UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

Cultura y cosmovisión chichimecas en el Mapa de Cuauhtinchan No. 2

T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE

DOCTORA EN ANTROPOLOGÍA

P R E S E N T A:

KEIKO YONEDA

DIRECTORA DE TESIS
DRA. JOHANNA BRODA

VOL. I

MÉXICO, D.F. 2002

Índice:

[1] Se utiliza la sigla de MC2 para el Mapa de Cuauhtinchan No.2.

[2] Se utiliza la sigla de HTCh para la ~~Historia Tolteca-Chichimeca~~.

Reconocimientos:

Este trabajo se planteó como proyecto de tesis doctoral en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM; y, por otro lado, como tema de investigación del CIESAS GOLFO. Para realizar esta investigación recibí el apoyo de numerosas personas.

Deseo expresar mis agradecimientos a Doris Heyden, quien dirigió la tesis de septiembre de 1993 a diciembre de 1999, cuando enfermó. A ella le debo varias ideas inciales que consolidaron el proyecto de investigación, como los primeros análisis acerca de Itzpapalotl y Chicomoztoc, y de la concepción mesoamericana de las cuevas. Le debo, además, mi formación en el estudio de la cosmovisión indígena a través de fuentes etnohistóricas.

Deseo expresar, asimismo, mis agradecimientos a Johanna Broda, quien tuvo la gentileza de aceptar la dirección de mi tesis a partir del 2000 y de trabajar conmigo en la revisión de las versiones finales de ésta. Broda me orientó en la lectura de trabajos acerca de temas como el sacrificio humano, y el culto a los cerros y a las piedras. A través de ella conocí varias tesis de interés para mi tema de estudio, presentadas en la UNAM y en la ENAH. Su entusiasmo por conocer la cultura del México septentrional y el Suroeste de los Estados Unidos fue un aliciente muy valioso para poder concluir la tesis. Sus sugerencias en torno a la organización y la presentación general de la tesis me fueron de gran utilidad.

También quiero expresar mi reconocimiento a los asesores de mi Comité de Doctorado por el apoyo que me han brindado a lo largo de los años. Víctor Castillo leyó los múltiples informes que redacté en el marco del programa de doctorado a partir de 1993, y revisó distintas versiones de la tesis a partir de 1999. Agradezco sus importantes sugerencias, la orientación en el campo de la etnohistoria, en el aspecto de la estructura de la tesis, y por su paciencia. Carlos Navarrete leyó los diversos informes del doctorado a partir de 1993, y me asesoró sobre todo en los temas arqueológicos que abarca la tesis. Sus observaciones fueron muy pertinentes.

Mario Ruz, Bernd Fahmel, Guilhem Olivier y Druzo Maldonado fueron revisores de la tesis. Les agradezco por sus excelentes observaciones y sugerencias. A partir de las discusiones sostenidas con ellos consulté varias obras, incorporé nuevas reflexiones, corregí incongruencias en la redacción y rectifiqué errores en las ilustraciones.

En el marco de diversos seminarios del CIESAS GOLFO he tenido la oportunidad de discutir mi trabajo con algunos de mis colegas. Les agradezco por su interés y su entusiasmo, a pesar de ser un campo tan alejado de sus temas de estudio.

Deseo expresar mis reconocimientos a Carlos Serrano, Jaime Litvak King, Noemí Quezada y Anabella Pérez Castro, quienes fueron los coordinadores del Doctorado en Antropología, UNAM, por su interés en el desarrollo de la investigación, y por sus atenciones.

Agradezco a Moisés Franco por la realización concienzuda de los dibujos de los diagramas y de los grupos de glifos.

Luis Heredia corrigió el estilo de la redacción, versión 2000, y dedicó largas horas para aclarar mis dudas.

A Hildeberto Martínez, mi esposo, le agradezco su entusiasmo por mi tema de investigación, y por haber encontrado varios libros de interés en las librerías. Hildeberto y Pedro Yaopain Makoto, mi hijo, me apoyaron cotidianamente de muchas formas.

Por último, doy gracias a Hiroshi, mi padre, y a Hiroko, mi madre (quién falleció en 26 de febrero del 2001 en Narashinodai, Chiba, Japón); ambos me apoyaron de mil maneras durante la elaboración de la tesis.

Sin el apoyo de todas estas personas no hubiera sido posible concluir la tesis.

Keiko Yoneda
Xalapa, Ver.

Siglas:

* Documentos pictográficos o mixtos (que contienen pinturas y caracteres latinos) producidos en Cuauhtinchan en la época colonial temprana:

MC1: Mapa de Cuauhtinchan No.1 ((35-32)) (Mapa de las conquistas chichimeca).
MC2: Mapa de Cuauhtinchan No.2 ((35-24)) (Mapa de la ruta Chicomoztoc-Cuauhtinchan).
MC3: Mapa de Cuauhtinchan No.3 ((35-70)) (Mapa de las migraciones Huexotzinco-Tepeaca).
MC4: Mapa de Cuauhtinchan No.4 ((35-31)) (Mapa de los linderos de Cuauhtinchan, año 1563)
HTCh: Historia Tolteca Chichimeca. Cuando no se especifica el año, se refiere concretamente a la edición de 1976.
MPEAI: Lámina XX de la HTCh (ediciones 1937 y 1947), "mapa pintado en papel europeo y aforrado en el indiano", según Boturini (1746) (Mapa de los linderos de Cuauhtinchan y Totomihuacan).
Mapas de Cuauhtinchan: MC1, MC2, MC3, MC4 y MPEAI.

La designación de los mapas por número es la que se utiliza en el Museo Nacional de Antropología e Historia. Los números de catalogación de los mapas en el Museo se encuentran entre dobles paréntesis (( )).

Los nombres que aparecen entre los paréntesis son los propuestos por Luis Reyes (1977), nombres que resumen los temas principales del mapa.

* Cartas modernas:

CARPRO PUE-TLAX: Carta Provisional Proyecto México, Zona de Puebla-Tlaxcala, Fundación Alemana.
CARTOPO HUEXOTZINGO: Carta Topográfica Huexotzingo, Puebla, México, Tlaxcala y Morelos; E14B42.

Uso del náhuatl:

En este trabajo las palabras en náhuatl van subrayadas, y se indica si son singulares o plurales, mediante el uso de los artículos del español. Por lo tanto se escribe, por ejemplo, "el tlacuilo" y "los tlacuiloque".

Por otro lado, en la mayoría de los nombres gentilicios se utiliza la forma plural del náhuatl, y sólo se distinguen los singulares de los plurales por el uso del artículo español. (Ejemplos: "el mexica", "el tolteca chichimeca", "el chichimeca", o "los mexica", "los tolteca chichimeca", y "los chichimeca"). Cabe aclarar, asimismo, que estos nombres gentilicios escritos en forma castellanizada, no se ponen en cursivas. (Ejemplos: los mexicas, los tolteca chichimecas, y los chichimecas). Tanto en náhuatl como en español, no se utiliza el guión para unir los nombres gentilicios compuestos.

Una última aclaración con respecto al uso de acento y de la ortografía. Se acentúa únicamente el vocablo "náhuatl", ya que esta forma de escribir es ampliamente aceptada en las publicaciones mexicanas. Sin embargo, no se utiliza ningún acento para escribir los sustantivos propios como, por ejemplo, Iztaccihuatl o Popocatepetl. Asimismo, se respetó en general la ortografía de los vocablos en náhuatl utilizada en las fuentes primarias en las cuales se basa la presente investigación.[1]

(1) Cuando se observaron discrepancias en las ortografías en las fuentes, se trató de unificarlas para el presente estudio.

Introducción:

1. Los documentos pictográficos de Cuauhtinchan y sus estudios.

Los manuscritos pictográficos procedentes de Cuauhtinchan, estado de Puebla, elaborados en el siglo XVI (la HTCh,[1] y los cinco mapas de Cuauhtinchan),[2] registran en su mayoría hechos históricos acaecidos entre el siglo XII y el XV o XVI, aunque algunos comprenden un periodo menor. Asimismo, la mayoría de ellos se basan en un sistema de registro que tiene como punto de referencia los espacios temporal y geográfico. El manejo de los espacios geográficos obedece a los siguientes intereses de quienes hicieron los documentos: anotar lugares de asentamiento y los mojones de los territorios ocupados por distintos señores o señoríos, y registrar las rutas de las migraciones.

El MC2, objeto de la presente investigación, registra los acontecimientos del siglo XII (1175: salida de los chichimecas de Chicomoztoc) al siglo XV (1458: huida de los cuauhtinchantlacas a las orillas del río Atoyac junto con los totomiuaque y los tecalca, perseguidos por los tepeyacactlaca). Se piensa que el MC2 se pintó en el siglo XVI, después de la conquista española, y que su elaboración se basó en documentos pictográficos y tradiciones orales historiográficas de la época prehispánica (Yoneda 1996, Ms.). El documento de nuestro interés contiene datos relativos a la geografía de la zona cartografiada, las migraciones, los ritos religiosos, los hechos políticos, los linderos y la cronología, entre otros.

Empecé a estudiar los mapas de Cuauhtinchan en 1973 como parte de mi investigación en el CISINAH, antecesor del CIESAS, y desde entonces hasta la fecha he llevado a cabo diversos trabajos sobre este conjunto de manuscritos pictográficos. Se puede decir que la investigación avanzó en este orden: primeramente se analizó el aspecto cartográfico del conjunto de los mapas para encontrar un sistema de registro general para estos cinco mapas (Yoneda 1991).[3] Luego estudié los acontecimientos políticos, sociales y económicos asentados en estas fuentes, para cuyo análisis no solamente me apoyé en la consulta de cartas antiguas y modernas, sino también en documentos coloniales escritos en náhuatl o en español. Este estudio proporcionó datos necesarios para abordar el descifre de los hechos históricos y los mojones registrados en los documentos (Yoneda 1994, 1996; 1996, Ms.). Analicé, asimismo, estos manuscritos como testimonios del sistema de escritura y de la historiografía mesoamericanos (Yoneda 1996).

Finalmente, el objetivo de la presente investigación es el análisis de la cultura chichimeca y su cosmovisión, ya que los glifos que tienen que ver con estas temáticas en el MC2 no fueron investigados con

---

[1] Cabe aclarar que la HTCh es un documento mixto en el cual se registran los glifos y el texto náhuatl.

[2] Se refieren al MC1, MC2, MC3, MC4 y MPEAI.

[3] La primera edición de esta obra fue publicada en 1981 por el Archivo General de la Nación.

amplitud hasta ahora. Más adelante expondré con mayor detenimiento este objetivo.

El original del MC2, objeto de la presente investigación, se encuentra actualmente en manos de los descendientes del arquitecto Carlos Obregón Santacilia, en la ciudad de México. Al parecer, el documento original se conservaba en el pueblo de Cuauhtinchan hasta 1918, aproximadamente.[4]

En 1892 el dibujante Eduardo Bello elaboró la copia del manuscrito para que fuera exhibido en la exposición Histórico-Americana en Madrid, España. Esta copia se encuentra actualmente en el Fondo de Códices del Museo Nacional de Antropología. El Museo de Antropología, en Xalapa, Veracruz, también conserva una copia de tamaño menor que el original, aunque por ahora no se ha averiguado el nombre del autor.

El material con el cual está hecho el original del MC2 es de "papel nativo" (Glass y Robertson 1975: 118-120)[5] y mide 109 x 204 cm., aproximadamente (Ibid.).

El MC2 aparece mencionado en diversos censos y catálogos (véase Yoneda 1996, Ms.). Varios autores han publicado, parcial o totalmente, las fotos del documento (Martínez Marín 1963; Simons 1968 [copia]; D. Dávila 1974; Glass y Robertson 1975; HTCh 1976; Yoneda 1981; y Yoneda 1991, entre otros); y en sus estudios han analizado o hecho referencia a algunos glifos registrados, según se expone a continuación:

Simons (1968), en su obra titulada Los mapas de Cuauhtinchan y la Historia Tolteca-Chichimeca, compara el MC2 con los demás mapas de Cuauhtinchan y la HTCh para demostrar la existencia de la relación que guarda entre sí como un conjunto de documentos etnohistóricos.

La misma autora (Simons 1974) estudia los glifos de zacate que aparecen registrados en distintas escenas rituales en el mapa, en la ponencia titulada "El empleo de zacate como elemento ceremonial en el México prehispánico".

Glass y Robertson (1975, HMAI, vol. 14) incluyen el MC2 en el inventario de los documentos pictográficos y publican un fragmento del mismo (Fig. 35).

Kirchhoff, Odena Güemes y Reyes (1976) en la HTCh, y Reyes (1988), en la obra Cuauhtinchan del siglo XII al XVI. Formación y desarrollo de un señorío prehispánico, analizan algunos glifos que se encuentran en el documento.

D. Dávila (1977) estudia en su tesis, titulada Procesos de desarrollo en el área de Cuauhtinchan-Tepeaca. Constatación de algunos rasgos del Mapa de la ruta Chicomoztoc-Cuauhtinchan [MC2], los linderos y

---

[4] Para mayor información acerca de la historia del MC2, véase Yoneda 1996 (Ms.).

[5] En este caso, el "papel nativo" parece ser amate. Se espera que un especialista realice el estudio de las características de las hojas, ya que las que se utilizaron para el MC2, MC3 y MC4 son papeles indígenas, pero con características diferentes en el grosor, la textura y el color. En cuanto a las hojas utilizadas para el MC1 y el MPEAI, que se encuentran en el Museo del Hombre de París, no las he observado personalmente.

las construcciones que aparecen registrados en la sección del lado derecho del MC2, por medio de la comparación con los datos arqueológicos recabados en el proyecto arqueológico Cuauhtinchan, financiado por la Fundación Alemana para la Investigación científica.

Por mi parte, en Los mapas de Cuauhtinchan y la historia cartográfica prehispánica (Yoneda 1991), abordé el estudio comparativo de los cinco mapas de Cuauhtinchan, en los que encontramos una serie de paralelismos en el sistema del registro, y propuse como conclusión la existencia de un "prototipo hipotético de la historia cartográfica prehispánica". En esa obra se publican las fotografías en color del MC2 en 16 secciones, en las cuales se pueden observar los glifos dibujados. Se publican, asimismo, la localización de los glifos en los diagramas y la identificación inicial de ellos en el MC2.

Más tarde, en Migraciones y conquistas. Descifre global del Mapa de Cuauhtinchan No. 3 (Yoneda, 1996) analicé los siguientes acontecimientos registrados en el MC2: las migraciones colhuaque y tlamayoca procedentes de Huexotzinco y su establecimiento en Tepeyacac (1178, 1182), y la huida de los cuauhtinchantlaca a las orillas del río Atoyac, en la guerra contra los tepeyacactlaca (1458).

Finalmente, en el trabajo Mapa de Cuauhtinchan No. 2. Linderos y glifos toponímicos (parte 1), y Mapa de Cuauhtinchan No. 2. Lectura tentativa, descripción y análisis de los glifos (parte 2) (Yoneda 1996, Ms.), se realizó el análisis de la "mitad derecha" del mapa; en él se comparan los glifos con los datos etnohistóricos y arqueológicos, ya que en esta parte del documento se encuentran registrados, con especial hincapié, los acontecimientos históricos socio-políticos. El primer volumen expone con detalle el análisis realizado, con el fin de identificar sobre todo los linderos y los glifos toponímicos que los conforman, y el segundo está organizado como una obra de consulta, en la cual el lector puede buscar el glifo de interés para su información. Dicha obra es el antecedente inmediato de la presente investigación, en la cual se aborda la "mitad izquierda". Esta sección del documento concierne, sobre todo, a los acontecimientos relacionados con la salida de los chichimecas de Chicomoztoc, y su migración desde su lugar de origen hasta Chololllan. En la "mitad izquierda" abundan los glifos que tienen que ver con la cosmovisión mesoamericana, por lo cual titulamos el proyecto de investigación Cultura y cosmovisión chichimecas en el Mapa de Cuauhtinchan No. 2.

La cosmovisión indígena en el MC2 se presenta en dos manifestaciones del mito que reconoce López Austin (1990: 116-117). Este autor considera existen dos núcleos en torno a los cuales numerosas relaciones sociales disímbolas adquieren sentido particular como formas componentes del mito: (a) un acervo de creencias, y (b) una narración mítica.

De hecho, los topónimos del MC2 en los cuales se registran la relación de los hombres con la naturaleza, parecen representar un acervo de creencias. En otras palabras, la presentación plástica de estos glifos sugiere la existencia de creencias que se expresan en esta relación del hombre con la naturaleza. Esto no anula, sin embargo, la posibilidad de que este glifo o conjunto de glifos tenga una carga fonética o conceptual, los cuales conforman parte del sistema de escritura mesoamericana.

Por otro lado, en el MC2 figuran escenas que parecen relacionarse con la narración mítica, estructurada, cercana a la ideología oficial del grupo étnico involucrado, como la escena de la salida de los chichimecas de Chicomoztoc guiados por una "guerrera",[6] y las escenas de los sacrificios humanos y de animales.

2. La relación entre la región mixteca y Puebla-Tlaxcala.

En las fuentes producidas en Cuauhtinchan en el siglo XVI existen referencias acerca de la relación que ha tenido la región con la zona mixteca a partir del siglo XII con la llegada del grupo étnico mixteca popolloca. Asimismo, los arqueólogos reconocen una notable semejanza entre el decorado de la cerámica polícroma cholulteca y los códices mixtecos, y otros rasgos arqueológicos más antiguos de la zona mixteca en Puebla y Tlaxcala. Se conoce, por otro lado, que en varios poblados de la región cartografiada en los mapas de Cuauhtinchan utilizan actualmente la lengua popoloca.

Por lo arriba expuesto, nos gustaría orientar esta investigación hacia la relación que existe y existió entre esta zona y la región mixteca, basándonos en datos lingüísticos, arqueológicos y etnohistóricos, para profundizar en el conocimiento acerca de la influencia mixteca en la zona productora del Mapa de Cuauhtinchan No. 2. Cabe aclarar, sin embargo, que en el presente estudio se esbozaron únicamente algunas reflexiones iniciales sobre el tema. Es un campo que debe ser abordado con mayor profundidad en investigaciones futuras.

3. Cultura y cosmovisión chichimecas en el MC2.

Como parte del análisis del MC2, se compararon los caminos que tomaron los chichimecas de Chicomoztoc a Cholollan, según la versión del MC2 y de la HTCh (Yoneda, Ms. Caminos de Chicomoztoc a Cholollan).

Una de las diferencias entre estas fuentes en cuanto al camino de Chicomoztoc a Cholollan es la siguiente: la HTCh se limita a registrar los datos políticos y diplomáticos de los chichimecas salidos de Chicomoztoc, mientras que en el MC2 abundan los glifos que permiten conocer la cosmovisión chichimeca. Estos glifos son topónimos, con ciertos detalles sobrenaturales (B12+B13, B21, B23, C9, C31, C35, C36); el contacto que tuvieron los chichimecas con las deidades o seres sobrenaturales en Chicomoztoc y en el camino (A23, A62, C40, I21, J21+J22+J23, J41+J42+J43); los ritos en los que se ven representados una serie de ofrendas, tlaquimilolli (envoltorio sagrado),[7] y otros objetos relativos al culto, dispuestos en asociación con

[6] Se discute más adelante acerca de este personaje femenino que se identificó como Itzpapalotl, diosa de los chichimecas.

[7] Tlaquimilolli se refiere a un envoltorio, dentro del cual los chichimecas guardaban pequeños objetos sagrados que simbolizaba alguna deidad. En el MC2 aparece dibujado como un envoltorio de tela blanca con dos nudos.

algún topónimo; sacrificios de animales menores y sacrificios humanos.

En suma, la mitad izquierda del MC2 registra con lujo de detalles los acontecimientos ocurridos a los chichimecas en este trayecto.

Los glifos sobre los chichimecas en el MC2 representan a éstos en un estilo convencional, con la vestimenta de piel, descalzos, con arco y flecha en la mano.[8] Se considera que para el siglo XVI el glifo chichimeca estaba establecido, hasta cierto grado, en los sistemas de registro de la cuenca de México y de Puebla-Tlaxcala, ya que aparecen dibujados con estos atributos (véase el Códice florentino, y el Códice Xolotl, entre otros).

Según la HTCh, los chichimecas que aparecen registrados en ella, salieron de Chicomoztoc en respuesta a la solicitud de los tolteca chichimecas para conquistar a los xochimilca, a los ayapanca y a sus aliados de Chololtan (Cholula). Después de haber vencido a sus enemigos, los tolteca chichimecas les asignaron territorios a los chichimecas cuauhtinchantlacas, por lo que estos últimos se asentaron en la zona alrededor de las sierras Amozoc-Tepeaca.

Gracias a los datos arqueológicos sabemos que en la zona donde los chichimecas, que salieron de Chicomoztoc, se establecieron en el siglo XII, existía un sistema de cultivo intensivo desde el siglo II (véase P. Dávila 1974; y D. Dávila 1977). Los trabajos etnohistóricos proporcionan, a su vez, información acerca de su organización político-social y del sistema de la tenencia de tierra, así como sus formas de resolver los conflictos internos y externos del siglo XII al siglo XVI (véase H. Martínez 1984; Reyes 1988; Yoneda 1996). Los conocimientos sobre la agricultura intensiva, u organización político-social jerarquizada de estos grupos, no concuerdan con la acepción generalizada que se tiene acerca de la cultura de los chichimecas.

Todo parece indicar que, para los indios prehispánicos, el término "chichimeca" tenía los siguientes significados: por un lado hay una contraposición observada en las fuentes etnohistóricas entre dos grandes grupos: toltecas y chichimecas (Sahagún 1989, vol. 2: 650 y ss.); en este caso, los toltecas están asociados a la cultura avanzada donde florecieron la ciencia y el arte, y son grupos sedentarios que poseen el conocimiento de la agricultura; los chichimecas, en cambio, son considerados como cazadores-recolectores.[9] Por otra parte, el vocablo chichimeca, aplicado a ciertos grupos prehispánicos, no fue simplemente un término clasificatorio étnico, sino que tenía connotaciones bien peyorativas, bien honoríficas, según las fuentes. Cabe mencionar, al respecto, que tal parece que algunas fuentes pictográficas -entre ellas el MC2-, y las escritas en náhuatl o en español, más bien prueban lo último, como se expone más adelante en el presente estudio. Es decir, que la

---

[8] El glifo de los chichimecas en el MC2 se representa con o sin pluma en la cabeza.

[9] Sin embargo, la siguiente mención de Fray Bernardino de Sahagún da a entender que quizá esta contraposición no era tan obvia: "los tolteca también se dicen chichimecas; se dicen tolteca chichimecas. Los otomies también se dicen chichimecas: otonchichimecas. Los michuaque también se dicen chichimecas. Los hombres del oriente no se dicen chichimecas. Se dicen olmecas, huixtotin, nonohualcas" (Códice florentino, en López Austin 1994: apéndice 1, párrafo 76-77, en la pág. 239).

antecedencia chichimeca para los productores del MC2 fue motivo de orgullo.

Las demás fuentes que existen sobre la zona relativa al MC2, y los estudios que se han hecho a partir de ellos, no proporcionan suficiente información acerca de la cosmovisión indígena, que, como ya se dijo arriba, aparece registrada con abundancia en el MC2.

La consmovisión indígena -en este caso la chichimeca- dibujada en el MC2 es, en varios aspectos, desconcertante. Aparecen algunas escenas de sacrificio humano para ofrecer el corazón de las víctimas a un astro -ya sea el Sol, o Venus-, sacrificio que se practicaban en las culturas mesoamericanas más desarrolladas del Centro de México. Se encuentran, asimismo, escenas con ofrendas de animales menores como chapulín, mariposa, culebra y águila, como es el caso de un conjunto de glifos atribuidos a Chololan (Cholula); ofrendas que las fuentes asocian normalmente con la tradición chichimeca.

Otro glifo que se puede atribuir plenamente a la cultura chichimeca es el de la diosa Itzpapalotl (personaje A23) en Chicomoztoc.

Las consideraciones arriba expuestas nos obligaron a buscar mayor información acerca de los chichimecas, lo que resultó una tarea complicada debido a que la evidencia y las interpretaciones que existen en torno de los chichimecas, son sumamente confusas.

Nuestra hipótesis acerca de la definición de los chichimecas según los autores del MC2 es la siguiente: los mismos productores del MC2 tenían una noción preestablecida acerca de los chichimecas, la que quizá representaba una memoria colectiva sobre la cultura de los chichimecas del siglo XII, que pasó por la reafirmación y la conservación durante el periodo del siglo XII al XV.

De acuerdo a lo arriba expuesto, en este estudio investigamos el tema de la cosmovisión indígena manifestada en el MC2, y su relación con la cultura mixteca y la cultura chichimeca. Para el caso de la cultura mixteca enfocamos la atención en los glifos de los códices mixtecos, para precisar en la medida de lo posible el paralelismo entre éstos y el MC2. En cuanto a la cultura chichimeca, tratamos de definirla con base en los trabajos arqueológicos y las fuentes etnohistóricas, para contar así con un punto de referencia que pudiera identificarla en los glifos del MC2.

4. Planteamientos iniciales.

El presente trabajo se fundamenta en el repertorio de glifos contenidos en el MC2, en el cual a cada uno se le asigna un código de identificación para facilitar su análisis (Diagrama 1).[10] En seguida expondremos las ideas

[10] Para determinar el código de identificación de cada glifo se dividió el mapa en 16 secciones, asignando a cada una de ellas las letras del orden alfabético: de la "A" a la "P". Los códigos de los glifos se elaboraron combinando la letra asignada a cada sección, o a cada grupo de glifos, con el número arábigo. El MC2 contiene 312 glifos en total, de acuerdo con este repertorio.

generales sobre la forma de llevar a cabo dicho análisis acerca del tema del proyecto: la cosmovisión indígena.

Existen trabajos sobre la cosmovisión mesoamericana de índole general, por un lado, así como otros trabajos que se refieren a la cosmovisión de las principales culturas, tales como la de los mexicas, los mixtecos, los zapotecos y los mayas, entre otros. Existen, asimismo, algunos estudios sobre la cosmovisión chichimeca o de otros grupos étnicos no reconocidos como poseedores de "grandes culturas". Se sabe que algunos aspectos de la cosmovisión prehispánica eran compartidos por todas las culturas mesoamericanas, mientras que otros aspectos marcaban las idiosincracias de determinados grupos étnicos.

Jäecklein (1979: 201 y ss.) sostiene la hipótesis de que la relación cultural entre la región mixteca y la de Puebla-Tlaxcala se remonta al periodo anterior a la cultura cholulteca [1100-1520 d.n.e.]. Propone que los popolocas históricos, y los olmecas históricos (los olmeca xicalancas),[11] constituyen una misma identidad; que los términos "olmeca" y "popoloca" unen y engloban a diferentes grupos étnicos y lingüísticos, y que el centro cultural del mundo pre-azteca estaba situado en la zona sur del actual estado de Puebla, de donde proceden los códices del grupo Borgia, según diversos autores.[12]

Odena y Reyes (1995), por otro lado, revisaron algunos trabajos arqueológicos y fuentes etnohistóricas para señalar el vínculo existente entre la cultura chichimeca del Norte de México[13] y la cultura mesoamericana.

Con base en las anteriores consideraciones investigaremos la influencia de las culturas mixteca y chichimeca en la elaboración del MC2.

En cuanto a los materiales de consulta, no solamente nos apoyaremos en las fuentes y los trabajos etnohistóricos basados en los cronistas, los documentos de archivos y los códices, sino también en los datos y estudios arqueológicos y en la etnografía moderna. En este sentido hemos adoptado la metodología empleada por Heyden, López Austin, Broda y otros autores para abordar el análisis de los distintos rostros de la cosmovisión mesoamericana en la que se combinan el análisis de la iconografía, de las fuentes etnohistóricas, y de la arqueología en su solo enfoque.

Tomaremos en cuenta, asimismo, la advertencia de López Austin (1990) de considerar también a los datos etnográficos modernos aunque provengan de regiones alejadas de nuestra zona de interés; la razón de lo anterior es porque algunas reminiscencias de la cosmovisión prehispánica pudieron haberse extinguido en la zona de Puebla-Tlaxcala, mientras que pudieron haber sobrevivido en otras regiones.

---

[11] Jäecklein distingue a los olmecas históricos que aparecen registradas en las fuentes como olmeca xicalancas, de los olmecas arqueológicos.

[12] Anders, Jansen y van der Loo (1994: 45 y ss.) en el apartado "II. Origen del Grupo Borgia", presentan las posiciones de diversos autores sobre este interesante tema. El trabajo demuestra que existen varias hipótesis, aunque no hay consenso entre los investigadores.

[13] En el presente estudio se utiliza "Norte de México" como un concepto analítico para referirnos a la parte septentrional de México, límite de la cultura mesoamericana (véase el Capítulo 2).

Por último, es nuestra intención revisar con cuidado algunas expresiones relativas a la cosmovisión que contiene el texto náhuatl de la Historia Tolteca Chichimeca.

5. Antecedentes y planteamiento de la investigación.

Como su título lo indica, el presente estudio deriva directamente del proyecto Mapa de Cuauhtinchan No. 2, que habíamos planteado originalmente como publicación de un material pictográfico. Conforme el desarrollo de la investigación se fue definiendo, aparecieron dos vertientes en la investigación del Mapa de Cuauhtinchan No. 2. La primera se centró, especialmente, en el tema relativo a los acontecimientos históricos de índole político-territorial y el registro de los linderos; en otras palabras, en esta vertiente se abordaron los hechos históricos que pueden corroborarse con los datos etnohistóricos y arqueológicos; de dicho trabajo resultó un manuscrito (Yoneda Ms. 1996).

El presente estudio constituye la segunda parte del análisis del mismo documento pictográfico, y centra la discusión en torno a los glifos que nos permiten conocer la cosmovisión de los productores; glifos que en muchos casos no se encuentran registrados en las fuentes etnohistóricas o en los estudios arqueológicos de la zona. En 1993 planteamos esta investigación como proyecto de tesis doctoral de Antropología en la UNAM, con el título de "Cultura y cosmovisión chichimecas en el Mapa de Cuauhtinchan No.2". Para realizar este trabajo fue necesario emplear nuevos enfoques, cuyas búsquedas presentaron por sí un problema metodológico de gran complejidad.

De tal manera, aunque las dos partes del proyecto estudian una misma fuente pictográfica, abordan temas diferentes y sus análisis se insertan en enfoques distintos.

6. Cosmovisión mesoamericana: Sus alcances temporal y espacial.

Heyden, en la parte introductoria de su Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico, señala:

> No cabe duda que el uso indiscriminado de los datos del siglo XVI o de la etnografía moderna para interpretar culturas más antiguas puede ser peligroso; sin embargo, ... en Mesoamérica la continuidad cultural se ve claramente en algunas costumbres e ideas del indígena actual que son parecidas a las de hace siglos (Heyden 1983: 13).

Heyden hace referencia a Nicholson (1976: 169-171),[14] *y a Broda (1978), quien ve la continuidad de* ciertas creencias básicas desde "los meros comienzos de la civilización mesoamericana" hasta los mexicas, como autores que adoptan el mismo enfoque. La misma posición metodológica aparece ampliamente discutida

[14] "Nicholson [1976: 160] cita el 'acercamiento histórico directo' de Steward; éste trata de 'la lógica elemental de trabajar desde lo conocido hasta lo desconocido', de lo vivo hasta lo muerto, utilizando los conocimientos de una cultura que florecía en la época del contacto europeo, con el fin de entender mejor y de reconstruir las culturas anteriores de la misma área" (Heyden 1983: 13).

por López Austin (1990) en la parte introductoria de Los mitos del Tlacuache, a través de los siguientes cuestionamientos iniciales:

1. ¿Qué es Mesoamérica?

2. ¿Existieron una religión y una mitología comunes en Mesoamérica?

3. ¿Es justificable hablar de una tradición mesoamericana que llega hasta nuestros días?

4. ¿Cómo debe entenderse la unidad religiosa y mítica mesoamericana al considerarla punto de arranque para el estudio de las tradiciones indígenas actuales?

En su reflexión acerca de estos cuestionamientos iniciales, López Austin (op. cit.: 31 y ss.) expresa una serie de consideraciones importantes para la presente investigación, que hacen referencia, sobre todo, a las variantes en las manifestaciones regionales de la cosmovisión mesoamericana. Dice al respecto:

> La religión y el mito en el contexto mesoamericano. La historia común y las historias particulares de cada uno de los pueblos mesoamericanos actuaron dialécticamente para formar una cosmovisión mesoamericana rica en expresiones regionales y locales (p. 31).
>
> [En la religión, y en la mitología] se sobreestima la creación regional, supuestamente independiente, porque no se atiende a la importancia de las constantes y vigorosas interrelaciones de los pueblos mesoamericanos ni a la de su rica herencia en las tradiciones indígenas de hoy. Es indispensable valorar correctamente la extensión de los procesos culturales ... En el mito son más frecuentes las fáciles atribuciones de origen. Basta que un mito haya sido registrado en los primeros tiempos de la Colonia para que se señale su supuesta y única fuente. Si en cualquier pueblo indígena actual se encuentra un mito que muestre semejanza con algún pasaje de la Leyenda de los soles, se tratará de justificar su presencia diciendo que en el pasado prehispánico tal pueblo sufrió la dominación de los mexicas y que su mito es testimonio de la imposición ideológica. No se toma en cuenta que tal pueblo participó también en la tradición mesoamericana con igual o tal vez con mayor presencia que los mexicas, y que para la explicación de la posesión de tal mito no tiene que recurrirse a una reconstrucción en la que los mexicas sean protagonistas (pp. 37-38).

Esta reflexión es importante para el presente estudio, en la medida en que nos proporciona razones para no atribuir incondicionalmente a México-Tenochtitlan una importancia cultural desmesurada en el universo del México prehispánico.

En los inicios de la investigación se había pensado que parte de la cosmovisión manifestada en el MC2 se debía a la influencia política y cultural de los mexicas, ya que Cuauhtinchan quedó bajo el dominio mexica a partir de 1466 hasta 1519, cuando llegaron los españoles a la zona. Como ejemplos de los glifos que hicieron suponer tal cosa se podrían mencionar las escenas de sacrificio humano, ya que los mexicas practicaban gran cantidad de ellos.

Una revisión de los trabajos arqueológicos sobre el Norte de México (con base en Mirambel, Nárez, Braniff, y McClung y Zurita) nos proporcionó un nuevo panorama de la región que se puede resumir como sigue: (a) Existía una gran variedad de formas de subsistencia entre los habitantes. (b) Entre ellos, había

grupos que se caracterizaban por su forma peculiar de vida y de cultura, reconocidos comunmente como chichimecas. Y, finalmente, (c) los sitios arqueológicos del Norte de México constatan la presencia de numerosos rasgos culturales reconocidos generalmente como "mesoamericanos". De hecho, la relación mantenida entre la parte septentrional y meridional de México no puede caracterizarse como una relación cultural en un solo sentido: de Mesoamérica hacia la cultura de los cazadores-recolectores, ya que hubo influencias en ambas direcciones; y, aparte, muchos rasgos culturales asociados a la agricultura mesoamericana -como la domesticación de plantas, el sedentarismo, la presencia del mortero y de la cerámica- no se presentan de manera uniforme en los sitios arqueológicos, ni en el Norte de México ni en el resto de Mesoamérica.

Así, queda claro lo siguiente: una simple contraposición del mundo mesoamericano con el Norte de México no ofrece un marco confiable para interpretar la cultura y la cosmovisión indígenas manifestada en el MC2, por lo que sería necesario analizarlas a través de otra perspectiva.

7. Reflexiones metodológicas.

En su obra Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico, Heyden señala que el estudio iconográfico debe abarcar los siguientes pasos:

> 1) análisis iconográfico de los materiales arqueológicos, 2) recopilación de datos tomado de las fuentes escritas que se consideraron válidos para el material estudiado, 3) comparación de estos dos para llegar a conclusiones sobre el significado del motivo, tratando de averiguar la asociación sociopolítica, económica y religiosa (Heyden 1983: 12).

En el procedimiento metodológico aplicado en el presente estudio, para el análisis de los glifos del MC2, he seguido a grandes rasgos a la autora citada. Cabe aclarar al respecto que, para realizar los análisis de los glifos, aparte de la iconografía, se tomaron en cuenta los valores fonéticos y semánticos de los glifos del MC2.

Al revisar los trabajos relativos a la cultura y la cosmovisión indígenas mesoamericanas, los siguientes estudios nos parecieron de interés para el desarrollo de nuestra investigación:

Broda (1991: 462), en "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros" se enfoca en el tema de la observación de la naturaleza y su transformación en mito y religión. La autora afirma que la actividad de observar la naturaleza contiene una serie de elementos científicos, por un lado, y por otro la misma observación influye en la construcción de la cosmovisión mezclándose con elementos míticos o religiosos.

Broda define que la observación de la naturaleza proporciona uno de los elementos básicos para construir una cosmovisión, definida ésta a su vez, como la visión estructurada en la cual las nociones

cosmológicas eran integradas en un sistema coherente. En este sentido la autora afirma que los antiguos mesoamericanos combinaban de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivían, y sobre el cosmos en que situaban la vida del hombre (Broda 1991).

En el mismo sentido afirma López Austin (1980: 20) que:

> Por cosmovisión puede entenderse el conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o un grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo.

Broda (op. cit.: 463) aclara que la observación de la naturaleza incluye las nociones sobre la astronomía, geografía, clima, botánica, zoología, medicina, entre otros.

En el MC2 aparecen dibujados varios glifos que plasman la relación hombre-naturaleza. Con base en las reflexiones de Broda arriba comentadas, se puede decir que algunos de estos glifos reflejan la observación de la naturaleza y enfatizan los conocimientos científicos que tenían los indígenas. Otros glifos parten de la misma observación, aunque se les atribuyen más bien funciones religiosas en la cosmovisión indígena.

Según Broda (op. cit.: 464), en el caso del culto mexica la vinculación con la naturaleza se manifestaba en los siguientes aspectos:

> 1) En su relación con la astronomía (observación del curso del Sol, de la Luna, así como de ciertas *estrellas y constelaciones: por ejemplo, Venus, las Pléyades, etcétera*); 2) *en su relación con los* fenómenos climatológicos (la estación de lluvias, de la estación seca); y 3) en su relación con los ciclos agrícolas y de las plantas (ecología, agricultura).

En el caso de los chichimecas, que vivían sobre todo de la caza y la recolección, seguramente no fue necesario cuidar de cerca los vegetales cultivados, aunque pudieron haber tenido una relación estrecha con algunas plantas domesticadas y las plantas silvestres, de las cuales comían algunas de sus partes (véase McClung y Zurita 1994). En cuanto al conocimiento que tenían los cazadores-recolectores acerca de la astronomía y el clima, éste podría haber estado relacionado con el movimiento estacional del grupo en un espacio geográfico determinado; para esto, la astronomía proporcionaba un punto de referencia para orientarse en el viaje, mientras que el clima, responsable de la distribución de la flora y de la fauna para la subsistencia, señalaba el momento y la forma del movimiento en un espacio geográfico determinado. Por otro lado, es evidente que tuvieron conocimientos muy precisos sobre la flora y la fauna de la zona donde habitaban, para poder explotarlas para su subsistencia.

Como una de las principales manifestaciones en la cosmovisión mesoamericana que se origina de la observación de la naturaleza, se puede mencionar el caso del dios de la lluvia Tlaloc.

Broda (1991: 466 y ss.) señaló que en la excavación del Templo Mayor de Tenochtitlan se ha localizado un gran número de ofrendas para Tlaloc, quien era el patrón de la lluvia, de las tormentas, de los cerros y del mar. La vinculación entre los cerros y el mar se establece en la cosmovisión prehispánica, "según

la cual el espacio debajo de la tierra se concebía como lleno de agua y existía una comunicación subterránea entre los cerros, las cuevas y el mar" (op. cit.: 479). Entre las ofrendas encontradas en el Templo Mayor, junto a las figurillas de Tlaloc, hay una gran cantidad de restos de animales marinos, tales como peces (pez sierra y pez globo), dientes de tiburón, erizo de mar, caparazones de tortuga, cocodrilos, corales, coral cerebro, conchas y caracoles, etc. (op. cit.: 478).

Lorenzo (1957) en su estudio de Las zonas arqueológicas de los volcanes Iztaccihuatl y Popocatepetl, describe las figuras de Tlaloc y las ofrendas encontradas por Charnay y él mismo en las estribaciones del Popocatepetl y el Iztaccihuatl, lo que atestigua la vinculación concebida entre los cerros y el agua, según la cosmovisión prehispánica.[15]

En el MC2 encontramos a Nappatecuhtli (Cofre de Perote) dibujado con el rostro de Tlaloc. Asimismo, en una cueva del Matlalcueye (La Malinche), se asoma una mujer que podría ser Chalchiuhtlicue, y también se encuentra una cabeza de Xipe con el elemento agua, mientras que Tlaloc no está registrado en asociación con este conjunto de glifos atribuidos al Matlalcueye. Asimismo, en las cercanías del Popocatepetl y el Iztaccihuatl (Iztactepetl) se observan algunas escenas rituales, aunque no aparecen dibujadas imágenes de Tlaloc.

Los glifos relativos a Tlaloc y los cerros vinculados al agua en el MC2, fueron los primeros que analizamos en relación con la cosmovisión indígena. Conforme avanzaba la investigación se lograron identificar otras deidades en el mapa. Sin embargo, vale la pena hacer referencia a los glifos relativos a Tlaloc en la parte introductoria de la investigación, puesto que esta observación marcó, como se mencionó arriba, el punto de partida para la identificación de otras deidades mesoamericanas. Así, por ejemplo, su análisis nos llevó a estudiar la función de las cuevas en la cosmovisión prehispánica y su vinculación con la creencia actual sobre cuevas, cuartos subterráneos, túneles y los chaneques.

Para analizar el sistema de subsistencia de los chichimecas y su transformación, el trabajo de Castillo (1972) nos proporcionó un enfoque sugerente para abordar el tema.

Castillo (1972), en Estructura económica de la sociedad mexica, discute acerca del sistema de subsistencia de los mexicas en su viaje de Chicomoztoc hacia el lugar del establecimiento definitivo, México-Tenochtitlan. Considera que en ese momento los mexicas estaban obligados a la caza y recolección:

> Al no encontrar tierras propicias para la agricultura o no querer o no poder quedarse en ellas por determinadas razones, tuvieron que adoptar la caza como fuente primaria de su economía [Chimalpain] (párrafo 29) ...
>
> Este cambio substancial en su base económica era solamente esporádico, ocasional, y se debía no a un puro determinismo geográfico, sino indudablemente a las circunstancias sociales del grupo (Castillo, 1972: 26).

[15] Véase, asimismo, la tradición oral recopilada en San Gabriel Tectzoyocan, edo. de Puebla, en la cual se relacionan el cerro Tepeuey, la nube que sube del cerro y hace que llueva, y la cueva en el cerro descrita como Tlalocan, con diversidad de legumbres en todo el año (Yoneda 1996: Anexo 7, 319 y ss.). Noriega (1997), asimismo, recopila este tipo de tradiciones en Xico, Veracruz, con referencia al Cofre de Perote.

Martínez Marín (1976) en la "Historiografía de la migración mexica",[16] expresa la misma opinión acerca del aspecto económico de los mexicas:

> ... los aztecas eran un grupo con cultura chichimeca durante esa etapa [de migración], a pesar de que al mismo tiempo se reconocían durante ese periodo hechos y rasgos culturales que denunciaban otra cultura portada por ellos, la de sedentarios.
>
> ... los aztecas, independientemente de la localización precisa de su patria original, fueron desde que partieron en peregrinación, sedentarios, con cultura mesoamericana, ..." (op. cit.: 121).

Durán (1995: 65) presenta información sobre los hombres conocidos como chichimecas que vivían de la caza y la recolección. Más adelante, en la misma obra (op. cit.: 71) señala que los mexicas, después de haber salido de Chicomoztoc, en ocasiones permanecían en el mismo lugar durante veinte, quince o diez años. Acerca de su forma de viajar explica:

> Lo segundo que hacían, en acabando de edificar el tabernáculo para la cestilla en que su Dios venía, era luego sembrar maíz de riego o de temporal, chile, que es la pimienta que ellos comen, y todas las demás legumbres que usan en su sustento; y esto hacía que se hubiesen de tener, que no se hubiesen de tener,[17] porque si su Dios tenía por bien de que lo cogiesen[18] lo cogian, y si no, en mandándoles alzar el real,[19] allí se quedaba todo, excepto cuando la mazorca estaba de sazón; y muchas veces se quedaba para los viejos y viejas, y enfermos que no podían pasar adelante, con los quales quedaban aquellos lugares poblados y con semillas para siempre, ... (Durán, op. cit.: 71-72).

En esta cita se entiende que los mexicas aunque hayan sembrado maíz, en ocasiones no lo cosechaban con tal de seguir adelante en la migración, quedando la cosecha a cargo de los ancianos, enfermos e imposibilitados. Castillo explica, al respecto, la función del asentamiento provisional en las migraciones en los términos económicos:

> El asentamiento provisional en determinados lugares significaba para los emigrantes no sólo descanso sino también, cosa importante, el avituallamiento para la siguiente etapa; incierto en cuanto duración y meta. 'Vinieron comiendo maíz de su propio itacate', escribe Chimalpain, es decir que consumían del bastimento que ellos mismos se habían procurado durante los cultivos temporales que efectuaban utilizando las semillas recogidas con anterioridad (Castillo, 1972: 27).

En suma, el estudio de Castillo (1972) proporciona un enfoque interesante para reflexionar acerca de la forma de subsistencia que practicaban los cuauhtinchantlacas en su viaje de Chicomoztoc a Cholollan.

---

[16] En este estudio Martínez Marín compara y analiza los relatos de la peregrinación de los aztecas que se encuentran en varias fuentes y crónicas de la época colonial. Presenta sistemáticamente las similitudes, las discrepancias y las omisiones de los hechos registrados en estas fuentes.

[17] "Que se detuvieran o no" (Durán 1995: 71, Nota 7).

[18] "Cosechasen" (Durán 1995: 71, Nota 8).

[19] "Alzar el campo o partir" (Durán 1995: 72, Nota 9).

Asimismo sugiere el significado de las estructuras sagradas[20] dibujadas en el MC2 en distintos puntos durante el viaje, y en la zona de las sierras Amozoc-Tepeaca donde se establecieron en forma definitiva.

Al respecto de la migración y el sistema de creencias, Graulich aborda el tema de la función que tenían las diosas Malinalxochitl y Cihuacoatl Quilaztli en la historia de la migración mexica. Su conclusión es la siguiente:

> En todos estos mitos [su función] se trata pues siempre de paralizar a los migrantes, de transformarlos prematuramente en sedentarios para evitar que dominen a los autóctonos.[21] Son mujeres las que se encargan de ello porque son ellas las que representan la autoctonidad, la tierra, la noche, la pasividad, las diosas telúricas; los hombres por su parte están del lado del cielo, de la luz, de la energía. Sus medios son ora la brujería, ora su feminidad desbordante, al parecer igualmente eficaz (Graulich 1992: 95).

Quizás algunos glifos que se dibujan en el camino de Chicomoztoc a Cholollan en el MC2 reflejan esta lucha de dos fuerzas contrarias, analizada por Graulich: el nomadismo asumido en busca del lugar del establecimiento definitivo, y la sedentarización prematura o la "parálisis".[22] Cabe adelantar, sin embargo, que Itzpapalotl, dibujada en Chicomoztoc en el MC2, a pesar de ser una diosa representa la "partida", es decir una fuerza contraria a la "parálisis".

De esta manera, el análisis de la migración mexica no solamente aporta información acerca de la forma de migrar de Chicomoztoc hacia México-Tenochtitlan, cuando los mexicas combinaban al parecer dos formas de subsistencia; sino que también nos muestra el dilema de los migrantes ante las dos posibilidades: la de la sedentarización y la del nomadismo. Dicho dilema se transformó, según Graulich, en mitos en los cuales las brujas intervienen como fuerzas que "paralizan" a los mexicas en su camino.[23]

Con referencia a las posiciones metodológicas de los autores arriba citados, quisimos subrayar el hecho de que el eje de la investigación giró en torno a las reflexiones acerca de los dos sistemas de subsistencia que conocían los chichimecas migrantes de Chicomoztoc a Cholollan, quienes se establecieron

---

[20] En el MC2 tiene la forma de techo escalonado en dos niveles, hecho de zacate. Las estructuras sagradas eran construídas con fines rituales.

[21] Quizá por este argumento obligado para la historia de migración, es importante que los antecesores de los cuauhtinchantlacas estén representados en las fuentes como chichimecas nómadas.

[22] Quizás el tzitzimitl (C31) del MC2 represente el elemento nominal toponímico con el significado de "parálisis" o sedentarización prematura.

[23] Pensamos que aunque los mitos presentan la idea de que los mexicas hayan tenido las dos opciones, de las cuales escogieron la de partir del lugar donde las brujas intentaban paralizarlos, seduciéndolos de distintas formas; de hecho quedarse en este lugar conllevaba alguna desventaja sociopolítica para los mexicas, por ejemplo la de quedarse sometidos a un grupo étnico más poderoso.

finalmente en la zona de la sierra Amozoc-Tepeaca, y acerca de su cosmovisión; ambos temas están registrados con amplitud en el documento de nuestro interés.

8. Estructura del trabajo.

Hemos organizado la tesis en seis capítulos, a saber: "Capítulo 1: La cultura mixteca en la historia prehispánica y la zona Puebla-Tlaxcala", "Capítulo 2: Los chichimecas (I). Los sistemas de subsistencia y la arqueología del Norte de México", "Capítulo 3: Los chichimecas (II). La cultura material de los cazadores-recolectores y el análisis de los glifos", "Capítulo 4: Chicomoztoc en la cosmovisión indígena", y "Capítulo 5: Dioses y sacrificios humanos", y Capítulo 6: "Rituales, lugares sagrados, plantas y animales".

En el Capítulo 1 se discute el sistema de la escritura mesoamericana, y se revisa someramente la relación que la región de Puebla-Tlaxcala mantuvo con La Mixteca y con el señorío de Coixtlahuaca. Se abordan dos temáticas: (1) se rastrea la profundidad histórica y la complejidad de la influencia mixteca en la región de Puebla-Tlaxcala, dado que en el MC2 aparecen registrados los mixteca popollocas; (2) se discute la definición y la variedad del sistema de escritura mesoamericana, para analizar los glifos toponímicos del MC2 en los cuales se observan similitudes con los glifos de los códices mixtecos y de la región de Coixtlahuaca.

El Capítulo 2 presenta la información en torno a los sistemas de subsistencia, y a la arqueología del Norte de México. Se revisan las etapas lítica y precerámica del Norte de México, y se abordan las variaciones en los sistemas de subsistencia. En este último renglón se plantean una serie de conceptos analíticos utilizados para discutir estos sistemas como: la domesticación de plantas, la agricultura, y la aparición de la cerámica y de los instrumentos para moler los alimentos. Asimismo, se revisan los datos arqueológicos que demuestran la interacción que existía entre Mesoamérica y el Norte de México. En este capítulo se pretenden establecer los conocimientos estratégicos acerca de los sistemas de subsistencia y la arqueología del Norte de México, los cuales proporcionarían un marco de referencia que permita examinar y comentar los glifos registrados en el MC2. Cabe observar que los glifos asentados en este documento pictográfico nos parecieron desconcertantes a primera vista, puesto que ahí confluyen simultáneamente elementos asociados a la práctica agrícola y a la caza y la recolección.

En el Capítulo 3 se analiza la cultura de los chichimecas, específicamente los conocimientos que manejaban acerca de la subsistencia, relacionando esta discusión con los glifos registrados en el MC2. El capítulo se divide en los siguientes rubros: alimentos, alucinógenos (psicotrópicos), vivienda, uso del fuego, utensilios domésticos, arco y flecha, y el palo conejero o liebrero. En lo que se refiere al palo liebrero, este glifo de hecho orientó la investigación hacia el tema de los sistemas de subsistencia de las culturas del Norte de México.

En este capítulo se introduce una nueva metodología. El punto de partida en éste y los siguientes capítulos serán los glifos del MC2. Asimismo, para cada temática desarrollada en el Capítulo 3, se confrontan

los datos recabados en el mismo MC2, con la información de las fuentes y de los trabajos etnohistóricos.

En el Capítulo 4 se analizan la religión y la cosmovisión de los chichimecas en términos generales, para compararlas con los fenómenos religiosos manifestados en el MC2. El estudio proporciona información acerca de la variedad de expresiones religiosas atribuidas a los chichimecas, como la adoración al Padre-Sol y a la Madre-Tierra con sacrificio de animales, o la adoración de una flecha puesta en un ovillo de paja en un altar.

En este capítulo se aborda, asimismo, la forma en que los chichimecas practicaban el nomadismo, el semi nomadismo o el sedentarismo; y las nociones que existían en el mundo prehispánico acerca de ellos, de acuerdo con su forma de vida o el idioma utilizado. También nos referimos a los calificativos con que se denominaban como grupos salvajes, belicosos y crueles, o, por el contrario, como nobles y guerreros muy estimados.

Se estudia, asimismo, la imagen de Chicomoztoc según distintas tradiciones historiográficas como, por ejemplo, la serie de ideas asociadas a las Siete Cuevas en el contexto de las migraciones chichimecas: Chicomoztoc como el lugar donde originalmente habitaron antes de la migración; donde fueron "creados"; como el lugar de donde partieron; o como el lugar donde los mismos chichimecas fueron a "rogar" en su ruta de migración. En este capítulo se examinan, por otro lado, los glifos del MC2 atribuidos a este lugar, así como los glifos y los textos en náhuatl de la HTCh. Se abordan temas como: (a) los conceptos asociados a las cuevas en la cosmovisión mesoamericana, (b) los glifos gentilicios de los siete grupos chichimecas que habitaban el lugar, y (c) los diversos nombres atribuidos a Chicomoztoc, y sus caractrísticas ecológicas. Para este último renglón se analizan, entre otros temas: el concepto de Chicomoztoc como un lugar caliente, donde existían plantas blancas y aguas azul y rojo, elementos asociados a lugares importantes en la cosmovisión mesoamericana.

Se exploran, a continuación, las imágenes de chichimecas dibujadas en asociación a este lugar mitológico. Entre ellos figura la diosa Itzpapalotl, cuya compleja personalidad nos llevó a indagar sobre los múltiples temas que trata esta tesis, entre ellos el de la diosa-madre protectora de los chichimecas, la dualidad sexual de los dioses mesoamericanos, el sacrificio humano y los trofeos de guerra. Se analizan los glifos de chichimecas que salen de Chicomoztoc, incluyendo los objetos que portan como, por ejemplo, una imagen que en el presente estudio hemos identificado como la de Tezcatlipoca. Otros temas abordados son: la función diplomática que desempeña el nahuatlato (intérprete) Couatzin; varios elementos rituales como el xicotopilli (bastón de mando); el fuego nuevo, o el acto del flechamiento hacia los cuatro rumbos cardinales, entre otros.

En el Capítulo 5 se estudian los dioses y los sacrificios humanos. La manifestación de los dioses en el MC2 es bastante variada. Algunos de ellos están dibujados de acuerdo con la iconografía ya reconocida de los númenes mesoamericanos, otros se manifiestan por medio de pinturas faciales o de otras insignias particulares. Cabe subrayar que algunos dioses pintados en el MC2, no son reconocidos propiamente como dioses chichimecas en otras fuentes. Asimismo, hay que destacar que en el documento se registran escenas de

sacrificios humanos dedicados a los astros como el Sol y Venus. Esto dio motivos para que abordáramos el tema de los sacrificios humanos en el MC2, en particular, y de los sacrificios humanos en Mesoamérica y en el Norte de México, en general.

El Capítulo 6 está dedicado a las expresiones rituales, los lugares sagrados, las plantas y los animales registrados en el MC2. En el apartado de los animales enfocamos nuestra atención en el águila, el jaguar y el venado; y para las plantas sagradas, revisamos datos acerca de tzihuactli, nequametl y otros cactáceos.

En este capítulo presentamos datos en torno al culto a las piedras para interpretar a los hombre-piedras dibujados en el MC2. Para el tema del tlaquimilolli (envoltorio sagrado), donde los chichimecas guardaban pequeños objetos que simbolizan sus dioses, se describen estos glifos pintados en el MC2, y se discuten elementos rituales relacionados con él, tales como las "estructuras sagradas".

A continuación se analiza el culto a las montañas y los lugares sagrados en el MC2, manifiesto en lugares como: Popocatepetl, Iztaccihuatl, Matlalcueye, Citlaltepec (Cerro Pinal); Cuauhtli ychan, Ocellotl ychan, Tepetl cotoncan; Tentzon, Nappatecuhtli (Nauhcampatepetl), Chillan (Chiltecpintla) y Tepucehecatl yquizcan. Se estudian estos cerros y glifos toponímicos como lugares específicos en el espacio geográfico real, por un lado; y por otro, como lugares sobrenaturales que se vinculan según la cosmovisión mesoamericana con los espacio míticos del Tlalocan, Tamoanchan o Chichihualcuauhco-Tonacacuauhtitlan-Xochatlapan (el lugar donde iban los niños y los recién nacidos muertos). Finalmente, en este capítulo se discute el uso de zacate en los recintos sagrados, en los rituales y las ofrendas.

Por último, en las Conclusiones exponemos los resultados de nuestra investigación siguiendo una división en nueve rubros temáticos.

Capítulo 1. La influencia de la cultura mixteca en la historia prehispánica de la zona Puebla-Tlaxcala.

1. La función política de los documentos pictográficas en el siglo XVI.

De acuerdo con el contenido del MC2, sabemos que el objetivo de la elaboración de mapas durante el siglo XVI, fue el de defender un determinado territorio ante los grupos étnicos colindantes, basando su alegato, sobre todo, en los antecedentes históricos. Esta forma de justificar el derecho sobre algo o alguien es interpretada por Leach (1982) como una manera de explicación, basándose en hechos reales. El mismo autor contrapone esta forma de justificación, con el otro mecanismo, que es la elaboración de mitos (véase Yoneda 1996).

Los hechos históricos socio-políticos y económicos, como la llegada y el establecimiento de diversos grupos étnicos, así como el trazo de los linderos, están asentados sobre todo en la mitad derecha del MC2. En esta sección se encuentran, además, unos mojones agregados en años posteriores a la elaboración original del mapa, conforme fueron surgiendo nuevos conflictos de acuerdo con las nuevas situaciones político-territoriales (Yoneda 1996, Ms.).

En la mitad izquierda del mapa se utiliza el otro mecanismo para justificar el derecho sobre el mismo territorio, el que se basa, sobre todo, en exponer la intervención de los seres sobrenaturales en la salida de los chichimecas de Chicomoztoc, y en el camino que tomaron rumbo a Cholollan.

En ocasiones, los seres sobrenaturales aparecen registrados. Otras veces, más bien se dibujan los rituales realizados por los hombres para propiciar alguna influencia de estos seres.

Para entender el mensaje de esta sección del MC2, parece importante recordar el concepto de territorialidad que define Velasco Toro (1996: 57) acerca del territorio mítico de los yaquis:

> Los linderos del territorio tribal[1] se conservan en la memoria histórica transmitida por tradición oral y reactualizada en los mitos. El espacio, como relación ontológica con el mundo, es constituyente y continente de acontecimientos históricos y naturales que aluden a la cotidianeidad [sic, pro cotidianidad], a lo cercano e inmediato, a lo circundante y a una dimensionalidad que trasciende el sentido geográfico para ubicarse en un complejo plexo [red] multidimensional que ubica lo terreno con relación a un espacio celeste y otro subterráneo. Ambos, el de 'arriba' y el de 'abajo', dan el carácter sagrado al espacio terrestre ... y contribuyen a darle el carácter de territorialidad contenedora de la dimensión histórica y social que hace posible el fenómeno de identidad étnica. De ahí ... predestina al yaqui a defenderlo, a conservarlo.

En este marco de discusión, el trazo de la ruta-lindero del MC2 que refleja el acto de "caminar y

[1] "De ninguna manera se utiliza el concepto tribu en su acepción de tipo de sociedad o para designar un estadio evolutivo. Los yaquis se autodenominan tribu, categoría que en su referente emic está relacionada con un origen mítico común y con la idea político-ideológica desarrollada durante el periodo colonial de autonomía comunitaria y pertenencia territorial. Hemos preferido respetar y utilizar el concepto tribu por ser autodefinitorio y reflejar la naturaleza de sus conexiones internas" (Velasco Toro 1996: 54, nota 1).

señalar los linderos conforme avanzaban en el viaje" (Yoneda 1996, Ms.) representa el proceso por medio del cual se convirtieron los "lugares ordinarios" en un "territorio sagrado". La existencia de los conjuntos de glifos que representan determinados poderes políticos establecidos en el MC2,[2] constatan que hubo intentos de distintos grupos de hombres por controlar a la gente y a los elementos de interés para la sobrevivencia en un área geográfica específica. Así, por ejemplo, los canales y depósitos de agua registrados en el MC2 formaban parte de los elementos que estos hombres necesitaban controlar, por la función estratégica que cumplían para su subsistencia. De acuerdo con lo que se conoce acerca de la historia de la zona, se puede decir que los hombres que llegaron a las inmediaciones de la sierra Amozoc-Tepeaca tuvieron que desplegar una serie de actividades y guerras para establecerse en el territorio y conservarlo como suyo. En cuanto a los glifos toponímicos, se conoce que fueron algo más que una simple referencia al lugar, como se discute en el Capítulo 6 del presente estudio.

Con base en estas consideraciones, se entiende que la elaboración de los documentos pictográficos como el MC2, donde se registra la salida de un lugar tan importante como Chicomoztoc y la historia política del espacio geográfico donde se asentaron los inmigrantes chichimecas deberían ser entendidos como parte de los esfuerzos por defender y conservar un territorio.

Para cerrar esta reflexión cabe subrayar que los mixteca popollocas en el MC2 aparecen registrados casi siempre en el contexto histórico socio-político, en el sentido arriba discutido.[3]

2. La influencia mixteca en la zona Puebla-Tlaxcala.

En el estilo pictográfico de los mapas de Cuauhtinchan se reconocen dos tradiciones: el estilo náhuatl y el mixteco. En las fuentes etnohistóricas producidas en Cuauhtinchan se relata la llegada de los mixteca popollocas a partir del siglo XII, aunque los datos arqueológicos y lingüísticos constatan que la relación que tuvo la zona con la cultura mixteca se remontan a varios siglos antes.[4] Por otro lado, para algunos investigadores especialistas en documentos pictográficos, el origen de los códices mixtecos debe buscarse en la región de Puebla-Tlaxcala. De acuerdo con estas consideraciones se recopiló información acerca de la cultura mixteca y su interacción con la zona productora de los mapas de Cuauhtinchan, para poder reflexionar acerca de los glifos en el MC2 que pudieran relacionarse con la cultura mixteca.

Los documentos pictográficos, y aquellos escritos en náhuatl y en español que se produjeron en la época colonial temprana en Cuauhtinchan, registran los hechos históricos que abarcan del siglo XII al XVI, y se

---

[2] Se registran por medio del conjunto de los glifos toponímico(s), arquitectónico(s), calendárico(s) y personaje(s). Cabe aclarar, al respecto, que en ocasiones faltan algunos de estos componentes.

[3] Los siguientes glifos se refieren a la cosmovisión atribuida a los mixteca popollocas: O13+O14, P27-P32 y P35-37.

[4] Acerca de la historia y la arqueología de los popolocas, véase Gámez (1999).

refieren al grupo étnico reconocido como los mixteca popollocas que llegó a la región de Cuauhtinchan en el siglo XII. Son datos más o menos precisos en cuanto a las fechas y los nombres de los personajes.

Se revisó, por otro lado, la clasificación lingüística en torno a las lenguas chocho de Oaxaca y popoloca de Puebla, y la distribución de las mismas en la época prehispánica, así como en el siglo XX (véase Zúñiga, 1988; Cuadro 1). De la revisión quedó claro que las lenguas chocho y popoloca pertenecen a la familia popoloca, y que tanto esta última como la familia mixteca forman parte del grupo otomangue.

Con referencia al conocimiento arqueológico que se tiene acerca de los chochos y los popolocas, Jäecklein (1979) propone lo siguiente: que los olmeca xicalancas y los popolocas históricos[5] formaban un mismo grupo étnico, que pertenecía a la cultura "pre-mixteca", en el ámbito mesoamericano.

Caso (1977) define como diferentes entre sí, el conjunto de códices mixtecos, por un lado, y el conjunto de aquellos procedentes de la región de los chochos de Coixtlahuaca, por otro. Llama la atención sobre el parentesco entre ambos grupos, aunque los reconoce como unidades de códices independientes, ya que se observan algunos rasgos disímiles, como, por ejemplo, la referencia a Chicomoztoc en los códices de la región de Coixtlahuaca, y la ausencia de ellas en el conjunto de los documentos pictográficos mixtecos.

La revisión de distintos términos clasificatorios nos lleva a la siguiente observación:

Los términos mixteco, chocho y popoloca, utilizados en distintos ramos de la antropología, adquirieron connotaciones diversas según el autor. En este contexto se distinguen las siguientes categorías clasificatorias:

-los mixteca popollocas como grupos étnicos, según las fuentes etnohistóricas producidas en Cuauhtinchan en el siglo XVI.

-las lenguas chocho, popoloca y mixteca, según los esquemas clasificatorios lingüísticos.

-los "popolocas históricos"; los cuales, para Jäecklein, son los olmeca xicalancas. Para Paddock estos grupos son los ñuiñes (véase Jäecklein 1979).

-los códices de los mixtecos (Caso 1977).

-los códices de la región de los chochos de Coixtlahuaca (Caso 1977).

Conviene tener en mente estas clasificaciones con el fin de aclarar la relación que las culturas caracterizadas con estos nombres tuvieron con la producción de los mapas de Cuauhtinchan.

Al revisar las opiniones de investigadores como Jiménez Moreno, Caso, Paddock, Jäecklein y García Cook (en Jäecklein 1997) sobre la zona que fue habitada por los chochos, los popolocas y los mixtecas, en las regiones de Puebla-Tlaxcala, La Mixteca, y alrededor de Coixtlahuaca, se pueden resumir de la siguiente manera las conclusiones más importantes:

Por un lado, se puede decir que la cultura mixteca englobaba a las dos culturas relacionadas: la de los mixtecos y de los chocho popolocas. Jäeklein (1979) propone que existieron dos estamentos entre la población

[5] El concepto "históricos" se refiere a las evidencias en fuentes históricas en contraposición con la evidencia meramente arqueológica.

popoloca de los siglos XII al XVI: los especialistas o popolocas toltequizados, y los campesinos. La interacción cultural entre el área de Cuauhtinchan cartografiada en el MC2 y la zona mixteca se produjo en distintas épocas (desde antes del surgimiento pleno de la cerámica cholulteca),[6] y, además, intervinieron en ella distintos grupos étnicos. La intervención de los diferentes grupos étnicos que habitaban en la región de Puebla-Tlaxcala se produjeron de diversas formas, para hacer aún más complejo el panorama histórico de la zona bajo estudio.

Al tratar de dilucidar la relación entre los mapas de Cuauhtinchan y los códices mixtecos, se hizo patente la interacción étnica ocurrida en la zona productora de estos documentos pictográficos.

Al comparar las circunstancias arriba comentadas, con el contenido del MC2, se concluye que:

Los conocimientos arqueológicos y lingüísticos ayudan a situar los acontecimientos registrados en el MC2 en una perspectiva más amplia de la historia mesoamericana, mientras que información etnohistórica aportada por las fuentes primarias y por las investigaciones realizadas, contribuyen a precisar el contexto político, económico y social de los hechos históricos anotados en el MC2.

3. Los mixteca popollocas en el MC2.

A pesar de que la relación interétnica entre la zona de Puebla- Tlaxcala, La Mixteca, y la región aledaña a Coixtlahuaca se remonta a antes de la aparición de la cerámica polícroma cholulteca (650-1100 d.n.e.), al revisar los hechos históricos registrados en el MC2 puede percibirse que éstos conciernen únicamente a los mixteca popollocas que llegaron en el siglo XII desde Coixtlahuaca para asentarse en Oxtotipan y Tecamachalco. Nuestro trabajo anterior (Yoneda 1996, Ms.) reconoció los siguientes acontecimientos relativos a este grupo étnico asentados en el MC2:

-El establecimiento de cuatro personajes, de los cuales dos son mujeres, en Coixtlahuaca. El peinado de los hombres, de pelo largo y suelto,[7] así como su vestimenta de una manta color café, se distinguen como rasgos característicos atribuidos a este grupo étnico, cuando aparecen en Coixtlahuaca y en sus inmediaciones (P27-P32).

