolotl,* en nauatl y *teñumiñaha,* en mixteco, es un término que se usa tanto para un espíritu malo como para un hechicero.

El cronista franciscano Mendieta (1971, p. 94) observa al respecto:

[4] Compárese el *Códice Magliabechi,* p. 79. La serpiente en el *maxtlatl* también es un atributo del fantasma apocalíptico, *tzitzimitl (Magliabechi,* p. 76). Balsalobre (1952, pp. 353, 354 y 373) describe diversas ofrendas para el dios de la Muerte.

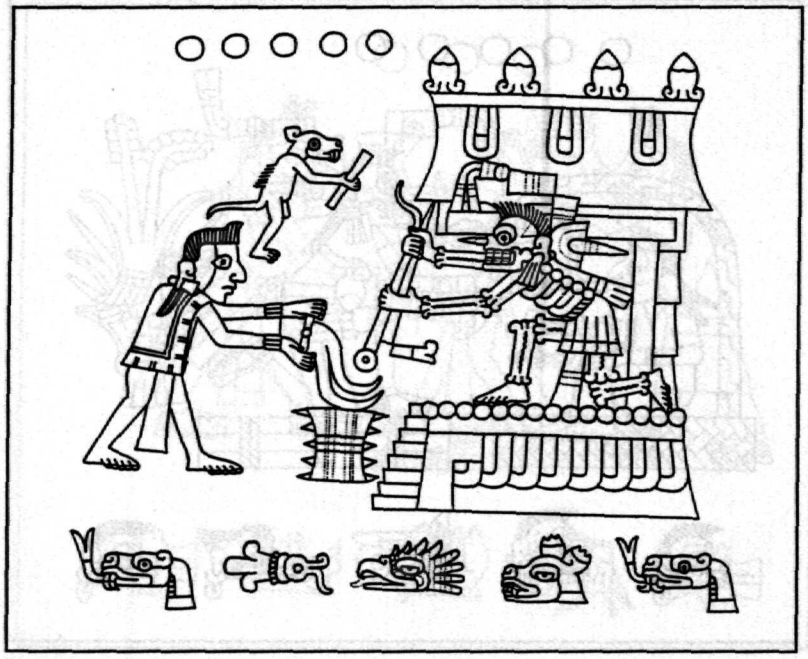
[5] Compárese el *tlacatecolotl,* "hombre-búho", como símbolo mántico del signo Lluvia en el *Códice Borgia,* (p. 23), y como título o nombre de dos personajes históricos presentes en la entronización del gobernante mixteco Señor 4 Viento en el *Códice Bodley* (p. 31-II).

> Lo que los indios en su infidelidad tenían por demonio, no era ninguno de estos [dioses] (aunque tan fieros y mal agestados, que realmente lo eran), sino a una fantasma ó cosa espantosa que a tiempos espantaba a algunos, que a razón sería el mismo demonio; y a esta fantasma llamaban ellos *Tlacatecolotl,* que quiere decir "persona de búho ó hombre que tiene gesto a parecer de búho", la cual dicción componen de *tlacatl* que es "persona", y *tecolotl* que quiere decir "búho", porque como el buho les parecía de mala catadura, y aún de oir su triste canto se atemorizaban de noche, y hoy día muchos de ellos se atemorizan y lo tienen por mal agüero, a esta causa aplicaban su nombre a aquella temerosa fantasma que á veces aparecia á algunos y los espantaba; y no ha dejado de aparecer y espantar á algunos indios despues de cristianos en aquella forma...
>
> *Mictlan* que quiere decir lugar de muertos, el cual nombre algunos nahuatlatos han apropiado al infierno y es gran falsedad, que ellos no tenían por tal nombre. Y así cuando les predican los frailes que si fueren malos guardadores de la fe de dios que irán al *mictlan*, no se les da nada. Han de decir *ichan tlacateculotl,* que quiere decir en casa del demonio [Códice *Magliabechi,* p. 64v].

En *Laud* (p. 25), vemos el *tlacatecolotl* dentro de una jaula. La imagen puede leerse como (1) la *"casa del tlacatecolotl"*, que ha de ser una jaula, o como (2) el "enjaulamiento del *tlacatecolotl"*. Se trata claramente de una representación de la cárcel que consistía de una especie de jaula de "solos los palos delante".

Mendieta describe las diferentes formas de las cárceles en el México antiguo:

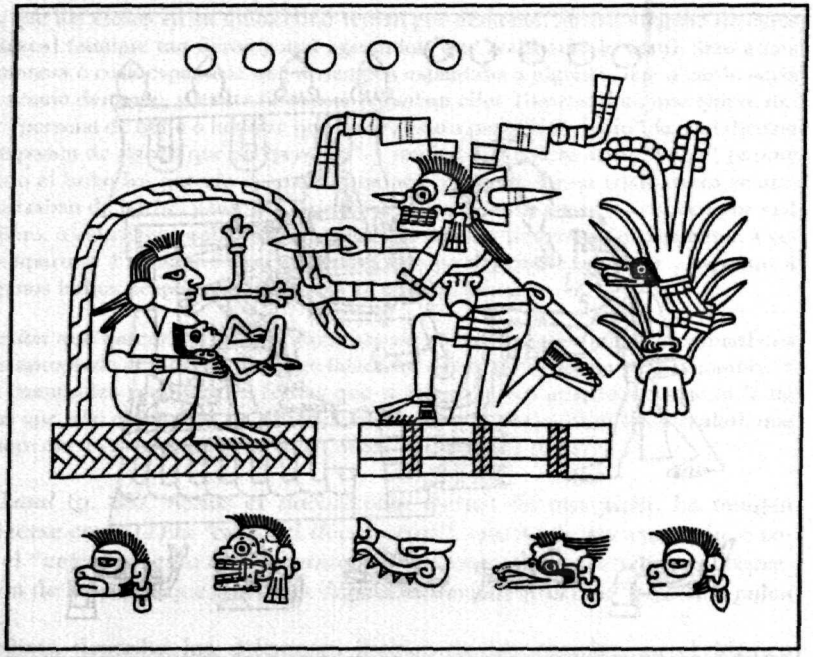
> Las cárceles que estos indios tenían eran crueles, en especial a do encarcelaban los del crímen y los presos en guerra porque no les soltasen. Tenían las cárceles dentro de una casa oscura y de poca claridad, y en ella hacían su jaula o jaulas; y la puerta de la casa que era pequeña como puerta de palomar, cerrada por defuera con tablas, y arrimadas grandes piedras; y allí estaban con mucho cuidado las guardas; y como las cárceles eran inhumanas, en poco tiempo se paraban los presos flacos y amarillos, y por ser tambien la comida débil y poca, que era lástima de verlos, que parecía que desde la cárcel comenzaban a gustar la angustia de la muerte que después habían de padecer. Estas cárceles estaban junto adonde había judicatura, como nosotros las usamos, y servían para los grandes delincuentes, como los que merecían pena de muerte; que para los demás no era menester más de que el ministro de la justicia pusiese al preso en un rincón con unos palos delante. Y aún pienso que bastaba hacerle una raya (porque tanto montaba) y decirle no pases de aquí. Y no osara menearse de allí, por la mayor pena que le habían de dar, porque huir y no parecer era imposible debajo del cielo. A lo menos el estar preso con solos los palos delante sin otra guarda, yo lo véi por mis ojos [1971, p. 94].



p. 26

Tiempo de ofrendas al dios de la Muerte en su Templo,
tiempo de ir a la Casa de Huesos.
La Muerte domina el sacerdocio.
El punzón del autosacrificio en su mano se rompe
y se combina con el ojo arrancado de la muerte:
la penitencia es inútil y mortífera.
El hombre tiene que ir y poner fuego en el brasero.
Un ratón —un adúltero— llega con papel en la mano:
está destinado al dios de la Muerte.[6]

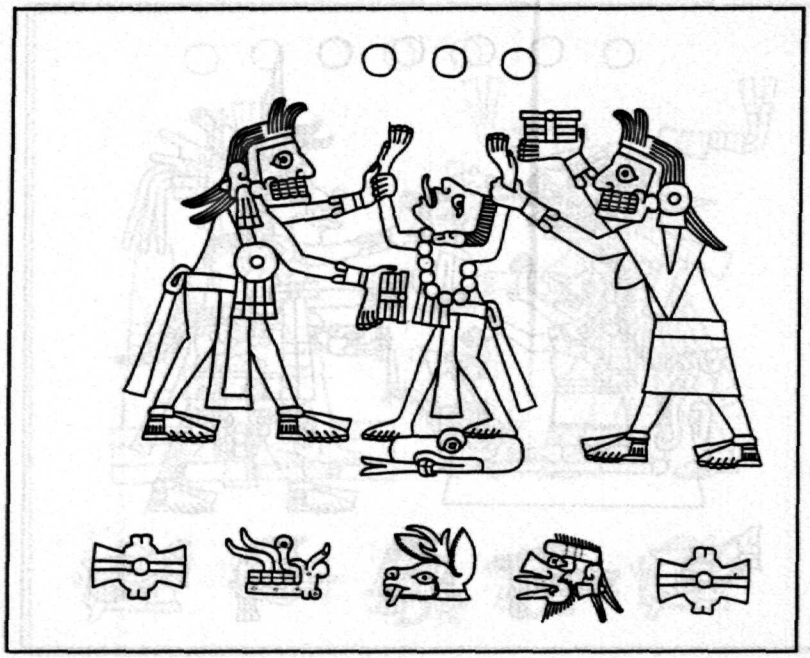
[6] Sobre el significado del ratón como adúltero, véase la discusión acerca del simbolismo mántico en la introducción al *Códice vaticano B* en esta serie. Las ofrendas de papel son una parte integral de muchos ritos mesoamericanos, tanto en la antigüedad como actualmente. Aún se encuentra muy difundida la idea de que una persona puede ir a la cueva de un dios fúnebre para pedir un deseo, aunque se ha producido una síntesis con ideas europeas acerca del diablo. Véanse, por ejemplo los relatos registrados por Weitlaner (1977, pp. 159 ss).



p. 27

En este periodo la Muerte reina sobre los recién nacidos.
Mictlantecuhtli corta con su cuchillo de pedernal
la cuerda gruesa que encierra a la mujer con su niño,
sea como cubierta protectora, sea como problema pesado.
La joven madre canta un verso hermoso, con su niño en brazos.
En el pasto negro hay un *huactli:*
fíjense en los agüeros, que pueden ser buenos o malos.[7]

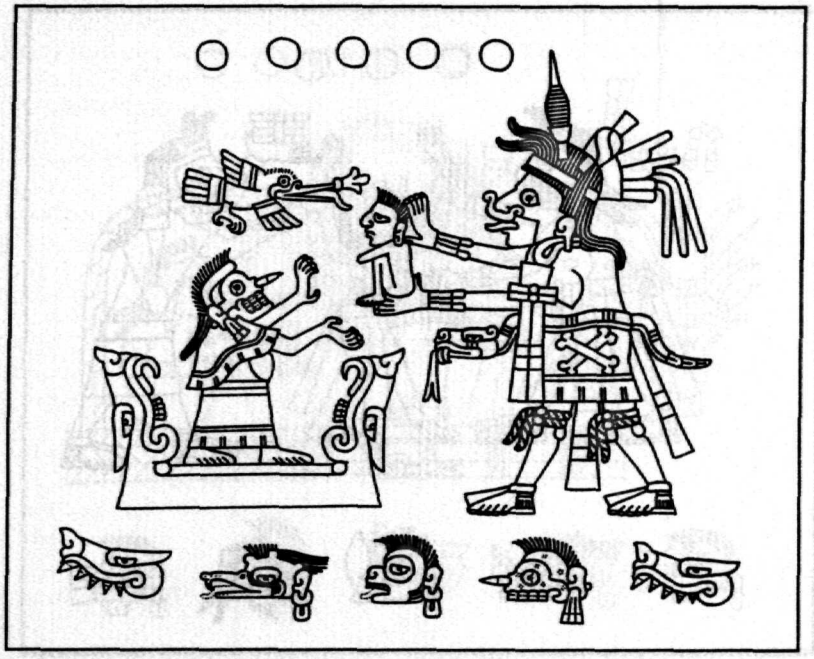
[7] El mismo pájaro aparece en *Laud* (p. 42). Sobre el *huactli,* y el significado augúrico de las aves en general, véase la introducción al *Códice vaticano B.* Los haces de bastones o varas amarrados *(Laud,* pp. 27 y 30) son semejantes a los objetos de culto en la fiesta conmemorativa de los difuntos, *tititl,* donde representan a los ancestros fallecidos, véase el *Códice borbónico.* El sagrado Haz de Varitas es muy importante en los códices *Vindobonensis* y *Nuttall.*



p. 28

En este tiempo la Muerte afecta a la pareja, padre y madre,
agarra al niño, que es un precioso collar de jade,
está vivo, parado sobre la tierra
—trabajosa como piedra, peligrosa como serpiente.[8]
Los padres deben hacer ofrendas de rajas de ocote
acostándolas y parándolas.

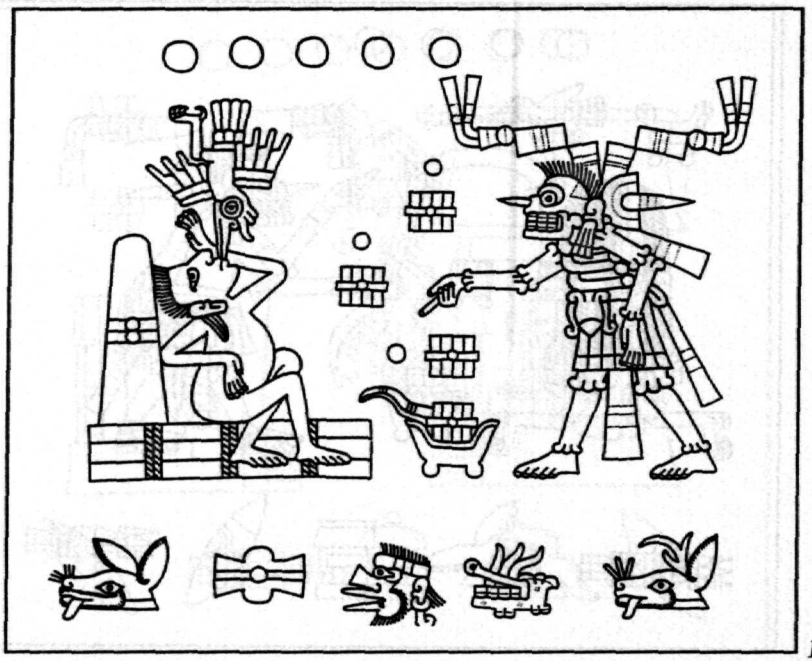
[8] Compárese la escena que inicia el capítulo sobre los pronósticos de los matrimonios, en *Laud*, (p. 33, abajo). La diosa de la Muerte con el cuadrante rojo pintado en su rostro, se parece a las Ciuatetcoh *(Borgia,* p. 48, compárese *Borgia,* pp. 34 y 39). En *Vaticano B* (p. 59), y *Borgia* (p.70), este personaje divino aparece en el lugar de la deidad del pulque.



p. 29

En este tiempo las parteras están bajo la influencia de la Muerte.
La Gran Partera primordial, Nuestra Madre y Abuela, Tlazolteotl
entrega el alma a la diosa de la Muerte.
Las fauces de la tierra se abren.
Pero arriba se acerca un colibrí
con una flor en el pico: amor y gloria.[9]

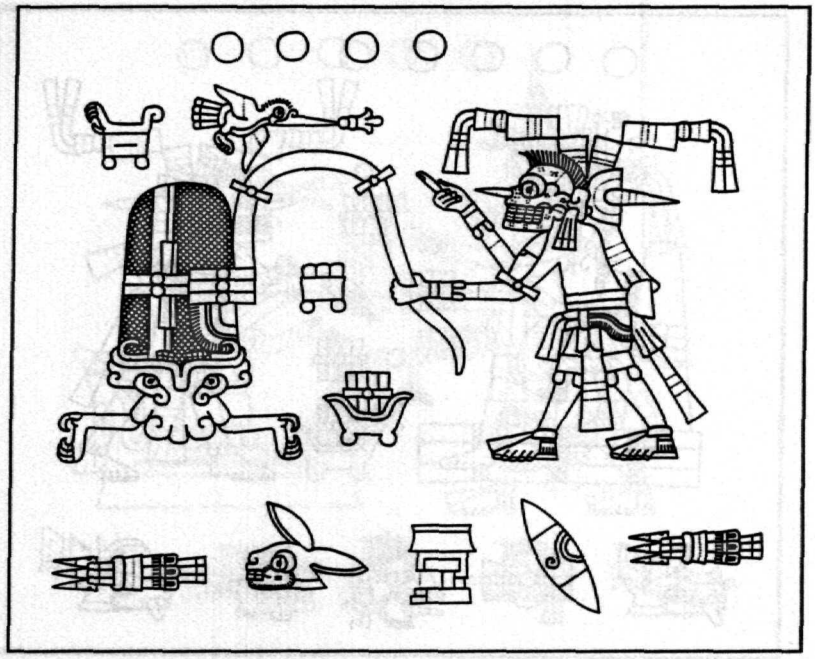
[9] Los guerreros muertos en la batalla o en el sacrificio se convierten en colibríes, que acompañan al dios Sol en su camino al zenit. Por eso, el colibrí es un símbolo de riqueza y gloria, hasta en los catecismos pictográficos del siglo XVI (Anders, 1988). El colibrí disecado es un vehículo de poder mágico para atraer amores (Aguirre Beltrán, 1973, p. 173; Quezada, 1975). Ixcuina-Tlazoltcotl, Diosa de la sexualidad y del trabajo de las mujeres: "era mujer de Miquitlanteutle, el dios del infierno" *(Vaticano A,* p. 29v), y a la vez la diosa Madre, Tonantzin, patrona de los nacimientos y de las parteras (Sahagún, Libro VI, *Códice Borbónico,* p. 13). Compárese también *Laud* (p. 39, arriba).



p. 30

En este tiempo viene Mictlantecuhtli
y da instrucciones,
haciendo sentir su poder sobre el embarazo.
Rajas de ocote se deben colocar en forma vertical como haces.
En una de las ofrendas puede estar metido el coralillo del vicio.
La preñada recibe un espíritu de destino glorioso.[10]

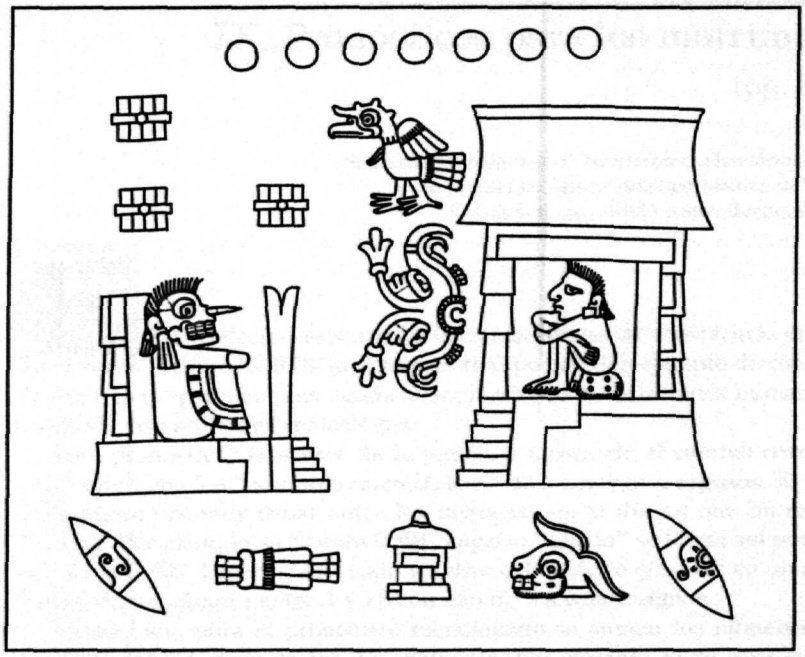
[10] Nótese que los signos Viento y Movimiento han cambiado de lugar.



p. 31

Es el tiempo en que la Muerte causa entierros:
Mictlantecuhtli deposita el fardo mortuorio,
controla la sepultura en las fauces de la tierra.
Ofrendas. Sustento, amor y gloria.[11]

[11] El *fardo* se ve también en *Fejérváry-Mayer* (p. 40). En uno de los platos vemos una garra, que puede referirse a un guisado específico, pero también puede connotar "sustento agarrado por la fuerza física o nahualística".



p. 32

En este tiempo Mictlantecuhtli afecta a los gobernantes,
y les recuerda que su poder terrestre es limitado.
Desnudo está el rey en su palacio,
humilde y en respeto ante el dios de la Muerte,
que está sentado en su casa sin techo —pronóstico de ruina.[12]
Haces de rajas de ocote en pie.
Frente al hombre se abren las fauces de la tierra florida.
El guajolote anda delante de la casa,
como manifestación de Tezcatlipoca,
o como animal de ofrenda.[13]

[12] La casa sin techo aparece en el *Fejérváry-Mayer* (p. 4), con un tecolote dentro, como signo mántico de Tlazolteotl. Parece ser una referencia al dominio de las deidades de la Muerte, y al mismo tiempo un aviso de próxima destrucción. Vuelve a mencionarse en un contexto similar en *Laud* (p. 41, abajo). El palo hendido enfrente es probablemente una especie de horcón para sostener un travesaño (compárese *Fejérváry-Mayer*, p. 32).

[13] Nótese que los signos Conejo y Casa han cambiado de lugar.

IX. Pronósticos para los matrimonios
(pp. 33-38)

Sumando los números de los nombres calendáricos, se hace un pronóstico para la vida matrimonial de la pareja.
Vaticano B, pp. 42-33 (abajo); *Borgia*, pp. 58-60.

STE CAPÍTULO PRESENTA las diversas formas de convivencia en el matrimonio. Refleja al mismo tiempo un buen ejemplo de cómo el arte mántico proporciona una aguda observación de las relaciones humanas y un profundo entendimiento psicológico.

Para pronosticar la suerte de la pareja, y mostrarle el camino correcto, el sacerdote toma los "nombres calendáricos" de los novios o esposos. El nombre calendárico era muy usual entre los mixtecos: es el día en que ha nacido la persona. Por ejemplo, la Señora 9 Lagarto "Lluvia" se llama así porque nació el día 9 Lagarto. Así, cada nombre calendárico consiste en una combinación de un número entre 1 y 13 con uno de los veinte signos.

Ahora bien, para el pronóstico mencionado se suman los números de los nombres calendáricos de los dos cónyuges. Por ejemplo, si se casa la Señora 9 Lagarto con un Señor 5 Viento, la combinación mántica de sus nombres calendáricos nos da el número 14 (= 9 + 5).

Es lógico que la primera imagen en esta serie tenga el número 2 (la combinación más pequeña, la de dos nombres calendáricos en que ambos tienen el coeficiente 1) y que el máximo sea 26 (13 + 13).

Este capítulo es un ejemplo de lo que Motolinia (1969, p. 2) llama el quinto de los cinco tipos de libros que según él existieron en el México antiguo, que se trataba de "los ritos y ceremonias y agüeros que tenían en los matrimonios". Mendieta (1971, p. 126) describe las circunstancias de su uso:

> Mas después la experiencia mostró haber entre ellos legítimo matrimonio, como parecerá en las ceremonias que para casarse usaban, según aquí se escriben, y son las siguientes: cuando alguno quería casar a su hijo (en especial los señores y principales, todos tenían memoria del día y signo en que el mozo había nacido, aunque no todos sabían la significación de ellos), llamaba los declaradores y maestros de los signos, según sus ceremonias y hechicerías. También ponían diligencia en saber el signo y nacimiento de la doncella que le querían dar por mujer; y si los

> agoreros decían que denotaban los signos, que casándose el mozo con aquella, había de ser ella mala o no bien casada, no trataban del casamiento; mas si decían que los signos eran buenos y conformes, procedían en el matrimonio...

En su gramática zapoteca, fray Juan de Córdova describe cómo, para pronosticar la suerte de un matrimonio, el especialista sumaba los números de los nombres calendáricos de los prometidos. Los contaba de dos en dos, y si sobraba uno, era señal que habían de tener un hijo varón. Luego los sumaba de tres en tres, y si sobraba uno, era bueno y señal de hijos o hijas. Pero no sobrando algunos, era malo, entonces no se casaban porque decían que no iban a tener hijos.

Según esta regla los números pares son malos, así como lo son —pero en segundo lugar y en menor medida— los números divisibles entre 3 (Córdova, 1886, pp. 216-217).[1]

Otro aspecto interesante de este concepto ha sido descrito por el obispo Gillow, donde trata sobre costumbres mixes:

> Cuando hay disgustos y pleitos entre marido y mujer, van á preguntar al *Abogado* que cómo explica eso, y éste les responde: porque sus nombres son muy semejantes ó parecidos; como por ejemplo, el de *Tastahen*, que aplican á la mujer, y el de *Xarahen* que aplican al hombre: aseguran, pues que por ser los nombres tan parecidos el mal no tiene remedio, y que no debian haberse casado; con cuya respuesta los consortes se quedan peleando [1978, p. 212].

Los actos y atributos de las parejas expresan mensajes acerca de la convivencia matrimonial. El carácter mántico de estos símbolos se puede comparar con el significado que actualmente tienen los bordados en el huipil de la novia en la costa mixteca. Encontramos, por ejemplo, que el alacrán es símbolo del conflicto, y el pájaro precioso (el quetzal) significa nobleza y bienestar.

Los platos se refieren al sustento, al árbol, a la continuidad de la familia. Las joyas, en general, pueden simbolizar lo precioso y las riquezas pero, por extensión, también una rica cosecha, buenos consejos, o el nacimiento de un niño —este último significado nos parece el más probable en este contexto.

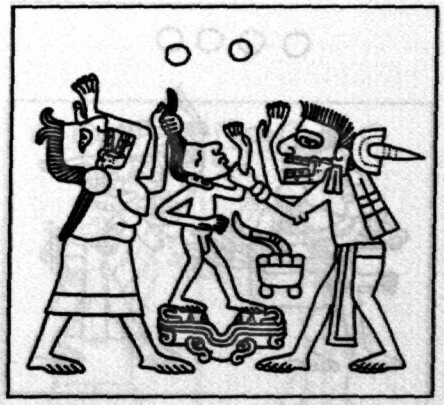
La secuencia de las imágenes en este capítulo forma un "círculo" o ciclo cerrado: el final (la combinación con el número 26) se une a la primera escena (la combinación con el número 2) en la página 33. En el *Vaticano B* dicho capítulo se concibe como la contraparte de los pronósticos en torno a los nacimientos.

[1] Tomando como base el testimonio de Córdova, la interpretación de este capítulo fue lograda por Karl Anton Nowotny (1961, p. 218). Según la teoría anterior de Seler, se trataba de la distribución de las 12 horas (del día y de la noche) por las seis regiones del mundo.

El paralelo con el *Borgia* sigue inmediatamente a un capítulo que también parece tratar de las parejas o matrimonios. La representación del *Laud* tiene mucho en común con la del *Vaticano B,* mientras que la versión del *Borgia* está más elaborada y contiene más referencias a poderes divinos.

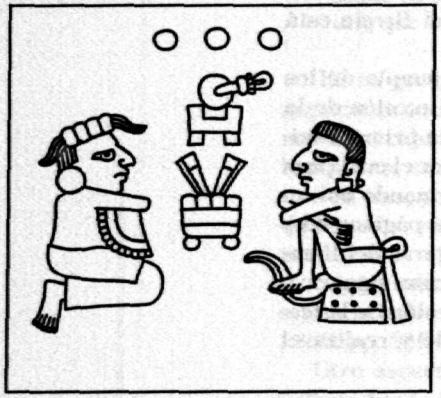
En la presentación del *Laud* encontramos un interesante ejemplo de los errores que suelen pasar cuando se trata de un cambio, en la dirección de la lectura, en una sección "retrógrada" o bustrófedon. Al final de la primera mitad de las parejas, hay un cambio de dirección en la la lectura, por el cual pasa desde abajo al renglón superior para continuar hacia atrás, formando así un ciclo (p.38). Durante las primeras cinco escenas, que ocupan las páginas 38 y 37, el pintor no realizó el cambio de posición necesario en las figuras del hombre (a la derecha) y de la mujer (a la izquierda). Aparentemente siguió copiando un original que tenía una distribución lineal, sin retrogresión de la lectura. Hasta después (en la p. 36, arriba) se da cuenta de ello y realiza el cambio necesario.

Cuando la suma de los números de los nombres calendáricos es **2**



Hombre y mujer están bajo el aspecto de la muerte,
son mortíferos y dan muerte a su hijo,
sujetándolo y haciendo que lo devore la tierra.
Un coralillo se mete en el plato:
se envicia el sustento, peligro de escasez.[2]

[2] Efectivamente, son muy pocos los matrimonios entre personas que tengan, ambas, el número 1 en su nombre calendárico. En los códices mixtecos solamente encontramos casos de tal combinación cuando se trata de parejas de fundadores primordiales y divinos, como Señor 1 Venado y Señora 1 Venado en *Vindobonensis* (p. 51), o Señor 1 Lagarto y Señora 1 Lagarto en *Egerton* (p. 5).



Cuando la suma de los números de los nombres calendáricos es **3**

El hombre está sentado en un cojín de piel de jaguar,
la mujer enfrente de él, sentada con dignidad.
Ambos tienen posición de mando.
Él cruza los brazos en signo de respeto,
pero su *maxtlatl* está como la cola de un coralillo:
peligros en la vida sexual, vicios.
El hombre tiene color azul.[3]
Caja con jade: riqueza.
Cazuela con púas de maguey:
abundancia gracias a la vida piadosa (de autosacrificios).

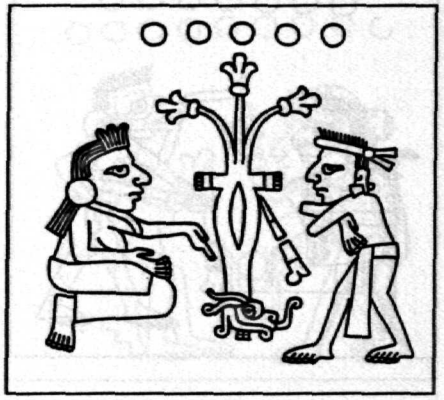
Cuando la suma de los números de los nombres calendáricos es **4**

La mujer se desvía y se aparta, llevando un quetzal
(la nobleza y la riqueza) bajo el brazo.
El hombre la sigue,
pero es estrangulado por un coralillo:
peligros, chismes, vicios.
El hombre tiene el color rojo.[4]

[3] En varias escenas, el hombre se distingue por su pintura corporal: rojo, rosado, azul y negro son los colores especiales, mientras que también aparece el color "normal" (amarillo). Probablemente la variación tiene, en estas escenas, un significado específico. Los colores podrían referirse a los puntos cardinales, pero nos parece más probable que el color negro se refiera al carácter sacerdotal y que la oposición rojo-azul represente lo caliente y lo frío. En la actualidad esta oposición conceptual y cósmica es de crucial importancia en la medicina indígena. Relacionamos el rojo con los dioses solares y con los niños, mientras que el azul se asocia con la lluvia y también con dioses como Itztlacoliuhqui, el dios del Hielo (véase *Laud,* pp. 11-12 y p. 23).

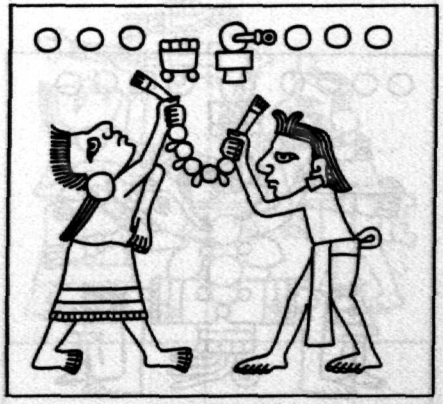
[4] En *Borgia* y *Vaticano B* el hombre tiene la pintura facial del Tezcatlipoca Rojo.

Cuando la suma de los números de los nombres calendáricos es **5**



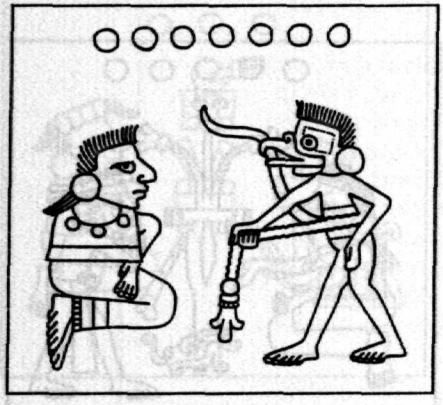
La mujer está sentada
(tiene posición de mando);
el hombre está en actitud de respeto
(con los brazos cruzados).
Un árbol florido y precioso: continuidad de su linaje.
El punzón está roto: es en vano el autosacrificio.[5]

Cuando la suma de los números de los nombres calendáricos es **6**



El hombre y la mujer, juntos, sostienen un collar precioso
(niños, riqueza).
Plato y caja con jade: habrá sustento y riqueza.

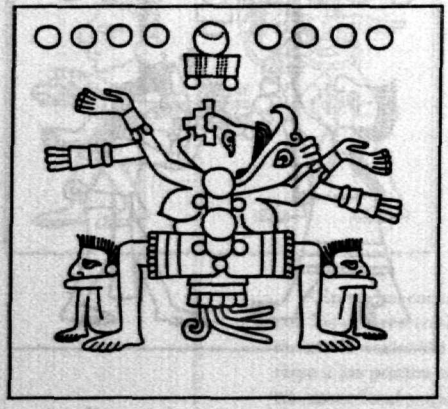
[5] En *Vaticano B* la mujer está sentada sobre un trono de piel de jaguar. El *Borgia* realiza el aspecto del autosacrificio como un acto necesario.



Cuando la suma de los números de los nombres calendáricos es **7**

El hombre —con cabeza de zopilote—
saca de sí un cordón umbilical precioso.
Tendrá descendencia a pesar de su avanzada edad.
La mujer está sentada en posición de mando.

El paralelo en el Borgia, *con la novia en el traje de Xochiquetzal.*



Cuando la suma de los números de los nombres calendáricos es **8**

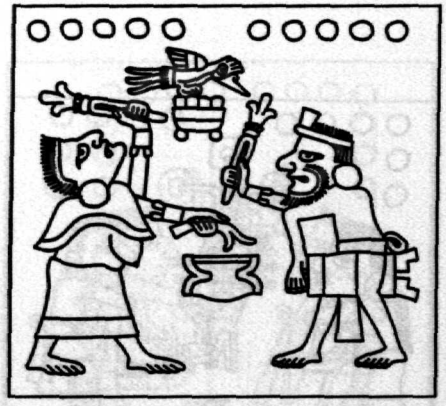
La mujer está sola, en posición de dar a luz,
con dos niños —que tienen los brazos cruzados—,
uno en cada pie.[6]
Ella es noble y rica
(tiene el atavío de quetzal precioso).
Vasija con hule: ofrendas.

[6] En *Borgia* sí aparece el esposo, pero con los atavíos del dios del Viento: es inconstante, voluble y pasajero. Probablemente el pronóstico se refiere al nacimiento de hijos gemelos y por consecuencia a la muerte del padre, como aclara Mendieta, Libro II, cap. 19 (compárese Motolinia,

Cuando la suma de los números de los nombres calendáricos es **9**

El hombre está vestido con piel de jaguar
(por la mitad): será valiente.
La mujer está sentada sobre un trono
(tiene dignidad, mando).
Ambos cruzan los brazos y en ellos llevan joyas floridas:
su vida respetuosa resultará en riqueza y alegría.
Un plato con púas de maguey y hule:
habrá sustento, mientras vivan piadosamente.

Cuando la suma de los números de los nombres calendáricos es **10**



La pareja hace música: vive con alegría
y llegará a una edad avanzada.
Bajo la influencia de Tecciztecatl,
el anciano dios de la Luna,
el hombre toca el tambor, entre sus piernas,
y la mujer raspa un caparazón de tortuga
con la cornamenta de un venado.
Ambos agitan sonajas preciosas: fuerza y abundancia.
Plato con quetzal: sustento y nobleza.

1969, p. 101): "Tenían asimismo que cuando la mujer paría dos criaturas de un vientre (lo cual en esta tierra acontece muchas veces), había de morir el padre o la madre. Y el remedio que el demonio les daba, era que matasen á alguno de los mellizos, á los cuales en su lengua llamaban cocoua, que quiere decir 'culebras', porque dicen que la primera mujer que parió dos, se llamaba Coatl, que significa culebra. Y de aquí es que nombraban culebras á los mellizos, y decían que habían de comer á su padre ó madre, si no matasen al uno de los dos".

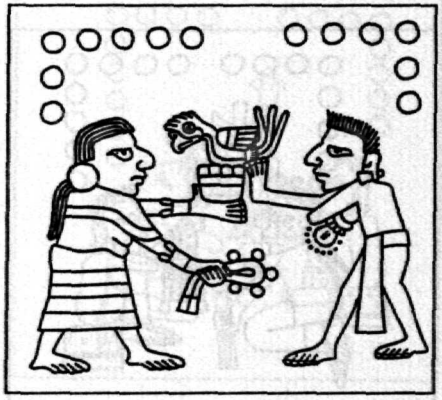
Cuando la suma de los números de los nombres calendáricos es **11**

La mujer saca la riqueza del hombre,
que se está lamentando.[7]
Plato con mazorca y joya:
sustento y riqueza.

Cuando la suma de los números de los nombres calendáricos es **12**

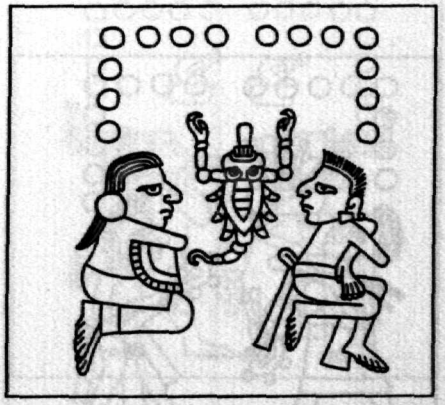
El hombre —pintado de rojo—
está sentado en un trono de piel de jaguar
(tiene posición de mando).
Él y su mujer tienen los brazos cruzados:
signo de respeto.
El árbol entre ambos (su descendencia)
está roto: discontinuidad.
Un niño es devorado por las fauces de la Tierra:
su hijo muere.

[7] En *Vaticano B* una flor en la cabeza de la mujer denota su mentalidad artística o ligera.



Cuando la suma de los números de los nombres calendáricos es **13**

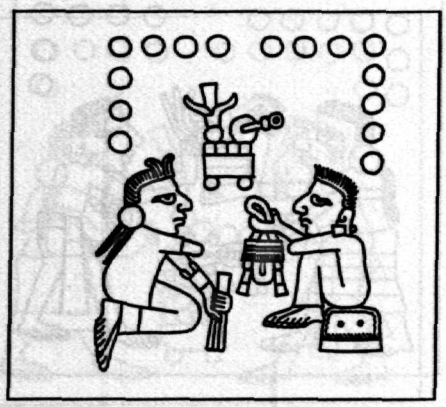
El hombre —de color azul— abraza su jade
(guarda para sí su tesoro)
y rechaza el sustento noble (el plato con quetzal)
que su esposa le ofrece.
La mujer tiene las joyas (niños, riqueza) en su mano.



Cuando la suma de los números de los nombres calendáricos es **14**

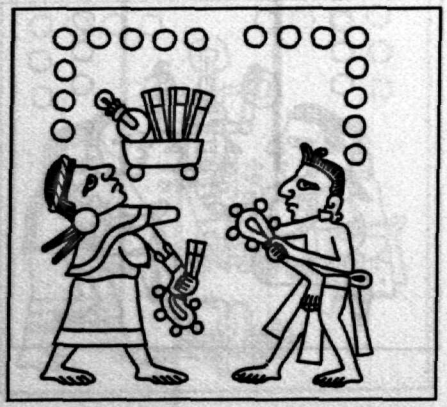
Hombre y mujer tienen los brazos cruzados
(viven con respeto),
pero el hombre —de color rojo— se va,
apenas volteando la cabeza.
Entre ambos está el alacrán, signo de conflicto.
No se llevan bien, no hay comprensión.[8]

[8] Véase el alacrán como símbolo de conflicto en el noveno signo y en la novena trecena *(Borgia,* p. 13 y p. 69), y en sus cuatro manifestaciones divinas *(Vaticano B,* p. 95). El gesto de volver la cabeza generalmente tiene valor negativo.



Cuando la suma de los números de los nombres calendáricos es **15**

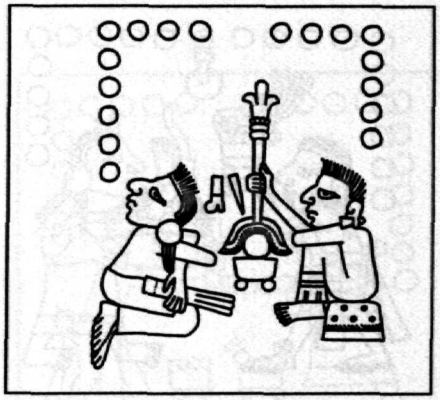
La mujer y el hombre tienen un manojo de palma
y una bolsa de copal en las manos.
Se dedican al culto.
El hombre tiene el color azul
y está sentado en posición de mando,
sobre el trono de piel de jaguar.
Hay un plato con jade y hoja de maíz:
riqueza y abundancia.



Cuando la suma de los números de los nombres calendáricos es **16**

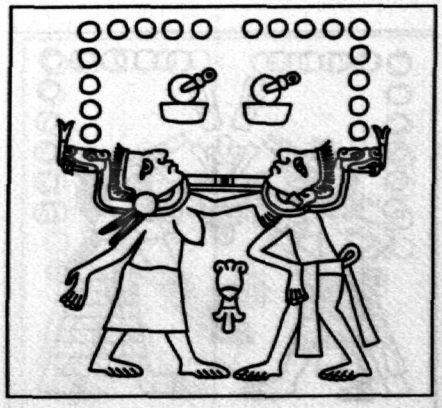
La mujer y el hombre tienen un collar de jade en la mano:
riqueza.
Un plato con jade y púas de maguey.
Mucho autosacrificio resulta en riqueza y sustento.

Cuando la suma de los números de los nombres calendáricos es **17**



La mujer, sentada, se voltea, se aparta,
con los brazos cruzados (signo de respeto)
y con un manojo de palma en la mano (devoción).
El hombre —pintado de azul—
está sentado sobre un trono de piel de jaguar
(en posición de autoridad)
y tiene un bastón florido en la mano (hijo, éxito, autoridad),
el cual apoya sobre una pelota de hule que está
bajo una tela sagrada y encima de una vasija (ofrendas).
Un punzón roto junto a la mujer:
es en vano su autosacrificio.[9]

Cuando la suma de los números de los nombres calendáricos es **18**

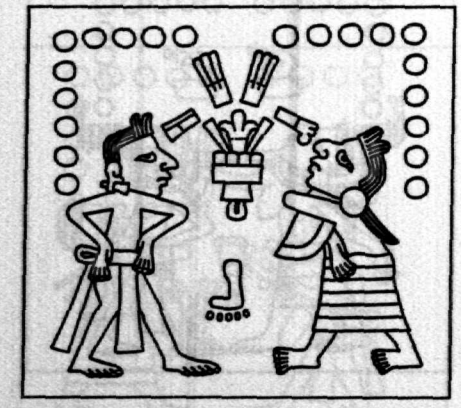


Un coralillo de dos cabezas (el peligro de chismes y vicios)
estrangula a la mujer y al hombre.
El hombre tiene color negro, como sacerdote.
Para ella un plato azul (color de turquesa) con jade,
para él un plato amarillo (color de oro) con jade: riquezas.
Un corazón florido entre ambos:
alegría, sacrificio.

[9] En *Borgia* el hombre empuña un árbol florido, en *Vaticano B* un cordón umbilical florido: los tres signos alternativos parecen referirse a una descendencia feliz. El bastón que el hombre empuña en *Laud* se parece al palo con que se taladra el Fuego Nuevo; compárese *Laud* (p. 17, abajo).

Cuando la suma de los números de los nombres calendáricos es **19**

El hombre —de color azul—
alza una jícara en la que se sienta un papagayo o quetzal:
gloria, nobleza y sustento.
La mujer ofrece una pelota de hule
con una pluma (devoción).
Entre ambos, jade: riqueza.

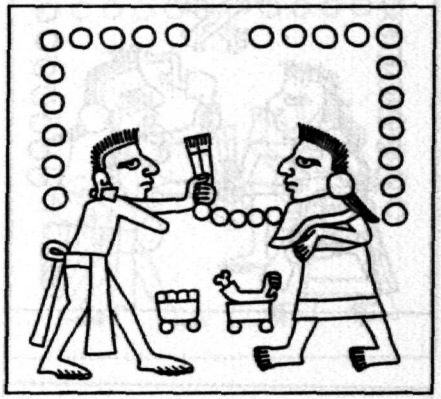


Cuando la suma de los números de los nombres calendáricos es **20**

El hombre —de color rojo— ajusta su *maxtlatl,*[10]
mientras que la mujer tiene los brazos cruzados: respeto.
Se rompen palma y punzones: es en vano el autosacrificio.
Un plato con flor y jade: sustento, riqueza y alegría.
Un pie baja: alguien se va.

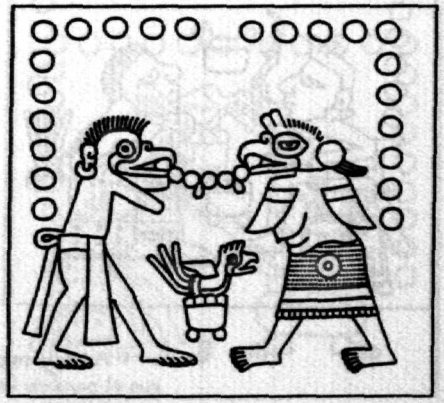
[10] Observamos cierta similitud con el gesto de los Poderes acostados dentro del gran Templo en *Borgia* (p. 33).

Cuando la suma de los números de los nombres calendáricos es **21**



El hombre —de color negro, como sacerdote—
saca la riqueza de su mujer.
Platos con pata y garra de ave: sustento afianzado
(por vencer a otros).

Cuando la suma de los números de los nombres calendáricos es **22**



El hombre tiene cabeza de zopilote llega a edad avanzada.
La mujer tiene cabeza de quetzal: actúa con nobleza.
Ambos comen o sostienen con su boca
un mismo collar: niños, riqueza.
Un quetzal se sienta sobre una vasija:
sustento con nobleza.

Cuando la suma de los números de los nombres calendáricos es **23**

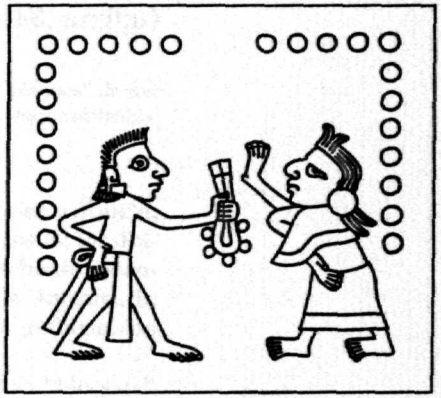
El hombre hiere con un arma filosa a su mujer,
que vive con devoción
(con un sahumador en la mano) y dignidad.
Huesos cruzados: muerte o plegaria.
Pies que van por el camino.

Cuando la suma de los números de los nombres calendáricos es **24**

El hombre habla mucho y tiene una
iguana (o lagartija) bajo el brazo:
habladurías y pretensiones, impudicia y adulterio.[11]
La mujer tiene un quetzal bajo el brazo: guarda su nobleza.
Ambos están sentados sobre tronos de piel de jaguar:
ocupan posiciones de mando.
Vasija y jícara con brazo: sustento asegurado
(por vencer a otros).

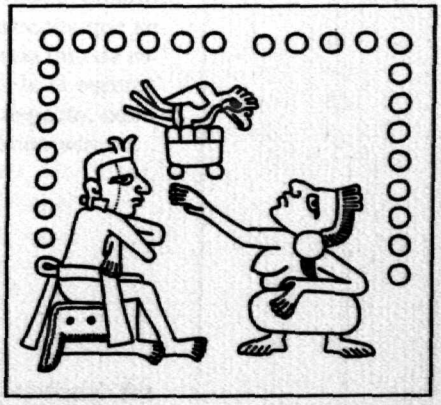
[11] Falta un punto en el número. El significado de la iguana se comprueba por la comparación con el paralelo en el *Borgia*, que muestra a un hombre que agarra el pecho de otra mujer, que está desnuda —una clara referencia al adulterio. En la costa mixteca la iguana se considera un animal muy chismoso: por eso se la quema viva. Los zapotecos del Istmo asocian este animal con los chismes, la impudicia y el adulterio.

Compárese el estudio de Viesca y de la Peña (1974, p. 283), que mencionan la prescripción de sangre de lagartija para la "curación de la región púbica" en el *Códice Badiano*, y la interpretan como una remedio mágico, relacionado con el conjunto de ideas acerca de este animal.



Cuando la suma de los números de los nombres calendáricos es **25**

El hombre —de color negro, como sacerdote—
tiene un collar (niños, riqueza) en la mano.
La mujer vive con respeto (con los brazos cruzados)
y le ofrece su apoyo (con la mano alzada).



Cuando la suma de los números de los nombres calendáricos es **26**

El hombre está sentado sobre un cojín de piel de jaguar
y también su mujer está sentada.
Ambos ocupan posiciones de mando y dignidad.
El hombre —de color rojo—
tiene los brazos cruzados respetuosamente.
Ella alza su mano (en signo de apoyo).
El plato con un quetzal
pronostica nobleza en sus actos.

X. Las cuatro manifestaciones de la Diosa Madre

(pp. 39-42, arriba)

Tlazolteotl, en cuatro formas, rige los cuatro "bloques" de trecenas, orientados hacia los puntos cardinales.

TLAZOLTEOTL, TAMBIÉN LLAMADA Toci e Ixcuina, Diosa Madre o Abuela, Diosa del Algodón, del Tejido y de la Sexualidad, es una de las deidades más importantes de Mesoamérica. En los códices y en las historias sagradas existe un conjunto de deidades semejantes o idénticas: la Anciana, la diosa del Temazcal, la diosa de la Tierra, la Llorona, Ciuacoatl, Coatlicue, las Ciuateteoh (las mujeres que han muerto en el parto), etcétera.

Este capítulo muestra a Tlazolteotl como patrona de los cuatro "bloques" de trecenas en que comúnmente se dividía el *tonalpoalli* (véanse *Vaticano B,* pp. 1- 8; *Cospi,* pp. 1-8; *Borgia,* pp. 1-8).

Cada "bloque" es representado aquí por los cinco signos iniciales, que aparecen como "columnas" al lado derecho de la escena. Estos signos, combinados con el número 1, son los días que dan inico a las cinco trecenas que se agrupan en el "bloque" mencionado. Los doce días que siguen a cada uno de estos signos iniciales, son indicados por puntos que aparecen sobre de la escena.

En cada "bloque" de trecenas, Tlazolteotl aparece con otro aspecto, compartiendo atributos con otras deidades. Estas cuatro manifestaciones son:

1. Tlazolteotl, tejedora (p. 39),
2. Xipe (?), jugadora de pelota (p. 40),
3. Chalchiuhtlicue, sacerdotisa (p. 41),
4. Itzlacoliuhqui, ejecutora (p. 42).

El *Códice vaticano A* (p. 29v) dice sobre ella:

Esta Ixcuina, que quiere decir diosa desvergonzada, defendía a los adúlteros. Era Señora de la sal, del excremento, de la desvergüenza, y causa de todos los pecados. Era mujer de Miquitlanteutle, el dios del infierno. Era diosa de las malas mujeres. Era señora de estos trece días [trecena 1 Movimiento], malos todos, y así tenían que todos aquellos que en estos nacieran serían o ladrones o mujeres malas.

Cada uno de los cuatro "bloques" de trecenas se orienta hacia uno de los puntos cardinales.

El segmento que comienza con
(1) Lagarto, (1) Caña, (1) Serpiente, (1) Movimiento y (1) Agua,
es el de las 1a, 5a, 9a, 13a y 17a trecenas, y pertenece al oriente.

El segmento iniciado por
(1) Jaguar, (1) Muerte, (1) Pedernal, (1) Perro y (1) Viento,
es el de las 2a, 6a, 10a, 14a y 18a trecenas, y pertenece al norte.

20ª Trecena	19ª Trecena	18ª Trecena	17ª Trecena
16ª Trecena	15ª Trecena	14ª Trecena	13ª Trecena
12ª Trecena	11ª Trecena	10ª Trecena	9ª Trecena
8ª Trecena	7ª Trecena	6ª Trecena	5ª Trecena
4ª Trecena	3ª Trecena	2ª Trecena	1ª Trecena

El segmento iniciado por
(1) Venado, (1) Lluvia, (1) Mono, (1) Casa y (1) Aguila,
es el de las 3a, 7a, 11a, 15a y 19a trecenas, y pertenece al poniente.

El segmento iniciado por
(1) Flor, (1) Hierba, (1) Lagartija, (1) Zopilote y (1) Conejo,
es el de las 4a, 8a, 12a, 16a y 20a trecenas, y pertenece al sur.

El *Códice vaticano A* relaciona la iconografía con la costa del Golfo de México, donde ya en la época clásica se producen las figurillas "remojadas", con la característica mancha negra de chapopote alrededor de la boca. El nombre Ixcuina proviene de la lengua *uasteca* y significa "Madre del Algodón".

Mendieta la llama diosa de los totonacas, que la adoraban como la Mujer del Sol (1971, p. 89).[1]

[1] Luego, Mendieta (1971, p. 91) la describe como una especie de "bandolera": "Otra diosa de muy diferente condición y calidad tuvieron los mexicanos y los de su comarca, de la cual dicen ó fingen (aunque afirmándolo por cosa notoria) que unas veces se tornaba culebra y otras veces se trasfiguraba en moza muy hermosa, y andaba por los mercados enamorándose de los mancebos, y provocábalos á su ayuntamiento, y después de cumplido los mataba." Véanse los estudios de Mönnich (1969) y Sullivan (1982).

Actualmente los totonacas siguen venerando a esta diosa, que por su asimilación con la Virgen María, se considera Madre del Sol:

> El personaje de Natsi'itni [La Abuela o "Las Madres", deidad de primera importancia] es el más humano, el más conmovedor de los dioses totonacas. Madre del oriente, se le representa cubriendo a los niños con su rebozo, acunándolos, haciéndolos jugar hasta que encarnan. También recoge a los niños muertos que podrían reencarnar. No se guarda duelo, por esto, al niño difunto [Ichon, 1973, pp. 120 y ss.].

La tarea esencial de Natsi'itni es crear el embrión del niño, y lógicamente ocupa un lugar primordial como Patrona de las parteras.[2]

Sahagún menciona tres nombres o aspectos de esta diosa: Tlazolteotl, la "Diosa de la carnalidad", Ixcuina, la Diosa del Algodón, Tlaelquani, la que come la suciedad. Además, Ixcuina, dice, tenía cuatro formas:

> ...eran cuatro hermanas: la primera era primogénita o hermana mayor, que llamaban *Tiacapan*, la segunda era hermana menor que llamaban *Teicu*, la tercera era la de enmedio, la cual llamaban *Tlaco*, la cuarta era la menor de todas, que llamaban *Xucotzin*. Estas cuatro hermanas decían que eran las diosas de la carnalidad. En los nombres bien significa a todas las mujeres que son aptas para el acto carnal.
>
> También decían que esta diosa o diosas, tenían poder para provocar la lujuria y para inspirar cosas carnales, y para favorecer los torpes amores; y después de hechos los pecados decían que tenían también poder para perdonarlos, si los confesaban a sus sátrapas, que eran los adivinos que tenían los libros de las adivinanzas y de las venturas de los que nacen, y de las hechicerías y agüeros, y de las tradiciones de los antiguos que vinieron de mano en mano hasta ellos [Libro I, cap. 12].

Sahagún relata cómo éstas mismas, Tiacapan, Teico, Tlacoyehua y Xocoyotl, estaban presentes cuando por primera vez salió el sol. En aquella espera los dioses miraban a diversos rumbos. Ellas dirigieron sus ojos al oriente, junto con los dioses Quetzalcoatl-Ehecatl y Tlatlauhqui Tezcatlipoca-Totec-Anahuatl itecu (Sahagún, Libro VII, cap. 2).

Volvemos a encontrar varias manifestaciones de Tlazolteotl en conjuros médicos, registrados por Ruiz de Alarcón, que da una detallada e interesante descripción del contexto: *Tla xihualhuian in antlazolteteo in tiquato, inticaxoch, in titlahui, in tixapel xi*, "Vengan Ustedes, diversas manifestaciones de Tlazolteotl, Usted Quato, Usted Catoch, Usted Tlahui, Usted Xapel", o en la traducción del mismo Ruiz de Alarcón: "Acudid vosotros dioses de amor, *v.gr.* Cupido, Venus, etc."

Su importancia médica se subraya en un conjuro para el parto: "Vosotras

[2] Nastsi'itni naturalmente preside la entrada en el temazcal (compárese *Magliabechi*, p. 77). Ichon, 1973 (pp. 328ss) describe el uso ritual del temazcal entre los totonacas.

diosas Quato y Caxoch (nombres propios) venid a facilitar este parto, abriendo la fuente" (Ruiz de Alarcón, Tratado VI, cap. 1).

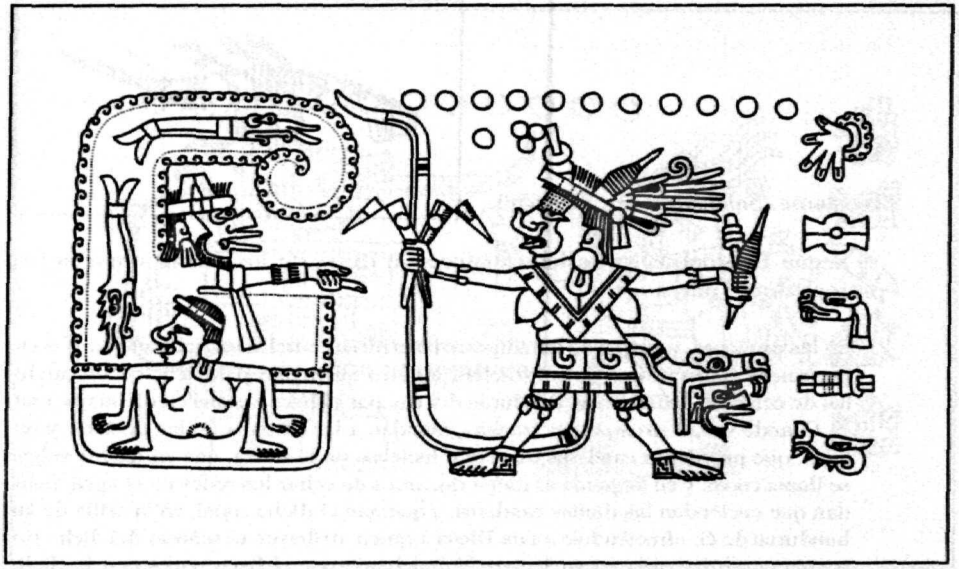
La función del baño como rito de limpieza y purificación es obvia. Según el concepto mesoamericano, varias enfermedades se deben al comportamiento "sucio". Tlazolteotl es la Diosa que puede causar y también eliminar ("tragar") esta inmundicia o contaminación. De ahí su papel central en la curación.

> Y así cualquiera enfermedad o achaques de los [que] nuestros médicos comunmente juzgan por incurables, esos embusteros dicen que provienen por exceso de delitos en el consorte, o ya sea su mujer o marido, o ya sea su amigo o amigos, y a este género de enfermedades reducen y agregan las que nosostros solemos llamar desgracias y trabajos, como pobreza y malos sucesos, v.gr. helarse en las sementeras, anublarse la semilla, hacer daño los animales en los maíces y trigos, perderse las bestias y desbarrancarse, no hallar salida a las mercancías y no medrar en los contratos y aún no coserse bien sus comidas y brebajes... y en la lengua mexicana los llaman *tlàzolmiquiztli,* quiere decir daño causado de amor y deseo... dan por causa, si son los casados o amancebados, el exceso de adulterios o amancebamientos en el consorte... pero si... ni son casados ni andan en malos pasos... dicen que enfermaron... porque estando el enfermo en compañía de otros, llegó a su presencia o a mezclarse con ellos algún otro de mal vivir... o... porque alguno de ellos deseó alcanzar alguna mujer y codició alguna cosa o ajena, y que porque el no conseguir su deseo aquel tercero, causa de ordinario en él mucha melancolía y tristeza, dicen que... le causan aquel mal de irse enflaqueciendo y secando, y a este llaman *netepalhuiliztli*... a todas estas enfermedades aplican un mismo remedio que es el que llaman *tetlazolaltiloni*, como si dijésemos: baño para enfermedad causada por amores o por afección [Ruiz de Alarcón, Tratado IV, cap. 3].[3]

La Diosa tiene, por lo tanto, un aspecto mortífero y vivificador. Su título de "Abuela" y sus atributos fúnebres la asocian con el ámbito frío de la edad avanzada y del área fronteriza de la muerte, pero a la vez con la sabiduría protectora de las parteras y curanderas ancianas, quienes han dejado atrás la edad de la menstruación, de tener relaciones sexuales y de parir hijos, cuidan ahora a las preñadas, curan las enfermedades, limpian la mente y el cuerpo, y —en términos generales— supervisan el tejido social y la transmisión de la cultura a las generaciones futuras.[4]

[3] Ruiz de Alarcón, Tratado VI, cap. 1 (1953, p. 134) observa: "el dicho nombre las comprende [a las parteras] y también las llaman *tepalehuiani,* que quiere decir adiudador o aiudadora, porque lo que suena en castellano como partera, se dice en esta lengua *temixiuihani,* y de este nombre que es más propio, usan muy raras veces y no carece de misterio." Los términos *netepalhuiliztli* y *tepalehuiani* parecen estar relacionados: ambos se derivan de *paleuia,* ser útil a alguien, hacer un favor, de *pal,* por, por medio de, con, en la confianza de, etcétera.

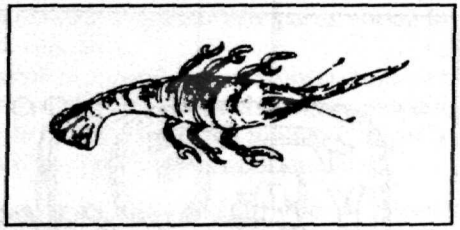
[4] El conjunto de las asociaciones religiosas con la figura de la partera maya es tema de un estudio monográfico realizado por Roswitha Manning (Universidad de Leiden).



p. 39, arriba

Las trecenas del oriente.
Tlazolteotl es la gran tejedora.
Se rompen los punzones: se frustra el culto.
El dios del Viento habla y manda.
Viento está en el coralillo entre sus piernas:
lo vicioso y lo voluble.
Viento está en el mar.
Las olas se levantan: una gran amenaza.
Calamares o camarones grandes colorados
están bajo el patronato de esta Diosa,
al igual que la mujer desnuda en el agua:
carnalidad, prostitución o adulterio.[5]

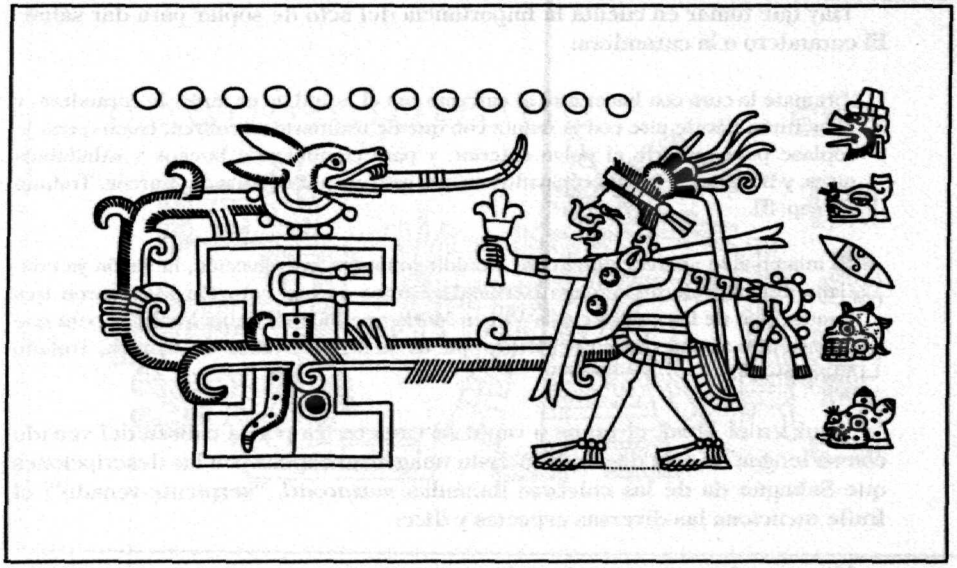
[5] Compárese la expresión "El mar, o la chamusquina vino sobre nosotros. Dícese de la pestilencia o guerra cuando se acaba." (Sahagún, Libro VI, cap. 43). Sobre la "mujer en el agua", véase Sahagún (Libro X, cap. 15), así como el paralelo en *Vaticano B* (p. 74) y *Borgia* (p. 74).



El camarón (Sahagún, Libro XI, f 63v).

Según Balsalobre, entre los zapotecos la diosa de los Partos era a la vez patrona de los peces:

> En las preñeces, y partos de las mujeres [sacrifican] a la Diosa Nohuichana. Y a esta manera en las pescas de las truchas, a quien queman copal, y encienden candelas de cera a la orilla de las honduras del río, por el buen suceso en dichas pescas.
>
> Cuando van al río a pescar truchas, mandan a las cabezas de los pueblos, y barrios, que prevengan candelas de cera e incienso de la tierra, que en lengua vulgar se llama copal, y en llegando al dicho río, antes de echar las redes en el agua, mandan que enciendan las dichas candelas, y queman el dicho copal, en la orilla de las honduras de él, ofreciéndolo a una Diosa a quien atribuyen el señorío del dicho río, comunmente llamada en su lengua Nohuichana, por el buen suceso en la dicha pesca, reiterándolo todos los años, lo cual hacen de costumbre inmemorial heredada de padres a hijos... [1953, pp. 352 y 357].



p. 40, arriba

Las trecenas del norte.
Tlazolteotl se viste con cintas de Xipe,
es jugadora de pelota y danzante,
que trae joyas y flores (alegría, riqueza, niños).
De entre sus piernas sale humo con la cabeza del venado-coralillo,
el *mazacoatl,* que otorga la potencia sexual,
pero a la vez es vicioso,
e influye poderosamente en el juego de pelota.[6]

De abajo de la ropa de Tlazolte*otl* sale el vapor o humo con cabeza de venado, con la lengua de coralillo que alude al vicio y adulterio. Esta influencia domina, rodea, envuelve y enreda el juego de pelota, aunque la diosa misma carga (promete) flores (alegría) y joyas (niños, riqueza).

[6] La cola de jaguar sobre la que pasa el humo, se ve también en la mano de una diosa con corona de flores en *Fejérváry-Mayer* (p. 37).

Hay que tomar en cuenta la importancia del acto de soplar para dar salud. El curandero o la curandera:

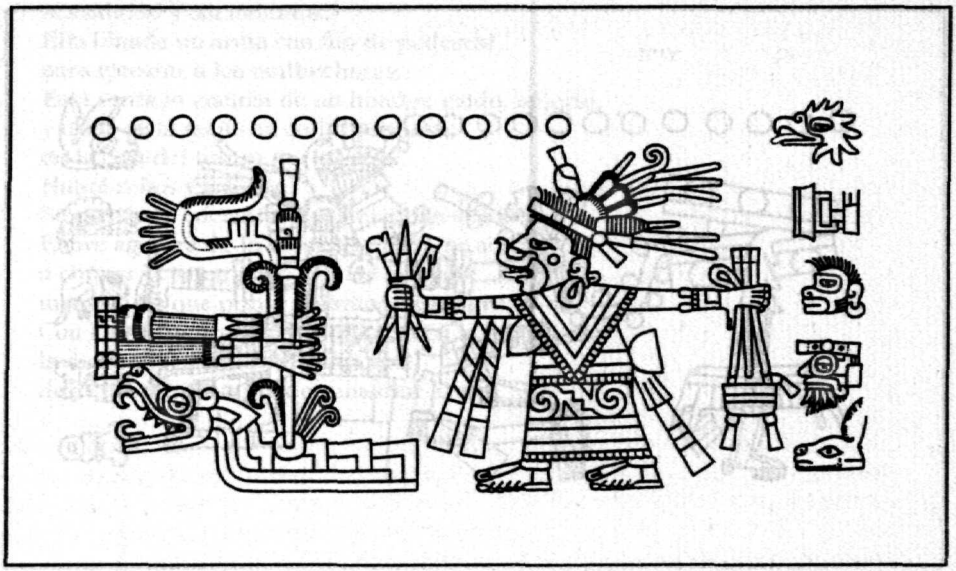
> ...remate la cura con hacer aire al enfermo con el huipil, si es mujer la curandera, y si es varón hácele aire con la manta con que de ordinario se cubren, como quien le soplase para quitarle el polvo exterior, y para comunicarle buenos y saludables aires, y librarle de los infeccionados en que está envuelto [Ruiz de Alarcón, Tratado IV, cap. 3].

> El mismo acto aparece en el caso citado en nuestra introducción, la visión ya cristiana del curandero Domingo Hernández: antes de una curación le visitaron tres Santas, una de las cuales era la Virgen María que llamó a Santa Verónica para que echara aire al enfermo con el lienzo que es su atributo [Ruiz de Alarcón, Tratado VI, cap. 19].

Aquí, en el *Laud,* el humo o vapor se caracteriza por la cabeza del venado con su lengua de cola de coralillo. Esta imagen se explica con las descripciones que Sahagún da de las culebras llamadas *mazacoatl,* "serpiente-venado"; el fraile menciona las diversas especies y dice:

> Hay otra culebra que también se llama *mazacoatl* (y) es pequeña, tiene cuernos, es prieta, no hace mal, ni tiene eslabones en la cola. De la carne de ésta usan los que quieren tener potencia para tener cuenta con muchas mujeres; los que la usan mucho, o toman demasiado de cantidad, siempre tienen el miembro armado, y siempre despiden simiente, y mueren de ello. Hay unos caracoles en esta tierra como los de Castilla; llámanlos también *mazacoatl* (y) son provocativos a lujuria; y el que los usa sin medida muere de ello, como arriba se dijo de la culebra [Libro XI, cap. 5].[7]

[7] También encontramos la combinación del venado y la serpiente en el ritual del Atamalcualiztli, una fiesta que fue celebrada cada ocho años. Sahagún dice: "Estaba la imagen de Tlaloc en medio del areito, a cuya honra bailaban y delante de ella estaba una balsa de agua donde había culebras y ranas, y unos hombres que llamaban *mazateca* ["Gente del País de los Venados"] estaban a la orilla de la balsa y tragábanse las culebras y las ranas vivas; tomábanlas con las bocas y no con las manos y cuando las habían tomado en la boca íbanse a bailar; íbanlas tragando y bailando, y el que primero acababa de tragar la culebra o rana, luego daba voces diciendo: ¡papa, papa!" (Libro II, Apéndice).



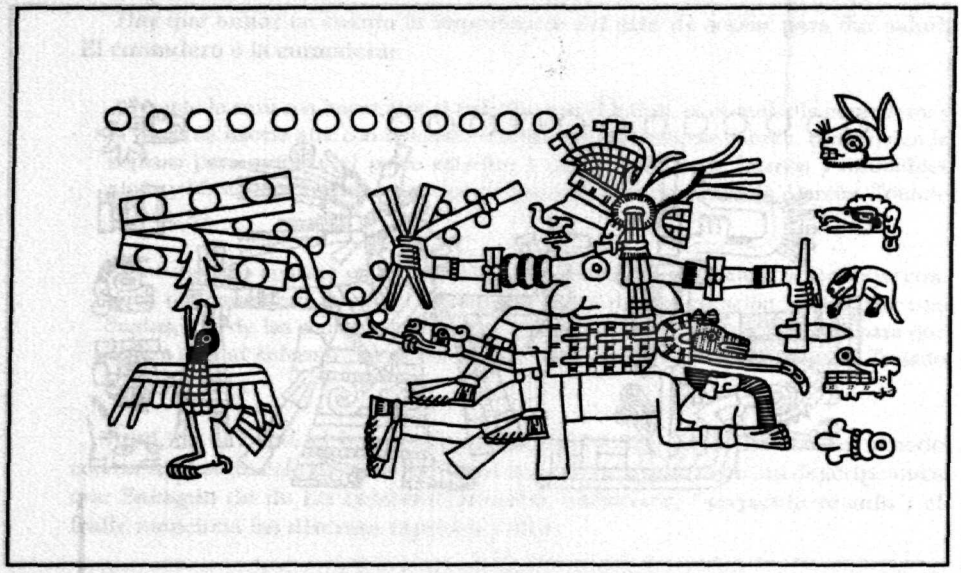
p. 41, arriba

Las trecenas del poniente.
Tlazolteotl es la Diosa del Agua, Chalchiuhtlicue;
anda como sacerdotisa
en un vestido precioso, pidiendo el culto y el autosacrificio.
Se taladra el Fuego Nuevo sobre un Xiuhcoatl,
la Serpiente de Lumbre en que se transforman los *nauales:*
fundación con poder mágico.[8]

El signo combinado "Palo de Taladrar el Fuego Nuevo (Mamaluaztli) —Serpiente de Lumbre (Xiuhcoatl)" simboliza probablemente el valor y la fuerza que hace a los hombres invencibles en la guerra.

[8] Sobre la importancia del Fuego Nuevo como ceremonia conmemorativa de la fundación, véanse los comentarios a los códices *Vindobonensis* y *Borbónico* en esta serie. El mismo rito se ve en *Laud,* (pp. 8 y 17). Sobre el carácter de la Serpiente de Fuego como el poderoso *naual*-guardián, que se mueve en el "puente" con el "Otro Mundo", véase nuestra introducción.

p. 42, arriba



La metáfora figura en un discurso del *ciuacoatl* Tlacotzin, cuando estaba animando a los guerreros a defender la metrópoli azteca contra los conquistadores españoles:

> ¡Oh mexicanos, oh tlatilolcanos!, el fundamento y fortaleza de los mexicanos en Vuitzilopochtli es puesta, el cual arrojaba entre sus enemigos su sacta que se llamaba Xiuhcoatl y Mamaloaztli, la misma saeta lleváis ahora vosotros que es agüero de todos nosotros; mirad que la enderecéis contra vuestros enemigos, para que haga tiro y no se pierda en balde, y si por ventura con ella matáredes o cautiváredes a alguno, tenemos certidumbre y pronóstico que no nos perderemos de esta vez, sino que quiere nuestro señor ayudarnos [Sahagún, Libro XII, cap. 38].

Las trecenas del sur.
Tlazolteotl es como Itztlacoliuhqui, el Ciego,
y tiene como atributos la oreja y el asta del venado,
cruces de papel en su pelo,
y una falda de cañas entrelazadas.
Entre sus piernas está el coralillo del vicio,
y su trasero está decorado con una cabeza de tlacuache:

sexualidad y nacimientos.[9]
Ella blande un arma con filo de pedernal,
para ejecutar a los malhechores.
Está sentada encima de un hombre caído, muerto,
y tiene en la mano un collar precioso,
de la caja del tesoro que se abre.
Habrá robos y traición.
Se pierde la hacienda o se delata un secreto.
El ave agorera de la diosa, el *uactli,* se acerca
a chupar la sangre que sale de la caja:
un aviso de que puede derramarse sangre.
Con los punzones de la penitencia en la mano,
la diosa Ciega logra salvar la joya:
devoción religiosa puede remediar el mal.