-Una escena en que se ven dos personajes masculinos junto a un cerro, en las cercanías de Coixtlahuaca (P33, P34, P38).[8]

---

[6] García Cook (1974) ubicó la cerámica polícroma cholulteca en la fase cultural Texcala (650-1100 d.n.e.), con base en los trabajos realizados en Tlaxcala.

[7] Otros personajes masculinos con pelo suelto y largo que aparecen en el MC2 son: el personaje (J13) que fue sacrificado al Sol, y dos hombres (J29 y J30) portando cabezas trofeos, participantes en el sacrificio de animales dedicados a Venus.

[8] El personaje P33 es 13 Quiyauitl quien llegó a Oxtotipan alrededor de 1182-1183.

-Una escena ritual junto al cerro con caracol encima, identificado como Tequixtepec, protagonizada por dos hombres que parecen sostener el caracol (que podría ser, al mismo tiempo, el elemento nominal del topónimo); también ocurre en las cercanías de Coixtlahuaca (P35, P36, P37).

-Una escena en la que un hombre, al parecer 13 Quiyauitl (O13), se enfrenta, alzando una rama de árbol seca, contra unas tres o cuatro culebras entrelazadas con el rostro de un hombre en el centro (O14), que aparecieron detrás de un maguey en las cercanías de Tentzon. Este hombre-serpientes está asociado al personaje masculino asentado junto a Xocoac, cuyo antropónimo se compone de dos alas, al parecer de águila (N6), ya que se pueden observar las huellas de los pies que los asocian.

-El establecimiento en Oxtotipan de: 13 Quiyauitl (H18)(con la vestimenta color café), y una mujer (H9) con el antropónimo que parece representar el excremento (cuitlatl). A este conjunto de glifos se encuentran asociados los topónimos de Zoyapetlayuca (H10), Xochitenanco [?] (H7), e Itzcuintepec (H11), y el glifo calendárico 3 acatl (H6).

-En Tecamachalco [¿Cuauhtepec?] (H27) se encuentra establecido Quetzpaltzin (vestido de manta blanca).[9] En el cerro aparecen incrustadas cuatro flechas en señal de conquista (H25).[10] Se encuentran asociados los glifos calendáricos 2 tecpatl (H24) y 1 calli (H28), este último con tres flechas incrustadas en señal de conquista.[11]

-En Quecholac (H20+H21) se dibuja un tecalli (H22) y un hombre (H23) con el antropónimo de Xochicozcatl. Aparte se encuentra asociado otro tecalli de tamaño menor, junto al personaje.

Aparte de estos conjuntos de glifos, se identificaron las siguientes líneas de linderos (Yoneda 1996, Ms.): el "Lindero I", trazado en el siglo XV (quizá en 1419), el cual señala los mojones de los mixteca popollocas en Tecamachalco y en Quecholac, y el "Lindero II", trazado en el siglo XIV (quizá por 1398), que señala los mojones de los mixteca popollocas en Oxtotipan (Oztoticpac).

La mayoría de estos conjuntos de glifos forman parte de los hechos históricos reconocidos en la historiografía oficial de la zona, ya que varios de estos hechos político-territoriales se corroboran por otras fuentes pintadas o escritas en náhuatl en el siglo XVI, como por ejemplo la HTCh, el Ms. de 1553, los Anales de Tecamachalco y los Lienzos de Tecamachalco (véase Yoneda 1996).

Sin embargo, los acontecimientos relativos a la cosmovisión indígena, a saber: el enfrentamiento de 13 Quiyauitl con el hombre-serpientes (O13 + O14) y el ritual en el cerro con caracol (Tequixtepec) (P35-P37),

---

[9] Llama la atención la tipología de las vestimentas que se observan en el MC2: (a) los chichimecas en el camino de Chicomoztoc a Cholollan, vestidos de piel; (b) los mixteca popollocas de Coixtlahuacan, de Oxtotipan y de las cercanías de Tentzon, con manta color café; y (c) los hombres establecidos en la zona alrededor de Cuauhtinchan, de origen chichimeca y mixteca popollocas, vestidos de manta blanca.

[10] Según las fuentes, como la HTCh (párrafo 364) y los Anales de Tecamachalco (1992: párrafo 9), esto ocurrió en el año 1 calli (1441).

[11] Quetzpaltzin fungió como tlahtoani de Tecamachalco de 1420 a 1441.

no aparecen referidos en otras fuentes. Quizás este último ritual tenga que ver con el culto al cerro, ya que dicho culto, en la cosmovisión mesoamericana, está asociado con Tlaloc, la lluvia, los manantiales, el mar y los animales marinos (véase Broda 1991).

El estilo de los dibujos arriba referidos coincide con la mano que pintó la mayor parte del MC2, por lo que se puede decir que los acontecimientos relativos a los mixteca popollocas están registrados ahí desde el punto de vista de los productores originales del MC2. En el MC2 se distinguen, además, algunos glifos y líneas de linderos, agregados por otras manos posteriormente a la producción original.

4. Paralelismos en los glifos entre los códices mixtecos, los códices chochos de Coixtlahuaca, y el MC2.

4.1. La escritura mesoamericana y los sistemas náhuatl y mixteco.[12]

Antes de referirnos específicamente a los glifos del MC2, nos gustaría exponer brevemente algunas consideraciones acerca de la escritura mesoamericana.

Los estudiosos aplican varias tipologías para precisar las diferentes escrituras que existen y existieron en el mundo. Para el presente estudio, sin embargo, utilizaremos la siguiente tipología: distinguiremos entre la pictografía, la logografía y la fonografía, esta última subdividida en los silabarios y los alfabetos. Acerca de la tipología cabe aclarar, además, que hemos preferido utilizar la denominación de la logografía, en lugar de la ideografía, ya que la primera ofrece la posibilidad de distinguir las cargas conceptual y fonética en los grafemas como se verá adelante.[13]

En las discusiones acerca de la tipología está implícita la polémica sobre el desarrollo universal de la escritura. A grandes rasgos se pueden visualizar dos posiciones opuestas en relación a este tema: la que sostiene la evolución unilineal, en el siguiente orden, poniendo en su cumbre al alfabeto latino: pictografía, logografía, silabario y alfabeto; y la que sostiene la teoría de la evolución multilineal. Al respecto, consideramos que la existencia actual de una variedad amplia de escrituras en el mundo, confirma la teoría de la evolución multilineal.

Las obras de Gelb (1963) y Diringer (1948, 1962) sobre la historia universal de la escritura sitúan a la escritura mesoamericana de la tradición náhuatl en el nivel de desarrollo anterior al desarrollo pleno de la logografía. Dibble (1971: 322, 331), por otro lado, retoma la observación de Kroeber (1948: 510) en el sentido de que la escritura en México se sitúa en el nivel de evolución en el cual coexistían tanto los pictogramas como

---

[12] Para mayor información sobre el tema, véase Yoneda (1996, Capítulo II).

[13] "Grafema. Unidad gráfica mínima que participa en la composición de todo sistema de escritura, el grafema puede representar un concepto (escritura ideográfica) o un elemento de la realización fónica (escritura fonográfica: silábica, consonántica, alfabética). En la escritura alfabética se denomina normalmente [como] letra" (Mounin 1982).

La escritura ideográfica referido por Mounin, corresponde a la escritura logográfica de nuestra tipología.

los ideogramas.[14] Este autor explica en los siguientes términos, las características de esta escritura:

> La escritura picto-ideográfica nos habla únicamente de la historia general; esta no representa palabras específicas aunque permite la flexibilidad de interpretación. Como las escenas no están unidas a palabras o frase específica, Hoijer (1959: 217) prefiere utilizar el término escritura narrativa (narrative writing) (Dibble, 1971: 324).

Nicholson ("Foreword" en Anawalt 1981: xiv) define el sistema náhuatl de la escritura mesoamericana como: "el sistema nativo de escritura en embrión, esencialmente picto-ideo-logográfico,[15] con el fonetismo limitado en algunos casos, en los signos toponímicos y antroponímicos".

Calnek (1978: 242), a su vez, sostiene que las características de la historia dual, la cual contiene tanto la pintura como la tradición oral, hicieron que se estancara el desarrollo del sistema de escritura.

Con lo arriba expuesto, queda claro que los autores citados concuerdan, a grosso modo, con respecto al nivel en que se encuentra el sistema náhuatl, en el esquema del desarrollo universal de la escritura.

Según Diringer (1962, en Marcus, 1979: 36-39), la escritura ideográfica, conocida también como pictórica, jeroglífica o logográfica es:

> el primer paso para hacer que un escrito transmita abstracciones y asociaciones múltiples. Así, mientras que en la pictografía un círculo puede representar el Sol, en un sistema de escritura ideográfica también podría significar calor, luz, un dios asociado a él, las palabras "día" o "tiempo". Los animales también pueden representarse usando sólo la cabeza o una garra (por ejemplo, una parte representa el todo).

Cabe aclarar, al respecto, que su definición de la pictografía corresponde a nuestra acepción de la pictografía, mientras que su definición sobre la escritura ideográfica, pictórica, jeroglífica o logográfica corresponde a nuestra especificación de la escritura logográfica.

Los autores como Gelb, Diringer, Justenon y Fridman, por otro lado, observan la coexistencia de los grafemas conceptuales y de los grafemas fonéticos en un sistema logográfico. Tomando en cuenta esta característica del sistema, Fridman (1983) propone utilizar los conceptos analíticos de logogramas con motivación semántica, por un lado, y aquellos con motivación fonética, por otro. Algunos logogramas, sin embargo, tienen simultáneamente la carga conceptual y la fonética. Como ejemplo, se pueden citar los logogramas de la escritura china y algunos glifos logográficos del sistema náhuatl (véase Yoneda 1996).

Con base en la discusión arriba expuesta, se puede llegar a la siguiente conclusión: el sistema de escritura utilizado en el MC2 se compone de glifos pictográficos, así como de logográficos con motivación

---

[14] Como se verá de aquí en adelante, los autores revisados utilizan diversos conceptos para definir el sistema de escritura mesoamericana en el cual, para nosotros coexisten los pictogramas y los logogramas, como por ejemplo: la "escritura picto-ideográfica" (Dibble 1971), la "escritura narrativa" (Hoijer 1959, citado por Dibble 1971) y el "sistema de escritura en embrión" o "picto-ideo-logográfico" (Nicholson 1981).

[15] La escritura "en embrión" es conocido también como la escritura "en rebus", la cual se basa en el principio de los homófonos, es decir: palabras o caracteres con el mismo sonido pero con distinto significado (Dibble, 1940: 108; 1971: 328).

fonética y con motivación semántica. Asimismo, es importante reconocer que este sistema al cual pertenece la escritura utilizada en Cuauhtinchan en el siglo XVI, coexistía junto con la tradición oral. La información completa de un hecho se presentaba por medio de uno o varios documentos pictográficos (o pinturas) en conjunción con la tradición oral, aunque esto no descarta la función social autónoma e independiente de estas dos formas de la memoria colectiva (véase Yoneda 1996: 27 y ss.).

En los documentos pictográficos producidos en Puebla-Tlaxcala se observa una serie de convenciones plásticas en la representación de los glifos, asociadas a grandes rasgos con la tradición mixteca y la náhuatl que florecieron en la cuenca de México.[16] En los manuscritos pictográficos producidos en Cuauhtinchan convergen ambas tradicione (cfr. Marcus 1979: 36).[17]

A simple vista el Mapa de Cuauhtinchan No. 2 *parece tener un estilo plástico más cercano al estilo de* la tradición náhuatl de la cuenca de México; es decir, las líneas de contorno de los glifos son más bien finas, en comparación con las de los códices mixtecos genealógicos, y también la forma de estos glifos ostenta más naturalidad, si la comparamos con las formas algo rígidas y esquematizadas de la convención plástica mixteca (cfr. Robertson 1959). Asimismo, se pueden reconocer varias características del sistema de escritura de la cuenca de México, a saber: en la existencia de un prototipo masculino y otro femenino para los protagonistas de la historia, en la forma de asociarles los antropónimos, en la convención plástica, en el carácter fonético de varios glifos toponímicos y antroponímicos, y en la forma de dibujar los elementos arquitectónicos y los glifos calendáricos (Yoneda 1991).

Mateos Higuera (1945-1948) y Barlow (1948: 266),[18] por su parte, habían observado ya la influencia mixteca en los documentos pictográficos producidos en el siglo XVI en Cuauhtinchan, aunque no especifican con detalle las características de estas manifestaciones. En un trabajo anterior (Yoneda 1991) señalé la

---

[16] La tradición náhuatl es reconocida también como la tradición azteca. Pensamos que más adelante se debe deslindar la tradición náhuatl, que abarca el sistema utilizado por los aztecas y por otros grupos étnicos - al parecer de habla náhuatl- en el momento de la conquista española, y el sistema azteca que se observa en los documentos producidos por los mexicas.

[17] En los mapas de Cuauhtinchan se observan paralelismos con los siguientes documentos pictográficos: los manuscritos históricos de Oaxaca occidental (véase Glass 1975: 67, tabla 23), el grupo Borgia (Ibid.: 63, tabla 22), la escuela de Texcoco de la época colonial temprana (Robertson 1959), el Tonalamatl de Aubin (que, según Glass, 1975: 58, tabla 19, proviene de Tlaxcala), y la escuela de México Tenochtitlan de la época colonial temprana (Robertson 1959). Para mayor información sobre el tema consúltese la discusión desarrollada en Yoneda (1991: 76-77; 1996: 75 y ss.).

En el presente estudio hemos reconocido, además, el paralelismo con el grupo de los códices producidos en la región de Coixtlahuaca discutido por Caso (1977: 118 y ss.), en la presencia del glifo de Chicomoztoc como el lugar de origen de los grupos étnicos productores de los manuscritos.

[18] "A map included in the manuscript (Facsimile, pp. 74-5, Spanish edition, Pl. 20) is painted in a more conservative style than the rest of the pictures and is clearly Mixtec in inspiration" (Barlow 1948: 266).

En este trabajo se utiliza la sigla MPEAI para este mapa, referido por Barlow en esta cita, e identificado por Boturini (1746) como "mapa pintado en papel europeo y aforrado en el indiano".

existencia de algunos rasgos mixtecos en el grupo de los mapas de Cuauhtinchan, como por ejemplo el uso de líneas relativamente gruesas y la forma de los glifos del MPEAI, así como en el uso del polícromo en las construcciones en el MC3. Cabe añadir, al respecto, que al consultar algunos trabajos sobre los códices mixtecos estudiados por Caso (1977), Heyden (1989) y Johnson (1991, Ms.), encontramos pistas para poder identificar algunos glifos que se dibujan en el MC2 que se mantenían sin conocerse, mientras consultaba únicamente los documentos de la cuenca de México. Esto significa, quizás, que en el MC2 se encuentran algunas ideas que suelen aparecer en los códices mixtecos, a pesar de que el estilo plástico y el sistema del registro del MC2 se acercan más a la tradición de la cuenca de México.

Se puede resumir lo arriba comentado, como sigue: que la consulta de los códices de tradición náhuatl proporcionó conocimientos sobre el valor fonético de los topónimos y de los antropónimos del MC2. Los códices mixtecos, por otro lado, permitieron identificar el significado de la cosmovisión indígena atribuida a algunos glifos.

4.2. Paralelismos entre los glifos.

La gran parte de los glifos del MC2, en los que se observan similitudes con los glifos mixtecos, se refieren a los topónimos. Estos topónimos pueden estar representados de dos maneras: como glifo de un lugar concreto, o como un acontecimiento que adquirió el carácter de identificación de un lugar determinado. Los astros como el Sol y Venus, en los cuales se observa cierta similitud con los mismos elementos en los códices mixtecos, conforman parte del registro de algunos de estos acontecimientos.

En la mayoría de los glifos toponímicos del MC2 en los cuales se observaron algunos paralelismos con los glifos de los códices mixtecos y de los códices chochos de la región de Coixtlahuaca, se refleja una concepción indígena acerca de la relación entre el hombre y la naturaleza. Analizaremos a continuación algunos ejemplos:

Los glifos B10 y J10 representan una boca abierta con dientes, de donde sale un chorro de agua. Se encontró un paralelismo con el glifo "montaña que escupe" de los códices mixtecos, porque en ambos casos se personifican los rasgos geográficos o geológicos. Es cierto que se encuentran ejemplos de este tipo de glifos toponímicos en otros códices como el MPEAI y el Códice Mendocino, en los cuales la boca humana representa un valor fonético o semántico, formando parte de un logograma, a saber: Tenpatzacapan (tentli: labios + patzca: exprimir el jugo) del MPEAI; Atlhuelic (atl: agua + huelic: sabroso), Atengo (atl + tentli + co: sufijo locativo) y Cualac (cualli: una cosa buena, comestible + atl + c: sufijo locativo) en el Códice Mendocino (véase Yoneda 1996, parte 1, cuadros). Sin embargo cabe mencionar el paralelismo arriba señalado entre los glifos B10 y J10, y el glifo "montaña que escupe" de los códices mixtecos, en su concepción plástica.

Asimismo, se encontró un paralelismo entre los glifos del MC2 que se enumeran a continuación, con el

"cerro que se abre, insecto" (Caso, 1977) o "cerro de la máscara" (Caso, 1977) de los códices mixtecos:[19] el perfil humano enfrente de un cerro de rocas (B12 + B13); la nariz y boca humana con la vírgula del "ihiyotl (aliento)" (I20), y la boca en el perfil de un rostro humano asociada a un cerro con árbol y la tierra arenosa (L44).

En el MC2, junto a Citlaltepec (Cerro Pinal), se encuentran dos serpientes entrelazadas (E43), lo cual podría representar desde el apareamiento de serpientes hasta una concepción específica en la cosmovisión mesoamericana. Es de notar que en varios códices procedentes de la región de Coixtlahuaca, como el Rollo Selden, Baranda, Antonio de León, Lienzo Seler II y Lienzo de Tlapiltepec, se observan estas serpientes entrelazadas.

En el MC2 aparecen dos personajes, al parecer hombres, bañándose en el chorro de agua, al lado del cerro Poyauhtecatl (Pico de Orizaba); lo cual se asemeja en su expresión plástica a las parejas de hombre y mujer bañándose en el río o en un temazcal de los códices mixtecos.

Se encuentran, asimismo, los siguientes paralelismos: (a) un águila y dos espacios delimitados por un muro y proyectados de planta (P19) del MC2,[20] y el faisán y el juego de pelota proyectados de planta en el Vindobonensis; (b) el nopal y el rostro gris o negro con nariguera (A62) del MC2, y la planta y el rostro gris o negro del Nuttall; (c) el maguey blanco y cuchillo de pedernal blanco (E30) del MC2, y la planta con pedernal del Nuttall; (d) una planta con nido de hormigas rojas (C6) del MC2, y la planta con telaraña en el Vindobonensis; (e) el cerro con el "collar de agua" (G13) del MC2 y río o lago (representado en corte) y una "isla" en medio del Vindobonensis. Cabe mencionar al respecto que Caso (1977: 34) lo descibe así: "Las islas se representan como un monte en medio del río o lago".

Se halla, asimismo, un paralelismo en la inclusión de los astros como el Sol y Venus en el MC2, y sus equivalentes en los códices mixtecos como: Sol, Luna, Venus y estrellas.[21]

En el MC2 se aprecian: un hombre parado, convertido en piedra, y cargando unas piedras con mecapal (B21); y un hombre sentado, con la manta convertida en rocas (B23); ambos se pueden comparar con los "hombres de piedra" del Vindobonensis (Heyden 1989: 123).

Asimismo, en el MC2 se encuentra: un árbol que crece de la cabeza de un anciano con el rostro arrugado (C9), y un cerro con media cabeza saliéndose del cerro, con tres plantas que crecen arriba de la cabeza (O21); mientras que en el Vindobonensis se encuentra un "hombre árbol" (Heyden 1989: 123).

En el MC2 se representa una caja de fibras vegetales atada con mecate (O32),[22] mientras que en el

---

[19] Consideramos que en estos ejemplos también se observa la personificación de rasgos geográficos o geológicos.

[20] Es decir, dos secciones de tierras dibujadas como si hubieran sido vistas de una cierta altura.

[21] Sin embargo, las escenas de sacrificios humanos del MC2 que contienen los astros, en su conjunto, se asemejan más a los sacrificios humanos registrados en el Códice florentino, por ejemplo.

[22] Lectura tentativa: Petlatzinco y Petlacalli (véase Yoneda 1996, Ms.).

Bodley y en el Vindobonensis se pintan una "caja con ropa", y una "caja con cuentas de oro", respectivamente.

En el MC2 vemos un cerro con máscara (M3), y en los códices mixtecos sobresalen los "cerros de la máscara".

Por lo demás, en el MC2 se encuentra un recién nacido en la posición fetal, junto a un cerro de rocas (G12);[23] lo que recuerda el nacimiento de distintos seres registrados en los códices mixtecos, que nacieron de: un árbol, la tierra, el "cerro del jade y el oro", el "árbol de las serpientes entrelazadas en el lugar Llamas"; o nacimiento en: el "Río de la olla", en el "Cercado almenado", y en un río. Por lo demás, según "una antigua leyenda", los de Mictlantongo se creían descendientes de un antiguo señor "Yacoñooy (Yya co ñooy): "El señor 1 mono", y decían que nació de una peña en la Sierra Verde (Yucucui), cerca de Tilantongo.

Los paralelismos aquí mencionados están recopilados en el Cuadro 2. Los glifos de referencia en los códices mixtecos y de la región de Coixtlahuaca se extrajeron de los trabajos de Caso (1977) y de Heyden (1989). Se puede concluir, al respecto, que el paralelismo entre el MC2 y los códices mixtecos se observa, más bien, en la concepción plástica de los glifos, y no en su estilo.[24]

Si bien el paralelismo aquí expuesto se basa en las observaciones iniciales, hace falta profundizar en el análisis acerca de su significado en el MC2, y en los códices mixtecos y de Coixtlahuaca. Creo que por lo pronto sirve para ilustrar el posible reflejo de una interacción cultural mixteca/ Puebla-Tlaxcala en el momento de la producción del MC2. Es probable que la serie Códices mexicanos (1994), publicada por el Fondo de Cultura Económica (FCE), proporcione nuevos datos para profundizar en este tema de investigación, aunque por el momento no hemos podido revisar este punto con cuidado. Pienso, asimismo, que las siguientes obras pueden enriquecer las discusiones aquí desarrolladas: Dahlgren (1954), Nicholson (1966), Smith (1973), Nicholson (1977), Troike (1977), Furst (1977), Romero Frizzi (1996), Brotherston (1997), Gámez (1999), y Rossell y Ojeda Díaz (1999, Ms.).

5. Los logogramas mixtecos.

La mayoría de los glifos que contienen los mapas de Cuauhtinchan son logogramas, ya que su valor fonético o

---

[23] En un trabajo anterior (Yoneda 1996, Ms.) identificamos el topónimo como Tlazcaltillan (tlazcaltilli: criar o adoptar a un niño + tlan: sufijo locativo). Sin embargo, cabe la posibilidad de que el conjunto de glifos represente a un recién nacido engendrado por el cerro de rocas.

[24] En cambio, la mayoría de los indicios que constatan la influencia mixteca en los demás mapas de Cuauhtinchan se refieren al aspecto estilístico. En el MPEAI se observa la línea delimitatoria de los glifos relativamente gruesa. En el MC3 existe, por otro lado, el adorno multicolor de los elementos arquitectónicos. Asimismo, en el MC3 se reconocen las uñas de las manos o de los pies de varios personajes (40 de 63 personajes) que están pintadas de azul, característica observada por Caso en los glifos del grupo Borgia y en las pinturas murales de Tizatlan (Yoneda, 1981: 32); aunque por el momento no hay un acuerdo entre los investigadores acerca de la procedencia del grupo Borgia (véase Anders, Jansen y Van der Loo, 1994: 45 y ss.).

semántico está establecido, aunque contienen, además, algunos pictogramas.

La pregunta que haríamos a los códices mixtecos sería, entonces: ¿los glifos se comportan de la misma manera que en los mapas de Cuauhtinchan y los manuscritos pictográficos de la tradición náhuatl, o tienen otra función como glifos? Para esclarecer esta duda, se pueden buscar equivalencias entre logogramas de glifos nahuas y glifos mixtecos.

En algunos casos se pueden establecer estas equivalencias, con base en el valor semántico de los glifos como se citan a continuación:

(1) Guerra [ejemplo proporcionado por Carrasco (1950: 131)].

Forma de representación náhuatl: templo ardiendo y el glifo atl tlachinolli (agua y fuego).

Forma de representación mixteca: dardo clavado en un glifo que representa la ciudad, una construcción determinada o el personaje conquistado.

(2) Los personajes femeninos [ejemplo proporcionado por Burland (1955: 37)].

Forma de representación mexica o azteca: mujer con cierto vestido conocido como huipil.

Forma de representación mixteco: mujer con cierto vestido conocido como quechquemetl.

Aparte, Caso (1977) menciona otra serie de correspondencias.

En este marco de discusión, en el Anexo 2 se reproducen los logogramas que Caso (1977: 29 y ss.) expuso en su trabajo.[25] En algunos ejemplos, este autor se refiere a los valores fonéticos o semántico de los glifos; otras veces a sus equivalencias en los glifos de la tradición náhuatl.

El anexo está organizado con la idea de asociar el equivalente náhuatl a cada logograma mixteco, cuando existe. Como paso inicial se clasificaron los logogramas de la manera que se expone a continuación:

Caso compara el glifo con los de los códices de México Central.

* Caso no realiza la comparación, aunque parece posible encontrar su equivalente en los glifos de los códices de México Central.

& Logograma mixteco, sin equivalente en los glifos de los códices de México Central de acuerdo con nuestros conocimientos.

Para organizar las características del sistema mixteco, en el Anexo 1 se expone la definición de la escritura mixteca según Caso, lo cual podría ser el punto de partida para poder comparar en un futuro, con mayor nitidez, los sistemas de escritura mixteca y náhuatl.

[25] Caso, en su trabajo, no los llama logogramas. Sin embargo, dadas sus características, me pareció adecuado llamarlos como tales. Véase la discusión sobre la escritura mesoamericana en este capítulo.

Se conoce, que los códices mixtecos contienen una mayor cantidad de datos genealógicos. Asimismo, las posiciones de los dedos de las manos de los personajes parecen representar significados variados.[26] Estas características temáticas y formales de los códices mixtecos deberían ser comparadas sistemáticamente con la tradición náhuatl de la cuenca de México, con el fin de determinar la tipología de los documentos pictográficos que se nutren de la doble tradición, procedentes de Puebla-Tlaxcala.[27]

Con esta consideración, ponemos fin a la discusión sobre la comparación entre el MC2 y los códices mixtecos y los códices de la región de Coixtlahuaca. Quedan abiertas las siguientes interrogantes:

¿Los productores del MC2 reconocían como grupos diferentes a los popolocas especializados o toltequizados, y a los campesinos popolocas? ¿Cómo concebían las diferencias lingüísticas y culturales entre los chochos, los popolocas, los mixtecas y los nahuas (o los grupos étnicos hablantes de náhuatl)? ¿Qué relación guarda la clasificación de los "chichimecas" con manta de piel, los "mixteca popollocas" con la manta de color café, y los hombres con la manta de algodón blanca que proponen ellos en los dibujos del MC2, con la clasificación ofrecida por los antropólogos?

Sobre esta última pregunta, sin embargo, consideramos que se puede interpretar la tipología propuesta por el tlacuilo del MC2 de la forma siguiente. Los productores de este documento reconocían la diferencia étnica y cultural entre los chichimecas y los mixteca popollocas en sus orígenes; aunque, una vez establecidos en las inmediaciones de las sierras Amozoc-Tepeaca, los señoríos colindantes entre sí eran reconocidos como poseedores de culturas similares.

En el Capítulo 1 se rastreó la profundidad histórica y la complejidad de la influencia mixteca en la región de Puebla-Tlaxcala, aunque este aspecto se refleja en el MC2 únicamente por medio de los inmigrantes mixteca popollocas registrados y en algunos glifos toponímicos, cuyas concepciones tienen algo en común con los glifos de los códices mixtecos y de la región de Coixtlahuaca. Sin embargo, en este capítulo creemos haber abordado un aspecto importante de la historia de la zona, para poder analizar en el siguiente capítulo a los "chichimecas". Cabe recordar que en el estudio sobre la cultura chichimeca estuvo presente, desde su inicio, la idea de conocer su relación con la cultura mesoamericana.

---

[26] Al discutir la escritura mixteca, Caso (1977) señala que probablemente la posición de los dedos de las personas tienen significados particulares; aunque menciona que se desconocen éstos en la mayoría de los casos.

Al respecto, hemos observado que la posición de los dedos de algunos personajes del MC2 hacen recordar la posición de los dedos de los personajes en los códices mixtecos. Quizás esto refleja la influencia de la tradición de los códices mixtecos que haya recibido el tlacuilo del MC2.

[27] Nuestra impresión es que los códices mixtecos contienen un mayor número de pictogramas que los códices de la tradición náhuatl, aunque falta realizar un análisis comparativo abarcando diversos aspectos de los dos sistemas, como ya se dijo arriba.

Capítulo 2. Los chichimecas (I): Los sistemas de subsistencia y la arqueología del Norte de México.[1]

La "mitad izquierda" del MC2, como ya se señaló en varias ocasiones, narra la salida de los chichimecas de Chicomoztoc, y lo que aconteció en el camino de Chicomoztoc a Chololan. Con base en la HTCh sabemos que esto ocurrió en el siglo XII, durante el periodo de la caída de Tollan (Tula).

Los datos arqueológicos señalan que en la zona donde los chichimecas -salidos de Chicomoztoc- se establecieron en el siglo XII, en los alrededores de la sierra Amozoc-Tepeaca, existía el sistema de cultivo intensivo desde el siglo II. Los datos etnohistóricos, por otra parte, afirman que aquellos chichimecas, que llegaron en el siglo XII, tenían una organización político-social jerarquizada. Asimismo, en el MC2 coexisten escenas de sacrificio humano para ofrecer el corazón de los sacrificados a un astro, y escenas rituales con ofrendas de animales menores.

En fin, existe una serie de datos que contradicen la idea general que se tiene acerca de los chichimecas, a saber: que eran cazadores-recolectores que desconocían la agricultura; que tenían una organización político-social sencilla compuesta de pequeñas bandas nómadas, en cuyo núcleo se distinguen las "familias", y que no conocían la práctica del sacrificio humano.

Revisando los datos arqueológicos y etnohistóricos, acerca de los "chichimecas" del Norte, pudimos entender que en la parte septentrional de la República mexicana habitaban grupos étnicos con distintas formas de subsistencia, con rasgos culturales disímiles, y de diversas organizaciones socio-políticas.

A pesar de todo, sin embargo, en el MC2 logramos reconocer algunos glifos que se relacionan con la cultura de los cazadores-recolectores del Norte de México. Tal es el caso del glifo que se compone de un liebre y un palo conejero.[2] Encontramos en la crónica escrita por Cabeza de Vaca (1988) en el siglo XVI, y en la obra La gente del mezquite (Valdés 1995), la información acerca de la práctica de la caza de conejos que se realizaba golpeando a éstos con un palo curvo. Valdés (op. cit.: 51) presenta una foto del "palo conejero" encontrado en la Cueva de la Candelaria, Coahuila, el cual tiene una curva similar al palo del glifo C4 del MC2.

Para identificar los elementos culturales chichimecas registrados en el MC2, en primer lugar expondremos la información acerca de la cultura de los grupos humanos que se encontraban en el Norte de México, para luego poder compararla con los glifos asentados en el MC2. De esta manera se espera discernir los elementos relativos a la cultura de los cazadores-recolectores registrados en este documento pictográfico.

Para la redacción de este capítulo nos basamos en los siguientes autores: Cabeza de Vaca (1988), Willey (1992), Valdés (1995), Service (1984), Nárez (1994), Braniff (1994), Mirambell (1994), McClung y Zurita (1995), y Viramontes (1995).

---

[1] Como se explica más adelante en este capítulo, se utiliza "Norte de México" como un concepto analítico con el significado de un área cultural no reconocida como mesoamericana, de la parte septentrional de México.

[2] En este caso sería más correcto llamarle "palo liebrero".

1. La Etapa Lítica en México.

Los primeros hombres del continente americano, procedentes de Asia, atravesaron el estrecho de Bering hacia Alaska por 70,000/ 60,000 años aP,[3] y lo poblaron de norte a sur (Mirambell 1994).

La Etapa Lítica en México va de 35,000 a 7,000 aP, aunque en algunas partes del Norte de México se extiende hasta casi 200 años aP (es decir, hasta el siglo XVIII), y se divide en:

Arqueolítico, de 35,000 a 14,000 aP, que se caracteriza por la presencia de artefactos burdos de gran tamaño.

Cenolítico, que a su vez está dividido en dos fases: la inferior, de 14,000 aP a 9,000 aP; y la superior, de 9,000 a 7,000 aP. En esta última fase aparecen los primeros instrumentos de molienda: muelas y morteros, que localmente se conocen como metates y molcajetes.[4] Y Protoneolítico, de 7,000 aP a 4,500 aP.

Se considera que en el Cenolítico inicia la domesticación de plantas que se manifiesta en forma de aprovechamiento selectivo de ciertas plantas, entre ellas la calabaza, el chayote, el chile, el amaranto, el maíz, el aguacate y quizá también el frijol.

Se piensa que el horizonte Protoneolítico es el de la transición cultural que se caracteriza por el inicio de una agricultura incipiente, aunque la dieta básica depende principalmente de la caza y recolección. Hacia 6,000 aP-5,000 aP se cultivaban en el área conocida culturalmente como Mesoamérica, el frijol, la alegría, el chile, la calabaza y el algodón[5] (Mirambell 1994).

Según Willey (1992) la historia humana de Mesoamérica se puede dividir en tres etapas, con base en la tecnología de subsistencia:

Los cazadores tempranos (? - 7,000 a.C.).

Los recolectores y los agricultores incipientes (7,000-1,500 a.C.).

Los agricultores (1,500 a.C. - 1520 d.C.).

Las actividades de subsistencia y los datos culturales de la Etapa Lítica en México, rescatados por medio de los trabajos arqueológicos, se asemejan a los datos descubiertos en los sitios arqueológicos de los

---

[3] La abreviatura aP significa "antes del presente".

[4] Según McClung y Zurita: "... la presencia de implementos de molienda indican mayor explotación de vegetales, gramíneas en particular (nota 31; Flannery: Guilá Naquitz ..., p.41)". Sin embargo, en los trabajos revisados para redactar el apartado los Utensilios domésticos que aparece más adelante, se encontró que los cazadores recolectores hacían uso de implementos para moler las nueces, y los huesos humanos y de animales para alimentarse.

[5] Por ahora no quedó claro el origen de algodón. Como se observa en este listado, se conoce que hacia 6,000 aP-5,000 aP se cultivaba en Mesoamérica. Sin embargo, en la arqueología del Norte de México hemos observado que en algunos trabajos se refiere al cultivo del algodón como un rasgo mesoamericano, mientras que en otros estudios se menciona como un cultivo que se originó en el Suroeste de los Estados Unidos.

cazadores-recolectores en el Norte de México, después del Protoneolítico hasta la llegada de los españoles (4,500 aP hasta el siglo XVI). Se reconocen, asimismo, estos mismos rasgos culturales en la descripción etnográfica de los cazadores-recolectores, frecuentemente llamados "chichimecas" en las fuentes escritas por los cronistas en la época colonial. De esta manera, los datos arrojados por la arqueología[6] y la etnografía se complementan para poder formar un retrato vivo de la cultura de los cazadores-recolectores del Norte de México.[7]

Se optó por poner el "Norte" en mayúscula, tomando en cuenta que nos referimos a un área cultural determinada (no mesoamericana, de la parte septentrional de México); lo mismo que "Suroeste" de los Estados Unidos. Tanto el primero, como el segundo, y también Aridamérica y Oasisamérica, son nombres mal puestos a determinados complejos culturales, desde el punto de vista de Braniff (1994); sin embargo, a falta de otras denominaciones, se utilizaron estos términos empleados por los arqueólogos.[8]

Regresando a la discusión en torno de los procesos del desarrollo en la Etapa Lítica en México, hay que hacer notar que, cuando menos a partir del Protoneolítico (7,000 aP-4,500 aP), se registra una diversidad

---

[6] Cabe mencionar al respecto que Braniff y Nárez resaltan la insuficiencia de los trabajos arqueológicos en el Norte de México; mientras que el Suroeste norteamericano, que prácticamente comparte los mismos complejos culturales con el Norte de México, están bien estudiados. Citaré a Nárez (p. 110):

> "Aridamérica es sin duda la subárea cultural menos atendida; ... Oasisamérica -del lado norteamericano- ha sido suficientemente estudiada y los sitios que escaparon a la destrucción en los *inicios de la colonizacion de esas tierras y por causa de la urbanización, agricultura e industrialización*, son debidamente atendidos. Del lado mexicano, sólo Casas Grandes ha sido trabajado intensivamente; muchos de los sitios adyacentes y los que se ubican en la Sierra Madre Occidental, sólo han sido estudiados y mínimamente protegidos. La variante que llamamos de los Constructores de Casas en los Acantilados, que se extiende por Durango y aún más al sur, hasta ahora no se ha investigado.
>
> Consideramos que el norte de México, con todas sus subáreas culturales, constituye una reserva para la investigación del futuro; las sorpresas que aporte están reservadas a las nuevas generaciones de arqueólogos".

[7] Compárense, por ejemplo, los datos que proporciona Nárez sobre las manifestaciones culturales de Aridamérica y Oasisamérica, con los que presenta Mirambell acerca de las actividades de subsistencia practicada en la Etapa Lítica de México.

[8] Aunque hemos encontrado estos términos en las obras consultadas, Braniff, en otra parte ("Precisa términos", en Arqueología mexicana, enero-febrero 1999: 2) opina: " ... hay que insistir en que Paquimé o Casas Grandes, en Chihuahua, no pertenece a Mesoamérica, por lo que no son aplicables los términos 'Posclásico' y 'Preclásico'. El término de 'Oasisamérica' es también discutible, ya que se refiere a una situación de la Colonia y no tiene profundidad temporal, por lo que no puede ser utilizado por los arqueólogos (véase por ejemplo, Charles C,. Di Peso, Casas Grandes. A Fallen Trading Center of the Gran Chichimeca, The Amerind Foundation, Northland Press, Flagstaff, 1974, vol. 1, p. 48)".

Por falta de una terminología más adecuada, en el presente trabajo se utilizaron los términos "Oasisamérica" y "Aridamérica" para los datos arqueológicos anteriores a la conquista española; aunque, como se vio arriba, estos términos pueden ser criticados.

muy grande en las formas de subsistencia de los pobladores del Norte de México, que varían del nomadismo al sedentarismo; es decir, en este periodo, en el Norte de México, habitaban los cazadores-recolectores por un lado, y los agricultores por otro, que dependían principalmente de una u otra forma de subsistencia. Había otros grupos que combinaban ambas formas de subsistencia; algunos grupos étnicos practicaban, además, la pesca, si es que su medio ambiente lo permitía. Cabe recordar al respecto que Cabeza de Vaca, quien convivió con los indígenas del Norte de México entre 1530-1536, registra en su Naufragios y comentarios a ciertos cazadores-recolectores que vivían únicamente de estas actividades, y otros que complementaban sus dietas con agricultura, incipiente o desarrollada (véase Valdés 1995: 49). Para comprender el significado antropológico de estas variaciones en las formas de subsistencia, es necesario apoyarse en el enfoque que proponen distintos autores, a los que haremos referencia en los siguientes apartados.

2. La domesticación de plantas y el origen de la agricultura. Interpretaciones acerca de las variaciones en las formas de subsistencia.

Nárez (1994: 75-76) resalta el papel que juega el medio ambiente para discutir las variaciones en la forma de subsistencia entre los distintos grupos humanos (véase Anexo 3.1.).

McClung y Zurita (1994), por otro lado, presentan distintas posiciones interpretativas para explicar la domesticación de las plantas y el origen de la agricultura pronunciadas por diversos autores, como por ejemplo: atribuir las causas del surgimiento de la domesticación de plantas y la agricultura a los cambios climáticos (Childe); a la presión demográfica (Binford, Cohen); a las modificaciones en las poblaciones de plantas silvestres y animales salvajes producidas por los cambios climáticos (Byne); a la evolución paralela entre las plantas y el hombre (Rindos, Bye); y de explicarlas por medio de la "teoría de sistemas" (Flannery). Al exponer estas posiciones, se refieren a algunos temas de importancia en cuanto a la cultura de los cazadores-recolectores. Uno de ellos es la posición de Cohen, sobre la que mencionan McClung y Zurita (1994: 213-214; véase Anexo 3.2.):

> El papel del crecimiento demográfico y su consecuente presión sobre los recursos como causa potencial de la agricultura alcanzó su máxima expresión en el planteamiento de Cohen, ...

Hay dos ideas importantes en la afirmación que hace Cohen, para discutir el papel de los cazadores-recolectores, que son:

(a) El conocimiento del cultivo de plantas es universal y está al alcance de todos los cazadores-recolectores, quienes conocen perfectamente su medio. La agricultura se origina en el momento en que este grupo de hombres necesita practicarla.

(b) La agricultura se practicaría únicamente en virtud de una necesidad de mayor cantidad de alimentos, ya que la calidad de la dieta de los cazadores-recolectores es superior a la de los agricultores. Por lo demás, las actividades agrícolas requieren de una mayor inversión de trabajo.

Desde este punto de vista podría imaginarse que los "chichimecas", que conservaron la caza y recolección como su forma de subsistencia, tuvieran la posibilidad de practicar la agricultura, aunque de hecho nunca fue necesario, y prefirieron permanecer en su vida nómada. En seguida continuaremos con la revisión de distintas posiciones sobre el tema del surgimiento de la domesticación de plantas y el origen de la agricultura:

Flannery[9] desarrolló un modelo basado en conceptos tomados de la teoría de sistemas. Esta teoría parte de la idea de que los grupos de cazadores-recolectores no se adaptan a zonas ecológicas enteras y, en ocasiones, ni siquiera a microambientes, sino a una serie reducida de plantas y animales cuya extensión atraviesa varios medios; estas actividades forman la base de una serie de sistemas de abasto. Para el caso del centro de México, Flannery propuso los siguientes componentes de la base de subsistencia: el maguey, en la estación seca; los cactus, al final de la estación de seca; las leguminosas, en la estación de lluvias; el conejo cola de algodón y el venado cola blanca, disponibles todo el año.[10] De acuerdo con Flannery, la explotación de estos recursos estaba regulada por dos mecanismos: la estacionalidad (ciertos recursos estaban disponibles en una determinada época del año), y el sistema de preferencia (la selección de recursos cuando dos o más se encontraban disponibles al mismo tiempo).[11] Gracias a estos dos mecanismos reguladores pudo evitarse que se intensificara uno de los sistemas de procuramiento a expensas de otros, impidiendo así que los recursos se agotaran. Por medio de la "retroalimentación negativa" el sistema se mantuvo en equilibrio, contrarrestándose de esta forma las posibles irregularidades durante periodos prolongados.

El sistema experimentó cambios en el momento en que los mecanismos de "retroalimentación positiva" (los que amplían la desviación del sistema y provocan que se reestructure, hasta alcanzar otra vez un nivel de equilibrio) no se vieron contrarrestados por los dispositivos que amortiguan el cambio. En el caso de Mesoamérica, de acuerdo con Flannery, este reajuste se dio cuando surgieron estímulos accidentales, tales como ciertos cambios genéticos y morfológicos en algunas plantas, los que se manifestaron en mutaciones favorables en algunas de ellas entonces insignificantes, como el maíz o el frijol silvestres, haciéndolos más deseables y útiles al hombre.

Para Flannery, el origen de la agricultura no fue provocado por el hombre, sino que nació gracias a una casualidad ajena a la intención de éste. Así, para este autor, los hechos ocurrieron en el siguiente orden: mutaciones en las plantas, obtención de los granos como actividad principal del hombre, y mayor tiempo del

---

[9] Flannery, "The Origins of Agriculture" (en MacClung y Zurita 1994: 214).

[10] Consideramos que esta propuesta de Flannery es sugestiva para interpretar las actividades de subsistencia de los chichimecas.

[11] Acerca del "sistema de preferencia", cabe introducir la discusión que desarrolla Viramontes (1995: 20) en el sentido de que los grupos étnicos nómadas o seminómadas muestran predilección por la explotación de recursos de bajo riesgo y menor esfuerzo.

sedentarismo en grupos grandes de hombres, durante el año. En este caso, no se considera que los nómadas hayan hecho la selección y modificación intencional de plantas. De acuerdo con este esquema de Flannery, tanto el proceso de la sedentarización como el desarrollo de la agricultura están estrechamente relacionados.

Cabe reflexionar al respecto lo siguiente: si se considera que el inicio de la agricultura se debe a la presión demográfica (como hizo Cohen), significaría que la intención del hombre por modificar las plantas para aliviar dicha presión, debe haber jugado un papel muy importante. La propuesta de Flannery, sin embargo, minimiza la aportación del hombre para el surgimiento de la agricultura. Ahondaremos ahora en la exposición del punto de vista de Flannery:

> Como consecuencia de los cambios que sufrieron estas plantas se inició un proceso de retroalimentación positiva, el cual se amplificó hasta que la obtención de maíz emergió como el sistema de abasto principal, aumentando en importancia a expensas de los otros sistemas.
>
> Según Flannery, el cultivo de gramíneas como el maíz implica varias actividades durante el año, como son el sembrado en la primavera, la ciega en el otoño, la escarda, etcétera. Puesto que el cultivo del maíz interfiere con la obtención de varios recursos, algunos de éstos son relegados y sustituidos.
>
> Por otra parte, se hacen necesarios lugares donde almacenar una porción de las semillas para la siembra del siguiente año. Además, se tienen que reprogramar ciertas actividades, lo que puede provocar cambios en el tamaño de las bandas que solían reunirse en macrobandas durante la época de abundancia de recursos. Poco a poco se incrementa la duración de los periodos en que la macrobanda se reúne.
>
> El resultado de estos procesos es una gradual reprogramación de los sistemas de obtención de alimentos, quedando todos supeditados a los tiempos y pasos del sistema de obtención de maíz (MacClung y Zurita 1994: 215-216).

McClung y Zurita (1994) explican en los siguientes términos la inclinación actual:

La tendencia, durante los últimos años, ha sido considerar que a raíz del crecimiento demográfico los cazadores-recolectores buscaron las fuentes adicionales de los recursos alimenticios. Al suponer que la agricultura requiere de un patrón permanente de asentamiento, dados los requisitos del cultivo, se deriva la idea de que el sedentarismo está estrechamente relacionado con la adopción de la agricultura. Sin embargo, hay diferencias entre los autores en cuanto a la idea acerca del orden en que se dieron la agricultura y el sedentarismo. Algunos autores consideran que la vida sedentaria es imprescindible para que se desarrolle la agricultura; otros sostienen que la agricultura motiva el cambio hacia el sedentarismo. Algunos autores se basan en la secuencia de aparición de estos rasgos en determinados sitios arqueológicos, para sostener una u otra posición.

Ante este panorama, McClung y Zurita (1994) opinan lo siguiente para el caso de Mesoamérica: (a) En cuanto a los datos arqueológicos, hay indicios prehistóricos de los dos patrones, lo cual refuerza la importancia de examinar con detalle los fenómenos locales; (b) Asimismo, reconocen la necesidad de elaborar una mejor

definición de los conceptos como: agricultura, cultivo y domesticación. Ejemplifican, además, la discusión con los casos de cueva de Guilá Naquitz (Oaxaca), y en Zoapilco (en la Cuenca de México) (véase Anexo 3.3.).

En seguida McClung y Zurita (1994) exponen la posición de Rindos. Para este autor el desarrollo de organismos y su adaptación al medio son parte de la historia humana. Por un lado la evolución biológica implica cambios genéticos y morfológicos en las plantas utilizadas por el hombre; por otro, la variabilidad que ellas demuestran representa su respuesta al cambio cultural. Cabe hacer notar aquí que Rindos distingue dos conceptos: la evolución biológica y la variabilidad producida por el cambio cultural (es decir, por el hombre). La domesticación resulta de la coevolución entre las plantas y el hombre, lo que se explica como un proceso mediatizado entre adaptaciones morfológicas y relaciones interespecíficas[12] en el caso de las plantas, y cambio en el funcionamiento y la conducta del hombre. En el esquema de Rindos se distinguen tres modos de domesticación: la incidental, la especializada y la agrícola.

La domesticación incidental[13] surge de la relación que se establece entre una sociedad no agrícola y las plantas que le sirven de alimento.

En esta situación, los hombres aplican presiones selectivas a las plantas, por lo que éstas se transforman en organismos más aptos para el consumo humano, convirtiéndose así -según Rindos- en plantas domésticas. Este autor considera que este paso es el prerrequisito para la agricultura.

La domesticación especializada representa el siguiente paso del proceso. Aquí, la relación coevolutiva se da entre las plantas domesticadas incidentalmente y el hombre, lo que permite el establecimiento de un nuevo tipo de relación entre éste y el medio ambiente. En esta etapa el hombre se convierte en el agente dispersor de este tipo de plantas, por lo que a través del tiempo éstas se transforman en las más comunes en las áreas de actividades humanas; el hombre las tolera y posteriormente las protege, desarrollando una relación simbiótica que altera la sucesión natural. Este tipo de interacción anticipa el desarrollo posterior de sistemas agrícolas complejos. Se establece entonces una relación simbiótica entre el hombre y una comunidad de plantas coevolucionadas, propiciando las condiciones agroecológicas[14] que permiten la domesticación agrícola.

La domesticación agrícola se caracteriza por la interacción de la conducta humana con las tendencias evolutivas de las plantas, tal como se establecen en la agroecología, lo cual incluye toda una serie de manipulaciones que afectan a las plantas (como pueden ser los incendios, la tala, el deshierbe, la irrigación, el

---

[12] Quizá quiso significar "entre las especies".

[13] En las discusiones sobre las propuestas de Rindos y de Bye, se subrayaron los conceptos analíticos que nos parecen importantes.

[14] "'Agroecología' es el conjunto de condiciones naturales y artificiales características del lugar en donde se desarrollan los diferentes sistemas agrícolas" (McClung y Zurita 1994: 218, nota 23).

arado, etcétera), así como el lugar en donde esto ocurre. En esta etapa se incrementa el grado de evolución de las plantas domesticadas y se inicia el proceso de domesticación de otras plantas silvestres, las cuales aparecerían inicialmente en la agroecología como arvenses,[15] mismas que posteriormente se desarrollarían como plantas domesticadas secundarias. Aquí se introducen las siguientes definiciones: se designan como domesticadas primarias a las plantas de las cuales se aprovechan los órganos reproductivos (semillas, flores, etcétera); y como domesticadas secundarias aquellas de las cuales se utilizan los órganos vegetativos (tallos, hojas, raíces, etcétera).

McClung y Zurita (1994) consideran que Rindos no explica por qué se establece este tipo de relaciones entre el hombre y las plantas, ya que para él estas relaciones se dan (independientemente de que sean deseables o inevitables) por el hecho de que el hombre se adapta a su medio y las plantas al suyo. Las autoras consideran, no obstante, que los grupos humanos utilizan plantas que se encuentran en diferentes etapas de su proceso de desarrollo como plantas domesticadas. Algunas especies nunca alcanzan la domesticación, aunque puedan tener mucha importancia para la subsistencia humana. Con base en estas consideraciones señalan que la domesticación es un proceso que ocurre y continúa ocurriendo bajo diversas condiciones y a diferentes velocidades (op. cit.: 219).

Finalmente, McClung y Zurita (Ibid.) exponen el punto de vista de Bye, el cual coincide a grosso modo a la posición de Rindos (véase Anexo 3.4.):

> Bye[16] propone un concepto de domesticación que considera tanto los aspectos biológicos de las plantas como el impacto de las actividades humanas ...

Por medio del esquema de Rindos y de Bye se entiende que los cazadores-recolectores pudieron haber utilizado las plantas que se encontraron en diferentes etapas de su proceso de desarrollo como plantas domesticadas.

Aquí viene al caso recordar la definición de la "domesticación de plantas" y la "agricultura":

> *Varios elementos se conjuntaron y crearon condiciones aptas para un cambio en la economía,* los patrones de asentamiento y la organización social de los habitantes del territorio mesoamericano durante el Holoceno.[17] ... el cultivo ocasional de ciertas plantas pudo haberse desarrollado como un

[15] "El término 'arvense' se refiere a plantas colonizadoras de hábitat alterados por la actividad humana" (McClung y Zurita 1994: 218, nota 24).

[16] "Bye: 'Quelites: ethnoecology of edible greens-past, present and future'" (McClung y Zurita 1994: 219, nota 25).

[17] "HOLOCENO (m.) Último periodo del cuaternario que se inicia a partir de la última glaciación (Würm) y continúa en la época actual" (Grijalbo. Diccionario enciclopédico, 1995).

"CUATERNARIO (adj. y m.) Se dice de la era geológica actual de la Tierra, iniciada hace 1-2 millones de años con un empeoramiento del clima que condujo a alternancias de épocas frías (glaciaciones) y

mecanismo para combatir la escasez en años secos, iniciando así los pasos preliminares que se encaminarían hacia la eventual domesticación de algunos de ellos. Hablamos entonces de domesticación cuando ciertas plantas han evolucionado en términos morfológicos y genéticos, al grado de depender del hombre para asegurar su reproducción.

Por otro lado, podemos hablar de la agricultura como una serie de técnicas de producción de alimentos fundamentales para la subsistencia de la población humana, aunque se siga complementando la dieta a través de la caza y recolección en menor medida (op. cit.: 240).

En el estudio de McClung y Zurita queda de manifiesto que los rasgos culturales comunmente asociados entre sí, como la sedentarización, la domesticación de plantas, la agricultura, el uso de los instrumentos para moler, y la elaboración de la cerámica, pudieron haber surgido en distintos órdenes cronológicos, en diversas formas de combinaciones e intensidades en cada sitio arqueológico.[18]

3. Cazadores recolectores "autosuficientes", cazadores en simbiosis con agricultores, y los cazadores más "sedentarizados".

Service, a su vez, aporta los siguientes "tipos" de cazadores-recolectores: (a) los "autosuficientes", (b) los que tienen una relación simbiótica con los agricultores sedentarios, y (c) los que son más "sedentarizados" que los demás grupos cazadores recolectores.

Al revisar el libro (Service 1984: 12-15), se puede observar que existen cazadores-recolectores que tienen una vida más sedentaria que los demás cazadores recolectores, como los andamaneses de Andamán en el Océano Índico.[19] Asimismo, se encuentran los cazadores-recolectores como los pigmeos del Congo africano que están en una relación simbiótica con los vecinos bantúes. Al discutir esto último, Service propone el

---

relativamente cálidas. El principal acontecimiento es la evolución de los primates hasta la aparición del hombre. Durante el cuaternario se modeló la superficie actual de la Tierra" (op. cit.).

[18] McClung y Zurita, como Willey (1992) resaltan el aporte de McNeish, et al. en Tehuacán para el estudio de la domesticación de plantas en relación a otros rasgos culturales:

Con base en el trabajo realizado por MacNeish en Tehuacán se conoce que el proceso de la domesticación de las plantas fue bastante lento, de la fase Abejas (3,400-2,300 B.C.) en adelante. Según este autor, el experimento temprano de la domesticación de plantas ocurrió no solamente en Tehuacán, sino también en distintas partes de Mesoamérica. Los trabajos arqueológicos realizados posteriormente a su investigación, confirman esta afirmación. Se considera, por otro lado, que en el caso de Tehuacán la vida sedentaria precedió a la práctica de la agricultura. Al respecto se conoce que los primeros indicios de la domesticación de ciertas plantas aparecen en contextos no sedentarios (McClung y Zurita, 1994).

En este sentido, McClung y Zurita (Ibid.) subrayan la importancia de realizar estudios de casos concretos para contar con datos específicos para distintas partes de Mesoamérica.

[19] Los andamaneses, quienes son los pigmeos parecidos a los de Malaya y del Congo, vivían en poblados mucho más fijos que los demás cazadores-recolectores, debido al hecho de que sus actividades económicas en la densa selva tropical eran muy productivas (Service 1984: 12-15).

término cazadores recolectores "autosuficientes", para caracterizar a los grupos que no tienen una relación simbiótica con los agricultores sedentarios.[20]

Con base en estos ejemplos, podemos imaginar que originalmente los chichimecas de Chicomoztoc eran cazadores-recolectores "autosuficientes", y que en algún momento, quizás por la época que entraron en contacto con los tolteca chichimecas, empezaron a tener una relación "simbiótica" con los agricultores sedentarios. Al respecto, hay que tomar en cuenta la siguiente consideración: el cambio radical que (según la HTCh) los chichimecas -salidos de Chicomoztoc- experimentaron al entrar en contacto con los tolteca chichimecas, como abandonar la "vida cavernícola y serrana" (como se hace mención en los párrafos 187 y ss. de la HTCh), comer maíz y empezar a hablar náhuatl (HTCh, párrafos 210 y ss.), quizá sea una versión simbólica de lo que ocurrió gradualmente, tomando mucho más tiempo de lo que registra la HTCh.

Se puede reflexionar, de igual forma, acerca de los periodos o momentos en que los chichimecas, cazadores y recolectores en esencia, entraron en contacto con los agricultores sedentarios. Podemos imaginar que este contacto no se dio como una relación simbiótica sistemática; probablemente, más bien, se diera en forma ocasional y accidental, en la que "probaron" algunos beneficios del sedentarismo, o en el que "pasaron junto a" la huerta del cultivo de algodón, por ejemplo. Sin embargo, las fuentes etnohistóricas de Mesoamérica ofrecen datos acerca de la convivencia más o menos prolongada entre los cazadores-recolectores y los agricultores sedentarios (Yoneda 1996: 165 y ss.). En este caso, había distintas formas de convivencia: (a) las estancias temporales en el camino de migración, bajo el consentimiento de grupos étnicos ya asentados; (b) los establecimientos como maceualli (o grupos subordinados) de los grupos étnicos gobernantes, y (c) los establecimientos definitivos como grupos políticamente independientes. En éste último caso, los grupos colindantes y las poblaciones nativas conquistadas podrían ser agricultores sedentarios.

Viramontes (1995: 3) señala, por otro lado, que el estadio seminómada se caracteriza por su ambigüedad:

> Nómada implica una movilidad constante mientras que el sedentarismo se define por la habitación en un lugar a lo largo de todo el año, así como la permanencia en ese lugar durante varios años; sin embargo, los puntos intermedios seminómadas resultan más ambiguos, ya que puede haber de varios tipos, como la permanencia en un sitio por una estancia más o menos larga (por ejemplo un año) sin continuidad posterior; o el regreso al mismo lugar año tras año, durante una estación determinada; o bien un movimiento bianual entre dos puntos o un patrón de movilidad a lo largo de varios sitios permanentes.

---

[20] Parte de los cazadores pigmeos están en estrecha relación simbiótica con sus vecinos, los negros bantúes, quienes son agricultores que viven en poblados fijos e intercambian parte de su cosecha de cereales por la carne excedente de los cazadores (Service 1984:12-15).

Al discutir este caso, Service introduce el concepto de cazadores "autosuficientes" para caracterizar a los cazadores pigmeos que viven en el interior de la selva, quienes tienen poco contacto con los poblados de agricultores.

Braniff (1994a) habla, por otro lado, de la interrelación entre el Norte de México y Mesoamérica, y el Norte de México y el Suroeste de los Estados Unidos, en diversas direcciones e intensidades, en distintos momentos cronológicos. En esta discusión necesariamente tiene que intervenir la definición de Mesoamérica, y la de la frontera septentrional de Mesoamérica (véase Armillas 1991, Braniff 1994).

Con base en Braniff (1994, 1994a), cabe afirmar lo siguiente: varias de las características culturales prehispánicas que florecieron en el Norte de México son compartidas con el Suroeste de los Estados Unidos. Incluso estas culturas son reconocidas como una sola zona cultural, llamadas de distintas formas, según el país donde se desarrolla la investigación.

Armillas (Rojas, ed., 1991, tomo II: 220-221) atribuye a las oscilaciones climáticas el movimiento del avance y el retroceso de la frontera de la agricultura, la cual coincide precisamente con el límite septentrional de Mesoamérica. De acuerdo con este autor, el movimiento hacia el norte (el avance) se dio entre los siglos VI y X, y hacia el sur (el retroceso) entre los siglos XII y XIV; y la extensión total de este movimiento abarca 100 000 kilómetros cuadrados:

> ... parece ser que entre los siglos VI y X de nuestra era cristiana, movimientos de colonización, y acaso también procesos de transculturación, establecieron nuevas fronteras de agricultura en el norte del altiplano central de México y en una faja del altiplano septentrional, a lo largo de la Sierra Madre Occidental hasta el extremo norte del estado de Durango. El avance de la civilización en esos territorios terminó en completo colapso; entre los siglos XII y XIV, éxodos en masa de pueblos sedentarios, y quizá readaptación de la forma de vida económica de grupos que no emigraron, produjeron el retroceso de la frontera de agricultura permanente. Los territorios abandonados por los agricutores fueron reocupados por nómadas cazadores recolectores. La extensión total de las áreas afectadas por esos movimientos de avance y retroceso del límite de Mesoamérica se aproxima a 100 000 kilómetros cuadrados.
>
> ... El avance y retroceso de la frontera de agricultura puede explicarse en relación con ciclos climáticos que alterarían el delicado equilibrio ecológico en la zona de transición entre los climas de pradera y de estepa, extendiendo o reduciendo en consecuencia el ambiente favorable para la vida sedentaria. El movimiento de colonización debe corresponder con un periodo de aumento de la precipitación; el de retirada con una fase de desecación.

Los enfoques arriba expuestos ofrecen elementos de discusión para reflexionar acerca de los componentes culturales asociados a los chichimecas en el MC2, algunos de los cuales se pueden catalogar como nómadas y otros como sedentarios.

La intención es discutir, en el presente capítulo, acerca de los chichimecas dentro del contexto de este esquema económico y cultural del Norte de México. Como reflexiona Heyden (1988: 14), al revisar las fuentes coloniales acerca de los mexicas, los chichimecas del MC2 pudieron haber sido nómadas cazadores-recolectores o agricultores; bárbaros y salvajes, o pertenecientes a la cultura mesoamericana.[21] Armillas (op.

---

[21] Heyden (1988: 14) reflexiona al respecto: "... ¿por qué los azteca-mexicas, los fundadores de

cit.: 217) expone diversas teorías sobre los chichimecas, y concluye que el único común denominador sería su lugar de origen, que se ubica en el Norte de México:

> En las crónicas indígenas las naciones invasoras son designadas colectivamente por el apelativo de chichimeca. Este término tiene diversas acepciones; no constituye identificación étnica precisa ni presupone características culturales uniformes. Con referencia al tipo cultural la crítica moderna reconoce varias categorías de chichimecas: a) salvajes cazadores recolectores, b) agricultores bárbaros, c) pueblos de cultura mesoamericana, ya fuera adquirida por transculturación o preservada por descendientes de colonos en el norte [Kirchhoff 1948: 38]. Lo que es constante es la denotación geográfica, el apelativo chichimeca se aplicaba sin excepción a gentes norteñas o a pueblos cuyos antepasados habían habitado en algún tiempo al Norte de Michoacán, del Valle de Toluca o de Teotlalpan.

Acerca de los chichimecas acaudillados por Xolotl y otros grupos chichimecas que subsisten de la caza y la recolección, a pesar de ostentar una organización sociopolítica con mayor complejidad que el estándar de los cazadores-recolectores en general, reflexiona:

> ... la anomalía cultural[22] supuestamente representada por los chichimecas de Xolotl y cualquier otros cazadores recolectores con organización socio política avanzada tendría explicación. Esas gentes serían pueblos agricutores de la frontera forzados a mantenerse de la caza y de la recolección durante su retirada hacia el sur; esos serían los grupos que luego de establecidos en regiones que nunca dejaron de ser fértiles experimentaron rápida reculturación (op. cit., vol. II: 219).

Entre los distintos tipos de chichimecas hubo los que se caracterizaron por conservarse nómadas en medio de los grupos mesoamericanos sedentarizados con prácticas de agricultura, en ocasiones urbanizados, hasta después de la llegada de los españoles, rechazando las comodidades que ofrecía otra forma de vida. En este contexto, cabe reflexionar acerca de la variedad de los "chichimecas", y sobre el nomadismo en los términos en que discute Valdés (1995: 58-59):

> El nomadismo es una forma de vida, no necesariamente un estadio dentro de la evolución.... El nomadismo es, asimismo, una concepción del mundo, incluso es una forma de vivir la relación con los demás y con la naturaleza. Un peripatético (errante) no puede tener la misma estructura mental que un sedentario. El agricultor, por ejemplo, requiere de una organización de su tiempo a largo

---

Tenochtitlan, habían abandonado su hogar en Aztlan, un sitio rico en productos acuáticos, para emprender una larga y penosa migración a través del país? Algunas crónicas representan a los mexicas y a los otros seis grupos que salieron de Chicomoztoc vestidos con pieles y llevando arco y flecha. ¿Habrán sido nómadas cazadores, para quienes no había tierras disponibles cuando llegaron a Aztlan? ¿Eran agricultores para quienes no alcanzaron las tierras? Según Clavijero (1945, I: 218), la esterilidad de las tierras en el norte en esa época hizo emigrar a los pueblos. ¿Quizá sus costumbres eran rudas, lo que les hizo indeseables para los grupos ya establecidos allí, de manera semejante a lo que les pasó años más tarde en Chapultepec? ¿O habrán sido vasallos de algún otro grupo y, por tanto, estaban ansiosos de ser libres? Los mexicas no eran nómadas sino un grupo de cultura mesoamericana, pero sí se encontraban avasallados".

[22] Armillas (en Rojas, ed., 1991: 208) se refiere en otro contexto a "ciertas anomalías de organización social con respecto a la norma de los pueblos salvajes", al discutir la organización social de los pames del siglo XVI que habitaban en Querétaro y la zona del altiplano en el sureste del estado de San Luis Potosí, quienes dependían en gran parte de la caza y recolección, aunque ostentaban "un estado cultural intermedio entre sedentariedad y nomadismo".

plazo, ... el agricultor obtendrá su recompensa al término de un largo camino. Además, casi siempre pertenece a una organización en la que otros aprovechan su trabajo: los jefes, los militares, los gobernantes, los comerciantes. Un nómada puede pasar hambre, de hecho tiene que luchar por cazar un animal o por recoger los frutos de la tierra, pero su recompensa se da en cada instante en que él colecta o caza. Estructura su actividad de acuerdo con la naturaleza, a los otros grupos amigos o enemigos, a lo accidental.

A esta consideración de Valdés cabe introducir la siguiente interrogante: ¿Por qué algunos grupos indígenas se mantuvieron nómadas? Aplicando aquí el planteamiento de Cohen, se puede pensar que los "chichimecas nómadas"[23] tuvieron el conocimiento acerca del cultivo de plantas y la posibilidad de practicar la agricultura, aunque de hecho nunca decidieron hacerlo, prefiriendo una vida nómada.

Una respuesta sería la expresada por Mónica Tesch (1993:40) acerca de los "chichimecas" que habitaban el sitio estudiado por esta arqueóloga:

> ... [porque] contaban con una excelente adaptación al ambiente en el que vivían, de modo que conservaron esta forma de vida a pesar de haber conocido las formas de vida de las culturas sedentarias de Mesoamérica al cruzar las fronteras de Aridamérica provenientes tanto del centro de México como de la región Huasteca.

La respuesta a esta pregunta debe contener una reflexión sobre la calidad de vida que ofrecen ambas formas de subsistencia, como: calidad de los nutrientes y la variedad de alimentos que consumían; la cantidad y la calidad del tiempo libre, y la cantidad de palabras que conforman los vocabularios.

Sobre la calidad de los nutrientes y la variedad de alimentos en las dos formas de subsistencia, ya se hizo referencia a la reflexión de Cohen, quien compara las ventajas y desventajas tanto de la economía de caza-recolección como la de la basada en la agricultura, concluyendo que la única ventaja que presenta la agricultura es la capacidad de producir una mayor cantidad de alimentos por unidad de espacio en una misma unidad de tiempo.