[9] Compárese el pájaro de *Vaticano A* (p. 30) y *Borgia* (p. 68). Para las astas de venado en la cabeza de la diosa, véase *Fejérváry-Mayer* (p. 9). En cuanto a la cabeza de tlacuache (como decoración en la parte baja de la espalda), es preciso recordar que la cola de tlacuache servía para estimular el parto. Por eso, este animal se conocía como *tliliuhqui tlamacazqui*, "negro espiritado" (Ruiz de Alarcón, Tratado VI, caps. 1 y 28). Las cruces de papel pueden verse en la cabeza de los dioses del Día Cinco, los Macuiltonallehquch, en *Borgia* (pp. 49-52 abajo): hay una relación de pareja entre las Tlazoltetcoh y estos dioses (véanse también *Laud*, pp. 9-10, y *Borgia*, pp. 47-48). Para la "lectura cristiana" de la Señora con cruz, véase nuestro ensayo introductorio.

XI. Las ofrendas y sus peligros

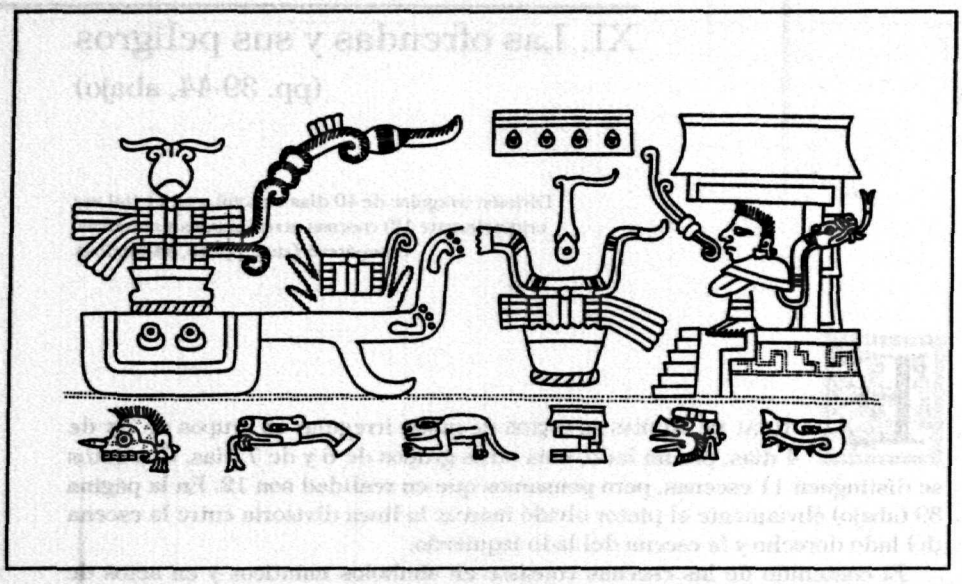
(pp. 39-44, abajo)

División irregular de 40 días en total, con 11 (tal vez originalmente 12) escenas ceremoniales y mánticas. Compárese *Laud*, pp. 43, 44 (arriba).

EL TOTAL DE 40 DÍAS SE DIVIDE de modo irregular en grupos de 3 y de 4 días, por un lado, más otros grupos de 6 y de 7 días. Con éstos se distinguen 11 escenas, pero pensamos que en realidad son 12. En la página 39 (abajo) obviamente el pintor olvidó marcar la línea divisoria entre la escena del lado derecho y la escena del lado izquierdo.

El contenido de las escenas consiste en símbolos mánticos y en actos de culto. La atmósfera es aciaga, y —como muchos otros capítulos de este códice— contiene referencias a la muerte. De ahí que interpretemos estas imágenes como la influencia de las deidades del Inframundo sobre el ritual, y como un aviso de los peligros que amenazan las ofrendas. Además, puede observarse cierta oposición entre ofrendas que arden y otras que humean.

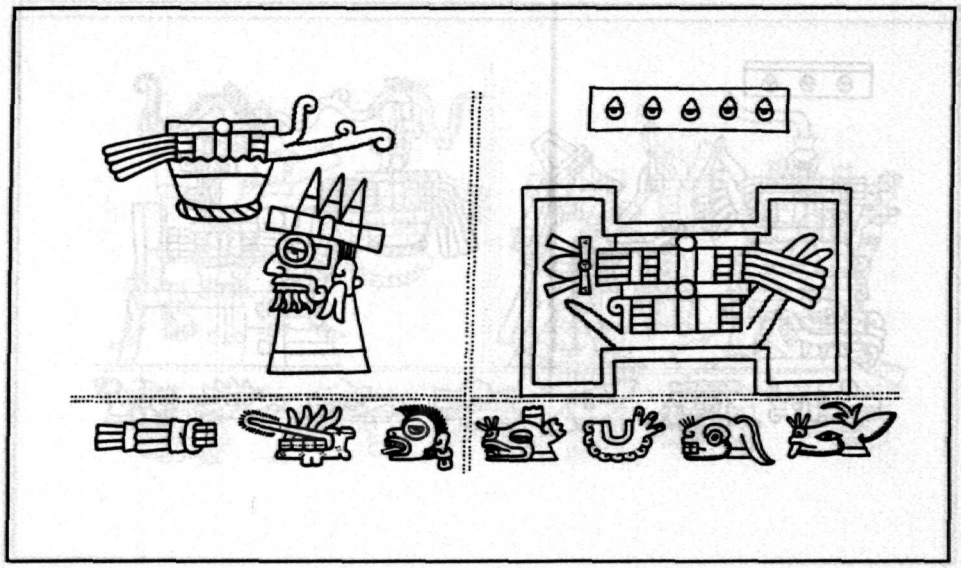
p. 39, abajo



Seis días: de Lagarto a Muerte.
El sacerdote canta en el templo; un coralillo a su espalda.
Otro coralillo, cortado, está metido en la ofrenda bajo el cielo:
culto enviciado, ruptura.
No hay humo ni fuego, sólo canto.
Ojo arrancado: muerte, ceguera, oscuridad.[1]

Una ofrenda de rajas de ocote se quema en el camino:
llamas sin humo.
Hay otra ofrenda en un lugar de ojos
—una mirada crítica o una observación de la justicia.

[1] La primera imagen es semejante a la que inicia otro capítulo en *Laud* (p. 43, arriba). Además, tiene su paralelo en un signo mántico en el *Fejérváry-Mayer* (p. 30, arriba), donde se combina el coralillo entero con un punzón y un cuchillo rotos. Ambas escenas contienen referencias a la ruptura en el culto. Los ojos también forman parte de los símbolos mánticos en *Borgia* (p. 7, arriba).



p. 40, abajo

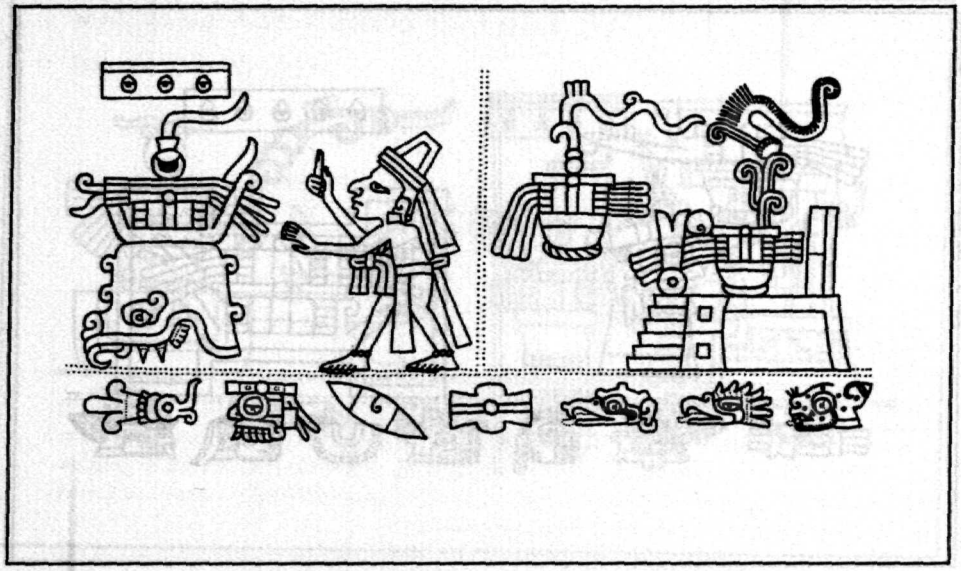
Sobre el brasero hay rajas de ocote y hojas de palma;
el humo sube alto, pero hacia un lado.[2] Se sacrifica un corazón.

Cuatro días: de Venado a Perro.
Ofrendas arden sin humo en la cancha de pelota,
bajo el cielo.
Un corazón sacrificado.

Tres días: de Mono a Caña.
Ofrendas ante el Envoltorio del dios de la Lluvia.
Llamas salen de lado.

[2] Probablemente la dirección del humo es significativa, ya que en ritos actuales la forma en que arde y humea la vela o el copal suele indicar la suerte.

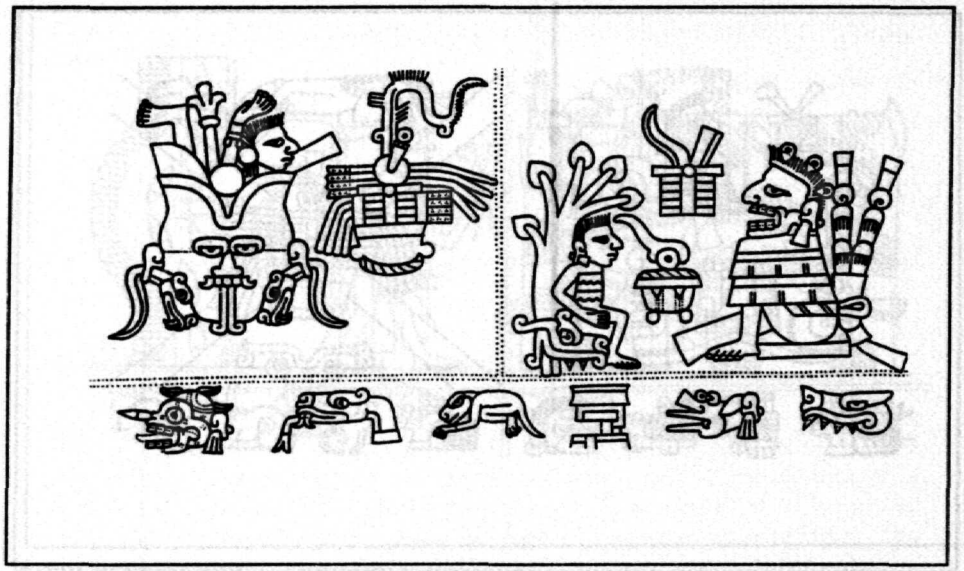
p. 41, abajo



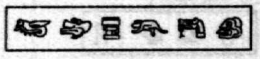
Siete días: de Jaguar a Flor.
Primera imagen:
ofrendas humean dentro y ante el templo,
que no tiene techo —pronóstico de ruina—,
pero donde está el adorno de la realeza.

Segunda imagen:
ir al monte temible y hacer ofrendas bajo el cielo.
Llamas salen a ambos lados, sin humo.[3]

[3] El templo sin techo parece representar el dominio de las deidades de la Muerte: véase *Laud* (p. 32). El ornamento encima de la pirámide parece ser una nariguera de oro, atributo distintivo de los grandes Señores. Un adorno semejante se ve también en el extremo de las plumas del penacho que lleva el dios Sol *(Borgia,* pp. 18 y 66; *Vaticano B,* p. 20) y como decoración de una olla de pulque *(Borgia,* p. 68; *Vaticano B,* p. 56).



p. 42, abajo

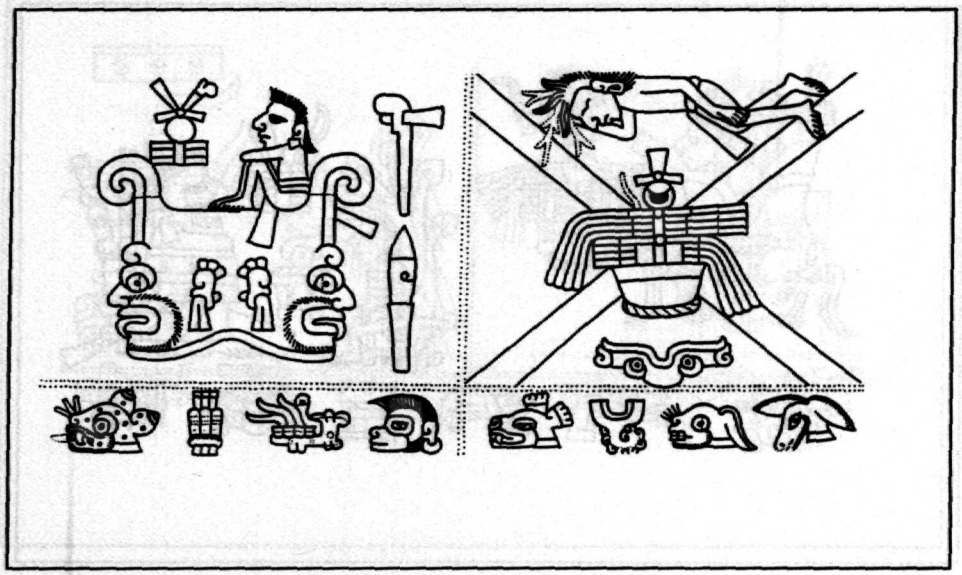


Seis días: de Lagarto a Muerte.
Primera imagen:
las ofrendas, para la Muerte,
son enviciadas (con coralillo) y mortíferas (con ojo arrancado).
No hay fuego ni humo.
El hombre está junto al árbol verde (¿amarrado?), con el pecho cortado.

Segunda imagen:
ofrenda de rajas de ocote y de hojas de palma.
El humo sube de manera preciosa: pronóstico positivo.
En la olla espiritada, con orejeras de serpientes,
se ven los miembros cortados de un ser humano, con una flor:
"Te comerán", pérdida en la guerra o en la empresa.[4]

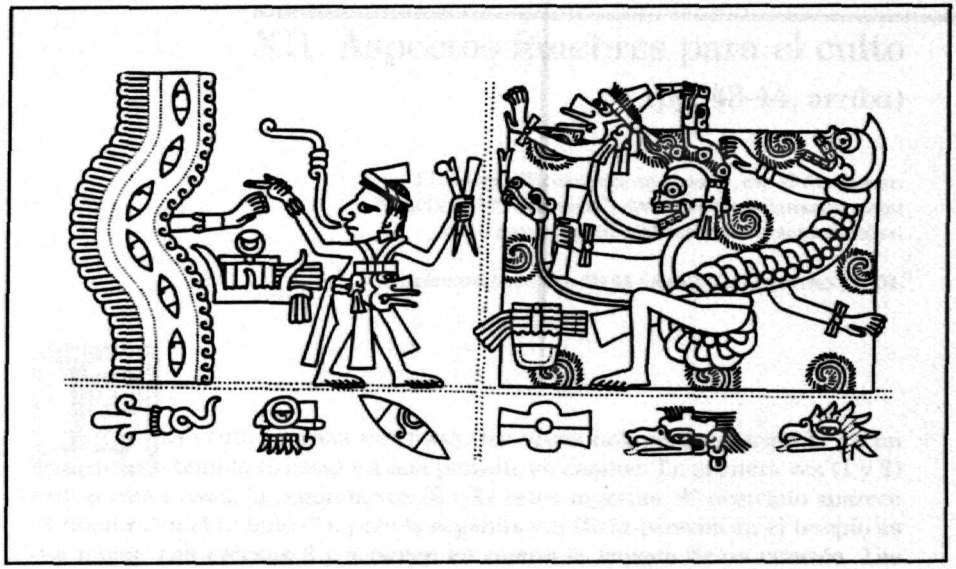
[4] Un paralelo es *Borgia* (p. 5, abajo y p. 10, arriba). Véase nuestra discusión sobre símbolos mánticos en la introducción al *Códice vaticano B*. Obsérvese que la cara frontal de la olla tiene los dientes largos y la lengua bifurcada de Tlaloc (compárense p. 13 y p. 23).

p. 43, abajo



Cuatro días: de Venado a Perro.
Ofrenda a la tierra, en la encrucijada,
sin llamas ni humo.
Asalto y matanza.

Cuatro días: de Mono a Jaguar.
Hacha y cuchillo: justicia y sacrificio.
El hombre está sentado con sus ofrendas
—sin llamas ni humo, pero con el punzón de la penitencia—
en un enorme brasero espiritado, que mira adelante y atrás
—que contiene la sabiduría de conocer el futuro y el pasado.



p. 44, abajo

Tres días: de Águila a Movimiento.
Ofrendas sin llamas ni humo, en la tierra,
a los aires mortíferos, de múltiple apariencia.
La desarticulación del cuerpo humano y de sus fuerzas vitales.
Remolinos y serpientes: peligro de muerte.[5]

Tres días: de Pedernal a Flor.
El sacerdote del Viento con los punzones de la penitencia se va,
volviendo la cabeza y cantando;
ha dejado su ofrenda, que arde, sin humo,
ante el remolino de agua, cuchillos y plumas,
que baja del cielo.
El poder de éste extiende su mano...

[5] López Austin, en su extenso estudio sobre el cuerpo humano y sus fuerzas vitales, según la cosmovisión azteca (1980, I, p. 361), ofrece la siguiente interpretación interesante de esta escena: "hace pensar en el momento en el que, a la llegada de la muerte, los distintos componentes del cuerpo se disgregan... A manera de sugerencia puede señalarse que las cuatro serpientes que se separan parecen ser los elementos integrantes del ser humano. Así, la serpiente que asciende de la coronilla sería el *tonalli;* la serpiente con cabeza y brazo de Ehecatl brota del pecho como si fuese el *teyolía;* la serpiente que sale del vientre puede ser el *ihíyotl;* a las espaldas caen en forma serpentina los huesos y el cráneo de lo que puede representar el cadáver vacío de sus entidades anímicas".

XII. Aspectos fúnebres para el culto

(pp. 43-44, arriba)

El *tonalpoalli* comienza en el norte, con el día Jaguar. Se indican 52 "columnas", divididas irregularmente entre cinco escenas, principalmente de carácter fúnebre.

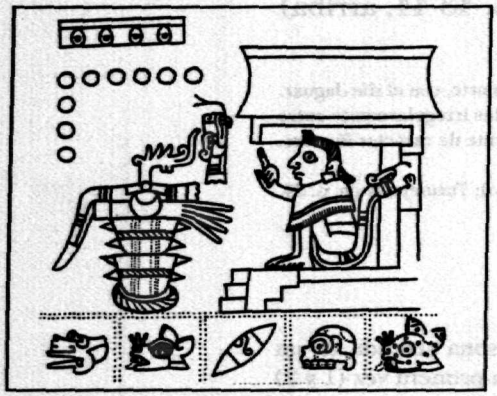
Compárense *Laud*, pp. 39-44 (abajo); *Tututepetongo*, p. 34.

LAS CINCO ESCENAS MUESTRAN dos veces una persona sentada en un templo (o casa) y a una persona en camino. La primera vez (1 y 2) ambas están vivas, la segunda vez (3 y 4) están muertas. Al principio aparece un hombre en el templo (1), pero la segunda vez (3) la persona en el templo es una mujer. Las escenas 2 y 4 tienen en común la imagen de un corazón. Las cuatro personas llevan una capa de tela sobre sus hombros (1 y 3) o sobre su pecho (2 y 4). La escena final (5) muestra un fardo mortuorio que desaparece en las fauces de la tierra.

El punto de partida de la cuenta es la columna de los primeros días de las trecenas del norte, empezando con el día 1 Jaguar. Luego, los puntos indican los días que pasan. Es un ciclo de 52 días contados.

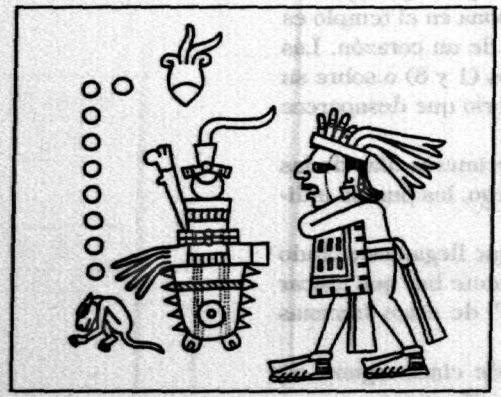
En cada escena se pinta solamente el signo del día al que llegamos cuando contamos los puntos desde el día 1 Jaguar. Supuestamente hay que ubicar esta secuencia dentro del cuadro de los cuatro "bloques" de cinco trecenas (*Vaticano B*, pp. 1-8; *Cospi*, pp. 1-8; *Borgia*, pp. 1-8).

Entonces cada punto se refiere a toda una columna de cinco signos, de modo que el ciclo consiste en $5 \times 52 = 260$ días, un *tonalpoalli* entero.



p. 43, arriba

Los primeros diez días de las trecenas del norte.
Hombre en el templo: el vicio sexual presente.
Ofrendas bajo el cielo.
Coralillo roto en el brasero:
ruptura y fracaso del culto, por vicios.[1]

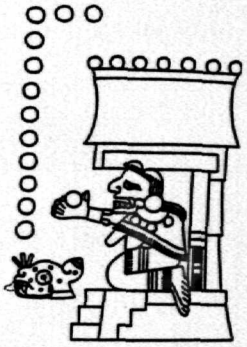


Desde 11 Lagartija (decimoprimer día
de la primera trecena del norte)
se cuentan otros diez días.
El hombre, consagrado a Xipe,
llega con respeto y coloca
el brasero con la ofrenda de hule
y autosacrificio.[2]
Sacrificio de un corazón: la fuerza vital.

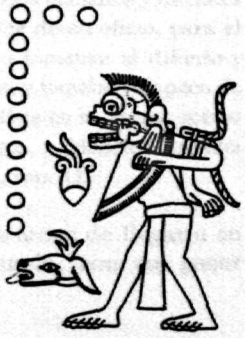
[1] Compárese la escena en *Laud* (p. 39, abajo). Para el significado del coralillo despedazado como "vicio y ruptura", véase nuestra discusión de los símbolos mánticos en la introducción al *Vaticano B.*

[2] El adorno de las bandas rojas con extremos cortados o bifurcados es característico del dios Xipe, el Desollado (véase, por ejemplo, *Borgia,* p. 67), pero también aparece en la representación de Tezcatlipoca *(Fejérváry-Mayer,* p. 44; *Borgia,* p. 21). Para la visión religiosa de los usuarios del *Códice Laud,* Xipe parece haber sido idéntico al Tezcatlipoca Rojo (véase p. 24), una identificación que ocurre con frecuencia.

p. 44, arriba



Jaguar y doce días más.
La mujer dedicada a la Muerte está en el templo.
Tiene una piedra preciosa en la mano.



Venado y once días más.
Cautiverio y muerte.
Sacrificio de un corazón.

Lluvia y 6 días más
(llegando hasta Muerte).
Las fauces de la tierra devoran
el fardo mortuorio.
Ofrenda de rajas de ocote y pelota de hule.

XIII. Los ritos con los manojos contados

(pp. 45-46)

Mesas de ofrendas de manojos contados (de pasto, flores, etcétera).

Cospi, pp. 21-31; *Fejérváry-Mayer,* pp. 5- 22 y p.43 (arriba); *Laud,* p. 22.

AL HABLAR DE LOS TRES REINOS de la muerte, Sahagún informa:

> las ánimas de los difuntos que iban al infierno, son los que morían de enfermedad, ahora fuesen señores o principales, o gente baja [...] Los viejos ancianos y oficiales de tajar papeles cortaban y aderezaban y ataban los papeles de su oficio, para el difunto y después de haber hecho y aparejado los papeles tomaban al difunto y encogíanle las piernas y vestíanle con los papeles y lo ataban; y tomaban un poco de agua y derramábanla sobre su cabeza, diciendo al difunto: Esta es la de que gozastéis viviendo en el mundo; y tomaban un jarillo lleno de agua, y dánselo diciendo: Véis aquí con que habéis de caminar... [Libro III, Apéndice, cap. 1].

El difunto tiene que hacer un viaje por ocho páramos antes de llegar a su destino "noveno" y final (al cabo de cuatro años). Por ejemplo, tiene que pasar por el lugar del viento de navajas *(itzehecayan):*

> Por razón de estos vientos y frialdad quemaban todos los despojos de los cautivos, que habían tomado en la guerra, y todos sus vestidos que usaban; decían que estas cosas iban con aquel difunto y en aquel paso le abrigaban para que no recibiese gran pena [...] Y más, hacían al difunto llevar consigo un perrito de pelo bermejo, y al pescuezo le ponían hilo flojo de algodón; decían que los difuntos nadaban encima del perrillo cuando pasaban un río del infierno que se nombra Chiconahuapan ["Río Nueve"]; y en llegando los difuntos ante el diablo que se dice Mictlantecutli ofrecíanle y presentábanle los papeles que llevaban, y manojos de teas y cañas de perfumes, e hilo flojo de algodón y otro hilo colorado, y una manta y un *maxtli* y las naguas y camisas y todo hato de mujer difunta que dejaba en el mundo todo lo que tenían envuelto desde que se moría. A los ochenta días lo quemaban, y lo mismo hacían al cabo del año, y a los dos años, y a los tres años, y a los cuatro años; entonces se acababan y cumplían las obsequias, según tenían costumbre, porque decían

que todas las ofrendas que hacían por los difuntos en este mundo, iban delante el diablo que se decía Mictlantecutli; y después de pasados cuatro años el difunto se sale y se va a los nueve infiernos [...] y así en este lugar del infierno que se llama Chiconaumictlan ["Inframundo Nueve"], se acababan y fenecían los difuntos...

Después de haber amortajado al difunto con los dichos aparejos de papeles y otras cosas, luego mataban al perro del difunto...

Y dos de los viejos tenían especial cuidado y cargo de quemar al difunto, y otros viejos cantaban [...] y después de haber quemado cogían la ceniza y carbón y huesos del difunto; y tomaban agua diciendo: Lávese el difunto; y derramaban el agua encima del carbón y huesos del difunto y hacían un hoyo redondo y lo enterraban [...] y ponían los huesos dentro de un jarro u olla con una piedra verde que se llama *chalchihuitl*, y lo enterraban en una cámara de su casa, y cada día daban y ponían ofrendas en el lugar donde estaban enterrados los huesos del difunto [Sahagún, Libro III, Apéndice, cap. 1].

La costumbre de cortar figuras de papel ("muñecos") para los muertos está también documentada en los procesos de la Inquisición:

...este dicho testigo dice contra sí, que hizo una ofrenda por dos hermanos suyos, que murieron días ha, en que hizo un fuego y tenía guardado mucho papel, mucho tiempo había, que significaba las figuras de sus hermanos muertos, y estos papeles que significan las figuras de aquellos muertos, echólo en el fuego para que se quemase, porque tuviesen algún reposo los dichos muertos donde quiera que estuviesen, y que esto que se hacía, que luego lo sabían los muertos y que reposaban [González Obregón, 1912, p. 69].[1]

Con esta costumbre llegamos a las mesas de ofrendas, que pueden incluir también manojos contados. En los códices *Cospi* y *Fejérváry-Mayer* encontramos muchas escenas con estos agrupamientos de números registrados por medio de puntos y líneas (la línea significa cinco, y el punto, uno).

La parte inferior de las páginas 45-46 representa una mesa con ofrendas de manojos contados. El día del rito es 1 Agua. En la parte superior, leyendo de izquierda a derecha, vemos las ceremonias mismas.

En el día 8 Agua el fuego del día 1 Agua se apaga con agua. Basándose en el texto citado de Sahagún sobre el rito de entierro, Karl Anton Nowotny

[1] Compárense las costumbres de hoy día entre los tepehuas: "El adivino representa la sombra de un enfermo recortando en papel revolución una figura antropomorfa. Le infunde vida pintándola o sea imprimiéndole sangre de ave [...] También recortan las sombras de los difuntos, y de las ánimas 'que vagan por montes y veredas' [...] La figura de la sombra, en manos de un brujo, creen que puede causar el daño deseado a un enemigo sano" (Williams García, 1963, p. 139).

propuso una interpretación de estas escenas, observando que varios elementos de la pintura concuerdan con dicha ceremonia (1961, pp. 44, 274-5).

Después de incinerar al muerto, las cenizas son "bañadas" con agua y colocadas en un hoyo. El periodo de ochenta días mencionado por Sahagún coincide con la distancia entre 8 Agua (p. 46 arriba) y el día 8 Venado (p. 45 arriba), 78 días después, cuando se marca la "salida" del hoyo, o sea —según Nowotny— el desentierro de los huesos del difunto para colocarlos en su sepultura definitiva.

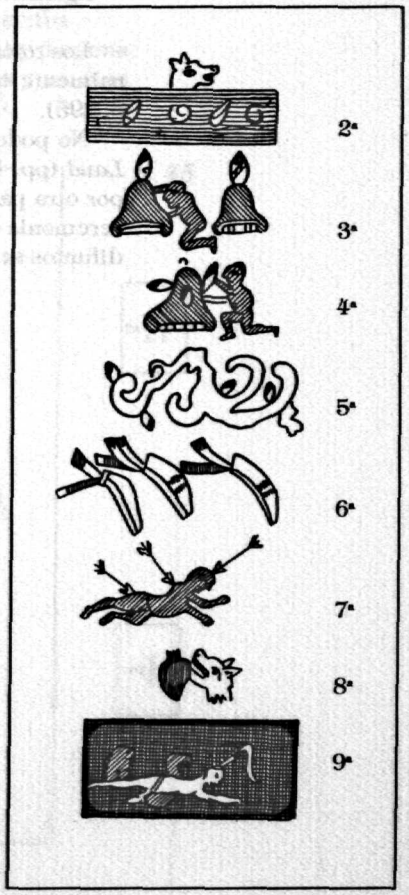
Una anciana hace un autosacrificio y echa la sangre de su oreja sobre las cenizas. El perro (con el día 1 Perro), el guajolote y la joya podrían ser otras ofrendas.

La interpretación de Nowotny presenta varias dudas, ya que en las escenas discutidas no hay referencia alguna directa a huesos o calaveras o a la muerte —hecho extraño dada la omnipresencia de la iconografía de la Muerte en este códice.

Se observan diferencias notables con la representación de las exequias en otros documentos. El *Códice Nuttall* (pp. 81-84), muestra explícitamente la incineración, la formación del envoltorio y posteriormente el culto a los huesos. También en el *Códice Magliabechi* (pp. 66-69) se pinta el fardo mortuorio junto al fuego, al hoyo y a las mesas de las ofrendas. La presencia de días específicos del *tonalpoalli* (1 Agua, 8 Agua, 8 Venado, 1 Perro) demuestra que no se puede tratar de un rito incidental que se realiza cuando alguna persona llega a fallecer, sino de una ceremonia que se repite cíclicamente en el calendario de los 260 días.

El día 1 Agua se asocia con un rito similar en el *Códice Fejérváry-Mayer* (pp. 8, 17 y 20). Allí, aparecen también la fecha 1 Perro (p. 15), así como las ofrendas de perros y de un guajolote.

En *Fejérváry-Mayer* (p. 17) se trata claramente de un rito para un fardo mortuorio. El paralelo en *Fejérváry-Mayer* (p. 8), sin embargo, muestra una ofrenda ante Chalchiuhtlicue. Por lo tanto, también se puede comparar esta ceremonia de apagar el fuego con el rito del *tuppkak*, celebrado por los mayas de Yucatán en el mes *Mac*, según el obispo Landa *(Relación de las cosas de Yucatán*, cap. 40):

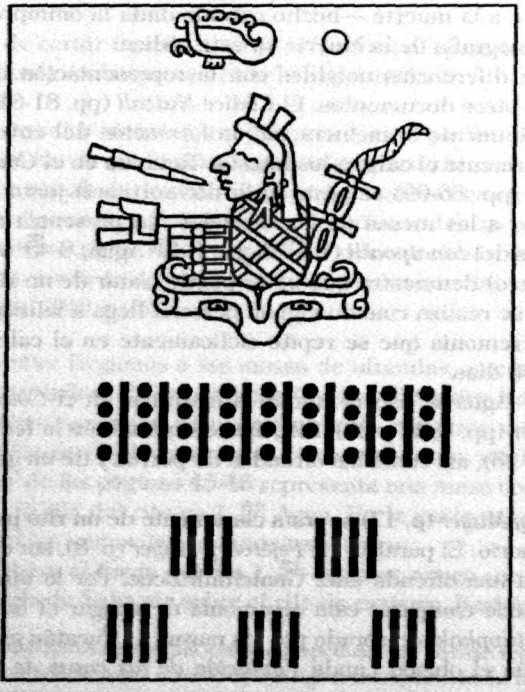


El camino al Renio de la Muerte **(Códice Vaticano A, *f 2*).**

...se juntan aves y animales del campo, se les sacan los corazones, que son tirados al fuego, y quemados todos los corazones, mataban el fuego con los cántaros de agua de los *chaces* [dioses de la Lluvia]. Hacían esto para alcanzar con ello y la siguiente fiesta, buen año de agua para sus panes...

Los totonacas celebran una ceremonia en honor del fuego en que apagan ritualmente el fuego y lavan las piedras, para que se refresquen (Ichon, 1973, p. 295).

No podemos resolver definitivamente el significado de esta ceremonia en *Laud* (pp. 45-46). Por un lado encontramos referencias claras a las exequias, por otra parte al divino poder del agua misma. Pensamos que se trata de una ceremonia especial, con su lugar fijo en el *tonalpoalli,* en que el recuerdo de los difuntos se mezcla con una ofrenda a la diosa del Agua.



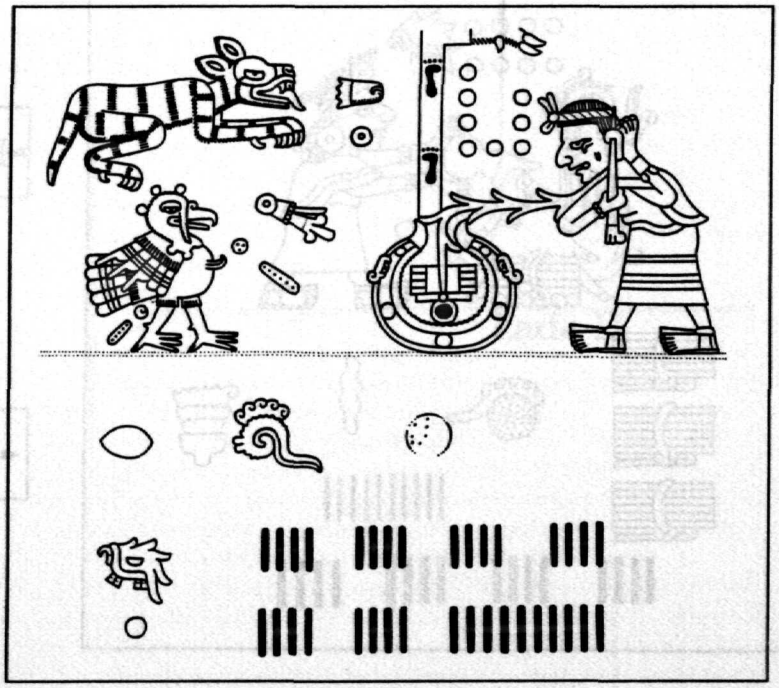
Una mesa con manojos contados para los difuntos, el día 1 Agua (Feyérbary-Mayer, *p. 17).*

IV. *Arriba*

El día 8 Venado (78 días, o 6 trecenas, después de 8 Agua), una anciana saca sangre de su oreja en autosacrificio y riega su sangre en el hoyo dentro de la tierra, sobre una ofrenda de rajas de ocote y hule enterrada de cabeza, consagrada a los muertos, para que salga un camino de la tierra hacia arriba.

Vienen el coyote y el guajolote (manifestaciones de Tezcatlipoca) y dan una piedra de jade adornada con flores, el día 1 Perro (doscientos y un días después de 8 Agua, diez y siete trecenas después de 1 Agua).

p. 45



I. *Abajo*

Mesa de ofrenda, para el día 1 Agua.

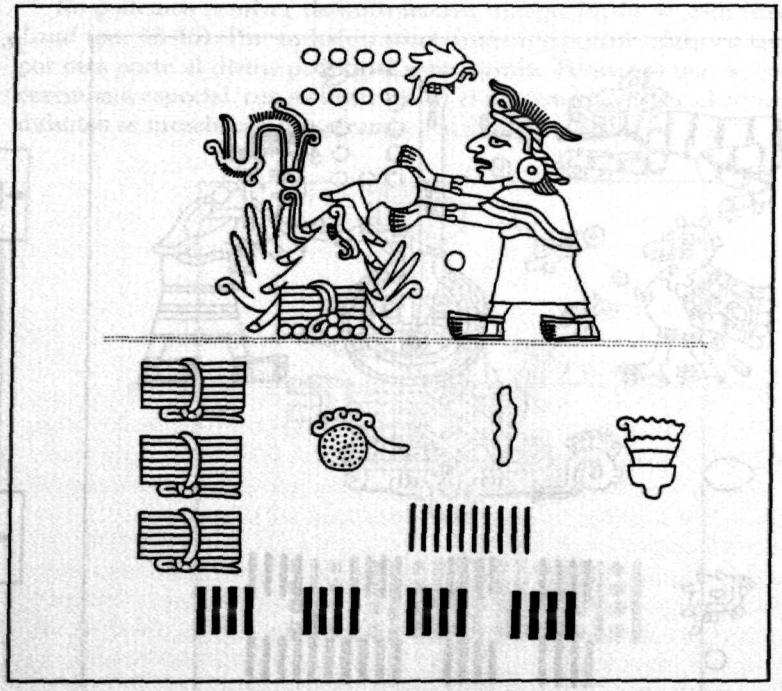
Una primera fila de cuatro manojos de veinte, una segunda fila de dos manojos de veinte y de uno de cincuenta.

Un huevo, la clara de un huevo (?), ceniza de tabaco.