Acerca de la calidad de vida de los cazadores-recolectores, Service discute sobre el "tiempo libre" del que gozaban estos grupos. Introduce en la discusión la siguiente consideración: se ha creído que el tiempo libre del que gozaban los hombres de las sociedades cazadoras-recolectoras tiene que ser muy escaso a causa de tan limitada tecnología. *Sobre este planteamiento, observa:*

> ... no obstante es falsa ... [debido a] la misma simplicidad de la tecnología y la falta de control sobre el medio ambiente, muchos cazadores-recolectores constituyen en la realidad la gente del mundo que tiene más tiempo libre.
>
> Las limitaciones tecnológicas más importantes son las que se refieren a la preservación y almacenamiento de los alimentos. Naturalmente, sin la posibilidad de congelar, enlatar, salar o ahumar la carne y el pescado, no tiene objeto el seguir cazando y pescando cuando se tienen alimentos a mano, pues deben ser consumidos pronto, incluso en los climas más secos.
>
> ...
>
> Pero la mayoría de los alimentos se estropean, lo cual significa que una vez adquirida una cantidad, la

[23] Ya que, según las fuentes de los cronistas, habían, asimismo, chichimecas con distintos grados de sedentarización.

actividad cesa hasta que se terminan las reservas, ya que no es posible hacer nada de un gran excedente.

Acerca de la concepción del mundo, y la forma de organizar el tiempo en dos estilos de subsistencia, ya se citó la posición de Valdés (1995: 58-59), quien reflexiona que mientras un agricultor requiere de una organización de su tiempo a largo plazo, y generalmente pertenece a una unidad social en la que otros aprovechan su trabajo, un nómada puede obtener su recompensa en cada instante en que él colecta o caza, estructurando su actividad de acuerdo con la naturaleza de su entorno ecológico, a los otros grupos amigos o enemigos, a lo accidental.

En relación a la discusión en torno de la manera de utilizar el tiempo en dos formas de subsistencia, Nárez (1994) y Mirambell (1994) atribuyen el surgimiento de la cestería y del uso de los materiales orgánicos de la cerámica, a la obtención del tiempo libre. Para estos autores, la obtención del tiempo libre fue la consecuencia de haber resuelto el problema de subsistencia por medio de la práctica de la agricultura.

Algunas descripciones que hace Cabeza de Vaca acerca de la vida de los nómadas, con quienes este etnógrafo innato convivió de 1530 a 1536, resaltan, de hecho, la falta virtual de lo que podría llamarse el "tiempo libre", ya que los hombres eran obligados a deambular en busca de alimentos y se encontraban constantemente al borde de la muerte por el hambre.[24]

Sin embargo, podemos considerar que los hombres nómadas experimentaron las dos formas de pasar el tiempo: en algunos momentos disfrutando a su modo del "tiempo libre", y en otros dedicando el 100% a la búsqueda de los alimentos sin mucho éxito. Las dos formas se daban según la cantidad de alimentos con los cuales contaran en determinadas épocas del año, y según la condición climática de éste.

Mirambell (1994: 187) considera que el lenguaje, en su esencia, no se modificó cuando la forma de subsistencia de los hombres se transformó del nomadismo al sedentarismo, aunque el vocabulario se incrementó:

> Podemos afirmar que desde el momento en que los primeros grupos humanos se internaron en territorio americano, ya tenían un lenguaje de tipo moderno, aunque de vocabulario reducido; sólo sería hasta que estos grupos empezaron a ser sedentarios cuando el vocabulario se incrementó, ya que tuvieron que inventarse palabras para designar cosas nuevas, que anteriormente no eran comunes.

Por nuestra parte, consideramos que los nómadas poseían un vocabulario más rico que los sedentarios sobre aquellos temas que implicaban conocimientos obligatorios para la práctica de la caza y la recolección. Es decir, pensamos que en los asuntos relativos a su estilo de subsistencia gozaban de un amplio vocabulario.

---

[24] Véase, por ejemplo, la descripción de las páginas 42-43, acerca de la forma de sobrevivir en invierno, comiendo sobre todo las tunas.

Regresando a la interrogante: ¿Por qué se mantuvieron nómadas?, hay que reconocer que una de las caracterizaciones acerca de los "chichimecas" (antes y después de la Conquista) se refiere al "salvajismo" y la "barbarie", lo que se debe a la peculiaridad de su forma de subsistencia y su cultura, ya que, como se mencionó arriba, cuando estos chichimecas practicaban la caza y la recolección, en el resto de Mesoamérica existían hombres sedentarios que dependían de la agricultura. Algunos núcleos eran, además, urbanizados. Sin embargo, acerca de la opinión de Valdés (1995: 59), que se cita a continuación, podemos decir que no estamos de acuerdo con algunas de sus afirmaciones:

> Nomadismo y sedentarismo no son comparables ni mensurables, pues en ambos estados hay gradaciones; la sociedad modelo de una y otra forma de vida no existe. Lo que sí existe es la incompatibilidad entre ambas. Una sociedad estratificada, estatal, no puede tolerar la coexistencia con una que es su antítesis.[25] De cualquier manera, no debe pensarse que sociedad recolectora cazadora equivale a igualitaria. Dentro de muchos grupos de este tipo existe el maltrato, opresión y abusos.

Es de considerarse, por un lado, que la afirmación de Valdés ("Lo que sí existe es la incompatibilidad entre ambos -nomadismo y sedentarismo-") no refleja la realidad constatada por medio de los datos arqueológicos o etnográficos. Por otro lado, con base en los trabajos arriba revisados, se puede decir que una sociedad sedentaria no es sinónimo de una "sociedad estratificada, estatal", y que, de hecho, frecuentemente se ha dado una relación simbiótica entre las dos formas de subsistencia.

Retomando la reflexión en torno a la relación entre los dos sistemas de subsistencia, nos gustaría enumerar, al respecto, una serie de manifestaciones culturales observadas en el Norte de México, clasificadas como rasgos mesoamericanos, basándonos en Braniff (1994, 1994a):

Plantas domesticadas, agricultura, irrigación por medio de los canales, juego de pelota, tzompantli,[26] elementos arquitectónicos, motivos decorativos, materia prima para la fabricación de los objetos rituales y decorativos, hachas y artefactos de uso ceremonial, plumas decorativas, sacrificios de sangre y utilización de púas de agave (autosacrificio, sacrificio), textiles, fibras vegetales, telas de algodón,[27] domesticación de animales menores (guajolotes, perros), uso de alucinógenos (peyote y otros).[28]

La mayoría de estos rasgos se originaron, sin duda, en Mesoamérica, y fueron transmitidos hacia el Norte de México. Sin embargo, hay otros elementos como el tzompantli, el algodón y el uso de alucinógenos,

---

[25] Citaré la anotación de Valdés (1995: 67, nota 36): "Lawrence Krader, (Formation of the State, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1968), concluye que un Estado puede contener sociedades diferentes en su seno, pero no puede aceptar sociedades que estén fuera de su dominio".

[26] Puede ser de origen norteño (Norte de México) o mesoamericano, como se aclara en seguida.

[27] Puede ser de origen mesoamericano o del Suroeste de los Estados Unidos.

[28] El peyote pertenece a la tradición del Norte de México. Sin embargo, cabe recordar que se observa el uso de varios alucinógenos en la cultura mesoamericana.

cuyos orígenes no están aclarados.

En esta discusión no se incluyó el tema de la domesticación de animales. Por ahora citaremos únicamente algunas ideas iniciales sobre el tema. En cuanto a su definición, menciona Valdez Azúa (1999: 33):

> En la actualidad sabemos que un proceso de domesticación de animales consta de dos fases: la primera, llamada cautividad, implica la captura de ejemplares y la privación de la libertad, en tanto que la segunda, que es la domesticación propiamente dicha, representa el periodo en el que poco a poco las necesidades de los animales son cubiertas por el hombre, hasta llegar al punto en que aquellos ya no requieren del ámbito natural para cubrir su ciclo de vida.

Asimismo, Valdez Azúa (Ibid.) recabó información en la que se demuestra que en los siglos XI y XII en Casas Grandes o Paquimé se practicaba la reprodución en cautiverio de la guacamaya roja (Ara macao) con fines comerciales, ya que las plumas de esta ave eran requeridas para los rituales relacionados con el astro Sol.

En cuanto a la domesticación de perros y guajolotes en México, encontramos lo siguiente:

> Aunque el perro (canis familiaris) fue el primer animal doméstico que pisó suelo mexicano, hace unos 8 000 años, el proceso que llevó a su aparición se realizó en Alaska y/o Siberia, por lo que no es, estrictamente hablando, un animal doméstico mesoamericano; debido a ello debe considerarse al guajolote (Meleagris gallopavo) como el primero de este grupo (Valdez, op. cit.: 34).

El autor se refiere, por otro lado, a la práctica de la domesticación de abejas en la cultura maya desde el periodo Preclásico, con el fin de extraer la miel y la cera.

Consideramos que sería interesante investigar la relación entre la vida de los cazadores-recolectores nómadas y la práctica de la domesticación de perros, guajolotes o abejas en el México prehispánico.

Hasta aquí se discutió la contraposición: nomadismo/ sedentarismo; y caza y recolección/ agricultura. Con base en este análisis, en el siguiente párrafo se expondrán algunas reflexiones para el caso específico de los chichimecas que llegaron a establecerse en las cercanías de las sierras Amozoc-Tepeaca en el siglo XII.

Según la HTCh, los chichimecas que vivían en Chicomoztoc, en respuesta a la invitación de los tolteca chichimecas,[29] abandonaron la vida "cavernícola y serrana" (párrafo 199), caminaron durante seis días de Chicomoztoc a Cholollan, descansaron un día, y en un día sometieron a los xochimilca ayapancas, los aliados de los olmeca xicalancas. Como recompensa a esta hazaña guerrera, los tolteca chichimecas hicieron la *entrega a los chichimecas (al parecer más que real, simbólica), de un territorio que abarca los actuales estados* de Puebla, Tlaxcala y Veracruz.

En seguida los chichimecas emprendieron la conquista de la población nativa y se establecieron como señores en los alrededores de las sierras Amozoc-Tepeaca. En la HTCh, y en los mapas de Cuauhtinchan,

[29] Según la HTCh los tepilhuan chichimeca hicieron cuatro días del ayuno de tlahtoque, inmediatamente después de la salida de Chicomoztoc, y antes de partir hacia Cholollan.

estos señores "chichimecas" establecidos ya no se visten de piel, ni llevan arco y flecha, sino que se ponen manta de algodón y se encuentran sentados sobre icpalli (o asiento) junto a un tecpan (casa señorial) o teopan (templo) construido de piedra; además, con base en estas fuentes, se entiende que ese cambio ocurrió en muy poco tiempo, en el siglo XII. ¿Cómo interpretarlo?

¿Estamos frente a una historia en la cual los productores reconocen a estos chichimecas "cavernícolas y serranos" como sus antepasados? Si es así, ¿reconocen con un tono de orgullo a estos antepasados? Por otro lado, ¿podría catalogarse este reconocimiento como una ideología etnocentrista?[30]

Probablemente las respuestas a estas preguntas contienen, asimismo, la explicación de algunas de las interrogantes que hemos formulado acerca de los cazadores-recolectores a través de este capítulo.

4. El Norte de México y Mesoamérica.

En el apartado anterior se presentaron las reflexiones sobre las formas de subsistencia de los habitantes del Norte de México, con el fin de interpretar la cultura de los chichimecas registrados en el MC2. En el presente apartado nos basaremos en los autores anteriormente revisados, así como en otros investigadores para reconstruir esta cultura, e identificar y analizar los glifos del MC2 en este contexto cultural.

En el MC2, curiosamente, se encuentran algunos topónimos que hacen pensar que los chichimecas ahí registrados conocían, ya sea desde antes, o por primera vez en el camino de Chicomoztoc a Chololllan (e inmediatamente después de la guerra en Chololllan), algunos utensilios culinarios utilizados por los grupos étnicos sedentarios. Por ejemplo, el glifo E1 parece ser un recipiente con su base de piedra. Como parte de la ofrenda que se encuentra junto al glifo toponímico de "cerro + chimalli" (L8) están: una olla de barro que contiene el pulque (L7c), un cajete trípode de barro que contiene pulque y un tziuactli (L7f),[31] entre otros. En el conjunto de ofrendas, junto al glifo toponímico de "un animal cuadrúpedo + agua que brota de unas rocas" (K34) se encuentran: recipientes de barro con tortilla azul o "bola de zacate" (según Simons 1974), y granos blancos. El glifo L43 también parece representar un recipiente de barro. El glifo O22 es un cajete trípode de barro asociado a un cerro.[32] A diferencia de los glifos arriba expuestos, en los que se desconoce el motivo por el que los recipientes de barro aparecen como elemento nominal de un topónimo o como parte de las ofrendas, en el caso del glifo toponímico F3 se conocen las razones del nombramiento del topónimo. El glifo se

[30] En Muñoz Camargo (1998: 77) se encontraron datos para pensar que los productores del MC2 realmente sentían gran orgullo cuando se referían a sus antepasados chichimecas.

[31] Por las descripciones del Códice florentino (1979: folio 125v) se sabe que el tziuactli fue uno de los alimentos que consumían regularmente algunos grupos de cazadores-recolectores del Norte de México. En el glifo L7f aparece como una ofrenda.

[32] En este caso el cerro representa el "signo toponímico montaña" (Yoneda 1991).

compone de una olla trípode de barro que contiene una pata de venado, asociada a un cerro, y el nombre del lugar es Nacapahuacan (Miñoz Camargo 1998: 91-92), donde los tolteca chichimecas regalaron una olla de barro y enseñaron a los chichimecas texcaltecas a cocer la carne en tal tipo de recipiente.

Acerca de los elementos arquitectónicos, se puede decir que algunos de ellos recuerdan a los restos arqueológicos asociados a los cazadores-recolectores del Norte de México. Por ejemplo, se encuentran cuevas (G17) que podrían haber servido como habitaciones, un refugio hecho de materia vegetal (F1), y algunas construcciones más o menos sencillas (F12 de maderas y F15 de piedras, entre otras).[33] En el camino de Chicomoztoc a Cholollan, sin embargo, se registran, igualmente, algunas construcciones de tradición mesoamericana hechas de piedra con funciones religiosas o políticas (B14, B34, C17, C23, C33, C41, J41, K2, K15, K22, K27, K51, L9, L21).

Entre los elementos toponímicos que tienen que ver con los alimentos se encuentra un glifo que parece representar las biznagas (K36) aunque aparece también una milpa con elotes (de donde toma un elote un chichimeca) (J15 + J16), una cueva con mazorcas de maíz (B29),[34] un conjunto de cuatro mazorcas de maíz que identificamos como Centli ipalancan (lugar de mazorcas de maíz podridas) (E27) (Yoneda 1996a), y el cuescomatl (coscomate) o granero (K28, K29). Entre los elementos culturales se observan: una huerta de cultivo de algodón (C37); una tela, al parecer de algodón, utilizada para el envoltorio sagrado, y un xicochimalli con una bandera blanca (de papel) en Cholollan (O23). Con base en los datos arqueológicos se pueden atribuir estos alimentos y elementos culturales bien a la tradición norteña, bien a la mesoamericana.

Podemos concluir que los glifos toponímicos del MC2 revelan, en cierto modo, la etapa cultural en que se encontraban los chichimecas ahí registrados: sus vidas se basaban en los conocimientos acumulados de generación en generación acerca de la caza y la recolección, sin embargo ya tenían contactos con las culturas sedentarias y agrícolas, quizá algunas veces por convivencia con ellos,[35] aunque las más de ellas por contactos menos constantes, como por ejemplo a través del intercambio de las piezas de caza, la miel y las hierbas medicinales recolectadas a cambio de productos agrícolas.[36]

---

[33] En este caso los glifos no están asociados al camino de Chicomoztoc a Cholollan.

[34] Se desconoce si esto era una práctica de almacenamiento que utilizaban algunos agricultores sedentarios, o si era una forma de guardar las mazorcas obsequiadas o conseguidas de otra forma, como por ejemplo la cosecha de los frutos silvestres, el trueque, el hurto o el saqueo de los productos de los grupos sedentarios, practicado por los chichimecas.

[35] Hemos referido páginas arriba las distintas formas de convivencia, que en las estancias temporales durante las migraciones o al establecerse en forma definitiva en algún lugar practicaron los migrantes. La condición socio-política de los recién llegados, en estos casos, también podía variar: establecerse como subordinados de algún grupo étnico, o como grupos políticamente independientes.

[36] Cabeza de Vaca habla de un grupo nómada que mantenía el intercambio con los agricultores para conseguir el frijol y la calabaza. En este caso, este grupo nómada cocía los productos agrícolas en un recipiente de calabaza grande, echándole las piedras calientes. En la Historia general ... (Sahagún 1989, tomo 2: 657) se menciona que los chichimecas eran hábiles como lapidarios, ya que producían las puntas de las

Así, nos gustaría iniciar con la discusión en torno de la definición de los "chichimecas" según distintos autores, ya que la variedad de significados que les han sido atribuidos por los investigadores lo justifica. Como introducción a la discusión, revisaremos primero la arqueología del Norte de México. Cabe adelantar que la discusión se refiere frecuentemente a las interrelaciones que tuvo el Norte de México con Mesoamérica.

4.1. La tradición del Desierto: Cultura del Desierto y Aridamérica.

Según Nárez (1994: 80), en la "Tradición del Desierto" se distinguen: Cultura del Desierto (cuando el estudio haya sido realizado con base en el material arqueológico); y América Árida o Aridamérica (cuando fue estudiado a través de las fuentes históricas):

> Con el nombre de 'Tradición del Desierto', se ubica a las culturas del norte de México que se considera corresponden a épocas prehistóricas y que no tuvieron conocimientos de la agricultura, denominando Cultura del Desierto a algunos complejos arqueológicos. Esta tradición persistió en algunas zonas áridas del norte de México y sur de Estados Unidos hasta el momento del contacto con los europeos; esta cultura históricamente conocida es la que se llama América Árida o Aridamérica.

Acerca de la extensión geográfica y temporal de América Árida o Aridamérica, señala:

> Lo que conocemos como Aridamérica, comprende amplias regiones del norte de México. A consideración de Braniff, la extensión geográfica máxima de esta cultura abarca las sierras Cascada y Nevada, las Rocallosas, la Sierra Madre Oriental y la Occidental hasta la Cuenca de México, con varias culturas y desarrollos locales, persistiendo hasta el contacto con los europeos en algunos lugares, y otros inclusive hasta el siglo XIX (Ibid.: 80).

En otra parte aclara que la Tradición del Desierto inicia alrededor de 5,000 aC hasta la llegada de los europeos, y entre los elementos culturales se encuentran: la cestería muy desarrollada, introducción de piedras calientes en los cestos para preparar los alimentos,[37] obtención del fuego por frotación de maderos, y domesticación de perros.

En cuanto al clima, en la región predomina el (BShw) seco estepario cálido con lluvias en verano, y la vegetación consiste principalmente en pastos bajos, plantas xerófitas, mezquites y cactáceas; en las regiones montañosas, algunas coníferas y vegetación mixta.

4.2. Oasisamérica.

---

flechas con piedras, y frecuentemente andaban como comerciantes de las hierbas medicinales. Se puede imaginar que el conocimiento sobre las hierbas medicinales se debe al contacto constante que tenían los cazadores-recolectores con su entorno ecológico.

[37] Véase el apartado "Alimentos", más adelante.

Sobre la localización de Oasisamérica y las características geográficas de sus cuatro subdivisiones, explica Nárez:

> Oasisamérica se ubica geográficamente en lo que hoy es el suroeste de Estados Unidos y una porción del norte mexicano (véase figura 3).[38]
>
> El paisaje de esta área se caracteriza por lo accidentado del terreno; lo mismo tenemos altas montañas, como la Cordillera Mogollón al oriente, donde se desarrolló la cultura del mismo nombre, que el resquebrajado suelo que ocuparon los Anasazi, aunque en esta región se localizan algunos ríos de escaso caudal, como el San Juan, el Colorado y el río Grande, en cuyas márgenes surgieron numerosos asentamientos. Hacia el occidente, el paisaje es más bien llano con vegetación raquítica, característica de las zonas áridas, y fue el lugar de ubicación de los grupos Hohokam que supieron canalizar hábilmente las corrientes de agua para hacerlas llegar a sus cultivos. Hacia el sur, ya en territorio mexicano, se desarrolló la cultura Casas Grandes, en terrenos áridos y grandes llanos, extendiéndose por las estribaciones y quebradas de la Sierra Madre Occidental; la vegetación aquí es raquítica y el agua escasa, limitada a riachuelos, charcas y escurrimientos de temporal (Ibid.: 92).

Los trabajos arqueológicos reconocen la subdivisión en tres grandes subáreas:

> ... Anasazi, Hohokam y Mogollón, las que partiendo de un tronco común, se distribuyeron y establecieron hacia la confluencia de los actuales estados de Utah, Colorado, Arizona y Nuevo México, de la Unión Americana, abarcando también en México al estado de Chihuahua y porciones de los estados de Sonora, Durango y Zacatecas, donde estamos más familiarizados con llamarle Cultura Casas Grandes (Ibid.).

En resumen, Oasisamérica comprende el área cultural que los norteamericanos llaman Suroeste de los Estados Unidos, y una porción del norte mexicano donde se ubican Casas Grandes o Paquimé.

4.3. Movimientos migratorios del Norte de México hacia Mesoamérica y en el sentido inverso.

Braniff (1994) apunta que existen indicios de movimientos migratorios del norte (Guanajuato-Querétaro) hacia el sur, a la caída de Teotihuacán, y que durante el Posclásico temprano hubo otra oleada migratoria procedente del norte (Guanajuato-Querétaro-Zacatecas) que introduce en Tula los elementos culturales, generalmente reconocidos como "mesoamericanos".

> A fines del primer milenio de nuestra era, se reconoce en toda esta región, como sucede en el resto de Mesoamérica, una serie de movimientos que aunque son de diferente calidad, deben estar entrelazados. A la caída de Teotihuacan, en los valles centrales de México y específicamente en Tula, Hidalgo, se deja sentir una primera oleada de los norteños con el tipo cerámico Coyotlatelco, que tiene sus orígenes en el Clásico, en la región Guanajuato-Querétaro. Durante el Posclásico temprano, otra oleada introduce a Tula muchos elementos procedentes de la misma región y de Zacatecas: arquitectura, cerámica, el chac mool, el tzompantli, los tipos cerámicos llamados 'blanco levantado' y cloisonné; representaciones del águila devorando a la serpiente, etcétera (Braniff 1994: 118).

[38] En la figura 3 de la página 79 se distinguen las siguientes subdivisiones: Anasazi, Hohokam y Mogollón, para los Estados Unidos; y Casas Grandes para el territorio mexicano.

Con base en esta afirmación, varios elementos culturales reconocidos como mesoamericanos, al parecer, proceden del Norte de México, por lo que una contraposición simple de Norte de México/ Mesoamérica no proporcionaría una explicación real acerca de la cultura septentrional.

En el apartado titulado Mesoamérica y sus relaciones con el norte, Braniff señala que el tema puede organizarse de acuerdo con tres grandes direcciones de movimientos migratorios, que estuvieron definidas en cierta medida por el medio ambiente. Estas tres grandes direcciones son:

> "a) Una que se origina en el Occidente de México y en la Mesoamérica Septentrional (con antecedentes en regiones más al sur) y que se conecta con el noroeste.
>
> b) Otra que se origina en la Huasteca, Sierra de Tamaulipas y Río Verde, San Luis Potosí, que se dirige hacia el área de grupos aldeanos del sureste de Estados Unidos (Hopewell, Mississipi).
>
> c) Una amplia región en el norcentro del país, donde existieron interacciones entre los grupos mesoamericanos y los recolectores-cazadores de la Gran Chichimeca".[39]

Aclara que estas relaciones se manifestaron de diferentes formas, y que ni el desierto ni la Sierra Madre fueron barreras infranqueables, por lo que estas tres arterias o direcciones no son necesariamente unidireccionales. Braniff presenta en seguida una serie de influencias culturales del Suroeste hacia Mesoamérica, observadas en los datos arqueológicos y en las fuentes históricas:

> Hay una larga lista de materiales mesoamericanos que se han ubicado en el noroeste, pero lo opuesto ha sido poco estudiado: la turquesa, el hacha de garganta, la puerta en T y el enderezador de astas son elementos del Suroeste que penetraron a Mesoamérica. La información histórica sugiere otros materiales importados a Mesoamérica: algodón, mantas, pieles de bisonte, plantas medicinales, esclavos y conchas, estas últimas procedentes del Golfo de California y de la Alta California (Braniff 1994: 124).

Para el periodo de 1200 a 1550 dC, en las interrelaciones hacia el noroeste, menciona Braniff (Ibid.: 131) lo siguiente: en Paquimé aparecen varios elementos mesoamericanos característicos de una ideología de élite, tales como el juego de pelota, los cascabeles de cobre, el tezcacuitlapilli[40] y la asociada xiuhcoatl

---

[39] La dirección de movimientos referida en (c) se caracteriza por las interacciones entre las culturas con formas de subsistencia diferentes, ya que en el norcentro del país se extiende el desierto de Chihuahua, donde no se asentaron los grupos cultivadores.

[40] En "Los últimos descubrimientos arqueológicos en Tula, Hgo. 1941", de Jorge R. Acosta (1941: 241-242) se encuentra la siguiente descripción del objeto reconocido como tezcacuitlapilli en la parte posterior de un ídolo comunmente conocido como atlante:

> Los dos grandes secciones esculpidas en piedra de recinto, pertenecen al busto de un gran ídolo que debió haber tenido de cinco a seis metros de altura ... Tiene la representación de un gran moño que ata el TEZCACUITLAPILLI en la parte posterior, es un disco de 90 cms. de diámetro. Este tiene el borde ondulado y con círculo concéntricos encerrando una faja de cuatro XIUCOATL

estilizada, vasijas de un hombre recostado que recuerdan al chac mool y otras con atributos de Ehecatl y Xipe Totec, la efigie de Tlaloc realzada en un cascabel de cobre, diseños que representan a la serpiente emplumada, ritos de escalpe,[41] cabezas-trofeo, sacrificio de guajolotes[42] y pericos, trompetas de caracol, guacamayas importadas, mosaico de turquesa y pirita, cloisonné, etcétera. Braniff aclara, sin embargo, que a pesar de esta evidente impronta mesoamericana en el sitio, otros elementos de igual o mayor categoría que los descritos, como el tipo de arquitectura y la cerámica, pertenecen a la tradición del Suroeste de Estados Unidos.

Nos parece muy importante el siguiente párrafo de Braniff para interpretar la presencia de los "chichimecas" en el MC2:

> Es muy probable que estas intercomunicaciones entre Mesoamérica, el Occidente y el extremo noroeste continuaran hasta la época mexica, pero la posición intermedia del 'imperio' tarasco debió interferir grandemente. Para el siglo XVI, Casas Grandes ya no existía, y los centros de poder se habían trasladado tanto a la serranía sonorense como a los 'pueblos' anasazi de Arizona y Nuevo México.
>
> Es importante hacer arqueología histórica, pues los primeros aventureros hispanos durante el siglo XVI siguieron estas rutas sonorenses de la sierra para buscar las no tan míticas Cíbola y Quivìra, así como lo hicieran al oriente de la Sierra por el Paso del Norte. Las rutas transversales, como la de Topia en Durango a la costa y la que siguió Nuño de Guzmán entre su encomienda en Pánuco y Sinaloa, todas debieron seguir rutas prehispánicas. Éstas nos ayudarían a entender sistemas de integración políticos y económicos del Posclásico tardío y del periodo precolonial, que se prolonga en términos generales hasta el siglo XVII y en algunos casos hasta el XX en el norte (Ibid.: 131-132).

En este último párrafo, la autora sugiere un importante tema de investigación etnohistórica para el Norte de México.

Acerca de las Interrelaciones hacia el noreste, Braniff aclara que esto se refiere a las que se daban entre la región del sureste de Estados Unidos (que se ubica en la cuenca del Mississippi, Florida) y la costa de Georgia con Mesoamérica, especialmente en la porción nororiental, y que la información que existe no es reciente. En todo caso, presenta un panorama general de estas interrelaciones, y discute la distribución de los siguientes elementos arqueológicos que abarcan el sureste de los Estados Unidos y el norte, el centro y el sur de Mesoamérica y Sudamérica: cerámica e industria lapidaria, hacha de 3/4 y las pipas tubulares de piedra, braquicefalia y práctica de la deformación craneana, cerámica rocker stamp, cultivo productivo del maíz,

---

separadas por cuatro fajas radiales solares; al centro hay una cara solar esculpida en bulto que sale de las [sic] planos anteriores. Es notable la semejanza en concepción de este TEZCACUITLAPILLI con el disco de mosaico encontrado en el Castillo de Chichén Itzá.

[41] Escalpe o escalpo. Cabellera arrancada con la piel que se conservaban como trofeo de guerra.

[42] En la cosmovisión mesoamericana, el guajolote es una ave asociada a Tezcatlipoca. Menciona Spranz (1973: 182): "El jaguar y el pavo pasan por ser los animales (o los disfraces de animal) de Tezcatlipoca".

tumbas de troncos de madera (reminiscentes de las piedras de La Venta en México, Kaminaljuyú en Guatemala, y San Agustín en Colombia), pipas de piedra ("monitos" y las zoomorfas de Hopewell), pipas de codo (una sin decoración y otra adosada a una figura antropomorfa).

Para abordar el tema de las Relaciones entre Mesoamérica y los recolectores-cazadores del norcentro del país, Braniff aclara:

> Éstas debieron ser de calidad diversa a través del tiempo y en relación con la oscilación de la frontera de cultivadores. La interrelación entre Mesoamérica y los grupos no asentados del norte de México son teóricamente fáciles de definir, pero sólo en la porción norcentral y nororiental de Mesoamérica, en vista de que el contraste entre esas dos culturas es evidente. Puede determinarse en razón de la presencia o ausencia de un complejo de elementos diagnósticos de grupos asentados -cimientos, granos cultivados y cerámica-, complejo que a su vez es diagnóstico de Mesoamérica (desde el Formativo) y del Suroeste de Estados Unidos. Sin embargo, este complejo no puede utilizarse hacia el noroeste puesto que, como hemos descrito atrás, los grupos agricultores se extendieron en forma homogénea a lo largo de los corredores costeros del Pacífico y en el altiplano a lo largo del somonte oriental de la Sierra Madre Occidental. Como se apunta atrás, en el noroeste no existe necesariamente un contraste absoluto entre cultivadores y recolectores, pues varios de ellos se convertían en uno u otro según las circunstancia.
>
> ...
>
> Es claro entonces que las interrelaciones entre estas dos zonas -una agrícola y otra de cazadores-recolectores- se prolongaron desde principios de nuestra era hasta cuando desaparece la frontera mesoamericana hacia 1200 dC.

En el apartado de Conclusiones, Braniff señala que, "... a pesar de las limitaciones, para la interrelación hacia el noroeste existen ya varias alternativas de explicación de tipo político y económico". Una de ellas es la siguiente: a lo largo de esta franja habitaban los agricultores, hecho que les facilitaba la interrelación cultural en el sentido norte-sur y viceversa.

Acerca de las otras dos direcciones, apunta: "Hacia el norcentro y noreste, las interrelaciones han quedado sin ninguna explicación y a un nivel primario de tipo difusionista". Estas consideraciones son importantes para discutir la cultura de los chichimecas; las reflexiones ponen en relieve el hecho de que el mecanismo de las interrelaciones entre los agricultores y cazadores-recolectores no están plenamente aclaradas en términos arqueológicos.

Con base en las fuentes y estudios etnohistóricos se pueden rescatar los siguientes tipos de relaciones entre los nómadas y los sedentarios, aunque las regiones de donde provienen estas fuentes no necesariamente se sitúan en el Norte de México: la HTCh menciona una relación socio-política entre los dueños del lugar y los "arrimados" en calidad de maceualli, como por ejemplo los tolteca chichimecas en Chollolan.[43]

---

[43] Chimalpain (1991) se refiere a una relación similar entre los mexitin ribereños (los llamados teochichimeca azteca mexitin o azteca mexitin tenochca) y los azteca chicomoztoca, quienes gobernaban en Chicomoztoc (Aztlan) y tenían entre sus grupos subordinados a los mexitin ribereños. Los mexitin ribereños son precisamente los chichimecas mexicas que se establecieron posteriormente en forma definitiva en México Tenochtitlan.

Los Anales de Cuauhtitilan (1975: 30) presentan, en cambio, una relación diferente entre los chichimecas cuauhtitlaneses y los colhuaques, en la cual los primeros (con la costumbre de los cazadores-recolectores) toleran a los colhuaques (los agricultores sedentarios) dentro de su territorio al percatarse de que el río no se llevó a los segundos.[44] Hay que aclarar, sin embargo, que los toleran después de que los colhuaques tomaron a unos prisioneros durante la guerra en Xaltocan; es decir, en este caso la tolerancia fue concedida a cambio de la hazaña guerrera. Menciona la fuente:

> Luego fueron los colhuas a pelear en Xaltocan. En esta ocasión hicieron los colhuas tres cautivos. Ya desde entonces quisieron mucho los chichimecas a los colhuas; se hicieron mutuamente amigos; y por eso los chichimecas les dieron sus hijas y también se les dieron tierras.

Se cuenta además con información acerca de los formalismos o las costumbres que existían para que los migrantes pudieran tener una estancia temporal o definitiva en determinados territorios habitados por los grupos sedentarizados, gracias a los documentos del estado de Guerrero estudiados por Dehouve (1976). En estas fuentes, cuyos originales seguramente fueron producidos en el siglo XVI, se observa que los migrantes expresaban saludos o discursos establecidos por la tradición para ocasiones tales como la estancia temporal en algún lugar o el recibimiento de la tierra para el establecimiento definitivo. Asimismo, se asienta que los fundadores de Xalatzala regalaron un venado, una olla con miel y conejo; mientras que los de Ocotequila obsequiaron venados, totoles, pájaros, panales de miel, esclavos y pesos de oro, al llegar a las tierras donde les recibieron temporalmente (véase Yoneda, 1996: 166-167). En todo caso hace falta explicar todavía más sobre cómo se dieron las interrelaciones culturales entre los sedentarios y los nómadas. Se puede adelantar, sin embargo, que varias culturas mesoamericanas, entre ellas la de los chichimecas que se asentaron en los alrededores de la sierra Amozoc-Tepeaca en el siglo XII, y la de los mexicas que se establecieron en México-Tenochtitlan en 1325 (Chimalpain 1997: 67 y ss.), derivaron de las dos tradiciones marcadas por las dos formas diferentes de subsistencia, y que conservaron las manifestaciones culturales de ambas tradiciones en los siglos siguientes.[45]

En su Epílogo, Braniff (1994: 137) reflexiona:

---

[44] Al parecer, los chichimecas cuauhtitlaneses tenían la esperanza de que la crecida del río inundara el lugar donde se establecieron los colhuas, y que les imposibilitara su permanencia en el lugar, ya que lo mencionan en dos ocasiones en la misma fuente (Anales de Cuauhtinchan) (1975: 29-30): (a) "Estos colhuas, luego que hicieron su adoratorio suplicaron a los hombres chichimecas ... que gobernaban en Chichimecacuicoyan; les informaron y dijeron: 'Nos hemos asentado en la ribera, que es tierra vuestra, donde nos habéis puesto. Ahora decimos: en alguna parte hacednos merced de un conejillo y una culebrita con que dediquemos el altarcito en que hemos puesto a nuestros dioses'. Cuando lo oyeron los chichimecas se hablaron unos a otros y dijeron: 'Ahí arriba han de estar, donde se asentaron. Pensábamos que acaso alguna vez se los llevaría el agua: ...'" (b) "Pensaban los chichimecas al poner allí a los colhuas, que alguna vez se los llevaría el agua y se enfadarían y quizá se irían a otra parte. No fue posible; ..."

[45] Una de las manifestaciones culturales de origen chichimeca conservada por los cuauhtinchantlacas hasta el siglo XVI es precisamente la tradición historiográfica en la que resaltan las hazañas político-territoriales de los chichimecas del siglo XII, como se registran en la HTCh y el MC2.

La bellísima figura de Tula, Hidalgo, que representa a un coyote de cuyas fauces emerge la cara de un hombre, ha sido descrita recientemente.[46]

El barro con el que está hecha es de tipo iridiscente llamado Plomizo, que proviene de Guatemala; el pelo del animal y la franja que cubre los ojos del hombre[47] están hechos de madreperla; el pelo y la barba del personaje están hechos de láminas de abulón, especie que sólo se encuentra en la costa del Pacífico, al norte del paralelo 28º, Baja California Norte y Alta California. Esta asociación demuestra la enorme potencia política y económica de Tula, capaz de concentrar, en una sola obra de arte, productos de regiones tan distantes y tan diferentes en cuanto a su complejidad social. Para explicar esta expansión no sirve el modelo de área cultural, que es el concepto que subyace al término de Mesoamérica.

Exponemos en seguida alguna información acerca de la época en que llegaron los españoles, ya que es el periodo cuando se inicia una convivencia conflictiva entre los cazadores-recolectores, los indios sedentarios, y los conquistadores españoles en el Norte de México, como la que describe Powell (1984) en su obra La guerra chichimeca (1550-1600); al mismo tiempo, es el periodo en el cual se establecen las bases del conocimiento acerca de diversos grupos lingüísticos y étnicos que habitaban en la zona, asentados por diversos cronistas de la época; por lo que se presentará, asimismo, el listado de las lenguas reconocidas en la parte septentrional de la República mexicana, según algunos autores consultados.

4.4. Los "chichimecas" del Norte de México en la época del contacto con los españoles.

En el periodo de la Conquista, los europeos no lograron informarse acerca de los grupos indígenas del norte, ya que los indígenas ya sometidos, como los mexicas o los purépechas, los desconocían.[48]

En 1540, Francisco Vázquez de Coronado lleva una expedición formal al norte. No fue posible someterlos, porque no constituían núcleos estables (Nárez 1994: 90). Varias fuentes escritas por los cronistas mencionan que el significado de "chichimecas" en la época prehispánica y colonial tenía una connotación despectiva, refiriéndose a los nómadas del norte. Algunas de ellas se refieren especialmente a los otomíes caracterizados por el atraso cultural y su bravía.

Acerca de la agrupación por lenguas de los habitantes septentrionales, menciona Nárez (op. cit.: 91):

---

[46] Braniff, Arqueomoluscos de Sonora, noroeste y occidente de Mesoamérica, ENAH, México, 1989: pp. 33 y 39 (en Braniff 1994: 137, Nota 158).

[47] Quizá sea la misma línea o franja supuestamente de pintura facial que tienen algunos personajes masculinos del MC2.

[48] Menciona Nárez: "Cuando los europeos irrumpen en Mesoamérica y una vez que someten a los señoríos mexica y purépecha, presionaron fuertemente a los indígenas para que les informaran cuanto supieran sobre otros grupos o posibles señoríos, a decir de Melgarejo, apremiados por Cortés, los indígenas informaron de todo, menos de las tierras y pueblos norteños, por ignorarlo; ..." (Nárez 1994: 90).

"Numerosas lenguas se hablaban entre los diferentes grupos del norte de México, *englobadas en tres grandes* grupos: coahuiltecas, nahuatoides y yutoaztecas, principalmente". Mientras que Duverger (1983: 260, nota 30) explica: "La mayor parte de los chichimecas eran de lengua yutoazteca o incluso náhuatl; pero algunos grupos hablaban otras lenguas, en particular lenguas relacionadas con la familia otomangue".

Carl Waldman (en Atlas of the North American Indian, 1985: 67-68), citado por Rodríguez (1995:32), enumera, a su vez, las familias lingüísticas: atapascana, algonquina, mascoga y uto-azteca para los indígenas que habitaban en el Norte de México, y en el Suroeste de los Estados Unidos.

Sobre el contacto del subárea anazasi de Oasisamérica con los colonizadores españoles, Nárez (op. cit.: 95) menciona:

> En este periodo[49] se dio el contacto de los anasazi con los colonizadores españoles, al mando de Francisco Vázquez de Coronado (1510-1549), quien dirigía una expedición a la legendaria Cíbola en 1540. La presencia de los europeos afectó seriamente la integridad de los grupos Anasazi, con lo que *su decadencia fue inminente.*
>
> Un último periodo, llamado Pueblo V, se ubicaría de 1598 a 1700 en adelante, caracterizado por la dispersión y mestizaje de los grupos Hohokam.[50]

Para poder comprender la cosmovisión de los chichimecas, creemos que es necesario contar con una información general acerca de las formas de subsistencia y la cultura de los grupos étnicos que habitaban en el Norte de México, antes de la llegada de los españoles. En el siguiente capítulo presentaremos la información recabada sobre la cultura de los cazadores-recolectores y sus conocimientos relativos a sistemas de subsistencia, organizada en torno a distintos aspectos de la vida de ellos. Sin embargo, antes quisiéramos recapitular los apartados anteriores para aclarar la vinculación entre la discusión desarrollada hasta aquí y los temas que se analizarán en el siguiente capítulo.

5. Consideraciones finales.

Existe una especie de "salto" o aparente desvinculación entre el Capítulo 2 y el siguiente capítulo, en el sentido de que en el primero se presentaron principalmente los datos arqueológicos mientras que en el Capítulo 3 *enfocaremos el análisis en torno a los glifos del MC2; por lo cual sería conveniente exponer una explicación* acerca de la relación que guardan estas dos partes, en el marco de los enfoques metodológicos.

En los trabajos sobre el Norte de México que hemos revisado se menciona que algunos grupos étnicos desconocían la cerámica y vivían en la Etapa Lítica hasta la época de la conquista española. Se menciona,

[49] En el periodo Pueblo IV, entre 1300 y 1598 o 1700 dC.

[50] Aquí se refiere, además, al subárea Hohokam de Oasisamérica.

asimismo, que algunos de ellos se mantuvieron en la etapa precerámica en el transcurso de la época colonial. En este contexto, en el apartado "1. La Etapa Lítica en México" presenté la siguiente información. En México, en el periodo reconocido como Cenolítico Superior (9,000 aP - 7,000 aP)[51] aparecieron los primeros instrumentos de molienda, y se inició la domesticación y el aprovechamiento selectivo de plantas; y que el Protoneolítico (7,000 aP - 4,500 aP) se caracteriza por el inicio de una agricultura incipiente, aunque la dieta básica dependía, sobre todo, de la caza y recolección. En este periodo en Mesoamérica se cultivaban ya el frijol, la alegría, el chile, la calabaza y el algodón.

El panorama general acerca del Cenolítico Superior y Protoneolítico en Mesoamérica hace evidente que la ausencia de la cerámica entre algunos grupos del Norte de México en la época colonial les hace situar a grosso modo en el estadio cultural semejante al Cenolítico Superior y Protoneolítico mesoamericanos.

En los apartados siguientes "2. La domesticación de plantas ..." y "3. Cazadores recolectores 'autosuficientes' ..." hemos revisado el significado cultural de la domesticación de las plantas y la opinión de diversos autores al respecto, y nos hemos percatado que la domesticación de plantas, la sedentarización, la elaboración de los instrumentos para moler, la fabricación de la cerámica y la agricultura no necesariamente surgieron en forma conjunta y simultánea. Más bien hubo una gama muy amplia de combinaciones de estos rasgos culturales tanto en Mesoamérica, como en el Norte de México. De hecho nos hemos dado cuenta de que la variedad en la combinación de estos elementos ocurrió, asimismo, en otras partes de la tierra; y que por lo mismo, por un lado el estadio seminómada se manifestó de diferentes formas; y por otro, existieron diversas maneras de relacionarse y de complementarse en el aspecto económico entre los grupos sedentarios y los grupos seminómadas o nómadas.

En estos apartados se discutió, por otro lado, acerca de los movimientos en la frontera de la agricultura que separaba Mesoamérica del Norte de México, los cuales se comportaron de la siguiente forma: se registró el avance hacia el norte entre los siglos VI y X, y se experimentó el retroceso hacia el sur entre los siglos XII y XIV. Finalmente, tomando en consideración las reflexiones arriba expuestas, se discutió acerca de la calidad de vida de los cazadores-recolectores nómadas o seminómadas, y de los agricultores sedentarios.

En el apartado "4. Norte de México y Mesoamérica" hemos analizado las áreas culturales ya reconocidas en la arqueología del Norte de México, por medio de los siguientes rubros: la definición de la Tradición del Desierto (que comprende Aridamérica) y de Oasisamérica; y el análisis en torno a los movimientos migratorios entre el Norte de México y Mesoamérica. Se discutió acerca de la interrelación entre Mesoamérica y el Norte de México, y entre este último y el Suroeste de los Estados Unidos; y hemos visto que estos contactos se dieron en diversas direcciones e intensidades en distintos momentos cronológicos. Asimismo hemos presentado: las reflexiones sobre las relaciones económica, política y cultural entre los nómadas y los sedentarios; y los datos basados en las crónicas sobre los "chichimecas" del Norte de México en

[51] La abreviatura aP significa "antes del presente".

la época del contacto con los españoles.

Para concluir, hasta aquí hemos revisado la Etapa Lítica de México, los conceptos analíticos y los datos relativos a la domesticación de plantas y la agricultura; la discusión en torno del nomadismo y el sedentarismo; y los datos recabados en las áreas arqueológicas del Norte de México. Cabe subrayar que los conceptos analíticos arqueológicos que se revisaron en el Capítulo 2 proporcionaron un marco de referencia bastante flexible que permitió examinar y comentar debidamente los glifos registrados en el MC2, los cuales a primera vista nos parecieron incomprensibles.

En el Capítulo 2 nos hemos referido a los glifos del MC2 únicamente para explicar las razones por las cuales se examinaron diversos temas. El siguiente capítulo que se refiere a la cultura de los cazadores-recolectores y sus conocimientos relativos a la subsistencia, se divide en: alimentos, alucinógenos (psicotrópicos), vivienda, uso del fuego, utensilios domésticos, arco y flecha, y palo conejero. En este capítulo se introduce una nueva metodología: para cada rubro se analizarán puntualmente los glifos dibujados en el MC2, los cuales dieron motivo para enfocar la discusión a determinados temas. Se confrontarán estos glifos con los datos recabados en las áreas arqueológicas del Norte de México, y con los datos etnohistóricos que ofrecen las fuentes coloniales.

Capítulo 3. Los chichimecas (II): La cultura material de los cazadores-recolectores y el análisis de glifos.

De acuerdo a lo anunciado anteriormente, en este capítulo se introduce una nueva metodología. El punto de partida en este y los siguientes capítulos serán los glifos del MC2 que trataremos de explicar en términos de la información recopilada en esta tesis. Para este fin se elaboraron fichas de los grupos étnicos que habitaban en el Norte de México, en especial de sus conocimientos relativos a la subsistencia, dividiéndose los datos recabados en los siguientes rubros: alimentos, alucinógenos, vestimenta, vivienda, uso del fuego y del horno, utensilios domésticos, instrumentos utilizados para la recolección, la caza y la pesca, y armas. El propósito de la realización de estas fichas fue, por un lado, contar con la información general acerca de la cultura material de los habitantes del Norte de México, para así poder identificar los glifos del MC2 que representan los elementos derivados de esta cultura; y por otro, para poder interpretar la cosmovisión de los productores del MC2, ya que no se puede estudiar esta faceta de un grupo étnico sin adentrarse en su vida material. Cabe mencionar que para cada temática se reunieron, asimismo, los datos recabados en el mismo MC2, en las fuentes y en los trabajos etnohistóricos.

Ante la imposibilidad de exponer con amplitud toda la información reunida sobre estos rubros, hemos tratado de discutir los temas de forma resumida, extrayendo los datos que ilustran directamente el significado de los glifos.

1. Alimentos.

Mirambell (1994: 185) sospecha que los primeros pobladores del actual territorio mexicano -en el periodo precerámico-, quienes se sustentaban de la caza y de la recolección, eran carroñeros: consumían la carne de animales muertos en diversas circunstancias. Al respecto, en un mapa de A. Ortelius, titulado Hispaniae Novae Sivae Magnae, Recens et Vera Descriptio, producido en 1579 e iluminado en 1584, aparece el siguiente texto: "Región desierta y salvaje que tiene por delicia la carne podrida de los animales y por costumbre [comerla] a medio cocer. Con mucha frecuencia promueven guerras entre sí a causa de cosechas y recolección de los frutos" (en Valdés 1995: 121, Cuadro 11, "Los indios norteños en un mapa de 1579"). Se considera, por otro lado, que la cacería practicada por los hombres de la etapa lítica en México, aparte de proporcionar carne y vísceras para la alimentación, proporcionaba, asimismo, las pieles y la materia prima como hueso, tendones, pelo, asta, cuerno y marfil para la manufactura de los artefactos. Estas reflexiones son aplicables para los "chichimecas" del siglo XII al XVI, con la excepción del marfil de los mamuts que se habían extinguido hace tiempo.

Acerca de la preparación de alimentos, Mirambell (1994: 186) señaló lo siguiente:

> ... Sin lugar a dudas creemos que muy pocos [alimentos] deben haberlos consumido crudos, sin cocción alguna y otros, como carne y vísceras, asados o tatemados directamente sobre las brasas. Dado que no tenían recipientes que resistiesen el fuego directo, pues estos grupos ya tenían conocimientos para hacer fuego y disponían de todo el combustible requerido, colocaban piedras muy calientes en rudimentarios recipientes naturales o en canastas de tejido muy cerrado en lugar

de los anteriores, que sacaban cuando perdían calor; metían otras y así seguían hasta la cocción de aquellos alimentos que para su gusto lo requerían. Tal vez llegaron a combinar una precocción con un asado o viceversa, y por qué no pensar que llegaron a sazonar sus alimentos con algunas hierbas aromáticas, a fin de hacerlos más gratos al paladar.

Los objetos arqueológicos rescatados constatan la práctica del cocimiento con piedras calientes. Nárez comenta esta misma práctica en Aridamérica y Oasisamérica, en la etapa arqueológica posterior a la lítica. Esta práctica se observó hasta la llegada de los españoles, puesto que Cabeza de Vaca (1988:62) también la describe, cuando un grupo de indios les daban de comer:[1]

> Dábannos a comer frisoles y calabazas; la manera de cocerlas es tan nueva, que por ser tal, yo la quise aquí poner, para que se vea y se conozca cuán diversos y extraños son los ingenios y industrias de los hombres humanos. Ellos no alcanzan ollas, y para cocer lo que ellos quieren comer, hinchan media calabaza grande de agua, y en el fuego echan muchas piedras de las que más fácilmente ellos pueden encender, y toman el fuego; y cuando ven que están ardiendo tomanlas con unas tenazas de palo, y échanles en aquella agua que está en la calabaza, hasta que la hacen hervir con el fuego que las piedras llevan; y cuando ven que el agua hierve, echan en ella lo que han de cocer, y en todo este tiempo no hacen sino sacar unas piedras y echar otras ardiendo para que el agua hierva para cocer lo que quieren, y así lo cuecen.

Quizás esto haya sido una práctica muy difundida en todo el continente americano septentrional a partir de la etapa lítica. Al menos se conoce que, a partir de la llegada de los occidentales al continente americano, existen datos etnográficos sobre esta forma de cocción para los shoshones del noroeste de Norteamérica (Service 1984).

Múñoz Camargo (1947: 62) hace referencia al topónimo Nacapahuaxcan (o Nacapahuacan), explicando que en el siglo XII[2] un grupo de chichimecas comenzaron a comer carnes cocidas en ollas de barro en este lugar:

> ... llegaron a Amaliuhcan y a Nacapahuaxcan y Chachapatzinco,[3] lugares que iban poblando y poniéndoles nombres conforme a los acaecimientos que les sucedía en su viaje, porque desde aquí comenzaron a usar a comer las carnes guisadas, cocidas y asadas, porque de antes las comían crudas y mal asadas en barbacoas que eran más crudas que asadas, y aquí en estos lugares los vino a ver y visitar Tololohuitzitl y Quetzaltehuiyac e Ixcoatl; allí les dieron presentes de ollas de barro para que guisasen de comer, y ansí por este nombre de guisar las carnes en ollas lo llamaron Nacapahuacan.

En el MC2 algunos glifos representan los alimentos consumidos por los chichimecas, como por

---

[1] Este lugar quedaba aproximadamente a 34 días de camino hacia el océano Pacífico (Cabeza de Vaca, 1988: 62-63).

[2] Se considera que el acontecimiento ocurrió en el siglo XII, ya que intervienen en él Icxicouatl y Quetzalteueyac, dos personajes identificados por la HTCh.

[3] Nacapahuaxcan o Nacapahuacan se puede identificar con Nacapauazqui, que aparece registrado en el MC2 (glifo F3), en el MC4, en el MPEAI y en las fojas 35v-36r de la HTCh (véase Yoneda 1996, Ms.: F3), según las descripciones acerca de su localización de Muñoz Camargo.

ejemplo animales tales como el venado, el ocotochtli (gato montés, Molina), el águila y otras aves, entre otros, los cuales generalmente eran cazados por medio del arco y la flecha, aunque quizá también utilizaban trampas[4]; citli (liebre) junto al palo curvo o conejero;[5] y algunos animales menores que utilizaban también para el sacrificio (como chapulín, ave, culebra y mariposa). En cuanto a las plantas consumidas por los chichimecas se encuentran el tziuactli (una especie de cactácea), elotes (seguramente sembrados por otros hombres, o tal vez silvestres) que está tomando un chichimeca; elotes almacenados en una cueva; el uauhtli (bledo), que crece sobre un cerro; algunas frutas y legumbres como xocotli (fruta), guajes rojos y xonacatl (cebolla);[6] así como recipientes hechos de barro con pulque y otras ofrendas. La dieta refleja el consumo de alimentos cazados y recolectados, y cosechados (probablemente de las plantas silvestres o cultivadas por otros grupos étnicos); lo cual, al compararlos con los alimentos consumidos en Aridamérica y en Oasisamérica, hace pensar que, seguramente, éstos representan en general los componentes de la dieta que de hecho consumían los chichimecas del MC2.

El Códice florentino[7] menciona a los otomíes, los tamimes y los teuchichimecas o los zacachichimecas, como "tres géneros" de los chichimecas,[8] y para los teuchichimecas presenta un listado de alimentos (op. cit.: folio 123) que amplía la información sobre lo que consumían algunos cazadores-recolectores del Norte de México:

> La comida, y sustentación de los teuchichimecas: eran hojas de tunas y las mesmas tunas, y la raíz que llaman cimatl, y otras que sacaban debajo de tierra, que llaman tzioactli, nequametl, y mizquites,[9] y palmitos, y flores de palmas que llaman yczotl, y miel que ellos sacaban de muchas cosas: la miel de palmas, miel de maguey, miel de abejas, y otras raíces que conocían, y sacaban debajo de tierra; y todas las carnes de conejo, de liebre, de venado, y de culebras, y de muchas aves.

En el mismo Códice florentino (1979: folio 125v) encontramos un amplio acervo de vocablos respecto a la variedad de tunas que consumían. De acuerdo con el listado, se entiende que los nombres de nopalli varían, en general, de acuerdo con el color de la tuna que se da en la planta,[10] con la excepción del

---

[4] Se identificó tentativamente el glifo toponímico P15 como un venado que se cayó en una trampa. Para mayor información acerca de la caza de los mazatl (venado) y las aves en el MC2, véase adelante el análisis acerca de los animales sagrados.

[5] Véase el tema de palo conejero, adelante.

[6] Al respecto, en el MC4 aparece un tzapotl (zapote) como elemento nominal de un topónimo (Yoneda 1994). Aunque en este caso la planta no aparece directamente asociada a los chichimecas, probablemente haya sido consumido por ellos al establecerse en las inmediaciones de las sierras Amozoc-Tepeaca.

[7] Códice florentino 1979, vol. III, Libro décimo, "de los tultecas", folios 119-120.

[8] Aparte, en el folio 124 ofrece otra forma de clasificarlos, de acuerdo con los idiomas que hablaban algunos de estos grupos.

[9] No sabemos si se refiere a mezquiquez, referido por Cabeza de Vaca, quien describe que se come la raíz revuelta con el agua y tierra.

[10] Se enlistan: iztac nochnopalli, coznochnopalli, tlatocnochnopalli, cuicuilnochnopalli, anochnopalli,

nopalli nombrado camaxtle que, al parecer, no se refiere al color del fruto; es interesante observar que su nombre (camaxtle) coincide con el nombre del dios más importante de los chichimecas, identificado como Mixcoatl-Camaxtli. Otra excepción sería el caso de tenopalli, en cuyo caso la tuna se nombra zacanochtli.

Asimismo, encontramos la información sobre tziuactli, nequametl y cimatl.

En los Anales de Cuauhtitlan (1975: 4) se menciona que los chichimecas cuauhtitlaneses comían mazorcas tiernas de tziuactli durante la migración. Citaremos la traducción del náhuatl al inglés de Dibble y Anderson sobre tziuactli:

Tziuactli

> Su nombre es tziuactli. Es como un pequeño maguey, y sus tallos están un poco inclinados. Tiene el peciolo [o pedúnculo], y tiene el estigma.[11] Es comestible, se puede cocinar en una olla. Es dulce, se puede asar. Su tallo es delgado, largo, rugoso y áspero. La planta produce el retoño que se vuelve rugoso, que extiende y crece.
>
> La tierra donde crece el tziuactli es peligrosa, un lugar difícil (traducción: Yoneda).

Cabe mencionar que en el MC2 tizuactli o tzouactli forma parte de un glifo toponímico (O15) junto con Tentzon, y aparece una olla con tziuactli como componente de las ofrendas (glifos L7).[12] Asimismo, tzouactli o tziuactli forma parte del complejo toponímico Cuauhtli ychan: Tepetl cotoncan, Petlazolmetepec, Tzouac Xilotepec, Cuauhtli ychan, Ocelotl ychan, Tlatlauhqui Tepexioztoc (HTCh, párrafo 296). La identificación del glifo tziuactli se basó en los antropónimos que lleva este elemento en la Matrícula de Huexotzinco (Prem 1974), y el de tzouacmitl de los dioses Otontecuhtli y Amimitl que aparecen en los Primeros memoriales (véase Yoneda 1996: cuadro 2).

En las ilustraciones del Códice florentino se aprecia que los magueyes conocidos como tziuactli y como nequametl se parecen. Citaremos la explicación sobre nequametl de la traducción del náhuatl al inglés de Dibble y Anderson:

Nequametl

> Es una planta pequeña, llena de espinas, azul, y produce flores. La planta produce espinas, y florece.
>
> La tierra donde crecen los nequametl es en la zona montañosa, en los cerros, en los riscos, sobre los despeñaderos (traducción: Yoneda).

---

tzalnochnopalli, tzaponochnopalli, tlanexnopalli, camaxle, tenopalli (en cuyo caso, la tuna se llama zacanochtli), azcanochnopalli, tecolonochnopalli.

[11] Hemos traducido el vocablo "stem" como peciolo o pedúnculo, y "silk" como estigma.

"Peciolo: m. Rabillo que une la mayoría de las hojas al tallo" (Salvat/Uno. Diccionario enciclopédico básico 1985).

"Pedúnculo: m. Rabillo de una flor" (Ibid.).

"Estigma: (bot.) Parte superior del pistilo de la flor que recibe el polen" (Larousse. Diccionario básico de la lengua española 1984).

[12] Una de las ofrendas que conforman el glifo L7 es un recipiente de barro (trípode), en el cual se encuentra pintada la señal de octli (pulque), del cual se asoma el elemento tziuactli o tzouactli. Esto significa, quizá, que en esta vasija trípode se encuentran (al mismo tiempo) octli y tziuactli.

Acerca de cimatl se explica lo siguiente en el texto en español:

> Ay otras raíces que también se comen que se llaman cimatl: comense cosidas, si se comen crudas hacen daño, son de suyo blancas, cuando se cuecen hacense amarillas.

En el Códice florentino (1979: libro undécimo) se encuentra la ilustración de cimatl, en la cual se dibuja una planta (que al parecer es una enredadera) con hojas con tres puntas y vainas, que tiene el camote crecido, y un indio cosechando los camotes.

En la f. 7v del Códice Cozcatzin (Valero 1994) se aprecia otro dibujo de cimatl, el cual, junto con el elemento tlantli (diente), representan el topónimo Cimatlan. Se aprecian las hojas de una sola punta, con el tallo cortado, y camotes crecidos iluminados de amarillo. Valero lo explica con las siguientes palabras:

> Cimatlan. Ilustración de un 'cimate', Desmodiun ampliforiun, planta cuyas raíces de características comestibles y fermentativas se usan en la gastronomía de México para condimentar salsas guisadas. Los tlachiqueros la añaden al pulque para mejorar su gusto.

Por lo arriba expuesto se puede observar que los nombres de las plantas importantes eran utilizados para denominar a los dioses, los hombres y los lugares, y que estas plantas formaban parte de las ofrendas.

Como discute Viramontes (1995: 20), existían criterios económicos para determinar las formas de obtención de alimentos. En otras palabras, se consideraba que era preferible explotar recursos de bajo riesgo con un menor esfuerzo:

> ... el número de miembros que componía cada banda estaba determinada por la eficacia en la obtención de recursos y la abundancia o escasez de los mismos.
>
> ...
>
> La predilección de la recolección por encima de la caza no es fortuita pues la explotación de recursos, sean éstos animales o vegetales, está más relacionada con la abundancia que con el tamaño; por ejemplo, muchas veces era preferible cazar una presa chica pero de fácil captura, que una grande que requeriría de un mayor esfuerzo. Otro criterio empleado era el de la distancia a recorrer para explotar un determinado recurso, que va en función directa del beneficio que se puede obtener de él; por tanto, explotar recursos de bajo riesgo y menor esfuerzo resultaba más apropiado (Valadez 1990, citado por Viramontes Ibid.).

Viramontes (Ibid.) explica, asimismo, las razones por las cuales los grupos nómadas en ocasiones cazaban presas grandes, a pesar de los riesgos:

> Las presas grandes se cazaban sólo cuando existían la certeza de tener éxito, escaseaban los recursos o se quería poseer algo de especial valor o prestigio como parece ser el caso de la cacería de venado, cuya piel o pieles eran sujetos de intercambio por mujeres.

Finalmente nos gustaría reflexionar acerca de la costumbre alimenticia y el comportamiento guerrero. Los grupos conocidos como chichimecas del Norte, por su forma nómada de vida, poseían

ventajas sobre los indios y españoles sedentarios durante las guerras de la época colonial temprana:

> ... así como dios quiso que se quedasen los jebuseos en la tierra de promisión, con quien los del pueblo de Israel tuviesen siempre guerra, no descuidándose con ellos ni de dia ni de noche, así permite Dios o lo quiere así, que estos chichimecas anden con los españoles, dándoles siempre arma y poniéndolos en cuidado, y hácenles ventaja muy grande, porque para pelear no tienen necesidad de llevar consigo vituallas ni aparatos de guerra, como los españoles, sino solamente arco y flechas, porque donde quiera que llegan hallan que comer raíces, yerbas, tunas y mezquite, que es la fruta de un árbol que hacen pan, con lo cual se sustentan y viven sanos, recios y valientes (Antonio de Ciudad Real, 1976, vol. II: 161-162).

2. Alucinógenos (psicotrópicos).

Nárez apunta que en Aridamérica en la época prehispánica:

> ... el peyote fue ampliamente aprovechado como alucinógeno o estimulante, relacionado con sus costumbres religiosas, magia, hechicería, medicina, danzas rituales que acompañaban de algunos instrumentos musicales como raspadores, tambores, sonajas de guajes, calabazos y cascabeles.

De acuerdo con la Historia general de Sahagún (1989, tomo 2: 657), "Ellos mesmos [los teochichimecas] descubrieron y usaron primero la raíz que llaman péyotl, y los que la comían y tomaban la tomaban en lugar de vino". La misma obra (op. cit., tomo 2: 747) enumera al peyote entre las plantas que embriagan:

> Hay otra yerba, como turmas de tierra, que se llama péyotl. Es blanca. Hácese hacia la parte del norte. Los que la comen o beben ven visiones espantosas o de risas. Duran este emborrachamiento dos o tres días, y después se quita. Es común manjar de los chichimecas, que los mantienen y da ánimo para pelear y no tener miedo, ni sed, ni hambre. Y dicen que guarda de todo peligro.

Valdés (1995: 89) explica los efectos del peyote:

> Este cacto daba fuerza, calor y resistencia en las primeras horas. Luego, les soltaba la lengua y el deseo. Al final, quien estaba bajo el dominio del peyote se aislaba y empezaba a soñar a platicar y a contemplar un mundo diferente en otras dimensiones.

Duverger (1983: 219) abunda en los siguientes términos la información sobre los efectos y el uso del peyote:

> Esta planta, en la que los químicos han identificado quince alcaloides,[13] origina las visiones de los chamanes; pero ... el péyotl en algunas ocasiones era también consumido por toda la tribu, o parte de ella; hacían preceder su ingestión, por lo general, por un ayuno que favorecía la acción estupefaciente de la droga.

[13] "... El alcaloide más conocido del peyote es la mescalina, que tiene fuertes propiedades alucinógenas" (Duverger 1983: 261, Nota 65).

De la Garza (1990: 69) describe como sigue la planta del peyote:

> El peyotl o peyote ... identificado con la cactácea Lophophora williamsii ... Es una planta pequeña, sin espinas, verde grisáceo o azulosa y con apariencia de cabeza; la parte superior o corona mide alrededor de 8 cm y está dividida en varios tubérculos radicales; del centro de esta corona nace una flor blanquecina o rosada. La parte que contiene sustancias psicoactivas es la corona, que se ingería previa desecación.

La información sobre los efectos del peyote hace pensar que el consumo del mismo pudo haber sido apropiado para un viaje rápido, con objeto de conquistar un lugar, como el que emprendieron los chichimecas salidos de Chicomoztoc en el siglo XII. Se asegura, hicieron el viaje de Chicomoztoc a Chololan en trece días (según el MC2 o la HTCh), y después de descansar del viaje en Acaualla Tetliyacac durante un día,[14] estos chichimecas, en un solo día, conquistaron a los xochimilca ayapanca y a sus aliados en Chololan.

Grinberg (1991: 88), en cambio, describe los efectos del peyote en los siguientes términos:[15]

> ... De pronto, a la mitad de la conversación, mis movimientos comenzaron a lentificarse. Cada gesto que hacía me <hablaba> de su procedencia hasta con tres generaciones anteriores. Hablaba; conocía el origen de mi voz en mi abuelo, el movimiento de mis manos; mi abuela y así, en general, con toda mi conducta. Nada era mío, todo provenía de mis antepasados. El peyote me había hecho consciente del origen genético de mi conducta. Me espanté al comprobar que prácticamente nada de lo que hacía era genuinamente mío. Decidí quedarme inmóvil.

Si el efecto que describe Grinberg se manifiesta más o menos en forma uniforme en la mayoría de los hombres al ingerir el peyote, no sería de extrañar que los cazadores-recolectores que consumían el peyote hayan tenido el reconocimiento especial a sus antepasados y que hayan practicado el culto dirigido a ellos.

En general, las plantas que se encuentran dibujadas como topónimos en el MC2 son de la zona seca y árida. Aunque entre ellas no se pudo distinguir plenamente la representación de un peyote, hay una planta (glifo P4) que se compone de varias cactáceas de forma más o menos circular que crecen pegadas a la tierra sobre un cerro que se asemeja, quizás, a la forma de un peyote.

Duverger (Ibid.) subraya la importancia del peyote para la cultura de los chichimecas, y destaca:

> Resulta interesante observar que el área de ocupación chichimeca corresponde, más o menos, al área de dispersión geográfica del famoso cactus, y que el peyote encarna, incluso en nuestros días, los valores del mundo chichimeca. ¿Acaso no es significativo que los huicholes, hoy día sedentarizados en la Sierra del Nayar, sigan asociando al peyote con el nomadismo?

---

[14] Véase la HTCh, párrafo 224 en adelante. Según la misma fuente (párrafos 254-258) llegaron a Acaualla Tetliyacac el día 2 quauhtli, se quedaron ahí el día 3 cozcaquauhtli y partieron el día 4 ollin. Acaualla Tetliyacac aparece dibujado en las cercanías de Popocatepetl en el MC2 (L27).

[15] Grinberg, quien se dedica a las investigaciones en el campo de la psicología y las ciencias fisiológicas, tuvo la oportunidad de experimentar personalmente los efectos de distintos narcóticos como la marihuana, el LSD, el peyote y el hongo, en este orden. La descripción que él hace de sus efectos hace patente la diferencia en los efectos que provoca cada sicotrópico, aunque desde luego no pasan de ser experiencias individuales.