III. *Arriba*

Una mujer apaga con el agua de su olla
el fuego del día 1 Agua.
El vapor sube.
Día 8 Agua
(veinte días después de 1 Agua).

p. 46



II. *Abajo*

Una segunda mesa de ofrenda:
en la primera fila un manojo de cincuenta,
en la segunda cuatro manojos de veinte.
Tres haces de rajas de ocote.
Un adorno de flores, una lengua cortada, humo y ceniza de tabaco.

Lado II

XIV. Cuarenta días después de 1 Agua

(pp. 1-8)

Signos mánticos en conexión con los signos de los días durante un periodo de dos veintenas, que comienza con el día 1 Agua.

Compárese *Laud*, pp.45-46.

A ESTRUCTURA CALENDÁRICA consiste en una secuencia de dos veces 20 días. Cada veintena está colocada en un registro horizontal o "renglón". Hay entonces dos "renglones". El primero es el inferior y se lee de derecha a izquierda, el segundo es el "renglón" superior, que se lee en forma retrógrada, desde la página 8 hacia la página 1. Allí, observamos que la veintena comienza con un día Agua.

El análisis de esta secuencia demuestra que falta una página anterior a la página 1. Para "cerrar" el ciclo de las dos veintenas, es necesario que el último signo se conecte con el primero. Entre Muerte (el último signo en la fila superior) y Hierba (primero en la fila inferior) faltan cinco signos. En la faltante "página 0", deben de haberse encontrado dos signos en la fila superior (Venado– Conejo) y tres en la fila inferior (Agua– Perro– Mono).

En la página 1 encontramos arriba del signo Caña el número 5, que parece indicar que el día en cuestión se debe leer como 5 Caña. El inicio de las dos veintenas es entonces el día 1 Agua, cuatro días antes. Por eso ha de ser 8 Agua el día Agua que inicia la fila superior (p. 8).

Si el día 1 Agua era el principio de esta serie, se establece una relación con el otro lado de nuestro códice. En la página 46 encontramos precisamente los dos días que aquí inician las veintenas: 1 Agua y 8 Agua. De algún modo, este capítulo parece ser la continuación lógica del tema tratado en las páginas 45-46.

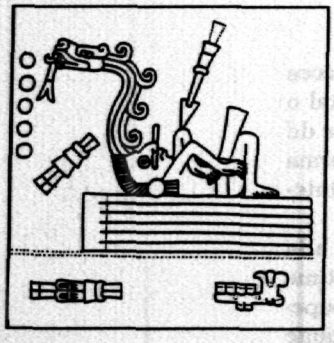
Se observan, además, varias coincidencias entre estas imágenes y los signos mánticos que acompañan, en dos hileras, las 52 columnas en el principio de los códices *Vaticano B, Cospi* y *Borgia*. De ahí suponemos que las imágenes del *Laud* (pp. 1-8), también tienen un significado mántico y dicen algo sobre el carácter o la suerte de estos 2 × 20 días.

Indicaciones mánticas y las correspondientes prescripciones rituales para

el periodo que transcurre entre las fechas del rito funerario, deben de haber tenido un significado especial para los participantes en el rito del día 1 Agua, sobre todo para los familiares de los difuntos.

Observamos que muchos personajes tienen en su cabello el adorno de una pluma blanca, que se ve también en las reuniones de los Señores y en ceremonias militares o de sacrificio humano. Además, muchos llevan cuchillos en la mano y tienen plumones pegados sobre sus brazos, como los que han sido consagrados para el sacrificio.[1] Aparecen los atributos de varias deidades, como Mictlantecuhtli, Quetzalcoatl, Tezcatlipoca y Xiuhtecuhtli.

p. 1, abajo



Hierba y Caña, 5 Caña

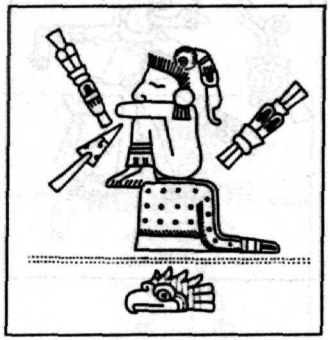
El hombre —rojo— está acostado
sobre las hojas de palma para el autosacrificio,
con los brazos cruzados (respetuosamente).
Una flecha le pica el codo:
un ataque amenaza su acatamiento.
Se levanta la serpiente emplumada
desde la mente (como *naual*).
Una flecha sin punta:
un ataque fracasado.

Jaguar

La muerte viene como guerrero y sacrificador.
Flecha sin punta.

[1] Sobre estos atavíos ceremoniales, compárense, por ejemplo, *Nuttall* (pp. 76-78), y *Vindobonensis* (p. 20). Un paralelo interesante es la entronización del Señor 4 Viento como rey, en el *Códice Bodley* (pp. 32-31), donde participa en la ceremonia una larga serie de personajes, muchos de los cuales tienen cargas sacerdotales y llevan cuchillos en la mano.

p. 2, abajo



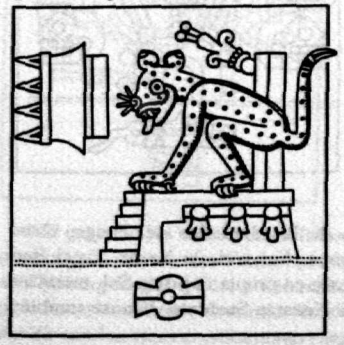
Águila

El hombre en el trono de piel de jaguar
tiene los ojos cerrados:
no pone atención, está dormido o muerto.
Ataques alrededor.
Una punta entre flechas sin punta.

Zopilote

Quetzalcoatl-Ehecatl en el trono,
como sacerdote primordial
o como causante de volubilidad.
Se levanta la Serpiente Emplumada, con su respiración preciosa.

p. 3, abajo



Movimiento

Un jaguar entra en la casa
de flores y la destruye.
Una fuerza de fiera acaba con la alegría.

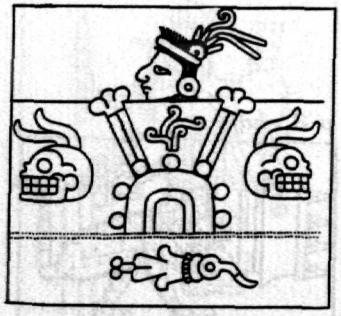
Pedernal

El hombre baila con cabeza
de venado: vagabundeo.
Ofrenda de hule. Flecha sin punta.

p. 4, abajo

Lluvia

Sacerdote del Fuego que juega a la pelota.[2]



Flor

Cabeza sobre la tierra
de muerte, donde hay joyas.

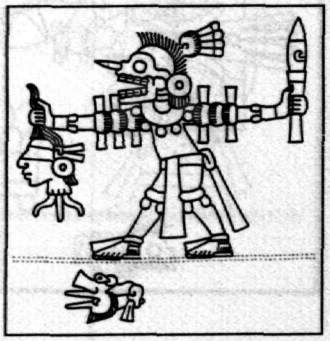
[2] La pintura roja alrededor de la boca es un atributo de las deidades del Fuego; véase *Fejérváry-Mayer* (p. 2), donde este atributo distingue al primer Señor de la Noche. En el *Borbónico* y el *Cospi* la pintura roja en la parte inferior de la cara es propia del dios Sol, mientras que en el *Borgia* caracteriza a Tonacatecuhtli, el Señor de Nuestro Sustento. Véanse también *Laud* (p. 17, arriba, y p. 22, abajo).

p. 5, abajo

Lagarto

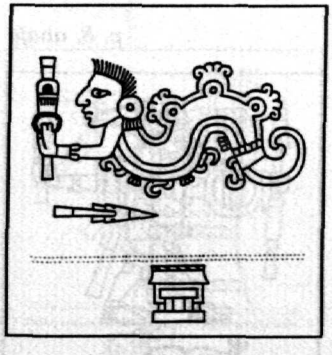
Sacerdote en trance y en actitud de adoración.[3]

Viento



Muerte, sacrificio, decapitación.

p. 6, abajo



Casa

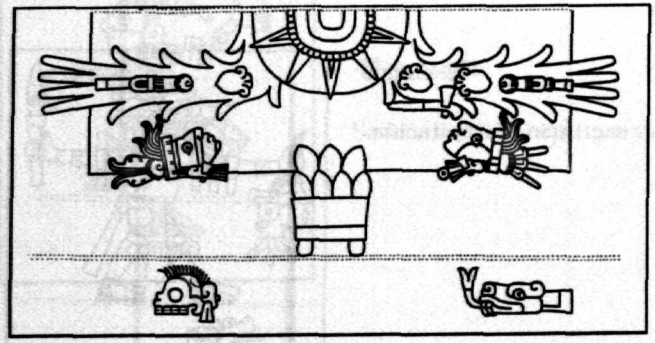
El hombre de la tierra ataca.
Flecha.

[3] El gesto de los brazos extendidos parece representar el acto de "abrazar" con un sentido de protección o veneración. Véase el comentario al *Códice borbónico* en esta colección, y compárense *Fejérváry-Mayer* (p. 1), y *Colombino* (p. XVII-2). Los ojos cerrados pueden significar que la persona está muerta o dormida. En el *Códice Borgia* (p. 36) vemos un gesto semejante en combinación con los ojos cerrados como rasgos característicos de un sacerdote en trance.

Lagartija

Hombre (¿consagrado a
Tezcatlipoca?) con cuerdas y pelota.
Flecha sin punta.

p. 7, abajo



Serpiente y Muerte

Del Sol fluyen corrientes de sangre,
de sacrificio (corazones), conquistas
(flechas) y justicia (hacha).
A un lado: la cabeza del dios rojo-azul,[4]
al *otro* la cabeza de Tezcatlipoca.
En medio: el plato con tamales
o corazones: sustento.

p. 8, abajo

Venado
Guerrero (¿consagrado a
Tezcatlipoca?), sacrificador.

[4] Compárese el Cargador de Flores en *Laud* (p. 21), que también tiene la cara pintada de rojo: es un signo característico del mismo dios que se ve en *Fejérváry-Mayer* (p. 12) y en *Borgia*

Conejo

Un hombre consagrado al dios del Fuego taladra un Fuego Nuevo: ceremonia de fundación.

p. 8, arriba

Agua

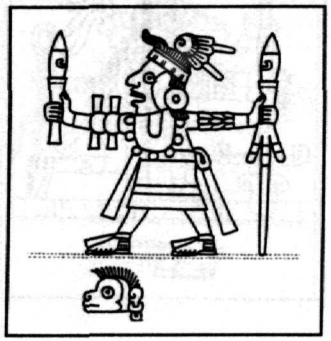
Una mujer canta en trance, con una pelota en la mano.

Perro

Brasero con cabeza. Ofrenda de hule. Flecha rota.

(p. 55), probablemente un patrono de las riquezas, una variante de Xolotl. La escena se parece al símbolo mántico del Sol con una corriente de sangre, un hacha y un corazón perforado por una flecha, a veces encima de un monte con cabeza de Tezcatlipoca, *Borgia* (pp. 2 y 6, arriba).

p. 7, arriba



Mono

Mujer con cara roja y azul, sacrificadora.[5]

Hierba

Tezcatlipoca como guerrero.

p. 6, arriba

Caña

Un hombre, consagrado al dios del Fuego,
vence y va a matar a otro hombre,
que echa excremento y moco.[6]

[5] Nótese la correspondencia entre las figuras en el registro superior y las dos cabezas en el registro inferior de esta página. En *Laud* (p. 5, arriba), vuelve a aparecer una mujer, pero como conquistadora, con un lanzadardos, escudo y flechas. Compárese el símbolo mántico de la mujer armada en el *Códice Borgia* (p. 3).

[6] El excremento aparece frecuentemente como signo mántico, que denota "suciedad", concretamente intrigas, chismes, y mal comportamiento —véanse, por ejemplo, *Vaticano B* (pp. 32, 90, 91) y *Borgia* (pp. 10, 12).

Jaguar

Autosacrificio y canto encima de la pirámide.

p. 5, arriba

Águila

Cautiverio; la lengua sangra.

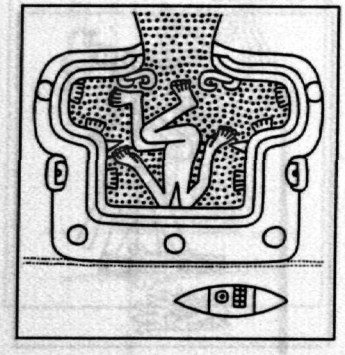
Zopilote

Mujer guerrera y conquistadora.

p. 4, arriba

Movimiento

Guerrero en el trono.



Pedernal

Caer en hoyo oscuro,
ser tragado por la tierra.[7]

p. 3, arriba

Lluvia

Sacerdote de Tezcatlipoca, sacrificador.
Ofrenda de pelota de hule.

[7] Compárense las escenas mánticas en *Borgia* (p. 8, abajo y p. 53, arriba).

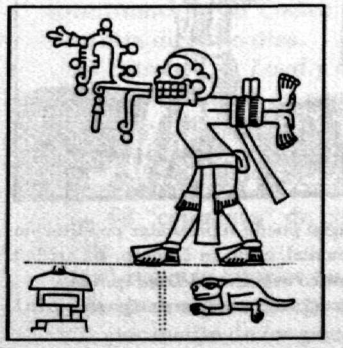
Flor y Lagarto

Hombre, que invita a seguirlo.

p. 2, arriba

Viento y Casa

Muerte amarrada, canta un canto
precioso de sangre.



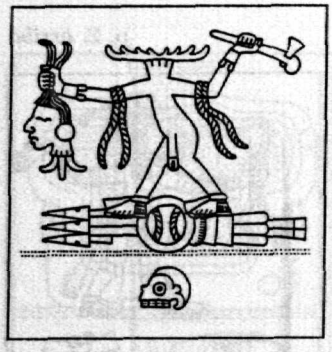
Casa y Lagartija

Un sacerdote con ojos cerrados y salidos
—muerto o en trance del autosacrificio—
lleva una cuerda en la mano: penitencia.

p. 1, arriba

Serpiente

Durante la noche, la mujer
echa agua sobre una vasija
y lava los cuchillos del sacrificio.
Ella misma anda en el agua
y en la oscuridad.[8]



Muerte

Un hombre se decapita a sí mismo con un hacha.[9]
Está desnudo sobre un haz de armas.
Los mecates del cautiverio cuelgan de sus brazos.

El agüero del hombre sin cabeza (Sahagún, Libro V, f 6v).

[8] Véase *Laud* (p. 39, arriba). La mujer que anda en el agua puede representar prostitución. Aquí, sin embargo, la escena parece tener un carácter ceremonial, como en *Laud* (p. 46, arriba). La vasija con los cuchillos se presenta como un símbolo mántico negativo en *Laud* (p. 12).

[9] Este espantoso augurio es descrito por Sahagún como el hacha nocturna *(yoaltepuztli)*. Véase también *Borgia* (p. 20).

XV. Los Señores de las trecenas divididas
(pp. 9-16)

Cuatro parejas de Patronos para los cuatro bloques de trecenas, que se dividen en dos partes: de 7 y 6 días o de 8 y 5 días *(Laud)*. Hay dos interpretaciones en cuanto a los Patronos:

a) Borgia, pp. 75-76 (véase *Tudela*, pp. 90-124),
b) Tututepetongo, p. 42; *Laud*, pp. 9-16.

STE CAPÍTULO SE PUEDE INTERPRETAR por analogía con el *Borgia* (pp. 75-76), que a su vez tiene un claro paralelo en el *Códice Tudela* (pp. 90-124). Un comentario del siglo XVI explica las imágenes del *Códice Tudela*, y el cronista Cervantes y Salazar nos da información adicional (Libro I, cap. 29).

Se trata de la división de las trecenas en dos partes. Cada parte se coloca bajo la supervisión de un Patrono divino, que influye en el carácter de los que nacen en "su tiempo" y que puede curar sus enfermedades. Los códices *Borgia* y *Tudela* (así como Cervantes y Salazar) registran —con ligeras variaciones— una tradición que divide las trecenas en dos "mitades" de siete y seis días respectivamente. El *Códice Laud* divide cada trecena en dos partes, una de ocho y otra de cinco días.

Los Patronos en *Laud* y en su paralelo, el *Códice de Tututepetongo*, representan otra "escuela" de pensamiento (Jansen, 1986).

La presentación formal en *Laud* es semejante a la del *Borgia*. Las trecenas son organizadas en la conocida estructura de cuatro "bloques" de cinco trecenas, distribuidos en las cuatro direcciones. Así, se constituye el conocido cuadro de 52 "columnas" de cinco signos cada una (véase, por ejemplo, *Borgia*, pp. 1-8).

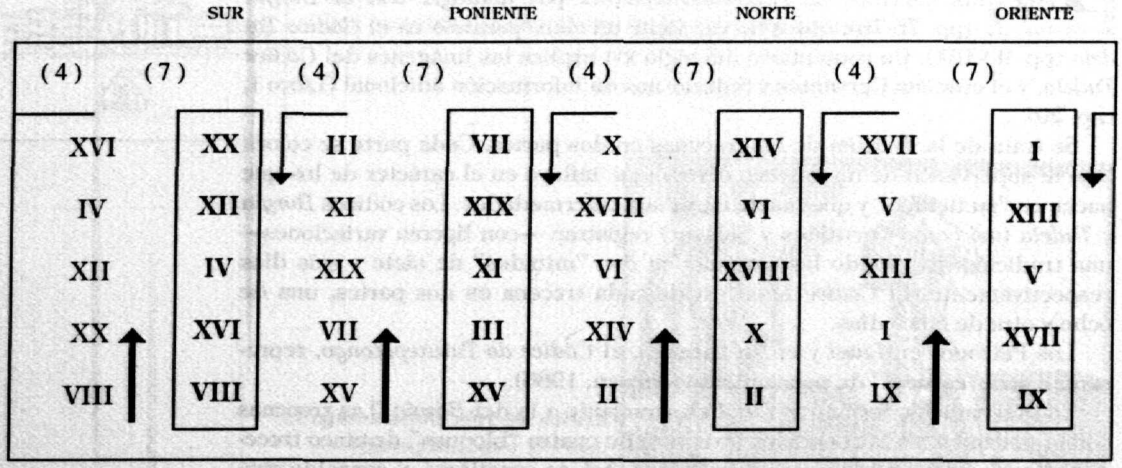
En el registro inferior de cada escena se inscribe una de aquellas "columnas" de cinco signos. Luego se indican las "columnas" que hay que contar desde allí, por medio de los puntos en la parte superior de la escena.

En la primera escena (p. 9) el inicio es la primera columna de las trecenas del Oriente:

(1) Lagarto,
(1) Caña,
(1) Serpiente,
(1) Movimiento,
(1) Agua.

Arriba se observan siete puntos. Esto significa que hay que contar siete días después de cada uno de los cinco días mencionados en el registro inferior. En otras palabras, hay que contar siete "columnas" (de cinco días cada una) después de la primera "columna". Se trata entonces de los primeros ocho días de las cinco trecenas del oriente.

La siguiente escena (p. 10) se asocia con los restantes cinco días de las trecenas del oriente, completando todo el "bloque" de aquellas cinco trecenas (8 + 5 = 13 días). De la misma manera se presentan las divisiones de las trecenas del norte (pp. 11-12), poniente (pp. 13-14) y sur (pp. 15-16), con las parejas correspondientes de deidades.



Obsérvese que los días iniciales de cada segmento, que aparecen en el registro inferior, siguen la dirección de la lectura normal en la primera parte, pero siempre se enumeran en sentido contrario en la segunda parte de la trecena. Desconocemos la causa. Tal vez sea una indicación de que la segunda parte de

cada trecena tiene "dirección contraria", como en el calendario mixe, en el que hay "trecenas que suben" y "trecenas que bajan" (Loo, 1987).

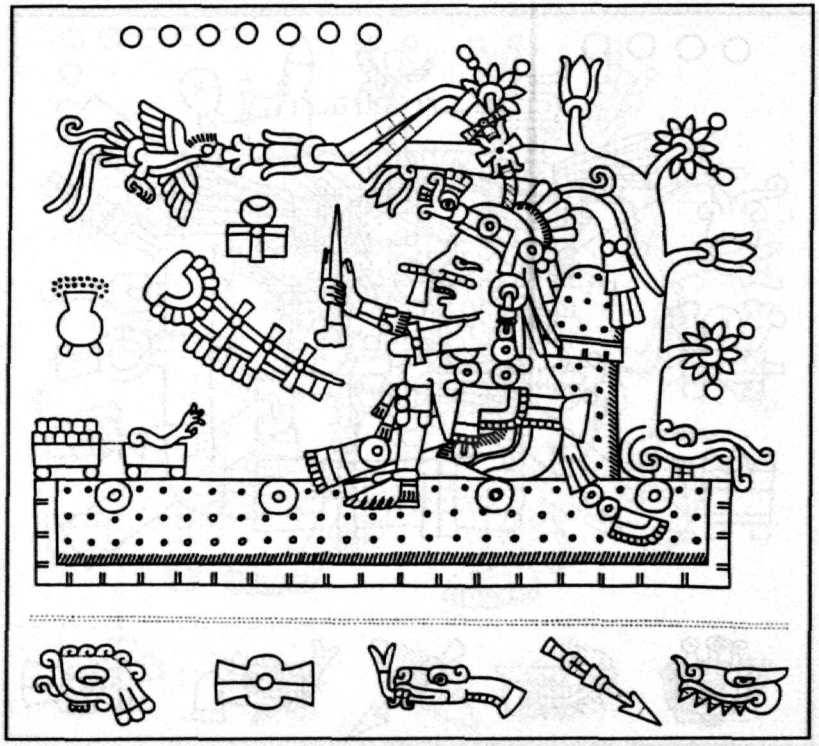
También es posible que esta presentación se deba a que en una versión original la organización de los signos de los días se hizo en columnas verticales, con la dirección de lectura en bustrófedon, y que posteriormente fue copiada en renglones horizontales, tal como están ahora, causando la inversión en el proceso. En las páginas 11 y 12 se produjo un error en la secuencia de los signos.

Las cuatro parejas de deidades muestran, además, una constante oposición interna o complementariedad. Las parejas y sus valores contrastantes son:

9-10:	
Xochipilli-Tlazolteotl	(gloria–muerte; hombre–mujer)
11-12	
Tonatiuh–Itztlacoliuhqui	(calor–frío; alegría-ataque el que mira todo–el ciego)
13-14	
Lluvia–Muerte	(fertilidad–desastre; uno solo–doble)
15-16	
Cinteotl–Mayauel	(maíz–maguey; hombre–mujer).

Las parejas entonces transmiten algunas oposiciones, o mejor dicho, complementariedades, básicas dentro del pensamiento mesoamericano: hombre y mujer, vida y muerte, prosperidad y conflictos, calor y frío.[1] Todos los Patronos llaman al autosacrificio, alzando su punzón de hueso.

[1] Estas oposiciones o complementariedades se expresan hasta hoy día en los conceptos mesoamericanos sobre calor y frío que, de alguna manera, se parecen a la filosofía china que habla de las fuerzas opositoras y complementarias; *Yang* y *Yin* (véase López Austin, 1980, cap. 8).

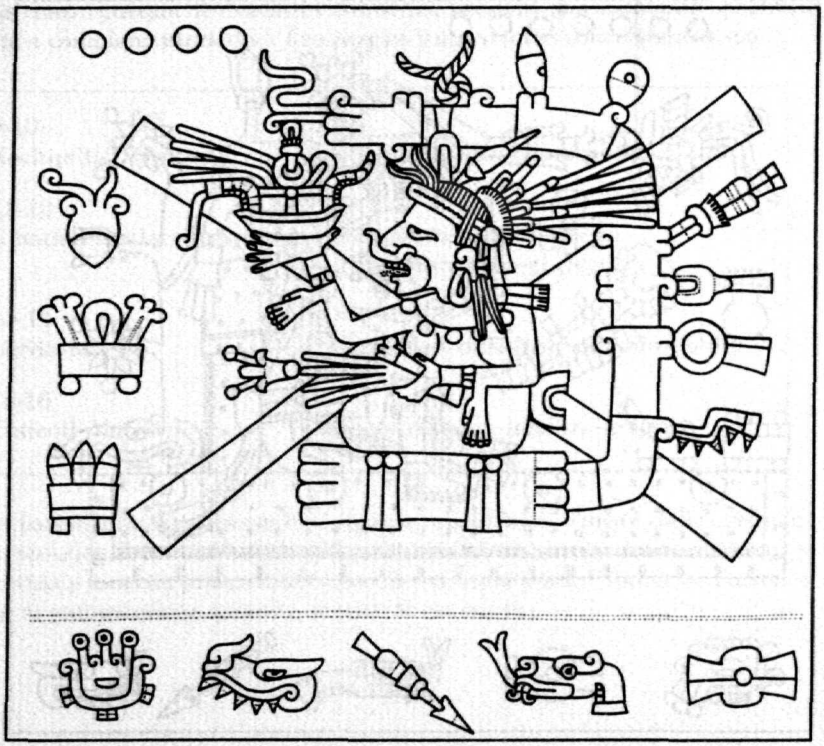


p. 9

Durante los ocho días que son la primera parte
de las trecenas del oriente,
Xochipilli, dios de las Flores y Fiestas, es el Patrono,
sentado en su trono de piel de jaguar, como un gran Señor,
bajo el árbol florido arraigado en la tierra.
Alrededor: signos de riqueza y dignidad real,
de sustento y gloria.[2]

[2] Sobre el chuparrosas, véase *Laud* (pp. 29-31). El precioso ornamento de plumas muestra cierta semejanza con el famoso "penacho" que se encuentra en el Museo de Etnología en Viena (Nowotny, 1960, pp. 42-53; Anders, 1978). En un plato hay un brazo cortado que, sospechamos, alude al acto de proveerse del sustento por medio de fuerza o de magia (el brazo cortado con que bailan los ladrones para causar la paralización de sus víctimas).

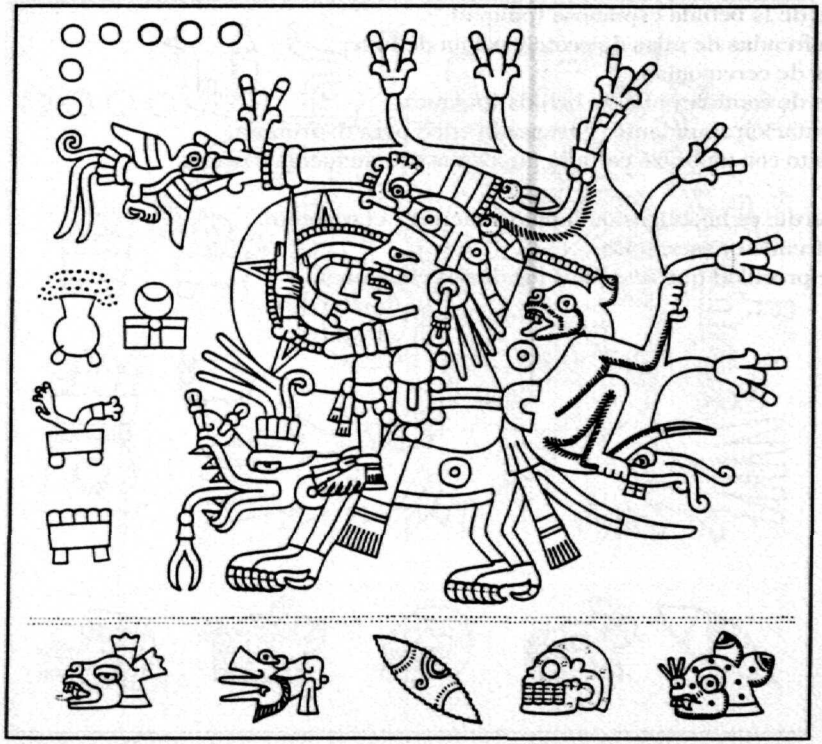
p. 10



Durante los cinco días que son la segunda parte
de las trecenas del oriente,
Tlazolteotl, la Diosa Madre, es la Patrona,
la Gran Tejedora y Limpiadora, la Desollada,
con hojas de palma y un punzón de hueso en la mano.
Ella está sentada en una cueva sobre las hojas del autosacrificio.
La rodean signos nefastos de guerra y muerte.
Hay un coralillo metido en su ofrenda preciosa: se envicia el culto.
Al fondo: la encrucijada, un mal agüero.[3]

[3] Vemos aquí la Tlazolteotl-Ixcuina que viste la piel de un sacrificado y desollado; véase *Borbónico* (pp. 13 y 29). La encrucijada es el lugar proverbial del susto, la inseguridad y los fantasmas, y también el lugar donde se tiran las "basuras" de las limpias (observación del II Taller de lectura de los códices mixtecos, Oaxaca, 1990).

p. 11



Durante los ocho días que son la primera parte
de las trecenas del norte,[4]
Tonatiuh, el dios del Sol, es el Patrono.
Su trono es el lagarto azul del cielo, el animal precioso,
que promete realeza, con su respiración brillante y su cabeza emplumada,[5]
el que carga el árbol de jade y flores, en que trepa el jaguar
—el destino celeste que tratan de alcanzar los guerreros valientes.
El colibrí viene chupando las flores: amor y gloria.
Enfrente del dios están los platos de comida,

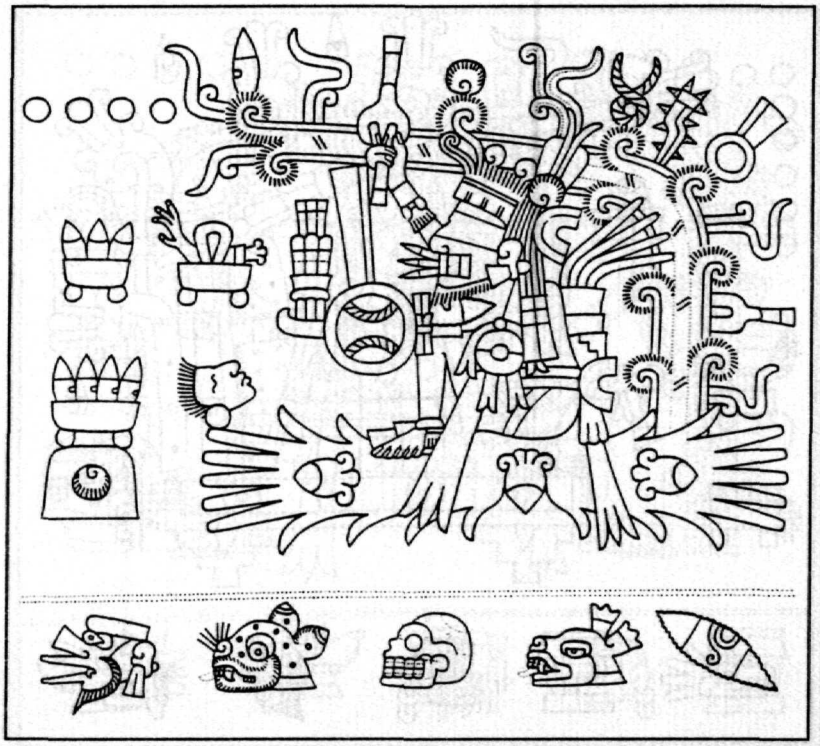
[4] Los signos Viento y Perro han cambiado de lugar.

[5] La lengua del lagarto azul es bífida como la de una serpiente. En ella vemos, además, el ornamento de la realeza, el *yacaxiuitl* (compárense, por ejemplo, *Nuttall,* pp. 52-53, y *Fejérváry-Mayer,* p. 27). En el *Códice vaticano B* (pp. 80-84), este ornamento parece representar un ciclo del planeta Venus. Lo volvemos a encontrar en *Laud* (p. 41, abajo), sobre una pirámide.

la olla de la bebida espumosa (pulque)
y las ofrendas de rajas de ocote y pelota de hule:
signos de ceremonias.
Platos de comida y olla de bebida (pulque):
alimentación abundante, y avanzada edad para disfrutarla.
Un plato con un brazo cortado implica el uso de fuerza y magia.

Recuerde: es la obligación humana merecer el sustento,
con ofrendas y sacrificios,
la reciprocidad que se debe a los dioses creadores.

p. 12

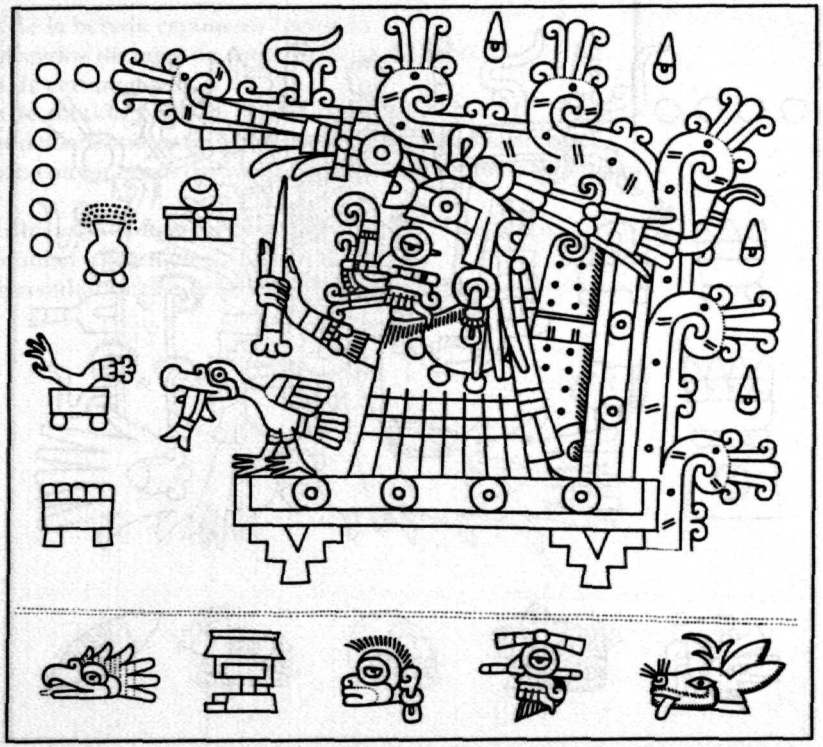


Durante los cinco días que son la segunda parte
de las trecenas del norte,[6]
Itztlacoliuhqui, el Tezcatlipoca Azul y Ciego,
dios del Hielo, es el Patrono, en posición de ataque,
sentado sobre la sangre de los corazones sacrificados,
bajo una nube de humo y llamas que se levantan,
con signos nefastos de guerra y muerte.
Las vasijas están llenas de cuchillos de pedernal,
hay miembros cortados de un ser humano muerto:
violencia, esterilidad y sacrificios.[7]

[6] Los signos Pedernal y Perro han cambiado de lugar.

[7] Para una representación similar de Itztlacoliuhqui, véase *Fejérváry-Mayer* (p. 27, arriba). Para su carácter y aspecto adivinatorio, véanse *Borbónico* (p. 12) y *Vaticano B* (p.60).

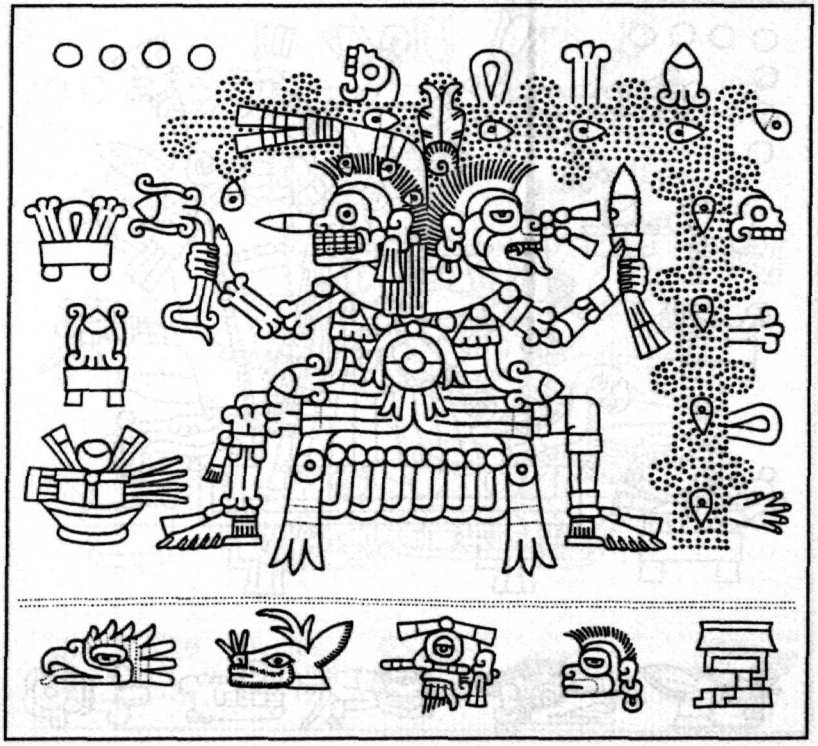
p. 13



El pájaro tlauhquechol
(Sahagún, Libro XI, f 20c).

Durante los ocho días que son la primera parte
de las trecenas del poniente,
Tlaloc, el dios de la Lluvia, es el Patrono, sentado como Envoltorio sobre el
trono de los reyes, bajo las nubes cargadas de lluvia.
Alrededor: signos de sustento y ofrendas.
Un plato con un brazo humano cortado:
sustento por fuerza guerrera o magia. Delante de él, en su trono, está el pájaro
tlauhquechol, tragando un pescado: pájaro del dios, mensajero de su paraíso.[8]

[8] El mismo pájaro aparece en un himno azteca al dios de la Lluvia: "Tened por bien que se recocijen los animales, y las yerbas, y tened por bien que las aves y pájaros de preciosas plumas como son el *quechol* y el *zacuan* vuelen y canten, y chupen las yerbas y flores" (Sahagún, Libro VI, cap. 8). Y al recién nacido se decía: "Sábete y entiende, que no es aquí tu casa donde has nacido, porque eres soldado y criado, eres ave que llaman *quecholli,* eres ave que llaman *zaquan,* que eres ave y soldado del que está en todas partes *[Tloque Naoaque]..."* (Sahagún, Libro VI, cap. 31).