Para cerrar este apartado, cabe mencionar que aparte del peyotl, Heyden (1983: 21 y ss.) menciona una serie de plantas alucinógenas conocidas por los indios mesoamericanos, como por ejemplo: ololiuhqui (Turbina corymbosa), comúnmente llamada "dondiego de día", "dompedro" o "maravilla";[16] tlapatl, mixitl, xochilnacatl y otras. De esta manera, se considera que el uso del peyote por los "chichimecas" debe ser estudiado en el contexto mesoamericano, ya que el empleo de alucinógenos representa una de sus características culturales.

Asimismo, es necesario subrayar la profundidad temporal de su uso, desde antes de la práctica agrícola. Al respecto, refiere López Austin (1990: 76-77):

> Los productos psicoactivos, principalmente los de origen vegetal, ... ocuparon y ocupan un lugar importantísimo entre los medios para comunicarse con lo divino. Ha sorprendido a los especialistas la abundancia de las plantas que usan para fines rituales por sus efectos de alteración de la conciencia, más de 40, pertenecientes a quince familias botánicas, y existen restos arqueológicos en el norte de México y sur de Texas, con una antigüedad de 10,000 años, que contienen semillas de Sophora secundiflora, muy usada hoy con fines adivinatorios.[17]

3. Vivienda.

Al revisar las características de las viviendas en la arqueología de Aridamérica, Oasiamérica y Casas Grandes (Paquimé), se puede concluir que los habitantes de estas culturas vivieron inicialmente en abrigos sencillos construidos con piedras, maderas y materia vegetal, y en cuevas, pero, posteriormente, construyeron habitaciones en forma semisubterránea, o en acantilados o saledizos. Se puede considerar que esta forma de construcción, aprovechando el abrigo de la misma tierra (para el caso de las habitaciones semihundidas), o de la topografía (para el caso de las viviendas construidas en los acantilados o saledizos), pudo haber sido practicado por los chichimecas que se asentaron en las cercanías de la sierra de Amozoc-Tepeaca en el siglo XII, cuando la geografía y la topografía así lo permitían. Probablemente los grupos del estamento social superior, con el tiempo, construyeron las estructuras mesoamericanas de piedra, o aprovecharon las estructuras abandonadas, o la de los habitantes conquistados por ellos; aunque los maceualli pudieron haber seguido habitando las habitaciones semisubterráneas, cuevas o saledizos.

El lugar identificado como Oxtoticpac (glifo H12), hoy conocido como el pueblo de Oxtotipan, se caracteriza por la gran cantidad de cuevas existentes en ambos lados del acantilado; algunas de ellas presentan indicios de modificación artificial efectuada por los hombres, y de ocupación humana (Tucker, comunicación personal). La ocupación humana pudo haberse dado con la finalidad de vivir en estas cuevas, con el propósito de utilizarlas como un recinto sagrado, o bien para depositar a los muertos. Los arqueólogos que revisaron las cuevas de los estados de Puebla y Tlaxcala descubrieron que, cuando la

[16] Sahagún (FC, 1963, XI: 129-136; Sahagún, 1938, III: 229-231; citado por Heyden 1983: 22) menciona que la planta se llama coatl xoxouhqui, y la semilla, ololiuhqui.

[17] López Austin (1990: 76-77, Nota 5) citando a Wasson, "The Wondrous Mushroom" y Díaz, "Plantas mágicas y sagradas de la medicina indígena de México".

cueva es muy profunda, en los primeros 20 metros pueden encontrarse indicios de uso humano, pero casi nunca en las partes más profundas. En este sentido es interesante observar que Mirambell, al describir las actividades de subsistencia de los hombres de la etapa precerámica o lítica de México, menciona lo siguiente acerca de la forma de ocupar las cuevas:

> La vida por lo regular se concentraba a la entrada de las cuevas o abrigos rocosos; rara vez se asentaban al fondo, salvo que la profundidad de éstos tuviese sólo unos cuantos metros (Mirambell 1994: 187).

Tucker (comunicación personal) opina que esta tendencia de ocupar solamente la parte poco profunda de las cuevas no se refiere solamente a los hombres, sino también a los animales cuadrúpedos y los reptiles, los que se internan cuando mucho hasta los 20 m de profundidad (con excepción de los murciélagos, que habitan la parte más profunda de las cuevas).[18] Además observa (con base en la información que proporcionaron unos ancianos de la zona) que, en la entrada de las cuevas, con frecuencia se siente el movimiento constante del aire. Seguramente la existencia de ventilación, junto con el acceso a la luz natural, entre otras ventajas, alentó a que los hombres vivieran en la parte poco profunda de las mismas.

Tucker (comunicación personal) sospecha, por otro lado, que las estructuras sagradas del MC2 representan la entrada a una cueva o a una habitación semisubterránea (aprovechando la topografía y la formación geológica), las cuales eran utilizadas como recinto sagrado y no tanto como habitación. La hipótesis es interesante, ya que es difícil concebir que los indígenas hayan preparado un recinto en la intemperie, sin ninguna protección.[19]

En resumen, lo que es importante resaltar aquí, es el hecho de que las construcciones como el tecpan (casa señorial) o el teopan (templo), que aparecen dibujados en asociación con los señores ahí asentados, son logogramas que significan un poder político o religioso establecido, y que las "construcciones" reales, en ocasiones, pudieron no haber tenido estas características arquitectónicas de la tradición mesoamericana, sino que pudieron haber sido más sencillas, más próximas a la tradición "chichimeca". El reconocimiento arqueológico de D. Dávila identificó restos de varias construcciones de tradición mesoamericana anteriores al siglo XII en las inmediaciones de las sierras Amozoc-Tepeaca, con plataformas, escaleras, muros y habitaciones, entre otros elementos, pero es de sospecharse que las viviendas de los chichimecas recién llegados a la zona pudieron haber sido más sencillas de lo que se

---

[18] Tucker (comunicación personal) observó, al respecto, que los habitantes de las cercanías de sierra Amozoc-Tepeaca, que le acompañaron en las exploraciones de las cuevas, no se atreven a internarse mucho en ellas, por miedo a los animales. Probablemente el "miedo" no se refiere solamente a los animales, sino también a algunos seres o fenómenos sobrenaturales, reconocidos de acuerdo con su cosmovisión. Al respecto, véase Heyden (1991: 505), acerca de los rituales que practicaron los vecinos de la gruta de Balankanché del siglo XX, cuando profanaron una cueva para realizar una exploración científica.

[19] En el MC2 aparecen nueve casos de "estructuras sagradas". Cinco de ellas tienen el envoltorio sagrado, y una de ellas tiene una criatura, seguramente un niño o un recién nacido sacrificado (véase adelante el análisis desarrollado en torno del tlaquimilolli o envoltorio sagrado).

representan en el MC2, a menos que hayan ocupado las construcciones abandonadas de los grupos derrotados. Asimismo, como se dijo arriba, el tecpan (casa señorial) y el teopan (templo) registrados en el MC2 deben ser entendidos, más bien, como logogramas portadores de valores semánticos con el significado de los rangos socio-políticos de los señores ahí establecidos, y no tanto como el registro real de las características arquitectónicas de las habitaciones.

4. Uso del fuego.

En el MC2 se observa el uso de dos maderos que se frotan para hacer el fuego del "fuego nuevo". Consideramos que el concepto del fuego nuevo está generalmente asociado a la cultura mesoamericana, aunque en el caso del MC2 las escenas representan a los chichimecas recién salidos de Chicomoztoc. Por el momento desconocemos el lugar del origen de la ceremonia del fuego nuevo.[20] Nárez se refiere a la "*obtención del fuego por frotación de maderos*" *para el renglón de "otros instrumentos y objetos"* arqueológicos del Norte de México.[21]

La Historia cronológica de la Noble Ciudad de Tlaxcala (párrafo 20), de Juan Buenaventura Zapata y Mendoza (escrita en el siglo XVII), menciona lo siguiente:

> Y [cuando llegaron a Tlaxcala] traían nueve de los llamados mamalhuaztli,[22] que son instrumentos para hacer fuego. Con sólo dos o tres veces que frotaban con las palmas de las manos, rápido salía el fuego, con lo que incendiaban, hacían lumbre.

Cabe preguntarse si los materiales arqueológicos de los "maderos para frotar" tenían formas y características similares o diferentes entre Aridamérica, Oasisamérica y Mesoamérica.[23] Para el mismo renglón de "otros instrumentos y objetos", Nárez (1994) se refiere al uso del "palo atizador" para la tradición del Desierto, lo que sería otro objeto asociado al uso del fuego en Aridamérica.

Valdés (1995: 94) describe como trabajo femenino de los cazadores recolectores de las tierras bajas del noreste de México, la tarea de recolectar la leña y hacer y cuidar el fuego en el lugar donde habitaban:

> Muy pequeña, una niña empezaba a acompañar a su madre para buscar raíces y recoger

[20] En el caso del MC2, solamente los hombres participaron en la ceremonia de fuego nuevo. Ninguna mujer chichimeca aparece asociada a esta ceremonia.

[21] Nárez (1994: 82) lo describe: "palos con hogares o barrenos que conforman el binomio para obtener fuego por frotación".

[22] "MAMALHUAZTLI. 'El que taladra'./ Encendedor de barrena." (Sahagún, Historia general ..., edición: García Quintana y López Austin 1989, tomo 2: 890).

[23] Asimismo, valdría la pena conocer la variedad de los maderos para frotar dibujados en distintos códices mesoamericanos.

leña seca ... De regreso al campamento reavivaría el fuego, soplando las cenizas o lo encendería si no había. Una vara del grueso de un dedo era tallada sobre un leño al que se había hecho una muesca en forma circular hasta lograr que un humillo saliera del amasijo de hierbas secas que acercaba con el pie. De inmediato se recogía aquella maraña humeante en las manos y aproximaba a la boca para soplarle y levantar llama, luego la acomodaba bajo el haz de leña que yacía en el centro de la choza. La madre debía mantener la lumbre encendida toda la noche, sobre todo en tiempo de frío. Razón de sobra para procurar recoger leña de brasa duradera como lo eran la de ébano, mezquite, huizache o encino.

En el Códice florentino (1979: folios 122v-123r) se explica el por qué los hombres teuchichimecas o zacachichimecas no cocinaban. Según esta fuente, la razón era que esto implicaba el uso del fuego, el cual echaba a perder la vista, la facultad indispensable para ser un buen cazador:

> ... hacían las mujeres la comida, para los hombres así asados, como guisados, y no los hombres para mujeres. La causa de lo cual era porque los hombres decían, que eran obligados a guardar la vista de los ojos para poder cazar. Y que el humo se los echaba a perder. Y ansí estos tales teuchichimecas tenían muy larga la vista, que veían de muy lejos, y eran muy certeros. Porque a lo que tiraban del primer flechazo lo derribaban, y acertaban. Y por muy pequeña cosa que fuese y estuviese lejos, le acertaban.

5. Utensilios domésticos.

Nárez presenta los siguientes elementos culturales en el renglón de "tecnología" y de "otros instrumentos y objetos", de Aridamérica, manifestados en la cultura o tradición del Desierto, que va del 5,000 aC aproximadamente, hasta la llegada de los españoles (aunque en algunos lugares duró hasta el siglo XIX):

> ... cestería muy desarrollada, aprovechada para transportar, guardar y al preparar alimentos mediante la introducción de piedras calientes; uso de muelas y morteros para procesar alimentos;[24] aprovechamiento de guajes y calabazos para transportar y guardar agua; utilización de diversas fibras vegetales para cordelería, redes, bolsas, sandalias, cunas portátiles; aprovechamiento de tallos como tule y carrizo para elaborar esteras y mecapales; ... uso del palo cavador y del atizador; obtención del fuego por frotación de maderos; uso de pipas o tubos de succión de piedra;[25] ornamentos de concha, caracol y hueso, y en algunos grupos, domesticación del perro (Nárez, 1994: 88).

---

[24] Las muelas y los morteros son artefactos generalmente asociados a la domesticación de plantas. Sin embargo, no hay que olvidar que estos objetos han sido utilizados, asimismo, para procesar los alimentos recolectados como la bellota, el mezquite, las semillas de tuna, y los huesos humanos y de animales.

Alonso de León, en su "Relación y discursos del descubrimiento, población y pacificación de este Nuevo Reino de León; temperamento y calidad de la tierra" [1649], se refiere a una mezcla que hacían los indígenas con semillas de mezquite y huesos humanos y de animales. Cabeza de Vaca (1988: 28) habla de las bebidas que hacían de los polvos de los huesos humanos mezclados con el agua (véase la nota 14 de Valdés, 1995: 65).

[25] Entendemos que las "pipas o tubos de succión de piedra" eran utilizadas junto con la cestería, en la cual se introducían las piedras calientes para cocinar los alimentos.

En el MC2 se representan varios objetos elaborados con fibras vegetales, a saber: chiquiuitl (canasta, glifo I34) y petlacalli (petaca a manera de arca que hacen de cañas tejidas, Molina; glifo O32), entre otros. Cabe aclarar, sin embargo, que la cestería no sería signo distintivo de la cultura "chichimeca", ya que también era usada en la cultura mesoamericana. Por otro lado, para la etapa lítica de México, Mirambell (1994: 186) indica la elaboración de la cestería como una actividad que fue posible desarrollar después de solucionar el problema de la subsistencia. Hemos observado, al respecto, que según los datos arqueológicos, en general la aparición de la cestería es anterior a la cerámica, y se acostumbra relacionar la aparición de esta última con la domesticación de plantas, la agricultura, y el sedentarismo, aunque el momento de la aparición de estos rasgos culturales no siempre coincide, ni tampoco el orden cronológico de la aparición es constante (McClung y Zurita 1994).

Nárez (1994: 93) señala los siguientes elementos culturales para el subárea Anazasi de Oasisamérica, que en general coinciden con los de Aridamérica: metates y muelas, y cestos para el almacenamiento y el transporte de los alimentos, semillas y agua. El almacenamiento del agua en los cestos fue posible gracias a que las fibras vegetales se henchían con el agua, cubriendo los intersticios y evitando que el líquido se saliera. Menciona, además, la cocción de los alimentos en los cestos, mediante el uso de piedras calientes.[26]

6. Arcos y flechas.

6.1. Flechas adornadas para el pacto de paz.

Los bobosarigames del Norte de México utilizaban una flecha hermosamente adornada con plumas, sin punta, y un tecomate pintado de colores, como obsequios para sus enemigos, cuando era preciso pactar la paz.[27] En estas ocasiones, los obsequios eran otorgados por una joven, enviada como embajadora de la paz (Valdés 1995: 98). Cabe observar que en el MC2 y en otros códices se encontraron glifos de flecha adornada, al parecer sin punta, asociados a algunos ritos.[28] El mismo glifo calendárico de acatl en el MC2 y

[26] Como ya se vio arriba, para Aridamérica también se menciona la cocción de los alimentos echando las piedras calientes al agua. En este caso, no sabemos qué tipo de recipiente usaban en Aridamérica: si utilizaban los cestos, igual que en Oasisamérica, u otro tipo de recipiente. Por otro lado, de acuerdo con Service (1984: 113) la artesanía más refinada de los shoshones era la cestería, hecha en su mayor parte de ramitas de sauce partidas por la mitad; y que algunas eran impermeabilizadas con brea caliente y convertidas en vasija, en la que se hervía la comida poniendo en el agua piedras calientes. Seguramente existían estas dos técnicas, cuando menos, para posibilitar el almacenamiento de agua en los cestos.

La práctica del cocimiento de los alimentos con la introducción de las piedras calientes parece que no es exclusiva de los shoshones y de los indios del Norte de México. Sería interesante conocer la distribución geográfica de esta práctica.

[27] Explica Valdés (1995: 98): "El paso del tiempo, la aparición de [otros] enemigos, la abundancia de frutos o animales, llevaría, tarde o temprano, a las bandas enemigas a encontrarse. La convivencia en un tunal durante una hambruna, podría conducirlos a olvidar el pasado".

en otros códices se asemejan a este tipo de flechas adornadas.

Antonio de Ciudad Real (1976), por otro lado, hace mención acerca de "tres manojos de flechas aderezadas y puestas a punto", que entregaron los chichimecas del Norte de México a fray Alonso Ponce (siglo XVI), en señal de paz y sujeción:

> Ofreciéronle [los indios de aquella comarca al padre comisario general fray Alonso Ponce] gallinas, plátanos, huevos, chile, miel, le[.... ?] y tortugas, y los chichimecas que eran cristianos le presentaron, en señal de paz y sujeción, tres manojos de flechas aderezadas y puestas a punto.

Lumholtz (1986: 132), por otro lado, refiere el intercambio de flechas ceremoniales que realizaban los coras y los huicholes en una cueva sagrada de la Mesa del Nayar. Quizás en este caso también, el intercambio tenía el significado de un pacto de paz.

6.2. Arcos y flechas para la caza y para la guerra.

La arqueología del Norte de México constata que, en general, los habitantes de esta zona desarrollaron diversas formas y tamaños de proyectiles, según la presa que perseguían, variando desde ocho centímetros para los cazadores de bisontes (en invierno), y venado bura, hasta las más delicadas, que se utilizaban en las regiones laguneras para cazar patos y para pescar (Valdés, op. cit.: 120).

> Las flechas eran de carrizo, de tule o de lechuguilla según la región. Colocaban plumas en la parte posterior para dar a la flecha mayor estabilidad en el vuelo. Los cocoyomes les dibujaban una culebrilla en el asta en lo cual se distinguían de los demás. Se dice que los chisos envenenaban las puntas. Un alcalde de Saltillo que fue a dar fe de unos cadáveres encontrados en el campo, al ver las puntas de flecha declaró que los asesinos habían sido los rayados; lo que confirma que había estilos en la confección de las flechas.

Antonio de Ciudad Real (op. cit., vol. II: 160), aporta más información sobre las diferencias que existían en la manera de hacer las flechas:

> Todos los chichimecas, hombres y mujeres y niños, son gente de guerra, porque todos se ayudan para hacer la munición y flechería, y es cosa muy de notar que cada nación de los chichimecas se diferencia en las flechas, en la forma y marca que les echan, de suerte que así como difieren en las lenguas, así difieren en la flechería; ...

La Historia cronológica de la noble ciudad de Tlaxcala[29] hace mención de tres tipos de flechas:

---

[28] Véase el análisis desarrollado adelante en torno del tlaquimilolli (envoltorio sagrado), donde se explica acerca del [elemento flecha adornada] asociado frecuentemente a la estructura sagrada o al tlaquimilolli en el MC2.

Cabe explicar, al respecto, que las "estructuras sagradas" son los elementos que en el MC2 se encuentran pintados como una especie de techo hecho de zacates, abajo del cual se realizan los rituales o se colocan algún objeto sagrado. El tlaquimilolli (cosa liada assi, Molina) o el "envoltorio sagrado" son los bultos o atados donde se guardan pequeños objetos sagrados.

[29] La Historia cronológica se refiere a los chichimecas que salieron de Chicomoztoc, en forma de anales

xicomitl, tetotocamitl y tlemitl, y describe sus características funcionales. Asimismo explica, como se expone a continuación, la precisión en la puntería de los chichimecas en el manejo de estas armas:

> Y estos mencionados chichimecas siempre flechaban, andaban trayendo su arco y flecha. Y se dice que tenían flechas del xicote [xicomitl], flechas perseguidoras [tetotocamitl],[30] flechas de fuego [tlemitl] y dizque sus flechas miraban.
>
> Cuando iban a cazar, si su flecha había ido hacia arriba, veían que en ella viene un águila.
>
> Y si su flecha no miraba nada arriba, venía a caer sobre algo, quizá, puma, ocelote, culebra, venado, conejo o codorniz.
>
> Iban a ver lo que cazó su flecha, eso comían los chichimecas, lo asaban (Zapata y Mendoza 1995: 85, párrafos 5-8).

Según esta cita, los chichimecas no atribuían su puntería a su destreza en el manejo del arma, sino que, más bien, de alguna manera consideraban que la flecha era un ser vivo que podía orientarse por su propia voluntad hacia las presas o sus objetivos.

Chimalpain (1991: 113) menciona algo similar acerca de los teochichimecas, concretamente de los totolimpaneca:

> Y estos chichimeca, los totolimpaneca, eran así:[31] cuando flechaban, nunca salían en vano sus flechas; cuando tiraban las flechas hacia el cielo, herían al águila o a algún ave. Y si sus flechas fueron a salir en vano con dirección al cielo, ya que venían de regreso, en llegando daban en algo aquí en la tierra; el cuetlachtli, o al miztli, o al venado, o a la culebra, o al conejo, en llegando los tenían aquí las flechas de los teochichimecas.

Acerca de la habilidad que los indios tenían en el manejo de sus armas, indica Valdés (1995: 20):

> ... los criterios [de los escribanos de la época colonial] están unificados acerca de la destreza de los indígenas para usar sus armas y su puntería. Un fraile añade que un cuachichil podía tirar seis o siete flechas en el mismo lapso que un español recargaba su arcabuz de pólvora negra y lo taqueteaba.

Ciudad Real (op. cit., vol. II: 160), se refiere, asimismo, a la habilidad que tenían los chichimecas del Norte de México en el manejo del arco y la flecha:

> "Las armas que traen son arco y flecha, y están tan diestros en jugarlas, que antes que llegue la flecha al lugar donde la envían sale ya otra del arco, y luego otra y otras, y son tan ciertos en tirar y tan buenos punteros, que si apuntan al ojo y dan en la ceja, lo tienen por mal tiro; pero críanse

---

con fechas del calendario indígena del año de 1524 hasta 1688, aunque antes de 1662 los acontecimientos son registrados en pasado; es decir, no fueron registrados conforme ocurrieron los hechos (p. 11 y ss.).

[30] Podría analizar el vocablo tetotocamitl como sigue. Te: hombre + totoca: se agrega al principio la primera sílaba to del vocablo toca (perseguir), para enfatizar el acto + mitl: flecha; por lo que el significado literal de la palabra sería "la flecha perseguidora de hombres".

[31] "La descripción que sigue es casi idéntica a la que aparece en la 4a. Relación, f. 122r" (Chimalpain, 1991: 113, nota 192).

y ensáyanse en esto desde niños, y éste es su ejercicio desde que llegan a edad de poder tirar un arco pequeño, y así salen grandes tiradores.[32]

La misma fuente menciona(Ibid.):

... los primeros y segundos tiros, y aun los terceros del chichimeca, van con tanta fuerza que cuasi hacen la operación que un arcabuz,[33] porque pasan con una flecha una res vacuna de parte a parte, y se ha visto pasar cuatro dobleces de cota de malla y coserle a un soldado el muslo con entrambos arzones, y pasar de parte a parte a un flasco de cuero, en que llevan pólvora, y enclavarlo en la silla.[34]

Sahagún (1989: 657) explica la importancia del arco y la flecha en la vida cotidiana de los chichimecas:

... y de ordinario traían consigo sus arcos y carcajes de flechas; cuando caminaban y cuando comían los tenían consigo; y cuando dormían ponían los arcos en sus cabeceras, y decían que les guardaban.

Acerca de los arcos, dice Valdés (1995: 120):

Todos los escribanos de la época anotan que usaban arcos grandes, uno dice que eran del tamaño de los indios, otro que les sobrepasaban en altura. Sólo hay una referencia sobre los arcos de los apaches, indicando que eran pequeños; hay que aclarar que ésta era una tribu que provenía de centenares de kilómetros más al norte y que llegó al noreste de México hacia el siglo XVIII.

6.3. Arcos y flechas en el MC2.

Service (1984) observa que el arco y la flecha son las armas más comunes entre los cazadores-recolectores que habitaron en distintas partes de la tierra, utilizadas sobre todo para la cacería.

---

[32] Sobre la forma en que entrenaban a los niños en estas armas, indica Sahagún (1989: 658): "en siendo de un año le ponían en las manos un arco con el que le enseñaban a tirar. Y no le enseñaban ningún juego, sino solamente a tirar".

[33] "Arcabuz. m. Arma de fuego antigua de menos calibre que el mosquete" (Larousse. Diccionario diccionario de la lengua española, 1984).

En las fuentes etnohistóricas del siglo XVI encontramos frecuentemente referencias a la potencia destructora de un arma nativa en comparación con armas españolas de la época. Asimismo, se refieren a la distancia que alcanzan algunas armas españolas para especificar la distancia entre dos lugares (ejemplo: distancia de un tiro de ballesta).

[34] "Cota. f. *Armadura antigua*" (Larousse. Diccionario..., 1984).

"Malla. f. Tejido de anillos de hierro o acero con que se hacían las cotas y otras armaduras y cada uno de estos anillos" (ibid.).

"Arzones.m. Fuste de la silla de montar" (ibid.).

"Fuste. m. Cada una de las dos piezas de madera que forman la silla del caballo" (ibid.).

Por la HTCh, el MC2 y otros documentos pictográficos del centro de México como la Tira de Peregrinación o el Códice de Huamantla, se puede saber que el arco y la flecha son los atributos indispensables en los glifos de los chichimecas.[35] Cabe mencionar, al respecto, que los arcos en el MC2 y en la HTCh están dibujados de un tamaño menor que la estatura de los hombres, lo que resulta desconcertante, ya que, como se mencionó líneas arriba, Valdés encontró que las fuentes coloniales señalan que los arcos de los cazadores-recolectores del Norte de México eran del tamaño de un hombre o mayor que su estatura.[36]

Como se puede observar en los textos de los cronistas de la época colonial ya citados, los chichimecas no solamente utilizaban el arco y flecha para la cacería, sino que también los usaban en las guerras (véase también la HTCh, pintura de la foja 42v), y para dar muerte a los caudillos capturados en la guerra (véase tlacacaliztli, sacrificio por flechamiento, en la HTCh: ff. 28r y 32v). Sahagún (1989: vol. 2; 658) menciona, por su parte, el uso de estas armas entre los teuchichimecas para matar a los enfermos sin indicios de recuperación, con el fin de que no siguieran sufriendo. En este caso, clavaban la flecha en la garganta del enfermo:

> Y si a alguno le daba alguna enfermedad, y dentro de tres o cuatro días no sanaba, hacían junta todos los teuchichimecas y lo mataban, metiéndole por la olla de la garganta una flecha.

En el MC2 aparecen registradas las escenas de cacerías que realizan los chichimecas con arco y flecha (glifos I12 + I13, E39 + E40, P21 + P22 + P23 + P24 + P25 + P26), y las escenas de guerra o del enfrentamiento entre los hombres (C12 + C13 + C14 + C15, H28, O43 + O44 + O45 + O46 + O47 + O48) utilizando estas armas.

6.4. Flechamientos rituales.

Otro uso que se les daba a estas armas era en los actos rituales. En la HTCh (f. 23r) se encuentra el dibujo del flechamiento ritual a un cactáceo (nopal) y malinalli. Este dibujo representa lo que se narra en el texto náhuatl de la HTCh (párrafo 224 y ss.):

Al salir de Chicomoztoc, los chichimecas hicieron el ayuno de los tlatoque durante los siguientes días: 3 calli, 4 quetzalli, 5 couatl y 6 miquiztli (HTCh, párrafos 214-216). Después del ayuno, Icxicouatl y

[35] A pesar de que los glifos de los chichimecas en el MC2 y en los demás documentos ostentan, generalmente, el movimiento, contienen el significado estandarizado de "chichimeca".

[36] Por ahora no hemos encontrado la explicación acerca del tamaño menor de los arcos en relación a los hombres en los glifos en la HTCh y en el MC2, aunque hay dos posibilidades: (a) de hecho los arcos eran menores que los que utilizaban los cazadores-recolectores del Norte de México; o (b) porque, según la norma plástica utilizada en ambos documentos, se dibuja de esta forma, a pesar de que en la realidad los arcos eran mayores que la estatura de los hombres.

Quetzalteueyac efectuaron la perforación del septum de los cuatro tlahtoque, aunque en el párrafo 223 se enumeran los nombres de los tepilhuan que son los 108 chichimecas. En el párrafo 224 se menciona que *en el día 7 mazatl, los totomiuaques Micuexi y Macuexi realizaron un rito donde se incluye el canto y el* flechamiento del nopal y del malinalli. Al leer los párrafos 224-228 se entiende que el flechamiento de estas plantas era para sacar la "sangre", para ofrendarla a un ser sobrenatural reconocido como "nuestro creador" o "nuestro hacedor" para que no "pasen hambre" (párrafo 224). Después de esta ceremonia, el mismo día 7 mazatl, los chichimecas partieron de Chicomoztoc hacia Cholollan.

En el MC2 se encuentra el flechamiento en las siguientes escenas rituales:

(a) Abajo de Chicomoztoc se observa una escena de flechamiento ritual efectuado por dos chichimecas (A44, A49) hacia los cuatro montículos (A50, A51, A54, A55), que quizá representen cuatro rumbos cardinales.

(b) Más abajo se ve un nopal (de donde sale un rostro de un hombre color negro con nariguera) *flechado* (A62).

(c) En el camino-lindero que pasa hacia abajo de Tentzon se encuentra una cactácea tipo órgano o garambullo flechado (M31).

En el MC2 aparece, además, una escena en la cual los hombres chichimecas están flechando una águila blanca (I21), con la cabeza de un hombre que sale del pico del ave. Sin embargo, probablemente esta escena alude, más que a la caza o a un rito, a un enfrentamiento.

7. Palo conejero.

Como *ya se comentó arriba*, en el MC2 se aprecia *un topónimo representado por medio de un palo curvo y* una liebre (C4). Se conoce que los palos curvos o "palos conejeros" (Valdés 1995: 51) se utilizaban para cazar los conejos golpeándolos (véase la foto en la obra de Valdés, y la anotación sobre el palo conejero).[37] Cabeza de Vaca (1988:58) describe la escena de la caza colectiva de conejos, golpeándolos, aunque no menciona que los palos utilizados para este propósito fueran curvos:

> Por aquellos valles donde íbamos, cada uno de ellos llevaban un garrote tan largo como tres palmos, y todos iban en ala; y en saltando alguna liebre (que por allí había hartas), cercábanla luego, y caían tantos garrotes sobre ella, que era cosa de maravilla, y de esta manera la hacían andar de unos para otros; que a mi ver era la más hermosa caza que se podía pensar, porque muchas veces ellas se venían hasta las manos; y cuando a la noche parábamos, eran tantas las que nos habían dado, que traía cada uno de nosotros ocho o diez cargas de ellas; y los que traían arcos no parecían delante de nosotros, antes se apartaban por la sierra a buscar venados; y a la

[37] Valdés (1995: 51) publica la fotografía de un garrote curvo identificado como "palo conejero", el cual fue encontrado en la cueva de Candelaria, Coahuila. La fotografía es del objeto que se exhibe en el Museo Regional de la Laguna, INAH, Torreón. Esta fotografía nos ayudó a identificar el glifo C4 del MC2, de una liebre y un garrote curvo que, en conjunto, registran un topónimo, en el camino de Chicomoztoc a Cholollan. Cabe suponer que el lugar identificado por este glifo fue nombrado de acuerdo con el evento de la caza de liebres ocurrido en el camino.

noche cuando venían, traían para cada uno de nosotros cinco o seis venados, y pájaros y codornices, y otras cazas; ... [38]

Los elementos componentes del glifo C4 del MC2, la foto del "palo conejero" publicada por Valdés y la descripción de la caza de conejos de Cabeza de Vaca en conjunto, sugieren que este palo pudo haber sido curvo o recto. Asimismo, parece indicar que la forma de utilizarlo es golpear la caza con un movimiento vertical de arriba hacia abajo.

En el trabajo de Lutonsky (1998) titulado "Implements of Close Encounter: Shock Weapon Systems of the Pre-Historic Southwest" hemos encontrado un análisis sobre las herramientas de caza y de armas para combate cuerpo a cuerpo, ambas de madera, que utilizaban en el Suroeste de los Estados Unidos.

De acuerdo con su análisis queda claro que estos artefactos estaban diseñados para realizar movimientos específicos con el propósito de producir determinados efectos.[39]

Con base en el artículo de Bleed (1986: 739-745, en Lutonsky op. cit.) Lutonsky subraya que los efectos que producen las herramientas de caza o las armas para el combate deben ser muy confiables y que el costo de un error en su uso debe ser mínimo.

El autor (Lutonsky op. cit.) publica fotos de los artefactos de madera con una medida aproximada de 129cm x 8cm que pudieron ser herramientas de caza o armas de combate. Su estudio permite ubicar el palo conejero o liebrero del MC2 (glifo C4) en un contexto cultural donde se maniobraban este y otras herramientas de caza y las armas de combate; y sugiere que estos palos eran, en algunos casos, curvos, para facilitar el movimiento de golear a una caza de baja estatura.

Por su parecido, es común confundir la liebre (citli) con el conejo (tochtli).[40] En el MC2 se

---

[38] Es desconcertante la cantidad de presas de caza que menciona aquí Cabeza de Vaca, por un lado porque se conoce que no habían desarrollado la tecnología de almacenamiento de las carnes; y por otro, en general, porque se conoce que la cosmovisión indígena impide que los hombres cacen más de lo necesario, echándose a perder lo no consumido (véase Beaucage, en Yoneda 1996, Ms.).

[39] Esta observación de Lutonsky es importante, ya que en ocasiones los artefactos de caza y las armas producidas de madera no son reconocidos como tales en los trabajos arqueológicos del Suroeste de los Estados Unidos, y son catalogados como artefactos para la agricultura o para el uso doméstico. De hecho, las armas y los artefactos de madera para diversos usos de esta area arqueológica se parecen entre sí en su apariencia. Solamente un análisis cuidadoso como el que realiza Lutonsky logra reconocer su utilidad real.

[40] En el Salvat/UNO. Diccionario enciclopádico básico (1985), encontramos la siguiente información:

"CONEJO, JA. m. y f. Mamífero lagomorfo de la fam. lepóridos (Oryctolagus Cuniculus), de unos 40 cm de longitud, orejas bastante largas, cola corta y patas posteriores muy desarrolladas ... El conejo es de costumbres crepusculares, vive en pequeños grupos familiares y excava madrigueras complejas. Las hembras paren de 5 a 12 crías. Originario de las zonas mediterráneas, ha sido introducido por el hombre en otras regiones [...]"

"LIEBRE. *f.Mamífero lagomorfo de la familia lepóridos (Lepus europaeus) de unos 50 cm de* longitud, cuerpo esbelto, orejas muy grandes y patas posteriores adaptadas al salto; su cola es corta, y el

representa el glifo C4 por medio de la liebre de cuerpo entero en posición de reposo, mientras que se representan los glifos calendáricos tochtli y el elemento nominal toponímico de Cuauhtochco (Huatusco; glifo G26) por medio de la cabeza de un conejo. En el Códice florentino se encuentra el texto que se cita a continuación:

> [1] Uno solo se llama mexícatl; muchos se llaman mexicah. Este nombre de mexicatl deriva del nombre Mecitli. Me quiere decir metl; citli, 'conejo', 'liebre'.[41]

Se entiende que los mismos informantes indígenas de Sahagún reconocían el parecido entre el conejo y la liebre. De la misma manera, cuando los cronistas como Cabeza de Vaca, mencionan la caza de conejos, hay que tener en cuenta que se refieren tanto a la caza de conejos como a la de liebres. Así, el palo del glifo C4 debería llamarse "palo liebrero", en lugar de "palo conejero", para ser más exacto.[42]

La caza de conejos, entre los shoshones de los Estados Unidos, en ocasiones se realizaba como práctica colectiva, manejando una gran red, con jefes de la caza (rabbit bosses) u hombres con experiencia capaces de dirigir la persecución (Steward 1958: 111). Según Steward, la caza colectiva de conejos no se daba con frecuencia, ya que era necesario que se conjuntaran las siguientes condiciones: que hubieran suficientes conejos en la localidad, un hombre capaz de coordinar una caza colectiva, y las

---

pelaje gris rojizo mezclado con negro. Se alimenta con vegetales, es de costumbres nocturnas y corre y salta a grande velocidades (unos 70 km/h). Habita especialmente en terrenos despejados [...]".

El Salvat/UNO arriba citado proporciona la idea general sobre los animales, y la Nueva enciclopedia del reino animal (1985, mamíferos 2: 146) describe en los siguientes términos la diferencia entre el conejo y el liebre: "Mientras que en el conejo salvaje los miembros posteriores son más o menos de la misma longitud que los anteriores, en la liebre los miembros posteriores son netamente más largos. También las orejas, en la liebre, son mas largas y presentan los bordes superiores orlados de negro. En posición de reposo, el conejo adopta una forma más recogida, mientras que la liebre se mantiene más derecha" (op. cit.: 146).

En cuanto a la distribución de los conejos y de las liebres hemos encontrado la siguiente información en la enciclopedia (op. cit.: 153) "El género Lepus, que comprende alrededor de 22 especies, está difundido por Europa, Asia y Norteamérica. Introducida por el hombre, la liebre europea se ha instalado con éxito en Sudamérica, Australia y Nueva Zelanda, regiones en la que los lepóridos no estaban presentes originalmente".

[41] Libro X, capítulo xxix, párrafo decimocuarto, folios 139v-140r; traducido del náhuatl al español (en López Austin 1994: 231, Apéndice I, [1]).

Explica López Austin (Ibid.) lo siguiente acerca del "conejo", en la nota 3: "No es precisamente 'conejo', que aquí se pone por mero parentesco, sino 'liebre'".

Obtuvimos la información de que actualmente, para los hablantes del náhuatl central, tochtli significa conejo y liebre; y para los hablantes del náhuatl huaxteca, cuatochih significa conejo (comunicación personal del lingüista José Álvaro Hernández Martínez). En este caso cuauitl significa, seguramente, bosque o monte; y cuatochih significaría el "conejo del monte".

[42] Por el momento no se encontró el nombre náhuatl que se refiera a la caza de conejos y liebres a garrotazos, aplicable a este glifo toponímico.

familias poseedoras de las redes. Con base en esta información, Steward concluye:

> A pesar de que en estas cacerías los jefes ejercían un liderazgo relativamente fuerte, existían a su vez razones por las que éstas no propiciaban una integración o cohesión territorial, o un agrupamiento social estable con los miembros fijos ... Esto se debía a que la caza colectiva de conejos más bien se daba de manera fortuita, y porque el lugar, los participantes, y los líderes *nunca eran los mismos, por lo que dichas cacerías producían solamente lazos temporales entre las* familias independientes. Ninguna familia estaba obligada a participar en la cacería de conejos con los mismos grupos de familias bajo el liderazgo de un mismo jefe. Asimismo, como el 'jefe de la caza de conejos (rabbitt bosses)' únicamente tenía la autoridad durante la caza, la familia no le prestaba mayor atención en otros tiempos, lugares o contextos [traducción: Yoneda].

Así, para Steward, la caza colectiva de conejos entre los shoshones, en la que participaban hombres, mujeres, niños y perros, no proporcionaba una integración permanente, cohesión territorial o grupos sociales con miembros fijos. Para discutir la relación entre la actividad de la caza colectiva y el desarrollo de la organización socio-política entre los cazadores-recolectores, es necesario presentar esta información, ya que para Service (1973) la necesidad de practicar la caza colectiva (organizada entre los hombres que crecieron juntos) fue una razón poderosa para que la gran mayoría de los cazadores-recolectores fueran patrilocales o virilocales.

Para este autor (op. cit.: 44 y ss.), la necesidad de cooperación entre los hombres, tanto en la *caza como en el combate, fue un factor significativo para explicar el por qué, generalmente, se daba la* "residencia marital virilocal", en la cual la pareja de recién casados se unía a la banda del hombre y no a la de la mujer. Aclara, al respecto, que la virilocalidad se convertía en patrilocalidad, en la cual los hijos crecían en la banda del padre, y no en la banda original de la madre.[43]

Service (1973: 50) expresa, en los siguentes términos, la importancia de la cooperación entre los hombres en la caza y en el combate para que se diera la virilocalidad, y, por consiguiente, la patrilocalidad:

> Parece claro que la importancia de la cooperación de los hombres en la caza y en el combate es un factor más significativo. La caza de muchos de los animales, especialmente de los que se mueven en grandes rebaños, requiere estrecha colaboración entre los hombres, lo mismo que el combate. Las actividades recolectoras de las mujeres, sea cual fuere su importancia económica para la sociedad, no requieren generalmente la difícil coordinación de varias personas. Así, la banda puede perder a sus mujeres cuando se casan, y ganar otras, sin debilitarse tanto como se debilitaría por la ruptura de los equipos de hermanos y primos que crecieron juntos.

Las discusiones desarrolladas por los dos autores arriba citados, proporcionarán importantes puntos de referencia para abordar el tema de la organización socio-política de los chichimecas en futuras investigaciones. Por ahora nos limitamos a señalar el tema, ya que la discusión central del apartado es el glifo C4 del MC2.

---

[43] Explica Service (1973: 44 y ss.), como otra caraterística del matrimonio de estas bandas, la "exogamia de banda".

Capítulo 4: Chicomoztoc en la cosmovisión indígena.

1. Los chichimecas en las fuentes etnohistóricas.

1.1. Formas de vida.

En los capítulos anteriores se ha expuesto cómo, en los glifos registrados en el MC2, confluyen las tradiciones culturales del Norte de México y de Mesoamérica. Por otro lado, los datos arqueológicos y etnográficos del Norte de México ostentan características de los nómadas cazadores-recolectores y de los agricultores sedentarios, en distintas combinaciones e intensidades. En cuanto a la cosmovisión indígena que se refleja en el MC2, hay glifos claramente relacionados con los chichimecas, y otros que podrían ser discutidos con mayor profundidad en el contexto mesoamericano.

Como hipótesis, se puede pensar que las generaciones anteriores a los chichimecas registrados en el MC2 combinaban ya los estilos nómada y sedentario de vida; el primero como se ilustra en el texto de los Anales de Cuauhtitlan (1975: 4, párrafo 7), para el caso de los chichimecas cuauhtitlaneses que migraron de Chicomoztoc a Cuauhtitlan entre los años 1 acatl y 5 acatl:

> En el año 5 acatl llegaron a la tierra los chichimecas cuauhtitlaneses por Macuexhuacan y Huehuetoca, pues se ha dicho que salieron de Chicomoztoc. Según sabían, comenzaron en 1 acatl los anales de los chichimecas cuauhtitlaneses. Y en el año 5 acatl acertaron a llegar los chichimecas que andaban flechando, sin casa ni tierra ni abrigo de manta blanda y que se cubrían solamente con capa de heno y de piel por curtir. Sus hijos se criaban en los chitacos (redecillas para llevar a comer por el camino) y en los huacales (angarillas para llevar carga en las espaldas). Comían grandes tunas, biznagas, mazorcas tiernas de tzihuactli (cierta raíz) y xoconochtli (tunas agrias) (Ibid.).

Y el segundo, como se describe a los chichimecas (los mexicas) en el "capítulo undécimo" de la Historia de los mexicanos por sus pinturas (Garibay 1996: 42, párrafo 104), poco tiempo después de haber salido de Aztlan hacia Chicomoztoc, para establecerse finalmente en Tenuchtitlan Mexico:

> Partidos todos, llegaron a dos sierras grandes, y en medio de ellas asentaron y estuvieron dos años, ... de la partida hasta el asentar entre estas dos sierras cuentan un año, y dos que estuvieron entre estas dos sierras sembrando lo que habían de comer, y llevar. Y aquí hicieron el primer templo de Huitzilopochtli, según lo hacían en esta ciudad. Estas dos sierras estaban una frente de la otra y en medio fue su habitación (Ibid.).

Chimalpain (1991: 29) narra, por su parte, que en el momento del viaje los mexitin azteca[1]

[1] Chimalpain (p. 31) distingue dos grupos étnicos en Aztlan, en las inmediaciones de Chicomoztoc: los gobernantes azteca chicomoztoca y los mexitin ribereños (los macehuales):

> Y los nombrados arriba, los que asumían el mando allá donde está Aztlan, en las inmediaciones de Chicomoztoc, eran ellos mismos azteca chicomoztoca. Ciertamente, los mexitin ribereños eran sus macehuales, eran los pescadores de los tlahtoque de Aztlan que mencionamos

subsistieron de la caza,[2] de la recolección,[3] y también de los productos agrícolas. En este caso, se entiende que tenían ya el conocimiento de los productos agrícolas, los que adquirieron seguramente por medio del intercambio, aparte de "lo que tomaron al venir":

> De *mazorcas de maíz carnosas* vino conformándose su *provisión; ... además, el mantenimiento de* chile, jitomate, calabaza y lo que tomaron al venir, también vino conformando la provisión de los mexitin azteca.

Otro grupo, los texcaltecas, aprendieron a cocer la carne en la olla de barro, en el camino a Tepeticpac, el lugar de su establecimiento definitivo, cuando los tolteca chichimecas les enseñaron esta técnica; por lo que al lugar donde ocurrió este acontecimiento, como ya lo comentamos, lo nombraron Nacapahuacan o Nacapahuazcan (Muñoz Camargo, 1998: 91-92).[4]

Por otro lado, aun después de haber llegado al lugar donde se establecerían para siempre, en Cuauhtitlan, los chichimecas cuauhtitlaneses conservaron las costumbres de cazadores-recolectores nómadas durante varios años, así se menciona en los Anales de Cuauhtitlan (1975: 7):

> ... 10 calli. En este año murió Huactli, que era rey de Cuauhtitlan y que estuvo reinando sesenta y dos años. Este fue el rey que ignoraba que se siembra el maíz comestible, y cuyos vasallos no sabían que se hacen mantas y entre tanto sólo se vestían de una de pieles por curtir; su comida no era más que de aves, culebras, conejos y venados; tampoco tenían aún casas, sino que andaban de aquí para allá.

En fin, con base en los datos sobre las formas de subsistencia de los demás grupos étnicos chichimecas, se puede intentar la interpretación sobre las maneras de subsistir practicadas por los chichimecas registrados en el MC2, en el camino de Chicomoztoc a Chololan, ya que la coexistencia de los glifos relativos al

---

> *arriba. Y a estos mexitin los agobiaban mucho los gobernantes de los azteca, los oprimían mucho;* diariamente les entregaban todo lo que en el agua se produce: ... Y además de que mucho los aborrecían, mucho detestaban a los mexitin, querían destruirlos, querían someterlos.

Así, en la misma fuente, los mexitin ribereños son autonombrados como teochichimeca azteca mexitin chicomoztoca, o sus variantes: mexitin tenochca y mexitin azteca.

[2] "Venado, conejo, serpiente, fiera, ave, muchos especies de animales cuadrúpedos, a lo que alcanzaban y flechaban, los vinieron comiendo" (Chimalpain, 1991: 29).

[3] Como la flora que encontraban en el camino de Chicomoztoc a Tenochtitlan, entre la que se mencionan: teocomitl, xihuallacatl, tzihuactli, nequametl, zacates y cuilotes.

[4] Como se comentó en el apartado de los "Alimentos", en el capítulo anterior, el lugar es reconocido como Nacapauazqui en la HTCh (hojas 35v-36r). Aparece registrado, asimismo, en el MPEAI, en el MC4, y en el MC2 (glifo F3).

nomadismo y al sedentarismo en este tramo es desconcertante.

Por último, sería bueno reflexionar sobre el mismo tema con base en el texto náhuatl de la HTCh. Esta fuente asocia la salida de los chichimecas de Chicomoztoc con las siguientes ideas:

El abandono de la vida cavernícola y serrana (párrafos 187, 188, 189, 199, 201).

El abandono del idioma otomitl y la adquisición del idioma nahuatl al ingerir el maíz (párrafos 211, 212 y 213).

Es decir, en estos textos está presente la asociación que hacen los autores de la HTCh entre el abandono de la vida cavernícola y serrana, el abandono del idioma otomitl, y la adquisición de la forma de subsistencia basada en la agricultura y la del idioma náhuatl. Consideramos, sin embargo, que estas asociaciones deben ser tomadas con ciertas reservas, como expresiones simbólicas que sintetizan los acontecimientos que, en la realidad, tomaron varias décadas o generaciones.

1.2. Religión.

En Ixtlilxochitl (1975, tomo I: 412) se encuentra la información sobre la adoración al Sol-Padre y a la Tierra-Madre:

> ... la mayor parte de la Nueva España son todos chichimecos, aunque los mexicanos fueron grandísimos idólatras, más que los tultecas, y los aculhuas y tepanecas ni más ni menos, aunque no tanto como los mexicanos; pero las demás naciones chichimecas no tenían ídolos ni adoraban a los demonios que adoraron los mexicanos, tepanecas, aculhuas, si no es al sol que llamaban padre y a la tierra, madre, y le ofrecían todas las mañanas la primera caza que cazaban, así pájaros como venados, liebres y conejos y demás animales y aves.

Para Duverger (1987: 221), en la religión chichimeca coexistían dos cultos: (a) el de los antepasados divinizados, y (b) el de las grandes fuerzas de la naturaleza como el Sol, el viento y los astros nocturnos, así como cualquier forma de movimiento.

En el Códice florentino (1979: vol. III, folio 124) se menciona como dios chichimeca a Yoalli Ehecatl, o la noche, el aire, el invisible e impalpable:[5]

> ... tenían dios a quien adoraban, invocaban, y rogaban pidiendo lo que les convenía, y le llamaban: Yoalli, Ehecatl, que quiere decir noche, y aire, o espíritu invisible: y le eran devotos, y grandes oradores: ...

Los Anales de Cuauhtitlan (1975: 30) menciona, a su vez, lo siguiente:

[5] Yoalli Ehecatl era una advocación del dios mexica Tezcatlipoca, al igual que Titlacahuan Yautl, o Tloque Nahuaque. Cabe mencionar, por otro lado, que en la HTCh se habla de Tezcatlipoca Ipalnemouani Tloque Nahuaque como dios de los tolteca chichimecas.

...estos chichimecas no tenían templo: sólo una flecha, que izaban sobre un ovillo de paja y ponían en un altar; y también izaban allí una bandera blanca; y cada uno de ellos se ataviaba como los mixcoas. Con eso recordaban lo que el dios Itzpapalotl les enseñó; lo iban conmemorando en el tiempo oportuno, que se decía Quecholli.

La información arriba expuesta demuestra que había distintas formas de religión entre los chichimecas, y algunos de sus dioses eran las deidades reconocidas por uno o varios grupos como su dios tutelar.

Por otro lado el Códice florentino[6] señala que existía la imagen escultórica de Mixcoatl, mientras que Yoalli Ehecatl no tenía ninguna representación.

Adoraban a Tlazulteotl, dios de la luxuria, los mexicanos, especialmente los mistecas, y olmecas, ...

Los chichimecas no adoraban a Tlazulteotl: porque no tenían más de un solo dios, llamado Mixcoatl, y tenían su imagen, o estatua: y tenían otro dios invisible, sin imagen: llamado ioualli, ehecatl, que quiere decir dios invisible, y impalpable, y favorecedor, y amparador, y todo poderoso; por cuya virtud todos viven: el cual por solo su saber rige, y hace su voluntad en todas las cosas.

Cabe aclarar, al respecto, que aunque aquí se dice que Tezcatlipoca no tenía imagen, probablemente esto se refiera a la ausencia de una imagen tallada o elaborada como la de otros dioses, en sus templos. En otras palabras, se piensa que existía algo que podría llamarse una concepción visual (como se discute al analizar a los chichimecas en Chicomoztoc, adelante), ya que la representación de Tezcatlipoca se encuentra dibujada en el Códice florentino. Esta concepción visual parece representar una cabeza de guajolote (ave estrechamente relacionada a esta deidad), y en este Códice está pintado como algo que flota en el cielo nocturno, y cuya presencia reconocían los indios. En el MC2, sin embargo, esta "concepción visual" aparece como un elemento o un objeto sagrado (palpable) que se sostenía en la mano, o se cargaba en un tlaquimilolli (envoltorio sagrado).[7]

Antonio de Ciudad Real (1976, II: 160), señala que los chichimecas del Norte de México, en el siglo XVI, "no tienen ídolos ni adoración ninguna". Según los Anales de Cuauhtitlan (1975: 31), los colhuas, junto con aspectos culturales relativos a la agricultura y la sedentarización, les enseñaron a los chichimecas de Cuauhtitlan la idolatría y el neacazahualiztli (ayuno de carne). La introducción de nuevos elementos religiosos no fue del todo pacífica, ya que en la época en que reinaba Itzcoatzin, en Tenochtitlan, empezaron a castigar a los chichimecas que no practicaban la idolatría y el neacazahualiztli, por medio del encarcelamiento y

---

[6] Códice florentino 1979, Libro 6, "De la Rhetorica y philosophia moral", ff. 27v-28.

[7] Tlaquimilolli se refiere a un envoltorio, dentro del cual los chichimecas llevaban pequeño objeto sagrado que simbolizaba alguna deidad. En el MC2 aparece dibujado como un envoltorio de tela blanca -quizá de algodón- con dos nudos.

la muerte:

> [Los colhuas] también vinieron a inventar todo: diferentes atavíos, loza, esteras, ollas, escudillas y tantas otras cosas. Ellos dieron forma al pueblo de Cuauhtitlan y lo asentaron en la tierra, porque no más andaban cambiando de lugar los chichimecas.[8] Ellos introdujeron la idolatría y añadieron muchos de sus dioses: y cuando ya fueron bien queridos de los chichimecas, empezaron a labrar la tierra. Poco a poco, también empezaron a amojonar las tierras y a ordenar sus barrios. Después que toda la gente idolatró, cuando reinaba Itzcoatzin en Tenochtitlan, y aún había muchos chichimecas, fueron los colhuas a quejarse a México, de los que no querían idolatrar ni hacer lo que se nombra neacazahualiztli (ayuno de carne), cuando todos ayunaban. Con tal motivo vinieron presos y fueron encarcelados en México estos chichimecas: ... Fueron éstos a morir en México; y luego los despojaron de sus tierras, ... Así es que todo Zoltepec y Cuauhtepec y alguna otra parte fueron tierra mexicana (mexicatlalli). En ese tiempo había chichimecas. Después de esa matanza, sin advertir se acabaron: salieron y se fueron a establecer en Motozahuican y en Tlachco (Anales de Cuauhtitlan 1975: 31).

Estos datos sugieren, a grandes rasgos, la probabilidad de que los dioses, la cosmovisión, y las ceremonias religiosas que aparecen registrados en el MC2, hayan sido introducidos en la sociedad cuauhtinchantlaca en distintos momentos históricos, a partir del siglo XII o quizás desde antes, por diversos grupos étnicos con quienes tuvieron contacto.[9]

Según López Austin (1980: 58 y ss.), en la cosmovisión chichimeca se puede rastrear la siguiente oposición dual primaria: Sol-Padre y Tierra-Madre; y los pisos celestes y del inframundo. De acuerdo con los estudios realizados por Nicholson (1971: 407) y López Austin (1980: 60 y ss.), el número de los pisos celestes puede tener relación con el proceso del desarrollo de la cosmovisión mesoamericana; es decir, las culturas más arcaicas, quizá la de los grupos sin conocimiento de la agricultura, hayan concebido nueve pisos, mientras que los agricultores sedentarios hayan concebido trece.

Finalmente, es necesario manifestar la dificultad que existe para trazar una línea divisoria nítida entre la cosmovisión chichimeca y la mesoamericana. Es obvio que varios conceptos y formas originados en el seno de los cazadores-recolectores del Norte de México fueron compartidos con los grupos reconocidos como mesoamericanos.

1.3. Nociones acerca de los chichimecas.

El Códice florentino ofrece una serie de informaciones acerca de distintos tipos de chichimecas. En el folio 119v

---

[8] Esto quiere decir que los chichimecas de Cuauhtitlan siguieron siendo nómadas un tiempo -al parecer varios años-, aún después de reconocer a Cuauhtitlan como su lugar de establecimiento definitivo.

[9] Es muy probable que Tezcatlipoca, Tlaloc, Chalchiuhtlicue y Xochiquetzal hayan sido introducidos por otros grupos étnicos; algunos de ellos quizá por los tolteca chichimecas (véase el análisis sobre los dioses en el MC2, adelante). De acuerdo con el MC2, la diosa que se identificó tentativamente como Itzpapalotl, parece haber sido la diosa tutelar de los chichimecas que salieron de Chicomoztoc, entre ellos los cuauhtinchantlacas.

y ss. se mencionan los tres géneros de los chichimecas, a saber: los otomíes, los tamimes, y los teuchichimecas o los zacachichimecas (los "hombres silvestres"), resaltando el conocimiento que los teuchichimecas tenían acerca de la lapidaria, de las utilidades de las yerbas y de las raíces, y de sus capacidades para trabajar con las plumas y para curtir las pieles de los animales.

En el folio 124 se propone otra clasificación, que se basa en el idioma que hablaba cada grupo: nahua chichimeca (náhuatl), otonchichimeca (otomí), y cuesteca chichimeca (huaxteco). Sobre los nahua chichimecas aclara que el náhuatl que hablaban ellos era menos "claro" o "perfecto" que el mismo idioma utilizado por los mexicas, y que los nahua chichimecas "decían [...] ser de la generación de los toltecas".

Al relatar la migración mexica, el Códice florentino aporta información acerca del nombre de la tierra de los chichimecas, como: Teutlalpan, Tlacochcalco, Mictlampa y Chichimecatlalpan. Muñoz Camargo (1998: 77), por otro lado, sugiere que el nombre de chichimeca deriva de su forma de comer las carnes de caza (cruda o mal asada), y de chupar la sangre cruda de las presas de caza:

> [33] Ansí que chichimecas, puramente quiere decir hombres salvajes, como atrás dejamos referido, aunque la derivación de este nombre procede de hombres que comían las carnes crudas, y se bebían y chupaban las sangres de los animales que mataban, porque chichiliztli es tenida en la lengua mexicana por mamar, y chichinaliztli por cosa que se chupa, y chichihualli es la teta o la ubre, por manera que como estas gentes, ansi como mataban y se bebían la sangre, era tenida por una gente muy cruel y feroz, de nombre espantable y horrible entre todas las naciones de estas partes, y por esta derivación de chupadores, que quiere decir en lengua mexicana chichimeca techichinani. Y ansí los que proceden de estos chichimecas son tenidos y estimados en mucho. Ansí mismo llaman a los perros chichime, porque lamen la sangre de los animales y la chupan.

La acepción de chichimecas en la época colonial cobró el significado del grupo de indios belicosos y crueles, según los calificativos de los "españoles e indios de paz":

> Chichimecas es vocablo mexicano y nombre genérico, debajo del cual se comprenden muchas naciones de indios bárbaros de diferentes lenguas que se ocupan en robar, saltear y matar en lo de México hacia Zacatecas y de la otra parte, y a un lado y a otro; todos estos indios de guerra son llamados comúnmente chichimecas, de los españoles y aun de los indios mexicanos y tarascos; la habitación y morada destos chichimecas es una ranchería y casillas de paja en sierras o junto a sierras en lugares ásperos y fragosos, por estar más seguros, y nunca en llanos, inimicísimos sobremanera de estar en pueblos o congregaciones. De allí salen a hacer asaltos y robos cuando ven la suya y se les ofrece buena ocasión; no tienen ídolos ni adoración ninguna que hasta agora se les haya conocido, sino que en esto, como en otras muchas cosas, difieren poco de los animales brutos. Son crueles sobremanera, y amicísimos de matar cristianos, indios o españoles, con los cuales traen continua guerra, y parece que no se hartan de matar en ellos, y aun unos con otros, los que son de diferentes lenguas, traen siempre diferencias y contiendas (Antonio de Ciudad Real, 1976: vol. II, 159).

Sin embargo, habría que considerar que en la época prehispánica no todos los chichimecas se distinguían como hombres belicosos y crueles. Muñoz Camargo (1998: 77-78) opina que:

> ... los que proceden de estos chichimecas por línea recta y derecha sucesión son muy

estimados, ...

... el nombre de chichimecas ... solía ser la cosa más noble que entre los naturales había ...

... aquellos sinceros y antiguos chichimecas que vinieron a las poblazones, y en seguimiento de sus parientes y amigos, ...

Al parecer, los productores de la HTCh y del MC2 tenían esta última apreciación acerca de sus antepasados chichimecas.

2. Chicomoztoc en las migraciones mexicas y tlaxcaltecas.

A partir de la reflexión general acerca de la religión chichimeca, al igual que una revisión inicial sobre la definición de los chichimecas, con base en las fuentes etnohistóricas, expondremos ahora en forma resumida los temas que se discutirán en seguida.

En el primer lugar, se realizará en este apartado el reconocimiento de la función historiográfica de Chicomoztoc en las siguientes fuentes: el Códice florentino (1979) y el Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan (Chimalpain, 1991) -para la migración mexica-, y la Historia de Tlaxcala (1947, 1998) -para la migración de los texcaltecas de Poyauhtlan-. Se analizarán una serie de ideas asociadas a Chicomoztoc en el contexto de las migraciones chichimecas, como: el lugar donde originalmente habitaban antes de la migración; el lugar de donde partieron; y el lugar donde los mismos chichimecas fueron a "rogar" en su ruta de migración, aunque prefieren decir que fueron "creados en Chicomoztoc".

Al examinar la HTCh y el MC2, saltan a la vista algunas características propias de la historiografía chichimeca de Cuauhtinchan:

En la historia que se narra hasta la llegada a Chololan, se sobreponen las versiones de los tolteca chichimecas y de los chichimecas. En ellas no se hace referencia a la llegada a la costa en una embarcación, aunque se narra con detalles lo ocurrido en Tollan, donde los tolteca chichimecas tuvieron conflictos con los nonoualca chichimecas a causa de Uemac; en Chololan, donde vivieron los tolteca chichimecas bajo el gobierno de los olmeca xicallancas; en Chicomoztoc, donde los tolteca chichimecas consiguieron el apoyo bélico de los chichimecas; y en la guerra en Chololan, en la cual los chichimecas vencieron a los xochimilcas, los ayapancas y sus aliados; al igual que el establecimiento de los cuauhtinchantlacas (uno de los siete grupos chichimecas que salieron juntos de Chicomoztoc, invitados por los tolteca chichimecas) en los alrededores de las sierras Amozoc-Tepeaca, como "merecimiento" de tierras y mujeres que recibieron los caudillos luego de la conquista.

Antes de enfocar el análisis sobre Chicomoztoc propiamente dicho, se hará una revisión de los

conceptos asociados a las cuevas en la cosmovisión mesoamericana, varios de los cuales se remontan a la época prehispánica, aunque siguen teniendo vigencia. Uno de estos conceptos sería el relacionado a Tlaloc. Otro sería el de la función de las cuevas como cámara funeraria, osario, o receptáculo para los muertos; función observada en los datos arqueológicos de la época prehispánica, colonial y moderna. A partir de esta idea general sobre las asociaciones existentes en torno a las cuevas, analizaremos los siguientes puntos enfocados sobre todo al Chicomoztoc del MC2, y también de la HTCh: (a) los nombres del lugar y las características ecológicas; (b) el estudio de los glifos gentilicios de los chichimecas que salieron de Chicomoztoc; (c) el estudio sobre Itzpapalotl; (d) los chichimecas en Chicomoztoc, y las chichimeca ciua (mujeres chichimecas); (e) sobre el papel que juega el nahuatlato (intérprete) Couatzin; y (f) acerca de otros glifos atribuidos a Chicomoztoc, que, sobre todo, tienen que ver con los acontecimientos ocurridos en este lugar.

A través de estos análisis esperamos mostrar la función que tuvo Chicomoztoc en la historiografía de los tolteca chichimecas y de los cuauhtinchantlacas, así como describir la cosmovisión asociada a este lugar mitológico/ histórico.

2.1. Chicomoztoc en la migración mexica.

Al revisar las fuentes etnohistóricas, observamos una asociación estrecha entre Chicomoztoc y la historia de migración de distintos grupos chichimecas. En ocasiones, Chicomoztoc es mencionado como el lugar donde originalmente habitaban los chichimecas antes de la migración. En este caso, Chicomoztoc es el lugar de origen de estos grupos étnicos. En otras versiones Chicomoztoc aparece como un lugar donde los chichimecas fueron a "rogar" en el transcurso de la migración, aunque prefirieron decir que fueron "creados en Chicomoztoc". Del análisis comparativo resultaron, por un lado, algunos conceptos compartidos por numerosos grupos étnicos acerca de la migración chichimeca y sobre Chicomoztoc; y por otro, los puntos que discrepan de una versión a otra.

Revisamos la función de Chicomoztoc según la historiografía mexica, por ser ésta una de las historias mejor estudiadas en el contexto mesoamericano, y porque ofrece datos de interés para el estudio acerca de Chicomoztoc registrado en el MC2.

De acuerdo con el Códice florentino (véase López Austin 1994, Figura II), los hombres que se conocen como los mexicas, formaban parte de los grupos humanos que llegaron del oriente, por mar, y que desembarcaron en Panutla; pasaron por Cuauhtemalla, Tamoanchan, Xomiltepec, Teotihuacan, Chicomoztoc, Colhuacan-Mexico, y, finalmente, llegaron a Tenochtitlan-México. En este último lugar se asentaron en un inicio en calidad de maceualli de Azcapotzalco. Según señala López Austin (1994: 67), la historia de los

mexicas registrada en el Códice florentino ostenta un extraño argumento para justificar que Tenochtitlan-México es su tierra:[10]

> En efecto, si se lee entre líneas se obtendrá el siguiente argumento [de "los mexicas o mexitin"]:[11] ... No somos nuevos ni extraños. No somos chichimecas. Tenemos el mismo derecho tanto de quienes se quedaron aquí como de quienes viajaron con nosotros a las tierras septentrionales y regresaron de ellas antes que nosotros.
>
> Extraño argumento para quienes antes de la llegada de los europeos se habían preciado de haber obtenido las tierras por la fuerza de sus armas. ¿Por qué ya no hablaban de la fuerza de las armas? Porque ahora otros habían hecho un uso semejante de las armas: los españoles conquistadores. Si se seguía aceptando este medio de adquisición de la propiedad de la tierra se negaban los propios derechos. El relato de los informantes de fray Bernardino es un alegato frente a los actuales dominantes, frente a los españoles.

En la historia de la migración mexica, según el Códice florentino, Chicomoztoc era el lugar donde los chichimecas fueron a rogar, a mitad del camino de su viaje o migración. En el "Cuadro del nombre del lugar de origen de los mexicas o de la partida de migración, según distintas fuentes históricas", de Heyden (1988: 14 y ss.), se observa, sin embargo, lo siguiente (Ibid.: 16):

-A pesar de las contradicciones en la designación del lugar de partida, se puede conjeturar que Aztlan-Chicomoztoc o Aztlan-Teocolhuacan fue el lugar de partida de los mexicas.

-Aparte, "se describe como un lugar blanco, de garzas, de flores, en el centro del agua, la tierra de los mantenimientos".

Chimalpain describe, de hecho, a Aztlan-Chicomozoc como el lugar de partida de los mexicas, aunque en esta crónica no está claro el concepto de origen del grupo étnico; más bien, según su versión, en este lugar los mexicas, entonces autonombrados como mexitin ribereños, fueron los maceualli del grupo étnico gobernante identificado como los azteca chicomoztoca. De todos modos Chimalpain subraya la importancia de este lugar de partida, y se refiere a los "siete tlaxilacaltin, siete calpoltin",[12] sin enumerarlos:

> Aquí está escrito el arranque, el principio y fundamento de la vida de los antiguos mexica; de cuando vinieron a partir de allá, del lugar cuyo nombre es Aztlan, los mexica azteca teochichimeca; que de

---

[10] Creemos que hay otra forma de explicar este argumento. Quizá, como sugiere Armillas (1991: 207 y ss.), de hecho los antepasados de los mexicas habían habitado en el Centro de México antes de migrar hacia el norte.

[11] Véase el apéndice I de López Austin (1994: 231-239).

[12] "Calpolli. s., calpoltin p. Unidad social todavía en discusión. Sus vínculos aluden siempre a formas específicas de trabajo comunitario y de organización política, militar, religiosa y territorial. Primeras menciones en 1064-1 y 1064-2" (Chimalpain: LVI).

"Tlaxilacaltin. Plural de tlaxilacalli. Unidad social aún indeterminada que aquí Chimalpain identifica con el calpolli. Año: 1064-2" (Ibid.: LXV).

a Chicomoztoc en determinados momentos durante la migración. Asimismo, las historias se vuelven cada vez más detalladas y específicas (a medida que se acercan al término de sus migraciones) en cuanto a los lugares donde se establecieron por temporadas más o menos largas; la relación que tuvieron con los grupos que les permitieron establecerse, aunque fuera por un tiempo limitado, y los conflictos con los señoríos colindantes.

Además, el Códice florentino ofrece información sobre la organización religiosa, política y social de las distintas etapas/establecimientos de la historia mexica. Por otro lado la Historia de Tlaxcala documenta las relaciones entre los señoríos del centro de México, en vísperas de la conquista española, proporciona información acerca de los ritos realizados para Camaxtli, en los momentos críticos de la guerra en el cerco de Texcallan.