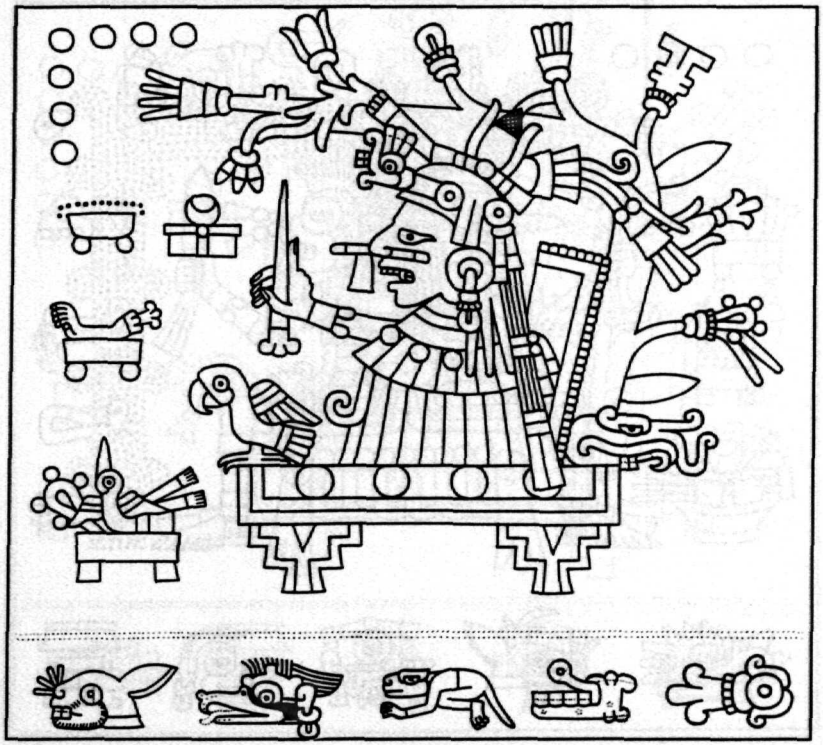


p. 14

Durante los cinco días que son la segunda parte
de las trecenas del poniente,
la Muerte —*mitad esqueleto, mitad mono gracioso*—
es el Patrono, sentado sobre huesos y costillas,
bajo la oscuridad de la noche.
Alrededor: signos nefastos de sacrificios y muerte.[9]

[9] La mano azul es una indicación del sacrificio (véase Sahagún, Libro II, cap. 34; *Fejérváry-Mayer*, p. 34, abajo). Por otro lado, las manos y los corazones y huesos pueden expresar una plegaria (Durán, *Ritos*, cap. 16; 1967, I, p. 280). El Mono de la Muerte también aparece en *Vaticano B* (p. 36, arriba).

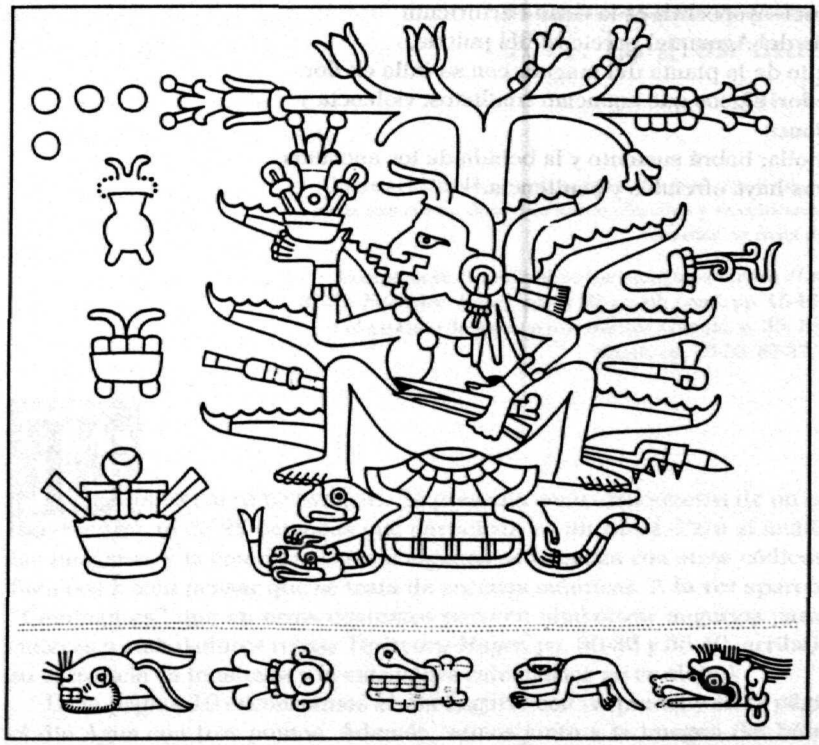
p. 15



El papagayo toztli
(Sahagún, Libro XI, f 22v).

Durante los ocho días que son la primera parte
de las trecenas del sur,
Cinteotl, el Dios del Maíz, es el Patrono, envuelto en hojas de maíz,
sentado sobre el trono de jade, bajo la planta cargada de riquezas.
Delante de él, en su trono, está el papagayo *(toztli).*[10]
Alrededor: signos de comida, ofrendas y riqueza.
Un plato con un brazo humano cortado: sustento por fuerza guerrera o magia.
Un plato con un collar de jade y un colibrí:
algo precioso, gloria.

[10] El mismo pajarillo se ve en *Fejérváry-Mayer* (p. 34), frente al maíz. Sahagún dice sobre este papagayo: "Críanse en la provincia que se llama Cuextlan".



p. 16

En algún lugar, en algún lugar, en la casa de Ayopechcatl,
con adorno de collares da a luz...
los vientres maduros llegan a la vida.
Levántate, ven, Niño Nuevo, levántate ven.
Levántate, ven, Niño Joya, levántate ven.
Himno sacro *nauatl* (Garibay, 1958, p. 129).

Durante los cinco días que son la segunda parte
de las trecenas del sur,
Mayauel, la diosa del Maguey, es la Patrona.
Está desnuda, con punzones en la mano,
y sentada sobre la tortuga (la tierra que surge del mar)
—en cuyo caparazón se ha metido el coralillo del vicio.

Mayahuel–Ayopechtli es la Gran Parturienta
y Dueña del Aguamiel precioso, del pulque,
en medio de la planta del maguey con su tallo en flor.
Alrededor: signos que anuncian conflictos, violencia y
ejecuciones.
Plato y olla: habrá sustento y la bebida de los ancianos,
mientras haya ofrendas y penitencia.[11]

[11] El maguey es la planta que produce el aguamiel para hacer el pulque, y como tal se asocia con la medicina y con la guerra (véase *Borbónico,* p. 8). La tortuga aparece como un símbolo de la tierra, de la superficie que nos sostiene, equivalente del caimán, tanto entre los mixtecos de la Costa como entre los totonacas (Ichon, 1973, p. 88). Compárese la iconografía maya clásica: un tema de las vasijas pintadas trata de un joven señor que surge de un caparazón de tortuga (Robicsek y Hales, 1981, p. 155). Este animal acuático permite la identificación de la deidad como Ayopechtli o Ayopechcatl, "la que está sobre la cama de tortuga", invocada en un himno sobre el parto (Thompson, 1966, basándose en Seler; así también, Nowotny, 1939; pero Garibay, 1958, pp. 128 ss, prefiere la tradución "La que habita sobre una cama de nubes"). El pictograma del pie con fuego se encuentra también en los códices mixtecos. Véase la introdución al *Códice Zouche-Nuttall,* en esta colección.

XVI. La gran marcha

(pp. 17-22)

Diversas deidades, combinadas con signos mánticos, caminan hacia una cueva, donde se hacen ofrendas y se colocan manojos contados de rajas de ocote.

Compárense el capítulo de los manojos contados (*Cospi*, pp. 21-31; *Fejérváry- Mayer*, pp. 5- 22 y p 43; *Laud*, pp. 45-46 y p 22) y el capítulo de los seis caminantes (*Borgia*, p. 55; *Fejérváry-Mayer*, pp. 30-32, 35-37, 38-40).

ES UN CAPÍTULO EXTRAÑO. Se presenta como descripción de un conjunto de 22 personas que participan en un ritual. Pero el análisis de las imágenes y la comparación con algunas semejantes con otros códices, más bien nos hacen pensar que se trata de escenas mánticas. A la vez aparecen los "Caminantes" que en otros contextos parecen simbolizar augurios para mercaderes o embajadores (véase *Fejérváry-Mayer*, pp. 30-32 y 35-40, arriba). Pero su secuencia es inusitada y la estructura calendárica no es clara.[1]

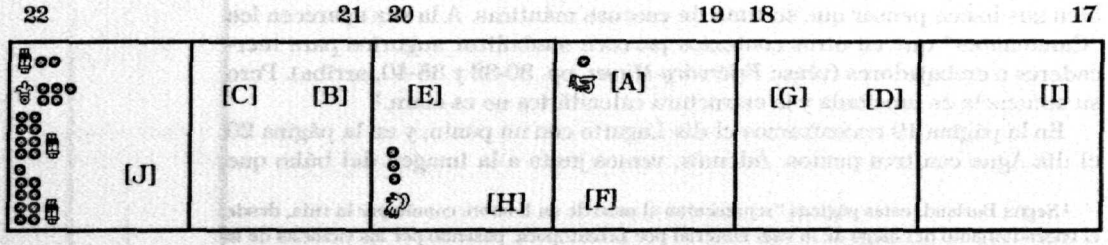
En la página 19 encontramos el día Lagarto con un punto, y en la página 20 el día Agua con tres puntos. Además, vemos junto a la imagen del búho que

[1] Según Burland, estas páginas "representan el paso de un hombre común por la vida, desde el encendimiento del fuego de la vida material por Tezcatlipoca, pasando por las victorias de la juventud, por las luchas en la edad madura, hasta que tanto el sacerdote como ese hombre que es la víctima se confunden en un solo personaje y unidos van al sacrificio voluntario, desprendiéndose su espíritu para regresar por entre las estrellas con el dios Xiuhtecuhtli. El Códice va más allá de lo calendárico y contiene enseñanzas esotéricas de gran importancia..." (Martínez Marín, 1961, p. 20). Nótese que Burland empieza su lectura de las imágenes en la página 17 (abajo), sigue hasta la página 22, donde lee el registro superior de manera "retrógrada", para finalizar otra vez en la página 17, pero ahora arriba. Lo mismo hace Barthel. El carácter mántico y ritual de este capítulo, sin embargo, contradice la interpretación "filosófica" que propone Burland. Por el número de 22 participantes, Nowotny (1961, p. 275) comparó esta escena con la entronización del Señor 4 Viento en el *Códice Bodley* (pp. 32-31). Pero nos parece que la cantidad en aquella ceremonia del *Bodley* no es significativa, en vista de la variación de los números de los participantes en escenas semejantes, como en el *Mapa de Teozacualco* y en el *Códice Nuttall* (pp. 54-68). La referencia de los seis Caminantes, en este capítulo del *Laud* nos sugiere, más bien, que esta serie de personajes está conformada de partes de diverso origen.

acompaña al mencionado día Agua, un punto solo, vacío, sin signo. El paralelo en el *Códice Fejérváry-Mayer* (pp. 30-32 arriba), nos hace pensar que estas referencias calendáricas se deben entender como "Lagarto con el día siguiente" y "Agua con los tres días siguientes", respectivamente. Es muy extraño que el día Lagarto viene en medio de la lista, y que faltan los demás segmentos de la veintena.

Recordamos las observaciones hechas acerca de las páginas 1-8 del códice. La ausencia de más días y el punto aislado junto al tecolote (p. 20) nos hace sospechar que en esta parte el pintor del *Laud* sigue copiando un original ("Códice Proto-Laud 2") en tan mal estado que esta sección ya no se distinguía bien. A lo mejor hubo más indicaciones calendáricas en el original, pero por ser casi ilegibles, el pintor las omitió. Es consistente con su carácter que se limitara a copiar con una técnica muy sofisticada las imágenes que tenía delante, sin hacer correcciones o reconstrucciones. Por otra parte, parece que en el proceso de las diversas copias anteriores ya se había perdido la organización calendárica orginal de las escenas.

En los códices *Borgia* y *Fejérváry-Mayer* se presentan los seis Caminantes en un orden especial, del que aquí solamente restan vagas indicaciones.



Esquema gráfico del capítulo XVI (pp. 17-22).

- Suponemos que la figura junto al "Lagarto con un punto" (p. 19, arriba) corresponde al primer Caminante —el dios Sol en *Borgia* (p. 55), y el dios Luna en *Fejérváry-Mayer* (p. 30, arriba).
- El segundo Caminante suele ser una mujer: la única referencia que, de un personaje femenino, encontramos en *Laud* (p. 21, arriba), donde no aparece como Caminante, sino sentada en una casa derrumbada y conquistada.
- El Cargador de Flores *(Laud,* p. 21, arriba) suele ser el tercer Caminante.
- El Cargador del Quetzal *(Laud,* p. 18, arriba) generalmente aparece en quinto lugar (y a veces también en el cuarto lugar).

- El Cargador barbudo del Bastón Encorvado *(Laud,* p. 20, arriba) suele ser el sexto Caminante.

También otros personajes de este capítulo del *Laud* tienen paralelos en las secciones mencionadas de *Fejérváry-Mayer.*

- Quetzalcoatl *(Laud,* p. 19, abajo) aparece como primer Caminante *(Fejérváry-Mayer,* p. 35, arriba).
- Las referencias a las fauces de la tierra y a la muerte *(Laud,* p. 18, arriba y abajo, p. 20, abajo) recuerdan la imagen del bulto mortuorio devorado por las fauces de la tierra en *Fejérváry-Mayer* (p. 40, arriba, última escena de la serie).
- Los punzones del autosacrificio *(Laud,* p. 17, arriba) los encontramos también en el *Fejérváry-Mayer* (pp. 30, 32 38 y 40, arriba).
- Las flechas amenazadoras se mencionan en el *Fejérváry-Mayer* (pp. 36 y 38, arriba).
- El cielo encima de la figura humana se ve también en el *Fejérváry-Mayer* (pp. 38 y 39, arriba).
- La extensa escena del final relata una ceremonia ante una cueva. Se colocan manojos contados de rajas de ocote.

Los días del rito son:

2 Caña (día de Tezcatlipoca),
5 Flor (día de Macuilxochitl),
8 Caña y 9 Caña (días de Tlazolteotl).[2]

Esta ceremonia tiene un paralelo global en el *Fejérváry-Mayer* (p. 43, arriba).

Este capítulo del *Códice Laud* parece ser una nueva unidad, compuesta de diversas secciones originalmente distintas: combina el tema de los seis Caminantes con un conjunto de dioses (Tezcatlipoca, Quetzalcoatl, Mictlantecuhtli y Tlaloc), incluyendo diversos signos mánticos y varias referencias al autosacrificio, a la ceremonia del Fuego Nuevo y al sacrificio humano. El total de las figuras se presenta en el contexto de un ritual de los manojos contados junto a una cueva.

[2] Los días 2 Caña y 5 Flor se conocen como nombres de dioses. Ome Acatl, "dios de los convites", que es una manifestación de Tezcatlipoca (Sahagún, Libro I, cap. 15). Macuilxochitl, "5 Flor" es un dios de fiestas y lascivia (Sahagún, Libro I, cap. 15). Los días 8 Caña y 9 Caña aparecen como días de culto de dos manifestaciones de Tlazolteotl en el *Códice Cospi* (pp. 25-26). Para el día 9 Caña véase también *Fejérváry-Mayer* (p. 17). Obsérvese que los días 8 Caña [73] - 2 Caña [93] - 9 Caña [113] caen en veintenas consecutivas.

Tal vez debemos entender esta combinación de las dos esferas —mántica y ritual— como la descripción de un ritual en el que participan todos los que se sienten afectados por uno de los pronósticos mencionados, sea por los peligros del viaje, sea por la influencia de determinadas deidades. Entre ellos llama la atención la importancia de los dioses Tezcatlipoca y Xiuhtecuhtli, que desempeñan también un papel protagónico en las páginas 1-8 del códice. También hay otros paralelos con este capítulo: el hecho de que las figuras están marchando, la presencia de Mictlantecuhtli y Quetzalcoatl, signos como el Fuego Nuevo, la casa derrumbada, el cautiverio, las flechas atacantes, el autoestrangulamiento (que se parece a la autodecapitación de la página 1, arriba).

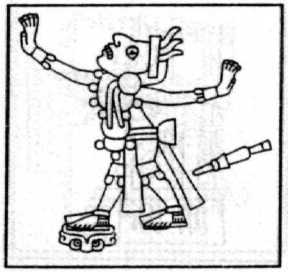
Hay dos filas que marchan hacia el mismo lugar de culto.

La primera es la de arriba,
que viene desde el cielo
y comienza con Xiuhtecutli, el dios del Fuego,
que da los punzones para el autosacrificio,
uno bueno y entero, otro roto e inútil.

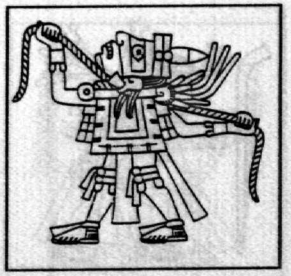
En esta fila van todos los que sufren
o temen por malos pronósticos y desgracias en el camino:

el sacrificio humano,
por un sacerdote de cara blanca,

una carga noble,
pero una serpiente en el abanico:
peligro en la embajada,



entrar en la tierra,
o sea morir,
por flechas amenazadoras,

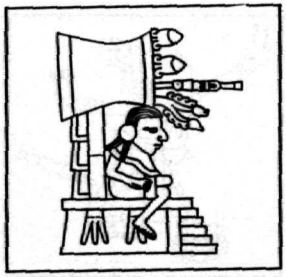


estrangulamiento,

tener un coralillo
enroscado en su bastón
el caminante: viaje enviciado,

flechas que perforan al hombre:
ataques fatales de todas partes,

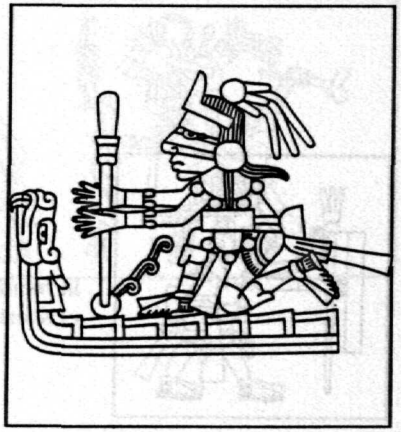
un viaje noble, pero con un
coralillo metido
en la carga:
encargo enviciado,



en la casa atacada y derrumbada,
se queda solamente
la viuda,

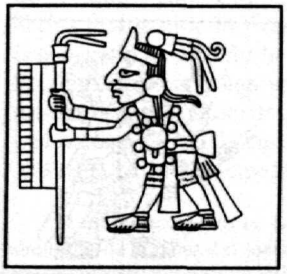
una carga de flores
(liviandad),

una flecha (un ataque),
que ciega al hombre.



La segunda fila es la de abajo, que comienza con el Fuego Nuevo taladrado encima de la Serpiente de Fuego *(Xiuhcoatl),* el poderoso *naual,* por Tezcatlipoca, que da el poder a reyes y sacerdotes.[3]
Fuego Nuevo y Serpiente de Lumbre son las armas divinas que hacen invencibles a los guerreros.

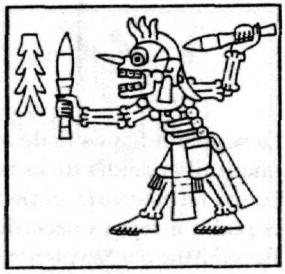
En esta fila van todos los que sufren o temen por catástrofes y malas influencias divinas:



la bandera con la que un rey víctima
se despide del mundo
porque va a ser sacrificado,

la llamada al autosacrificio
por el sacerdote
del Tezcatlipoca-Sol,

[3] Compárese la escena en *Laud* (p. 41, arriba). Sobre el *xiuhcoatl* como marcador del ambiente de los *nauales,* véase nuestro ensayo introductorio. Comentarios sobre el Fuego Nuevo como ceremonia de fundación dinástica y de renovación del culto y de la vida social, se encuentran en los estudios interpretativos de los códices *Vindobonensis* y *Borbónico* en esta colección. Aquí, en *Laud* (p. 17), parece haber una relación directa con los soberanos, ya que la siguiente figura lleva la diadema característica de los grandes Señores. Véase también Heyden (1973), que discute la importancia del dios del Fuego en la entronización de los reyes.



la amenaza sangrienta
de la muerte,

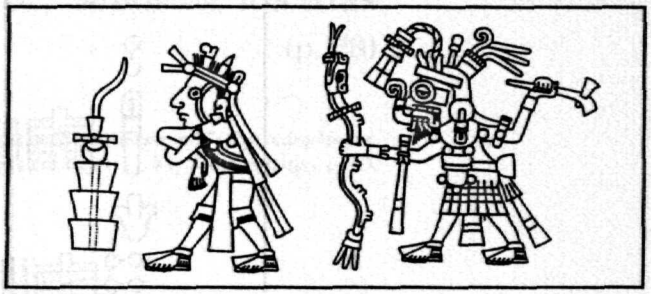
la bandera que señala
el sacrificio humano,

el ataque de Quetzalcoatl
en su aspecto mortífero,

la muerte que
devora al hombre,

tecolote y coralillo:
vicios y muerte,

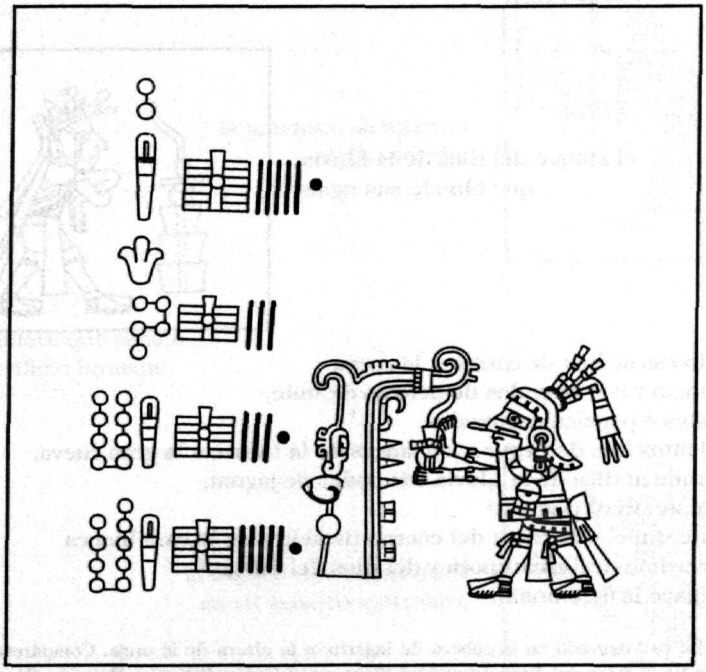
el ataque del dios de la Lluvia,
que blande sus rayos.



Por todo eso se han de dirigir a la cueva
con respeto y con ofrendas de pelotas de hule,
de tenates o papeles encimados.
Todos juntos han de llegar a las fauces de la tierra, a la gran cueva,
consagrada al dios de la Lluvia con poder de jaguar,
la cueva del día 1 Jaguar.[4]
Adelante van el sacerdote del cuerpo tiznado y de la cara blanca
y el sacerdote de Tezcatlipoca y del dios del Fuego.[5]
Allí se hace la ceremonia.

[4] El día es integrado en la cabeza de lagarto, a la altura de la oreja. Compárese la representación de la diosa del Agua, Chalchiuhtlicue, en el *Códice Fejérváry-Mayer* (p. 3), así como la representación del dios de la Lluvia en el *Códice Laud* (p. 23), dónde aparece con una cabeza de jaguar y asociado con un lagarto. Posiblemente la cueva en cuestión es una "Casa del Agua" o "Casa de la Lluvia". En el día 1 Jaguar se presenta una ofrenda de manojos contados al Tezcatlipoca Rojo, en *Cospi* (p. 29).

[5] El sacerdote con la cara blanca se ve también en la p. 17 (arriba) como sacrificador, y en la p. 26, haciendo una ofrenda; parece ser una representación generalizada del sacerdote. Compárense también las figuras complementarias de *Fejérváry-Mayer,* p. 32 (arriba) y p. 27 (abajo), uno con la frente blanca y otro con la frente negra y la parte de atrás de la cara blanca. En *Laud* (p. 21), este personaje en su cabeza lleva el cuchillo del sacrificio y el punzón de la penitencia como insignias de su dignidad. El otro hombre, que va adelante, parece tener una identidad compuesta: la banda vertical amarilla sobre la cara, a la altura del ojo, la tela que cubre su cabeza, el anillo blanco y rojo colgado en su pecho, son atributos de Tezcatlipoca (compárese *Fejérváry-Mayer,* p. 44). El medio disco con rayos solares que decora el collar aparece también con Tezcatlipoca en *Laud,* p. 18, aunque intrínsecamente es un atributo del dios Sol (véase *Laud,* p. 11, y compárese *Fejérváry-Mayer* (p. 31, abajo), así como *Vaticano B* (p. 29), donde aparece con Xolotl como Patrono del día Movimiento). Por otra parte, la pintura roja alrededor de la boca parece ser un signo de las deidades del Fuego. Encontramos reunidos en este personaje entonces los Poderes que iniciaron ambas filas en la p. 17 (a la derecha, arriba y abajo). La combinación de Tezcatlipoca y el dios del Fuego se encuentra también en *Cospi* (p. 21).



Para el día 2 Caña, dedicado a Tezcatlipoca,
se colocan manojos de rajas de ocote,
contados en cantidades de a 26.

Para el día 5 Flor, dedicado a Macuilxochitl,
se colocan manojos de rajas de ocote,
contados en cantidades de a 15.

Para el día 8 Caña, dedicado a Tlazolteotl,
se colocan manojos de rajas de ocote,
contados en cantidades de a 16.

Para el día 9 Caña, dedicado a Tlazolteotl,
se colocan manojos de rajas de ocote,
contados en cantidades de a 26.

XVII. Tlaloc, Señor de los días

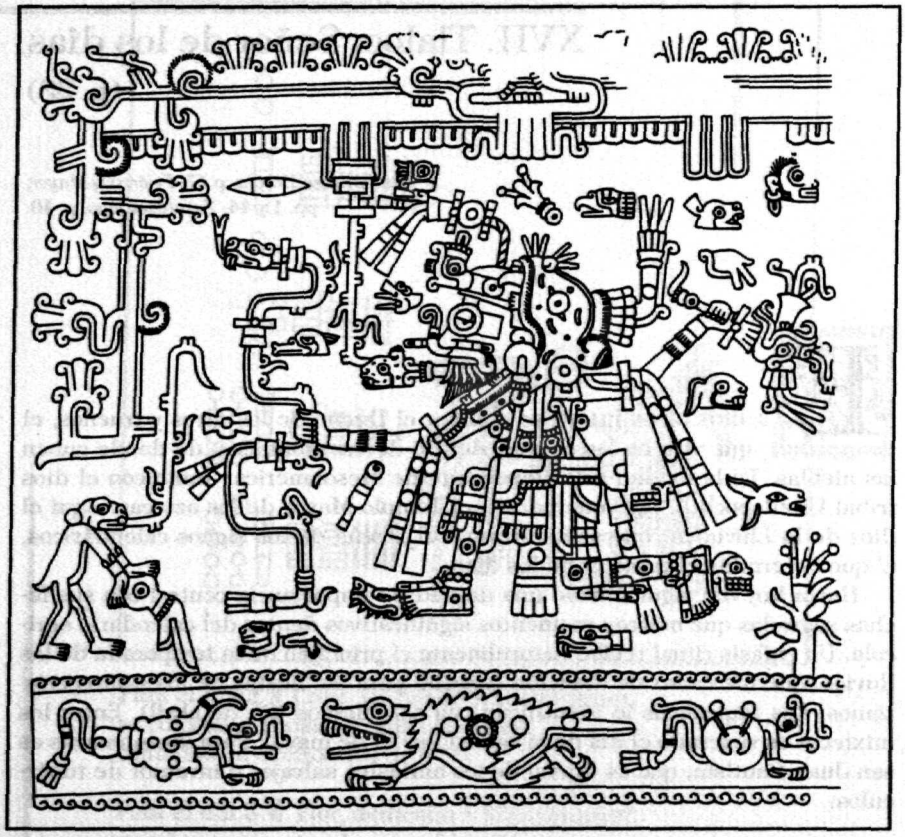
(p. 23)

Compárense *Borgia*, p.17; *Fejérváry-Mayer*, pp. 1 y 44; *Tututepetongo*, p. 40.

EL DIOS DE LA LLUVIA es a la vez el Dueño de los rayos y truenos, el que vive en las cuevas, dentro de las montañas, de donde suben las nieblas. Es la deidad más importante de Mesoamérica. Junto con el dios tribal Uitzilopochtli, fue venerado en el Templo Mayor de los aztecas. Aquí el dios de la Lluvia es representado como el Dueño de los signos calendáricos, el que determina el carácter de los días.

Hasta hoy día sigue siendo una deidad de importancia central con sus fechas sagradas que marcan momentos significativos dentro del calendario agrícola. Un énfasis ritual recibe naturalmente el principio de la temporada de las lluvias, que fue causa de atención especial para las fiestas de los santos cristianos. Los tlapanecos lo identifican con san Marcos (25 de abril). Entre los mixtecos es venerado el día de la santa Cruz (3 de mayo). Para los totonacas es san Juan Bautista, que es dueño de los animales salvajes e inventor de tubérculos:

> San Juan, deidad superior, tiene bajo sus órdenes —además de los ahogados— a numerosas deidades secundarias o Dueños locales. Comanda, desde luego, a la lluvia, por intermedio de otros tres Grandes Truenos y unos Truenos pequeños (equivalentes a los *tlaloques* náhuatl); también tiene representantes en todo lugar donde hay agua sobre la tierra; cada pozo o venero tiene su dueño: el arco iris; cada torrente: el camarón; cada arroyo, cada río. Dispone también, dado el caso, del dueño del Fuego; tiene como asociada en el mar, a la Sirena. El Agua es nuestro Padre y nuestra madre [...] Su cinturón y los cordones de sus zapatos son serpientes. Llevan en la cadera una espada que al ser desenvainada produce el relámpago [...] Estos Truenos pequeños viven en las cuevas o en las colinas que dominan el poblado [Ichon, 1973, pp. 132, 138].



Tlaloc es el gran dios de la Lluvia, poderoso como el jaguar,
que anda bajo las nubes, rodeado por vapores,
blandiendo su hacha ardiente y su culebra de llamas,
que son los rayos temibles,
y que avanza sobre la gran extensión del agua que es el mar,
donde viven los animales de concha y los caracoles,
donde nada el lagarto precioso, que es la tierra.
Este dios es el que hace crecer el maíz,
el que manda a la rana regar el agua con su olla de jade.
Es el que domina los tiempos
y determina el destino de días y almas.

Lagarto es la determinación de su pie que va adelante.

Viento es la respiración vivificadora que sale de su nariz.

Casa es el cielo de donde viene la lengua de fuego.

Lagartija es el guía que va adelante.

Serpiente, entre sus piernas, es el sexo.

Muerte es la tierra que pisa, el entierro.

Venado, Conejo, Agua, Perro y Mono están detrás de él, flanqueando su mano izquierda con el hacha del rayo.

Hierba es la joya preciosa, bien asegurada sobre su trasero.

Caña es su brazo, la fuerza con que agarra.

Jaguar es el trueno agresivo de su hablar.

Águila es el buen entendimiento de su cabeza.

Zopilote, Movimiento y Pedernal están delante de él, asociados con la culebra del rayo, en su mano derecha.

 Lluvia es su bastón ritual de junco *(oztopilin)*, conectado con su alma, por la mollera.

 Flor está sobre su cabeza: lo hermoso y alegre de su apariencia.

El hacha con lumbre del "Padre del Rayo" es el rayo, como se explica en un cuento chinanteco: "estalló un rayo en la horqueta de un palo, lo cortó como si fuera una hacha y lo dejó humeando. En eso, el rayo se apareció como si fuera una criatura güera." (Weitlaner, 1977, pp. 96 y 99). Piénsese también en el "chichimeco bermejo" como nombre-*naual* del hacha en el libro de Ruiz de Alarcón.

En varios códices vemos cómo el dios de la Lluvia empuña una serpiente de llamas o una larga lengua de fuego, que pertenece a un enorme caimán. En la historia sagrada del maíz, los totonacas explican simbólicamente el origen del rayo.

> En la orilla [el Niño Maíz] encuentra un machete y corta cuatro pedazos de carrizo y con ellos se puso a juntar espuma, el 'sudor' del agua.
>
> En ese momento vio en el agua un caimán que le dice:
>
> —¿Qué buscas, muchacho? Voy a comerte.
>
> —Bueno. Vete allá adelante y abre bien la boca, voy a lanzarme como una flecha para que me tragues.
>
> El caimán abrió una boca muy grande y el niño, con su machete, le cortó la lengua. Hizo cuatro pedazos que colocó en los carrizos con la espuma del agua; después esparció la espuma sacudiendo los carrizos hacia todos lados. Inmediatamente saltó el rayo que anuncia la lluvia [Ichon, 1973, p. 75].[1]

[1] Véanse *Vaticano B* (p. 48) y *Fejérvary-Mayer* (p. 4). Véase también Loo (1987), que relaciona estas imágenes con relatos tlapanecos similares.

XVIII. El eclipse
(p. 24)

Sacrificio humano cuando el soplo oscuro de la muerte cubre al Sol. Ocho dioses están alrededor.

Compárese *Borgia*, p. 71.

A ESTRUCTURA CALENDÁRICA retoma la organización de los 260 días en cuatro conjuntos de 65 días cada uno. Esta estructura también la vimos en el principio del códice (pp. 25 y ss.). Se señalan los días que inician estos cuatro conjuntos:

(1) Lagarto en el ORIENTE,
(1) Muerte en el NORTE,
(1) Mono en el PONIENTE,
(1) Zopilote en el SUR.

Cada uno de estos signos iniciales es seguido por un periodo de 25 días, indicados por puntos pequeños.

El total de los días referidos en esta escena, por eso, es: $4 \times 26 = 104$. Para completar el ciclo de los 260 días, faltan 39 días (tres trecenas) en cada uno de los cuatro puntos cardinales, o sea $4 \times 39 = 156$ días.

También es posible que el total sea más de un *tonalpoalli*. Cuando suponemos que el ciclo consistía de dos *tonalpoallis* (520 días), resulta una división más regular de 4×130 días, presentada en cinco páginas con cuatro signos iniciales cada una y 25 días (puntos) junto a cada signo (porque $5 \times 4 \times 26 = 520$ días). Aunque solamente podemos especular sobre la cantidad y la división exactas de tales periodos, de todos modos es posible que falten algunas páginas para completar el capítulo.[1]

Vemos aquí el impacto de la Muerte sobre el Oriente, representada por el

[1] Véase el cálculo de Burland en su introducción a la edición facsimilar de este códice (Graz, 1966), según el cual cada signo es el principio de una cuenta de 5×26 días, con un total de 520 días (dos *tonalpoallis)*. Entonces faltarían cuatro páginas. El capítulo originalmente hubiera consitido en cinco páginas dedicadas a los cuatro puntos cardinales y al Centro. Es interesante recordar nuestra sugerencia de que también en el otro lado del códice faltan cuatro páginas (véase nuestro comentario sobre la p. 25). Burland piensa que esta página (p. 24) pertenece al Occidente. Pero tales capítulos suelen empezar con el Oriente.

Sol y por la tierra fértil (la cabeza del lagarto). Sobre la superficie terrestre están ocho dioses, ordenados en grupos de dos. Cada grupo se asocia con un periodo peculiar del calendario.

En el centro de la escena vemos el disco del Sol, rodeado por sangre. Un águila bebe la sangre y empuja el disco. Dentro está el dios solar, que tiene muchos nombres: Tonatiuh—Piltzintecuhtli—Xochipilli—Macuilxochitl. Es, además: *xippilli, quatleuanitl,* "príncipe de turquesa, águila en los altos" (Sahagún, Libro II, cap. 21).

Frente a él, Mictlantecuhtli, el Señor del Inframundo, vomita grandes oleadas de humo, que empiezan a cubrir el disco radiante. Obviamente se trata de un eclipse solar. El mismo Mictlantecuhtli sacrifica a un hombre, arrancando su corazón. Esta escena la interpretamos como la prescripción de un sacrificio humano, cuando se produce un eclipse.

> En tiempo del eclipse, hacian grandes sacrificios de temor (en especial si era el sol), pensando ser destruidos, como no alcanzaban el natural secreto. Y buscaban todos los hombres y mujeres blancos ó lampiños que podian haber, y á aquellos mataban y sacrificaban para aplacar el sol: en que parecia traer á la memoria la muerte de sus dioses por el sol, como arriba se dijo en el segundo capítulo. Daban grandes alaridos y grita en el tal eclipse del sol, y tambien lo hacian en el de la luna, ó cuando alguna otra señal ó cometa veian en el cielo, aunque no tanto como en el eclipse del sol [Mendieta, 1971, p. 101].

El cronista tlaxcalteca Muñoz Camargo es más preciso:

> cuando el sol o la luna se eclipsaban, que reñían y peleaban. Y lo tenían por grande agüero y mala señal, a cuya causa, en estos tiempos, hacían grandes sacrificios, y daban grandes gritos y voces y lloros, porque entendían que se llegaba la fin del mundo. Y sacrificaban al Demonio hombres bermejos, si se eclipsaba el sol, y si la luna, sacrificaban hombres blancos y mujeres blancas, las que no veían de blancas, y de los bermejos retintos [Acuña, 1984-1985, I, p. 190].