La historia mexica, narrada por Chimalpain, a su vez, habla de la partida de Aztlan Chicomoztoc, de los autonombrados mexitin ribereños (los mexicas), que eran los maceualli de los gobernantes, los azteca chicomoztoca.

3. Chicomoztoc para los tolteca chichimecas y los cuauhtinchantlacas, según la HTCh y el MC2.

3.1. Algunas reflexiones preliminares sobre Chicomoztoc.

Chicomoztoc (siete cuevas) es el lugar de origen referido por distintos grupos étnicos de Mesoamérica. Aparece registrado en los documentos pictográficos provenientes de la región de Coixtlahuaca, como el Rollo Selden, el Lienzo Antonio León, los lienzos de Seler II, Tequistepec, Fragmento Gómez de Orozco y Baranda (véase Caso, 1977: 119-120) y en el Lienzo de Jucutacato, de la tradición pictográfica tarasca. Se observan variaciones en el glifo de Chicomoztoc y en su significado en los documentos arriba referidos. Si bien la comparación de estos glifos representa un interesante tema de estudio, por ahora nos limitamos a analizar los glifos de Chicomoztoc en la HTCh y el MC2.

Algunos investigadores consideran a Chicomoztoc como un lugar mitológico (Seler, 1963); otros (Kirchhoff, 1961)[15] intentan identificarlo en una carta moderna. Cabe aclarar, al respecto, que en el presente estudio no hemos profundizado en esta discusión.[16]

En seguida se analiza el significado historiográfico de Chicomoztoc en la migración de los

[15] "Kirchhoff, Paul, 'Das Toltekenreich und sein Untergang', 1961, sugiere que este lugar se localiza en el cerro de Culiacán, en el estado de Guanajuato" (Odena y Reyes, Ms. 1992: 32, nota 46).

[16] Si bien algunos glifos toponímicos del MC2 que se localizan entre Chicomoztoc y Cholollan, pueden identificarse en las cartas geográficas modernas, esta sección del MC2 está presentada en una disposición serpenteada. Esto dificulta la ubicación de los glifos toponímicos dibujados a través de los caminos, y el mismo Chicomoztoc, en un contexto cartográfico.

cuauhtinchantlacas, según la HTCh y el MC2, teniendo como punto de comparación el significado de Chicomoztoc en la historiografía mexica y texcalteca (tlaxcalteca) arriba revisadas.

Tanto en la HTCh como en el MC2, Chicomoztoc es señalado como el lugar de donde partieron los siete grupos de chichimecas solicitados como mercenarios[17] por los tolteca chichimecas para luchar contra los xochimilcas, los ayapancas y sus aliados de Cholollan (Cholula).[18] En el MC2 y en las fojas 5r y 16r de la HTCh, Chicomoztoc aparece registrado como una caverna semi circular, con siete pequeñas cuevas al interior de la misma.[19]

Mientras que la HTCh describe detenidamente los ritos realizados en Chicomoztoc, el MC2 registra con detalle los acontecimientos socio-políticos, religiosos y sobrenaturales ocurridos en el camino de Chicomoztoc a Cholollan. Asimismo, mientras que la HTCh dedica varios párrafos a relatar los acontecimientos que anteceden a la salida de los chichimecas de Chicomoztoc, la historia narrada en el MC2 inicia con la salida de los chichimecas de Chicomoztoc. En este sentido, la HTCh se parece a la versión mexica analizada con base en el Códice florentino, y a la versión texcalteca de la Historia de Tlaxcala. Sin embargo, la historia narrada en la HTCh no empieza con la llegada de diversos grupos étnicos a la costa en las embarcaciones, sino que relata la salida de los tolteca chichimecas junto con los nonoualcas de Chicomoztoc en el año 1 tecpatl, así como su llegada y el establecimiento en Tollan junto con los demás grupos étnicos (HTCh, párrafo 12). Presentaremos

---

[17] En los documentos coloniales escritos en náhuatl aparece el término tlaqueualli (alquilado, o mercenario; Molina), con el significado de "mercenario", soldado "alquilado" o "contratado" que prestaron sus servicios *bélicos en la época prehispánica. Véase, por ejemplo, el párrafo 7 de los* Anales de Tecamachalco. *Al respecto* cabe aclarar que en la HTCh no se utiliza el término tlaqueualli para el caso de los chichimecas salidos de Chicomoztoc.

Acerca del significado de tlaqueualli en la época colonial, véase Yoneda (1996: 120, nota 7).

[18] Según el párrafo 264 de la HTCh, los siete grupos chichimecas llegaron a Cholollan. Sin embargo, de aquí hasta el párrafo 330, estos grupos no aparecen mencionados. Cabe adevertir que la cronología de los *acontecimientos en el calendario gregoriano que aparece entre corchetes es tentativa*, y se basa en Yoneda (1996: 331-332, anexo 12):

"(264) [1174] He aquí los siete pueblos que llegaron a Cholollan: los totomiuaque, los quauhtinchantlaca, los texcalteca, los malpantlaca, los zacateca, los tzauhteca y los acolchichimecas, quienes llegaron a Xiuhcalco; ..."

"(330) ... Año VIII acatl [1187]. En él fue destruido cuetlaxtecatl. Entonces, por primera vez, fueron los chichimeca a saludar a Cholollan, donde estaba la casa del tlacatecolotl Quetzalcouatl, con codornices, culebras, venados, conejos; fueron los totomiuaque, los quauhtinchantlaca, los texcalteca, los malpantlaca, los zacateca, los tzauhteca y los acolchichimeca; entonces, por primera vez, los chichimeca, en convite, emplumaron encima del momoztli".

[19] Chicomoztoc, en la foja 5r de la HTCh, está representada de forma similar a la foja 16r; mientras que en la foja 19v está dibujada como una construcción inspirada por la arquitectura occidental que se conforma de: una estructura de tres pisos y dos estructuras de dos pisos, es decir, de siete secciones en total.

aquí, someramente, la historia narrada en la HTCh antes de la salida de los siete grupos chichimecas de Chicomoztoc.

La primera hoja de la HTCh estaba en blanco cuando el documento fue elaborado[20] en el siglo XVI. En algún momento de los siglos subsiguientes (XVII y XVIII), esta hoja fue utilizada, al parecer, para el aprendizaje del chocho popoloca o del náhuatl, ya que ambos idiomas aparecen anotados en dos columnas paralelas. El contenido de estos textos, probablemente, son conversaciones domésticas.

La historia propiamente dicha empieza a partir del párrafo 11, en el que se anota el acontecimiento ocurrido en el año 1 tecpatl, con la salida de Chicomoztoc y la llegada a Tollan de los tolteca chichimecas y de los nonoualcas, como se mencionó arriba. En seguida se narran las fricciones entre los tolteca chichimecas y los nonoualcas a causa de un personaje llamado Uemac.[21] Debido a este conflicto, partieron primero los nonoualcas de Tollan, y quince años después lo hicieron los tolteca chichimecas.

Al partir de Tollan, los tolteca chichimecas llegan a Chololan y se establecen bajo el gobierno de los olmeca xicallancas. Descontentos por los tratos recibidos de parte de los gobernantes, y siguiendo el consejo de su dios (Tezcatlipoca, Ipalnemouani, Tloque, Nahuaque)[22] los tolteca chichimecas simulan una fiesta, en la cual se levantan en armas contra los olmeca xicallanca.[23] El levantamiento tuvo éxito, aunque a los cinco años los tolteca chichimecas se encuentran acosados una vez más, en esta ocasión por los aliados de los olmeca xicallanca: los xochimilca, los ayapanca, los teciuhqueme, los texallo, los tlilhua, los cuillocatl y los auzolcatl (HTCh, párrafo 162). En estas circunstancias, invocan nuevamente a su dios, quien les aconseja que soliciten el apoyo bélico de los chichimecas que residen en Colhuacatepec Chicomoztoc. Siguiendo el consejo, Icxicouatl

---

[20] "Elaborado" en el sentido de que fue registrado por un tlacuilo y organizado en la forma en que se encuentra actualmente el documento original de la HTCh.

[21] En la HTCh, párrafo 18, se escribe Uemac, sin "h".

[22] Según el Códice florentino, los mexicas tenían el mismo dios con estos nombres.

[23] Castillo (1991: XLI) menciona lo siguiente, con base en Chimalpain (1991), acerca de los ulmeca xicallanca xochteca quiyahuizteca cucolca:

"Avanzadas ya las historias de los culhuas y mexicas, Chimalpain fue entretejiendo las de otros seis conglomerados humanos que, por diferentes rutas y de manera diversa, se encaminaban al sureste de la cuenca de México ...

...

Los ulmeca xicallanca xochteca quiyahuizteca cucolca, llegados del norte, fueron los que inicialmente alcanzaron la cima de un cerrillo al que pusieron por nombre Chalchiuhmomoztli, juntamente al frente del Iztaccihuatl y del Popocatepetl, en donde fundaron Tamoanchan. Tenían por dios al agua, a la que llamaban Chalchiuhmatlalatl. Se les menciona por vez primera durante 1258".

y Quetzalteueyac, los dos caudillos sacerdotes de los tolteca chichimecas, caminan durante seis días[24] de Chololan a Colhuacatepec Chicomoztoc; allí realizan una serie de ritos que parecen tener como objetivos: la identificación del lugar y los procedimientos diplomáticos y político religiosos. Al terminar con esta serie de formalidades, los tolteca chichimecas, junto con sus mercenarios chichimecas, regresan a Chololan. Después de trece días de camino llegan a su destino el día 7 xochitl, y en un día los chichimecas someten a los xochimilca ayapanca.[25]

En suma, en la historiografía de los cuauhtinchantlacas, a la cual parece sobreponerse la de los tolteca chichimecas (al menos en los acontecimientos ocurridos antes del establecimiento de los chichimecas en las cercanías de las sierras Amozoc-Tepeaca), se concibe de la siguiente manera a Chicomoztoc: (a) como el lugar donde habitaban los tolteca chichimecas y los nonoualcas, y de donde partieron hacia Tollan; (b) como el lugar a donde regresaron los tolteca chichimecas para solicitar la ayuda bélica de los chichimecas y (c) como el lugar donde habitaban estos chichimecas que se componían de siete grupos, quienes al salir se dirigieron hacia Chololan como mercenarios. En esta tradición historiográfica, entonces, Chicomoztoc es concebida como el lugar donde residían diversos grupos étnicos que en distintos momentos cronológicos partieron hacia diferentes rumbos.

3.2. Conceptos asociados a las cuevas en la cosmovisión mesoamericana.

Nos gustaría introducir aquí una reflexión en torno a la concepción de las cuevas en la cosmovisión mesoamericana, basándonos en los dos trabajos de Heyden (1989a, 1991).

---

[24] 8 quauhtli, 9 cozcaquauhtli, 10 ollin, 11 tecpatl, 12 quiauitl, 13 xochitl (HTCh, párrafos 166-171). En el día 13 xochitl llegan a Chicomoztoc.

[25] En los días 1 cipactli (HTCh, párrafo 176) y 2 ehecatl (Ibid.: párrafo 181) se realizan los procedimientos diplomáticos y político religiosos. El día 3 calli (Ibid., párrafo 209) los chichimecas salen de Chicomoztoc. Los días 3 calli, 4 quetzpalli, 5 couatl y 6 miquiztli, los chichimecas hicieron el ayuno de tlatoque (Ibid., párrafo 216). El día 7 mazatl partieron los tolteca chichimecas y los chichimecas de Chicomoztoc (Ibid., párrafo 224) y caminaron los días 8 tochtli, 9 atl, 10 itzcuintli, 11 ozomatli, 12 malinalli, 13 acatl, 1 ocellotl, 2 quauhtli, 3 cozcacuauhtli, 4 ollin, 5 tecpatl, 6 quiauitl. Y el día 7 xochitl (Ibid., párrafos 267, 268) los chichimecas conquistaron a los xochimilca, los ayapanca y sus aliados.

En el MC2, junto a Chololan, se encuentra el glifo de Xicochimalco (xicotl: abejarrón, abejón, abejorro + chimalli: escudo + co: sufijo locativo). Quizá los grupos étnicos de Xicochimalco jugaron algún papel político diplomático en la guerra ocurrida en Chololan. En el MC2 se encuentra el glifo toponímico de Xicochimalco (Xico, Veracruz) junto al glifo toponímico de Nappatecuhtli (Cofre de Perote). Aunque aparentemente está lejos del área donde se encuentra Chololan, en la Historia de Tlaxcala (1998: 93) se menciona que los texcalteca y los de Xicochimalco estaban emparentados: "Puestos y apoderados de la sierra de Tepeticpac, enviaron desde allí a Tzonmazatl a la provincia de Xilotepec; y los que fueron a poblar a Xicochimalco, fue Pucani Ocelotl y su mujer Pucani Axoch, que después fue llamado el dicho Pucani Ocelotl Cipactecuhtli".

Estos trabajos aportan una serie de asociaciones conceptuales que existían en la cosmovisión prehispánica en torno a las cuevas; algunas de ellas siguen vigentes hoy en día: la asociación con el útero o matriz de una mujer, cuando la configuración de la cueva lo sugiere; la vinculación con el agua, a través del culto al Tlaloc en las cuevas, las ceremonias y las curaciones que hacen los graniceros en las cuevas, y el uso del agua que gotea del techo de algunas cuevas (con la formación de estalactitas y estalagmitas) para las ceremonias religiosas, entre otros; asimismo, aportan datos que sugieren la concepción de las cuevas como el lugar de comunicación entre los mundos, como el repositorio de bienes, como el lugar donde habitan los espíritus humanos, como el lugar donde se realizan los ritos de investidura, y como cámara funeraria, osario, o *receptáculo para los muertos*.

Otro tipo de asociaciones se refieren a las cuevas como lugares de nacimiento y de morada de astros como el Sol y la Luna. El Tlaloc es llamado el "camino debajo de la Tierra o cueva larga" (Durán 1995, vol. II: 89).[26] Aluden, asimismo, a Chicomoztoc como el lugar de nacimiento de mil seiscientos dioses (Mendieta 1945, I.83), de Cinteotl (el maíz) (Histoyre du Mechique, 1965: 110), y de distintos grupos étnicos mesoamericanos, entre ellos los mexicas. Otra versión parecida afirma que todo el género humano salió de dos cuevas, y no de siete (Pane 1967: 22, 93; citado por Heyden 1991).

Finalmente, cabe añadir que en la tradición historiográfica de Cuauhtinchan, manifestada en las fuentes de la época colonial temprana, Chicomoztoc es el lugar de morada y del origen de los tolteca chichimecas y de los chichimecas. Además, una cueva junto a una barranca en la sierra Amozoc-Tepeaca, era reconocida como la morada del águila, o del águila y el jaguar, animales que se asocian con el grupo étnico de los cuauhtinchantlacas.[27]

3.3. Los nombres de lugar, y las características ecológicas de Chicomoztoc.

En el texto náhuatl de la HTCh aparece registrada una serie de nombres atribuidos a este lugar. De igual manera, se considera que los elementos asociados al glifo de Chicomoztoc -algunos de ellos se refieren a las características ecológicas del sitio- representan otro serie de nombres asociados a Chicomoztoc. En el MC2 también están dibujados algunos de ellos, aunque la información que proporciona la HTCh en este renglón es mucho mayor que la que contiene el MC2. Parte de estos nombres se refieren a las plantas blancas y aguas

[26] Fagetti (1998: 122) rescató esta concepción asociada a la cueva larga y subterránea de Tentzone.

[27] En la mayoría de los glifos toponímicos de Cuauhtinchan, registrados en los mapas de Cuauhtinchan y la HTCh, el lugar está dibujado como morada del águila. Solamente en el MC2 está dibujado como la morada del águila y el jaguar. Al respecto, en la pintura mural al interior del convento de Cuauhtinchan, construido en el siglo XVI, aparecen pintados, asimismo, estos dos animales, aunque sin la asociación de rocas (con el significado de morada) (Reyes Valerio 1967; Kubler 1975).

azul y rojo, elementos asociados a Aztlan en la migración azteca (en la historiografía mexica), y a Cholollan (en la HTCh), lo que hace pensar que dichos elementos están asociados a los lugares de importancia, según la cosmovisión mesoamericana.

3.3.1. Chicomoztoc como un lugar caliente (HTCh, MC2).

En la tradición historiográfica de Cuauhtinchan, tal parece que el calor es un rasgo característico de Chicomoztoc. Así, en la HTCh, en el párrafo 174, se menciona: "Y luego [Icxicouatl] ya tienta, disque era muy caliente";[28] y en la entrada de Chicomoztoc, en el MC2, se plasma un elemento que probablemente representa al sol (véase la Lámina 3).[29] Una anotación de la HTCh (1976: 162, nota 2 para la foja 17r) sugiere la posibilidad de que "un lugar caliente" alude a un lugar sagrado. Encontramos una información etnográfica que habla de un lugar caliente; se refiere al lugar donde vive el "diablo", el dador de riquezas, en Tentzo:

> La forma más recurrente de obtener las riquezas del Tentzo es pidiéndoselas a él, adentrándose en su territorio y desafiando los peligros que pueden presentarse.

---

[28] Citaremos los párrafos 173 y 174, que aluden a esta característica del lugar:

"[173] Y cuando llegaron a Colhuacatepec, en el día trece xochitl, Icxicouatl y Quetzalteueyac, ya los dos se dicen:

-Pilli mío, Icxicouatl, tlatouani, hemos llegado aquí a Colhuacatepec. ¿Acaso será aquí? A ver, tienta.

Le dijo:

-Así sea, pilli mío.

[174] Y luego ya tienta, disque era muy caliente".

[29] Cabe observar que el Sol aquí dibujado (glifo A10) no tiene el rostro de un hombre de perfil en el centro, seguramente del dios Tonatiuh, como ocurre con el glifo Sol de una escena de sacrificio humano (glifos J12) y tampoco tiene el disco solar como ocurre con el Sol de los siguientes glifos (C20, J12, J30, L9 y M33) (véase la Lámina 3). Esto sugiere que el tlacuilo quiso dar un significado específico -quizá el calor, más que el astro y el dios Sol- para el caso del Sol dibujado en la salida de Chicomoztoc.

En el MC2 se registra un glifo (C20) que representa al sol, asociado a los glifos C21 y C22. No hemos podido observar los detalles del glifo en la foto para saber si se encuentra o no el rostro en el centro del disco solar. En este caso, no está claro si el conjunto de glifos representa el sacrificio humano, ya que los glifos se localizan junto a una rotura de la hoja. Por otro lado, en el MC2 se dibuja un glifo toponímico que se compone de un cerro, sobre el cual se encuentra un disco solar (glifo M33), en el lindero de los totomiuaque y los cuauhtinchantlacas (véase Yoneda 1996). En este caso, el disco solar tiene rayas en el interior del círculo, aunque no tiene el rostro de perfil. Aparte, se encuentra el Sol en el centro de dos juegos de pelota cruzados (L9) en el camino de Chicomoztoc a Cholollan. No se pudo observar bien si este Sol tiene o no el rostro en el centro.

Según Molina, tonalli (sol) significa el calor, o el tiempo de estío. Macazaga Orduño (1979: 168), por otro lado, registra el glifo toponímico Tonalimoquetzayan (tonalli: calor solar + moquetza: el que se sitúa o levanta + yan: posposición locativa que indica la acción del verbo = lugar del que se levanta o sitúa al calor del Sol) del Códice Mendocino, sobre el cual describe lo que sigue: "el signo del calor solar tonalli", representado por cuatro pequeños círculos dobles, fue un glifo reconocido como un logograma con el valor fonético y conceptual ya establecido en el sistema indígena de escritura del siglo XVI.

... 'Las puertas se abrieron de par en par', el hombre vio una casa de puro oro, 'hasta hacía calor' [subrayado de Yoneda]. '¿Qué se te ofrece?', le preguntó el Diablo [del Tentzo], entonces el hombre le dijo que quería dinero. (Fagetti, 1996: 127-128).

En el estudio de Knab (1991) acerca de la concepción del inframundo en San Miguel Tzinacapan, un pueblo nahua de la Sierra de Puebla, por otro lado, se encontró la asociación entre el Sur, el Sol, el calor y la luz, y la "posición para asuntos del cielo", en tlalticpac, superficie de la tierra donde vive el hombre:

Los lugares del Occidente y del Oriente son las entradas y salidas del Sol que pasa por el inframundo de noche; el Sur, el lugar del calor, representa el cenit o parte más calurosa del día; y el Norte, lugar de viento y muerte, representa la media noche o a parte del día más fría y peligrosa.

El Sur, siendo el lugar de máximo calor o luz, nextli, en el día y en el inframundo, es la posición para asuntos del cielo; en la plaza de San Miguel la iglesia está localizada en el sur de la plaza, el lugar de máxima luz o gracia (Knab 1991: 39).

El mismo estudio de Knab proporciona la siguiente asociación de ideas en torno del "sur" de Talocan (Tlalocan o inframundo): atotonican, como la parte más calurosa del inframundo (mictan), oscuridad pero alumbrada de fuegos como la madrugada, y el lugar del manantial que se encuentra al fondo de una cueva donde están los fuegos de los popocame. En este último lugar vive un monstruo fantástico semejante a un gusano, el cuiluhuexi o huey ocuilli, que hace las cuevas al comer la tierra.

El sur de Talocan:

El sur está en un lugar de calor que llaman atotonican, a veces en español llaman a este lugar el infierno, y en este sentido hay gente que lo asocia con mictan, con la idea que el infierno constituye solamente la parte más calurosa del inframundo. El sur también es un lugar de oscuridad pero alumbrado de fuegos como la madrugada. El rasgo central del sur es un manantial de agua hirviendo que no produce vapor y nubes. Este manantial se encuentra al fondo de una cueva donde están los fuegos de los popocame.

Al fondo del manantial, según uno de los curanderos, vive un monstruo fantástico como gusano, el cuiluhuexi, que hace las cuevas al comer la tierra. Según el otro curandero, el manantial es en realidad la boca del cuiluhuexi o huey ocuilli y el agua hirviendo es su saliva. Se considera al cuiluhuexi el dueño del ser. Todos los fuegos o manantiales calientes que se encuentran en la superficie de la tierra tienen su origen en el sur de talocan (Knab 1991: 42-43).

Estos últimos datos sobre el "gusano" explican la asociación entre las cuevas, Tlalocan y los gusanos conocidos como chaneques en las tradiciones orales reunidas en San Gabriel Tectzoyocan (véase Yoneda 1996: 319, Anexo 7).

En seguida, Knab expone algunos datos sobre el "calor malvado", asociado al calor del inframundo:

Las cosas calurosas que nacen sin la luz del día o sin la gracia del sol son del inframundo y presentan un peligro para el hombre. Así dicen en San Miguel:

Vete al lugar de calor, el calor no santificado/ su calor sin día/ su calor sin luz/ su calor malvado ...

El sur es también fuente de todas las enfermedades que producen calor en el cuerpo humano.

Knab se refiere también a las ofrendas en la entrada de la cueva, a las nubes que cuidan los ríos y los pozos del sur, y menciona el cenit o apogeo del viaje solar que se asocia con el sur de talocan. Esta concepción, en general positiva, aparentemente contraria al "calor malvado", arriba expuesto, quizás se deba al carácter dual atribuido a distintos componentes de la cosmovisión indígena:

> Entre las ofrendas que lleva a la entrada de la cueva el principiante siempre hay aguardiente y flores blancas para los residentes del sur de talocan. Los ríos o pozos del sur siempre tienen una nube encima y los popocame los cuidan. Para los curanderos el sur no es un lugar de los muertos, lo asocian con el cenit o apogeo del viaje solar como asocian al norte con el perigeo solar y con los valores de calor y frío respectivamente.

La información etnográfica arriba expuesta en torno al "calor", que al parecer está asociado con los lugares específicos de la cueva, el Tlalocan o inframundo, sugiere la idea de "calor" asociado a Chicomoztoc en la HTCh y en el MC2.

3.3.2. Comparación con Aztlan Chicomoztoc (Chimalpain).

Chicomoztoc, un lugar estrechamente relacionado con Aztlan, según la versión de los mexicas asentada por Chimalpain (1991), tenía otros nombres tales como Chicomoztotl, Aztlan Chicomoztoc, Chicomoztoc Tzotzompa, Chicomoztoc Tzotzompa Quinehuayan y Chicomoztoc Quinehquayan, y, de acuerdo con las descripciones, se entiende que es un lugar que se encontraba junto al agua.

El texto de la página 21 menciona:

> Chicomoztoc Tzotzompa. Se llama Chicomoztoc por los siete lugares horadados del peñasco, de la cueva. Y por lo que se llama Tzotzompa es, asimismo, porque se venían a golpear las barcas cerca de donde se extiende la cuesta del cerro, cerca de donde están las siete cuevas, junto a las cuales viene a golpearse el agua.
>
> Por ninguna parte puede salirse sino por Chicomoztoc y el lugar de nombre Quinehuayan.[30] Se llama Quinehuayan porque, según se dice, cuando allí vinieron a salir los mexica les resultó fallido su intento, como si estuvieran un tanto enfermos de corazón.

La página 27 describe con más detalles el fallido intento de la salida en Quinehuayan:

> ... cuando vinieron a salir de allí los mexitin, ... del Chicomoztotl, que de allí les vino a fallar su intento a todos los mexitin, que se tornaron así como en borrachos, yéndose a un lado y a otro estuvieron aturdidos. Y a causa de ello es por lo que se dice, por lo que se nombra Quinehuayan.

Tomando en cuenta que en Aztlan-Chicomoztoc, los mexitin ribereños (que se convirtieron más

[30] No se pudo encontrar el significado literal de Quinehuayan.

adelante en mexitin tenochca o los mexicas) eran los macehualli de los gobernantes azteca chicomoztoca, y eran sobreexplotados, entendemos que lo que pasó en Quinehuayan fue un intento fallido por escapar de los gobernantes, por la única salida que existía, y, que por falta de valor y por miedo a que los gobernantes descubrieran el intento, no lograron salir en dicha ocasión de Aztlan-Chicomoztoc.

Regresando al texto de la página 27, se describe cómo Chicomoztoc se encuentra en las orillas del agua, a la que llama "el agua celeste, el agua divina, el gran espejo":

> ... que allí están las siete cuevas en siete lugares horadados del peñasco, junto al cerro, junto a la cuesta del cerro; que se encuentra esta cuesta del cerro de manera similar a la de un dique que está hecho para que en él se golpee el agua celeste, el agua divina, el gran espejo de agua que está circundando al gran pueblo de Aztlan. Y puesto que allí se viene a golpear el agua, junto a la cuesta del cerro de Chicomoztoc, por esa razón es que también se dice Tzotzompa.

En seguida, se menciona a Chicomoztoc como el lugar que atemoriza mucho (p.27):

> Y este llamado Chicomoztoc Tzotzompa Quinehuayan, ... es un lugar que atemoriza mucho, que está lleno de tzihuactli, lleno de necuametl. ... Y la razón por la que es un lugar que atemoriza mucho, allí donde se nombró Chicomoztoc, es que no pocas fieras guarda y habitan ese lugar: los cuecuetlachtin, los ocelotes, los cuicuitlamiztin, las serpientes, las teuhctlacozauhque, además de otras muchas variedades no conocidas de fieras, pues son muchas las que allí guarda el Chicomoztoc.

El texto, en la página 28, agrega que en Quinehuayan había un lugar a donde iban a depositar sus acxoyates[31] por medio de barcas. Asimismo, se relata otra vez el intento fallido de la salida en Quinehuayan.

Creemos que el texto de la página 31 intenta marcar la diferencia entre Chicomoztoc, encontraba cerca del agua, y los lugares que recorrieron después de la salida de Chicomoztoc, que eran secos, sin agua en sus cercanías:

> Ciertamente que se así sucedió: al momento en el que a una y otra partes se divide el agua celeste, o agua divina, la tierra se pone seca, con lo cual, por la tierra semiseca, entre no mucha agua, vinieron y de allí salieron para acá los que ahora se nombran mexica tenuchca.

En conclusión, se entiende que aunque Aztlan Chicomoztoc ostenta características geográficas diferentes al Chicomoztoc referido en la HTCh y en el MC2, ambos comparten la misma función de lugar de partida de un grupo de hombres[32] en el que existían siete cuevas, particularidad que se inscribe dentro de la cosmovisión mesoamericana.

---

[31] "Acxoyatl: Plantas cuyas hojas eran utilizadas por los sacerdotes para recoger la sangre que se sacaban por penitencia" (Siméon).

[32] Chimalpain (1991) no enumera a los siete subgrupos de los mexitin ribereños que salieron de Aztlan Chicomoztoc.

3.3.3. Colhuacatepec Chicomoztoc (HTCh).

En la HTCh (párrafo 171) el lugar se identifica además con el nombre de Colhuacatepec[33] Chicomoztoc. En el párrafo 172 aparece con otros nombres:[34]

[fojas 5r, 16r, 19v] Coliuhquitepetl ycatcan (donde se alza el cerro corcovado).[35]

[foja 16v] Atlxoxouhqui ymancan (donde está manando el agua azul). Al respecto, en el glifo de la foja 16v se observa el agua azul y la roja.[36] No se encuentra el texto en náhuatl correspondiente al agua roja. En el MC2 se dibuja un rectángulo en posición diagonal donde se pintan cuatro "cerros" y unos cuatro remolinos circulares parciales y un remolino cuadrangular. Ya que, tanto en la HTCh como en el MC2, los remolinos están asociados al topónimo Chicomoztoc, se piensa que éstos -que quizá representen el agua- son atributos de este topónimo.

Otros nombres en náhuatl que aparecen en el párrafo 172 de la HTCh, son:

[foja 16v] Iztactolin ymancan (donde se da el tule blanco).[37]

[foja 16v][38] Iztac acatl ymancan (donde se da la caña blanca).[39]

[foja 16v][40] Iztacuexotl yhicacan (donde están los sauces blancos).[41]

Iztac axali ymancan (donde se da la arena de agua blanca).[42]

---

[33] Coloa.nitla. Encorvar, o entortar algo, o rodear yendo camino prete. Onitlacolo. (Molina)
Coloa.nino. Entortarse, o encorvarse, o rodear caminando. Pretérito. Oninocolo. (Molina)
Can: sufijo locativo.
Tepec. tepetl: cerro + c: sufijo locativo.

[34] Entre corchetes se señala la foja de la HTCh donde vemos el glifo correspondiente al topónimo. La traducción al español que se encuentra entre los paréntesis se basa en la edición de la HTCh de 1947, salvo dos casos señalados que son nuestras.

Cabe aclarar, al respecto, que en las notas presentamos el análisis de los vocablos que forman los topónimos no abordados en la HTCh, edición 1947.

[35] Coliuhqui. cosa torcida o acostada; tepetl. cerro (Molina).

[36] En la historiografía mexica, el agua azul y roja se asocia a Aztlan (Heyden 1988).

[37] Iztac: blanco + tollin: tule.

[38] La planta proyectada hacia abajo de las aguas azul y roja representa, probablemente, iztac acatl.

[39] Iztac: blanco + acatl: caña.

[40] Uno de los dos árboles de esta foja parece representar Iztacuexotl, aunque por el momento desconocemos cuál de ellos.

[41] Iztac: blanco + uexotl: sauce.

[42] Esta traducción es nuestra. En la edición de la HTCh de 1947 no aparece la traducción. Se tradujo

[foja 16v] Tlapapalichcatl yynonocan (donde están los algodones de color).[43]

Tlapapatlacuezonan yyonocan (en el lugar de la fibra de color).[44]

[foja 16v] Nauallachtli yyonocan (donde está el juego de pelota mágico).[45]

Zaquanmiztli ymancan (donde está el zaquanmiztli).[46]

En la edición de 1976 de la HTCh (p. 160, nota 2), aparecen propuestas de lecturas en náhuatl de otros glifos de la foja 15v que se describen a continuación:[47]

-Cinco tiras de papel con manchas negras arriba de Chicomoztoc y al pie de la punta curva del cerro (Amaqueme [traducción: vestido de papel, que según Chimalpain (1963: 2) es otro nombre de Chicomoztoc. Amaqueme es Amaquemecan, que menciona Torquemada (I: 38) como punto de partida de los chichimeca de Xolotl]).[48]

---

tentativamente de esta forma, con base en la siguiente información: iztac: blanco + atl: agua + xali: arena. No se registra el glifo correspondiente a este nombre de Chicomoztoc en la HTCh.

[43] Esta traducción es nuestra. La traducción que se publica en la edición 1947 de la HTCh dice: "donde están las ninfas de color". Se desconoce por qué se tradujo a ichcatl como "ninfas". Nuestra traducción se debe a la siguiente información:

tlapalli: color para pintar, o cosa teñida (Molina)

[tlapapalli: manta listada (Molina)]

En la foja 16v se encuentran los glifos que representan los algodones de color, al lado izquierdo del remolino pintado de azul.

[44] Se enumeran algunos vocablos en náhuatl que posiblemente conforman el nombre, según Molina:

tlacuecuezotl. cosa hilvanada.
tlapaliztli. el acto de teñir alguna ropa.
tlapalli. color para pintar, o cosa teñida.
tlapalloa. cosa teñida de colores.
tlapapaliztli. Reformación o enmienda y restauración de algo. Trastocamiento de alguna cosa.
tlapapalli. manta listada.

En la foja 16v se plasma el glifo de un árbol (del lado izquierdo) que quizá represente este nombre.

[45] Se enumeran a continuación algunos vocablos en náhuatl (según Molina) que consideramos que tienen que ver con el nombre:

naualli. bruja.
nauallotl. nigromancia, o cosa semejante.
tlachtli. juego de pelota con las nalgas. El lugar donde juegan así.

[46] El nombre zaquanmiztli se compone quizá de los siguientes vocablos: zacatl paja, mixtli nube. En este caso, el glifo circular formado por elementos largos de colores (verde, azul, rojo y naranja) de la foja 19v quizá represente el nombre. Chicomoztoc, en esta foja, está señalado por un conjunto de edificios con siete secciones (un edificio con tres pisos y dos edificios con dos pisos).

[47] La lectura propuesta en náhuatl (que aparece entre paréntesis), y la información complementaria [entre corchetes], se basan en la HTCh (1976).

[48] En el Primer Amoxtli Libro de Chimalpain Cuauhtlehuanitzin (1997: 75) se explica por qué

-Las rocas blancas que están sobre Chicomoztoc (Iztac Texcalocan [Chimalpain 1963: 50]).

-Las plantas como biznaga, nopal, maguey, órgano y zacate (Tziuacyotoc,[49] Nequametoyoca,[50] Zacayotoc [Tezozomoc, 1949: 17]).

En la lámina de la foja 16r de la HTCh, la cima curva del cerro tiene el glifo de nieve. Sobre este punto los editores añadieron la siguiente anotación en la HTCh, edición de 1976:

> Ya se ha dicho que a Chicomoztoc, situado en el cerro Colhuaca o Coliuhqui, Kirchhoff (1961), lo identificó con el cerro de Culiacan, próximo a San Isidro Culiacan, en el estado de Guanajuato ... el cerro de Culiacan en la actualidad, según los vecinos de los pueblos de sus alrededores, en los últimos 50 años dos veces se ha cubierto de nieve, lo cual no es extraño ya que la cima de este cerro está a tres mil metros" (HTCh 1976: 160, nota 2 para la f. 15v).

Cabe aclarar que estos nombres de lugar, asociados a Chicomoztoc, no aparecen registrados en el MC2. Por otro lado, con respecto a la propuesta de la localización de Chicomoztoc en el estado de Guanajuato, *según Kirchhoff, opinamos lo siguiente: entendemos que Chicomoztoc, para algunos grupos étnicos, pudo* haber sido el lugar que identificó Kirchhoff como tal, aunque probablemente había otros lugares reconocidos como Chicomoztoc por otros grupos étnicos en el México prehispánico.

3.4. Los glifos gentilicios de los siete grupos chichimecas.

Los párrafos 159 y 171 de la HTCh mencionan a los cuauhtinchantlaca, los moquiuixca, los totomiuaque, los acolchichimeca, los tzauhteca, los zacateca, los texcalteca y los malpantlaca. El párrafo 159 se refiere a ellos como chicomealtepetl (los siete pueblos), de los que, según se sabe, los cuauhtinchantlaca y los moquiuixca conformaban un mismo altepetl (pueblo) o grupo (Reyes 1988: 29-30).[51] El nombre de cada uno de estos siete grupos étnicos se registra en la foja 16r de la HTCh, donde se aprecia el glifo de Chicomoztoc con siete

---

Chlachiuhmomozco fue nombrado Amaquemeca por los chichimecas llamados totolimpaneca amaquemeca. Se menciona: "Y es cierto que Chalchiuhmomozco era su nombre en un principio, cuando todavía no llegaban los amaquemeque; pero cuando arribaron los amaqueme enseguida subsistieron el nombre del cerro, el nombre que al principio tenía. Y después que llegaron a nombrarlo como Amaqueme, en virtud de que pusieron vestidos de papel al cerro, hasta ahora se dice Amaquemecan".

Quizás, en algún momento, al Chicomoztoc también le pusieron vestidos de papel, por lo que se le llama Amaqueme.

Acerca del uso del papel en los ritos religiosos indígenas prehispánicos y modernos, existen varios trabajos. Véase, por ejemplo, Seeman Conzatti (1990) y Gómez Martínez (1999).

[49] Tziuactli o tzouactli es una especie de cactácea. Sobre su representación glífica, véase el "Cuadro 2. Glifos de referencia ..." (Yoneda 1996).

[50] Nequametl: cierto árbol como palma; nequametla: arboleda de estos árboles o palmar (Molina).

[51] En el presente trabajo se utilizó el nombre gentilicio de cuauhtinchantlaca para este grupo.

cuevas al interior, y un glifo gentilicio dentro de cada cueva (véase la HTCh, 1976: 161, diagrama de identificación de los glifos de la f. 16r). Con base en estos datos, en el presente apartado se analizan los glifos genticilios de los chichimecas que están registrados en Chicomoztoc, según el MC2. La identificación de los glifos se realizó con cierta dificultad, dado que éstos representan los valores fonéticos del nombre gentilicio en forma abreviada, o porque los glifos están dibujados en la parte deteriorada del mapa. Se exponen a continuación los resultados de los análisis sobre los glifos gentiiicos registrados en Chicomoztoc, según la versión del MC2:

Los gentilicios plasmados en Chicomoztoc, se pueden identificar en el MC2 con base en las versiones del texto náhuatl y de los glifos de la HTCh. Los hemos identificado de la siguiente manera:[52]

{código de identificación}	{gentilicio}
A2	malpantlaca
A3	cuauhtinchantlaca
A4	tzauhteca
A5+A6	totomiuaque
A7	texcalteca
A8	acolchichimeca
A9	zacateca

Cabe mencionar que asociados con las cuevas interiores de Chicomoztoc, aparecen en el MC2 los siguientes glifos gentilicios. De la cueva inferior izquierda a la cueva inferior derecha, en el orden de las manecillas del reloj, se encuentran: A2, A3, A4, A5 + A6, A7, A8 y A9. Para el caso de la HTCh se registran en el siguiente orden: malpantlaca, texcalteca, cuauhtinchantlaca, totomiuaque, acolchichimeca, tzauhteca y zacateca[53] (véase la Lámina 1: La distribución de los nombres gentilicios chichimecas en las cuevas interiores de Chicomoztoc (MC2 y HTCh, f. 16r)).

Es decir, la ubicación de los siguientes gentilicios coincide en ambas versiones: malpantlaca, totomiuaque y zacateca; mientras que la de los otros cuatro gentilicios no coincide. Por ahora, únicamente se puede especular lo siguiente con base en esta observación: aparentemente la localización de las cuevas

[52] Por el momento, el presente trabajo se limita a rastrear la historia de los cuauhtinchantlacas. En la HTCh, que es un documento producido en Cuauhtinchan, se habla únicamente de las tierras otorgadas a los cuauhtinchantlacas y a los totomiuaque, con sus respectivos linderos; es decir, no se registran las tierras asignadas al resto de los cinco subgrupos chichimecas salidos de Chicomoztoc (véase Yoneda 1996, Ms.; y el "Mapa 7. Asentamiento de los chichimeca" de la HTCh, edición 1976, p. 259).

[53] Como se verá más adelante, seguramente el lugar central que ocupan los totomiuaque en Chicomoztoc tiene que ver con su importancia política entre los chichimecas de Chicomoztoc.

interiores, donde aparecen los tres gentilicios que coinciden, era una información recordada con mayor precisión por los tlacuiloque (pintores escribanos) de ambos manuscritos.

En seguida expondremos en detalle la descripción de los glifos, sus valores fonéticos y la comparación con los glifos de los gentilicios asociados a Chicomoztoc según la HTCh:

La identificación de los glifos gentilicios asociados a Chicomoztoc del MC2, con base en la HTCh: [54]

(A2) [Xochitl (flor)]. Se identificó el glifo xochitl (A2) como malpantlaca, porque era el único glifo que no se pudo asociar de una u otra forma a un gentilicio; y, por otro lado, el único gentilicio que había quedado sin poderle atribuirle a un glifo era, precisamente, malpantlaca. En la HTCh, el glifo se compone de pantli (bandera) y de un elemento que parece representar una especie de mecate o un objeto torcido (que quizá podría ser malinalli).

Por el momento no hay que descartar las siguientes dos posibilidades: (a) que el glifo A2 represente un gentilicio que no tiene que ver con los malpantlaca; o (b) que éste tenía otro nombre que se registraba por medio de una flor (xochitl).

(A3) [Objeto no identificado]. No se pudo identificar el glifo debido al deterioro del manuscrito, aunque, al consultar la copia del MC2 que se conserva en el Museo Nacional de Antropología e Historia, se observaron algunos elementos similares a los elementos asociados al glifo cuauhtinchantlaca en la HTCh. En este último documento, el glifo se compone de un rostro masculino de perfil, con una especie de tocado hecho de piel de ocelotl (jaguar con manchas negras), adornado con una pluma, sobre el que se encuentra el glifo de un cuauhtli (águila), cuyo pico tiene el glifo de atl tlachinolli (agua y fuego = guerra).

Nos gustaría hablar aquí, brevemente, sobre la organización interna de los cuauhtinchantlacas del siglo XII al XVI en el territorio localizado en las cercanías de las sierras Tepeaca Amozoc. Al analizar las fuentes producidas en Cuauhtinchan en el siglo XVI, Reyes (1988: 52) concluye que los cuauhtinchantlacas que se establecieron en las estribaciones de las sierras Amozoc Tepeaca en el siglo XII se dividían, a su vez, en siete subgrupos, a saber: (1) los cuauhtinchantlacas, (2) los moquiuixcas, (3) los chimalpaneca xalcomolcas, (4) los totolimpaneca, (5) los chichimecas establecidos en Tollan-Techachalticpac-Calmecauacan-Ayapanco, (6) los chichimecas establecidos en Tenantitlan, y (7) los chichimecas establecidos en Tlaxichco.

Asimismo, Reyes (op. cit.) distingue dos parcialidades: los nauas y los pinomes, que surgieron desde el siglo XII y que se enfrentaron por lograr la hegemonía político territorial de la zona a partir del siglo XIV.

[54] Entre paréntesis ( ) se anotan los códigos de identificación de los glifos en el MC2. Entre corchetes [ ] se registran los glifos gentilicios registrados en el MC2, por medio del valor fonético que representa, o por medio de una descripción sintética.

Este conflicto intersticial siguió hasta la época colonial. Según el mismo autor, los nauas o el segmento nauapan, se compone de los moquiuixcas, los cuauhtinchantlacas y los calpulli, de origen cholulteca. Por otro lado, los pinomes o el segmento pinopan, se compone de los totolimpanecas,[55] los chimalpanecas, y el grupo que se estableció en Tollan Calmecauacan, quienes se emparentaron con los mixteca-popollocas que llegaron de Couaixtlauacan.[56]

Retomaremos en seguida el análisis de los glifos gentilicios del MC2.

(A4) ["Piedra torcida" iluminada de azul]. El glifo que representa tzauhteca en la HTCh son dos piedras encimadas, sobre las que se encuentran dibujadas tres plumas o yerbas azules. Se identificó el glifo A4 como el gentilicio de tzauhteca, porque se distingue una configuración parecida a una piedra torcida que, probablemente, estaba iluminada de azul. Se observaron, entonces, el elemento "piedra" y el color azul en el glifo tzauhteca en ambas fuentes, en el MC2 y en la HTCh. Por el momento desconocemos, sin embargo, el significado del gentilicio tzauhteca, y su relación con los elementos componentes de los glifos gentilicios.[57]

(A5+A6) [Mitl (flecha). Rostro masculino de perfil con pintura facial negra alrededor del ojo]. El gentilicio totomiuaque en la HTCh es la cabeza de tototl (guajolote) atravesado por dos mitl (flechas). Se identificó el conjunto de glifos A5+A6 como totomiuaque, ya que el glifo A6 es un mitl. El glifo A5 no representa, sin embargo, un tototl, sino el rostro masculino de perfil con pintura facial negra alrededor del ojo,[58] parecido al rostro asociado con Chololan en el MC1.

Los totomiuaque son los chichimecas que aparecen mencionados con frecuencia en los documentos producidos en Cuauhtinchan en el siglo XVI. En la HTCh (párrafo 288 y ss.) se encuentra una lista de cincuenta

---

[55] Chimalpain (V. Castillo 1991: XLI) se refiere a un grupo nombrado los totolimpaneca teochichimeca itztlacozauhque (amaqueme chalca):

> "Luego de 1110 años de permanecer en Aztlan, salen por Chicomoztoc en 1160 bajo el mando de Ecatzin, chichimecateuhctli. Los viene guiando su dios Totolin, bajo la forma de un iztaccuauhtli o tlacacuauhtli cenizo".

En la HTCh (párrafo 254) Amaquemecan aparece mencionado antes de Acaualla Tetliyacac (en las cercanías de Popocatepetl), en el camino de Chicomoztoc a Chololan. Asimismo, en un cuadro aparece registrado el glifo de Chalchiuhtotolin Amaquemecan (HTCh, f. 25r).

[56] Reyes (1988: 52) sugiere que el hecho de haber omitido la conquista tlatelolca de Teuhctlecozauhqui en 1398 es una razón poderosa para considerar que el MC2 y el MC3 hayan sido producidos por los pinomes; posición que retomamos al proponer la lectura global del MC3 (Yoneda 1996: 277). Sería interesante regresar en un futuro a esta discusión sobre la autoría del MC3 y del MC2.

[57] Por el momento no se encontraron los vocablos componentes del nombre gentilicio tzauhteca. En Molina aparece la siguiente información: "Engrudo: tzacutli". Quizá los glifos que corresponden a este gentilicio en el MC2 y en la HTCh representen piedras pegadas con engrudo de color azul.

[58] La pintura facial parece ser una franja horizontal.

y un totomiuaque que se establecieron en Chiquiuitepec, agrupados en siete subgrupos, a saber: tlaxichca [tecpantlaca], itzmauaque, xauetochca, xillotzinca, así como los que vivieron en Axomolco, Atenpan Tlacpac y Acaxovayan (Reyes 1988: 25). Parte de este grupo étnico partió a Ueuetlan (HTCh, párrafo 283 y ss.). Probablemente los totomiuaque eran los chichimecas más importantes de los que "salieron" de Chicomoztoc (según la versión cuauhtinchantlaca), ya que Couatzin, el nahuatlato (intérprete), a quien nos referiremos más adelante, era totomiuaque, y Aquiyauatl, el teomeme (cargador de dios) (HTCh, párrafo 288),[59] también era totomiuaque.[60]

El glifo toponímico Chiquiuitepec, donde se establecieron los totomiuaque, aparece invariablemente registrado en MC1, MC2, MC3 y MPEAI (Yoneda 1991 : Listas y Diagramas). Este último mapa y otros de la HTCh registran los linderos de los cuauhtinchantlacas y los totomiuaque trazados en 1175 (Yoneda, Ms. 1996). El MC2 reproduce, al parecer, un solo lindero compuesto de estos dos mojones (Ibid.).

Los totomiuaque fueron el grupo con el que en ocasiones los cuauhtinchantlacas se aliaron para enfrentar un enemigo común, como en la guerra contra los Cuetzpaltzin de Tecamachalco en 1441, junto con los de Chololian, Huexotzinco y Tlaxcallan; o en la guerra contra los tepeyacatlaca en 1458, junto con los de Tecalli, cuando los tres grupos que se enfrentaron contra los tepeyacactlaca tuvieron que refugiarse en Matlactzinco, en las cercanías de Tentzon (Yoneda 1996: 331-332).

Sin embargo, los documentos producidos en Cuauhtinchan registran, asimismo, los momentos de enemistad entre estos dos grupos étnicos, los cuauhtinchantlacas y los totomiuaque. Se conoce que para 1474 hubo la matanza de los totomiuaque que habitaban en Cuauhtinchan; y en 1533, ya en la época colonial temprana, los totomiuaque intentaron ampliar su territorio, en detrimento de los cuauhtinchantlacas, por lo que tuvo que intervenir el aparato jurídico español en el pleito ventilado entre ambos señoríos indígenas (Ibid.).

En el MC4, producido al parecer en 1563, aparece el signo cartográfico del patrón cuadriculado, identificado como "Totomehuacan", en caracteres latinos. Se conoce que para 1531, al empezar la construcción de la ciudad de Puebla de los Angeles, este poblado se había reducido a unas 50-60 casas dispersas de macehuales, y se encontraba presionado por la ciudad de Puebla respecto al acceso a las tierras de cultivo y a las tierras que ofrecían "pastos, montes y abrevaderos comunes" (Epistolario de la Nueva España, 1505-1818, XVI: 12-13; Yoneda 1994: 41).

Regresemos ahora al análisis de los nombres gentilicios en Chicomoztoc.

---

[59] En la HTCh aparece como teomeme. Teomama y teomeme son sinónimos, ya que teotl significa "dios", y mama y meme significan "llevar carga a cuestas" (Molina).

[60] Quizá el chichimeca A20 que carga una imagen de dios (al parecer Tezcatlipoca) sea Aquiyauatl. Por otro lado, se puede pensar que, debido a su importancia, los totomiuaque aparecen registrados en la cueva interior central de Chicomoztoc, tanto en la HTCh como en el MC2.

(A7) [Texcal (despeñadero)]. El glifo de texcalteca en la HTCh se compone de un conjunto de piedras encimadas que parecen representar un despeñadero (texcal). El glifo A7 del MC2 también es un texcal, por lo que no cabe duda en cuanto a su identificación.

Acerca de los texcalteca (tlaxcalteca) se conoce, con base en la Historia de Tlaxcala (Muñoz Camargo 1998: 84), que se trata del grupo étnico que marca el comienzo de la migración, un "pasaje del agua y rio o estrecho de mar"; y que hacen alusión a la estancia en Chicomoztoc. De este último sitio migraron a Poyauhtlan, en las cercanías de Tetzcuco, donde se establecieron hasta que los habitantes de la comarca comenzaron a atacarlos. Abandonan Poyauhtlan, y llegan a Tepeticpac de Texcallan (Tlaxcallan), donde habitan en forma definitiva. A poco tiempo de haberse establecido en Tepeticpac, los uexotzinca y los acolhua les atacan. Los texcaltecas no fueron destruidos en esta ocasión, gracias al apoyo bélico que recibieron de los tolteca [¿chichimecas?], de los totomiuaque y de los cuauhtinchantlacas (véase el análisis presentado sobre la migración de los chichimecas de Poyauhtlan, o los texcaltecas, páginas arriba; HTCh, párrafo 336).

(A8) [Acolli (Brazo)]. En la HTCh el gentilicio de acolchichimeca es el brazo que, según el Códice Mendocino se lee acolli (hombro), asociado a tres hilos de agua con gotas (atl: agua).[61] En el brazo está amarrado un elemento que puede ser un listón.

En el MC2 este gentilicio está representado únicamente por medio del glifo acolli, sin agua ni listón, pero no cabe duda de que ambos glifos se refieren a acolchichimeca.

En las fuentes producidas en Cuauhtinchan y en la Historia de Tlaxcala, se localizan algunos datos sobre los grupos étnicos acolhua y colhuaque, que al parecer estaban emparentados. Ambos gentilicios están íntimamente vinculados con Tetzcuco (Texcoco) y con Huexotzinco. La alianza política entre ellos (los tetzcucanos y los de Huexotzinco) se observa al leer la descripción de la guerra de Tlaxcallan, donde estos dos señoríos se comunican para atacar a los texcaltecas (Muñoz Camargo 1998: 96 y ss.). El párrafo 336 de la HTCh, asimismo, menciona claramente esta alianza para atacar a Tlaxcallan.

Otra evidencia acerca de la cercanía socio-política entre estos dos señoríos es que en ambos se reconocen los gentilicios similares, a saber acolhua o colhuaque. Por un lado, es conocido que los grupos de Tetzcuco se llamaba acolhua (Ixtlilxochitl, Códice Xolotl, entre otras fuentes). Los párrafos 319-320 de la HTCh, por otro lado, registran la llegada de los colhuaque y los tlamayoca uexotzinca teotlatepantlaca, en 1182 y 1183, respectivamente, en Tepeyacac Tlayhtic. Ambos grupos provienen de Huexotzinco. Además, sobrevivían todavía, a finales del siglo XX, evidencias del estrecho vínculo entre Tetzcuco y Huexotzinco en la historia prehispánica. En junio de 1998 conocí en Huexotzinco a una joven con el apellido Texcucano, quien me platicó que, según su abuela, el barrio Texcucano (actual) es uno de los barrios más antiguos de

[61] En este caso, el elemento atl funciona como reforzador del valor fonético "a" de acolli.

Huexotzinco.

Con base en esta exposición de datos se concluye que probablemente existió una proximidad sociopolítica entre los hombres que habitaron Tetzcuco y Huexotzinco, y que parte de los acolhua o colhuaque de este último lugar migraron a Tepeyacac Tlayhtic en el siglo XII, que en aquel entonces era tierra de los cuauhtinchantlacas.

La información hasta aquí expuesta comprueba, además, la importancia de los totomiuaque, los texcalteca y los acolchichimeca para la historia de los cuauhtinchantlacas de los siglos XII al XVI. Por lo tanto, no es de extrañar que, en una fuente producida en el siglo XVI, como la HTCh, se mencione solamente a estos cuatro grupos étnicos como los conquistadores de los enemigos de los tolteca chichimecas:

> [267] El día VII xochitl conquistaron la tierra los tepilhuan chichimeca:
> [enlistado de nombres de los chichimecas]
>
> Ellos, los xochimilca, los ayapanca y su complemento, se hicieron la guerra durante un año; los tolteca sufrieron mucho, pero los chichimecas, los quauhtinchantlaca, en un solo día rápidamente los destruyeron.

Según el análisis presentado en la HTCh (p. 184, nota 1), el listado de nombres de este párrafo se compone de: un totomiuaque, un texcalteca, un acolchichimeca y catorce cuauhtinchantlacas.[62]

Finalmente, presentaremos a continuación el análisis sobre el glifo gentilicio zacateca:

(A9) [Zacatl: zacate]. En la HTCh, el gentilicio zacateca se representa por medio de un manojo de hierbas atadas, mientras que el glifo A9 (del MC2) evoca los zacates que crecen en la parte exterior de la cueva de Chicomoztoc.

3.5. Itzpapalotl, la guerrera que encabeza a los chichimecas.

En el caso del Chicomoztoc en el MC2, A23 es la única mujer que se representa entre los personajes asociados a la cueva. Aparece encabezando a los hombres chichimecas, ataviados con pieles, dando a entender que es la protagonista más importante del grupo que sale de la cueva.

Tiene el cabello suelto, un chimalli (escudo) de forma circular en su mano izquierda, y en la derecha un objeto que contiene los siguientes elementos: parte de una pierna (abajo de la rodilla) y el pie con el cactli (sandalia), sostenido por el fémur descarnado o un palo, y una sección (al parecer unida al palo) de forma

[62] Desde luego, el número de los cuauhtinchantlacas refleja el etnocentrismo en la historiografía de la HTCh.

desconocida.[63] Tiene en sus espaldas una bandera (?) que parece ser una insignia guerrera. La bandera pudo haber sido rasgada por la flecha incrustada en la misma.

Este representa uno de los tres personajes femeninos del MC2 que no tienen el peinado con dos protuberancias puntiagudas sobre la frente.[64] Heyden (1990: 118, nota 56), en su trabajo "El mito de la muerte de los guerreros" menciona lo siguiente acerca del significado prehispánico del cabello suelto:

> El pelo suelto que cae en forma ordenada a cada lado de la cabeza es una característica de las urnas funerarias de Oaxaca y de otras zonas, por lo tanto ese peinado puede ser una metáfora virtual para la muerte, con la excepción del pelo suelto desordenado, a veces con flores, que era típico de las rameras.

En el MC2, Itzpapalotl (A23) no representa ni a una mujer muerta ni a una ramera, por lo que se piensa que el cabello suelto tiene otro significado en este caso, seguramente de una guerrera (Rossell y Ojeda Díaz 1999, Ms.). Cabe añadir que en el MC2 los hombres mixteca popollocas con vestimenta café, y los hombres J29 y J30 que sostienen en sus manos un soporte con cabeza trofeo también tienen cabello suelto y largo.

La mujer que se identificó como la diosa Itzpapalotl está vestida con una especie de túnica de una sola pieza de color rojo, con dos franjas negras hacia abajo, y tiene incrustadas tres flechas.[65]

Quisiéramos reflexionar aquí sobre el objeto que la diosa tiene en su mano derecha, que al parecer es una pierna con el cactli sostenido por un fémur descarnado. Cabe observar que este objeto también está clavado por una flecha. Dice López Austin:

> Los militares nahuas guardaban el fémur del cautivo de guerra sacrificado. Quien lo había hecho prisionero en combate ponía el hueso en el patio de su casa. El fémur recibía culto y era llamado maltéutl, 'el dios cautivo de guerra' (Códice florentino, Lib. II, cap. xxii, fol. 26v; citado por López Austin, 1994: 173-174, nota 38).

Debido al atavío de guerrera que ostenta Itzpapalotl, existe la posibilidad de que el objeto que sostiene la diosa sea la "pierna trofeo" de la batalla, quizás de un personaje que tenía la capacidad de correr velozmente.[66]

---

[63] Quizá esta parte sea la extremidad del fémur descarnado.

[64] Las dos mujeres (J34, J36) víctimas del sacrificio humano dedicados al Sol son otras dos mujeres del MC2 que tienen el cabello suelto.

[65] En total son cuatro flechas, incluyendo la flecha incrustada en la insignia guerrera.

[66] Encontramos, asimismo, la expresión tecotzanani ("que quita las pantorillas de la gente"), atribuido a Malinalxochitl en el Códice mexicayotl (véase Graulich 1992: 89). Tal parece que la pantorilla tenía un significado simbólico específico en la cosmovisión indígena prehispánica.

Broda (1970) encontró, asimismo, una serie de datos que sugieren la importancia del fémur como trofeo de guerra, o como un objeto sagrado en la época prehispánica:

(a) Durante la fiesta de Tlacaxipeualiztli, se daba culto al fémur envuelto en papel, con una máscara, llamado malteotl o el dios cautivo (Florentine Codex, 1950-1982, II, p. 57, citado por Broda, 1970: 231).

(b) Malteotl era, asimismo, el fémur envuelto en papel y colgado de las vigas del calpulli, a los cuales las esposas de los guerreros ofrecían incienso, para que sus esposos regresen sanos y salvos de las guerras (Broda, 1970: 231).[67]

(c) En la fiesta Izcalli, se sacrificaban en Cuauhtitlan dos esclavas en frente del altar del dios del fuego, que después eran desolladas; y luego "sacábanles las canillas de los muslos" (Motolinia) (Broda, 1970: 252).

El hecho de que las imágenes de las deidades mexicas lleven entre sus insignias diversos tipos de bastones, según están representados en los "Primeros memoriales" de Sahagún (León-Portilla 1992),[68] nos hace pensar en la posibilidad de llamar a este objeto sostenido por Itzpapalotl: xo[69] + topil.

Hemos identificado tentativamente al personaje A23 del MC2 como Itzpapalotl, ya que aparece como la diosa protectora de los chichimecas,[70] con las características de dualidad sexual,[71] y porque el personaje

---

González (1985: 282 y ss.) observa, por otro lado, que, de acuerdo con los datos etnohistóricos, en la antropofagia gastronómica practicada en Mesoamérica las piernas y los brazos eran las partes más codiciadas.

La misma autora (1985) considera que la antropofagia mesoamericana tiene su origen en el sacrificio ritual (antropofagia ritual), y en la gastronómica (cuya origen fueron la antropofagia practicada en la hambruna, o de los prisioneros de guerra).

[67] Véase la nota 121 de Broda (1970: 232), en la cual la autora cita a los textos de Tezozomoc (1944: 358) y Durán (1967, II: 164) que se refieren a esta ceremonia.

[68] "El material que aquí se publica está contenido originalmente en los fols. 254v a 273r del Códice Matritense del Real Palacio. Forma parte de los llamados, por Paso y Troncoso, 'Primeros Memoriales'. O sea, de la documentación más antigua recogida por Sahagún en la región Tezcocana de Tepepulco" (León-Portilla 1992: 29).

[69] López Austin (1980, vol. 1: 134-135) presenta una lámina en la cual se señala la parte de la pierna reconocida como xo, que abarca la "pierna (desde la parte inferior de la rodilla) y pie".

Asimismo, en otra parte (op. cit., vol. 2: 196) explica: "XO. (sm). (Aparece sólo en composición; pero es abundante). Pierna, entendiendo por tal la parte de la extremidad inferior del hombre que está abajo de la rodilla, o sea que comprende la pierna propiamente dicha, el tobillo y el pie. 2. Pie. / voc. XO. // Etimología desconocida".

[70] Este rasgo de la diosa es muy notorio en un relato de los Anales de Cuauhtitlan (1975: 6). Nicholson (1972: 421) asocia a Itzpapalotl-Itzcueye con la historia temprana de los chichimecas. Tena (1993: 79) incluye la definición "diosa-madre de los cazadores nómadas o chichimecas del norte" para Itzpapalotl.

[71] En el MC2 se le dibuja con vestido femenino (aspecto femenino), pero portando en sus manos las insignias guerreras y con la actitud del líder guerrero de los chichimecas (aspectos masculinos).

Creemos que esta característica de dualidad sexual está presente en las referencias de las fuentes

A23 está atravesado por varias flechas.[72]

Los Anales de Cuauhtitlan (1975: 3) se refieren al enfrentamiento entre los cuatrocientos mixcoas y Mixcoatl (Iztacmixcoatl, Mixcoaxocoyotl) contra Itzpapalotl. En este enfrentamiento Itzpapalotl fue flechada varias veces (Anexo 4.1.);[73] Los Anales explican, asimismo, la asociación entre Itzpapalotl y los chichimecas, en la que la primera cumple el papel de diosa protectora (Ibid.: 6) (Anexo 4.2.). La leyenda de los soles (1975: 124), por otro lado, menciona que al estallar Itzpapalotl brotaron los pedernales azul celeste, blanco, amarillo, rojo y negro, y que "Mixcohuatl adoró al pedernal blanco, al cual envolvieron; ...", es decir, Mixcoatl (Mixcohuatl) confeccionó el tlaquimilolli con el pedernal blanco (Anexo 4.3.). En la Historia de Tlaxcala (Muñoz Camargo, 1998: 84-85) también se da cuenta de otro acontecimiento, en el cual Itzpapalotl es muerta a flechazos por Mimich en Tepenene (Anexo 4.4.).

De acuerdo con los Anales de Cuauhtitlan (1975: 6), ya citado, en el año 1 tecpatl los chichimecas cuauhtitlaneses tomaron por señor a Huactli en el lugar nombrado Nequameyocan, porque Itzpapalotl los convocó y les dijo: "haréis vuestro rey a Huactli". Más adelante, la misma fuente agrega (op. cit.: 7):

> 10 calli. En este año murió Huactli, que era rey de Cuauhtitlan y que estuvo reinando sesenta y dos años ... 11 tochtli. En este año se entronizó la señora Xiuhtlacuilolxochitzin. Estaba su casa pajiza en la orilla de la plaza, que está hoy en la orilla del peñasco. Y la causa por que a esta señora le traspasó Huactli el pueblo, se dice que es porque fue su mujer, y que invocaba el 'diablo' Itzpapalotl ... 7 acatl. En este año murió la señora Xiuhtlacuilolxochitzin, que reinó en Cuauhtitlan XII años.

En este caso, Itzpapalotl ya no interviene directamente en la historia de los cuauhtitlaneses, aunque sigue influyendo en su vida política a través de la invocación.

Heyden (1976 Ms.) discute acerca de Itzpapalotl en el manuscrito titulado The Mother Goddess in Ancient Mexico, en el cual analiza el complejo de la "diosa madre" en el panteón mesoamericano (azteca o

---

primarias sobre Itzpapalotl, y también en el dibujo de la diosa identificada como Ilamatecuhtli por Quiñones Keber (1995: f. 6r, p. 149) en el Códice Telleriano Remensis. Cabe aclarar, al respecto, que, como había observado Heyden (1976, Ms.: 14 y ss.), la dualidad sexual es un rasgo que se observa en varios dioses mesoamericanos.

[72] De los cuatro relatos de fuentes que recopilan en el Anexo 4, en dos de ellos (Anales de Cuauhtitlan: 3; Historia de Tlaxcala: 52) la diosa Itzpapalotl fue flechada varias veces.

Broda (comunicación personal) afirma que el flechamiento en el ritual chichimeca simboliza la fertilidad y la posesión de tierras.

[73] Con base en este episodio, Heyden (1976, Ms.: 12) interpreta que Itzpapalotl fue la diosa de los chichimecas hasta que fue derrocada por Mixcoatl. Explica, asimismo, que para Garibay (1953, 1958) el acontecimiento ocurrido entre Mixcoatl e Itzpapalotl representa el conflicto entre distintas convicciones religiosas y la fricción entre un grupo establecido y los recién llegados.

Hemos reunido en el Anexo 4, los textos completos de los episodios en los cuales aparece Itzpapalotl, extraídos de las fuentes.

mexica), específicamente durante el Posclásico tardío en el México Central, tomando en cuenta tanto la función cultural que han jugado las diosas, como los elementos iconográficos atribuidos a ellas. En el apartado titulado "Los nombres y las características de la diosa madre" discute acerca de las diecinueve diosas que enlista Nicholson (1971: "Tabla 3. Los principales dioses de las comunidades de habla nahua del centro de México en la época prehispánica").

La autora divide en dos grupos a las diosas que estudia. Las diosas del primer grupo, que se caracterizan por ser diosas que tienen que ver con la concepción de la vida, del amor, del sexo y del parto, o la vida en sí, son: Omecihuatl o Tonacacihuatl; Teteoinnan, Tlalliyollo o Toci; Tzapotlatenan; Tlazolteotl, Tlaelquani o Ixcuina; Coatlicue; Cihuacoatl; Cihuateteo o Cihuapipiltzin,[74] y Xochiquetzal.

Las diosas del segundo grupo se relacionan con la materia prima que sostiene la subsistencia del hombre: el agua, la sal, el pulque, el maíz, el fuego; y, aparte, el mundo de la muerte (o de los muertos). El grupo lo conforman: Chalchiuhtlicue (la mujer de falda de jade); Uixtocihuatl (La mujer de sal); Mayauel (la diosa del pulque, que era uno de los "400 conejos"); Chicomecoatl (7 serpientes); Chantico; Coyolxauhqui; y Micteccacihuatl.

Heyden observa que aunque cada diosa arriba expuesta tiene nombre y atributos personales, sin duda eran manifestaciones de elementos femeninos en la creencia del México antiguo, básicamente relacionadas con la fertilidad de la tierra, la creación, la vida y la muerte.

La autora dedica unas páginas a Itzpapalotl, deidad no incluida en ninguno de los dos grupos.[75] Observa la falta de estudios acerca de ella, en comparación a Toci o Coatlicue, por ejemplo, y expresa la necesidad de examinarla en forma independiente. Su estudio contiene el análisis de los rasgos iconográficos, y de las fuentes que proporcionan la información sobre la diosa. Para organizar el análisis acerca de Itzpapalotl, nos basamos en las reflexiones expuestas por Heyden en este estudio. Consultamos, además, la edición del Códice Telleriano Remensis, de Quiñones Keber (1995), así como otras fuentes, como los Anales de Cuauhtitlan, la Leyenda de los soles (ambos en el Códice Chimalpopoca), y la Historia de Tlaxcala, para contar con una información general sobre esta deidad.