Fray Juan de Córdova agrega: "Si se eclipsaba la Luna decían que habían de morir señoras y principales. Si se eclipsaba el Sol decían que se acababa el mundo. Y que el sol pedia guerra y unos a otros se mataban el que primero podía." (1886, p. 215)

Los totonacas han conservado muchos conceptos mesoamericanos en torno a este astro. Lo llaman "Sol de la Jícara Floreada", porque su imagen se conserva sobre el altar en una jícara pintada con vivos colores, o "Espejo Sol, Cañuto-Sol". Las estrellas se consideran el collar de flores del Sol y sus aretes:

El Sol es asociado a los pájaros —sobre todo al águila y al gavilán, que tiene el mismo nombre cristiano que él: Francisco— sus cantos son como flechas disparadas hacia el astro que le ayudan a subir en el cielo. El Sol es ayudado en su tránsito por las Estrellas del Este: estrellas violeta, roja, blanca, verde, constelaciones de Escorpión y de la Cruz, que lo acompañan hasta el cenit. Enseguida es tomado a su cargo por las estrellas del oeste: 17 —estrellas negra, amarilla, violeta, verde, rosa, blanca... El Sol es tragado todas las noches por el monstruo de la Tierra y pasa al dominio de los muertos. Resucita todas las mañanas, y sus "rayos de carrizo" hacen desaparecer a las estrellas [Ichon, 1973, p. 107].

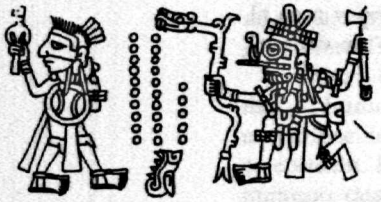
En vista de estos conceptos proponemos la siguiente lectura:

Un águila brillante de plumas multicolores
baja sobre el *cuauhxicalli*
lleno de sangre del sacrificio,
para tener fuerzas con qué cargar
el disco radiante

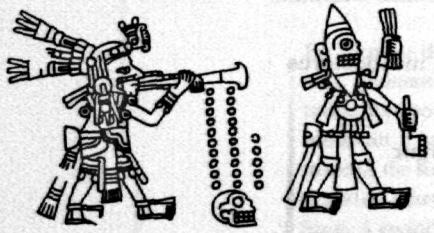
donde está en su trono el dios Sol,
Macuiltonalli.
Oscuridad sale de la Muerte y empieza
a envolver al Sol:
un eclipse espantoso.

Por eso, es necesario el sacrificio de un
hombre blanco (un albino),
que dé su corazón, su fuerza vital, para
aplacar la muerte.

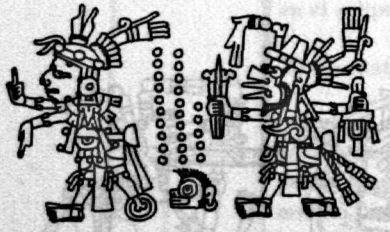
En las cuatro esquinas de la superficie terrestre
están los dioses Guardianes, ordenados en grupos de dos,
cada uno con su periodo especial en el calendario.



Xiuhtecutli, el dios del Fuego, el Guerrero,
y Tlaloc, el dios de los Aguaceros y Rayos,
con los primeros 26 días en el primer periodo
de 65 o 130 días,
que comienza con (1) Lagarto.

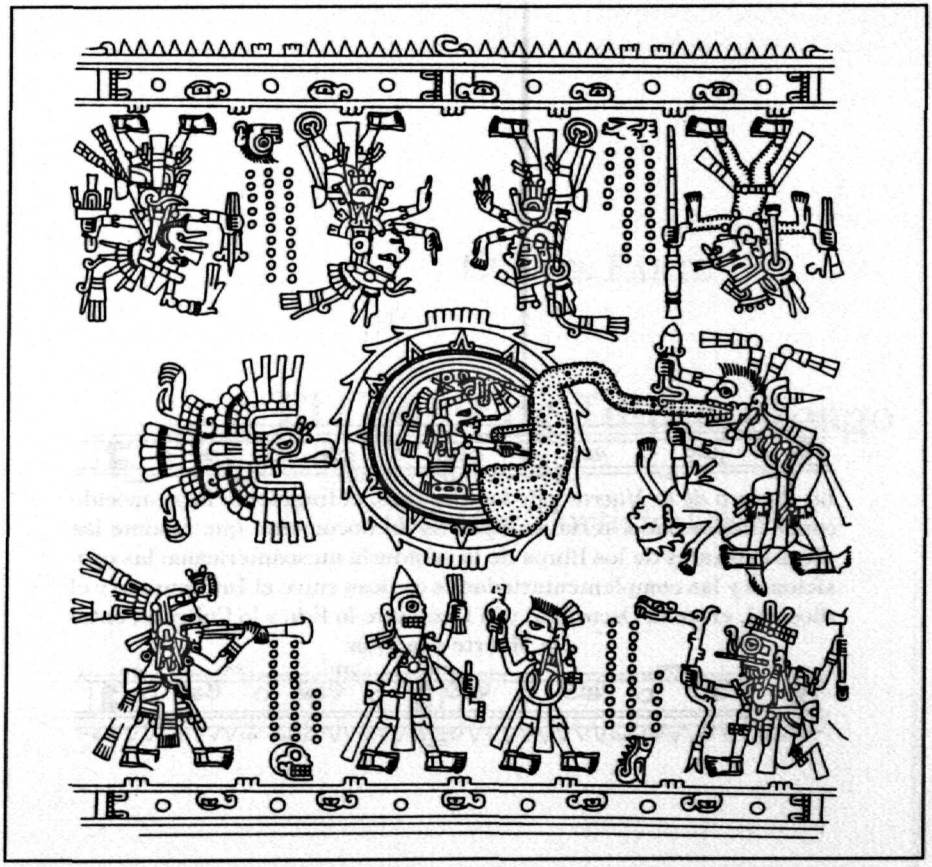


Itztli-Tecpatl, el dios del Cuchillo y de las Ofrendas,
Macuiltonalli, dios del Sol, tocando una flauta,
con los primeros 26 días en el segundo periodo
de 65 o 130 días,
que comienza con (1) Muerte.



Tezcatlipoca-Tlauizcalpantecuhtli, dios Venus,
y Quetzalcoatl con los instrumentos del sacerdote,
con los primeros 26 días en el tercer periodo
de 65 o 130 días,
que comienza con (1) Mono.

El Tezcatlipoca Rojo—Tepeyolotl
y el Tezcatlipoca Rojo—Xipe con su sonaja,
con los primeros 26 días en el cuarto periodo
de 65 o 130 días,
que comienza con (1) Zopilote.



Distintas fuerzas divinas son integradas en esta gran escena cósmica.

La Pintura de la Muerte y de los Destinos, el fragmento hoy conocido como *Códice Laud,* termina aquí. Es un documento que resume las ideas centrales de los libros de la sabiduría mesoamericana: las oposiciones y las complementariedades cíclicas entre el Inframundo y el dios Sol, entre la Oscuridad y la Luz, entre lo Frío y lo Caliente, entre la Muerte y la Vida.

CUARTA PARTE

El Códice de Tututepetongo

(Códice Porfirio Díaz)

XIX. El Códice de Tututepetongo

HAY UN SOLO MIEMBRO DEL GRUPO BORGIA del que se conoce la procedencia exacta. Es el códice que se ha publicado como "Porfirio Díaz", en honor del general-presidente, y que proviene de la región cuicateca, concretamente de San Francisco Tutepetongo, Oaxaca, agencia municipal al sureste de Cuicatlan. Designamos este códice con el nombre original del pueblo, *Tututepetongo,* palabra *nauatl* que significa "pequeño lugar del monte de pájaros" y que traduce el topónimo cuicateco, *YanY'adaa.* La mayor parte de este manuscrito trata de la historia de un gran líder de aquel pueblo, de sus batallas y ceremonias —parte que tiene un paralelo en otro códice cuicateco, el llamado "Fernández Leal". Unas diez páginas del *Códice de Tututepetongo,* sin embargo, son de carácter mántico-ritual y tienen paralelos en otros códices del Grupo Borgia. Para completar nuestra presentación de los códices que pertenecen a dicho grupo, incluimos aquí los dibujos y una lectura sumaria de aquella parte religiosa, como una especie de apéndice.[1]

Sobre la procedencia e historia del documento, el historiador oaxaqueño Manuel Martínez Gracida (1847-1923) nos da información contenida en su valiosa obra inédita, conservada en la Biblioteca del Estado de Oaxaca.[2] Él mismo intervino en el traslado del códice a México y en la determinación de su nombre como "Porfirio Díaz". En su "Peregrinación de los Yndios Oaxaqueños de 1895" incluyó un comentario romántico pero interesante sobre la parte histórica de los mencionados códices cuicatecos, y registra:

[1] Los códices cuicatecos han sido tema de un seminario intensivo de la sección de Arqueología e Historia Cultural de América Indígena, de la Universidad de Leiden. Partiendo de allí, Ilke Schouten y Bas van Doesburg han hecho un estudio pormenorizado de la problemática de este códice y de su paralelo en cuanto a su parte histórica, el "Fernández Leal". Durante una prolongada estancia en México, investigaron los originales y los documentos de archivo pertinentes, así como la cultura cuicateca actual. Con la colaboración de varios expertos cuicatecos han logrado arrojar muchas luces sobre el contenido de estos manuscritos. Su trabajo hará posible un comentario más extenso en un futuro cercano.

[2] Para la importancia de este investigador local, véase nuestro comentario al *Códice vindobonensis,* así como Jansen (1987).

En 1521 los españoles conquistaron a México y como consecuencia de esta conquista, los Caciques de la Cuicateca se sometieron sin lucha al vencedor de los tenochca.

Al catolizarse Tututepetongo se bautizó el Cacique, tomando el nombre de Don Gabriel de San Francisco y su hijo el de Don Miguel de San Francisco. El pueblo fue dedicado a San Francisco, el Barrio de Copaltepec a Santa María y el Barrio de Quetono a San Sebastián.

Muerto el Cacique Don Gabriel de San Francisco pasó a poder de su hijo Don Miguel el Cacicazgo de Tututepetongo. Como Doña Magdalena, hija bastarda de Don Francisco, le promovió pleito por la herencia a su hermano, el Juez nombró a Don Martín de Guzmán que desempeñaba el cargo de Gobernador de Indias, Coadjutor de Don Miguel. En su probanza sobre despojo fue vencida Doña Magdalena, y como consecuencia el magnífico Don Juan Nuñez de Mercado, Juez de la Provincia Cuicateca, dio posesión del cacicazgo a Don Miguel de San Francisco el 3 de marzo de 1566.

El Códice de Tututepetongo lo poseyó el Cacique Don Miguel de San Francisco y muerto éste, pasó a manos de sus descendientes. El último de ellos lo vendió a Don José Pérez Calderón, dueño de la Hacienda de Tecomaxtlahuaca en el año de 1886.

Sabiendo el Sr. Manuel Martínez Gracida, Oficial Mayor de la Secretaría del Gobierno de Oaxaca, que algunos extranjeros se interesaban por la posesión del Códice, mandó recado al Señor Pérez Calderón para que se apersonase con él, a fin de tratar sobre la venta de este importante documento, que por ningún motivo debía perder México, puesto que era revelador de la Historia Antigua de la Cuicateca. El Señor Pérez Calderón habló con el Señor Martínez Gracida y convino en venderle en 500 pesos. Conseguido el objeto que se había propuesto el Señor Martínez Gracida escribió al Señor Presidente de la República, quien tomando interés en la posición del Códice contestó al referido Señor que se lo remitiese para que una persona competente hiciera un examen de él. Con este motivo el Señor Martínez Gracida dirijió al Señor Pérez Calderón la siguiente carta:

Correspondencia particular del Oficial Mayor
de la Secretaría del Gobierno del Estado de Oaxaca.

Palacio, Octubre 3o. de 1891.
Señor Don Pérez Calderón

Estimado Amigo: — El Señor General Porfirio Díaz Presidente de la República tiene interés en conocer el Códice Cuicateca de Tututepetongo que posee Usted y de que hablamos hace días; en la inteligencia de que si provió el examen que se haga de él, conviene a la Nación comprarlo, se le dará la suma de 500 pesos en que le estima.

Sírvase Usted pues, situarlo en la Secretaría del Gobierno para que el Señor

Gobernador Don Gregorio Chávez remita dicho documento al referido presidente, seguro de que la Secretaría del Gobierno garantiza a Usted el pago de dicha suma.

Suyo afectísimo amigo s.s.
Manuel Martínez Gracida.

El Señor Pérez Calderón situó en el acto el Códice en la Secretaría, y le fue remitido por el Señor Gobernador al Señor Presidente. Examinado en México, la Junta Colombina del Centenario del Descubrimiento de América en 1492 lo estimó de importancia histórica y así lo dijo al Señor Presidente de la República, y lo compró, remitiendo los 500 pesos, que fueron entregados a Pérez Calderón, quien otorgó el recibo correspondiente.

La Junta Colombina publicó en 1892 el Códice con el nombre de *Códice Porfirio Díaz* así como otros más en su libro *Antigüedades Mexicanas*. Comparando este Códice con el Códice Fernández Leal se ve que tiene mucha semejanza con él.

Acerca del Códice Fernández Leal hay que advertir que pertenece a la Región Cuicateca y que vinculaba en un descendiente de esa tribu, que lleva el nombre de Don Benjamín Guevara, quien la regaló al Señor Martínez Gracida y éste al Dr. Don Antonio Peñafiel en 1893 que fue quien lo dedicó al Señor Fernández Leal, entonces Ministro de Fomento [Obra inédita, tomo 26, p. 333v].

Desde aquel entonces el *Códice de Tututepetongo* se conserva en la bodega de los códices en el Museo Nacional de Antropología, en la ciudad de México, catalogado como 35-50. Es una tira compuesta de segmentos de piel de venado, de 421 centímetros de largo y 15.5 centímetros de ancho, doblada en forma de biombo, de modo que se cuentan 21 páginas en ambos lados, que han recibido una numeración en letras de A-V, para el anverso y de A'-V' para el reverso (indicándose el reverso mediante: '), y en números: pp. 1-21 para el anverso, y pp. 22-42 para el reverso.[3]

La mayor parte del códice (pp.1-29) tiene pinturas policromas que nos relatan las hazañas de un líder cuicateco muy importante. Su nombre se representa como una mano con el signo de movimiento o temblor, para el que proponemos la lectura: "El que hace temblar". Un paralelo importante es el *Códice Fernández Leal,* un manuscrito pictográfico en papel amate, conservado en la Bancroft Library, de Berkeley, EUA (Peñafiel, 1895). Distinguimos en este extenso capítulo una serie de conquistas, representada por jeroglifos de lugares, perforados por las flechas del conquistador, más ceremonias guerreras y otros hechos históricos. Hay varias glosas breves en lengua cuicateca. Al final

[3] Véase el Catálogo de Glass (1964, pp. 96-97), así como la publicación de Chavero (1892, con las litografías a color de Genaro López), y la breve discusión en Nowotny (1961, p. 202). Un primer intento científico de acercarse a la parte histórica —después de Martínez Gracida—, es el ensayo preliminar de Hunt (1978).

de la historia se aprecia un texto más largo en grandes letras policromas que cubren las páginas 30-32.

La sección religiosa (mántica o "prescriptiva"), que es la parte que nos interesa aquí, se lee en dirección contraria a la sección histórica (narrativa o "descriptiva"): *empieza en la página* 42 (= p. A') y *termina en la página* 33 (= J') y contiene dibujos en blanco y negro, que muestran dioses como patronos de periodos calendáricos, puntos cardinales y determinadas acciones y ceremonias. La dirección de la lectura es de derecha a izquierda. Esta sección no tiene paralelo en el *Códice Fernández Leal.*

Leemos aquí las imágenes de la misma manera que en el *Códice Laud* y los demás códices del Grupo Borgia. Para facilitar la comparación con manuscritos como el *Borbónico* y con las crónicas del siglo XVI, usamos los nombres y términos en *nauatl,* aunque —repetimos— los códices del Grupo Borgia no necesariamente fueron pintados por *nauas,* y el *Códice de Tututepetongo* mismo fue pintado por cuicatecos. La religión cuicateca actual conserva varios elementos prehispánicos, entre los cuales están los seres divinos, como:

> Sa'an Davi, "Hombre Rayo", el dios de la Lluvia
> (= Tlaloc),
> Sa'an Yicu, el Señor del Monte (= Tepeyolotl),
> Ivi Iti, el Dueño de los Animales,
> Ivi Nuni, el Dueño del Agua,
> Matlaciuatl (nombre *nauatl),*
> "Mujer Enredadora", llamada
> también "Mujer Negra",
> Sa'an Cheve, un Dueño del monte y de las riquezas,
> con carácter malévolo.[4]

[4] Referencias dispersas de la religión cuicateca se encuentran en Hunt (1977) y Weitlaner (1977). Un estudio específico, que reúne tradiciones y conceptos actuales para apoyar un estudio de los códices antiguos, es la tesis de maestría de Ilke Schouten: "Yan Davi, el pueblo del rayo", manuscrito, Universidad de Leiden (1991). Sa'an Cheve es el Dueño de una cueva en Llano Cheve, cerca de Concepción Pápalo y muy importante en el culto local. Hunt describe el simbolismo sexual de la Matlaciuatl (marcada como una mujer anormal, de aspecto salvaje y seductora) y la compara con Ciuacoatl (1977, pp. 102 y ss.).

XX. Los Señores de las trecenas divididas

Cuatro parejas de Patronos para los cuatro bloques de trecenas, que se divididen en dos partes:

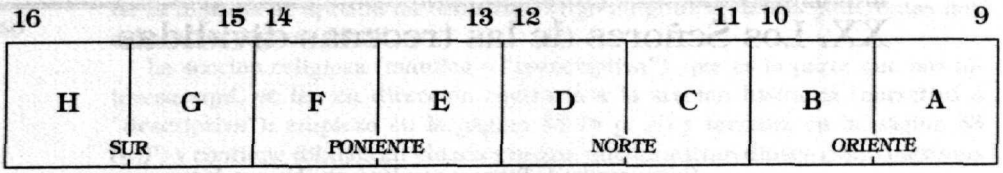
— de 8 y 5 días: *Laud,* pp. 9-16 (véase lo dicho allí),
— de 7 y 6 días: *Borgia,* pp. 75-76 (véase *Tudela,* pp. 90-124).

ESTA PÁGINA ES UN PARALELO INCOMPLETO del *Laud,* pp. 9-16, donde las trecenas se presentan de acuerdo con la división del *tonalpoalli* en cuatro "bloques" de cinco "renglones" sobrepuestos. Cada una de estas trecenas es dividida en dos partes, una de ocho y otra de cinco días. Cada subdivisión es patronizada por una deidad, que determina el carácter de los que nacen en esos días e influye en las enfermedades y en sus remedios.

En el *Códice de Tututepetongo* parece tratarse de una división de las trecenas en siete y seis días, como en *Borgia* y *Tudela,* pero por lo demás la iconografía es la del *Laud.* Solamente se mencionan los días consecutivos de las primeras cuatro trecenas. La presentación es en forma de bustrófedon. De las ocho figuras que componen el capítulo, aquí vemos solamente la tercera y la cuarta (abajo, mirando hacia la izquierda) con la quinta y la sexta (arriba, mirando hacia la derecha). Con la ayuda del paralelo en el *Códice Laud,* podemos reconstruir la primera página, ahora extraviada, que debe de haber contenido la primera y segunda figuras (abajo, mirando hacia la izquierda), con la séptima y octava (arriba, mirando hacia la derecha), para completar el capítulo.

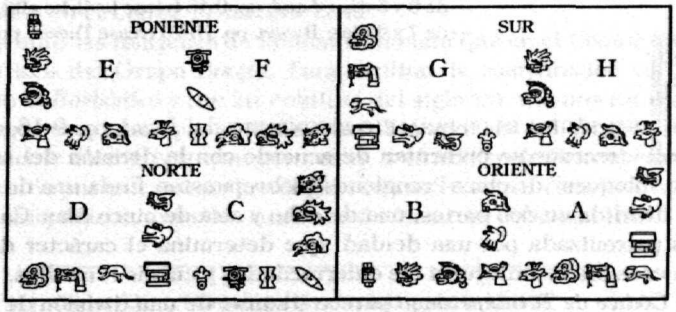
La presentación de las trecenas asociadas en *Laud* es semejante a la del *Borgia.* Las trecenas se organizan en la conocida estructura de cuatro "bloques" de cinco trecenas, distribuidos por las cuatro direcciones (véase *Borgia,* pp. 1-8). En el *Porfirio Díaz* —tomando en cuenta la reconstrucción que pudimos hacer— solamente se mencionan los días de las primeras cuatro trecenas. La primera, la del Oriente, lógicamante debió de haber estado con la primera pareja de figuras de la página extraviada. Siguen la segunda y tercera trecenas, las del Norte y Poniente respectivamente; aparecen aquí ante nosotros, asociadas con la segunda y tercera parejas de patronos. La cuarta trecena, la del Sur, pertenece también a la página extraviada.

Al igual que en el *Laud,* todos los patronos llaman al autosacrificio.

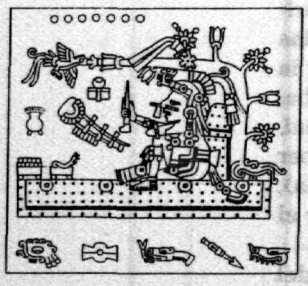


Lám. A'

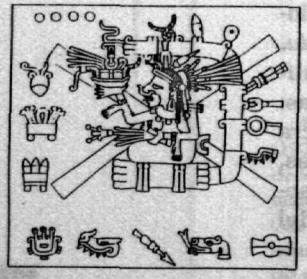
Lám. "ante A'" [perdida]

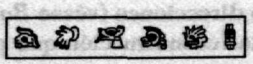


Reconstruimos basándonos en el paralelo del *Laud:*



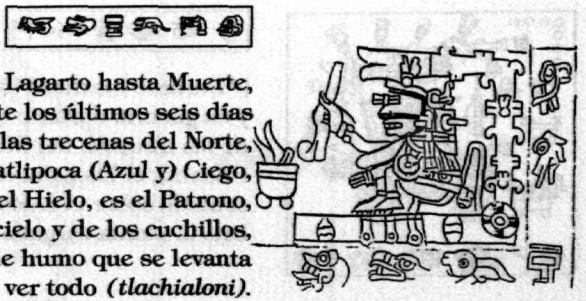
[*Durante los días Lagarto hasta Venado,
y en general durante los primeros siete días
de las trecenas del Oriente,
Xochipilli, dios de las Flores y las Fiestas, es el Patrono,
sentado en su trono de piel de jaguar, como un gran señor,
bajo el gran árbol arraigado en la tierra.



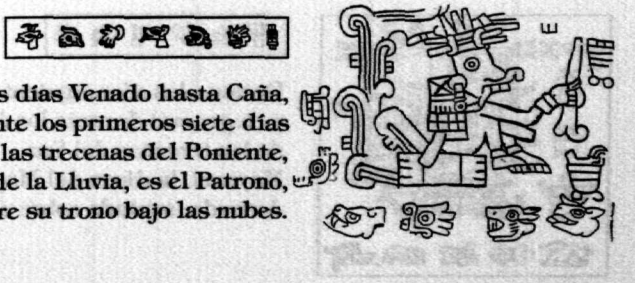


Durante los días siguientes, Conejo hasta Caña,
y en general durante los últimos seis días
de las trecenas del Oriente,
Tlazolteotl, la Diosa Madre, es la Patrona,
sentada en una cueva sobre las hojas del autosacrificio.]

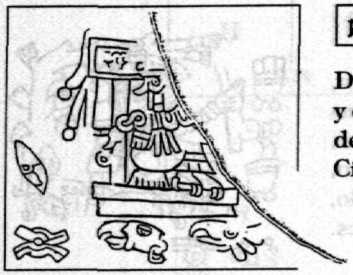
Durante los días Jaguar hasta Flor,
y en general durante los primeros siete días
de las trecenas del Norte,
Tonatiuh, el dios del Sol, es el Patrono,
sentado sobre el lagarto florido del cielo,
que carga también el jaguar, símbolo de los guerreros valientes.



Durante los días siguientes, Lagarto hasta Muerte,
y en general durante los últimos seis días
de las trecenas del Norte,
Itztlacoliuhqui, el Tezcatlipoca (Azul y) Ciego,
dios del Hielo, es el Patrono,
sentado sobre el trono del cielo y de los cuchillos,
bajo una nube de humo que se levanta
de su instrumento para ver todo *(tlachialoni)*.

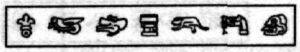


Durante los días Venado hasta Caña,
y en general durante los primeros siete días
de las trecenas del Poniente,
Tlaloc, el dios de la Lluvia, es el Patrono,
sentado sobre su trono bajo las nubes.



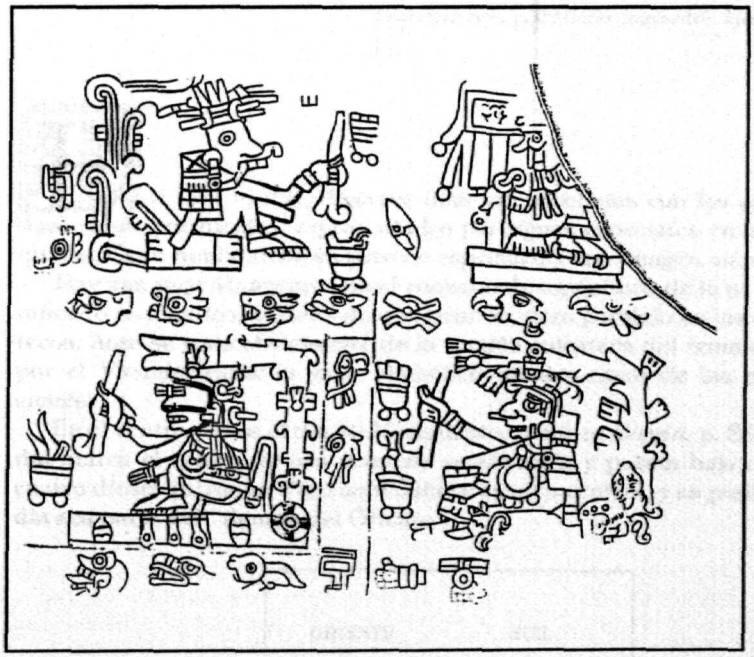
Durante los días siguientes, Jaguar hasta Lluvia,
y en general durante los últimos seis días
de las trecenas del Poniente,
Ciuacoatl es la Patrona, sentada en el templo de sangre.

Reconstruimos con base en el paralelo de *Laud:*



[*Durante los días Flor hasta Muerte,
y en general durante los primeros siete días
de las trecenas del Sur,
Cinteotl, el Dios del Maíz, es el Patrono,
sentado sobre el trono de jade,
bajo la planta cargada de riquezas.

Durante los días siguientes, Venado hasta Hierba,
y en general durante los últimos seis días
de las trecenas del Sur,
Mayauel, la diosa del Maguey, es la Patrona,
desnuda, sentada sobre el maguey.]



p. 42 (A')

XXI. Los días de los cuatro rumbos

(p. 41 [= p. B'])

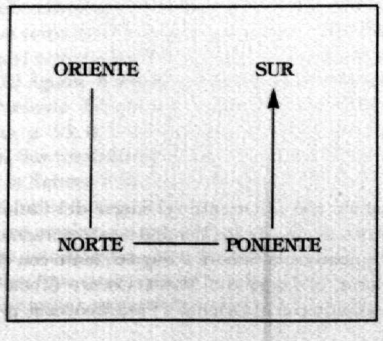
Periodos asociados con los topónimos mixtecos para los cuatro puntos cardinales, y combinados con pronósticos, sea una veintena dividida en cuatro periodos de cinco días, sea un conjunto de días sueltos (como aquí), sea todo un *tonalpoalli.*

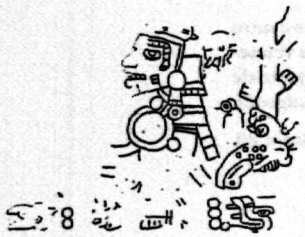
Tututepetongo, p. 33 (lado izquierdo); *Fonds Mexicain 20.*

EN ESTA PÁGINA, diversos días son asociados con los cuatro puntos cardinales, representados por signos especiales en las cuatro esquinas. Cada rumbo tiene su patrono específico y una imagen mántica.

Hay una vaga semejanza con el conjunto de topónimos de la p. 33, cuyo significado es idéntico, además de que tiene su claro paralelo en los códices mixtecos. Aquí se trata obviamente de la versión cuicateca del tema desarrollado por el *Vindobonensis:* el valor simbólico-mántico-ritual de las cuatro direcciones.

En el centro vemos el día 10 Movimiento, como en *Borgia,* p. 25, donde este día marca el centro de una veintena subdividida y puesta bajo el mando de cuatro dioses patronos. Pero aquí falta la imagen central, y es posible que este día sea parte del "tiempo del Oriente".





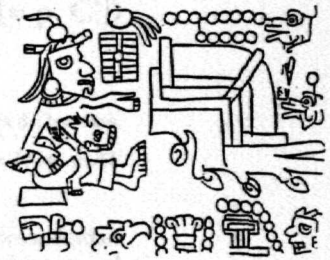
En el ORIENTE (esquina superior izquierda)
[una ofrenda de rajas de ocote y una pelota de hule].
El Patrono es el dios del Sol,
sentado bajo el árbol en que trepa el jaguar:
fuerza guerrera y poder dinástico.
Varios días que comienzan con 4 Lagarto
(el día 121 en el ciclo de 260 días o *tonalpoalli*).[1]

En el NORTE (esquina inferior izquierda)
una ofrenda de rajas de ocote y una pelota de hule.
Es el lugar del Monte, venerado por el Hombre y el Mono.
Allí hay vegetación y culto.
Varios días, de los que se pueden leer:
2 Jaguar y 11 Lagarto
(que ocupan las posiciones 54 y 141 en el *tonalpoalli*).[2]

[1] Este día se asocia también con el Oriente (el Lugar del Cielo) en *Vindobonensis*, p. 13, donde es el nombre calendárico de uno de los Fundadores venerados.

[2] En *Vindobonensis*, p. 21, aparece la Señora 2 Jaguar, junto con el Señor 2 Perro, como Fundadores venerados en el Norte, el Lugar del Monte Oscuro (Yucu Naa en mixteco). Pero 11 Lagarto es allí un nombre asociado con el Oriente (*Vindobonensis*, p. 13).

En el PONIENTE (esquina inferior derecha)
una ofrenda de rajas de ocote y una pelota de hule.
Es el lugar del Río.
Allí está la diosa Madre, la Mujer que amamanta a un niño,
la Patrona de la multiplicidad del género humano.[3]
Varios días, de los que se puede leer:
Es el Rumbo de la Anciana.
de 1 Hierba y 1 Águila, días del Poniente,
de 8 Flor y 8 Casa,
de 1 Viento y 13 Viento
(respectivamente los días 92 y 235, 60 y 203,
222 y 182 del *tonalpoalli*).[4]



En el SUR (esquina superior derecha)
una ofrenda de rajas de ocote y una pelota de hule.
Es el lugar del Templo de la Muerte,
la cueva de los ancestros difuntos,
donde cuida Ciuacoatl.
Los días consagrados son:
12 Águila, 4 Águila, 4 Mono, 13 Mono y 11 (o 12)
Mono (los días 155, 95, 251, 91 y 11 o 51 del *tonalpoalli*).[5]

[3] Fray Francisco de Burgoa documenta que los mixtecos atribuían este valor a la dirección del Poniente (1934, I, p. 289). Véase también *Vaticano B*, p. 69.

[4] En la mera esquina de la página se distingue la cabeza de una mujer anciana. Hay un claro paralelo con *Vindobonensis* (p. 16), donde los Fundadores venerados en el Occidente (Río de Ceniza) son los ancianos Señora 1 Águila y Señor 1 Hierba (véase también *Nuttall*, p. 16). Obsérvese la relación paralela entre 1 Hierba – 8 Flor y 1 Águila – 8 Casa (228 días después o 32 días antes). Es interesante notar que los otros días también ocurren en el *Vindobonensis*, aunque no conectados claramente con el rumbo occidental: 1 Viento y 13 Viento son hombres primordiales (p. 51). Nótese que la Mixteca tiene como río fronterizo al poniente el Río Nejapa, y que la región cuicateca, en su mayoría, se ubica al oriente del Río Grande de Quiotepec y del Río de las Vueltas.

[5] En cuanto a los días 12 Águila, 4 Águila y 4 Mono no se distingue bien si pertenecen al Sur o están asociados con el Poniente. Nótese que 4 Águila es tres días después de 1 Hierba, día occidental. En *Vindobonensis*, p. 15, la Ciuacoatl que es la Patrona del Templo de la Muerte, que es el panteón mixteco en el Sur (probablemente la cueva donde se enterraban los reyes mixtecos cerca de Chalcatongo) es la Señora 9 Hierba. Nótese que 12 Águila es tres días después de 9 Hierba. Como sacerdote, el Señor 9 Mono le hace una ofrenda. En aquel códice, 4 Águila es un día ritual (p. 34), y 12 Águila es nombre de una Señora nacida del Árbol de Origen (p. 37). En general, vemos que hay cierta coincidencia entre el *Códice de Tututepetongo* y el *Vindobonensis* en cuanto a los días principales (que corresponden a nombres calendáricos de los Grandes Personajes de la Época de la Fundación), pero mucha variación en cuanto a los demás días asociados.

XXII. La mujer con su niño
(p. 40 [= p. C'])

Tlazolteotl, Señora de los días.

Compárense *Vaticano B*, p. 74; *Borgia*, p. 74; *Laud*, p. 23.

> El personaje de *Natsi'itni* [Las Madres, deidad de primera importancia] es el más humano, el más conmovedor de los dioses totonacas. Madre del oriente, se le representa cubriendo a los niños con su rebozo, acunándolos, haciéndolos jugar hasta que encarnan. También recoge a los niños muertos que podrían reencarnar. No se guarda duelo, por esto, al niño difunto.
>
> Ichon, 1973, p. 121.

LA IMAGEN SUGIERE una oposición entre la derecha y la izquierda, entre lo masculino y lo femenino, en los términos propios de la dicotomía frío-caliente.

La Diosa Madre, Tlazolteotl,
que es la Patrona del amamantamiento de los niños,
del amor y de la educación,
determina la suerte de los días.

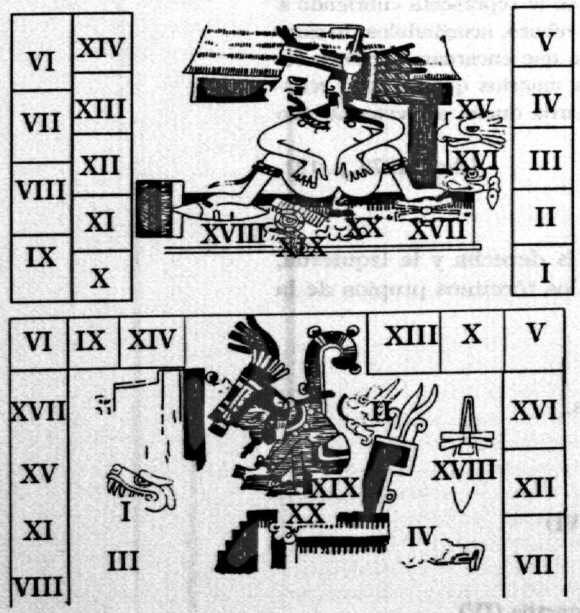
Bajo sus pies están Serpiente (V) y Muerte (VI)
—signos de la tierra en que andamos y morimos.

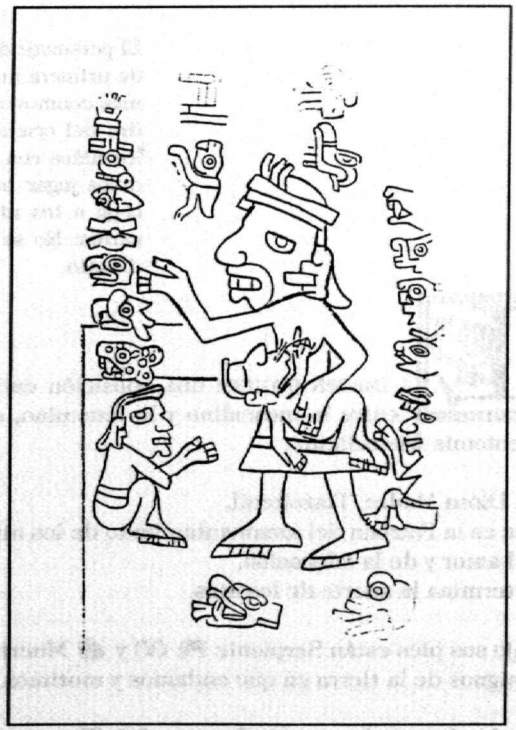
Arriba de su cabeza están Lagarto (I) y Lagartija (IV)
—signos de la creatividad y del pensar libremente.

Atrás y a la izquierda de Ella está la mujer
—el lado de lo femenino, del corazón, de la mano que abraza al niño—,
con los días Venado (VII), Conejo (VIII), Agua (IX), y Perro (X).

CÓDICE
DE TUTUTEPETONGO
O PORFIRIO DÍAZ

Enfrente y a la derecha de Ella está el hombre
—el lado de lo masculino, de la fuerza, de la mano que actúa, da y apoya—,
con los días Jaguar (XIV), Águila (XV), Zopilote (XVI),
Movimiento (XVII), Pedernal (XVIII), Lluvia (XIX) y Flor (XX).





Códice Borgia, *p. 74.*

XXIII. Las seis conversaciones

(pp. 39-35 [pp. D'-H'])

Seis parejas, empezando con Xolotl. No se trata de matrimonios, ya que no siempre son de hombre y mujer. Los veinte signos se dividen de manera irregular en *Vaticano B*, pero en 5 conjuntos de 8 días (= 40 días en total) en *Fejérváry-Mayer* y aquí.

Vaticano B, pp. 9-11 (arriba); *Fejérváry-Mayer*, pp. 23-25 (abajo). Compárense las seis parejas (con los bloques de las trecenas): *Borgia*, p. 57; *Fejérváry-Mayer*, pp. 35-37 (abajo).

SE TRATA DE UN PERIODO DE 40 DÍAS, o sea dos veces los veinte días que van desde Lagarto (I) hasta Flor (XX). Aquí y en *Fejérváry-Mayer* la subdivisión de tiempo es regular: cinco unidades de 8 días. Se pintan todos los días de manera completa (en *Fejérváry-Mayer* y *Vaticano B* se pintan solamente los días más importantes y se usan puntos para indicar los días intermedios). En *Vaticano B* la división es diferente e irregular. Sólo el primero y el último de los seis periodos son iguales en los tres códices. Por lo demás, *Vaticano B* presenta agrupamientos de 8-9-9-6-8 días. En *Fejérváry-Mayer* y *Vaticano B* se incluyó una sexta imagen (de dos ancianas con una araña), pero tal ilustración no tiene importancia calendárica, y aquí simplemente se omitió.

De acuerdo con su intrerpretación astralista, Eduard Seler relacionó estas escenas con la luna y con los cálculos correspondientes para establecer el periodo lunar ("mes"). Karl Anton Nowotny lo corrige, interpretándolas como base para la adivinación, al igual que la sección de los seis templos que se combina con ésta en *Vaticano B*, (pp. 9-11). Pero Nowotny reconoce a su vez que la finalidad precisa de esta secuencia se desconoce. Para usar el capítulo, sugiere, el curandero puede empezar en determinado día y continuar contando los signos de acuerdo con su oráculo de maíces o frijoles, hasta que llegue a una imagen que le explique la enfermedad contraída en el día con que se empezó. Afirma: "Gran autoridad sacralizó esta secuencia de imágenes; se encuentran en varios de los códices preservados y probablemente estaban presentes en la época prehispánica en cientos o miles de copias" (1961, p. 39).

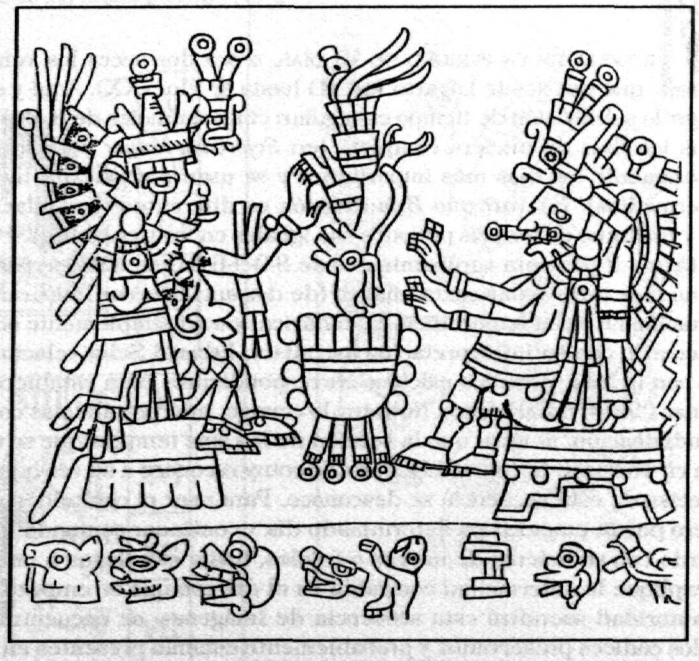
Las imágenes representan parejas, tanto de hombre y mujer como de hombre y hombre o de mujer y mujer. Obviamente no se puede tratar de matrimonios. Probablemente el acto de conversar es el tema central, y este capítulo contiene los aspectos mánticos para negociar, hacer arreglos, alianzas, convenios, etcétera. Aquí y en el *Fejérváry-Mayer* las parejas están sentadas en

tronos. Tal vez el trono subraye que se trata de Patronos divinos. A la vez, en términos de la realidad humana el trono se refiere a los nobles y a los gobernantes.

El PRIMER PERIODO dura 8 días, de [1] Lagarto (I) a [8] Conejo (VIII).

La reunión es dominada por Xochipilli (?) y Xolotl. Están sentados sobre los tronos de la realeza.

El pronóstico: una vasija con joyas sobre la que baja un quetzal, signo que simboliza riqueza, nobleza y abundancia.[1]



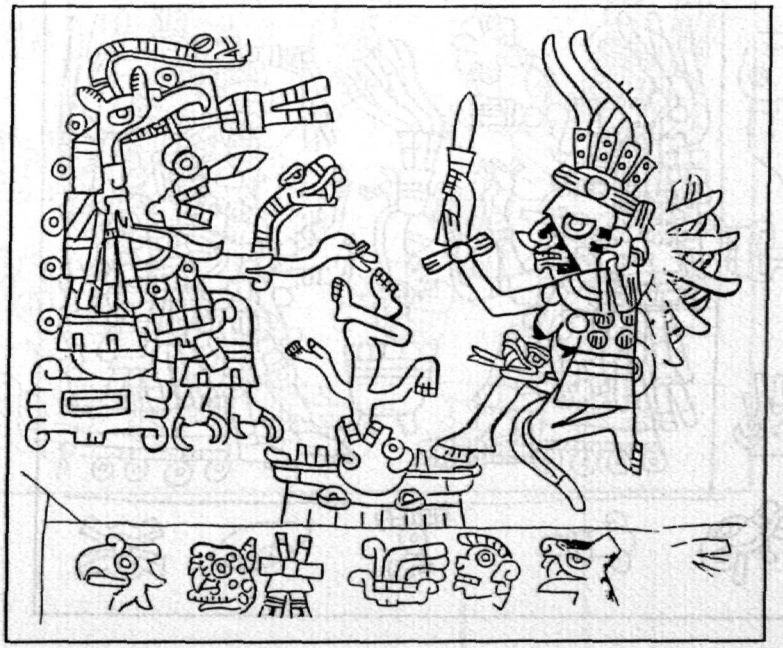
[1] En *Fejérváry-Mayer* y *Vaticano B* la figura inicial es Xolotl. En *Fejérváry-Mayer* el personaje frente a él es una mujer, que tiene características tanto de Xochiquetzal como de Chalchiuhtlicue, mientras que en *Vaticano B* parece ser un hombre, que se asemeja a Xochipilli, con una flor en la frente. Aquí es difícil determinar con seguridad si se trata de una diosa o de un dios, pero por la indumentaria parece más probable que sea una figura masculina. Las dos rayas sobre su mejilla, en varios códices, son diagnósticas de Chalchiuhtlicue (compárese, por ejemplo, *Borgia,* p. 65), pero en este capítulo ocurren también con Xochipilli *(Tututepetongo,* p. 37).

El SEGUNDO PERIODO dura 8 días, de [9] Agua (IX) a [3] Zopilote (XVI).

La reunión es dominada por Tlazolteotl, la Diosa del Tejer y de la Sexualidad, que levanta el cuchillo del sacrificio con una mano. Una serpiente —peligro— sale entre sus piernas.

Frente a ella está Mictlanciuatl, rodeada por oscuridad, con el tocado de cabeza de búho —mal augurio—, con garras temibles y nariz de cuchillo. La rodea el coralillo del vicio peligroso. Su trono es un hueso, su dominio la muerte.

El pronóstico: un ser humano devorado por la muerte y por las fauces de la tierra, signo que simboliza un fin nefasto y macabro.



El TERCER PERIODO dura 8 días, de [4] Movimiento (XVII) a [11] Lagartija (IV).

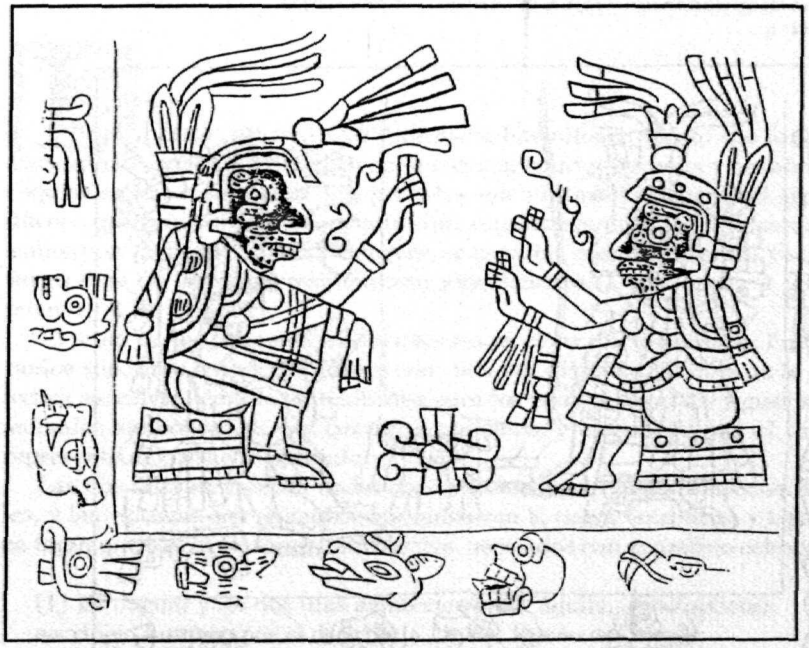
La reunión es dominada por Xochipilli y Xochiquetzal.
Sus tronos son preciosos.

El pronóstico: una vasija sobre la que baja un quetzal,
signo que simboliza sustento y nobleza.

El CUARTO PERIODO dura 8 días, de [12] Serpiente (VII)
a [6] Hierba (XII).

La reunión es dominada por dos bailarines (parecidos al dios Ixtlilton),[2] mujer y hombre, sentados sobre tronos sencillos.

El pronóstico: cantos y una ofrenda, signo que simboliza ceremonias y alegría.

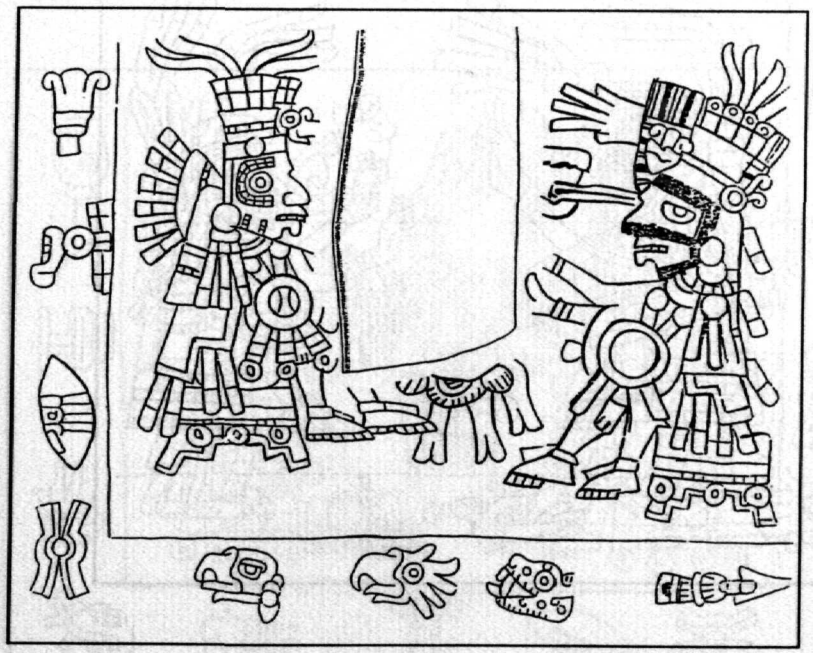


[2] Véase el signo mántico de la cuarta trecena, que comienza con el día 1 Flor (*Borbónico*, p. 4; *Borgia*, p. 64)

El QUINTO PERIODO dura 8 días, de [7] Caña (XIII)
a [1] Flor (XX).

La reunión es dominada por Tezcatlipoca, con la bolsa de copal de los sacerdotes, y Tonatiuh, el dios del Sol, ricamente ataviado.[3]

En los otros códices el pronóstico es un sol que sangra o que se convierte en ceniza, un eclipse: mal agüero, inseguridad, peligro. Aquí el signo es ilegible, por una cortadura.



[3] En *Vaticano B* vemos al Tezcatlipoca Rojo con un guerrero, en *Fejérváry-Mayer* conversan el Tezcatlipoca Azul y el Tezcatlipoca Rojo con una venda sobre los ojos y nudos sobre la boca.

XXIV. Seis sacrificios

(p. 34 [= p. I'])

Cuenta irregular que comienza con Jaguar y termina con Lluvia: 26 días, con escenas de sacrificios humanos y de lucha entre animales.

Compárense *Vaticano B*, pp. 24-27; *Borgia*, pp. 49-52; *Fejérváry-Mayer*, pp. 41, 42 (arriba).
El principio de la cuenta con el signo Jaguar hace pensar en *Laud*, p. 43, arriba.

LA DIRECCIÓN DE LA LECTURA es de bustrófedon (como van los bueyes arando). Comienza en la esquina inferior derecha y termina en la esquina superior izquierda. Los periodos son indicados mediante el signo del día con que comienzan y unos puntos que representan los días siguientes. Pensamos que el primer signo, Jaguar, se combina con el número 1, ya que así varios días de la cuenta resultan muy significativos: 1 Jaguar, 4 Movimiento y 2 Conejo.

El tema de las primeras cuatro escenas es el sacrificio humano. En los periodos sucesivos los sacrificadores son cada vez distintos. El dios de la Lluvia indica sacrificios para la agricultura y para los montes. Águila y jaguar son los animales simbólicos de los guerreros valientes, y es posible que el vampiro represente al brujo o mago malo.

Las dos últimas escenas muestran confrontaciones entre diferentes animales, y las víctimas son animales asociados con la tierra (serpiente y lagartija), en tanto que los vencedores son volátiles, asociados con el ámbito celeste.

[1] Jaguar y los dos días siguientes (Águila, Zopilote):
sacrificio humano por el dios de la Lluvia, Dueño del Monte
—1 Jaguar es el día del ritual en la cueva.[1]

[4] Movimiento y los seis días siguientes (Pedernal – Casa):
sacrificio humano por el Águila (el guerrero valiente)
—4 Movimiento es el día de la Gran Águila de Fuego, el Sol.[2]

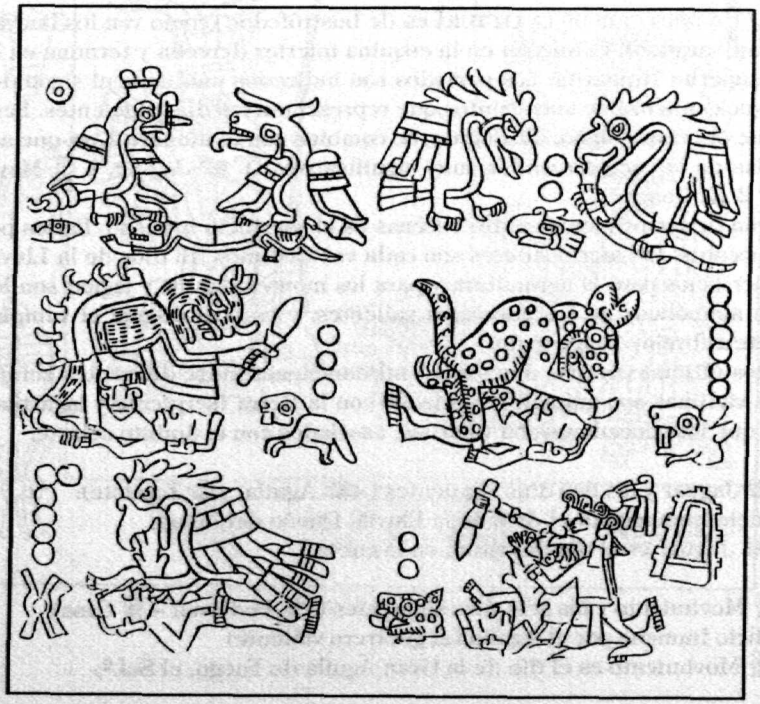
[1] Véase *Laud*, p. 22, donde este día aparece en la cueva donde se hacen las ofrendas.
[2] Véase la representación del disco solar con el águila en *Laud*, p. 24.

[11] Lagartija y los tres días siguientes (Serpiente – Venado):
sacrificio humano por el Murciélago (el mago espantoso).[3]

[2] Conejo y los seis días siguientes (Agua – Jaguar):
sacrificio humano por el jaguar (el valiente guerrero).
—2 Conejo es el día de los dioses del Pulque,
la bebida alcohólica que inspira coraje.

[9] Águila y los dos días siguientes (Zopilote, Movimiento):
águilas u otras aves rapaces devoran la serpiente,
los valientes destruyen al vicioso, los del cielo vencen a los de la tierra.[4]

[12] Pedernal y el día siguiente (Lluvia):
un insecto y una mariposa dominan una lagartija.



[3] Véase el impresionante Xolotl-Murciélago en *Vaticano B*, p. 24, y sus paralelos.
[4] Compárese la imagen emblemática de Mexico-Tenochtitlan.

XXV. La veintena de 5 Serpiente

(p. 33 [= p. J'], lado derecho)

División de la veintena en cuatro partes. Se marca uno de los cinco días y su pronóstico, empezando con el día 5 Serpiente.

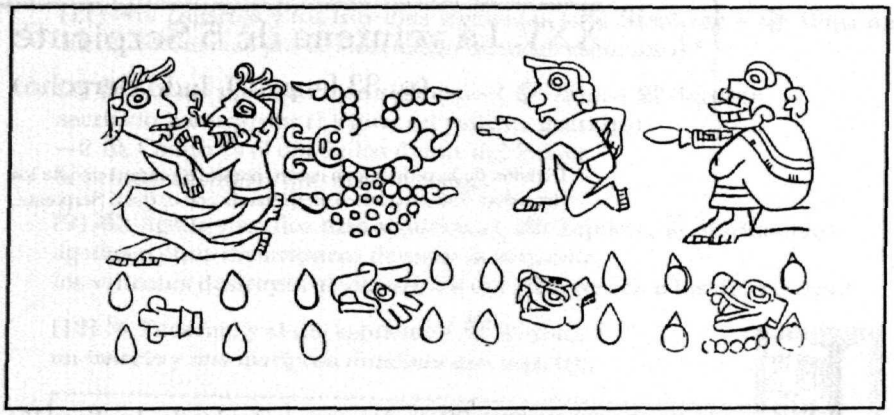
A PÁGINA SE DEBE VOLTEAR 90 grados para poder leerla. La dirección de la lectura es de abajo hacia arriba, y ya no de derecha a izquierda, como en las páginas anteriores. Las dos partes de esta página (la parte derecha o inferior y la parte izquierda o superior) están conectadas por su organización calendárica. Ambas empiezan con el signo Serpiente (el quinto de la veintena) y se subdividen en cuatro escenas mánticas, asociadas con cuatro periodos de cinco días. La división del tiempo y del espacio en cuatro partes era muy común en Mesoamérica y aún en la actualidad entre los pueblos indígenas.

En esta sección se escribe uno de los cinco días de manera completa, mientras los otros cuatro son representados por puntos. No está claro si son los cuatro días anteriores al día pintado como signo, o si son los cuatro días posteriores.

Observamos, además, que hay relación entre los símbolos mánticos de este pequeño capítulo y los Patronos en el siguiente capítulo, en esta misma página:

Ciuacoatl con el signo 5 Serpiente
—Ciuacoatl (SUR) con los días Flor hasta Lagartija.
Hombre con el signo Perro
—dios Sol (ORIENTE) con los días Serpiente hasta Agua.
Alacrán con el día Águila
—Sacerdote Anciano (NORTE) con los días Perro hasta Jaguar.
Pareja (fertilidad)
—Abuela del Agua (PONIENTE) con los días Águila hasta Lluvia.

CÓDICE
DE TUTUTEPETONGO
O PORFIRIO DÍAZ



5 Serpiente (V) y cuatro días:
tiempo de Ciuacoatl, con cuchillo: matanza, sacrificio.

Perro (X) y cuatro días:
tiempo del hombre, que camine y mande.

Águila (XV) y cuatro días:
tiempo del alacrán: conflictos.

Flor (XX) y cuatro días:
tiempo de la unión sexual del dios de la Lluvia
(o un Espíritu de la Tierra, uno de los *chaneque,*
el *Ñuhu* de los mixtecos)
y una mujer: fertilidad.

XXVI. Los días de los cuatro rumbos

(p. 33 [= p. J'], lado izquierdo)

Periodos asociados con los topónimos mixtecos para los cuatro puntos cardinales, y combinados con pronósticos, sea una veintena dividida en cuatro periodos de cinco días, sea un conjunto de días sueltos, sea todo un *tonalpoalli*.

Tututepetongo, p. 41; *Fonds Mexicain 20*.
Compárese *Tututepetongo*, p. 33 (lado derecho); *Vindobonensis*, pp. 22-5.

SE DISTRIBUYEN LOS VEINTE SIGNOS de los días en las cuatro direcciones, representadas por jeroglifos toponímicos conocidos de códices mixtecos como *Vindobonensis*. El primer día se sitúa en el centro, los siguientes cuatro se colocan alrededor. Los topónimos se pueden descifrar porque los menciona fray Francisco de Alvarado en su *Vocabulario en Lengua Mixteca* (México, 1593).

Sa yocana ndicandij,
"donde se levanta el sol", es el ORIENTE.
Yucu naa,
"Cerro oscuro", es el NORTE.
Yaa Yuta,
"Ceniza-río", es el PONIENTE.
Huahi Cahi o *Andaya,*
"Túmulo o Lugar de los Muertos", es el SUR.

En la Mixteca hay también lugares específicos que se conectan con estos términos:

- El Cerro del Cielo en Apoala representa simbólicamente el ORIENTE.
- Un monte nombrado "Cerro Oscuro-Cerro Partido" (que, sospechamos, queda en el sur de Puebla, tal vez cerca de Tepeji) representa el NORTE.

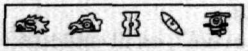
• El Río Nejapa ("Agua de Ceniza") representa la frontera occidental de la Mixteca.

• La Cueva del Panteón de los Reyes cerca de Chalcatongo representa simbólicamente el SUR.[1]

Obsérvese en esta escena la oposición del género: ORIENTE y NORTE tienen Patronos masculinos, mientras que en el PONIENTE y en el SUR se asientan poderes femeninos como Patronas.

Serpiente, Muerte, Venado, Conejo y Agua
pertenecen al Lugar del Sol, al ORIENTE.
Su Patrono es el joven dios Sol (Señor 7 Flor).

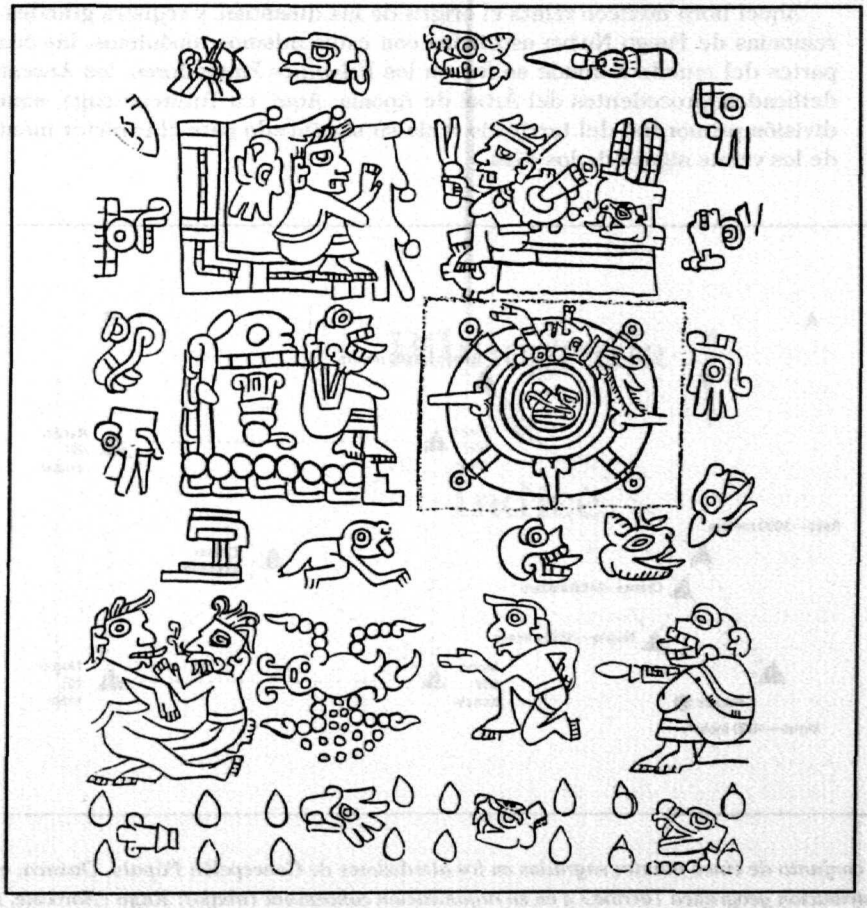
Perro, Mono, Hierba, Caña y Jaguar
pertenecen al Monte Oscuro, al NORTE.
Su Patrono es el Anciano Sacerdote (Señor 2 Perro).



Águila, Zopilote, Movimiento, Pedernal y Lluvia
pertenecen al Río, al PONIENTE.
Su Patrona es la Abuela del Río (Señora 1 Águila).

Flor, Lagarto, Viento, Casa y Lagartija
pertenecen al Templo de la Muerte, al SUR.
Su Patrona es la Ciuacoatl (Señora 9 Hierba).

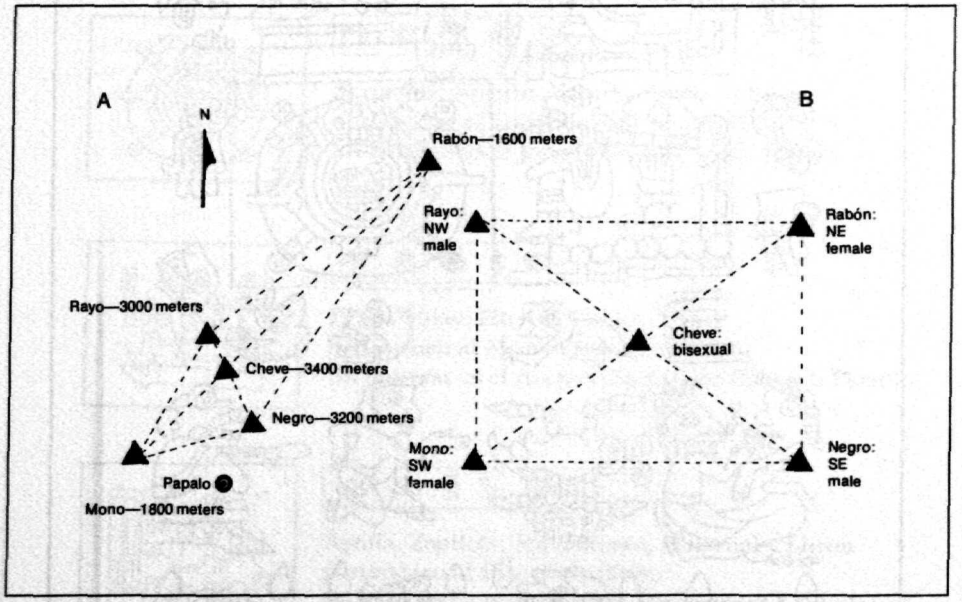
[1] Para estas identificaciones véase el comentario al *Códice vindobonensis* en esta colección, así como la monografía de Jansen (1982).



Códice de Tututepetongo (Porfirio Díaz), *p. 33 (Lám. J').*

Con este importantísimo último capítulo, el *Códice de Tututepetongo,* el miembro cuicateco del Grupo Borgia, establece una firme relación entre la temática religiosa de las cuatro direcciones y su reflejo en la organización espacial-temporal-ritual de los señoríos antiguos, tal como se describe en el *Códice vindobonensis.*

Aquel libro mixteco relata el origen de las dinastías, y registra grandes ceremonias de Fuego Nuevo asociadas con estos mismos topónimos, las cuatro partes del mundo a donde se fueron los Príncipes Fundadores, los Ancestros deificados, procedentes del Árbol de Apoala. Aquí, en Tututepetongo, aquella división primordial del territorio tenía su significado para el carácter mántico de los veinte signos de los días.



El conjunto de cinco montes sagrados en los alrededores de Concepción Pápalo, Oaxaca, en su distribución geográfica (arriba) y en su organización conceptual (abajo): Rayo (Noroeste, masculino) – 3000 metros. Mono (Suroeste, femenino) – 1800 metros. Cheve (Centro, bisexual) – 3400 metros. Negro (Sureste, masculino) – 3200 metros. Rabón (Noreste, femenino) – 1600 metros (Hunt, 1977, p. 98).

Bibliografía
e
Índice

Bibliografía

Acosta, José de (1962) [1590], *Historia Natural y Moral de las Indias* (edición de Edmundo O'Gorman). Fondo de Cultura Económica, México.

Acuña, René, comp. (1984), *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Antequera* (I, II). UNAM, México.

—— (1984/1985), *Relaciones Geográficas del Siglo XVI: Tlaxcala* (I, II). UNAM, México.

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1973), *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial.* Serie Antropología Social 1. Instituto Nacional Indigenista, México. (Nueva edición en la colección Obra Antropológica de Aguirre Beltrán, tomo XX: *Medicina y magia,* Fondo de Cultura Económica, México, 19??.)

Alcina Franch, José (1966), "Calendarios zapotecos prehispánicos según documentos de los siglos XVI-XVII", en *Estudios de Cultura Nahuatl* VI, pp. 119-133. México.

—— (1972), "Los dioses del panteón zapoteco", en *Anales de Antropología* IX, pp. 9-40.

Alcina Franch, José (1979) "Calendario y religión entre los zapotecos serranos durante el siglo XVII", *Homenaje al Doctor Paul Kirchhoff* (Barbro Dahlgren ed.), pp.212-224. SEP-INAH, México.

Anawalt, Patricia (1981), *Indian Clothing before Cortés: Mesoamerican Costumes from the Codices.* University of Oklahoma Press, Norman.

—— (1981), "Costume Analysis and the Provenience of the Borgia Group Codices", American Antiquity 46:4, pp.837-852.

Anders, Ferdinand (1963), *Das Pantheon der Maya.* ADEVA, Graz.

—— (1967), *Wort- und Sachregister zu Eduard Seler, Gesammelte Abhandlungen.* ADEVA, Graz.

—— (1975), *Kunst und Kunstgewerbe Altmexikos.* Kroon-voordracht, Amsterdam.

—— (1978), "Der altmexikanische Federmosaikschild in Wien", *Archiv für Völkerkunde* 32, pp. 67-88.

—— (1978), "Die Krone des Moctezuma", *Brief aus Österreich. Österreicher*

Auslandstudentendienst 1978/1, pp. 16-18 (véase también el artículo con el mismo nombre en el periódico austriaco *Die Presse*, 12/13 de diciembre de 1987).

Anders, Ferdinand (1988), "¿Hizo o no hizo? Von der Aussagekraft Mexikanischer Schrift", *Continuity and Identity in Native America, essays in honor of Benedikt Hartmann* (Maarten Jansen, Peter van der Loo & Roswitha Manning, comps.), pp. 192-249. E.J. Brill, Leiden.

Anders, Ferdinand, y Maarten Jansen (1986), *Altmexiko: Mexikanische Zauberfiguren, alte Handschriften beginnen zu sprechen.* Katalog zur Ausstellung des Stadtmuseums Linz-Nordico. Linz.

——, y —— (1988), *Schrift und Buch im alten Mexiko.* ADEVA, Graz.

Añzures y Bolaños, María del Carmen (1987), "La curación y los 'sueños'", en Barbro Dahlgren (comp.), *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines. I Coloquio*, pp. 21-31. UNAM, México.

Arens, W. (1979) *The Man Eating Myth.* Oxford University Press.

Balsalobre, Gonzalo de (1953): véase Ruiz de Alarcón y otros.

Barabas, Alicia M. (1989), *Utopías Indias. Movimientos sociorreligiosos en México.* Grijalbo, México.

Barabas, Alicia M. y Miguel Bartolomé (1984), *El rey Cong Hoy. Tradición mesiánica y privación social entre los mixes de Oaxaca.* Centro Regional del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Oaxaca.

Barthel, Thomas S. (1969) [Reseña de K.A. Nowotny, Códice Cóspi], *Tribus* 18, pp. 207-209.

—— (1972), "Asiatische Systeme im Codex Laud", *Tribus* 21, pp.97-128.

—— (1973), "Informatonsverschlüsselungen im Codex Laud", *Tribus* 22, pp. 95-166.

—— (1975a), "Weiteres zu den hinduistischen Äquivalenzen im Codex Laud", *Tribus* 24, pp.113-136.

—— (1981), "Planetary series in Ancient India and Prehispanic Mexico", *Tribus* 30, pp.203-230.

Bauer, R., y H. Haupt, comps. (1976), "Das Kunstkammerinventar Kaiser Rudolfs II. 1607-1611", *Jahrbuch der kunsthistorischen Sammlungen in Wien* LXXII.

Behringer, Wolfgang, comp. (1988), *Hexen und Hexenprozesse.* DTV, Munich.

Beltrán Morales, Filemón (1982), *Medicina tradicional en la comunidad zapoteca de Zoogocho, Oaxaca.* Serie Etnolingüística 41. SEP-INI, México.

Benson, Elizabeth, comp. (1981), *Mesoamerican Sites and World-Views.* Dumbarton Oaks, Washington.

Benson, Elizabeth, y Elizabeth Boone, comps. (1982), *The Art and Iconography of Late Post-Classic Central Mexico.* Dumbarton Oaks, Washington.

Benson, Elizabeth y Elizabeth Boone, comps. (1984), *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica*. Dumbarton Oaks, Washington.

Berlín, Heinrich (1988), *Idolatría y Superstición entre los Indios de Oaxaca*.Ediciones Toledo, México.

Boege, Eckart (1988), *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*. Siglo XXI, México.

Bogaers, J.E. (1955), *De Gallo-Romeinse tempels te Elst in de Over-Betuwe*. Nederlandse Oudheden 1, La Haya.

Bonfil Batalla, Guillermo (1968), "Los que trabajan con el tiempo: notas etnográficas sobre los graniceros de la Sierra Nevada", México. *Anales de Antropología* 5, pp.99-128.

——, comp. (1981), *Utopía y Revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. Editorial Nueva Imagen, México.

Boone, Elizabeth H., comp. (1985), *Painted Architecture and Polychrome Monumental Sculpture in Mesoamerica*. Dumbarton Oaks, Washington.

——, comp. (1987), *The Aztec Templo Mayor*. Dumbarton Oaks, Washington.

—— (1987), "Templo Mayor Research, 1521-1978", en *The Aztec Templo Mayor* (Elizabeth H. Boone, comp.), pp. 5-69. Dumbarton Oaks, Washington.

—— (1989), *Incarnations of the Aztec Supernatural: The Image of Huitzilopochtli in Mexico and Europe*. Transactions of the American Philosophical Society 79:2, Philadelphia.

Boyle, Leonard (1989), *A Short Guide to St. Clements, Rome*. Collegio San Clemente, Roma.

Brinton, Daniel G. (1984), "A Study in Native American Folk-lore, Nagualism and Histor",. *Proceedings of the American Philosophical Society* XXXIII: 144, pp.11-73

Broda, Johanna, David Carrasco y Eduardo Matos Moctezuma (1987), *The Great Temple of Tenochtitlan: Center and Periphery in the Aztec World*. University of California Press, Berkeley / Los Angeles / Londres.

Brundage, Burr Cartwright (1979), *The Fifth Sun: Aztec Gods, Aztec World*. University of Texas Press, Austin.

Burgoa, fray Francisco de (1934), *Geográfica Descripción* (I,II). Publicaciones del Archivo General de la Nación 25, 26. México.

Caro Baroja, Julio (1973), *Las Brujas y su Mundo*. Alianza Editorial, Madrid.

Carrasco, Pedro (1976), *El catolicismo popular de los tarascos*. Sepsetentas 298, México.

Carrasco, Pedro, W. Miller y Roberto J. Weitlaner (1961), "El Calendario Mixe", en *El México Antiguo* IX, pp.153-172. México.

Caso, Alfonso (1949), "El Mapa de Teozacoalco", en *Cuadernos Americanos* VIII:5, pp. 145-181.

Caso, Alfonso (1963), "El Calendario Mixe", en *Revista mexicana de Estudios Antropológicos*, pp.63-74. México.

—— (1967), *Los Calendarios Prehispánicos*. UNAM, México.

Cervantes de Salazar, Francisco (1971), *Crónica de la Nueva España* (dos tomos). Biblioteca de Autores Españoles CCXLIV y CCXLV, Madrid.

Clifford, James (1988), *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art.* Harvard University Press, Cambridge Mass. y Londres.

Cline, Howard F., comp. (1972-1975), *Guide to Ethnohistorical Sources* (4 tomos), en Robert Wauchope, compilador general, *Handbook of Middle American Indians*, vols.12-15. University of Texas Press, Austin.

Coe, Michael D., y Gordon Whitaker (1982), *Aztec Sorcerers in Seventeenth Century Mexico. The treatise on supersitions by Hernando Ruiz de Alarcón.* Institute of Mesoamerican Studies, Publication 7. State University of New York, Albany.

Códice Borbónico, edición facsimilar con comentario de Karl Anton Nowotny y Jacqueline de Durand-Forest. ADEVA, Graz, 1974.

Códice Borgia, con comentario de Karl Anton Nowotny. ADEVA, Graz, 1976.

Códice Chimalpopoca: Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles (traducción de Primo Feliciano Verlazquez). UNAM, México, 1975.

Códice Fejérvàry-Mayer, con introducción de Cottie A. Burland. ADEVA, Graz, 1971.

Códice Ixtlilxochitl, con introducción de Ferdinand Anders y Jacqueline de Durand-Forest. ADEVA, Graz, 1976.

Códice Laud, con introducción de Cottie A. Burland. ADEVA, Graz, 1966.

Códice Magliabechi, con introducción de Ferdinand Anders. ADEVA, Graz, 1970.

Códice Mendoza, con comentario de James Cooper Clark, Londres 1938. Otra edición es la de Francisco del Paso y Troncoso y Jesús Galindo y Villa, México 1925, reeditada en 1979.

Códice Nuttall, con introducción de Ferdinand Anders y Nancy Troike. ADEVA, Graz, 1987.

Códice Telleriano-Remensis, con introducción de Ernest Théodore Hamy. Paris, 1899.