Al revisar esta bibliografía se concluye que Itzpapalotl es una deidad que aparece generalmente en el

---

[74] Esta diosa se representa también en forma de Tzitzimime, los seres maléficos que descendían del cielo para causar daño sobre la tierra.

[75] Cabe mencionar, al respecto, que Nicholson (1971, Cuadro 3) clasifica a Itzpapalotl en el complejo Teteoinnan.

contexto mitológico, y lo que ella les enseñó a los chichimecas, así como los acontecimientos en los que estuvo involucrada, se exponen de manera simbólica. Encontramos, asimismo, que su representación en forma de guerrera en el MC2 sugiere la necesidad de estudiar los aspectos femenino y masculino en la cosmovisión mesoamericana.

3.5.1. El carácter de la dualidad sexual de los dioses mesoamericanos.

Al discutir la forma en que aparece dibujada Itzpapalotl en el MC2, se ha observado la presencia de rasgos de la dualidad sexual en esta deidad. La búsqueda de las asociaciones sexuales de los elementos iconográficos, de los objetos o de los conceptos en la cosmovisión indígena, es útil, y a veces necesaria para discutir determinadas facetas de las partes componentes de esta cosmovisión. Heyden (1976) intentó ordenar la cosmovisión mesoamericana en torno a esta dualidad que se manifiestan los dioses mesoamericanos. En su trabajo se discuten: (a) la asociación entre las montañas, las cuevas, el temascalli y el maíz, con las diosas y con los dioses; (b) el uso del taparrabo por las diosas en sus representaciones plásticas; y (c) el paralelismo *observado en las funciones religiosas atribuidas a los dioses y las diosas; entre otros temas.*

El análisis de Heyden demuestra que el concepto de la dualidad sexual está presente en diversas manifestaciones de la cultura mesoamericana. Asimismo, revela que el carácter bisexual de las deidades se manifiesta tanto en las diosas como en los dioses, en forma ambivalente del protector y del destructor.[76]

Mircea Eliade, en su obra Tratado de Historia de las religiones (1972: 376 y ss.), señala que la bisexualidad divina es un fenómeno universalmente reconocido en distintas religiones. Varias tradiciones consideran al "hombre primordial", el antepasado, como un andrógino, y las versiones míticas más tardías hablan de las "parejas primordiales". Menciona, asimismo, que

> El mito del dios andrógino y del 'antepasado' (el 'hombre primordial') bisexuado es paradigmático en relación con todo un conjunto de ceremonias colectivas que tienden a reactualizar periódicamente esta condición inicial, considerada como el modo perfecto de la humanidad (op. cit.: 379).

Cabe analizar el caso de las deidades mesoamericanas, contraponiéndolo con este fenómeno universal

[76] Quiñones Keber (1995: 149) también observó el carácter bisexual al describir el glifo de la diosa Ilamatecuhtli: "The lively and superbly drawn female figure bears insignia of both female and male deities, a combination that communicates her gender as well as her aggressive character. In one hand she holds a blue batten, a weaving instrument associated with woman and usually carried by the goddess Xochiquetzal; in the other she clutches the shield and arrow bundle more typical of male warriors ..."

El significado de "batten" en este caso debe entenderse como el madero vertical entre bastidores que se utiliza para tejer.

que discute Eliade. Asimismo, sería interesante rastrear el origen del travestismo que se observa en las festividades de las comunidades rurales y urbanas en el México moderno, en las cuales los hombres se visten de mujer.[77]

En el estudio arriba desarrollado hemos observado que en el caso de las deidades mesoamericanas el carácter dual toma forma de hombre/ mujer o destrucción/ protección. En la cultura mesoamericana llama la atención, asimismo, otra manifestación de dualidad. Nos referimos a la presencia de parejas de sacerdotes como los caudillos sacerdotes Icxicouatl/ Quetzalteueyac de los tolteca chichimecas, o Aquiach/ Tlalchiach de los olmeca xicalancas en Cholollan. ¿Estos hombres formaban parejas de hombres, no sólo en sus cargos o funciones religiosa, política y social, sino también en su vida sexual? Son dudas que podemos formular por ahora. Cabe observar, al respecto, que en el MC3 se encuentra una escena (probablemente relativa a un rito) que evoca una relación sexual entre dos hombres (véase Yoneda 1996: 206-207; G12 y G13)[78].

3.5.2. Itzcueye.

Nicholson (1971: Table 3) incluye a Itzpapalotl (Mariposa de obsidiana) en el Complejo Teteoinnan (Madre de los dioses), y menciona a Itzcueye (La de la falda de obsidiana) como una diosa relacionada con Itzpapalotl. Al respecto, en el MC1 no aparece pintada Itzpapalotl, pero en cambio está la imagen de una mujer con los dibujos de itztli en sus faldas (Itzcueye). Este personaje femenino parece ser la esposa de Teuhctlecozauhqui, un tlahtoani de los cuauhtinchantlacas; la pareja aparece junto a la cueva de Cuauhtli ychan. Quizá la mujer se llama Itzcueye, aunque es claro que no se trata de una diosa. Cabe mencionar, por otro lado, que la HTCh (párrafo 400) menciona una sola vez a Itzcueye y a Camaxtle, como los dioses de Cuauhtinchan:

> Año III acatl. En él salió Camaxtle para Tlaxichco. Primero [su templo] estaba en pie en el lindero de la casa del tecpanecatl y de allí partió; fueron a parar a las casas de sus tlacatecolo: Itzcueye y Camaxtle, allá en Tlaxichco.

---

[77] En Cuauhtinchan se celebra el Santo Patrón del pueblo, San Juan Bautista, el 2 de enero. En esta fiesta se acostumbra presentar la maroma y una especie de teatro jocoso.

La maroma es una presentación en la que participan hombres vestidos de hombre y de mujer, quienes suben sobre dos cuerdas paralelas y realizan una serie de actos como: caminar sobre ella, colocar una silla y sentarse, encender el cigarro y fumar, servir el agua de una botella en un vaso y tomarlo sentado, y bailar.

En el teatro cómico participan varios hombres, quizá unos veinte, vestidos de hombre y de mujer.

[78] El personaje G12 está en una posición acostada, con las piernas encogidas y el brazo derecho doblado. Se viste de una manta roja y un maxtlatl (taparrabo) rojo y blanco.

El personaje G13 tiene una posición casi de cabeza, atrás del personaje G12, con las piernas encogidas y un brazo doblado. Lleva únicamente el maxtlatl color rojo.

3.6. Los chichimecas en Chicomoztoc.

En el interior de cada cueva de Chicomoztoc, registrado en el MC2, aparece un chichimeca con su arco y flecha, y un "porta flechas" o carcaj para guardar las flechas en sus espaldas (A11-A17). Aparte se encuentran cinco chichimecas (A18-A22) alrededor de Itzpapalotl (A23).[79] Cuatro de ellos tienen en sus manos un arco y una flecha, y en lugar de porta flechas cargan una especie de bolsa adornada con papeles, de la que se asoma la parte superior (o el extremo contrario a la punta) de una flecha. Quizá represente una especie de envoltorio sagrado,[80] con flecha adornada sin punta.[81] Uno de ellos (A20), que se encuentra atrás de Itzpapalotl, no lleva arco y flecha, aunque carga un carcaj. Sostiene en ambas manos un objeto ritual que, al parecer, representa la imagen de la cabeza de un dios, identificado como Tezcatlipoca Yohualli Ehecatl en el Códice florentino.

Cabe aclarar que la traducción de Yohualli Ehecatl al español, en el mismo Códice, es "Noche", "Viento" o "Aire", y su significado es "invisible, impalpable". Por otro lado, en el texto del Códice florentino (Libro 6, "De la Rethorica y philosophia moral"; ff. 27v-28) se apunta que no existía su imagen, lo cual probablemente habla de la ausencia de una imagen esculpida o elaborada en su templo. Sin embargo, en el mismo códice encontramos los dibujos de algo que podría llamarse una concepción visual de Tezcatlipoca, que se dibuja generalmente con las siguientes características (Dibble y Anderson, 1950-1982):[82] cabeza de perfil; ojo; nariz alzada con un círculo en su punta; boca abierta con la lengua (bífida en varios casos) hacia fuera; con plumas en la cabeza. En algunos dibujos se observan los dientes en la boca.[83] Se dibuja como si esta

---

[79] Curiosamente, Itzpapalotl y estos chichimecas aparecen dibujados como si "salieran flotando en el aire" o "caminaran por el aire" de Chicomoztoc.

[80] Tlaquimilolli o envoltorio sagrado en el MC2 aparece dibujado como un bulto de tela blanca con dos nudos. Los chichimecas transportaban objetos sagrados en este tipo de envoltorio.

[81] En el análisis sobre tlaquimilolli lo identificamos como [elemento flecha adornada]. Cabe recordar que para algunos grupos étnicos del Norte de México, la flecha sin punta con adornos de pluma, era un objeto apreciado que se utlizaba como regalo para pactar la paz entre dos grupos étnicos (véase Antonio de Ciudad Real, 1976: 114; Valdés: 98).

[82] Libro 6, caps. 1, 2 y 7 en la "Ilustration: Book 6. Rhetoric and moral philosophy" (véase Lámina 4: dibujos 1, 3, 5 y 7 del presente estudio).

[83] Cabe mencionar que la forma de la boca y la lengua recuerdan la cabeza del glifo ehecatl. Asimismo, encontramos algunas similitudes con el glifo cipactli del tonalpohualli del Códice Telleriano Remensis.

Sin embargo, pensamos que estas cabezas representan el tocado del guajolote que lleva Tezcatlipoca en el Códice Borbónico (Bibliothèque de l'Asemblée Nationale Française, París: 17), o en el Códice Vaticano B (Biblioteca Apostólica Vaticana, Roma: pp. 65 y 93) [en Arqueología mexicana, vol. VI-núm.35, enero-febrero 1999, Los animales en el México prehispánico]. En estos dibujos, en el tocado del guajolote se aprecia: la cabeza del ave de color rojo con las hileras onduladas de la pluma, el ojo, el pico y la carnosidad que se cuelga a un lado del pico, rematada con adorno.

cabeza estuviera flotando en el aire (ehecatl: viento, aire; impalpable), rodeada de la oscuridad (yohualli: noche; invisible) en el campo, junto a uno o varios indígenas. Quizá las características con las cuales la imagen está representada tienen que ver con sus demás nombres, que son: Ipalnemouani, "Aquel por quien se vive"; Tloque Nahuaque, "El dueño del cerca y del junto", o "El que está en todas partes"; Moyocoyani, "El que actúa por sí mismo", con libertad absoluta (véase Códice florentino; Rafael Tena 1993: 24).[84]

Las características de Tezcatlipoca arriba referidas han llamado la atención de investigadores como Nicholson y Spranz, entre otros, quienes reconocieron que su concepción sugiere a un dios único, supremo, y omnipresente, un rasgo que se dispara por lo mismo de la idiosincracia de la religión mesoamericana, ya que en esta última se subraya la coexistencia de varios dioses con personalidades diversificadas:

> Tezcatlipoca ... Él es mencionado generalmente como el dios supremo del panteón; 'el mayor de los mayores de sus dioses', como un autor (Codex Magliabecchiano, 1904, fol. 32v) hace mención o el 'otro Júpiter', de acuerdo con otro autor (Sahagún, 1956, I: 37) ... Sobre todo, la adscripción del poder total es la que caracteriza a esta importante deidad, Tezcatlipoca ... Además, él aparece asociado a varios aspectos casi independientes entre sí, más que cualquier otro dios del panteón (Nicholson 1971: 411-412) (traducción: Yoneda).

> Tezcatlipoca, ... es la figura más cambiante y versátil entre los dioses, con su persona estaban relacionados los conceptos más diferentes y a menudo opuestos.
>
> Tezcatlipoca es el omnividente, el omnisciente y el omnipresente, cualidades todas que abarcan el concepto de dios en las regiones monoteístas. En la versatilidad de este Tezcatlipoca quizá ya se expresa la idea, todavía confusa, de un dios supremo (Spranz, 1973: 181-182).

En el objeto ritual del glifo A20 se aprecian: la cabeza de perfil con plumas, el ojo, la nariz alzada, la boca y la lengua bífida. Sobre la cabeza vemos, además, la parte de una flecha, adornada con pluma, que

---

Ciertamente, las imágenes que identificamos como Tezcatlipoca en el Códice florentino ostentan algunas diferencias, al compararlas con las del guajolote. Por ejemplo, el color de la cabeza de Tezcatlipoca es blanco, le hace falta el pico, y tiene la lengua que sale de la boca. A pesar de estas diferencias, la cabeza cubierta de plumas, y una especie de "carnosidad" dibujada sobre la boca, hace que las imágenes se parezcan a las del tocado del guajolote arriba descrito.

[84] Heyden (1989: 83-94) analiza otros nombres de la deidad que aparecen en el Códice florentino. Cabe mencionar, además, que Tezcatlipoca, en el Códice Fejérváry-Mayer, tiene el pie izquierdo mochado. Agarra con la mano derecha un brazo derecho arrancado (véase la figura 3 de Rafael Tena 1993). Acerca de este último rasgo, señala Spranz (1973: 476-477): "El Tezcatlipoca Negro en el Fej.-Mayer, lámina 44, sostiene un antebrazo humano, un requisito conocido de encantadores, ante sí, de manera que la mano queda sobre la boca del portador. Del mismo modo está dibujada la pintura facial de la deidad en la hilera del Vaticano, láminas 77-79: una mano que descansa sobre la boca (Ilustración 28)".

Encontramos, por otro lado, la mano pintada alrededor de sus labios en los atavíos del dios Cinco Conejo y del dios Cinco Flor, en las pinturas de los informantes de Sahagún de los "Primeros memoriales" (véase León-Portilla 1992: 142-145).

quizá represente una flecha adornada sin punta (Lámina 5).[85]

Aparte de estos chichimecas ya descritos, en la salida de la cueva se localiza Couatzin el nahuatlato (intérprete del náhuatl). Se encuentran, además, cuatro chichimecas junto a la estructura sagrada,[86] dos chichimecas haciendo el fuego nuevo, y dos chichimecas junto a ellos, quienes al parecer están flechando hacia los cuatro montículos (sobre los cuales hablaré en los siguientes apartados).

3.7. Las chichimeca ciua (mujeres chichimecas).

Aunque en el MC2 no se encuentran dibujadas las chichimeca ciua en Chicomoztoc, salvo Itzpapalotl (A23) que está representada más bien como una diosa-guerrera, nos gustaría hablar brevemente sobre las chichimeca ciua, con base en la HTCh.

En la foja 16r de la HTCh aparecen cuatro cabezas de chichimeca ciua dibujadas en el interior de Chicomoztoc.[87] El texto del párrafo 223 de la HTCh se dice, sin embargo, que son dieciséis chichimeca ciua las que salieron de Chicomoztoc.[88]

El número de las chichimeca ciua, con respecto al número de los hombres chichimecas que se mencionan en el mismo párrafo, es notablemente menor. En este caso quizá se pueda pensar que hubo mujeres que se quedaron en Chicomoztoc porque estaban embarazadas o porque cuidaban a los hijos menores, a los enfermos o a los ancianos, ya que las fuentes mencionan que en las migraciones los niños, las mujeres embarazadas, los enfermos y los ancianos se quedaron en distintos lugares de estancia temporal.

En el caso de la versión mexica registrada por Chimalpain (1991: 27), sin embargo, se menciona:

> Se cuentan los azteca mexitin al momento de salir del interior de las siete cuevas: diez mil nombrándose conjuntamente las mujeres y los pequeñitos mexitin.
>
> ...

---

[85] En el estudio sobre tlaquimilolli se identificó este elemento como [elemento flecha adornada].

[86] Hemos llamado "estructura sagrada" a los glifos que se encuentran pintados en el MC2, asociados a los objetos sagrados o los rituales. Al parecer estas estructuras eran techadas con zacates, y funcionaban como recinto para la realización de los asuntos religiosos.

[87] Las cabezas de chichimeca ciua en la HTCh, foja 16, tienen el peinado con dos puntas sobre la frente, y se observa un punto del "agujero" de pintura facial en la mejilla (véase adelante el análisis sobre las pinturas faciales).

[88] Menciona la HTCh: "Los varones chichimeca fueron 108 personas.
He aquí a las mujeres chichimecas; salieron de Chicomoztoc dieciséis personas" (párrafo 223).
En la f. 22v de la HTCh se encuentran dos chichimeca ciua, de las cuales una tiene la pintura facial de una raya horizontal a la altura de la nariz (véase el tema de pinturas faciales, adelante).

... Del referido Chicomoztotl, de allí, de su interior, vinieron a salir los azteca mexitin; sus mujeres los vinieron acompañando puesto que salieron por parejas, y también sus hijos los vinieron acompañando.

3.8. El papel que juega Couatzin, el nahuatlato (intérprete).

De acuerdo con los textos de la HTCh (párrafo 183 y ss.), el personaje Couatzin (chichimeca del grupo étnico totomiuaque) sale de la cueva de Chicomoztoc para mediar como nahuatlato (intérprete) entre Icxicouatl y Quetzalteueyac, y los chichimecas que se encuentran en el interior de la cueva, después de que los dos caudillos sacerdotes han adquirido los nombres de Mapachi (tentador), Tlacanauhqui (el que adelgaza), Tzoncolli (cabello torcido), Uitec (golpeador), y Xicotopilli (el bastón del abejorro) (HTCh: párrafo 173-182).[89] En seguida expondremos las actividades desempeñadas por Couatzin en Chicomoztoc, las cuales rebasan el calificativo del "intérprete", ya que recibe a los caudillos sacerdotes y trata directamente con ellos, y toma, además, algunas decisiones diplomáticas de importancia. La función de Couatzin, entonces, debe ser entendida más bien como la de un delegado de asuntos diplomáticos.

Cuando Icxicouatl y Quetzalteueyac llegan a Chicomoztoc, Couatzin pregunta por la identidad de los dos personajes y sus intenciones; recibe un canto que, según menciona la HTCh, corresponde a un saludo, y se entera de que los tolteca chichimecas no buscan a los cuauhtinchantlacas únicamente, sino también a los demás chichimecas: los totomiuaque, los acolchichimeca, los tzauhteca, los zacateca, los texcalteca y los malpantlaca (párrafos 197 ss.). Cuando la conversación entre ellos llega hasta aquí, los chichimecas salen de la cueva y cantan (párrafos 208-209). Esta vez también, el canto parece ser un saludo con el significado de una aceptación formal de parte de los chichimecas de abandonar Chicomoztoc para auxiliar como guerreros a los tolteca chichimecas.

Finalmente, la HTCh registra una serie de párrafos (210-213) en los que se describe cómo los chichimecas empezaron a hablar en náhuatl. De acuerdo con estos párrafos, aparentemente los chichimecas manejan por primera vez el idioma náhuatl después de que los tolteca chichimecas les dan de comer el maíz, ya que se menciona: "De inmediato los chichimeca empezaron a medio hablar (yc niman ya popolochictlatoua yn chichimeca)" (párrafo 213). López Austin (comunicación personal) comenta que este hecho no debe de tomarse al pie de la letra, como si los chichimecas adquirieron el habla náhuatl después de la salida de

[89] La adquisición de estos nombres tiene su origen en los actos que ejercieron los dos caudillos sacerdotes, con el fin de confirmar o asegurar que de verdad el lugar al cual han llegado se trata de Chicomoztoc. Es curioso este hecho, ya que los dos personajes vivían originalmente en Chicomoztoc antes de trasladarse a Tollan (véase HTCh, párrafo 12), aunque se puede entender la necesidad de identificarlo valiéndose de diversos medios, tomando en cuenta los años que estuvieron fuera del lugar.

Chicomoztoc. Opina, más bien, que la descripción sobre la adquisición del habla que aparece en la HTCh se trata de un proceso ritual.

Es muy probable que estos chichimecas hayan hablado en náhuatl desde sus remotos antepasados; aunque resulta interesante la asociación entre el habla en náhuatl y la alimentación con maíz que se observa en la historiografía indígena, ya que, aparentemente, esto simboliza la asociación entre el idioma náhuatl y la cultura sedentaria, desde la perspectiva de los grupos nahuas.

En la foja 16r de la HTCh, Couatzin aparece dibujado en el centro del interior de la cueva Chicomoztoc, hablando con Moquiuix, quien tiene una raya negra horizontal en su mejilla. El "habla" se pinta con vírgulas dibujadas con rayas negras que salen de las bocas de ambos personajes.[90] Couatzin se encuentra parado y Moquiuix agachado.[91]

Afuera de la salida de Chicomoztoc, en esta misma hoja, aparece dibujado otra vez Couatzin hablando, esta vez con Icxicouatl. De las bocas de ambos personajes salen vírgulas dibujadas con rayas negras, representando el habla. Asimismo, Moquiuix está en frente de Quetzalteueyac. Entre ellos no hay las vírgulas de habla, lo que significa quizá que no hablaron.

Las huellas de pies registran la secuencia cronológica de los acontecimientos de la foja 16r, hasta aquí descritos. Couatzin sale de la cueva interior de los totomiuaque,[92] al centro de Chicomoztoc; sale de Chicomoztoc, habla con Icxicouatl, regresa al interior del Chicomoztoc y habla con Moquiuix, quien salió, a su vez, de la cueva interior de los cuauhtinchantlacas a la parte central de Chicomoztoc. Por último, aunque no hay huellas de los pies que señalen la salida de Moquiuix de Chicomoztoc, la representación de este personaje afuera de Chicomoztoc junto a Quetzalteueyac, da a entender que finalmente Moquiuix salió de la cueva, para tratar personalmente, y junto con Couatzin, con los dos caudillos sacerdotes tolteca chichimecas.

En el MC2, Couatzin (A24) se encuentra dibujado junto al glifo tonatiuh (Sol) (A10),[93] afuera de Chicomoztoc.

---

[90] En el Códice Mendocino, la vírgula con el significado de tlatoa (el habla) puede tener los siguientes colores o rasgos: blanco, amarillo, azul, rojo, o vírgulas formadas por puntos. En los dibujos del Códice florentino, por otro lado, se observa una variedad muy grande en su forma y en su color, entre las vírgulas del habla de los hombres, de los cantos de los pájaros, y del sonido que hacen los animales. Se observa, además, mucha variación en el habla de los hombres, de acuerdo con las circunstancias sociales en que tuvo lugar el habla, y según la función social del personaje.

[91] Este personaje es del grupo étnico cuauhtinchantlaca, nombrado asimismo moquiuixca.

[92] Es decir, una de las siete cuevas interiores, a la cual se asocia el glifo del gentilicio totomiuaque.

[93] Como ya se dijo arriba, seguramente esto significa que en Chicomoztoc hacía calor.

3.9. Otros glifos atribuidos a Chicomoztoc.

En la foja 16r de la HTCh se observan una serie de glifos que indican los nombres adquiridos por Icxicouatl y Quetzalteueyac, como Mapachi (tentador), Tzoncolli (cabello torcido) y Xicotopilli (el del bastón del abejorro). Junto a estos glifos se encuentra un espejo pintado de azul, con el marco café claro, el mismo espejo que Tezcauitzil porta en su mano (foja 5r), y que Quetzalteueyac tiene en su mano, en un dibujo de la HTCh (foja 14r).

En la foja 16v de la HTCh se encuentra dibujado Nauallachtli yyonocan (donde está el juego de pelota mágico), aunque sobre este glifo no se localizó mayor información.

En el MC2, por otra parte, están registrados los siguientes glifos asociados a Chicomoztoc:

Dos personajes masculinos chichimecas (A45 y A48) con una línea horizontal de pintura facial, haciendo el fuego nuevo abajo de una estructura sagrada.[94] En asociación a esta escena se encuentran dos chichimecas con las cabezas hacia abajo, con arco en las manos, flechando al parecer hacia cuatro montículos. Aunque por el momento no está del todo claro, quizás esta escena de asaetear simbolice el flechamiento hacia los cuatro puntos cardinales, como el que se describe en los Anales de Cuauhtitlan (1975: 6). Cabe recordar, al respecto, que el flechamiento hacia los cuatro puntos cardinales formaba parte de los procedimientos que los chichimecas realizaban al tomar posesión de un territorio (comunicación personal de Broda).

Un nopal (con flor), del cual sale la cabeza negra de un hombre con nariguera (A62). Se perciben dos flechas incrustadas en el nopal, lo que hace pensar que el glifo representa el flechamiento de cactáceas con un significado ritual en la cosmovisión chichimeca.[95] Una de las flechas está rematada por el glifo calendárico de 5 coatl.

En fin, tanto en la HTCh como en el MC2 se observan una serie de glifos relativos a la cosmovisión indígena atribuida a Chicomoztoc. En este apartado nos gustaría describir estos glifos, e interpretarlos en la medida de lo posible.

3.9.1. Xicotopilli (HTCh).[96]

---

[94] En el presente trabajo hemos nombrado "estructura sagrada" al glifo que parece representar una especie de techo de forma escalonada hecho de zacate, abajo del cual los chichimecas realizaban rituales, o colocaban objetos de culto.

[95] El glifo M31 del MC2 representa, asimismo, el flechamiento a un cactáceo. En la HTCh (foja 23r) también se encuentran las escenas del flechamiento de cactáceos.

[96] El glifo de xicotopilli aparece dibujado en la foja 16r de la HTCh, aunque en el MC2 no está registrado.

Como ya se mencionó arriba, según el texto de la HTCh, Icxicouatl y Quetzalteueyac adquirieron una serie de nombres cuando recién llegaron a Chicomoztoc, antes de entrar en contacto con el nahuatlato Couatzin. Así, Icxicouatl obtuvo los nombres de Mapachi (tentador) y Tzoncolli (cabello torcido), y Quetzalteueyac los de Tlacanauhqui (el que adelgaza), Uitec (golpeador) y Xicotopilli (el del bastón del abejorro) (HTCh: párrafos 173-182).

El nombre de Mapachi fue adquirido por medio de tocar a Colhuacatepec (Chicomoztoc) y haber sentido que era muy caliente (HTCh, párrafo 174). El nombre de Tlacanauhqui fue adoptado por haber "adelgazado". Sobre esta acción la fuente no ofrece mayor explicación (HTCh, párrafo 176). El nombre de Tzoncolli se obtuvo al escuchar el gruñido de los chichimecas (que es su habla), razón por la cual se le torció el cabello (HTCh, párrafo 177). El nombre de Uitec se logró por golpear la cueva y haber roto el borde (párrafo 180).

La forma en que adquirieron los nombres hace pensar que todos estos actos son, de hecho, procedimientos para reconocer el lugar como Chicomoztoc. En la foja 16r de la HTCh aparecen glifos que corresponden únicamente a Tzoncolli, Mapachi y Xicotopilli. En el MC2 no existen glifos que hagan referencia a estos hechos.

Con respecto al xicotopilli, el bastón de abejorro, los párrafos 181-182 de la HTCh mencionan que es uno de los nombres adquiridos por Quetzalteueyac en Chicomoztoc, porque en su bastón se adhirieron el xicotli y el pepeyoli:

> (181) En el día 2 ehecatl se rompió el borde de la cueva, del cerro. En él se muestra ya el tlacatecolotl, ya les llama Tezcatlipoca, les dice:
>
> -¡Oh Icxicouatl, oh Quetzalteueyac, vé! ¡Ea! "¿Acaso no soy dos?" "¿Acaso no soy tres?"[97] ¡Empiecen! ¡Pongan a prueba a los tepilhuan chichimeca! Y luego Icxicouatl y Quetzalteueyac le respondieron:
>
> -Así sea, está bien, mi pilli, mi ueyo.
>
> (182) Y cuando se quebró el borde, Quetzalteueyac luego ya mete su bastón dentro de la cueva, dentro del Colhuacatepetl. Ya se adhiere a su bastón el xicotli, el pepeyoli. Al sacar su bastón ya viene adherido el xicotli, por eso Quetzalteueyac toma el nombre de Xicotopille [el del bastón del

---

[97] Con respecto a esta expresión, en el párrafo 131 de la HTCh (pp. 152-153) aparece lo siguiente:

"Luego ya se muestra Tezcatlipoca, les dice:

-¿Qué es lo que dicen, ustedes, Icxicouatl, Quetzalteueyac? ¿Adonde irán? ¿Por qué aquí se afligen? Yo lo sé, y es de mí de quien se burlan. Escuchen, aquí será nuestro hogar, los haremos cambiar de lugar, desplazaremos a los habitantes, que se convertirán en nuestros enemigos. No desesperen, que ya estamos en nuestro pueblo. Es asunto mío. ¿Acaso no soy dos? ¿Acaso no soy tres? [subrayado de Yoneda] ..."

Acerca de la parte subrayada, en una anotación de la HTCh (1976: nota 3 para la foja 11r) se propone la siguiente interpretación:

"... En el texto naua literalmente dice como hemos traducido, es una frase interrogativa-negativa para afirmar lo que se dice: 'Yo soy 2, yo soy 3'. Estas expresiones que se aplica el dios a sí mismo quizá se refieran a otros nombres de Tezcatlipoca o, tal vez, como entendieron Preuss y Mengin en la ed. de 1937, 'Por cierto soy [tan fuerte como] dos o tres [juntos]'".

abejorro].

En la anotación de la HTCh (p. 164, Nota 8) para este párrafo se afirma:

> Aquí creemos que se trata claramente de la repetición (rito) del acto de creación. Una vez rota la cueva, Quetzalteueyac introduce su bastón para sacar al ser humano, que aquí recibe el nombre de abejorro (xicotli) y de sabandija (pepeyoii), tal vez porque se le considera como humanidad imperfecta, que para hablar gruñe (véase párrafo 177). Sólo después de comer el maíz puede hablar correctamente (véase los párrafos 210 y 211).

Por el momento, creemos que hace falta información para confirmar plenamente que esto alude a la repetición (rito) del acto de la creación. Pensamos, más bien, que este hecho concierne a un acontecimiento por el que se le dio el nombre de Xicotopilli a Quetzalteueyac.

Entre los objetos rituales de los peyoteros de los huicholes de Santa Catarina Cuexcomatitán menciona Neurath (1998: 278) lo siguiente:

"takwatsi: estuche alargado para guardar muwierite u otra parafernalia ceremonial" (op. cit.: 403).

Acerca de muwierite presenta la siguiente explicación:

> "muwieri, -te: vara ceremonial con plumas, sirve para establecer contacto con deidades, lugares sagrados y rumbos cardinales" (op. cit.: 401).

Quizá el objeto utilizado por Quetzalteueyac para romper el borde de Chicomoztoc (HTCh, párrafo 181) que se convirtió posteriormente en xicotopilli, sea una vara ceremonial como la que utilizan los peyoteros, con la cual establecen contacto con lugares sagrados.

Más adelante, en el párrafo 197, aparece la expresión: "cuando a mi izquierda y mi derecha están el xicotli y pepeyolli"; y en el párrafo 198 se vuelve a mencionar la misma expresión: "como a su derecha e izquierda están el xicotli y el pepeyolli", dando a entender que "el xicotli y el pepeyolli" es una expresión metafórica con el significado de "los chichichimecas de Chicomoztoc". El párrafo 199, asimismo, menciona:

> Luego ya hablan Icxicouatl y Quetzalteueyac, le dicen:
> -Escucha, Couatzin, no sólo a nuestro padre, nuestro conquistador, sino que a todos los que están a su derecha y a su izquierda hemos venido a hacer que abandonen su vida cavernícola y serrana. Los xicotin, los pepeyolime darán el encuentro a la llanura, la tierra divina. ...

3.9.2. Los objetos colocados sobre la cueva de Chicomoztoc (HTCh: fojas 5r y 16r).

Los objetos que los tolteca chichimecas Icxicouatl, Quetzalteueyac, Tezcauitzil y Tololouitzil portan en sus manos en la foja 5r, aparecen colocados sobre la cueva de Chicomoztoc en foja 16r, con excepción del topilli convertido en xicotopilli, que tiene en una de sus manos el mismo Quetazalteueyac. Dichos objetos, colocados en Chicomoztoc (foja 16r), son: un objeto hecho de plumas que porta Tololouitzil, un espejo (tezcatl) de cuatro puntas que lleva Tezcauitzil, y una especie de báculo que porta Icxicouatl. A continuación presentaremos algunos comentarios acerca del espejo.

En la foja 14r de la HTCh podemos observar que Quetzalteueyac en Chololian lleva el mismo tipo de espejo de cuatro puntas (fojas 5r y 16r).

Nicholson (1971: 412) señala la asociación entre el espejo como instrumento adivinatorio, y el dios Tezcatlipoca: "Se piensa que el origen de Tezcalipoca debe encontrarse en el espejo de obsidiana, el instrumento utilizado para los pronósticos y las adivinaciones". Como se verá adelante, al examinar los dioses en el MC2, según la HTCh, Tezcatlipoca es uno de los dioses a quienes invocaban los tolteca chichimecas.

En el Códice florentino (folios 122r-122v), por otro lado, encontramos la siguiente información acerca del uso que hacían los teochichimecas de los espejos en las migraciones:

> [Los teochichimecas] también traían espejos consigo colgados en la cintura: y cuando caminaban y van en rencle, y iban siguiendo a la guía: el cual, y los demás llevaban cada uno un espejo, colgado de la cintura a las espaldas: en que le iban mirando los que iban detrás.

Por el momento desconocemos si la utilidad que tenía el espejo dibujado en la HTCh era como describe el texto citado.[98]

En el texto de la HTCh, los cuatro personajes arriba referidos (Icxicouatl, Quetzalteueyac, Tezcauitzil y Tololouitzil), y el tlamacazqui Covenan, aparecen como los señores que partieron de Colhuacatepec Chicomoztoc y llegaron a Tollan (párrafo 79), y de Tollan arribaron a Chololian Tlachiualtepec (HTCh, párrafo 95 y 96); y, en este último lugar, conquistaron a los olmeca xicallancas (párrafo 122). Con base en esta información proporcionada por la fuente, se piensa que los objetos arriba enumerados seguramente tienen que ver con la función política de estos caudillos.

3.9.3. El fuego nuevo (HTCh: foja 16r).

Sobre Chicomoztoc, por el lado derecho del glifo Colhuacatepec, está un personaje masculino desnudo, que

[98] La concepción que tienen acerca de los espejos entre los habitantes de Chicontepec, Veracruz, una comunidad donde predomina el uso del náhuatl, es la siguiente: "todo lo relacionado con lo divino, todo que no sea del hombre" (comunicación del antropólogo Arturo Gómez, originario de esta comunidad).

tiene una piel de coyote o zorro con cabeza, colocada sobre su cabeza -a manera de tocado- que llega a sus espaldas. Este personaje está haciendo fuego con un mamalhuaztli. Acerca de este glifo, contamos con la siguiente información.

Olivier (1999a: 118, Nota 13) identifica como coyote al animal utilizado como tocado del hombre arriba comentado (foja 16r de la HTCh). Analiza, por otro lado, la relación que existe entre el coyote y el fuego, con base en las fuentes pictográficas, y las narraciones y los mitos indígenas, y llama la atención sobre el hecho de que el zorrillo o zorro sustituye al coyote en varias narraciones indígenas (op. cit.: 117-118).

3.9.4. Personaje masculino abajo del agua (HTCh: foja 16r).

En la parte inferior derecha de Chicomoztoc se encuentra un personaje masculino sentado con dos manos en posición orante,[99] abajo del agua que está manando de una cueva, con la cima llena de rocas. Quizá los glifos de la manta de piel (?), el arco y la flecha que se sitúan sobre la cueva con manantial, sean los objetos que el personaje dejó para ponerse debajo del mismo. El acto de bañarse ha de tener algún significado ritual, como puede ser la purificación o el autosacrificio.[100]

3.9.5. Nauallachtli yyonocan (HTCh: foja 16v).

Dos personajes masculinos en el juego de pelota. Esto probablemente se refiere a uno de los nombres de Chicomoztoc, que es Nauallachtli yyonocan (donde está el juego de pelota mágico) (HTCh, párrafo 221), antes comentado.

En seguida se analizan, de arriba hacia abajo, los conjuntos de glifos representados en el MC2 en una secuencia vertical:

3.9.6. Quetzalteueyac y Icxicouatl (MC2).

Se encuentran parados Quetzalteueyac (A28) e Icxicouatl (A29). A su derecha hay un árbol (A26) y una cactácea con tres flores (A27). A su izquierda se aprecia la copa de un árbol (A25),[101] lo que hace pensar que, originalmente, había seguramente un árbol y una cactácea, y que la composición de esta sección era simétrica.

---

[99] Por el momento se desconoce si las manos con las palmas unidas enfrente del pecho significaba "rezar" en la cultura indígena prehispánica, como ocurre con el budismo o el cristianismo.

[100] Existe la posibilidad de que esto represente a Tlaçanauhqui (el que adelgaza), aunque por el momento esta suposición no pasa de ser una hipótesis.

[101] No se aprecia el resto del árbol, por estar deteriorado el documento en esta parte.

3.9.7. El fuego nuevo (MC2).

Dos personajes masculinos (A45, A48), con una línea horizontal de pintura facial, están haciendo el fuego nuevo abajo de una estructura sagrada (A39).[102] El glifo A46 se compone de dos palos, el vertical y el horizontal, para hacer el fuego por medio de la fricción.[103]

El fuego nuevo es una ceremonia que los mexicas realizaban cada cincuenta y dos años, sobre el que explica González (1995):

> toxiuhmolpilia. 'atamiento de años' NAHUA. (v. fuego). Ceremonia que se celebraba cada cincuenta y dos años, cuando coincidían los ciclos de 365 y 260 días; se pensaba que al suceder esto, podía terminarse el mundo y que bajaban del cielo las tzitzimime (v. tzitzimitl) o monstruos nocturnos que se comerían a los seres humanos. Cuando se acercaba el día señalado, apagaban todos los fuegos y la población entera permanecía a la expectativa, ...

Broda (1982) en su trabajo La fiesta azteca del Fuego Nuevo y el culto de las Pléyades analiza el ritual mexica del fuego nuevo con base en las crónicas del siglo XVI, y las propiedades calendáricas y astronómicas del culto a las Pléyades de Mesoamérica. De acuerdo con este estudio (op. cit.: 138):

> ... en el calendario mexica la fecha del anti-cenit (nadir) del sol, ... a fines de noviembre ... era muy importante ... puesto que el nadir del sol coincidía en ella con el paso de las Pléyades por el meridiano a media noche y además coincidía con la fiesta del Fuego Nuevo cada 52 años.

Aclara, al respecto, que las Pléyades o Cabrillas figuran entre las constelaciones estelares más importantes de la cosmovisión y mitología de los pueblos indígenas de América, desde las llanuras y el Suroeste de Norteamérica hasta el área andina, el Gran Chaco y Brasil. Entre los nahuas la conocen con los nombres de miec o miac (muchos, multitud) o tianquiztli (mercado)(op. cit.: 134).

Acerca de la fecha del anti-cenit (nadir) del Sol, explica que es cuando a fines de noviembre el Sol pasa a media noche 180 grados abajo de la posición que alcanza a mediados de mayo en el día del cenit (op. cit.: 138).

En cuanto al año en el cual se celebraba el fuego nuevo observa (op. cit.: 136):

> Aunque algunas referencias en las fuentes parecen indicar que la fiesta se celebraba en los años ce tochtli con los cuales empezaba el ciclo calendárico de 52 años ... otros datos demuestran claramente que la fiesta del Fuego Nuevo caía siempre en el segundo año del ciclo, o sea ome acatl.

---

[102] Al observar con cuidado los personajes del MC2, encontramos que las pinturas faciales de líneas horizontales, o de puntos en la mejilla, parecen tener relación con el rito de fuego nuevo. (Véase el Cuadro 2).

[103] El palo de la posición horizontal tiene el rostro en perfil de un cipactli.

En general la ceremonia de fuego nuevo se relaciona con toxiuhmolpilia (atamiento de años), la ceremonia mexica que se celebraba cada cincuenta y dos años, cuando coincidían los ciclos de 365 y 260 años (González 1995: 186). Sin embargo, en los códices provenientes de distintas regiones de México se registran las ejecuciones de fuego nuevo en diversos momentos conmemorativos como: la partida de migración, la construcción de nuevos edificios, entre otros.

Explica la misma autora con base en la Historia de los mexicanos por sus pinturas (1941, citado por Broda, Ibid.) que esto se debe al hecho de que en un relato mítico sobre la creación del mundo en su quinta edad, el segundo año, ome acatl, Tezcatlipoca se transformó en Mixcoatl y con unos palos sacó fuego nuevo, y se hizo fiesta a los dioses y se encendieron grandes lumbres. Señala Broda (Ibid.) que en la celebración del fuego nuevo se conmemoraba, precisamente, esta primera acción de Tezcatlipoca-Mixcoatl.

Tena (1992: 90), observa que entre los mexicas el inicio histórico de la celebración del fuego nuevo debe estar relacionado con el momento en que éstos logran la autonomía militar y política, es decir, cuando "el grupo empezó a tomar decisiones autónomas en la esfera militar y política".

Por el momento, no queda claro el significado de la ceremonia de fuego nuevo para los chichimecas salidos de Chicomoztoc y registrados en el MC2, aunque se puede decir que no significaba sólo la celebración de ciertas fechas, sino que existía una razón político-militar, de la misma manera que en el caso de los mexicas. Este tema debe profundizarse en estudios futuros. Cabe aclarar, al respecto, que en el caso del fuego nuevo realizado en Chicomoztoc en el MC2 no aparece registrado el glifo calendárico que indicara la fecha de su celebración.

Junto a la parte superior de la estructura sagrada (A39)[104] se encuentran cuatro chichimecas (A35, A36, A37, A38), sentados, con los brazos levantados hacia arriba y cuatro serpientes de cascabel enroscadas (A31, A32, A33, A34).[105]

3.9.8. El flechamiento hacia los cuatro rumbos cardinales (MC2).

Al lado de los personajes A45 y A48 se encuentran dos hombres chichimecas (A44, A49) en posición algo forzada, cabeza abajo. Estos dos personajes, al parecer, están apuntando hacia abajo con sus arcos y flechas.

Abajo de la escena del fuego nuevo tenemos una franja con dos biznagas (A52, A53) y cuatro montículos flechados, adornados con papel (A50, A51, A54, A55).

Quizá los glifos representen el flechamiento de los cuatro rumbos cardinales. Acerca de los rumbos, se encontró la siguiente información, en González (1995):

> Rumbos del universo. Los rumbos del universo no son los puntos cardinales, sino los lados de un *rectángulo hipotético, que convergen en los cuatro puntos solsticiales y que se complementan con un* centro o eje que atraviesa el plano terrestre del cielo al inframundo, tienen gran importancia en la

[104] En el presente trabajo hemos nombrado "estructura sagrada" al glifo que parece representar una especie de techo fabricado de zacates con fines rituales.

[105] Como se verá de aquí en adelante, en esta sección del grupo A del MC2 abundan los conjuntos de cuatro glifos o elementos iguales o parecidos.

cosmovisión mesoamericana. Cada sector está asociado con un signo calendárico, con un color y con uno o varios árboles, y dioses. En cada esquina del universo se encuentra un 'sostenedor' del cielo que recibe diferentes nombres; entre los nahuas Tezcatlipoca y Quetzalcoatl, mismos que sostienen el cielo. Los signos del tonalpohualli son el acatl o 'caña' que corresponde al Este, el tecpatl o 'pedernal' al Norte, el calli o 'casa' al Oeste y el tochtli o 'conejo' al Sur.

Los Anales de Cuauhtitlan (1975: 6) hacen mención del flechamiento de los cuatro rumbos cardinales con las siguientes palabras:

> Así es la relación de los viejos chichimecas, una mujer, de nombre Itzpapalotl, los convocó y les dijo: ... Luego iréis al oriente (tlapco) y ahí tiraréis con el arco; de igual manera tiraréis por el norte (mictlampa), dentro del valle (teotlalli, tierra divina); asimismo tiraréis por el sur; también tiraréis por la sementera de riego (amilpampa) y en la tierra florida (xochitlalpan).

Knab (1991) se refiere a talocan melaw (el centro de talocan), y los cuatro rumbos cardinales en el talocan (Tlalocan) reconocidos por los sanmigueleños del estado de Puebla. Cabe aclarar, al respecto, que en otra parte el autor explica que talocan es el inframundo, tlalticpac es la superficie de la tierra donde vive el hombre, e in ilhuicac es el cielo. Dada esta acotación introductoria, citaremos el texto de Knab (Ibid.: 44) que explica la relación entre los rumbos, talocan, tlalticpac e in ilhuicac:

> En los cuatro lados del inframundo se unen el cielo, ilhuicac, la tierra, tlalticpac, y el inframundo, talocan. Así se forman los límites de los cosmos y la unión esencial entre los tres niveles del mundo.

Los textos arriba citados ilustran la concepción indígena de los cuatro rumbos que seguramente estaba implícita en los dibujos del flechamiento de cuatro montículos que realizan los chichimecas A44 y A49.

En la obra de Ixtlilxochitl (1975: 295) se describen los rituales que realizaban los chichimecas de Xolotl en la toma de posesión de tierras, como flechar los cuatro rumbos cardinales desde la cima de cerros altos, atar las yerbas largas llamadas malinalli por las puntas y hacer fuego. Por ahora desconocemos, sin embargo, si el flechamiento representado en el MC2 tiene alguna relación con la toma de posesión de tierras.

Retomando el tema de los glifos asociados a Chicomoztoc en el MC2, abajo de estos cuatro montículos flechados, adornados de papel (A50, A51, A54, A55), se encuentran cuatro objetos, en apariencia ornamentales, hechos con plantas (A56, A57, A58, A59).

En seguida aparece registrado: un rectángulo en posición diagonal (A60) que contiene cuatro cerros y algunos elementos que, al parecer, representan unos remolinos o movimientos giratorios cuadrangulares.[106] Se aprecian, además, algunos elementos puntiagudos que recuerdan los rayos solares.

---

[106] Este glifo recuerda la representación del agua roja y azul de la f. 16v de la HTCh, asociada a Nauallachtli yyonocan (donde está el juego de pelota mágico) en Chicomoztoc. El glifo A60, sin embargo, no está iluminado de rojo y azul.

3.9.9. 5 coatl (MC2).

A continuación aparecen el siguiente conjunto de glifos: un nopal con flor, del que sale la cabeza negra de un hombre con nariguera (A62). El nopal está flechado en dos partes. La flecha del lado derecho remata en una serpiente de cascabel enroscada, a la cual están unidos con una línea cinco círculos, dando a entender que la serpiente y los círculos en conjunto representan el glifo 5 coatl (A61).

Acerca de la cabeza negra de este conjunto, encontramos que los códices mixtecos proporcionan, por un lado, asociaciones del hombre con elementos de la naturaleza, en los siguientes variantes: (a) "Hombres de piedra" (Códice Vindobonensis, láminas 9 y 37; Códice Nuttall, lámina 20); (b) "Hombres árbol", (Códice Vindobonensis, lámina 37); (c) "Hombre de tierra", (Códice Selden, lámina 14) (véase Heyden 1989: 123). Por otro lado, en el Códice Nuttall se dibujan una serie de rostros y personajes de gris o negro, asociados a plantas (Cfr. Caso, 1977: Lámina XIII, Nuttall 20-1). Quizá la cabeza negra (A62) tenga alguna relación con los seres que aparecen en los códices mixtecos.

Cabe observar que en el párrafo 216 de la HTCh se menciona el día 5 coatl tonalli, como uno de los días en que los tepilhuan chichimeca ayunaron al salir de la cueva:[107]

> (216) He aquí los días en que hicieron el ayuno de los tlatoque: día 3 calli, día 4 quetzalli, día 5 couatl, día 6 miquiztli.

Al respecto, en la HTCh, párrafo 158, hay una descripción acerca del flechamiento de plantas asociado a la penitencia que hicieron Icxicouatl y Quetzalteueyac, después de que los tolteca chichimeca conquistaron a los olmeca xicalanca.

> (158) He aquí los linderos, y las cuatro partes en las que hicieron penitencia los tolteca chichimeca y Quetzalteueyac:
> Hacia el oriente está flechado el pochote donde se llama Tequacuilco.
> Hacia el norte está flechado el mezquite quetzal.
> Hacia el oeste está flechado el izote quetzal.
> Hacia el sur (Couixco) está flechado el maguey irrizado.

La anotación de la HTCh explica lo siguiente sobre este acto: "Después que los tolteca-chichimeca conquistaron a los olmeca xicalanca, Icxicouatl y Quetzalteueyac tomaron posesión del territorio de Cholula,

---

[107] Según la HTCh, el día 13 xochitl (párrafo 171) llegaron Icxicouatl y Quetzalteueyac a Colhuacatpec Chicomoztoc. El día 2 ehecatl (párrafos 180-181) Quetzalteueyac golpea la cueva y rompe el borde. Ocurren, asimismo, otros acontecimientos importantes en Chicomoztoc. Los chichimecas que salieron de Chicomoztoc hicieron el ayuno de los tlatoque en los días 3 calli, 4 quetzpalli, 5 coatl y 6 miquizli (párrafos 214 y ss.). Uno de estos días es, precisamente, el día 5 coatl del glifo A62 aquí descrito.

Acerca del ayuno de los tlatoque, véase adelante el tema de los animales sagrados.

para lo cual hicieron penitencia y flecharon los árboles asociados a cada rumbo del universo" (HTCh 1976: 156-157, nota 1 para la foja 13v). Cabe observar que el glifo del MC2 aquí referido también representa el flechamiento de un nopal asociado a una penitencia.

En este capítulo se trataron de explicar los glifos relacionados a Chicomoztoc en el MC2 y en la HTCh, con base en las fuentes y estudios etnohistóricos. Quedó claro que varios glifos están estrechamente relacionados con la cosmovisión indígena asociada a Chicomoztoc, y que en las manifestaciones gráficas están plasmadas algunas ideas que no se registran en las fuentes escritas en náhuatl o en español, producidas en el siglo XVI.

Capítulo 5. Dioses y sacrificios humanos.

En el presente capítulo se tratará de identificar a los dioses que aparecen registrados como tales, o sugeridos indirectamente en el MC2 aplicando diversos recursos analíticos, como por ejemplo el estudio de las pinturas faciales. Discutiremos, asimismo, el significado cultural de los sacrificios humanos representados en el MC2, en el contexto del México prehispánico.

Se analizarán los dioses en el MC2 --además de Itzpapalotl, sobre la cual ya se discutió con anterioridad-- que se registran como tales, así como los que se sugieren indirectamente. La manifestación de la concepción de otros dioses en el MC2 es bastante variada. Algunos de ellos están dibujados de acuerdo con la iconografía ya reconocida de los númenes mesoamericanos, por lo que se trató de identificarlos en el panteón mexica.[1] Otros dioses no están referidos con tanta claridad, aunque están sugeridos por algunos elementos relativos a las deidades. Cabe observar que algunos dioses pintados o sugeridos por medio de unos elementos asociados en el MC2 no son reconocidos propiamente como dioses chichimecas.

Otra forma de identificar la existencia de cultos a determinados dioses por los chichimecas registrados en el MC2, es estudiando las pinturas faciales de los personajes.

Asimismo, en el MC2 se encuentran las escenas de los sacrificios humanos dedicados a los astros como el Sol y Venus, lo que evidencia la existencia del culto a estos cuerpos celestes. Al respecto, hemos analizado el significado cultural de los sacrificios humanos para los chichimecas.

1. Los dioses en el MC2 (Diagrama 2).

En el MC2 se aprecian algunos dioses del panteón mesoamericano, cuyas iconografías son reconocidas.

1.1.Tezcatlipoca y Quetzalcoatl.

En un objeto que sostiene en las manos un chichimeca (A20) que sale de Chicomoztoc, y abajo de la estructura sagrada que se encuentra en el camino que pasa cerca del Popocatepetl y el Iztaccihuatl, se ve un elemento (L12) que, por su similitud, se puede identificar con el Tezcatlipoca Yohualli Ehecatl que está dibujado en el Códice florentino. Como ya se comentó con anterioridad, en este último códice su imagen aparece como una cabeza en que se aprecian las pequeñas líneas curvas que probablemente sean las plumas de guajolote, y una protuberancia en forma de una vírgula encima de la boca que recuerda la carnosidad que tienen los guajolotes arriba del pico; aparece flotanto en el aire sobre el campo, rodeada por las manchas negras que seguramente representan a la yohualli (noche) (véanse las ilustraciones del "Libro 6. Retórica y

[1] Esta identificación se apoya en Nicholson (1971) y Tena (1993).

filosofía moral", del Códice florentino recopiladas en la Lámina 4). En los elementos que componen los glifos A20 y L12 del MC2 se observan las mismas características de la cabeza con plumas y la carnosidad encima de la boca (Lámina 5).[2] Como su nombre lo indica, este dios ha de tener una relación conceptual estrecha con el dios Ehecatl que comentaremos más adelante.

En Chololllan se encuentra una cabeza (K43 + K44) que quizá podría identificarse como la de Quetzalcoatl, dada la asociación de este dios a Chololllan, según las fuentes etnohistóricas.[3]

Al comparar los momentos históricos en que Quetzalcoatl y Tezcatlipoca son invocados por los tolteca chichimecas, y la manera en que son nombrados, da la impresión de que se refieren a un solo dios, como se puede observar en el análisis que se expone más adelante. Quizá, dentro de la cosmovisión de los tolteca chichimecas, ambos dioses estuvieran estrechamente relacionados.

Se enlistan, a continuación, los contextos históricos en los cuales Quetzalcoatl es mencionado en la HTCh:

-Los nonoualca se llevan a Quetzalcoatl de Tollan cuando parten (párrafo 32).

-Cuando tlamacazqui (sacerdote), Covenan de los tolteca chichimecas, parte de Tollan hacia Chololllan a hacer la penitencia por su pueblo, se refiere -como sinónimos- a los siguientes nombres: Tloque Nauaque Ipalnemouani, tlacatecolotl Quetzalcoatl, y Quetzalcoatl Nacxitl Tepeuhqui (párrafos 84-91).

-Cuando los siete grupos chichimecas que salieron de Chicomoztoc hacen el primer saludo a Chololllan con ofrendas de los animales (codornices, culebras, venados, conejos), se refieren a tlacatecolotl Quetzalcoatl (párrafo 330).

En cuanto al nombre Tezcatlipoca, se menciona en los siguientes contextos históricos:

-En Tollan se menciona: "Y en verdad [Uemac] fue el ueyo de Tezcatlipoca, ..." (párrafo 16).

-En Chololllan, cuando los tolteca chichimecas están preparando el levantamiento armado en contra de los olmeca xicallanca, se menciona:

[131] Luego ya se muestra Tezcatlipoca, les dice: ... ¿Acaso no soy dos, acaso no soy

[2] Reyes y Odena (1995: 253, figura 2) identifican a la imagen del glifo L12 que se encuentra abajo de la estructura sagrada como Itzpapalotl, ya que mencionan: "Figura 2. Escenas del Mapa de Cuauhtinchan No.2, b. La diosa Itzpapalotl de los chichimecas". Se desconoce si los autores encontraron la figura de Itzpapalotl parecida a este glifo en algún documento.

[3] Cabe observar que esta cabeza parece ser la de un mono. En el Códice Vaticano A, f. 6r que se conserva en la Biblioteca Apostólica Vaticana, Roma, Italia (véase Arqueología mexicana, vol. VI-núm.35, enero-feberero 1999) se ilustra "El Sol de Viento" (Ehecatonatiuh) destruido por un huracán que transformó a los hombres en monos. Se encuentra dibujado, en la parte superior de esta ilustración, Ehecatl Quetzalcoatl, dios del viento, que tenía como su doble a un mono.

tres?[4]... Luego ya canta Tezcatlipoca: ...

-Los tolteca chichimecas invocan a este mismo dios en Cholollan, cuando son atacados por los xochimilca y los ayapanca, a los seis años de haber conquistado a los olmeca xicallanca (párrafo 161 y ss.). En esta ocasión, le nombran de la siguiente manera: "¡Oh teuhctli nuestro, oh Tloque, oh Nauaque, oh Ipalnemouani, oh creador nuestro, oh hacedor nuestro!" (párrafo 162); "¡Oh Oyyoyao! ¡Oh Macoche! ¡Oh Tepotze!" (párrafo 163).[5]

-En Chicomoztoc, Tezcatlipoca se aparece a los caudillos de los tolteca chichimeca, Icxicouatl y Quetzalteueyac:

> [181] -En el día 2 ehecatl se rompió el borde de la cueva, del cerro. En él se muestra ya el tlacatecolotl, ya les llama Tezcatlipoca, les dice:
> - ... '¿Acaso no soy dos?' '¿Acaso no soy tres?'.

Al comparar las citas se observa que Quetzalcoatl y Tezcatlipoca son también llamados tlacatecolotl. El nombre de Ipalnemouani está atribuido a Quetzalcoatl en los párrafos 84-91 y 162, aunque en el párrafo 263 no se alude a Quetzalcoatl o Tezcatlipoca, sino a Tlalticpaque:

> [263] Aquí termina el camino y los dias ... cuando recorrieron el camino por la llanura, ... Codornices, culebras, conejos y venados vinieron comiendo al recorrer el camino, al venir caminando. Ésos son los años y los días en que dieron ejemplo, en que vinieron a hacer y tener su pueblo, el señorío y el gobierno, la nobleza, la estera, el asiento, sólo con poder del Ipalnemouani, del Tlalticpaque.

Ambos dioses, Quetzalcoatl y Tezcatlipoca, pertenecían al grupo de los dioses creadores y providentes (Nicholson 1971: Table 3, Tena 1993: 74 y ss.), y están descritos con las siguientes palabras, por Robelo, en el Diccionario de mitología nahuatl (1980, vol. 1: 356 y ss.):

> En este Códice [Zumárraga, llamado también Ms. de Fr. Bernardino],[6] ... aparece Quetzalcoatl

[4] Acerca de la expresión "¿Acaso no soy dos, acaso no soy tres?", véase la anotación incluída al discutir el xicotopilli atribuído a Chicomoztoc, en el presente estudio.

[5] Acerca de la interpretación de este último nombre del dios como "El del aliento guerrero (oyyoyaue), el ser que protege o gobierna (macochehe tepotzehe)" véase Yoneda (1996: 210).

Cabe aclarar, por otro lado, que en los párrafos 161-163 de la HTCh, no se menciona el nombre de Tezcatlipoca, aunque se puede deducir que los tolteca chichimecas se dirigen a este numen.

[6] Con base en Garibay (ed. 1996, Introducción) se entiende que el llamado Códice Zumárraga fue publicado por Joaquín García Icazbalceta (1882, 1892 y 1942) como Historia de los mexicanos por sus pinturas. Este mismo manuscrito aparece publicado, precisamente, en la Teogonía ... (Garibay, op. cit.).

como dios creado pero, al mismo tiempo, como dios creador de otros dioses y del mundo, de suerte que es un dios primitivo, que nada tiene de humano; ... En la cosmogonía de los soles se ve que Quetzalcoatl aparece en antagonismo con su hermano Tezcatlipoca, formando ambos una especie de dualidad, en que aquél representa el genio del bien, y éste el del mal.

En los Anales de Cuauhtitlan (1975: 8 y ss) existe una narración mitológica muy compleja, en la que intervienen Quetzalcoatl y Tezcatlipoca. De esta narración se rescataron aquellos episodios que ilustran la relación entre estas dos deidades:

a) Mientras que Quetzalcoatl se empeña en sacrificar solamente culebras, aves y mariposas en sus aposentos de ayunos, penitencia y oración, "reiteradamente quisieron engañarle los demonios [Tezcatlipoca y otros demonios], para que hiciera sacrificios humanos, matando hombres".

b) Tezcatlipoca hace que Quetzalcoatl vea su propio cuerpo en un espejo:

> Luego [Tezcatlipoca] le dio el espejo y le dijo: 'Mírate y conócete, hijo mío; que has de aparecer en el espejo'. En seguida se vio Quetzalcoatl; se asustó mucho y dijo: 'Si vieran mis vasallos, quizá corrieran'. Por las muchas verrugas de sus párpados, las cuencas hundidas de los ojos y toda muy hinchada su cara, estaba disforme. Después que vio el espejo, dijo : 'Nunca me verá mi vasallo, porque aquí me estaré'. Se despidió Tezcatlipoca y salió para reírse y burlarse de él se concertó con Ihuimécatl.

c) Tezcatlipoca e Ihuimecatl envían a Coyotlinahual, oficial de pluma, quien le dice a Quetzalcoatl: "Hijo mío, yo digo que salgas a que te vean los vasallos; voy a aliñarte, para que te vean". Apareja el atavío de Quetzalcoatl, le da el espejo para verse, y, al hacerlo, Quetzalcoatl "quedó muy contento de sí, y al punto salió de donde guardaban ..."

En los siguientes dos episodios ya no es tan clara la intervención de Tezcatlipoca.

d) Los dioses [¿u hombres?] hacen que Quetzalcoatl se embriague con el pulque, y se olvide de su "ayuno, penitencia y oración".

e) Quetzalcoatl se prende fuego y se quema.

> Decían los viejos que se convirtió en la estrella que al alba sale; así como dicen que apareció, cuando murió Quetzalcoatl, a quien por eso nombraban el Señor del Alba (tlahuizcalpantecuhtli).
>
> Decían que, cuando él murió, sólo cuatro días no apareció, porque entonces fue a morar entre los muertos (mictlan); y que también en cuatro días se proveyó de flechas; por lo cual a los ocho días apareció la gran estrella (el lucero), que llamaban Quetzalcoatl. Y añadían que entonces se entronizó como señor.

Por el momento nos limitamos a tratar de explicar la relación estrecha entre Quetzalcoatl y Tezcatlipoca, con base en los Anales de Cuauhtitlan, para poder comprender la aparente identificación de ambos dioses como dos dioses íntimamente vinculados en la cosmovisión mesoamericana manifestada en la

HTCh.[7]

1.2. Tlaloc, Xipetotec, Chalchiuhtlicue.

Al glifo toponímico Matlalcueye (E30) se encuentran asociados Xipetotec (E31a) y Chalchiuhtlicue (E36), dos dioses que tienen alguna relación con Tlaloc, aunque esta última deidad en sí no está registrada.[8]

1.2.1. Xipetotec.

Xipetotec (E31) es el "dios de la vegetación que renace, patrono de los orfebres" (Tena 1993: 78), y la cabeza de Xipetotec con el chorro de agua que brota del mismo, precisamente, se encuentra asociado al glifo de la montaña Matlalcueye (E30) por medio de una línea negra.[9]

Broda (1970: 244) apunta que probablemente Xipetotec originó en los actuales estados de Oaxaca y Guerrero; es decir, en los lugares donde habitaban los zapotecos, los tlapanecas y los yopime. La misma autora explica las razones por las cuales se le atribuye al dios, el simbolismo de la fertilidad y de la renovación de la vegetación en los siguientes términos:

Originalmente esta asociación fue señalada por Eduard Seler, quien consideró que los actos de tlacaxipeualiztli, tlauauanaliztli y tlacacaliztli tenían una relación estrecha con las prácticas agrícolas; interpretación influida por los conceptos que entonces estaban en boga para explicar la cultura folclórica europea (Broda 1970: 258).

La autora está de acuerdo con Seler, en el sentido de que Xipetotec está relacionado a los conceptos de la fertilidad y la renovación de la vegetación. Además presenta otras razones que se exponen a continuación:

(a) En "los cantares que decían a honra de los dioses en los templos y fuera de ellos" reunidos por

---

[7] Acerca de Tezcatlipoca como dios tutelar de un grupo étnico, se cuenta con la siguiente información:

"En Tezcoco, Tezcatlipoca fue el dios más reverenciado, seguido por Huitzilopochtli y Tlaloc. En la migración de los chichimecas, con el fin de buscar su tierra prometida (que encontraban en Tezcoco), fue Tezcatlipoca, no Huitzilopochtli, quien guió a su pueblo en su sagrada peregrinación (Relación de Tezcoco, 1975: 13). La Relación de Tezcoco, 1582 (Ibid.: 8-9) describe a Tezcatlipoca, embijada su estatua de negro y cubierta con plumas finas, 'nácar muy reluciente' y joyas de oro y piedras finas" (Heyden 1989: 91).

[8] Hemos considerado que el glifo de Xipetotec (E31a) expresa cierto vínculo con el dios Tlaloc, porque de su cabeza sale un chorro de agua.

[9] En la HTCh el dios Xipe aparece con motivo de un conflicto interno de los cuauhtinchantlaca:

"[347] Año I calli. en él se dividieron los quauhtinchantlaca. Se enemistaron por el tzicauaztli, y la piel de Xipe, que se comieron los perros y la habían pedido de préstamo; por eso ya se van a Yauhtlimancan, Mometlapachocan, Mazatepec: Oyoual, Quechol".

Sahagún, se encuentra el himno dedicado al dios Xipetotec Youallan, en el cual se expresa la preocupación por el crecimiento de la planta de maíz, invocando la lluvia.

(b) Se puede asociar la idea de la fertilidad y la prosperidad a la intervención de los xipeme que forma parte de la fiesta de Tlacaxipeualiztli. Presentaré el desarrollo de la fiesta con base en Broda (1970), para situar la actuación de los xipeme en el contexto general de la fiesta.

En la fiesta mexica de Tlacaxipeualiztli se sacrificaba a una serie de cautivos por la extracción del corazón; otras víctimas eran desolladas. Los sacerdotes vestían estas pieles para personificar a los dioses, y asistir al sacrificio gladiatorio.

Posteriormente, los pobres tomaron prestadas las pieles para vestirlas, y ponerse otros atavios relativos a Xipetotec, y con ellas pedían limosnas por las casas durante los siguientes veinte días. Estos penitentes tenían el nombre de xipeme, asociado a la idea de la fertilidad, ya que los indios creían que el acto traía la prosperidad a las casas que los xipeme visitaban. Al terminar este periodo, enterraban la piel (eutlatilo)[10] en un lugar que, de acuerdo con Durán, tenía las siguientes características: "un subterráneo o bóveda, la cual tenía una piedra movediza que se quitaba y ponía. Enterraban los cueros con canto y solemnidad, como a cosa sagrada".

En la misma fiesta los guerreros (quienes habían tomado prisioneros que fueron destinados a los sacrificios ya mencionados), hacían penitencia durante todo el periodo, finalmente sacrifican su cautivo y ofrecen un banquete a sus parientes y amigos.

Posteriormente,

> el guerrero que tomó el prisionero levanta un 'palo del desollamiento de hombres (tlacaxipeoalizquauh)' en el patio de su casas. Este palo funcionaba como una especie de emblema de su prestigio social.
>
> En la punta del palo el guerrero sujetaba una camisa hecha de mecates con nudos sin manga, y un pequeño manojo de plumas de garza (traducción: Yoneda).[11]

El estudio de Broda (1970) clasifica las funciones sociales de la fiesta de Tlacaxipeualiztli dedicada a Xipetotec según los siguientes criterios. Distingue entre:

(i) Las funciones religiosas y tradicionales de la fiesta, en las cuales intervienen los sacerdotes, barrios y el pueblo. Las celebraciones para el dios Xipe, y el acto conocido como xipeme tienen estas funciones.

(ii) Las funciones política y social de la fiesta, en las cuales intervienen el rey, los guerreros y los nobles. Los siguientes actos tienen estas funciones: (ii-a) el sacrificio gladiatorio realizado por los guerreros

---

[10] Euatl: cuero por curtir, o mondadura y caxcara de fruta (Molina) + tlatilia.nic.: guardar algo a otro o esconderselo (Molina).

[11] Aparte, el guerrero que tomó el prisionero envolvía el fémur en papel y le ponía una máscara. Se llamaba malteotl a este objeto como ya se dijo páginas arriba.

tigre y águila; y (ii-b) las actividades realizadas por los guerreros que tomaron prisioneros, quienes llevan los cautivos al templo, y observan el sacrificio gladiatorio, y colocan el tlacaxipeoalizquauh en el patio de su casa.

Hemos presentado en forma resumida el análisis sobre el desarrollo de la fiesta Tlacaxipeualiztli de Broda (1970), para ubicar la petición de limosnas que realizaban los pobres vestidos de piel (el acto reconocido con el nombre de xipeme), a la cual se le asocia el concepto de fertilidad o prosperidad.

(c) Por otro lado, en el Calendario Tovar se puede observar una asociación estrecha entre la fiesta de Tlacaxipeualiztli y el sombolismo de fertilidad:

> Tovar menciona que los esclavos eran sacrificados y desollados, y sus pieles eran colgadas en el templo para ser utilizadas para el pronósticos de la fertilidad del año entrante. Si corre gran cantidad de grasa de la piel, era considerado como señal de que el año venidero iba a haber mucha lluvia, fertilidad y abundancia. Entonces los señores y los jefes reunían a su pueblo y les ordenaban a que trabajaran y cultivaran la tierra rápidamente, porque el año será de mucha agua. Un hombre se vestía de la piel desollada y caminaba entre la gente para anunciar la abundancia del año venidero, recibiendo muchas muestras de toda la gente, porque ellos le daban y contribuían con muchas espigas de maíz y de otros regalos ... [Kubler y Gibson 1951: 22, Nota 200]. Ningún otro autor menciona esta relación estrecha entre el Xipe y el trabajo del campo. El relato se refiere a un barrio específico (Broda 1970: 261).

(d) Por último, Broda, siguiendo a Acosta Saignes (1950: 30) sitúa la fiesta de Tlacaxipeualiztli en el contexto del complejo de los sacrificios humanos asociado a la fertilidad y la prosperidad que se distribuye por todo el continente americano:

> ...tal parece que el sacrificio por desollamiento era una práctica antigua que pertenecía al complejo del sacrificio humano con una distribución amplia desde la parte meridional de Norte América hasta los Andes de Sudamérica. El propósito de estos sacrificios era para conseguir la fertilidad agrícola y las facultades especiales de las víctimas por medio del canibalismo ritual, y de cabezas trofeos, cabellos, el fémur, etc. En general estos conceptos formaban el trasfondo de los rituales mexicanos. El acto de vestir las pieles desolladas parecen haber sido el desarrollo peculiar que tomó esta tradición en México, el cual estaba asociado con el culto de Xipe y las procesiones de los pobres que representan al dios, pidiendo limosnas (Broda 1970: 264).

1.2.2. Chalchiuhtlicue.

En una cueva de Matlalcueye se encuentra una mujer-agua (E36), que podría identificarse como Chalchiuhtlicue, "'La de la falda de jades': diosa de las aguas terrestres y marinas, comparte de Tlaloc" (Tena 1993: 77). Podría reconocerse el glifo E46, del MC2, como una representación abreviada de esta deidad, la cual aparece dibujada en el Códice Telleriano Remensis (Quiñones Keber op. cit.: 26, folio 11v), de la siguiente manera: tiene el tocado, orejera, nariguera y vestido predominantemente de color azul. De su tocado y de su vestido salen líneas de la corriente de agua, rematadas por gotas y caracoles. En sus manos sostiene un huso

del cual penden una tira de algodón y una pequeña tabla para tejer. Está parada sobre una ancha corriente de agua, con protuberancias rematadas con gotas y caracoles. En esta corriente se encuentran dibujados una mujer y un guerrero nadando, y un petlacalli (caja hecha de fibra vegetal)[12] flotando. Esta pintura del Códice Telleriano Remensis la describe Quiñones Queber de la siguiente manera:

> A lo largo de la corriente de agua se encuentra una pareja de una mujer vestida de manera sencilla y un hombre. El hombre tiene [en sus espaldas] un escudo y un manojo de flechas, mientras que hacia la derecha se encuentra flotando el cofre tejido de junco con el collar de piedras verdes sobre la tapa [sostenido con un mecate][13] (traducción: Yoneda).

Sin embargo, pensamos que la intepretación que hace uno de los amanuenses[14] sobre esta parte del dibujo sugiere que la mujer y el hombre no representan una pareja, sino que son madre e hijo (que es guerrero), y el cofre no es precisamente de la mujer, sino que simboliza la pérdida de la riqueza, ya que se lee:

> Píntanla con una rueca en la mano y en la otra un cierto palo con que tejían y para dar a entender que de los hijos que paren las mujeres unos son esclavos y otros mueren en guerras y otros en pobreza; pintan los que se los lleva el agua por manera que aunque fuese rico y trabajador todo se avía de perder.

En fin, el glifo E36 del MC2, que se compone de la cabeza de una mujer y un chorro de agua, parece ser una representación abreviada de Chalchiuhtlicue. Acerca de esta deidad apunta González (1995):

> CHALCHIUHTLICUE o CHALCHIUHCUEYE. 'falda de jadeíta'. NAHUAS. También llamada Acuecueyolotl, 'Olas de agua', Apozonalotl, 'espuma de agua'. Era la diosa del agua corriente. Sahagún señala al respecto: '... pintábanla como mujer, y decían que era hermana de los dioses de la lluvia que llaman tlaloques; honrábanla porque decían que ella tenía poder sobre el agua del mar y de los ríos, y hacer tempestades y torbellinos en ellas, y anegar los navíos y barcas y otros que caminaban por el agua ...'.

Por otra parte, Múñoz Camargo (1998: 166) señala que Matlalcueye era la consorte de Tlaloc, lo que sugiere que Chalchiuhtlicue y Matlalcueye son las dos diosas relacionadas. Robelo (1980, vol. 1: 145), explica como sigue la asociación entre Chalchiuhtlicue y Matlalcueye:

> Sus tres nombres más comunes eran: Chalchihuitlicue, 'la falda de piedra preciosa'; este nombre se contraía y tomaba la forma posesiva, y daba el segundo nombre, Chalchiuhcueye, 'la que tiene falda de esmeraldas'; por el color azul con que solían pintar la falda, le decían también Matlalcueye, 'la que tiene falda de color azul'. Este último nombre le daban en Tlaxcala, donde la veneraban como diosa de la lluvia, y le daban culto en la sierra del mismo nombre, que hoy se llama la Malinchi; el segundo nombre y el primero se los dedicaban como a diosa de ríos y fuentes y también de la orilla del mar, por lo cual llamaban a la costa de Veracruz Chalchiuhcuecan y Chalchiuhcueyecan, 'morada de la falda

[12] Según Molina: "petaca a manera de arca que hazen de cañas texidas".

[13] Se agregó entre corchetes [ ] la información adicional acerca de los dibujos.

[14] Se distinguen tres "manos" en los textos escritos en caracteres latinos en este folio.

de esmeraldas' o 'morada de la que tiene falda de esmeraldas o de piedras preciosas'.
La fiesta principal de esta diosa se hacía en la veintena Etzalcualiztli.

1.2.3. Tlaloc.

En el MC2 aparece, además, el cerro Nappateuctli (Nappatecuhtli) o el Cofre de Perote (G10), estrechamente asociado a Tlaloc. El glifo es un cerro con el rostro de Tlaloc (véase Yoneda 1996, Ms.).

1.3. Ehecatl.

En los dos glifos toponímicos en el lindero (representado en forma de caminos) de los cuauhtinchantlacas y los totomiuaque (L1, L54) (véase Yoneda 1996, Ms.), y en el camino de Chicomoztoc a Chololllan (K13), se encuentra el elemento nominal de Ehecatl. Uno de ellos (K13) tiene, además, asteriscos en el elemento tepetl, los cuales probablemente representan estrellas.[15] Quizás el glifo toponímico podría leerse Yohualli Ehecatl (K13).

Además, hay dos escenas de ventarrón (J21-J23; J41-J43) en las que se ve la cabeza de Ehecatl entre los objetos que están dentro del remolino.[16] La gran cantidad de glifos de Ehecatl en el MC2 nos hace pensar que, para los productores del MC2, este dios debió haber tenido una importancia extraordinaria.

Para ilustrar esta asociación de conceptos, citaremos una serie de datos etnográficos acerca de los distintos tipos de aires. Morayta (1997: 221-222) señala:

> En torno a los rituales y creencias de 'los aires', están involucrados las cuevas, los rayos, las barrancas y la lluvia. ...

---

[15] Por el momento desconocemos el origen del simbolismo de los asteriscos como representación de estrellas. En el Códice florentino (Dibble y Anderson, Ilustrations, "Book 6. Rhetoric and moral philosophy, 52. The heavens open, chapter 43") se representa al cielo con estrellas con un círculo partido, con asteriscos. Por otro lado, hemos visto pinturas murales coloniales de los conventos con el cielo nocturno con estrellas en forma de asteriscos. Asimismo, el personaje F27 del MC2 tiene asteriscos en su manta.

Sin embargo, habría que tomar en cuenta que en algunos códices mesoamericanos como el Borbónico, el Magliabechiano y el de Tepeapulco (Códices matritenses) los asteriscos parecen representar manchas de ulli (comunicación personal de Eleanor Wake).

En suma, consideramos que el origen de los asteriscos puede ser tanto mesoameircano como occidental, y su significado podría ser manchas de ulli o estrellas. Por el momento no contamos con suficientes datos para precisar tanto el origen del signo, como su significado para el caso de los glifos del MC2.

[16] Probablemente los glifos J41 + J42 + J43 representen el topónimo Tepucehecatl yquizcan (HTCh, párrafo 259), ya que los elementos 42b, d, g, h, k y l tienen la forma de tepuztli, y porque el personaje J43 está en la posición de "salir" (quiza).

Cabe aclarar que en el MC2, en el camino de Chicomoztoc a Chololllan, hay dos escenas de ventarrón, y que en una de ellas el hombre (J43) está parado, y en la otra (J23) está de cabeza.

Aunque hay diferencias interesantes, en términos generales hay una similitud entre el tipo de aires de Ocotepec con los descritos por Ingham y Alvarez para Tepoztlan y Hueyapan [Edo. de Morelos], respectivamente. En primer lugar, está la división entre 'aires buenos' y 'aires malos'. Luego los que tienen que ver con el manejo de la naturaleza y la agricultura, tales como 'aires de lluvia, de rayo, de los manantiales, de las tormentas, del granizo, de la milpa', entre otros. Por otro lado, están los que tienen que ver con la salud y el comportamiento humano.

Huicochea (1997: 246) hace referencia a otras características del aire:

José de Jesús Montoya Briones, en su trabajo 'El complejo de los aires en la cosmología de los nahuas de la sierra de Puebla' (1975), nos dice que el concepto del aire es un concepto muy extendido en las regiones indias del país y está contenido en el pensamiento cosmológico prehispánico. Los aires pueden ser meras corrientes o vientos relacionados con lo frío o lo caliente; los aires tienen voluntad propia, pueden ser lanzados por un espíritu maligno con el fin de provocar la muerte, pueden ser buenos o malos, y están relacionados con el ciclo agrícola; son los que procrean las lluvias.

Por su parte González Montes (1997: 348) menciona los aires del remolino, considerados como malos para una mujer que recién ha parido:

Otra forma de aire 'malo' es el remolino: 'Si ese remolino pasa las barrancas o en alguna parte donde hay vapor, como viene remoliniándose, entonces junta vapor. Y de ese vapor, una señora recién aliviada de que ya dio a luz, se enferma porque se le mete todo el resuello del aire, que se dice yeyecatl. Entonces se cura con un trapo que se tuerce al revés o al derecho y se va desenredando. Y salen esos males.

Aunque en las dos escenas de ventarrón en el MC2 aparece involucrado un hombre y no una puérpera, es interesante observar que las escenas sugieren dos direcciones opuestas: en una (glifos J21, J22 y J23) el hombre está dibujado con la cabeza hacia abajo, y en la otra (glifos J41, J42 y J43) está en una posición normal, con la cabeza hacia arriba. Quizás en estas escenas también esté presente la idea del "desenredo".

Finalmente, González Jácome se refiere a las "respiraciones" hacia arriba y hacia abajo del Popocatepetl:

Existe la creencia generalizada de que el volcán Popocatepetl tiene dos tipos de respiración: una hacia arriba y otra hacia abajo. La respiración hacia arriba se relaciona con la respiración de la tierra, pero cuando la gente llega a asomarse por el cráter el volcán 'la jala' hacia su interior (respiración hacia abajo) (E. Pérez 1972, citado por González Jácome 1997: 484).

Hasta aquí reunimos algunos datos etnográficos que pensamos pueden proporcionar alguna información para conocer los conceptos relacionados a Ehecatl en la cosmovisión indígena prehispánica. Estos datos demuestran que se concebían diversos tipos de aires, como: los fríos, los calientes, los buenos, los malos, los que provocan la muerte, los remolinos (los cuales contienen la idea del "enredo" y del "desenredo"), y la respiración de un volcán hacia arriba (o hacia fuera) y hacia el interior (o hacia adentro). Los aires eran

considerados como poseedores de voluntad propia. Seguramente, de estas concepciones del aire surgió el o los dioses Ehecatl (ehecame), en la época prehispánica; y en la actualidad sigue existiendo esta clasificación de los aires, aunque en muchos casos ya no se los concibe en asociación al dios.

1.4. Itzpapalotl (Itzcueye) y Mixcoatl.

Como se dijo arriba, al discutir la imagen de Itzpapalotl, esta deidad es reconocida como "'Mariposa de obsidiana': diosa-madre de los cazadores nómadas o chichimecas del norte:" (Tena 1993: 79), y se identificó al personaje A23 del MC2 en Chicomoztoc como Itzpapalotl. Asimismo, se explicó que según Nicholson (1971) y Tena (1993), Itzcueye o "La de la falda de obsidiana" tenía una asociación estrecha con Itzpapalotl, y que en el MC1 aparece registrada una mujer que probablemente se llama Itzcueye.

Cabe mencionar que en el MC2 (A23), Itzpapalotl lleva el chimalli (escudo), las insignias guerreras y el fémur que parece representar a un trofeo de guerra (véase la discusión sobre sacrificios humanos, adelante). Asimismo, en su cuerpo y en su insignia guerrera están incrustadas cuatro flechas. En suma, el personaje A23 del MC2 está dibujado como una guerrera líder de los chichimecas.

Por último, cerca de Huamantla (E10) se dibujó un pedernal blanco y en el Matlalcueye se encuentra un pedernal blanco junto a un maguey blanco (E30). En un episodio narrado en la Leyenda de los soles (1975: 124), el pedernal blanco se asocia con Itzpapalotl y con Mixcoatl; por lo cual se considera que el elemento pedernal blanco de los glifos E10 y E30 del MC2 evoca a estos dos dioses.

1.5. Tonatiuh y Tlahuizcalpantecuhtli.[17]

En el MC2 se plasman dos escenas del sacrificio humano, dedicados a Tonatiuh (glifos J11+J12+J13+J14; y glifos J31-J39), "'El que va alumbrando': dios del sol (fuego celeste diurno)" (Tena 1993: 80); lo que hace pensar que estos chichimecas adoraban al Sol.[18] Asimismo, se dibuja una escena del ofrecimiento de cabezas humanas y de animales dedicados al astro; este último podría ser Tlahuizcalpantecuhtli ("'Señor de la aurora': dios guerrero del cielo nocturno, identificado con el planeta Venus" (Tena, op. cit.: 81) (glifos J26-J30, J49, J50)). Al respecto, cabe recordar que no es lo mismo: (a) adorar a un astro, lo cual se trata de una práctica religiosa antigua; y (b) dedicar el corazón del sacrificado a estos astros, lo cual es una práctica que los chichimecas registrados en el MC2 realizan en el siglo XII.[19]

---

[17] Se puede escribir, asimismo, Tlahuizcalpanteuctli.

[18] Al respecto, quizás deba interpretarse que los chichimecas aprendieron (de los tolteca chichimecas) a realizar el sacrificio humano dedicado a los astros después de la salida de Chicomoztoc. Sobre el origen del sacrificio humano practicado por los chichimecas del MC2, se discute más adelante.

[19] Broda (1970 y 1978) y González (1985), nos proporcionan una serie de conceptos analíticos para discutir

1.5.1. Tonatiuh.

Al abordar la religión chichimeca, hemos mencionado datos sobre distintos cultos chichimecas, a saber: (a) el culto al padre Sol y a la madre Tierra. Al Sol, le ofrecían la primera caza del día (Motolonía; Alva Ixtlilxochitl 1975; Chimalpain 1997: 72); (b) culto al "Yoalli Ehecatl, que quiere decir noche, y aire, o espíritu invisible" (Códice florentino, 1979: vol. III, fol. 124) y (c) culto a Itzpapalotl (Códice Chimalpopoca, 1975: 30), en el cual ponían en un altar una flecha y una bandera blanca sobre un ovillo de paja.

En el culto al Sol pintado en el MC2 los chichimecas no ofrecen las presas de caza, sino los corazones de los hombres sacrificados.[20] Probablemente, el acto del ofrecimiento del corazón humano al Sol se hacía para "hacer brillar o mover" al astro, práctica que quizá estaba bastante difundida en el periodo Posclásico mesoamericano.

La transición del culto chichimeca al Sol sin sacrifico humano, al culto con él se debe, según la Historia de Tlaxcala y los Anales de Cuautitlan, a la adopción de nuevas prácticas religiosas.

La Historia de Tlaxcala (1998) da a entender que la costumbre de comer la carne humana ya la tenían los chichimecas desde antes, pero la del sacrificio humano para ofrecer a sus ídolos y de comer la carne de los sacrificados, fueron costumbres adquiridas por los habitantes de Chalco después de haberse establecido en Tlaxcala:

> Quieren decir que este error y cruel uso [se refiere a la antropofagia] vino de la provincia de Chalco a ésta, y lo mismo los sacrificios de la idolatría y el sacarse sangre de sus miembros y ofrecerla al demonio (op. cit.: 155).

En los Anales de Cuauhtitlan (1975: 31), por otro lado, se establece que los chichimecas de Cuauhtitlan aprendieron la práctica de la idolatría y del neacazahualiztli (ayuno de carne)[21] después de convivir

---

los antecedentes de los sacrificios humanos (practicados como tales, en forma institucionalizada en el estado mexica), que se observaban en la cultura chichimeca, como: la antropofagia (en la hambruna, o de los prisioneros de guerra), el flechamiento practicado con éstos últimos, la utilización de la piel desollada de los mismos, y el empleo de la cabeza u otras partes del cuerpo humano de los guerreros enemigos como trofeos (que sería el antecedente del tzompantli).

[20] En el MC2 se dibuja de distintas formas al astro Sol. Véase la Lámina 3 donde se recopilan estas variaciones.

[21] Por el momento no se pudo averiguar el significado de neacazahualiztli. Aunque no lo encontramos en los diccionarios, se exponen a continuación las acepciones de los probables componentes del vocablo, con base en Siméon (1977):

> "ne, pron. refl. usado en lugar de mo en los sustantivos verbales y los verbos impers.
> neauiltiliztli, alegría, placer que se da uno mismo; netlalolo, se corre, todo el mundo corre, etc.
> acatzaualiztli, s. Nitidez, limpieza, pureza. R. a priv., catzaualiztli.
> tzaualiztli s.v. Acción de hilar. R. tzaua".

con los colhuas.

Pensamos, al respecto, que estos relatos sobre la transición de una costumbre religiosa a otra, deben ser tomados con cautela. Por un lado, los cronistas indios de la época colonial estaban influídos por el catolicismo, y por lo mismo trataron de descalificar la religión mesoamericana con el objeto de ser congruentes con sus creencias. La descalificación de la religión autóctona pudo haber sido por voluntad propia de los cronistas, o por la censura que existía en la sociedad colonial mexicana. Por otro lado, consideramos que en vísperas de la conquista española coexistían grupos étnicos reconocidos como "chichimecas" que tenían la costumbre del sacrificio humano, similar al practicado por los mexicas; y los "chichimecas" que no lo practicaban. Regresaremos más adelante a este tema, al tratar sobre los sacrificios humanos en Mesoamérica y en el Norte de México.

1.5.2. Tlahuizcalpantecuhtli.

Hemos identificado al glifo J49 como Venus, y no como el Sol o la Luna, por las siguientes razones: (a) encontramos un paralelismo con Venus dibujado en los códices Nuttall, Vindobonensis y Borgia, en sus elementos componentes: el ojo nocturno con irradiaciones y, porque (b), según Sahagún y Motolinía, los mexicas llamaban a Venus citlalpul o hueicitlalin y le dedicaban gran cantidad de sacrificios humanos (Galindo Trejo 1994: 82-83). Asimismo, (c) entre los pueblos nayaritas existió en el siglo XVI un dios conocido como Piltzintli, el culto al cual sobrevive hasta la actualidad. Las deidades astrales son conocidas como excelentes *tiradores de arco, son identificadas con Venus en su forma de estrella matutina, y fungen como ayudantes del* Sol en su lucha contra las fuerzas de la oscuridad y de la noche. Son protagonistas en las fiestas del tipo mitote, de las cuales resultan guerras o muertes (Neurath 1998: 52, 73).

Estos datos nos hacen pensar que los chichimecas registrados en el MC2 (del conjunto de la escena ritual asociado al glifo J49) dedicaban las cabezas humanas y de animales a Venus, y muy probablemente también a la tierra.

Según los Anales de Cuauhtitlan (1975: 11), Quetzalcoatl se convirtió en Tlahuizcalpantecuhtli (Venus). En esta misma fuente (op. cit.: 8) se menciona, sin embargo, que Quetzalcoatl prefería sacrificar a los animales menores, y no quiso practicar el sacrificio humano. Cabe observar, al respecto, que esta conocida cita de los Anales de Cuauhtitlan contradice el hecho de que en la realidad sí se sacrificaban hombres a Venus.

Baquedano y Graulich (1993: 165), por otro lado, consideran que la extracción del corazón humano estaba dirigida al Sol, mientras que la decapitación de la víctima se hacía en honor a la Tierra.

Más adelante, en el apartado sobre los sacrificios humanos se retomará el análisis acerca de estos astros-dioses.

1.6. Huitzilopochtli.

Como ya se comentó arriba, según Nicholson (1971),[22] y Tena (1993: 80), Tonatiuh, Mixcoatl y Quetzalcoatl, que aparecen en el MC2, están incluidos en el "Tercer grupo: Dioses de la energía cósmica de la guerra y de los sacrificios humanos". Aparte de estos dioses, el glifo G25 del MC2, alude a la presencia de un objeto relacionado a Huitzilopochtli, el dios que aparece clasificado en este mismo grupo de deidades. El glifo toponímico G25 se compone de los siguientes elementos: una serpiente que parece estar atravesada por un palo corto, a manera de un báculo[23] de serpiente que se asocia con Huitzilopochtli. De la boca de la serpiente sale una flecha. El báculo de serpiente con flecha está sobrepuesto a una corriente de agua. Así, los elementos nominales de este topónimo podrían ser: coatopil (bastón de serpiente) + mitl (flecha) + atl (agua).[24]

Al consultarse las pinturas de Huitzilopochtli en el Códice florentino, "Libro 1. De los dioses", y en los "Primeros memoriales" (León-Portilla 1992: 112), se observa un bastón en forma de una culebra con un palo corto atravesado, que se utiliza para apoyar la mano que sostiene el báculo. En el texto se le nombra ycoatopil (su bastón de serpiente), el cual quizá represente a yxiuhcoanaval (su doble: una serpiente de turquesa) de Huitzilopochtli (op. cit.: 112-115).[25]

Tena (1993: 80) resume las características del dios como: "Huitzilopochtli, 'colibrí de la izquierda' o del sur: dios solar (véase Tonatiuh, complejo 13 [del Nicholson (1971: Tabla 3)]) de los guerreros, dios tutelar de los mexicas".

1.7. Xochiquetzal.

Identificamos el glifo C40 como Xochiquetzal. Es una mujer vestida de huipil con un ave verde en su espalda, con plumas de quetzal en su cabeza; en una mano tiene dos ovillos, y en la otra, escondidos entre el ala de la ave, carga un arco y una flecha.[26] En la mejilla se perciben rastros de pintura facial en negro, aunque no se

---

[22] "Tabla 3.- Principales deidades de las comunidades nahua hablantes en México Central, en la época prehispánica tardía" (Nicholson 1971).

[23] En este caso quizá debe tomarse como bastón de mando, ya que forma parte del atavío de Huitzilopochtli.

[24] En Yoneda (1996, Ms.) expusimos otras posibilidades de lectura, como coamitl (zarzamora) o coamichin (anguila; Molina).

[25] Cabe mencionar, al respecto, que en los "Primeros memoriales" de Sahagún (León-Portilla 1992: 136-137) aparece, además, un coatopil como parte de los atavíos de Coatlicue-Iztaccihual.

[26] Reyes y Odena (1995: 253, Figura 2) comentan acerca de esta mujer-ave como sigue: "Figura 2. Escenas

aprecia bien. La identificación del personaje como Xochiquetzal se debe a una serie de coincidencias observadas entre el glifo C40 y el glifo Xochiquetzal del Códice Telleriano Remensis (Quiñones Keber: folio 22v; pp. 187-188), que se describen a continuación: (a) la posición hincada, (b) en su cabeza y a sus espaldas lleva un quetzal,[27] y (c) sobre su cabeza se encuentran las plumas de la misma ave. En el Códice Telleriano Remensis, sin embargo, la diosa porta en su mano un palo de telar, y se hinca sobre un icpalli, del cual asoman un felino (¿un jaguar?), una serpiente y un ciempiés, elementos ausentes en la Xochiquetzal del MC2.

Quiñones Keber (1995: 187) define las características de la diosa en los siguientes términos:

> La joven diosa ... preside sobre las siguientes ocupaciones manuales que requieren la destreza: el hilado, el tejido, y el bordado.
>
> ... Durán (1972: 239) extiende el patrocinio de esta diosa a otros campos creativos, como pintores, escultores, y a 'todos que tengan por oficio la imitación o la reproducción de la naturaleza en las manufacturas y en los dibujos' (traducción: Yoneda).

Nicholson (1971) y Tena (1993) incluyen a la diosa en el complejo "(12) Teteoinnan". Tena (op. cit.: 80) explica: "diosa de la tierra húmeda y fértil, consorte de Piltzinteuctli ... y madre de Centeotl ...". La asociación entre esta diosa y la tierra fértil y húmeda quizá se deba al hecho de que la diosa haya sido la consorte de Tlaloc. Menciona Muñoz Camargo (1998: 165-166) que Xochiquetzal fue mujer de Tlaloc, dios de las aguas, aunque Tezcatlipoca la secuestró y la llevó a los nueve cielos, convirtiéndola en "diosa de bien querer".[28]

Dada la asociación de la diosa Xochiquetzal con el hilado, el tejido y el bordado, y con la tierra húmeda y fértil, es probable que la diosa (C40) esté ligada al glifo toponímico de la huerta de algodón (glifo C37).

---

de Mapa de Cuauhtinchan No.2. ... (d) En Ichcaquistla, Tlaxcala, los chichimecas reciben arco y flecha".

Su identificación del lugar como Ichcaquixtla se debe al hecho de que al lado de la mujer-ave se encuentra un glifo toponímico de una huerta de algodón (ichcatl). Al respecto cabe observar, sin embargo, que el camino de Chicomoztoc a Cholollan en el MC2 tiene una presentación serpenteada que no permite reconocer la posición relativa entre los glifos toponímicos en un contexto cartográfico. Esto dificulta la identificación definitiva de los glifos toponímicos ahí anotados en un espacio geográfico. En conclusión, por ahora desconocemos si la identificación del glifo C37 como Ichcaquixtla es correcta o no.

Con respecto a la mujer-ave (C40), de hecho, los glifos parecen representar a la diosa entregando las armas a un chichimeca. Sin embargo, no entendemos el por qué de la entrega, ya que en el MC2 los chichimecas aparecen portando arco y flecha desde su salida de Chicomoztoc.

[27] El ave ostenta características similares al quetzal del Códice Porfirio Díaz (reverso), al ave del glifo C1b del MC3 (Yoneda 1996: 360), y al quetzal de los Primeros memoriales de Sahagún (f. 74r. Biblioteca del Palacio Nacional, Madrid, España).

[28] La Historia de Tlaxcala (1998: 165-166) apunta, en seguida, que después de que Tezcatlipoca raptó a Xochiquetzal, Tlaloc tomó como mujer a Matlalcueye, que es la diosa de hechiceras y adivinas.

1.8. Tzitzimitl.[29]

Finalmente, en el MC2 se encuentra un glifo toponímico que se compone de un cerro, sobre el cual se dibuja la cabeza de un ser monstruoso, con dos cuernos (C31)(Lámina 6). En el Códice florentino (Dibble y Anderson, Ilustraciones, Book 6: figuras 9 y 10) se encontró el dibujo de un sacerdote que representa a Tlazolteotl, con dos cuernos en la cabeza; y el dios Tlaloc dibujado con dos cuernos en la cabeza, con tres dedos de uñas largas en los pies y en las manos; ambos representando seguramente un diablo, un ser maléfico, probablemente proveniente de la cultura cristiana (Lámina 4). Precisamente, en algunas ilustraciones del Códice florentino los frailes hicieron sustituir las imágenes de los dioses mesoamericanos por las de los demonios cristianos; esto con el objeto de apartar a los indígenas de sus prácticas religiosas y hacerles adoptar el cristianismo (Baudot 1999: 55).

En el caso del glifo C31, del MC2, sin embargo, consideramos representa a un ser malévolo y monstruoso conocido como tzitzimitl, de la cosmovisión mesoamericana. Para Molina, tzitzimitl es el "nombre de demonio". En el Diccionario de mitología náhuatl (Robelo 1980: 709-710) se registra, por otro lado, lo siguiente:

> Tzitzimime. (Plural de Tzitzimitl, 'flecha o dardo que pica, que penetra'). Algunos cronistas, como Sahagún, traducen tzitzimitl por diablo, demonio, habitante del aire, otros los consideran en general como monstruos, y otros, por último, como fieras que habían de bajar del cielo para comerse a los hombres al fin del mundo. En el Códice Zumárraga se dice que los Tzitzimime habitaban uno de los altos cielos y que son mujeres descarnadas, puros esqueletos, que bajan a la tierra para causar males.

En el Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica, de González (1995) encontramos la ilustración de tzitzimitl del Códice Magliabechi, en la que se observan las características de su imagen (Lámina 6). El rostro descarnado de este tzitzimitl se asemeja al rostro del glifo C31 del MC2,[30] por lo que se identificó al elemento nominal del glifo C31 como tzitzimitl. Esta identificación sugiere que el glifo toponímico sea Tzitzintepec o Tzitzimatlauhco, que aparece en el texto náhuatl de la HTCh (párrafo 252), en el camino de Chicomoztoc a Chololtan.[31]

---

[29] A pesar de que el tzitzimitl es un ser sobrenatural malévolo, lo incluí en el apartado sobre los dioses en el MC2, ya que en ocasiones las Cihuateteotl (Diosas; mujeres muertas de parto deificadas) adoptaban formas monstruosas de tzitzimime (pl. de tzitzimitl)(véase Tena 1993: 80).

[30] El rostro del glifo C31 está iluminado de café, y tiene cabellos enmarañados de color negro. Se distinguen los ojos de dos pequeños círculos, dos hileras de dientes blancos y dos cuernos sobre la cabeza que se asemejan a los de los "demonios" del Códice florentino arriba descritos. El rostro representa el elemento nominal de un topónimo, y se encuentra sobre un cerro.

[31] Quizá este glifo toponímico sugiere a la diosa o a la bruja que obliga a los chichimecas a "paralizarse" o a "sedentarizarse prematuramente" en una migración (véase Graulich 1992).

2. Pinturas faciales (Xiuhtecuhtli, Otontecuhtli y Teteoinnan).

En el MC2 encontramos tres variantes de pintura facial, en todos los casos en personajes masculinos (véase Diagrama 3, Lámina 2 y Cuadro 3); el más frecuente es una raya negra horizontal a la altura de la nariz (tipo a). Se encuentra, en segundo lugar, un punto negro en la mejilla (tipo b). Finalmente, se localizó un ejemplo con las siguientes características: una línea a la altura del ojo, otra a la altura de la boca, ambas en sentido horizontal, y un punto en la mejilla a la altura de la nariz (tipo c).

Tipo (a):

En la HTCh, el chichimeca nombrado Moquiuix del subgrupo moquiuixca o cuauhtinchantlaca, tiene una raya similar al tipo (a).[32] La única diferencia con respecto al MC2 consiste en que la raya de Moquiuix, en los glifos de la HTCh, empieza sobre la nariz, mientras que el tipo (a) del MC2 empieza abajo de la misma.

En la misma HTCh (foja 22v) se encuentra un cuadro donde está dibujada una mujer con pintura facial como la de Moquiuix, y a otra mujer sin pintura facial. Abajo del cuadro se lee lo siguiente (párrafo 223): "He aquí a las mujeres chichimecas; salieron de Chicomoztoc dieciséis personas". En este caso, en el texto no aparece la explicación sobre la pintura facial, aunque se entiende que una o más de estas dieciséis mujeres que salieron de Chicomoztoc la tenían. En la Tira de peregrinación también se observa la pintura facial de raya horizontal entre los chichimecas. Por otro lado, observamos que la pintura facial tipo (a) del MC2 se parece a la raya de Ayopechtli de Tezcacoac[33] y de Chalmecaciuatl (la mujer o la señora de Chalman; diosa) de las ilustraciones de los informantes de Sahagún de los Primeros memoriales, recopilados en la obra Los atavíos de los dioses de León-Portilla (1992: 144, 145). Se parece, asimismo, a una raya o franja a la altura de la nariz que tiene Uitzilopochtli (Códice florentino), aunque en esta fuente la franja[34] está pintada de distintos colores: verde claro, café, amarillo, o negro.

De igual modo en la obra Los dioses en los códices mexicanos del Grupo Borgia, de Spranz (1973: 185), aparecen recopiladas cinco variaciones de la pintura facial de Tezcatlipoca Negro (Yayauhqui), de las que dos tienen una franja a la altura de la nariz.

En fin, para el caso del tipo (a) del MC2 encontramos algunas similitudes con las pinturas faciales de otros personajes y dioses que se aprecian en otras fuentes, aunque por el momento no se puede identificar

---

[32] Por el momento no he elaborado el cuadro para organizar datos relativos a las pinturas faciales en el MPEAI y la HTCh.

[33] Ayopechtli ("la que tiene su sede sobre las tortugas"). Protectora de las parteras nahuas, del septuagésimo quinto edificio del templo mayor de Tenochtitlan, llamado Tezcacoac ("en el lugar de la serpiente de espejos"), según León-Portilla (1992: 145).

[34] Mientras que la pintura facial tipo (a) del MC2 es una raya, la de Uitzilopochtli en el Códice florentino es una franja.

plenamente con ninguno de ellos. Se puede decir, sin embargo, que la pintura facial tipo (a) en el MC2, y su variación en la HTCh, parecen estar asociados a los ejecutantes de la ceremonia de fuego nuevo.

Tipo (b):

La pintura facial tipo (b) del MC2 aparece mencionada para las pinturas de Teteuinnan y de Ayopechtli de Tezcacoac como agujero o perforación en las mejillas en los Primeros memoriales (León-Portilla 1992: 128-129; 144-145).[35] El punto negro del tipo (b) se parece, asimismo, al punto de Tlazolteotl (pág. 9, folio 3r: punto negro en la mejilla) y de Itzpapalotl (pág. 40, folio 18v: punto azul en la mejilla) del Códice Telleriano Remensis (Quiñones Keber, 1995). Con base en estos datos se concluye que el punto de la mejilla, al parecer, se asocia con el complejo Teteoinnan (cfr. Nicholson, 1971; Tena, 1993); aunque para el MC2 los personajes que tienen el punto en la mejilla son hombres.

Tipo (c):

En cuanto al tipo (c) del MC2, se identifica con la pintura facial de Xiuhtecuhtli (Spranz, 1973: 366, Fig. 1303, Códice Borgia), aunque la de Otontecuhtli,[36] en algunos códices, también se asemeja al tipo (c), con la salvedad de que carece de un punto en la mejilla (véase por ejemplo Otontecuhtli, en León-Portilla 1992: 122-123).

Carrasco (1950: 138 y ss.) explica lo siguiente acerca de Otontecuhtli:

> Otonteuctli (Señor de los otomíes), dios del fuego y de los muertos. - El dios más importante y más característico de los otomianos es Otonteuctli, dios y primer caudillo de los otomíes y de los tepaneca. A pesar de su origen otomiano era adorado también por los mexicanos y por tal motivo nos ha llegado bastante información sobre sus atributos y su culto.
>
> Por un lado Otonteuctli es un dios del fuego. ...
>
> Como dios del fuego, Otonteuctli aparece también con el nombre de Ocoteuctli (Señor de la tea, o Señor del pino): según la Historia de los Mexicanos por sus Pinturas, los tepanecas traían por dios a Ocotectli (sic) que es el fuego y por eso tenían de echar en el fuego para sacrificar a todos los que tomaban en la guerra.[37]

Con base en Sahagún, Durán y Torquemada, Carrasco amplia la información sobre la relación que existe entre Otonteuctli, el dios del fuego, y el pino; asimismo, discute la relación estrecha que existe entre

[35] El punto negro se aprecia únicamente en el dibujo de Teteuinnan (León-Portilla 1992: 128).

[36] Se puede escribir, asimismo, Otonteuctli.

[37] Subrayado de Carrasco.

Xocotl y Otontecuhtli, como sigue: Xocotl forma parte del nombre de la fiesta Xocotl Uetzi, dedicada a Otonteuctli, y forma parte del topónimo Xocotitlan, en el cual aparece el elemento nominal de la cabeza de Otonteuctli-Xocotl según Seler, citado por Carrasco (op. cit.: 130-140):

> Como ha demostrado Seler, otro nombre de Otonteuctli es Xocotl: en el texto náhuatl de Sahagún se llama así tanto al palo que se levanta en la fiesta Xocotl Uetzi para después tumbarlo (de donde Xocotl Uetzi, Xocotl cae), como al ídolo de masa que se pone en lo alto del palo y que *representa al dios Otonteuctli. Bajo el nombre de Xocotl, Otonteuctli es el dios de Xocotitlan, ciudad* principal de los mazaua, y se identifica con el cerro vecino llamado Xocotepetl. Ya Seler ha hecho notar que en el jeroglífico de Xocotitlan se figura sobre un cerro la cabeza de Otonteuctli-Xocotli.

Nos parece especialmente interesante la siguiente reflexión acerca del término Xocotl:

> Hay la posibilidad de que Xocotl sea una forma arcaica dialectal del Ocotl (tea, pino), y que sea por lo tanto igual a Ocoteuctli. En uno de los cantares de Sahagún (el de Ixcozauhqui) aparece la forma xoncan en lugar de la común oncan (Sahagún, V. 70, 75) (op. cit.: 139, Nota *).

Carrasco se refiere, asimismo a la atribución de Otontecuhtli, como el dios de los muertos en la guerra y los sacrificados:

> En lo alto del palo que se levantaba para la fiesta, ponían un ídolo de masa representando a Otonteuctli en figura de pájaro o de fardo de muerto. Al acabar la fiesta tumbaban el palo, de donde viene el nombre Xocotl Uetzi (Xocotl cae). El pájaro -y lo mismo Otonteuctli- representa los muertos en la guerra y los sacrificados que a los cuatro años de muertos, después de haber acompañado al sol, se convierten en pájaros de varias clases para volver a bajar a la tierra. Por eso en Xocotl Uetzi se *conmemora la vuelta a la tierra de las almas de los guerreros muertos, simbolizada por la caída desde* lo alto del palo, del pájaro o del fardo de muerto (op. cit.: 140).[38]

Aparte de la forma en que se celebra la fiesta de Xocotl Uetzi, Carrasco encontró similitud en la indumentaria y en las pinturas faciales de Otonteuctli con la del guerrero que se va a sacrificar. Para demostrarlo, cita el texto de Sahagún:

> Atavíos de Otonteuctli: en la cara tiene pintadas bandas de colores (ixtlan tlaanticac). Lleva una cabellera de papel (Yyamatzon) con la mariposa de obsidiana en ella (itzpapalotl). Rodean sus hombros unas estolas de papel (yyamaneapanal), y también de papel es su braguero. En los pies tiene campanillas (tzitzilli) y cascabeles (oyoalli). Su rodela está cubierta de bolas de plumón y en ella está el dardo de cacto (tzioactlacuchtli). En la mano lleva la flecha de cacto (tzioacmitl) (op. cit.:

[38] De hecho, el bulto mortuorio de Hueymiccaihuitl o Xocotlhuetzi del Códice Telleriano Remensis (Quiñones Keber 1995: 8, folio 2v) aparece pintado como Otonteuctli, con rayas horizontales en el ojo y en la boca.

141).[39]

Otonteuctli se llamaba también Cuexcuex, que es el nombre de los varones muertos deificados:

> En su aspecto de muerto hecho dios, Otonteuctli se conoce también bajo el nombre de Cuecuex, como se ve en el canto de Otonteuctli, donde el dios habla y dice yo soy el tepaneca, el cuecuex (nitepanecatli aya cuecuex). Cuecuex no es más que el nombre de los muertos deificados: según Sahagún a los muertos varones se les hablaba como a dios y se les llamaba Cuecuex, y a las mujeres muertas se les llamaba Chamotzin (op. cit.: 142).

Carrasco encontró, por otro lado, el nombre de Cuexcuex como dios (para el dios Cuexcuex de Azcapotzalco), como patrón de los fundidores de oro y lapidarios, y como nombre de un cargo o de un personaje. Explica:

> Bajo el nombre Cuecuex aparece Otonteuctli como dios de los matlatzinca de Temazcaltepec y de los tepaneca. Además Cuecuex es el nombre de un cargo o de personajes tepanecas que toman sin duda el nombre de su dios
>
> ...
>
> Como dios de Azcapotzalco, Otonteuctli era el patrón de los fundidores de oro y lapidarios, oficios típicos de esa ciudad (op. cit.: 142-143).

El análisis sobre Otontecuhtli, de Carrasco, aporta, en suma, un listado de nombres, conceptos y funciones sociales asociados a Otontecuhtli:

Otontecuhtli (señor de los otomíes) como dios del fuego.

Otontecuhtli como dios y primer caudillo de los otomíes y de los tepanecas.

Ocotecuhtli (señor de la tea, o señor del pino).

Xocotl de la fiesta Xocotl Uetzi, en la cual se conmemora los muertos en la guerra y los sacrificados.

Xocotl (=Otontecuhtli) como dios de Xocotitlan.

Xocotl como forma arcaica dialectal de Ocotl.

Cuexcuex, los varones muertos deificados, como otro nombre de Otontecuhtli.

Cuexcuex (=Otontecuhtli) como dios de los matlatzincas de Temazcaltepec, y de los tepanecas, y como el dios patrón de los fundidores de oro y lapidarios en Azcapotzalco.

Cuexcuex como nombre onomástico o de cargo entre los tepanecas.

---

[39] Quizá tzioactlacuchtli y tzioacmitl sean las armas hechas de tzioactli, tzoactli o tzouactli, desarrolladas por los cazadores recolectores. Véase el tema de las plantas sagradas, adelante.

El autor compara la pintura facial de Otontecuhtli con la de Uitzilopochtli y Tezcatlipoca, y encuentra diferencias en el color:

> La pintura de la cara (ixtlan tlaanticac) consiste en dos bandas, una a la altura de los ojos y otra a la de la boca, como la de Uitzilopochtli o Tezcatlipoca, pero se distingue de la de estos dos dioses por el color que es negro sobre el fondo blanco de la cara.

Acerca de la pintura facial que se observa en las figuras recopiladas en la obra de Carrasco (1950) para ilustrar el tema relativo a Otontecuhtli, se puede decir lo siguiente: Otontecuhtli, del Códice florentino (fig. 16),[40] del Códice de Uamantla (fig. 18), y del glifo toponímico de Xocotitlan con la cabeza de Xocotl del Códice Mendocino, tiene rayas en el ojo y en la boca, aunque no tiene un punto en la mejilla (véase la Lámina 2).

En conclusión, se puede decir que el Otontecuhtli representado en estos tres códices se parece bastante a la pintura facial tipo (c) del MC2, aunque le falta el punto en la mejilla. Únicamente la pintura facial de Xiuhtecuhtli, del Códice Borgia, de acuerdo a Spranz (1973: 366), es idéntica al tipo (c) del MC2, ya que aparte de dos rayas tiene un punto en la mejilla.

Por otro lado, en el Códice Telleriano Remensis, los bultos mortuorios, los dioses y los guerreros ataviados para el sacrificio se encuentran dibujados con una raya a la altura del ojo:

El bulto mortuorio ataviado de Otontecuhtli (folio 2v), representación de la fiesta de Hueymiccailhuitl, tiene las rayas de la pintura facial en el ojo y en la boca. Localizamos, asimismo, una diosa registrada en el Códice Telleriano Remensis que Quiñones Keber (1995: folio 6r, p. 150) identifica como Ilamatecuhtli, con base en el Códice florentino (1950-1982, 2: 31-32, 155-158). Esta deidad tiene una raya a la altura del ojo, y la pintura negra en la mandíbula. La autora describe esta pintura facial como: "La línea negra horizontal en su ojo y mandíbula pintada de negro, marcas que se observan en las deidades relacionadas al fuego, son los rasgos distintivos de su pintura facial" (traducción: Yoneda).

Por otro lado, en el mismo códice se encontraron las mismas pinturas faciales de una raya a la altura del ojo, y la pintura negra en la mandíbula, en la imagen de Xiuhtecuhtli (folio 6v).

En el Códice Telleriano Remensis aparecen registrados, además, los hombres que serán sacrificados, con la raya negra a la altura del ojo. Estos hombres están invariablemente pintados de blanco con puntos negros en todo el cuerpo, inclusive en su rostro, y portan en una mano el chimalli y las flechas, y en la otra una bandera. Según la interpretación de Quiñones Keber, los sacrificios tenían diversos propósitos:

(folio 29v) Dedicados al fuego nuevo.

(folio 32v) Dedicados al fuego nuevo.

---

[40] Se refiere justamente al dibujo de Otontecuhtli que se observó en los Primeros memoriales (León-Portilla 1992).

(folio 38v) Para conmemorar el inicio de la reconstrucción de los templos de México-Tenochtitlan, durante el gobierno de Tizoc.[41]

(folio 39r) Los prisioneros de Xiuhcoac (Mazatecuhtli), de Cuetlaxtlan y de (Te)Tzapotitlan, sacrificados con motivo de la culminación de la reconstrucción del templo mayor de Tenochtitlan (los templos dedicados a Huitzilopochtli y a Tlaloc).

(folio 40v) Los prisioneros sacrificados en la conquista de Mictla (Mictlan) en la provincia de Huaxaca (Huaxyacac); de Teotzapotlan y de Zultepec, llevada a cabo por los mexicas.

(folio 41r) El prisionero sacrificado en la conquista de Tecuantepec, llevada a cabo por los mexicas.

(folio 42v) El prisionero sacrificado en la conquista de Tlachquiauhco, llevada a cabo por los mexicas.

En suma, en el Códice Telleriano Remensis se observa la siguiente diferencia en las pinturas faciales de los hombres relacionados al Otontecuhtli:

Bulto mortuorio ataviado de Otontecuhtli para la fiesta Hueymiccailhuitl (dos rayas: en ojo y boca).

Diosa Ilamatecuhtli y Xiuhtecuhtli (raya en el ojo, y pintura negra en la mandíbula).

Hombres destinados a sacrificio para celebrar: el fuego nuevo, una construcción nueva, la conquista de una región (una raya en el ojo).

En este apartado se trató de encontrar el significado de las pinturas faciales que se observan en el MC2. Finalmente, nos gustaría citar lo que dicen los informantes de Sahagún acerca de la pintura facial y corporal que practicaban los indígenas del centro de México (León-Portilla 1992: 48):

> 53.- Preparación de tintura negra. La preparación de la tintura negra: era oficio de aquellos ministrillos; la diluían. Toda la gente con esto se pintaba, se embadurnaba bien, al pintarse no dejaba parte alguna.
>
> Y *diluían la pintura en una canoa en el lugar del entintamiento. Y la disolución del color negro* se hacía sólo por la noche y la gente se embadurnaba cuando se levantaba la aurora.

Aunque el texto arriba citado no se refiere precisamente a los chichimecas registrados en el MC2, la información ofrece algunas ideas iniciales acerca de las pinturas faciales practicadas por los indígenas mesoamericanos.[42]

---

[41] Al leer la explicación sobre el folio 39r, se entiende que se refieren a los templos dedicados a Huitzilopochtli y a Tlaloc.

[42] El estudio de Galdemar (1992), por ejemplo, aporta la siguiente información sobre las pinturas faciales:

Los cosméticos se producían de los elementos de origen orgánico (los colorantes) o de los elementos de origen inorgánico (los pigmentos). Los colores azul, blanco, negro y rojo eran utilizados por los hombres, y los colores amarillo, blanco, negro y rojo eran utilizados por las mujeres.

3. Culto al Sol y a Venus. Sacrificios humanos.

3.1. Los sacrificios humanos en el MC2.

En el Códice Chimalpopoca (1975:30) se indica que los chichimecas de Cuauhtitlan utilizaban únicamente zacatapayolli (flecha clavada en una bola de zacate) y aztapamitl (bandera de pluma de garza) para el culto dedicado al Sol.

En el apartado que concierne al reconocimiento de los dioses, ya se comentó acerca de las tres escenas de los sacrificios humanos y de los animales dedicados a los astros asentados en el MC2. Al respecto, Motolinía e Ixtlilxochitl nos informan sobre el culto chichimeca a los astros, en el que se ofrecían animales:

> De manera general, los chichimecas practican un culto solar, 'adoraban al sol y teníanle por dios, al cual ofrecían aves y culebras y mariposas', escribe Motolinía ... Ixtlilxochitl, él mismo de ascendencia chichimeca, dice algo parecido: 'llaman al sol, padre y a la tierra, madre. La primera caza que tomaban le cortaban la cabeza, mostrándole al sol, como sacrificándolo, y labraban la tierra donde se derramaba la sangre ...[43] (Duverger 1987: 221).

El Primer amoxtli libro de Chimalpain (1997: 72) explica que a los mexicas les enseñaron los tlaxcaltecas el culto al Sol, cuando ellos (los mexicas y los tlaxcaltecas) se encontraron cerca del Popocatepetl e Iztaccihuatl en Chalchiuhmomozco, el lugar que fue nombrado posteriormente Amaquemecan por "los totolimpaneca, los amaqueme" (op. cit.: 73-75):

> Y cuando adoraron el Sol sólo tomaron ejemplo de sus instructores tlaxcalteca, puesto que sólo éstos los enseñaron, puesto que también adoraban al Sol. Y cuando hacían reverencia a éste, cuando se humillaban frente a él, cuando reconocían al Sol como a su dios, he aquí lo que hacían: al momento de flechar algo, ya sea un ave, ya sea un conejo, ya sea un venado o cualquiera otra especie, la flecha con la que flecharon, naturalmente ensangrentada, se la extraían en seguida, y elevándola, la mostraban al Sol, con lo cual lo reconocían como a su dios, porque fue en sus bordes que se dio alcance al flechado.
>
> *Entendiéndose que ofrecían las flechas ensangrentadas y los animales enteros al Sol, sin decapitarlos.*

Análisis de las escenas de sacrificios humanos en el MC2:

En el MC2 aparecen dos escenas de sacrificios humanos dedicados al Sol: (a) el conjunto de los glifos J11, J12, J13 y J14; y (b) el conjunto de glifos J31, J32, J33, J34, J35, J36, J37, J38 y J39. Se encuentra, asimismo (c), otra escena del ofrecimiento de cabezas humanas y de animales dedicadas a un astro, que quizá represente a Venus dibujado con un 'ojo nocturno', y con irradiaciones de la luz (glifos J26, J27, J28, J29, J30, J49 y J50)

Su estudio intenta, además, encontrar el significado simbólico de cada color.

[43] En este caso, se entiende que se refiere a los chichimecas que practicaban la agricultura.

(Lámina 3).[44]

Se identificó tentativamente al astro J49 como Venus, ya que en los códices Nuttall, Vindobonensis y Borgia la Luna se representa como el corte de una vasija hecha de concha o de hueso, cuya forma Caso (1977; vol. I: 36) describe como "un objeto doblado en forma de lira ...; otras veces este objeto en forma de lira está dentro de un disco semejante al del Sol ... pero abierto en un punto superior". Y en estos códices Venus se dibuja precisamente en forma de irradiaciones de luz combinadas con un ojo nocturno. Dada la similitud del glifo J49 con el de Venus en estos códices, se identificó como tal.

Ya se mencionó antes que el Sol representado en los glifos J12 y J31 tiene el rostro de un hombre de perfil. En el MC2 se halla, además, el glifo C20, que es un Sol con el rostro en el centro.[45] Aparte se encuentran: el glifo toponímico K16+K17, en el cual se combina un astro (K16) que se parece al glifo A10 y el cerro (K17); el glifo toponímico (L9), en el cual se combinan dos juegos de pelota cruzados y el sol en el centro; y el glifo toponímico M33, en el cual se dibuja el sol sobre un cerro (véase la Lámina 3).

Con respecto a este último glifo toponímico, nos gustaría citar la siguiente información que proporciona Knab (1991) en su estudio titulado "Geografía del inframundo" acerca de la creencia sobre Talocan (Tlalocan) en San Miguel Tzinacapan, edo. de Puebla: "El occidente [de Talocan] está el lugar que se llama tonalan, en el cual hay una montaña donde se para el sol en su viaje cotidiano".

Todos estos datos sobre el glifo del Sol en el MC2, los cuales difieren del glifo J49, refuerzan la suposición de que este último glifo concierne a Venus y no al Sol.

Sin embargo, cabe mencionar que se encontró el glifo Sol representado por el ojo nocturno y las irradiaciones en Chimalpain (1997: 22-23). En este caso, el glifo Sol representa las sílabas tona del nombre Cuauhtlatonac.

Por último, para cerrar esta reflexión, nos gustaría discutir sobre las diferentes representaciones de la "luna" que encontramos en los siguientes códices: el Códice Xolotl, el MC3, y el Códice florentino.

El elemento metztli (luna), del Meztitlan, identificado por Dibble (1940) en el Códice Xolotl, tiene la

---

[44] El conjunto de glifos quizá represente al rito realizado en honor a Venus. Según los Anales de Cuauhtitlan (1975: 11), Quetzalcoatl se transformó en Venus (Tlahuizcalpanteuctli).

[45] Navarrete y Heyden (1974: 356) señalan lo siguiente acerca del rostro del Tonatiuh dibujado en los documentos pictográficos:

"El Sol, patrón de los guerreros y una de las advocaciones de Ometeotl, la pareja creadora, se ve en los códices como un dios joven, con el pelo amarillo, cuya nariz atraviesa una nariguera tubular (fig. 7-a)".

En su estudio, concluyen que el rostro esculpido en la Piedra del Sol o Calendario azteca no es Tonatiuh, sino Tlaltecuhtli (op. cit.: 374).

Analizan, asimismo, diversos nombres del Sol:

"Entre los nombres del Sol encontramos Tonatiuh, el 'luminoso' o 'el que calienta'; Temoctzin 'el que baja'; y Tepan Temoctzin 'el que baja en nuestro favor', refiriéndose estos dos al Sol que baja del cenit; Chimalpopoca 'escudo que humea', y Nanahuatzin, la deidad bubosa que se convirtió en el Quinto Sol" (op. cit.: 356).

forma de la luna creciente o menguante, por lo que se identificó el glifo antroponímico A5 del MC3 (una línea curva pintada de negro) como Tlimetztzin (tlitl: negro + metztli: luna) (Yoneda 1996: 182 y 427, Cuadro 1). Por otro lado, se encontró la luna en las ilustraciones del Códice florentino con rasgos, al parecer occidentalizados, combinada con un rostro de perfil, o con un conejo.

Retomando la discusión acerca de los sacrificios humanos pintados en el MC2 (véase el grupo de glifos J), diremos que la escena (a) representa a un hombre chichimeca que ofrece el corazón de una víctima al Sol. El sacrificado está dibujado con una cabeza con cabellos largos y sueltos dentro de un anillo, al parecer de piedra labrada (con puntos negros); junto se encuentra un glifo de tecpan dibujado con los humos negros, el cual representa un tecpan conquistado. Se entiende que el sacrificio es la consecuencia de una conquista guerrera.

La escena (b) representa a una mujer a la que un chichimeca agarra del pelo.[46] Ella se sitúa en un anillo, al parecer de piedra labrada (con puntos negros), y tiene en ambas manos unos manojos de hierbas. Aparte se encuentra otro individuo femenino acostado sobre una piedra (techcatl). Un chichimeca está parado sobre los pies de la mujer, para sujetarlos, y un sacerdote está parado sobre los cabellos de ella, y con la mano izquierda ofrece el corazón de la víctima al Sol. Las dos mujeres visten faldas blancas con el cinturón color naranja. Los dos chichimecas tienen una raya de pintura facial a la altura de la nariz, y el sacerdote (al parecer tolteca chichimeca, aunque no es Icxicouatl o Quetzalteueyac), tiene el punto negro en la mejilla.

Al respecto, Reyes y Odena Güemes (1995: 255, Fig. 3) comentan: "Fig. 3. Escenas del Mapa de Cuauhtinchan No.2. Abajo: los tolteca chichimeca enseñan a los chichimeca el ofrecimiento de corazones humanos al Sol". Consideramos, sin embargo, que en este caso se puede pensar en dos posibilidades: (i) que los chichimecas ya conocían el sacrificio humano con el ofrecimiento del corazón a los astros, aunque en esta escena presida la ceremonia un sacerdote tolteca chichimeca; o (ii) que de hecho el tolteca chichimeca está enseñando a los chichimecas el sacrificio humano con el ofrecimiento del corazón al astro. Nos inclinamos más bien por esta posibilidad (i), puesto que, en un lugar más cercano a Chicomoztoc en el camino de la migración, se registra un solo chichimeca realizando una ceremonia similar, sin otros participantes.[47]

La escena (c) (J32-J39) se compone de los siguientes elementos, de izquierda a derecha:

Dos hombres con cabellos sueltos y con falda de piel amarrada en la cintura sostienen en sus diestras sendos palos que tienen en su punta una cabeza humana con cabello suelto, y en la mano izquierda de cada uno, el arco y la flecha.[48]

---

[46] Sobre esta forma de sujetar a la víctima de sacrificio, Hernández Pons y Navarrete (1997: 74) señalan: la actitud de tomar la cabeza por el pelo se remonta al Preclásico mesoamericano.

[47] Véase la escena (a) arriba descrita, la cual se compone de los glifos J11, J12, J13 y J14.

[48] Se identificó como hombres a estos dos personajes, sobre todo porque tienen en su mano arco y flecha, y porque no se distinguen los pechos femeninos, como ocurre con el personaje del glifo J36.

En un anillo formado de rocas, iluminado de rojo en su interior, están colocadas tres cabezas de aves, una cabeza de un animal cuadrúpedo (¿un perro?), y una cabeza de venado. Se encuentran, además, dos hombres, de los cuales uno de ellos -que se viste de piel y tiene una pluma en la cabeza- alza su mano derecha hacia Venus. No se distinguen otros detalles porque están dibujados en la parte deteriorada del manuscrito.

A este conjunto de glifos está asociado el glifo calendárico 1 tochtli (J50).

Reyes (1988: 76) comenta lo siguiente sobre esta escena:

> ... del Mapa de Ruta Chicomoztoc-Cuauhtinchan No.2 [MC2] se desprende que estos chichimeca desconocían el sacrificio humano para ofrecer el corazón al sol, en cambio practicaban ritos de cacería de cabezas humanas para propiciar la fertilidad de los animales.

Al respecto opinamos que los chichimecas registrados en el MC2 ya conocían el sacrificio humano con el ofrecimiento del corazón al Sol. En cuanto a la escena (c), por el momento no nos queda claro si practicaban la cacería de cabezas humanas ex profeso, para utilizarlas en la ceremonia para propiciar la fertilidad de los animales, o esto formaba parte de la práctica guerrera. Nos inclinamos a pensar, más bien, que la cacería de cabezas humanas formaba parte de la práctica guerrera.

Sin embargo, existe la posibilidad de que el significado ritual de la escena tenga alguna relación con el descabezamiento de las "primeras cazas", referido por Ixtlilxochitl (1975, tomo I: 412), arriba aludido, y que dicho acto tuviera por objetivo "propiciar la fertilidad de los animales", según proponen Reyes (1988: 76) y Reyes y Odena Güemes (1995: 255, Fig. 3). Cabe añadir, como ya se dijo páginas arriba, que Baquedano y Graulich (1993: 165) consideran que la extracción del corazón era dirigida al Sol, y la decapitación de la víctima se hacía en honor a la Tierra. Por el momento nos limitamos a anotar una serie de reflexiones acerca del significado ritual de esta escena.

La investigación de Neurath (1998), por otro lado, nos hace pensar que quizá los rituales realizados por los habitantes del Norte de México en vísperas de la conquista española y en la época colonial, con el objeto de propiciar la fertilidad de los animales y de la tierra para la agricultura, o el éxito en la cacería o en la guerra, pudieron haber sido celebrados de manera similar entre ellos, y en muchas ocasiones estos rituales pudieron haber tenido simultáneamente dos o más objetivos.

El Gran Nayar, la región histórico cultural estudiada por Neurath (op. cit.: 26) comprende porciones de los estados Nayarit, Jalisco, Durango y Zacatecas, y conviven actualmente comunidades de cinco grupos etno-lingüísitcos: huicholes, coras, tepehuas, mexicaneros (nahuas) y mestizos (hablantes del castellano).

En las fuentes escritas en los siglos XVII y XVIII sobre esta región, se habla de un señorío indígena independiente gobernado por un poderoso linaje de "soles" o "tonatis". En este lugar conocido como Tsakaimuta o Toakamuta, se rendía culto al dios conocido como niño Piltzintli, que era el Sol, o "Nuestro Padre, Tayaoppa", o "El dios del Nayar". Los nayaritas veneraban a este dios como el creador de los animales, y el patrón de la guerra, de los rayos y los truenos; asociado tambien con el oriente y con el Cristo del

catolicismo.[49] Este dios se identificaba, además, con Don Francisco Naiarit, el primer tonati o rey cora, cuyo cadáver seco, junto con las momias de tres gobernantes posteriores, se guardaba en un adoratorio que se encontraba junto al gran templo del Sol. Los nayaritas ofrecían la sangre de venados, de indios haynamotecos prisioneros de guerra y de otras víctimas humanas sacrificadas (Neurath op. cit.: 29).

Es interesante observar que a este dios se le asocia la idea del dios de los animales (relacionado a la cacería) y de los rayos y truenos (relacionados a la agricultura). Se le concibe, además, como patrón de la guerra. *Es decir, todos los significados que se le pueden atribuir a la escena del sacrificio (c) del MC2,* se encuentran presentes en las concepciones asociados al dios Piltzintli.

En una Relación escrita hacia 1565 por Pantecatl, el ex-cacique de Tzapotzingo en la región de Sentispac, se menciona, además, que Piltzintli era un dios armado de arco, adarga y flechas, representando a un excelente tirador de arcos. Al parecer, Piltzintli era identificado, además, con Venus en su forma de estrella matutina que funge como ayudante del Sol en su lucha contra las fuerzas de la oscuridad y de la noche (op. cit.: 52-53).

Los datos que presenta Neurath (op. cit.) nos hacen pensar que el sacrificio registrado en la escena (c) tiene su origen en el Norte de México, y que el ritual tenía cuando menos dos significados: el de la guerra y el de la cacería.

Acerca de los rituales relacionados a la guerra, o el mitote antes y después de guerra que realizaban los grupos nayaritas en la época colonial, Neurath (op. cit.: 73) añade los siguientes detalles con base en fuentes coloniales:

> ... los coras '... hacen muchos bailes y fiestas que ellos llaman mitote que en su sentir de ellos quiere decir bailes y fiestas donde resultan guerras o muertes ...' (Antonio Arias y Saavedra [1673], apud. Calvo 1990: 293). Otras fiestas se realizaban al concluir una campaña guerrera, sobre todo cuando se habían obtenido cautivos, pero también las mismas batallas y combates estaban altamente ritualizados ...
>
> ...
>
> Desde luego, el mitote no era un tipo de fiesta exclusivo de la Sierra de Nayarit, lo encontramos en muchas partes de la Gran Chichimeca y de la Sierra Madre Occidental. Dado que la ingestión de peyote es uno de sus rasgos fundamentales, puede suponerse que se trata de un complejo cultural que se desarrolló entre los 'chichimecas' de los semi-desiertos.

Otro dato interesante que presenta Neurath (op. cit.: 74-75) es el hecho de que los mitotes en ocasiones tenían un carácter adivinatorio:

> Sin especificar el lugar de donde provienen su información, Arlegui presenta la siguiente descripción de un mitote chichimeca de hace aproximadamente 250 o 300 años.
>
> ...
>
> En ambas citas resalta el énfasis que se pone en las danzas nocturnas y circulares. El oráculo que describe Arlegui recuerda la descripcion del mitote que se celebró en Tlaxcoringa para festejar la muerte del encomendero Arzu ... En aquella ocasión, se bailaba alrededor de un calabazo lleno de 'vino', y éste desapareció. En el segundo caso, salta una calavera de venado. Ambas fuentes ... parece

[49] Este último, desde luego, a partir de la conquista.

bastante claro que el mitote guerrero tuvo funciones advinatorios.

Regresando al acto ritual representado por la escena (c) del MC2, Reyes y Odena Güemes (1995: 255, Fig. 3) comentan: "Fig. 3. Escenas del Mapa de Cuauhtinchan No.2. Arriba: las mujeres chichimeca llevan a cabo rituales de fertilidad de los animales ante la Luna.[50] Sacrificio por decapitación".

A pesar de que el pelo suelto y el uso de la falda de los chichimecas de esta escena se asemeja al de las mujeres de la escena (b), como ya se comentó en una anotación anterior, pensamos que se trata de hombres chichimecas, con el peinado y la vestimenta distintos a la de los hombres cuauhtinchantlacas.

Llama la atención, por otro lado, el hecho de que en esta escena ofrendan nada más las cabezas, tanto las humanas sostenidas sobre palos, como las de animales. Al examinar con cuidado el anillo de rocas de esta escena, se puede observar lo siguiente: se encuentran únicamente cabezas de animales, en lugar de las cabezas y los cuerpos descabezados, como ocurre en otras dos escenas con animales sacrificados (escena compuesta de los glifos E49, E50, E51, junto a Nopalocan; y escena compuesta de los glifos D26, D27, D28, en Chololtan). Con base en este dato, se entiende que los protagonistas de este ritual representado por la escena (c) quisieron ofrendar nada más las cabezas, tanto las humanas como la de animales, como ya se mencionó arriba.

En todo caso, la posibilidad de que las dos cabezas humanas sean de enemigos capturados en la guerra, queda en pie.[51] Incluso nos inclinamos a pensar que, en la mayoría de los casos, si no es que en todos, los sacrificios humanos registrados en el MC2 son producto de la captura de víctimas durante las guerras.

Por último, para cerrar el análisis sobre el sacrificio humano en el MC2, nos gustaría referirnos a la escena (d) del sacrificio humano, asociado a una estructura sagrada (glifos F8, F9, F10, F11).

El sacrificio ocurrió en las cercanías de los lugares reconocidos como Tlacotepec (F8) y Malinaltepec (F9).[52] En el interior de la estructura sagrada (F10) se encuentra un personaje masculino, al parecer un niño o un recién nacido, con taparrabo y nariguera blancos, en una posición muy forzada (F11). La espalda está arqueada y el brazo derecho caído; sobre el pecho está dibujado el glifo calendárico acatl, de tal forma que la flecha que compone este glifo está abriendo el pecho del personaje ya descrito. En la parte donde se incrusta la flecha, hay una línea roja en el pecho, representando la sangre. El conjunto del glifo F11 alude, seguramente, a un sacrificio efectuado en la fecha 11 (?) acatl (véase Yoneda 1996, Ms.: Parte 2, glifos F10 y

[50] Ya se mencionó antes que se considera que el astro ahí dibujado es Venus.

[51] Sobre el origen de las cabezas trofeo y otros temas relacionados, véase más adelante.

[52] Al comparar este conjunto de glifos con el MC4, se puede conjeturar que el lugar del sacrificio sea, quizá, Xocotzinco (véase Yoneda 1996, Ms., Parte 2: glifos F10 y F11).
Es el único sacrificio humano pintado en el MC2 que no está dedicado a un astro.

F11).

En párrafos anteriores expusimos ya la descripción general y nuestra idea en torno a los sacrificio humanos registrados en el MC2.[53] Se considera que la mayoría de ellos tienen que ver con algún combate en el que se capturaron a las víctimas para el sacrificio. Nos gustaría introducir aquí, entonces, una reflexión sobre la cabeza y otras partes del cuerpo utilizados como trofeos en las guerras en el Norte de México y en la Mesoamérica prehispánica.