Códice Tudela, con comentario de José Tudela de la Orden. Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1980.

Códice Tututepetongo o *Porfirio Díaz*, véase: Chavero 1892.

Códice Vaticano 3738 ("A"). ADEVA Graz 1979.

Códice Vaticano 3773 ("B"), con introducción de Ferdinand Anders. ADEVA, Graz 1972.

Códice Vindobonensis Mexicanus 1, con introducción de Otto Adelhofer. ADEVA, Graz, 1974.

Córdova, fray Juan de (1886), *Arte del idioma zapoteca*. Morelia.

Colby, Benjamin N., y Lore M. Colby (1981), *The daykeeper. The life and discourse of an ixil diviner*. Harvard University Press, Cambridge Mass.

Córdova, fray Juan de (1886), *Arte del idioma zapoteco*. Morelia. Reimpresión Oaxaca.

Corona Nuñez, José (1964-1967), *Antigüedades de México, basadas en la recopilación de Lord Kingsborough* (I-IV). Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México.

Cortés, Hernán (1963), *Cartas y Documentos*. Porrúa, México.

Chavero, Alfredo (1892), *Antigüedades mexicanas. Publicadas por la Junta Colombina en el cuarto centenario del descubrimiento de América* (2 tomos). Oficina tipográfica de la Secretaría de Fomento, México.

Chiappelli, Fredi, comp. (1976), *First Images of America. The Impact of the New World on the Old* (2 tomos). University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londres.

Dahlgren, Barbro, comp. (1987), *Historia de la Religión en Mesoamérica y áreas afines, I Coloquio*. Universidad Nacional Autónoma de México.

D'Alatri, M., y G.Cattaneo di Ciacca (1988), *La Chiesa e il Cimiterio della SS. Concezione, Guida Storico-artistica*. Cappuccini di Via Veneto.

Davies, Nigel (1977), *The Toltecs. Until the Fall of Tula*. University of Oklahoma Press, Norman.

Dietrich, Gabriele (1971), *Tod und Jenseits in der aztekischen Religion*. Disertación Universidad Libre, Berlín.

Dorson, R.M. (1955), "The eclipse of solar mythology", en *Journal of American Folklore* 68: 393-416.

Dow, James W. (1974), *Santos y Supervivencias. Funciones de la religión en una comunidfad otomí, México*. Serie Antropología Social 33. Instituto Nacional Indigenista, México.

Durán, fray Diego (1967), *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de la Tierra Firme* (2 tomos). Porrúa, México.

Duverger, Christian (1983), *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*. Fondo de Cultura Económica. México.

Dyk, Anne (1959), *Mixteco Texts*. Instituto Lingüístico de Verano, Norman.

Dyk, Ann, y Betty Stoudt (1973), *Vocabulario mixteco de San Miguel el Grande*. Instituto Lingüístico de Verano, México.

Edmonson, Munro S. (1960), Nativism, Syncretism and anthropological science. *Nativism and Syncretism*, New Orleans.

Edmonson, Munro S. comp. (1974), *Sixteenth-Century Mexico: The Work of Sahagún*. University of New Mexico Press, Albuquerque.

Eliade, Mircea (1964), *Myth and Reality*. George Allen & Unwin LTD, Londres.

Eliade, Mircea (1966), *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr.* Rowohlt, Munich.

—— (1975), *Tratado de Historia de las Religiones.* Ediciones Era, México.

Elsen, Albert E., Barbara Miller Lane, Stanislaus von Moos y Xavier Sust (1978), *La Arquitectura como Símbolo de Poder.* Tusquets, Barcelona.

Eschmann, Anncharlott (1976), *Das religiöse Geschichtsbild der Azteken.* Indiana Beiheft 4, Berlín.

Estrada, Alvaro (1977), *Vida de María Sabina, la sabia de los hongos.* Siglo XXI, México.

Fábrega, José Lino (1899), *Interpretación del códice Borgiano.* Anales del Museo Nacional de México, tomo V.

Faraclas, Nicholas (1983), "Preliminaries to Tonemic and Tonomechanical Analysis for the Chalcatongo Dialect of Mixtec", en *Studies in Mesoamerican Linguistics*, report 4 : 307-331.

Farwerck, F.E. (1978), *Noordeuropese Mysteriën en hun sporen tot heden.* Ankh-Hermes, Deventer.

Fellowes, William H. (1977), "The Treatises of Hernando Ruiz de Alarcón", *Tlalocan* VII, pp. 309-355.

Foster, George M. (1962), *Cultura y Conquista: la herencia española de América.* Universidad Veracruzana, Xalapa.

Frankl, Victor (1966), "Die 'Cartas de Relación' des Hernán Cortés und der Mythos von der Wiederkehr des Quetzalcoatl", en *ADEVA Mitteilungen* 10, pp.7-17.

Fuente, Julio de la (1977), *Yalalag. Una villa zapoteca serrana.* Serie Clásicos de la antropología mexicana 2. Instituto Nacional Indigenista, México.

Furst, Peter T. (1976), "Fertility, Vision Quest and Auto-Sacrifice: Some Thoughts on Ritual Blood-Letting Among the Maya", en *The Art, Iconography & Dynastic History of Palenque Part III, Proceedings of the Segunda Mesa Redonda de Palenque* (Merle Greene Robertson ed.), pp. 181-193. Pebble Beach.

Furst, Peter T. (1980), *Alucinógenos y Cultura.* Fondo de Cultura Económica, México.

Galinier, Jacques (1987), *Pueblos de la Sierra madre. Etnografía de la comunidad otomí.* Clásicos de la Antropología 17. Instituto Nacional Indigenista, México.

Gall, August Freiherr von (1940), "Medizinische Bücher der alten Azteken aus der ersten Zeit der Conquista", en *Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin* 7, pp.81-299. Berlín.

García Alcaraz, Agustín (1973), *Tinujei, los triquis de Copala.* Comisión del Río Balsas, México.

García Carrera, Juan (1986), *La Otra Vida de María Sabina*. México.
Garibay, Angel María (1953), *Historia de la Literatura Nahuatl* (2 tomos). Porrúa, México.
—— (1958), *Veinte Himnos Sacros de los Nahuas*. UNAM, México.
—— (1979), *Teogonía e Historia de los Mexicanos: tres opúsculos del siglo XVI*. Porrúa, México.
Gay, José Antonio (1978), *Historia de Oaxaca* (2 tomos). Gobierno del Estado de Oaxaca. Reproducción de la edición de 1881.
Geertz, Clifford (1987), *La interpretación de las culturas*. Editorial Gedisa, México.
Ginzburg, Carlo (1966), *I Benandanti: Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*. Giulio Einaudi editore, Torino.
—— (1989), *Storia Notturna. Una decifrazione del sabba*. Giulio Einaudi editore, Torino.
Glass, John B. (1964), *Catálogo de la Colección de Códices*. Museo Nacional de Antropología, México.
González Obregón, Luis (1912), *Procesos de Indios Idólatras y Hechiceros*. Publicaciones del Archivo General de la Nación 3, México.
González Torres, Yólotl (1975), *El culto a los astros entre los mexicas*. SepSetentas, México.
Gossen, Gary (1972), "Temporal and Spatial Equivalents in Chamula Ritual Symbolism", *en* William Lessa y Evon Z. Vogt, comps., *Reader in Comparative Religion*, pp. 135-149. Harper and Row, Nueva York y Londres.
Gottlieb, Theodor (1968), *Büchersammlung Kaiser Maximilians*. Van Heusden, Amsterdam.
Graulich, Michel (1983), "Templo Mayor, Coyolxauhqui und Cacaxtla" en *Mexicon* V:5, pp. 91-94.
Graulich, Michel (1988), *Quetzalcoatl y el Espejismo de Tollan*. Instituut voor Amerikanistiek, Anberes.
Greenberg, James B. (1987), *Religión y economía de los chatinos*. Serie de Antropología Social, 77. Instituto Nacional Indigenista, México.
Greenleaf, Richard E. (1961), *Zumárraga and the Mexican Inquisition 1536-1543*. Academy of Franciscan History, Washington.
Greenleaf, Richard E. (1969), *The Mexican Inquisition of the Sixteenth Century*. University of New Mexico Press, Albuquerque.
Greenleaf, Richard E. (1978), The Mexican Inquisition and the Indians: sources for the ethnohistorian. *The Americas* XXXIV:3, pp.315-344. Washington D.C.
Grijp, Louis Peter, Annemies Tamboer y Everdien Hoek, comps. (1989), *De Dodendans in de Kunsten*. HES, Utrecht.

Gruzinski, Serge (1988), *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española.* INAH, México.

Guiteras Holmes, Calixta (1965), *Los Peligros del Alma. Visión del Mundo de un Tzotzil.* Fondo de Cultura Económica, México.

Gutiérrez Solana, Nelly (1985), *Códices de México: historia e interpretación de los grandes libros pintados prehispánicos.* Panorama Editorial, Mexico.

Hamy, Ernest Théodore (1899a), *Codex Borbonicus, manuscrit mexicain de la Bibliothèque du Palais Bourbon.* Paris.

—— (1899b): véase *Códice Telleriano-Remensis.*

Heikamp, Detlef, y Ferdinand Anders (1970), "Mexikanische Altertümer aus Süddeutschen Kunstkammern", en *Pantheon* XXVIII, pp. 205-220.

Hellbom, Anna-Britta (1979), "Reflejos de 'sincretismo' en el Valle de México", en *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes*, VI, pp.73-84, París.

Hernández Hernández, Rosendo (1982), *La religión naua en Texoloc, municipio de Xochiatipan, Hgo.* SEP-INI, Serie Etnolingüística 51, México.

Hervey, Mary F.S. (1921), *The life, correspondence and collections of Thomas Howard, Earl of Arundel.* Cambridge.

Heyden, Doris (1973), "Xiuhtecuhtli, investidor de soberanos", en *Boletín INAH* II: 3,pp.3-10.

—— (1975), "An Interpretation of the Cave underneath the Pyramid of the Sun in Teotihuacan, Mexico", en *American Antiquity* 40: 2, pp. 131-147.

—— (1987), "Magia negra: Tezcatlipoca y Obsidiana", en Barbro Dahlgren (comp.), *Historia de la Religión en Mesoamérica y áreas afines. I Coloquio*, pp. 83-85. Universidad Nacional Autónoma de México.

—— (1989), "Posibles antecedentes del glifo de México Tenochtitlan en los códices pictóricos y en la tradición oral", en *I Coloquio de Documantos Pictográficos de Tradición Nahuatl,* pp.211-229. Universdidad Nacional Autónoma de México.

Hinz, Eike (1970), *Antropologische Analyse altaztekischer Texte. Teil 1: Die magischen Texte im Tratado Ruiz de Alarcóns (1629).* Beiträge zur mittelamerikanischen Völkerkunde IX, Hamburgo.

—— (1978), *Analyse aztekischer Gedankensysteme. Wahrsageglaube und Erziehungsnormen als Alltagstheorie sozialen Handelns.* Acta Humboldtiana, Series Geographica et Ethnographica 6. Franz Steiner Verlag, Wiesbaden.

Holland, William R. (1964), "Contemporary Tzotzil Cosmological Concepts as a Basis for Interpreting Prehistoric Maya Civilization", en *American Antiquity* 29:3, pp. 301-306.

Holbein, Hans (1977), *La Danza de la Muerte.* La nave de los Locos, México.

Hunt, Eva (1977), *The Transformation of the Hummingbird. Cultural Roots of a Zinacantecan Mythical Poem*. Ithaka, N. Y.

—— (1978), "The provenience and contents of the Porfirio Díaz and Fernández Leal codices: some new data and analysis", en *American Antiquity* 43: 4.

Hunt, R.W. (1973), *Bodleian Library Quarto Catalogues II: Laudian Manuscripts by H.O. Coxe*. Bodleian Library, Oxford.

Hvidtveldt, Arild (1958), *Teotl and Ixiptlatli, some central conceptions in ancient Mexican religion*. Copenhague.

Impey, Oliver, y Arthur MacGregor, comps. (1985), *The Origins of Museums. The Cabinet of Curiosities in Sixteenth- and Seventeenth-Century Europe*. Clarendon Press, Oxford.

Informantes de Sahagún, Textos de los (1958), *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*. UNAM, México.

—— (1969), *Augurios y abusiones*. UNAM, México.

Ichon, Alain (1973), *La religión de los totonacas de la sierra*. Instituto Nacional Indigenista, México.

Incháustegui, Carlos (1977), *Relatos del Mundo Mágico Mazateco*. SEP-INAH, México.

Ingham, John M. (1986), *Mary, Michael & Lucifer. Folk Catholicism in Central Mexico*. University of Texas Press, Austin.

Jansen, Maarten (1982), "Viaje al Otro Mundo: La Tumba I de Zaachila", en *Coloquio Internacional Los Indígenas de México en la época precolombina y en la actualidad* (Maarten Jansen y Ted Leyenaar, comps.), pp. 87-118. Rijksmuseum voor Volkenkunde, Leiden.

—— (1982), *Huisi Tacu, estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: Codex Vindobonensis Mexicanus I*. CEDLA, Amsterdam.

—— (1985), "Las lenguas divinas del México precolonial", en *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* 38, pp.3-14. Amsterdam

—— (1986) "La división mántica de las trecenas", *Mexicon* VIII:5, pp.102-107.

—— (1987) "Dzavuindanda, Ita Andehui y Iukano, historia y leyenda mixteca", en *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* 42, pp. 71-89.

—— (1988a), "The Art of Writing in Ancient Mexico: an ethno-iconological perspective", en *Visible Religion, Annual for Religious Iconography* VI, pp. 86-113.

—— (1988b), "Dates, Deities and Dynasties, non-durational time in Mixtec historiography", en *Continuity and Identity in Native America, essays in honor of Benedikt Hartmann* (Maarten Jansen, Peter van der Loo y Roswitha Manning, comps.), pp. 156-192. E.J. Brill, Leiden.

Jonghe, Edouard de (1905), "Histoyre du Mechique", en *Journal de la Société des Américanistes* N.S. 2: 1, pp. 1-41.

Jung, Carl-Gustav, y Karl Kerényi (1951), *Einführung in das Wesen der Mythologie*. Rhein verlag, Zürich.

Kern, Gertrud (1987), *Das messer im Weltbild Alt-Mexikos. Eine ikonologische Studie zu den Bilderhandschriften der Borgia-Gruppe*. Mundus Reihe Alt-Amerikanistik, Bonn.

Kingsborough, Sir Edward King, Lord of (1830-1848), *Antiquities of Mexico*. Londres.

Klein, Cecilia F. (1980), "Who was Tlaloc?", en *Journal of Latin American Lore* 6: 2, pp.155-204.

Knab, Tim (1979) "Talocan talmanic, supernatural beings of the Sierra de Puebla", en *Actas del XLII Congreso Internacional de Americanistas* 6, pp.127-136. París.

Köhler, Ulrich (1974) "Huitzilopochtli und die präkolumbische Einteilung des Kosmos in links und rechts", en *Actas del XL Congreso Internacional de Americanistas* 2, pp. 257-271. Roma.

—— (1977) "Aztekische Reinkarnationsvorstellungen aus der Sicht neuerer ethnographischen Daten", en *Indiana* 4, pp.75-85. Berlín.

—— (1979), "In Memoriam Karl Anton Nowotny", en *Zeitschrift für Ethnologie* 104 (1), pp. 7-16.

—— (1983), "Ethnographische Notizen zum Alter Ego-Glauben und Nagualismus in Mexiko", en *Mexicon* V (2), pp.30-32.

Kohl, Karl-Heinz, comp. (1982), *Mythen der Neuen Welt, Zur Entdeckungsgeschichte Lateinamerikas*. Frölich und Kaufmann, Berlin.

Kramer, Heinrich, y Jacobus Sprenger (1975), *Malleus Maleficarum (el martillo de los brujos)*. Ediciones Oríon, Buenos Aires.

Kreichgauer, Damian (1915-1916), "Die Astronomie des Kodex Nuttall", en *Anthropos* 10/11: 1-23. Viena.

—— (1917), "Die Astronomie in der grossen Wiener Handschrift aus Mexiko", en *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien* Phil. hist. Klasse 182 (5).

Kristensen, W.B. (1966) *Godsdiensten in de Oude Wereld*. Spectrum, Utrecht.

Kubler, George, y Charles Gibson (1951), *The Tovar Calendar*. Memoirs of the Connecticut Academy of Arts & Sciences XI. New Haven.

Lafaye, Jacques (1977), *Quetzalcoatl y Guadalupe*. Fondo de Cultura Económica, México.

—— (1984), *Mesías, cruzadas, utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas*. Fondo de Cultura Económica, México.

Laud, William (1977), *The Works* (7 vols. en 5 tomos). Georg Olms Verlag, Hildesheim y Nueva York (reimpresión de la edición de William Scott y James Bliss, Oxford 1847-1860).

Leach, Edmund (1976) *Culture and Communication.* Cambridge University Press, Cambridge.

Lee, Sidney, comp. (1885-1912) *Dictionary of National Biography.* Smith, Elder & Co, Londres.

Lehmann, Walter (1911), "Kalender der Quiché Indianer", en *Anthropos* 6, pp.403-410.

Lemaire, Ton (1986), *De Indiaan in ons bewustzijn. De ontmoeting van de Oude met de Nieuwe Wereld.* Ambo, Baarn.

León-Portilla, Miguel (1966), *La filosofía nahuatl, estudiada en sus fuentes.* Universidad Nacional Autónoma de México.

Lévi-Stauss, Claude (1962), *La Pensée Suavage.* Librairie Plon, París. *[El pensamiento salvaje,* FCE, México.]

Loo, Peter L. van der (1983), "The Tratado of Hernando Ruíz de Alarcón: a link between precolumbian and modern indian culture in Guerrero, Mexico", en *Archaeoastronomy* 6: 1-4, pp.177-185.

—— (1987), *Códices, costumbres y continuidad.* Leiden.

—— (1988), "Old models and new tools in the study of Mesoamerican religion", en *Continuity and Identity in Native America, essays in honor of Benedikt Hartmann* (Maarten Jansen, Peter van der Loo y Roswitha Manning, comps.), pp. 42-57. E.J. Brill, Leiden.

López Austin, Alfredo (1967), "Términos del nahuallatolli", en *Historia Mexicana* XVII:1, pp.1-35.

—— (1973), *Hombre-dios: Religión y política en el mundo nahuatl.* Universidad Nacional Autónoma de México, México.

—— (1974), "Descripción de medicinas en textos dispersos del libro XI de los códices Matritense y Florentino", en *Estudios de Cultura Nahuatl* 11, pp.45-135. México.

—— (1975), *Textos de medicina náhuatl.* Universidad Nacional Autónoma de México.

—— (1980), *Cuerpo humano e ideología: Las concepciones de los antiguos nahuas* (2 tomos). UNAM, Mexico.

López de Gómara, Francisco (1946), "Historia General de Indias", en *Historiadores primitivos de Indias* (colección dirigida por E. de Vedia), pp. 156-455. Biblioteca de Autores Españoles, tomo XXII, Madrid.

MacLeod, Barbara & Puleston, Dennis E. (1979), "Pathways into Darkness: the search for the road to Xibalba", en *Tercera Mesa Redonda de Palenque* (Merle Greene Robertson ed.), pp. 71-77. Palenque.

Madan, Falconer, y H? H. E. Crasten (1980), *Catalogue of Western manuscripts in the Bodleian Library at Oxford.* Kraus Reprint, Munich (originalmente Oxford 1922).

Madsen, William (1960), "Christo-paganism, a study of Mexican religious syncretism", en *Nativism and Syncretism*, New Orleans

—— (1967), "Religious Syncretism", en *Handbook of Middle American Indians* (Robert Wauchope, comp.) VI, pp.369-391. University of Texas Press, Austin.

Mak, Cornelia (1959), "Mixtec medical Beliefs and Practices", en *América Indígena* XIX (2): 125-50.

Marquina, Ignacio (1960), *El Templo Mayor de México*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

—— (1964), *Arquitectura prehispánica*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Marroquín, Enrique (1989), *La Cruz Mesiánica. Una aproximación al sincretismo católico indígena*. Universidad Autónoma Benito Juárez, Oaxaca.

Martínez Marín, Carlos (1961), *Códice Laud: Introducción, selección y notas*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Mason, Peter (1990), *Deconstructing America. Representations of the Other*. Routledge, Londres & Nueva York.

Mendelson, E. Michael (1958), "A Guatemalan Sacred Bundle", en *Man* 58 (no.170), pp. 121-126.

Mendieta, Gerónimo de (1971), *Historia eclesiástica indiana*. Porrúa, México.

Molina, fray Alonso de (1970), *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*. Porrúa, México.

Mönnich, Anneliese (1969), *Die Gestalt der Erdgöttin in den Religionen Mesoamerikas*. Disertación, Freie Universität, Berlín.

Montoya Briones, José de Jesús (1964), *Atla: Etnografía de un pueblo nahuatl*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Morris, Brian (1987), *Anthropological Studies of Religion —An introductory text*. Cambridge University Press.

Motolinia, fray Toribio de Benavente, llamado (1969), *Historia de los indios de la Nueva España* (edición de Edmundo O ' Gorman). Porrúa, México.

—— (1971), *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España* (edición de Edmundo O'Gorman). Universidad Autónoma de México.

Müller, W. (1961), *Die heilige Stadt: Roma quadrata, himmlisches Jerusalem und die Mythe vom Weltnabel*. Stuttgart.

Mundkur, B. (1978), "The Alledged Diffusion of Hindu Divine Simbols into pre-Columbian Mesoamerica: A Critique", en *Current Anthropology* 19: 3, pp.541-583.

Munz, Peter (1986), *Cuando se quiebra la rama dorada: ¿Estructuralismo o tipología?* Fondo de Cultura Económica, México.

Myers, J.N.L. y otros (1951), *The Bodleian Library in the Seventeenth Century*.

Guide to an Exhibition held during the Festival of Britain 1951. Bodleian Library, Oxford.

Nicholson, H. B. (1971), "Religion in Prehispanic Central Mexico", en *Handbook of Middle American Indians* (Robert Wauchope, comp.) 10, pp. 395-446. University of Texas Press, Austin.

Nowotny, Karl Anton (1939), "Kommentar zum Codex Laud", Disertación manuscrita, Universidad de Viena.

—— (1960), *Mexikanische Kostbarkeiten aus Kunstkammern der Renaissance*. Museum für Völkerkunde, Viena.

—— (1961), *Tlacuilolli, die mexikanischen Bilderhandschriften, Stil und Inhalt, mit einem Katalog der Codex Borgia Gruppe*. Monumenta Americana. Gebr. Mann, Berlín.

—— (1976), *Der Indianische Ritualismus*. Colonia.

—— (1980) "Die Krise der Völkerkunde", en *Zeitschrift für Ethnologie* 105, pp.113-124.

Olavarrieta Marenco, Marcela (1977), *Magia en los Tuxtlas*. Serie Antropología Social 54. Instituto Nacional Indigenista, México.

Oráculo novísimo o sea el Libro de los destinos, el cual fue propiedad exclusiva del emperador Napoleón. El Libro Español, México 1975.

Otto, Rudolf (1936), *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. C.H. Beck, München (originalmente Breslau 1917).

Paso y Troncoso, Francisco (1989), *Descripción, Historia y Exposición del códice pictórico de los antiguos náhuas que se conserva en la Cámara de Diputados de París*. Florencia.

Paw (1951), "Algunas observaciones acerca de la religión de los mixtecos guerrerenses", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* XII, pp. 147-164.

Peñafiel, Antonio (1895), *Códice Fernández Leal*. Secretaría de Fomento, México.

Pérez Jiménez, Gabina Aurora (1988), "Sain Sau, introducción al mixteco de Chalcatongo", en *Continuity and Identity in native America, essays in honor of Benedikt Hartmann* (Maarten Jansen, Peter van der Loo y Roswitha Manning, comps.), pp. 132-155. E.J. Brill, Leiden.

Phelan, John L. (1972), *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. UNAM, México.

Philip, Ian (1984), *The Bodleian Library in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Clarendon Press, Oxford.

Popol Vuh (diferentes ediciones y traducciones):

Schultze Jena, Leonhard (1944), *Popol Vuh: Das heilige Buch der Quiché-Indianer von Guatemala*. Kohlhammer, Stuttgart.

Edmonson, Munro S. (1971), *The Book of Counsel: The Popol Vuh of the Quiché Maya of Guatemala.* Middle American Research Institute Publication 35. Tulane University, Nueva Orleans.

Ximenez, fray Francisco (1973), *Popol Vuh* (edición facsimilar, anotada por Agustín Estrada Monroy). Editorial "José de Pineda Ibarra", Guatemala.

Tedlock, Dennis (1985), *Popol Vuh.The Mayan Book of the Dawn of Life.* Simon & Schuster, New York 1985.

Preuss, Konrad Theodor (1908), "Die Astralreligion in Mexiko in vorspanischer Zeit und in der gegenwart", en *Transactions of the Third International Congress for the History of religions*, I, pp.36-41. Oxford.

Proceso inquisitorial del cacique de Tezcuco (1539), Eusebio Gómez de la Puente, editor, (México, 1910); edición facsimilar (Edmundo Aviña Levy editor), México 1968.

Quezada, Noemí (1975), *Amor y magia amorosa entre los aztecas.* UNAM, México.

Quezada, Noemí (1980), "Hernando Ruiz de Alarcón y su Persecución de Idolatrías", en *Tlalocan* VIII, pp. 323-354.

Remington, Judith A. (1977), "Current Astronomical Practices among the Maya", en *Native american astronomy* (Anthony F. Aveni, comp.), pp.75-88. University of Texas Press, Austin y Londres [edición en español, Siglo XXI Editores, México].

Reyes García, Luis (1960), *Pasión y muerte del Cristo Sol.* Universidad Veracruzana, México.

Reyes García, Luis, y Dieter Christensen, —con contribuciones de Mönnich, Anneliese & Beutler, Gisela— (1976), *El anillo de Tlalocan.* Gebr. Mann Verlag, Berlín.

Reyes García, Luis (1979), "La visión cosmológica y la organización del imperio mexica", en *Mesoamerica: Homenaje a Paul Kirchhoff* (B.Dahlgren, comp.), pp.34-40. SEP-INAH, Mexico.

Robicsek, Francis, y Donald M. Hales (1981), *The Maya Book of the Dead. The Ceramic Codex.* University of Oklahoma Press. Norman

Rodríguez Ramírez, Francisco Javier (1979), "Los colores, la ordenación del mundo y la enfermedad", en *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes*, VI, pp. 279-285. Paris.

Röck, Fritz (1927), "Vergleichende Betrachtungen zum Kalender der alten Mexikaner", en *Der neue Pflug* (Februar 1927), pp. 3-21. Viena.

Röck, Fritz (1930), "Die kulturhistorische Bedeutung von Ortungsreihen und Ortungsbildern", en *Anthropos* XXV.

Röck, Fritz (1935), "Ein altindianisches Bilderbuch", en *Frohes Schaffen* XI, pp. 193-204. Viena.

Röck, Fritz (1937), "Getarnte Himmelskunde in altmexikanischen Bilderhandschriften", en *Forschungen und Fortschritte* 13, pp. 356-57. Berlín.

Ruiz de Alarcón, Hernando y otros (1953 [1629]), *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México.* Ediciones Fuente Cultural, México [nueva edición en *El alma encantada,* reproducción facsimilar de la edición de Francisco del Paso y Troncoso, FCE, México].

Schele, Linda (1976), "Accesion Iconography of Chan-Bahlum in the Group of the Cross at Palenque", en *The Art —Iconography & Dynastic History of Palenque. Proceedings of the Second Mesa Redonda de Palenque* (Merle Greene Robertson ed.), pp. 9-34. The Robert Louis Stevenson School, Pebble Beach.

—— (1977), "Palenque: The House of the Dying Sun", en *Native American Astronomy* (Anthony F. Aveni, comp.), pp. 43-56. University of Texas Press, Austin y Londres [edición en español, Siglo XXI Editores, México].

—— y Jeffrey H. Miller (1978), *The Mirror, the Rabbit, and the Bundle. 'Accession' Expressions from the Classic Maya Inscriptions.* Dumbarton Oaks, Washington D.C.

Scheicher, Elisabeth (1979), *Die Kunst-und Wunderkammern der Habsburger.* Molden Edition, Viena-Munich-Zürich.

Schonath, Wilhelm (1967), *Bibliothecae Academicae Herbipolensis Libri. Versprengte Schätze der Universitäts-Bibliothek Würzburg in Schloss Pommersfelden.* Quellen und Beiträge zur Geschichte der Universität Würzburg 2. Würzburg.

Schreiber, Heinrich (1927), *Die Bibliothek der ehemaligen Mainzer Kartause. Die handschriften und ihre Geschichte.* Harassowitz, Leipzig.

Schultze Jena, Leonard (1933-1938), *Indiana* (3 tomos). Gustav Fischer, Jena.

Schwimmer, Erik (1982), *Religión y Cultura.* Editorial Anagrama, Barcelona.

Sebald, Hans (1978), *Witchcraft —The Heritage of a Heresy.* Elsevier, Nueva York.

Segre, Enzo (1987), *Las máscaras de lo sagrado.* Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Séjourné, Laurette (1981), *El pensamiento náhuatl cifrado por los calendarios.* Siglo XXI, México.

Seler, Eduard (1901) *Codex Fejérváry-Mayer. Eine altmexikanische Bilderschrift der Free Public Museums in Liverpool (1201/ M).* Berlín.

—— (1902), *Codex Vaticanus Nr.3773. Eine altmexikanische Bilderschrift der Vatikanischen Bibliothek* (2 tomos). Berlín.

—— (1904-1909), *Codex Borgia. Eine altmexikanische Bilderschrift der Biblio-*

thek der Congregatio de Propaganda Fide (3 tomos). Berlín [véase, *infra*, Seler (1963)].

—— (1960/1(02/23) *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanishen Sprach- und Altertumskunde* (I-V). ADEVA, Graz.

—— (1963), *Comentarios al Códice Borgia*. (traducción española de Seler [1904-1909]). Fondo de Cultura Económica, México, con reimpresiones actuales.

Signorini, Italo (1979), *Los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca*. Serie de Antropología Social 59. Instituto Nacional Indigenista, México.

Sisson, Edward B. (1983), "Recent Work on the Borgia Group Codices", en *Current Anthropology* 24 (5), pp. 653-656.

Soustelle, Jacques (1955), *La Vie Quotidienne des Aztèques*. Librairie Hachette, París [edición en español, FCE, México].

Sperber, Dan (1975), *Rethinking Symbolism*. Cambridge University Press.

Spero, Joanne M. (1987), "Lightning men and Water Serpents: A Comparison of Mayan and Mixe-Zoquean Beliefs", Manuscrito: M. A. Thesis, University of Texas at Austin.

Springell, Francis C. (1963), *Conoisseur and Diplomat. The Earl of Arundel's Embassy to Germany in 1636*. Maggs Bros., Londres.

Stenzel, Werner (1972), "The Sacred Bundles in Mesoamerican Religion", en *Actas del XXXVIII Congreso Internacional de Americanistas*, II, pp. 347-352. Stuttgart.

Stuip, R.E.V. & Vellekoop, C. (1988), *Culturen in contact. Botsing en integratie in de Middeleeuwen*. Hes Uitgevers, Utrecht.

Sullivan, Thelma (1982), "Tlazolteotl-Ixcuina: The great Spinner and Weaver", en *The Art and Iconography of Late Post-Classic Mexico* (Elizabeth P. Benson y Elizabeth Hill Boone, comps.), pp. 7-35. Dumbarton Oaks, Washington.

—— (1976), "The mask of Itztlacoliuhqui", en *Anales del XLI Congreso Internacional de Americanistas* (1974), II, pp.252-262. México.

Tedlock, Barbara (1982), *Time and the Highland Maya*. University of New Mexico Press, Albuquerque.

Thomas, Keith (1973), *Religion and the decline of magic*. Penguin Books, Harmondsworth.

Thomas, Norman D. (1974), *Envidia, brujería y organización ceremonial. Un pueblo zoque*. Sepsetentas 166, México.

Thompson, J. Eric S. (1966), "Ayopechtli, an aspect of the Nahua Goddess of the Maguey", en *Actas del XXXVI Congreso Internacional de Americanistas*, tomo II, pp.103-106, Barcelona.

—— (1966), "Merchant Gods of Middle America", en *Summa Anthropológica, En homenaje a Roberto J. Weitlaner*, pp.159-172. INAH, México.

—— (1970), *Maya History and religion*. University of Oklahoma Press, Norman.
Toro, Alfonso (1930), "Las plantas sagradas de los aztecas y su influencia sobre el arte precortesiano", en *Actas del XXIII Congreso Internacional de Americanistas*, pp.101-121. Nueva York.
Torquemada, fray Juan de (1975-1983), *Monarquía Indiana* (7 tomos). Universidad Nacional Autónoma de México.
Townsend, Richard (1979), *State and Cosmos in the Art of Tenochtitlan*. Studies in Pre-Columbian Art & Archaeology 20, Dumbarton Oaks, Washington.
Trevor-Roper, Hugh R. (1940), *Archbishop Laud 1573-1645*. Londres.
Turner, Victor (1965), "Betwixt and between: the liminal period in Rites de Passage", en *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach* (William A. Lessa y Evon Z. Vogt , comps.), pp. 338-347. Harper & Row Publishers, Nueva York - Londres.
—— (1974), *The Ritual Process*. Penguin Books, Harmondswordth.
Van Gennep, Arnold L. (1909), *Les Rites de Passage*. E. Nourry, Paris.
Van der Leeuw, Gerardus (1933), *Phänomenologie der Religion*. Tübingen [traducción española: Fondo de Cultura Económica, México, 1964].
Vermaseren, M.J. (1959), *Mithras, de geheimzinnige god*. Elsevier, Amsterdam-Bruselas.
Veytia, Mariano (1944), *Historia Antigua de México*. Editorial Leyenda, México.
Vogt, Evon Z. (1979), *Ofrendas pra los dioses*. Fondo de Cultura Económica, México.
Vries, Jan de (1961), *Godsdienstgeschiedenis in vogelvlucht*. Het Spectrum, Utrecht / Amberes.
Wauchope, Robert (1962), *Lost Tribes and Sunken Continents. Myth and method in the Study of the American Indian*. University of Chicago Press, Chicago.
Wauchope, Robert, comp. general (1964-1975), *Handbook of Middle American Indians* (tomos I-XV). University of Texas Press, Austin.
Weckmann, Luis (1984), *La herencia medieval de México* (2 tomos). El Colegio de México, México.
Weitlaner, Roberto J. (1958), "Un calendario de los zapotecos del sur", en *Actas del XXXII Congreso Internacional de Americanistas*, Copenhague, pp. 296-299.
Weitlaner, Roberto J., comp. (1977), *Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla*. Selección, introducción y notas de María Sara Molinari, María Luisa Acevedo y Marlene Aguayo Alfaro. Serie Antropología Social 53. Instituto Nacional Indigenista, México.
Williams García, Roberto (1963), *Los Tepehuas*. Universidad Veracruzana, Xalapa.

Índice

Prologo 7

PRIMERA PARTE
El manuscrito del arzobispo de Canterbury

I. El manuscrito en México 11
II. El manuscrito en Europa 23
III. Estudios 43

SEGUNDA PARTE
Lo divino y lo humano en la religión mesoamericana

IV. A la sombra de las pirámides 59
V. Sincretismo y resistencia 99
VI. Vida y muerte en los libros de Sabiduría 125
VII. El *uipil* de novia 139

TERCERA PARTE
Lectura del Códice Laud
Lado I

VIII. El dominio de la muerte 155
IX. Pronósticos para los matrimonios 171
X. Las cuatro manifestaciones de la Diosa Madre 187
XI. Las ofrendas y sus peligros 199
XII. Aspectos fúnebres para el culto 207
XIII. Los ritos con los manojos contados 211

Lado II

XIV. Cuarenta días después de 1 Agua 219
XV. Los Señores de las trecenas divididas 231
XVI. La gran marcha 245
XVII. Tlaloc, Señor de los días 255
XVIII. El eclipse 259

CUARTA PARTE
El Códice de Tututepetongo
(Códice Porfirio Díaz)

XIX. El *Códice de Tututepetongo* 267
XX. Los Señores de las trecenas divididas 271
XXI. Los días de los cuatro rumbos 277
XXII. La mujer con su niño 281
XXIII. Las seis conversaciones 283
XXIV. Seis sacrificios 289
XXV. La veintena de 5 Serpiente 291
XXVI. Los días de los cuatro rumbos 293

Bibliografía e Índice

Bibliografía 299

La pintura de la muerte y de los destinos, libro explicativo del llamado *Códice Laud,* se terminó de imprimir y encuadernar, bajo el cuidado del maestro Luis Castillo, en el mes de junio de 1994 en los talleres de Impresora y Encuadernadora Progreso, S.A. (IEPSA), calzada de San Lorenzo 244, 09830 México, D.F. Se utilizó papel Torreón de 90 grms. de Gvarro Casas. En su composición se emplearon tipos Tiffany de 24:36, 18:24, 14:18, 11:14, 10:13 y 9:12 puntos de pica. *Se tiraron 3 000 ejemplares.* La coordinación editorial es de Axel Retif. El diseño general del libro ha sido efectuado por Francisco Muñoz Inclán. Guillermo Hagg realizó el cuidado de la edición y la revisión y corrección con los autores. La composición tipográfica es de José Luis Acosta, del *Taller de Composición del Fondo de Cultura Económica.* Carlos Haces diseñó el estuche, fabricado en Encuadernadora La Antigua, 2ª calle de Ángel Rico 84, 09200 México, D.F. Las capitulares *(© Fondo de Cultura Económica)* son obra de Blanca Luz Pulido y Patricia Pulido. Tuvieron a su cargo la corrección Blanca Luz Pulido y Arturo Alejandro Trejo Juárez. Realizaron la formación de las páginas con ilustraciones Olga Vázquez y Salvador Orozco. La coordinación de este proyecto es responsabilidad de Socorro Cano y María del Carmen Farías