3.2. Los sacrificios humanos en Mesoamérica y en el Norte de México.

3.2.1. Los sacrificios humanos practicados en las guerras.

Broda (1970, 1978, 1985) y González (1985: 56 y ss.), nos proporcionan una serie de conceptos analíticos para discutir los antecedentes de los sacrificios humanos practicados como tales, en forma institucionalizada, en el territorio mexica.[54] Estos antecedentes se manifestaron en la cultura chichimeca durante el Posclásico, como la antropofagia (de los prisioneros de guerra), el flechamiento practicado con los prisioneros de guerra (tlacacaliztli), la utilización de la piel desollada de dichos prisioneros, y el empleo de la cabeza u otras partes del cuerpo de los enemigos, como trofeos. En general, todas estas formas de sacrificar a los prisioneros de guerra eran practicadas ya entre los chichimecas desde antes de entrar en contacto con los grupos étnicos del Altiplano Central. Al respecto, como ya señalamos antes es necesario deslindar la práctica del sacrificio entre los chichimecas (como parte de sus costumbres guerreras) del sacrificio humano practicado por los mexicas después de su establecimiento en la cuenca de México, por las siguientes razones. Porque como señala Broda (1985), en el caso mexica, a partir de la segunda mitad del siglo XV, las guerras y los sacrificios humanos adquirieron una función peculiar, la de reafirmar y de reproducir el poder político de los élites. En otras palabras, los sacrificios humanos de los mexicas habían surgido de la antigua tradición,[55] pero con el tiempo este grupo étnico desarrolló la ideología, los rituales, los mecanismos sociales y una teoría religiosa que apoyaron el incremento del sacrificio humano, el cual a su vez sirvió para fundamentar el poder político de la élite guerrera. En el caso de la sociedad mexica se puede decir, entonces, que el sacrificio humano, por haber sido masivo, periódico e institucionalizado, servía para ostentar la capacidad política del Estado mexica, tanto hacia el exterior frente a otros señoríos, como hacia el interior, frente a distintos componentes sociales del

[53] En el MC2 se pinta, además, una escena con dos hombres desnudos con rayones en sus cuerpos, tirados en el suelo, que al parecer están muertos (I30, I32). Los hombres están rodeados de vírgulas del color café (¿humos?) (I31), y junto a ellos se encuentra una flecha (I29). El acontecimiento está atribuido al lugar identificado por el glifo toponímico de tres árboles de izote con flores (I33). Quizás el conjunto de glifos registra el sacrificio humano, aunque por ahora no está del todo claro.

[54] Nájera (1987) realiza un análisis del sacrificio humano entre los antiguos mayas. Una revisión cuidadosa de su trabajo aportaría, sin duda, datos interesantes para ampliar la discusión sobre el sacrificio humano en el ámbito mesoamericano.

[55] Como ya se dijo antes, esta tradición seguramente tiene su origen en el Norte de México.

mismo Estado.[56]

La antropofagia de los prisioneros de guerra, practicada entre los chichimecas, queda registrada en los Anales de Cuauhtitlan (1975: 6, 30), y en la Historia de Tlaxcala (1998: 155). Ambas fuentes señalan el momento histórico en que los chichimecas empezaron a introducir varios dioses a su panteón y a sacrificar hombres como ofrendas a los dioses, y se mencionan estas costumbres adquiridas posteriormente a las costumbres chichimecas de la antropofagia de los prisioneros de guerra.[57]

En conclusión, la reflexión arriba expuesta hace pensar que las escenas de sacrificios humanos en el MC2 fueron consecuencias de las guerras, en las cuales los tolteca chichimecas y los chichimecas capturaron a algunos enemigos. Al respecto, señala Powell (1984: 64-65):

> La tortura y la mutilación inflingidas por los chichimecas a sus enemigos capturados tomaban *muchas formas; a veces abrían el pecho de la víctima y le sacaban el corazón aún latiendo, de manera* similar a la de los sacrificios aztecas; esta práctica fue característica de las tribus más cercanas a los pueblos sedentarios del sur.
>
> ...
>
> Algunas personas eran tomadas cautivas por algún tiempo antes de ser muertas; las mataban después de varias ceremonias, incluso danza forzada de la víctima en el mitote.

Como ya se expuso líneas arriba, Neurath (1998) describe los mitotes celebrados en El Gran Nayar en la época colonial. Se ha visto que estos mitotes se celebraban, ingiriendo el peyote, antes de salir a los combates, y también al concluir una campaña guerrera, sobre todo cuando se habían obtenido cautivos.

Estos testimonios hacen pensar que algunos grupos del Norte de México practicaban sacrificios humanos con rituales similares a los de la cultura azteca, en vísperas de la conquista española. De la misma manera, es de esperarse que los sacrificios humanos representados en el MC2 ostenten características formales parecidas a las practicadas por el Estado mexica. Ya que estos sacrificios están registrados en el camino de Chicomoztoc a Chololllan (siglo XII), se piensa que los chichimecas no adoptaron estas costumbres rituales del Estado mexica. Una posibilidad para explicar esta situación, es que los chichimecas las hayan aprendido de los tolteca chichimecas. Otra sería que los chichimecas tenían este costumbre desde antes del siglo XII.

---

[56] Al respecto, resulta interesante la reflexión de Broda (1985: 467) en la cual opina que el incremento de los sacrificios humanos hubiera causado el derrumbe del imperio mexica, de no haber sido interrumpido el proceso por la conquista española.

[57] Según estas fuentes, los chichimecas de Cuauhtitlan lo aprendieron de los colhuas; y los texcaltecas (tlaxcaltecas) lo aprendieron de los habitantes de Chalco. Al respecto, ya se comentó sobre la necesidad de tomar estos datos con cautela, debido a la influencia que los cronistas recibieron del cristianismo.

3.2.2. Partes de los cuerpos humanos utilizados como trofeos de guerra.

Ya que las cabezas colocadas sobre los palos de la escena (c) pueden ser los antecedentes de tzompantli, nos gustaría exponer, en forma sucinta, el desarrollo y la distribución del tzompantli en Mesoamérica.

González (1985: 276) explica sobre las expediciones guerreras, realizadas con el objeto de obtener cabezas como trofeos:

> La costumbre de efectuar expediciones guerreras con la mira de obtener cabezas de enemigos, a las que normalmente se les atribuían poderes sobrenaturales y que se utilizaban como trofeos, estuvo ampliamente difundida en el mundo y es un antecedente del sacrificio.

Broda (1970: 263), por su parte, señala que la práctica de las cabezas trofeos era un fenómeno conocido en todo el continente, desde Norte América hasta Nicaragua, Colombia y Perú.

Los datos arqueológicos de Mesoamérica constatan que el uso de las cabezas humanas como trofeos parece haber tenido mucha antigüedad, con una distribución muy extendida.[58] Así, se considera que el tzompantli (hileras de calaveras) debió haber tenido el mismo origen que las picas donde se colocaban las cabezas de los enemigos.[59] En las representaciones de los códices, los tzompantli se dibujan generalmente de tamaño menor. Por ejemplo, en el MC1 se observa uno con dos varas horizontales: en la superior se encuentran colocadas tres cabezas (sin quitar la carne ni los cabellos). En México-Tenochtitlan, por otro lado, existían seis tzompantli, al parecer de diversos tamaños, asociados a los siguientes dioses: Huitzilopochtli, Mixcoatl, Xiuhtecuhtli, Omacatl, Xipe y Yacatecuhtli. Aparte, había un huey tzompantli en frente del huey teocalli, donde, según Andrés Tapia (citado por González 1985: 280), existían sesenta o setenta postes verticales, y se contaron 136 mil calaveras. Observa González (op. cit.: 282) que:

> ... los tzompantli, sobre todo el Huey tzompantli, estaban asociados al culto estatal y tenían obviamente el mismo fin que los sacrificios masivos, que era la exhibición del poder e intimidación a los pueblos subyugados, ante una muestra acumulativa y totalmente palpable de su capacidad de conquista, puesto que la mayor parte de los cráneos eran de enemigos capturados. La función religiosa de los trofeos en este caso pasaba otra vez a un segundo plano.

Hay datos que sugieren que, en algunas partes de Mesoamérica, por ejemplo en Atitlalaquia, Oaxaca, achicaban las cabezas, quizá para facilitar su manejo y conservación (Paso y Troncoso citado por González

---

[58] "En Mesoamérica el uso de cabezas humanas como trofeo parece haber tenido una distribución muy extendida. En el Altiplano, en Tlatilco, se han encontrado restos decapitados desde el Preclásico medio (Romano 1973)" (González, 1985: 277). Véase, asimismo, Hernández Pons y Navarrete (1972).

[59] "Estos tzompantli deben de haber tenido el mismo origen que las picas donde colocaban las cabezas de los enemigos, muchos pueblos del mundo y los mismos mexicas en ocasiones ..., como cuando colocaban en el patio del templo un poste con la cabeza del primer prisionero capturado por el rey" (González 1985: 278).

1985: 281).[60] Asimismo, en Yucatán utilizaban la quijada de los muertos en combate como amuleto en el brazo (Landa citado por González 1985: 281).

Aparte de la cabeza, González (1985: 281) habla del fémur del enemigo ofrendado para el rito del "rayamiento", exhibido en el patio de la casa del guerrero captor.[61] La misma autora (Ibid.), basándose en los datos del Conquistador anónimo (pp. 35-37), se refiere a los huesos del guerrero sacrificado, su indumentaria y el pelo de la coronilla cortado la noche anterior a su muerte, o la ceniza de su corazón incinerado, como trofeos de guerra.

En la guerra contra los tlaxcaltecas (texcaltecas),[62] ocurrida en 1228,[63] que se describe en la Historia de Tlaxcala (Muñoz Camargo 1998: 101), se menciona que un tlaxcalteca vistió la piel, tomada del primer prisionero huexotzinca. Se menciona:

> ... y a los primeros golpes y reencuentros de su combate prendieron a uno de los contrarios y lo llevaron a sacrificar ante el ídolo Camaxtle, y a ofrecérsele por primicia y ofrenda sacándole el corazón, abriendo el miserable prisionero por el siniestro costado, el cual, después de sacado por mano del cruel y carnicero sacerdote el corazón, lo puso por obvención en el altar del pésimo y horrendo ídolo de Camaxtle, que aún estaba palpitando el cuerpo y corazón del desventurado prisionero.
>
> Que aún no se le habían acabado de enfriar los espíritus vitales y palpitando cuando fue desollado en un instante y quitado el cuero y puesto sobre uno de ellos atado y ceñido con sus propias tripas: arrastrando por el suelo los pies y manoplas del sacrificado, se presentó de aquella forma ante su infernal ídolo, hecho Chipe, que ansí los llamaban a los que hacían esta ceremonia y diabólico espectáculo, que eran aquellos que se vestían los cueros humanos desollados; ...

En este caso, la extracción del corazón y el uso de la piel desollada recuerdan a los sacrificios humanos dedicados a los dioses mexicas. Sin embargo, a pesar de esta semejanza formal, creemos que el corazón y la piel desollada deben ser catalogados, más bien, como trofeos de guerra, dado el significado político que tuvieron estos elementos en ese momento bélico. En la HTCh (párrafo 347), al respecto, se menciona: "Año I calli. En él se dividieron los quauhtinchantlaca. Se enemistaron por el tzicauaztli, y la piel de Xipe, que se comieron los perros y la habían pedido en préstamo"; es decir, se da a entender que la piel

---

[60] "In Mexico there also existed the custom of flaying the skin of the head of brave warriors and prepare small shrunken heads similar to the famous 'tsantsa' of the Jivaros in South America" (Broda 1970: 262).

[61] Al discutir el objeto que tiene Itzpapalotl (A23) en la mano, con la forma de pierna (abajo de la rodilla), con cactli (sandalia), sostenido por el fémur o un palo, nos hemos referido al malteutl o "el dios cautivo de guerra". Asimismo, con base en Broda (1970: 231 y 252) ya se mencionó acerca de la importancia del hueso de la pierna como trofeo de guerra, o como un objeto sagrado, en la época prehispánica.

[62] Este grupo étnico está referido como texcalteca y tlaxcalteca en el texto nahuatl de la HTCh. En la Historia cronológica de la noble ciudad de Tlaxcala (Zapata y Mendoza 1995) aparece referido como tlaxcalteca.

[63] Para fechar esta guerra en el calendario gregoriano, se tomó como referencia el año 1519 (1 acatl), cuando llegaron los españoles a Tlaxcala (HTCh, párrafo 423). La guerra de los uexotzincas y los acolhuas contra los tlaxcaltecas aparece mencionada en el párrafo 336 de la HTCh (año 9 tecpatl).

desollada se utilizaba no solamente en Tlaxcala, sino que también en Cuauhtinchan; que se conservaba, quizá para utilizarla en algunos rituales; y que en este caso, por este acontecimiento referido en el párrafo 347, se separó uno de los siete subgrupos chichimecas cuauhtinchantlacas establecidos en Cuauhtinchan de los demás (HTCh: 213, Nota 1).

En el estudio acerca de la fiesta de Tlacaxipeualiztli (dedicado al dios Xipetotec), Broda (1970: 241) apunta que chicauaztli o tzicauaztli[64] quiere decir "bastón con sonajas", y que era un atributo que tenían los dioses: Xipe, Opuchtli, Yauhqueme, Chalchiuhtlicue, Xilonen y Tzapotlatenan; es decir, los dioses relacionados con la fertilidad.

En el mismo trabajo (Ibid.), se señala que la piel desollada era primero vestida por los sacerdotes, y posteriormente estas pieles eran prestadas a los pobres (los xipeme), y enterradas al terminar la fiesta en un cuarto subterráneo en los pies del pirámide de Yopico.

Broda (1970: 261) se refiere por otro lado, con base en el Calendario Tovar, al uso de la piel desollada para el pronóstico de la cosecha del año siguiente.

Estos datos ponen de manifiesto la importancia que tenían los objetos como el tzicauaztli y la piel desollada en la cosmovisión prehispánicas, y ayudan a comprender mejor el episodio narrado en la HTCh.

Regresando a los acontecimientos anotados en la Historia de Tlaxcala, un poco antes de la mención del uso de la piel desollada de un prisionero de guerra, se encuentra la narración de una ceremonia en la que se saca una gota de leche del seno de una doncella, después de darle un "bebedizo medicinal". Al describir una serie de ofrendas que fueron colocadas en frente del ídolo de Camaxtli[65] junto con aquella leche puesta en un vaso, se explican los sacrificios que practicaban los tlaxcaltecas en esta época.

> Y en aquella sazón, los chichimecas no se sacaban sangre, ni se sacrificaban las carnes, solamente ofrecían papel blanco cortado y perfumes odoríficos, y codornices, culebras y conejos, los cuales animalejos mataban y sacrificaban ante su ídolo Camaxtle. Asimismo le ofrecían abrojos y el picietle.

Con base en este texto, los tlaxcaltecas quieren dar a entender que sólo sacrificaban animales menores, pero no hombres para Camaxtli. En este sentido pareciera que tanto el corazón como la piel desollada del primer prisionero huexotzinca, arriba comentado, tenían el significado de trofeos de guerra, más que de un sacrificio humano ofrecido a Camaxtli.

En la Historia de Tlaxcala (1998: 104) encontramos más datos acerca del sacrificio humano y sobre el uso de la piel desollada para un rito llamado exquinan (op. cit.: 167), que quizá sea otra forma de utilizar la piel quitada a los prisioneros de guerra. En esta costumbre ritual, el guerrero que había prendido el cautivo se vestía la piel del desollado durante varios días en servicio de sus deidades o del dios de las batallas en particular. El guerrero así ataviado corría de templo en templo, mientras que los hombres y los jóvenes le

---

[64] Curiosamente Molina proporciona el significado de "peine" para tzicauaztli.

[65] En la Historia de Tlaxcala se menciona Camaxtle, pero en nuestro texto uniformamos el nombre como Camaxtli.

aporreaban de tal manera que lo dejaban casi muerto.

En vista de que el "trofeo" podía ser de varias partes del cuerpo, aunque predominaba la cabeza, es probable que la pierna con fémur (o un palo) que sostiene Itzpapalotl, representado por el glifo A23 (MC2), sea también un trofeo, extraído de algún enemigo que seguramente sobresalía por su hazaña guerrera o por su capacidad de correr velozmente. El atavío de guerrero que lleva la diosa confirma esta posibilidad.

3.2.3. El sacrificador, el sacrificante y las víctimas.

González (1985: 181 y ss.) distingue a las personas que efectuaban el sacrificio, ya sea de hombres o de animales, como el sacrificador y sus ayudantes. En los sacrificios registrados en el MC2, se distinguen los participantes según las siguientes categorías: el hombre que ejecuta el sacrificio, el o los hombres que ayudan sujetando a la víctima, y los hombres que participan en el rito, sosteniendo en un palo una cabeza decapitada. Se observan diferencias en sus vestimentas: los sacerdotes tolteca chichimecas ostentan una manta color café con rayas negras verticales, los chichimecas aparecen con manta de piel y una pluma en la cabeza, con arco y flecha, y los hombres se visten de yeuatl (falda, nagua). Se observa, asimismo, que algunos de ellos tienen pintura facial --un punto-- en la mejilla, o una línea horizontal a la altura de la nariz. Sin embargo, en el caso del MC2, al menos en su representación gráfica, no se observan indumentarias utilizadas ex profeso para el rito del sacrificio.

González (1985: 187) utiliza el concepto del sacrificante, discutido por Hubert y Mauss, quienes explican:

> Damos el nombre de sacrificante al sujeto en quien recaen los beneficios del sacrificio o que pasa por sus efectos. Este sujeto es a veces un individuo, a veces una comunidad, una familia, un clan, una nación, una sociedad secreta. Cuando es una colectividad puede ser que el grupo cumpla la función del sacrificador, es decir, asiste al sacrificio como un cuerpo, pero a veces delega a uno de sus miembros, quien actúa en su lugar.

En el caso de los sacrificios humanos registrados en el camino de Chicomoztoc a Cholollan en el MC2, creemos que el sacrificante es el conjunto de la colectividad de los chichimecas con los caudillos sacerdotes tolteca chichimecas. En cuanto al beneficio esperado del sacrificio, por el momento no es muy claro. Se puede suponer, sin embargo, que para las escenas del sacrificio, en el MC2, los beneficiarios de estos ritos esperaron que el Sol siguiera brillando y avanzando (sin detenerse), o que hubiera buena cacería; aparte de que estos ritos hubieran formado parte de las prácticas guerreras.

En suma, para el caso de los sacrificios humanos registrados en el MC2 se puede decir que el sacrificante tenía un claro propósito de ofrecer el corazón (o la cabeza) de la víctima a los astros, y que existía una cierta especialización en las funciones que cada hombre tenía en la ejecución del rito, la cual, al parecer, coincidía con la jerarquía social que cada miembro ocupaba en un grupo social.

Acerca de las víctimas del sacrificio, menciona González (op. cit.: 252):

> Desde el punto de vista de la sociedad, las víctimas eran la sección más débil de ésta, a la cual no estaban integradas totalmente ..., sea por su calidad de extranjeros, de enemigos, por su condición servil o su edad. En fin, las víctimas ejemplificaban a la sección de la sociedad cuya vida podía ser quitada libremente, pues nadie reclamaría por su muerte. Por lo mismo, ésta no crearía reacciones de violencia ..., sino, al contrario, serviría de catalizador.

Por el momento no contamos con elementos en el MC2 para desarrolar este tema de discusión, salvo la suposición de que las víctimas son cautivos de las guerras.

3.2.4. El acto del ofrecimiento del corazón a un astro.

González (1985: 256) aclara que en el sacrificio mexica se presentaba generalmente el corazón de los cautivos al Sol, y después se colocaba en el quauhxicalli. Considera que probablemente después fueran enterrados o comidos. La misma autora (op. cit.: 135) menciona lo siguiente basándose en Durán:

> Tonatiuh es un dios que no está incluido en la lista de los dioses de Sahagún, ni su santuario en la lista de los templos; sin embargo, sabemos que recibía no sólo la ofrenda de los corazones de las víctimas sacrificadas durante el día, sino que se celebraba específicamente en el día de nahui ollin. Además, había un templo donde se encontraba su imagen.

Algunos chichimecas asentados en la Cuenca de México pensaban que si no ofrecían sacrificios humanos al Sol, éste se detendría (Mendieta 1945, tomo 1: 85-86). En el mismo sentido,

> Los popolocas afirmaban que: 'la Tierra devora los cuerpos de los hombres para que el maíz crezca. El Sol devora los corazones de los hombres para poder brillar. El corazón de la Tierra son los hombres vivos. El corazón del Sol son los corazones de los hombres' (López Austin 1990: 164-165).[66]

Probablemente el acto del ofrecimiento del corazón humano a un astro, sobre todo al Sol, y la cosmovisión indígena de "hacer brillar o mover" al Sol por medio de este acto, fueron rasgos culturales bastante difundidos en Mesoamérica y en algunas partes del Norte de México en la época Posclásica.

En el MC2 aparecen los chichimecas y los tolteca chichimecas ofreciendo el sacrificio humano, específicamente el corazón de la víctima (y quizá las cabezas, en el caso de la escena (c)), al Sol y a otro astro que podría ser Venus. En la HTCh, sin embargo, no aparece mencionado el dios Tonatiuh asociado a estos grupos étnicos.

Creemos que el estudio basado en los materiales arqueológicos, así como las fuentes etnohistóricas, podrían ofrecernos datos acerca de la distribución de la costumbre del sacrificio humano para dedicar al Sol y a

[66] López Austin se basa para esta afirmación en Jäecklein (1974: 286).

los demás dioses.

Baquedano y Graulich (1993: 165) explican el significado de la extracción del corazón y la decapitación, en los siguientes términos, con base en la mitología:

> De acuerdo con este mito fundamental acerca de la creación de la tierra [Histoyre du Mechique (1905: 30-31)], el hombre tiene que morir para nutrir la tierra. De la misma manera, el hombre tiene que alimentar el Sol, ya que cuando el Sol fue creado unos 25 años después de la creación de la tierra, el Sol también pidió los corazones para que él pudiera continuar su curso diario ... Inmediatamente después, él creó la guerra sagrada para que los hombres nutrieran a su Madre (Tierra) y a su Padre (Sol) ...
>
> Como ya se mencionó, los prisioneros de guerra y otras víctimas que personificaban los dioses eran sacrificados primero por medio de la extracción del corazón, y en seguida por decapitación, en el honor del cielo (Sol) y la Tierra (traducción: Yoneda).

En los Primeros memoriales de Sahagún (en León-Portilla 1992: 57) se comenta acerca del sacrificio humano:

> 13.- Acción de dar de comer (a los dioses). Así daban de comer (a los dioses): cuando habían abierto el pecho al esclavo o al cautivo, enseguida tomaban de su sangre en una escudilla y arrojaban un papel allí que chupara la sangre.
>
> Llevaban luego (la sangre) en una escudilla e iban aplicando en los labios de todos los dioses la sangre del 'muerto divino'.

Para finalizar esta reflexión, nos gustaría citar la descripción del origen del sacrificio humano en *Coatepec, de acuerdo con la historiografía mexica (Graulich 1974: 315):*

> Se cuenta que aquella noche, cuando todos dormían, se oyó en ciertas partes de la ciudad un gran estruendo, y que por la mañana, los mexicanos encontraron muertos con el pecho abierto y el corazón arrancado a todos los que habían declarado desear quedar allí. *Ese fue el origen de tan bárbara* costumbre que luego practicaron que consistía en abrir el pecho de la víctima de quien arrancaban el corazón para ofrecerlo a su dios, diciendo que él no se alimentaba sino con corazones humanos.[67]

3.2.5. El tlacacaliztli (flechamiento de prisioneros de guerra) y el culto a *Camaxtli como prácticas guerreras.*

En relación al sacrificio humano, queremos reflexionar brevemente acerca del flechamiento de prisioneros de guerra. En la HTCh (foja 28r) aparece dibujado una escena de tlacacaliztli[68] o flechamiento de prisioneros de guerra. Según esta misma fuente, la escena se refiere al flechamiento de Quauhtzitzimitl (HTCh, párrafo

[67] "Códice Ramírez, 12-15; Acosta, 326-7 y Torquemada I, 81-2; Torquemada II, 115 repite que es en Coatepec que los mexicanos aprendieron el sacrificio humano, según Andrés de Olmos" (Graulich 1974: 315, Nota 10).

[68] "Tlacacalli: cosa flechada o asaetada" (Molina).

270),[69] como consecuencia de la guerra entre los chichimecas salidos de Chicomoztoc[70] y los xochimilca, los ayapanca y sus aliados de Cholollan (HTCh, párrafos 268 y 302). González (1985: 109) comenta lo siguiente acerca de su práctica entre los mexicas:

> Para el momento que estudiamos, el flechamiento o tlatlacaliztli [sic pro: tlacacaliztli] aparentemente se había convertido en una forma de tortura previa a la muerte; no constituía el rito principal, sino una especie de ceremonia acompañante o de comparsa, que se efectuaba en honor de las diosas Chicomecóatl ... y Toci ... .[71]
>
> Según Durán ..., esta forma de sacrificio era la que usaban los chalcas en honor a Camaxtle, dios de la caza, pero es probable que estuviera muy extendida en América: los mayas (Landa, p.50) y pawnees sacrificaban a flechazos también.

Broda (1970), con base en la HTCh señala que los chichimecas sacrifican a los cautivos por medio de tlacacaliztli y tlauauanaliztli,[72] y que esta era una práctica antigua ampliamente difundida en las Américas.

En este contexto, cabe mencionar que los skidi pawnee de las praderas de Norteamérica tenían el costumbre de sacrificar a una joven cautiva de guerra por flechamiento, atándola con los brazos y las piernas extendidas en forma de una X. Este ritual simbolizaba la unión sexual entre la estrella matutina y la vespertina, en el tiempo mítico (Hall 1991: 568).[73] Chamberlain (1982: 52, 89, citado por Neurath 1994: 3) reporta que los skidi pawnee consideraban como estrella de la mañana al lucero más brillante en el cielo de la madrugada, y esta estrella podía ser Marte, Júpiter o Venus. En cuanto a la estrella de la tarde parece que siempre era el planeta Venus.

De la misma manera que el sacrificio arriba descrito de los skidi pawnee, el dibujo de tlacacaliztli de la HTCh (f. 28r) representa al prisionero sacrificado en la posición de una X. Seguramente el tlacacaliztli de los chichimecas y el sacrificio por flechamiento de los skidi pawnee forman parte de un mismo complejo cultural.[74]

3.2.6. La antropofagia.

---

[69] Quauhtzitzimitl es uno de los tlatoque conquistados de Cholollan por los chichimecas salidos de Chicomoztoc (HTCh, párrafos 269-270).

[70] Entre ellos, los cuauhtinchantlacas.

[71] "Heyden (comunicación verbal) piensa que, aunque el sacrificio por flechamiento se realizara frente a las diosas, era más bien en honor de los guerreros" (González 1985: 110, Nota 1).

[72] Tlauauanaliztli se refiere al sacrificio que consiste en "rayar" al sacrificado (véase la HTCh, f. 28r y Yoneda 1996: 218-219).

[73] De acuerdo con Hall (Ibid.), el sacrificio de la estrella vespertina personificada por la joven, encarnaba la renovación de la fertilidad de tierra, por lo cual, de hecho, este sacrificio representaba asimismo, una unión simbólica entre la tierra y el cielo.

[74] Sobre este tema, véase Neurath (1994).

El tema de la antropofagia, creemos, debe tratarse con cuidado. No es lo mismo la antropofagia practicada por los mexicas en forma institucionalizada, como parte del rito del sacrificio humano, que la antropofagia practicada por los chichimecas con los prisioneros de guerra. Los Anales de Cuauhtitlan (1975: 6) hablan de la cocción de la carne de los "cautivos", refiriéndose probablemente a los prisioneros de guerra, cuando Huactli tomó el gobierno. Este dato sugiere que la antropofagia estaba asociada con la ceremonia de entronización. Asimismo explica que el sacrificio humano dirigido a sus deidades fue una costumbre que los colhua enseñaron a los chichimecas de Cuauhtitlan:

> En este (mes) Toxcatl vinieron los colhuas a celebrar por primera vez la fiesta en Cuauhtitlan y a matar hombres en sacrificio; lo cual aún no hacían los chichimecas ante sus dioses. Sacrificaban hombres, puesto que cautivaban y se comían a sus cautivos; pero no los mataban ante sus dioses, ni hacían con ellos dedicación. Tampoco tenían aún templo alguno.

Para la época colonial (1550-1600), Powell (1984: 65) informa sobre la antropofagia de los cautivos de guerra practicada por los "chichimecas" del Norte de México.

Acerca de la antropofagia y su relación con el sacrificio humano, González (op. cit.: 282 y ss.) apunta:

> El canibalismo existió en muchos casos simplemente por el gusto a la carne humana. Esto contradice la tesis, principalmente de Harner, de que el canibalismo era el resultado de hambres o de escasez de alimentos. Pero también existe el canibalismo ritual, basado en la idea de que al comer un organismo se adquiere su sustancia; ésta es la explicación prevaleciente del canibalismo ceremonial y es probablemente la principal de las razones que explican el rito correlativo de la teofagia (op. cit.: 285-286).

González se pregunta si el sacrificio humano se desarrolla en todas las partes donde se practicó el canibalismo:

> Loeb ... afirma que el sacrificio humano no apareció en todos los lugares en donde alguna vez se practicó el canibalismo, sino solamente en ciertas regiones sujetas a formas de gobierno relativamente fuerte, capaz de controlar a las masas, que como proveedoras de víctimas seguramente no apoyaban de buen grado el sacrificio humano (op. cit.: 286).

En este sentido, González supone que entre los pueblos "salvajes" de Mesoamérica se practicaba en general la antropofagia,[75] mientras que el sacrificio humano con extracción de corazón era una forma que se originó en las culturas que experimentaron mayor evolución cultural.

> Hasta donde sabemos, el sacrificio humano en Mesoamérica, sobre todo en su forma de extracción de corazón, fue una costumbre que adoptaron los pueblos más 'salvajes' de los más evolucionados,[76] y

[75] Esta suposición de González es congruente con la información encontrada en las fuentes coloniales, la cual constata la antropofagia practicada con los prisioneros de guerra.

[76] Subrayado por Yoneda.

suponemos que aquéllos practicaban la antropofagia (Ibid.).

Esta afirmación, sin embargo, contradice a la siguiente aseveración de Acosta Saignes (1950: 30) retomada por Broda (1970: 263) en el sentido de que: "tanto el desollamiento como el sacrificio de corazones deben haberse originado en poblaciones cazadoras, diestras para descuartizamiento".

Finalmente González considera que en la antropofagia mexica coexistían el aspecto ritual (reconocido plenamente en los trabajos antropológicos), y también el aspecto gastronómico.

> Entre los grupos que habitaron el área de Mesoamérica existían dos tipos de antropofagia: una ritual y otra gastronómica, y entre los mexicas estaban mezclados los dos tipos. ...
>
> ... en el canibalismo mexica hay dos fuentes de origen o que estaban mezcladas dos tradiciones: una de pueblos guerreros que se comían a sus enemigos por afición a la carne humana, mezclada con la adquisición del poder del enemigo, y otra de pueblos con una tradición de endocanibalismo, pero con mayores implicaciones rituales y que llegaron en determinado momento no sólo a comerse a sus muertos y a sus antepasados, sino a sus propios dioses[77] (op. cit.: 295).

3.2.7. Reflexiones en torno de las funciones sociales del sacrificio humano.

Para concluir este apartado, sería provechoso reflexionar sobre los siguientes temas: los lugares destinados al sacrificio, según los dibujos del MC2; y la implicación social del sacrificio humano.

Broda (1996, 1998) utiliza el concepto de "paisaje ritual" para aquellos lugares donde los mexicas efectuaban el sacrificio y otros rituales. Muchos de ellos eran cerros, con cualidades naturales idóneas como la existencia de cuevas, manantiales, y acantilados apropiados para tallar en ellos petrograbados o relieves en roca.

González (1985: 153), por otro lado, define así el lugar donde se efectuaba el sacrificio:

> Todos los sacrificios se efectuaban en lugares especiales que reunieran un requisito básico: el de ser sagrados, característica que adquirían porque en ellos se establecía la comunicación con la deidad. La naturaleza sagrada de estos sitios era permanente porque tenía alguna particularidad especial, como nacimientos de agua, cúspides de cerros, remolinos de agua, cruces de caminos, o por haber realizado en ellos alguna consagración. En los sitios sagrados casi siempre había una imagen antropomórfica o simbólica.

En este sentido, creemos que en todas las escenas de sacrificio, inclusive las de los animales, el tlacuilo del MC2 tuvo el cuidado de ser específico en la representación de los lugares, registrando elementos

---

[77] En la cultura mexica se llamaba ixiptla a los hombres y mujeres que representaban las imágenes vivientes de los dioses, quienes eran sacrificados anualmente. Aparte de las imágenes de los dioses ixiptla, hacían también las imágenes de dioses que se formaban de tzoalli (Amaranthus hibridus).

"Estas imágenes eran sacrificadas de la misma manera que las víctimas humanas, y su cuerpo repartido para que lo comiesen los fieles, acto al que se daba el nombre de teoqualo, 'comer al dios', y que estaba relacionado también con el intercambio de mana" (González 1985: 200).

tales como la estructura sagrada, ruedas de piedra, piedra de sacrificio (techcatl), entre otros. Una de las ruedas de piedra fue elaborada por medio del ensamblado de las mismas (que seguramente se encontraron en el lugar)(J28), y otras dos, al parecer, fueron talladas (J13, J37). En cuanto a techcatl o piedra de sacrificio (J35), es una piedra con las características particulares del glifo piedra,[78] sin mayores detalles en cuanto a su forma o decoración,[79] dando a entender que se trata de una piedra encontrada en el mismo lugar, en el campo, con el tamaño y la forma adecuados para la operación. En general, estos elementos asociados al sacrificio son congruentes con el hecho de que los participantes del ritual se encontraran a medio camino de Chicomoztoc a Chololllan.

Nos parece importante la siguiente observación de Turner (en González 1985: 16) para comparar la función social del sacrificio humano practicado por los mexicas, y por los tolteca chichimecas y los chichimecas:

> Turner ... concluye que en las sociedades simples el papel del sacrificio es sobre todo de integración y en las jerarquizadas de regulación; estas sociedades son gobernadas por el sacerdocio, que está al servicio de la estructura dominante.

Asimismo, la siguiente reflexión de Broda (1978: 105) basada en las crónicas de la tradición mexica debe ser tomado en consideración:

> El sacrificio humano aparece como un acto que se lleva a cabo en los enemigos, como consecuencia de una guerra, en castigo a una conspiración, como venganza, o como provocación. Y desde la época temprana, el sacrificio humano era un medio para inspirar terror entre los enemigos, y hasta cierto punto también entre la propia población.

En otra parte Broda (1985: 433-434) explica la función de la religión como un mecanismo para legitimar y garantizar la reproducción de las condiciones socio-políticas y económicas prevalecientes de la sociedad mexica. De acuerdo con este planteamiento, el mismo acto de conseguir cautivos de guerra para el sacrificio humano, tenía una función socio-política (Broda op. cit.: 451):

> Hacia el fin de su gobierno, Motecuhzoma estableció la 'guerra florida' contra los señoríos de Tlaxcala, Huexotzinco, Cholula, Atlixco, Tecoac y Tliliuhquitepec; que fue diseñada como un ejercicio para los jóvenes nobles, para proporcionarles la posibilidad de ganar méritos en la guerra, y obtener víctimas para el sacrificio ...

Estas reflexiones proporcionan puntos de referencia para analizar las funciones socio-política y económica de la religión y del sacrificio humano entre los chichimecas. Al respecto, Neurath (1998: 93) señala que en El Gran Nayar en la época colonial, los guerreros que mataron enemigos y obtuvieron víctimas para el

---

[78] Tiene las "excrecencias óseas" observadas por Robertson (1959) en los glifos de tetl, en los dos extremos de la piedra, y una línea curva en el centro.

[79] Al comparar con los techcatl mexica, que tienen la forma y la altura específicas, con las decoraciones esculpidas (González 1985: 174-175), observamos que la piedra J35 es bastante sencilla.

sacrificio, podían ascender en la jerarquía militar. Con base en Arias y Saavedra [1673] explica que los candidatos a la ascención pasaban cinco noches en vela, les embijaban de tinta negra, y dormidos les agujeraban el septum.[80]

Vale la pena reflexionar, por otro lado, acerca de la siguiente afirmación de González (1985: 17) para la actualidad:

> Sabemos, ... que en algunos lugares del mundo se siguen practicando los sacrificios humanos, en forma esporádica en el caso de alguna crisis o consuetudinariamente, como parte de ritos regulares. Noticias de estos sucesos nos llegan de segunda mano y es difícil comprobarlas de otra manera, aunque la tarea no sería totalmente imposible.

El tema del sacrificio humano y la antropofagia que se practicó en Mesoamérica es un tema de investigación difícil de abordar, sobre todo porque en algunas ocasiones se prestó para descalificar la cultura mesoamericana en su totalidad.

A continuación nos referiremos a dos trabajos que, pensamos, contienen propuestas interesantes para orientar las futuras investigaciones sobre el sacrificio humano. Uno de ellos es "Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana" de López Austin (1997). Refiriéndose a los trabajos de Hubert y Mauss, el autor llama la atención acerca de la doble caracterización del sacrificio: a) como un deber del hombre, y b) su contenido contractual. Explica al respecto:

> La ofrenda implica la entrega de algo que debe ser correspondido y, teniendo en cuenta la diferencia de dimensiones entre los seres humanos y los dioses, éstos deben dar algo grande a cambio de los pequeños dones de los hombres (op. cit.: 211).

Sería interesante rastrear en qué momento los cautivos sacrificados en las guerras empezaron a adquirir este significado de la reciprocidad entre los hombres y los dioses. López Austin comenta en este sentido:

> En su investigación sobre las ofrendas encontradas en las excavaciones del Templo Mayor, López Luján se refiere a la acción de los fieles que convertían los seres de mediación en objetos específicamente asimilables por los dioses a los que se ofrendarían, 'transformándolos, matándolos, interrelacionándolos, colocándolos en los lugares indicados para que los dioses pudieran aprovecharlos' (López Austin 1997: 213).

Para encontrar este tipo de información señalada por López Austin, los trabajos arqueológicos son especialmente importantes. En este contexto, el estudio intitulado "Decapitación y desmembramiento en una ofrenda del Centro Ceremonial de México Tenochtitlan", de Hernández Pons y Navarrete (1997), presenta

[80] Neurath sugiere que las guerras para conseguir cautivos tenían la misma función socio-política, tanto para los mexicas como para algunos grupos étnicos de El Gran Nayar en la época colonial temprana.

algunas reflexiones interesantes. Resulta que,

> Sahagún nunca [revela] cuál era el destino final de las cabezas, y que al tratarlo, Tezozomoc confundió el Templo Mayor con el Tzompantli, a la vez que Alva Ixtlilxochitl afirma que las cabezas eran 'encajadas' en unos huecos hechos en las paredes del gran teocalli.
>
> ...
>
> El problema no toca solamente a los cráneos, sino a los huesos en general, pues ignoramos a dónde iba a parar aquel inmenso volumen de restos humanos y si con todos se seguía el mismo tratamiento (Ibid.: 73).

Acerca de la práctica de agarrar la cabeza por el pelo, como ocurre con una víctima de sacrificio (glifo J36), dibujada en el MC2, Hernández Pons y Navarrete (1997: 74) señalan que:

> Hay mucho por decir iconográficamente. La sola actitud de tomar la cabeza por el pelo se remonta al Preclásico mesoamericano y a las ceremonias propiciatorias de la lluvia, y es claramente expuesta en el Monumento 21 de Izapa ...

En este artículo se publican las fotos de las lápidas encontradas en la Casa del Marqués del Apartado, en el centro de la ciudad de México. En estas lápidas están esculpidos los brazos y los miembros inferiores desmembrados (Figuras 5 (a, b) y 6 (a, b), en las págs. 80 y 81). Este dato nos hace confirmar en el MC2 que la parte inferior de la pierna que porta el personaje femenino A23, que hemos identificado tentativamente como Itzpapalotl en Chicomoztoc, representa el miembro inferior desmembrado de un enemigo capturado en la guerra.

Capítulo 6. Rituales, lugares sagrados, plantas y animales.

En este capítulo se discute acerca de los glifos del MC2 que manifiestan la cosmovisión indígena asociada al medio ambiente que rodea al hombre. Tales son los casos de los animales, las plantas, las piedras, las montañas y los lugares sagrados. Asimismo, se analizan las formas rituales en las cuales se expresa esta cosmovisión como, por ejemplo: las estructuras sagradas, los tlaquimilolli o envoltorios sagrados, los sacrificios de los animales, los usos rituales del zacate y la disposición de las ofrendas.

1. Animales, plantas y piedras sagradas.

En el MC2 se reconoció la existencia de flora y fauna consideradas sagradas en la tradición chichimeca y mesoamericana entre los elementos nominales de los glifos toponímicos y antroponímicos y los objetos ofrendados, aunque la manifestación de estas concepciones no es, en muchos casos, muy clara.

Se discute, asimismo, en un renglón aparte, los sacrificios de los animales menores, ya que éstos presuponen la concepción de un determinado dios o de un ser sobrenatural al cual está dirigida la ofrenda.

Por otro lado, en el MC2, del camino de Chicomoztoc a Cholollan, encontramos manifestaciones de una concepción de la cosmovisión indígena ligada a las piedras, lo que sugiere un probable culto a éstas.

1.1. Animales sagrados (águila, jaguar y venado).

Al observar los mapas de Cuauhtinchan y la HTCh, se puede reconocer la presencia de algunos animales que tenían una importancia especial dentro de la cosmovisión de los productores de estos documentos. Estos son: el águila, el jaguar y el venado.

El águila le dio el nombre gentilicio cuauhtinchantlaca a este grupo étnico, por lo que invariablemente forma parte del glifo Cuauhtli ychan, que a su vez representa un glifo toponímico central en los mapas de Cuauhtinchan y en otros mapas que forman parte de la HTCh.[1]

En el glifo gentilicio de cuauhtinchantlaca, en la foja 16r de la HTCh, se observa un rostro masculino de perfil, con una especie de tocado hecho de piel de jaguar (ocelotl, con manchas negras), adornado con una pluma, sobre el que se encuentra el glifo cuauhtli (águila) con el glifo atl-tlachinolli (agua y fuego = guerra). En el texto náhuatl de la HTCh (párrafo 296) se mencionan Cuauhtli ychan (morada de águila), y Ocelotl ychan (morada de jaguar), aparte de otros nombres atribuidos al lugar. En el caso del MC2, tanto el águila como el jaguar forman parte del glifo toponímico Cuauhtli ychan y Ocelotl ychan. Asimismo, en una pintura mural del convento de Cuauhtinchan, construido en la época colonial temprana, se encuentran representados el águila y el jaguar. Queda claro que para los chichimecas cuauhtinchantlacas, el águila y el jaguar eran animales

[1] El glifo Cuauhtli ychan en el MC2 forma parte del glifo F22 como se verá en seguida.

sagrados.

Ambos animales se encuentran, asimismo, asociados al glifo de Chicomoztoc, en las siguientes fojas de la HTCh:

En la foja 19v, Quetzalquauhtli y Quetzalocelotl se encuentran asociados a Colhuacatepec Chicomoztoc.

En la foja 20r, separadas por una línea en dos secciones; y en la foja 21r, están dibujadas las escenas relatadas en los párrafos 215 y 217:

> [215] He aquí que cuando salieron de Chicomoztoc, de dentro de Colhuacatepetl, hicieron el ayuno de los tlahtoque. Cuatro días ayunaron, para ello nuestro padre, nuestro conquistador, se acostó en las ramas del mezquite blanco. Los tepilhuan chichimeca hicieron ayuno, pasaron aflicción durante cuatro noches y cuatro dias. Al ayunar y padecer, el águila y el jaguar les dieron de beber, les dieron de comer.
>
> ...
>
> [217] Y cuando se completaron cuatro noches y los cuatro días luego Icxicouatl y Quetzalteueyac le perforaron el septum a los tepilhuan chichimeca con el hueso del águila y el hueso de jaguar.

Neurath (1998: 93) con base en Arias y Saavedra [1673] presenta una descripción acerca del rito por el que pasaban los indígenas que ascendían de jerarquía en El Gran Nayar, en la época colonial. Relata que, a estos guerreros no les permitían dormir durante cinco noches, y después de eso cuando les dejaban dormir, mientras dormían les agujeraban el septum como señal de capitán. Este dato nos hace pensar que quizás los cuatro días de ayuno del que habla la HTCh (párrafo 215), se refieren al ayuno de alimentos y del sueño.

En la foja 20r, dos águilas y dos jaguares "están dando de beber y de comer" a los siguientes chichimecas acostados en el mezquite blanco: Teuhctlecozauhqui, Aquiauatl, Tzontecomatl y Tecpatzin.

En la foja 21r aparece la escena de perforación del septum de Moquiuix, Teuhctlecozauhqui, Aquiauatl, Couatzin, Tzontecomatl y Tecpatzin, que realizan Quetzalteueyac e Icxicouatl. En la parte superior de esta escena están dibujados cuauhtli y ocelotl, al parecer apareándose.

Aparte de las águilas ya comentadas, en el MC2 se representan flechadas algunas águilas y un ave que podría ser una guacamaya, un papagayo o un loro, que parecen ser presas de caza:

En un cerro rocoso con una cueva, se encuentra una águila blanca flechada (I12) por un chichimeca (I13).

En el lugar identificado por la nariz y la boca de un perfil humano con el elemento ihiyotl (aliento) o tlatoa (habla) (I20), cuatro chichimecas (I18, I19, I22, I23) están flechando a un águila blanca (I21), con la cabeza de un hombre asomándose del pico.[2]

Se encuentra un glifo toponímico que se compone de un ave, que podría ser una guacamaya, un papagayo o un loro, flechada sobre un cerro (L18).

---

[2] Este acontecimiento parece aludir a un enfrentamiento entre un hombre águila blanca y los chichimecas.

Aparte se aprecian:

Dos chichimecas (I14, I15) descuartizando un águila de color café (I16).

Por el momento no se puede saber con seguridad si estas aves flechadas o descuartizadas eran consideradas, asimismo, sagradas.

El glifo E4 del MC2 representa el glifo toponímico (identificado tentativamente como) Cuauhtli itlaquayan, que se compone de un águila que agarra una pata de venado (?) con pezuñas azules. En este caso, probablemente el ave sea un águila sagrada, ya que Chimalpain (1991: 115) menciona un lugar nombrado Cuauhtli itlaquayan por los chichimecas totolimpanecas, porque fue el lugar donde le dieron de comer un tlatlauhqui ocelotl (ocelote bermejo) al iztac cuauhtli (águila blanca, al que tenían por dios).[3] Por cierto, existe la diferencia entre la probable pata de venado (en el glifo E4 del MC2) y tlatlauhqui ocelotl (en Chimalpain), pero pensamos que el origen de ambos topónimos se concibió de forma similar.

Finalmente, se encuentra una mujer-ave quetzalli de color verde, que identificamos como la diosa Xochiquetzal (C40)(véase el apartado "2. Los dioses en el MC2" de este mismo capítulo).

En cuanto al mazatl (venado),[4] en el MC2 aparecen algunas escenas y glifos toponímicos que representan la caza del venado, como se expone a continuación:

(a) Un chichimeca (E45)[5] flechando a un venado (E47).

(b) Dos chichimecas (J18, J20) sosteniendo un venado (J19) con dos flechas incrustadas en su cuerpo.

(c) El glifo toponímico identificado como Mazacholco (O33+O34+O35) (mazatl: venado + chololtia: huida a saltos + co: sufijo locativo) (véase MPEAI; fojas 30v-31r y 35v-36r de la HTCh). Los glifos parecen registrar a un venado (O34) que caminó sobre una roca (O33), y huyó arrojándose al río (O35). Aunque no aparecen registrados uno o varios chichimecas persiguiendo al animal, es de imaginar que éste se lanzó al agua para escapar de los cazadores.

(d) El glifo toponímico (P15), que quizá podría leerse Mapachtepec (mazatl: venado + pachtli: malojo o cierta hierba que se cría y cuelga de los árboles (Molina); heno (T. en Karttunen)[6]).

El topónimo se compone de unas líneas curvas negras que semejan a un montón de pajas y hojas secas, que probablemente representan al pachtli, del cual se asoma el cuerpo de un venado. El glifo describe,

---

[3] En Chimalpain (1991: 115) tlatlauhqui ocelotl está escrito como tlatlauhqui ocellotl e iztac cuauhtli como iztaccuauhtli.

[4] Duverger (1987: 209) explica lo siguiente: "... el mazatl, el 'ciervo de Virginia' [Nota 39: Odocoileus virginianus mexicanus], que en las crónicas españolas tradicionalmente recibe el nombre de venado".

[5] En estas escenas, algunos chichimecas tienen la pluma en la cabeza, y otros no. Se desconocen las razones de estas variaciones.

[6] T, en Karttunen: Brewer, Forrest y Jean G. Brewer; Vocabulario de Tetelcingo, Morelos, Summer Institute of Linguistics, México, 1971.

quizás, a un venado que ha caído en una trampa.

(e) Cuatro chichimecas (P21, P22, P25, P26) asociados a un venado cazado. El venado tiene tres flechas incrustadas en su cuerpo, partido a la mitad, y sostenido de las patas por dos chichimecas. Otro de ellos (P22) se para sobre la piel de un animal (P23), que quizá sea del mismo venado cazado.

Se puede decir que para muchos grupos mesoamericanos el venado tenía importancia como caza, aunque también ocupaba un lugar importante en su cosmovisión. Presentaremos el caso de los popolocas de Tepeji El Viejo, de los mazatecos, y de los mixtecos, siguiendo a Jäecklein (1974: 275-284, Nota 91):

> El señor popoloca, de Tepeji El Viejo, en el año 1502, año en que fueron conquistados por los aztecas, se llamaba Mazatzin, Pequeño Ciervo,[7] don Gonzalo Mazatzin, supuesto hijo de una mujer y de un ciervo, es conocido aún hoy como héroe legendario y cultural entre algunos popolocas de Puebla, especialmente entre los popolocas de San Felipe Otlaltepec, su supuesto lugar de nacimiento.
>
> ... mazatecos, cuyo manifiesto interés por los ciervos produjo un gran efecto entre sus conquistadores aztecas, motivo por el cual no los llamaron popolocas sino mazatecos, hombres ciervos.
>
> En el mito mixteco de Cuilapa ... , tanto el primer hombre como la primera mujer reciben la denominación Uno Ciervo. Por su parte, en el mito de San Francisco Otlaltepec, el primer hombre es hijo de una mujer y un ciervo.

En fin, para algunos grupos étnicos mesoamericanos el ciervo tenía importancia como caza, necesaria para su subsistencia, aunque también ocupaba un lugar preponderante en su cosmovisión como para atribuir el origen étnico a una pareja de un hombre o una mujer y un venado, o para utilizar su nombre para los hombres gobernantes de un grupo.

En el caso del MC2 resalta más bien su importancia como caza, aunque las huellas de las pisadas que combinan las pezuñas del venado y los pies humanos dibujadas en una roca blanca y circular en Citlaltepec (E42) sugieren que ahí ocurrió algún hecho mitológico en el cual intervinieron un hombre o una mujer y un venado. El conjunto de los glifos recuerda un mito chichimeca, en el cual Xiuhnel y Mimich persiguen a dos venados, cada uno de dos cabezas, los cuales se convirtieron en dos mujeres. Xiuhnel se acuesta con una de ellas, la que justamente resulta ser Itzpapalotl (Leyenda de los soles 1975: 123-124).

Cabe recordar, por otro lado, que en "El anillo de Tlalocan"[8] se alude a una leyenda en náhuatl, en la cual mazatl guía a un cazador a una cueva que es el Tlalocan.[9]

Por último, apuntaremos que el estudio sobre los animales sagrados debe ser abordado en relación al

---

[7] Creemos que la traducción correcta de Mazatzin es "señor ciervo" o "señor venado".

[8] Reyes y Christensen (1989: 87-100).

[9] En las culturas de los cazadores, un mismo animal, por ejemplo el venado (para la cultura mesoamericana), o el oso (para la cultura ainu en Hokkaido del Japón), puede ser sagrado, y al mismo tiempo buscado como alimento.

estudio sobre el nahualismo y el tonalismo tanto en la cultura prehispánica como en la actual de México (véase Lupo 1999). Asimismo, este tema debe investigarse a partir de la función que tienen estos animales en los mitos. En este sentido, López Austin (1999: 51) aborda el tema de "los seres zoomorfos de las aventuras divinas":

> Una buena cantidad de personajes míticos tienen formas animales. Esto ha llamado la atención de los antropólogos. Algunos de los más distinguidos -Boas, Radcliffe-Brown y Lévi Strauss, entre otros- han demostrado, en tesis que presentan notables diferencias, el carácter de prototipos clasificadores del mundo que tienen las especies animales. De acuerdo con estas propuestas, los animales -junto con los astros y las plantas- sirven como sintetizadores de las propiedades de muchos otros seres, pues poseen una gran potencialidad simbólica.

El tlacuache, el marsupial que aparece como un héroe que robó el fuego para el bien del hombre en varios mitos recopilados en México, es el animal estudiado por López Austin (1990) desde esta óptica.

1.2. Plantas sagradas.

Acerca de las probables plantas sagradas, se pueden enumerar una serie de cactáceas frecuentemente mencionadas en la mitología chichimeca, tales como tzihuactli, nequametl y teocomitl, entre otros. La importancia de estas plantas se debe, probablemente, a la utilidad práctica que tenían. Al tzihuactli, se le menciona como alimento en el Códice florentino (1979), como bebida fermentada y como la materia prima para hacer flechas, tiendas y esteras, en el Códice Chimalpopoca (1975). En el glifo L12 del MC2 se puede observar, además, el uso de tzihuactli como soporte de la imagen (cabeza) de Tezcatlipoca. Acerca de tzihuactli y nequametl, el Códice florentino (1979) proporciona, asimismo, la información acerca del lugar donde crecen estas plantas, y la forma de prepararlas como alimento. Se recopilan a continuación algunos de estos ejemplos:

Tziuactli y nequametl:

> Así es la relación de los viejos chichimecas, que dejaron dicho que, cuando comenzó el señorío de los chichimecas, una mujer, de nombre Itzpapalotl, los convocó y les dijo: 'Haréis vuestro rey a Huactli. Id a Nequameyocan a poner una tienda de tzihuactli y nequametl, donde tenderéis esteras de tzihuactli y nequametl ...' (Anales de Cuauhtitlan, 1975: 6).

> Así que cogieron al tigre, se bizmaron con plumas, se tendieron emplumados y durmieron con mujeres y bebieron vino de tzihuactli y anduvieron enteramente beodos. Llamó también el Sol a los cinco que nacieron a la postre; les dio flechas de tzihuactli, les dio escudos fuertes y les dijo: ... (Leyenda de los soles, 1975: 123).

> ¿Qué hace el señor? Sea bienvenido. Id a traerle su tzihuactli, para que yo aquí lo desmenuce (Leyenda de soles, 1975: 124).

Hueycomitl (una especie de biznaga):[10]

> Solamente Iztacmixcoatl, al que se nombra Mixcoaxocoyotl (Mixcoatl el menor), huyó, escapó de sus manos y se metió apresurado dentro de una biznaga. Itzpapalotl arremetió contra la biznaga (Anales de Cuauhtitlan, 1975: 3).

En los Anales de Cuauhtitlan (1975: 4) se mencionan a las biznagas y las mazorcas tiernas de tzihuactli entre los alimentos que consumían los chichimecas cuauhtitlaneses, en la migración de Chicomoztoc a Cuauhtitlan, la cual duró del año 1 acatl al año 5 acatl: "Comían tunas, biznagas, mazorcas tiernas de tzihuactli (cierta raíz) y xoconochtli (tunas agrias)".[11]

En la Matrícula de Huexotzinco (1974) se observa que el nombre Tzihuacmitl era preferido por los habitantes de la temprana época colonial en Huexotzinco, ya que se observa una gran profusión de éste. Asimismo, en esta Matrícula se observa una gran variedad en su representación glífica (véase Yoneda 1996, Cuadro 2). El glifo toponímico C24 del MC2, por otro lado, seguramente concierne a Tzouactepec (HTCh: 231).[12]

Aparte de las cactáceas ya mencionados, cabe enumerar las siguientes plantas sagradas para los chichimecas: el mezquite blanco; el sauce blanco (HTCh, Ms. 54-58, foja 20r);[13] el nopal o "árbol de los agüeros" (HTCh, foja 22v, Ms. 46-50, párrafo 226); y el cardo (planta espinosa), cuya leche sirvió para criar al niño y a la niña nacidos de huesos regados con la sangre proveniente del sacrificio de los dioses. Estos niños fueron dejados al cuidado de Xolotl, de acuerdo con el mito de origen que recuperó Gerónimo de Mendieta de la obra perdida de Andrés de Olmos (Odena y Reyes, Ms. 1992: 29).

Seguramente el flechamiento de cactáceas que se observa en los Anales de Cuauhtitlan, en la HTCh y en el MC2, y que al parecer forma parte de los ritos con significado político, también representa la importancia de dichas plantas en la cosmovisión chichimeca.

Cabe mencionar que, a pesar de que la Historia general de las cosas de Nueva España (1989, tomo 2:

---

[10] *Primo Feliciano Velázquez menciona, además, otros nombres de biznagas: tepenexcomitl (olla cenicienta* de cerro) y teocomitl (olla divina), descritas por el naturalista Hernández (Códice Chimalpopoca, 1975: 70, Nota 2)

[11] Cabe observar, al respecto, que, en este caso, aparentemente los alimentos no están relacionados a un acontecimiento sobrenatural o mitológico.

[12] Los glifos C30 (Azcaxochtepec), C23 (Yaonauac) y C24 (Tzouactepec), conforman uno de los pocos casos en que los nombres de los lugares situados en el camino de Chicomoztoc y Cholollan coinciden entre el MC2 y la HTCh.

[13] Probablemente el maguey blanco que se encuentra junto al pedernal blanco en el cerro Matlalcueye, en el MC2, también era considerado sagrado.

657) atribuye a los teochichimecas el descubrimiento del uso del peyote como alucinógeno, por el momento no lo encontramos referido dentro de la mitología chichimeca.

1.3. El sacrificio de animales.

Mendieta (1945, tomo I: 84-85), en el "Capítulo II. De cómo fue criado el sol, y de la muerte de los dioses", explica el por qué algunos animales fueron condenados al sacrificio:

> ... y estando esperando las codornices, langostas, mariposas y culebras, que no acertaban por donde había de salir el sol, en el tanto, dicen, apostaron con por dónde saldría; y los unos que por aquí, los otros que por allí; en fin, no acertando, fueron condenados a ser sacrificados; lo cual después tenian muy en costumbre de hacer ante sus ídolos; ...

En los Anales de Cuauhtitlan (1975) se menciona, por otro lado, que Ce Acatl Quetzalcoatl acostumbraba sacrificar culebras, pájaros y mariposas:

> En este 2 acatl edificó Topiltzin Ce Acatl Quetzalcoatl su casa de ayunos, lugar de su penitencia y oración: edificó cuatro aposentos, el uno de tablas verdes, otro de corales, otro de caracoles y otro de plumas de quetzalli, donde oraba y hacía penitencia y pasaba sus ayunos ... Sahumaba las turquesas, las esmeraldas y los corales; y su ofrenda era de culebras, pájaros y mariposas, que sacrificaba.

Más adelante, en la misma fuente, se explica que Quetzalcoatl sacrificaba a estos animales menores porque no quería sacrificar a los hombres:

> Está dicho que edificó sus cuatro casas de ayuno. Se refiere que, cuando vivía Quetzalcoatl, reiteradamente quisieron engañarle los demonios, para que hiciera sacrificios humanos matando hombres. Pero él nunca quiso ni condescendió, porque amaba mucho a sus vasallos, que eran los toltecas, sino que su sacrificio era siempre sólo de culebras, aves y mariposas que mataba. Se cuenta que por eso enfadó a los demonios, que comenzaron a escarnecerle cuando le dijeron lo que querían, para mostrarle y hacerle huir, como en efecto sucedió (Ibid.).[14]

En el MC2 aparecen cuatro conjuntos de glifos que representan el sacrificio de estos y otros animales:

(a) Una escena en Chololan, el lugar estrechamente vinculado a Quetzalcoatl, donde los chichimecas realizan el sacrificio que se describe a continuación: los ejecutantes del sacrificio son los chichimecas (D26 y D28) que tienen una pluma en sus cabezas, y visten un traje de piel color café; el personaje D26 sostiene en su mano derecha un águila de color café con pico azul; el personaje D28 sostiene en su mano derecha una serpiente con ceja, lengua bífida (roja) y tres cascabeles azules; tanto el águila como la serpiente se ven como si estuvieran vivas, con las cabezas alzadas, por lo que se infiere que los personajes D26 y D28 están realizando un rito en que hacen que peleen el águila y la serpiente dentro del recinto delimitado por el

[14] Broda (comunicación personal) observa que en estos textos de los Anales se advierte la influencia cristiana. Por ahora no hemos podido profundizar en esta reflexión.

conjunto arquitectónico D25.[15] Aparte se encuentran la cabeza y el cuerpo separados de un chapulín, iluminados de color naranja,[16] y la cabeza y el cuerpo separados de una mariposa, con las alas pintadas de naranja.

En la HTCh (párrafo 330) se menciona un sacrificio de animales realizado en Chololan, aunque por el momento se desconoce si efectivamente se refiere al conjunto de glifos arriba referido del MC2:

> Año VII acatl [1187]. En él fue destruido el cuetlaxtecatl.[17] Entonces por primera vez fueron los chichimeca a saludar a Chololan, donde estaba la casa del tlacatecolotl Quetzalcoatl, con codornices, culebras, venados, conejos; fueron los totomiuaque, los quauhtinchantlaca, los texcalteca, los malpantlaca, los zacateca, los tzauhcteca y los acolchichimeca; entonces por primera vez los chichimeca, en convite, emplumaron encima del momoztli.

(b) La otra escena de sacrificio de animales se encuentra cerca de Nopalucan. En este caso, los animales sacrificados están asociados a un tlaquimilolli (E50), colocados abajo de una estructura sagrada (E49), sobre líneas onduladas de color verde que, seguramente, representan los zacates que sirven de tapete donde se colocan las ofrendas. El conjunto de los animales sacrificados se compone de la cabeza y el cuerpo de un chapulín, y un ave descabezada que está sangrando del pescuezo (E51). Al parecer, la cabeza del ave no está dibujada.[18]

(c) La tercera escena está asociada a un rito llevado a cabo por dos hombres que sostienen, respectivamente en su mano derecha, un palo con una cabeza humana en su punta (J29, J30). Asisten, además, otros dos hombres (J26, J27): uno de ellos alza su mano derecha hacia un astro que podría ser Venus (J40).[19] Junto a ellos se ubica un anillo (o una rueda) formado de rocas, dentro del cual hay una

---

[15] Por el momento desconocemos si de hecho existió este tipo de sacrificio que incluyera la pelea entre estos animales. Por otro lado, ya se dijo que en la foja 20r de la HTCh se encuentran dibujos de cuauhtli y ocelotl, que al parecer están apareándose.

[16] Es probable que originalmente la cabeza y el cuerpo del chapulín hayan sido coloreados de verde, y con el tiempo se hayan alterado al color naranja.

[17] "Se ha pensado que este gentilicio 'cuextlaxtecatl' está relacionado con Cuetlaxtlan, hoy Cotaxtla, Veracruz (Medellín, 1952: 90), lo cual es posible. Otra posibilidad es que se trate de algún cuetlaxtecatl que vive en el propio Quauhtinchan. En el Mapa de las conquistas chichimeca o No.1 de Quauhtinchan, aparece un personaje llamado Cuetlaxtecatl, el cual vive en Tollan Calmecauacan, que se localiza en el propio Quauhtinchan (Reyes, 1974d)" (HTCh: 207, nota 4 para la foja 38r).

Según nuestro conteo cronológico, este acontecimiento ocurrió trece años después de la salida de estos chichimecas de Chicomoztoc, en 1174.

[18] *El sacrificio de animales aquí referido tiene similitud con el sacrificio de tres animales:* un ave, una serpiente y una mariposa, por decapitación que aparece dibujado en la Tira de Tepechpan (1978, 1a. parte: 62, 64; 2a. parte: IV). En esta fuente el conjunto de los animales decapitados (con sus respectivas cabezas junto a sus cuerpos) y un tlaquimilolli están asociados a una estructura piramidal de cuatro niveles.

[19] Nos inclinamos a pensar que es Venus, y no el Sol o la Luna, por las razones expuestas para el tema de los sacrificios humanos en el MC2.

mancha roja, y están colocados los siguientes elementos: una cabeza de ave (color azul con pico anaranjado), una cabeza de un animal cuadrúpedo con la boca abierta, una cabeza de venado con la boca abierta y dos cabezas de ave (J28).

El hecho de que en el anillo aparezcan solamente las cabezas, sin cuerpo, de los animales, y que se encuentren, además, dos personajes sosteniendo el palo con la cabeza humana decapitada (J29, J30), sugiere que en esta ceremonia religiosa las ofrendas son precisamente las cabezas decapitadas.

(d) La cuarta escena está asociada al glifo toponímico de Coixtlahuacan (P27), donde están dos hombres y dos mujeres formando parejas. Entre estas dos parejas vemos colocadas una cabeza de perro (?), una cabeza de ave y cinco plumas (P30).

En el MC2 aparecen escenas de sacrificio de animales como el ave [¿águila?], la serpiente, algún mamífero menor cuadrúpedo, el venado, el chapulín y la mariposa. Todos ellos forman parte en la lista de los alimentos consumidos por los cazadores-recolectores del Norte de México. La mariposa no aparece entre ellos, pero sí en estado de larva.[20] Lo que hace pensar que estos animales fueron sacrificados por ser considerados por los chichimecas como alimento de un ser, objeto de veneración, quizá de algún astro o de la tierra misma (la cual proporciona la flora y la fauna que recolectaban y cazaban), y en cuyo nombre se hacían los sacrificios.

Nos gustaría introducir aquí la reflexión de Kendall (1992:99) sobre los doce "volátiles" de la página 71 del Códice Borgia, entre los que se incluye a la mariposa:

> En la página 71 del Códice Borgia, aparecen pintados doce aves y una mariposa alrededor del imagen central o el dios del Sol Tonatiuh. Ya que estrictamente hablando no todos son aves, [en este trabajo]

[20] Quizá la importancia de las mariposas como animales sacrificados no radica tanto en su valor alimenticio, sino en que le era atribuida una estimación especial en la cosmovisión mesoamericana. La mariposa aparece registrada en la estela que se encontró en el centro ceremonial de Tenango del Valle, Edo. de México. Era uno de los motivos de decoración que aparecían en las mantas tributadas al Estado mexica. El mismo nombre de la diosa Itzpapalotl significa "mariposa de obsidiana".

En el Diccionario mítico-mágico de Veracruz (Espejo et al., 1994), aparece una entrada titulada "mariposa negra", en la cual se informa que los veracruzanos atribuyen a su aparición una serie de augurios, de buena o mala suerte.

Otra razón de la preferencia por los insectos como animales para el sacrificio quizá sea la metamorfosis que experimentan ellos durante la vida.

Tucker (comunicación personal) informa que los habitantes de la zona de Puebla-Tlaxcala, veneran especialmente a ciertos insectos porque la metamorfosis que sufren estos seres, recuerda el ciclo de vida: el nacimiento, el crecimiento, el envejecimiento y la muerte. Las mariposas, por ejemplo, pasan por las *siguientes etapas: huevecillos, larvas, pulpas duras y finalmente mariposas.*

Por ahora no está muy clara la razón por la cual se sacrificaban insectos. En todo caso, nos gustaría anotar la siguiente información proporcionada por Ramos-Elorduy (1999), en su artículo "Insectos comestibles", que se refiere a la época actual:

"Hasta ahora hemos registrado 457 especies de insectos comestibles tan sólo para México, y 3169 para todo el mundo, pertenecientes a diferentes grupos, entre ellos: chapulines, libélulas, moscas de mayo, chinches acuáticas y terrestres, cigarras, periquitos, escarabajos acuáticos y terrestres, mariposas diurnas y nocturnas, tricópteros, moscas, moscos, abejas, hormigas, avispas y termitas, los cuales son, en su mayoría, ingeridos en estado inmaduro [subrayado por Yoneda]".

son referidos como trece volátiles. Estos volátiles aparecen en el Códice Borgia y en otros códices en un determinado orden, y son enumerados de uno a trece. ... tal parece que estos volátiles tienen alguna relación con la trecena, los conjuntos de los trece días del calendario ritual. H. B. Nicholson había sugerido que estos volátiles simbolizan los trece cielos, y al mismo tiempo, los volátiles simbolizan tanto el tiempo como el espacio ..." (traducción: Yoneda).

En la cosmovisión mesoamericana el acto de sacrificar, así como la sangre que emana del animal en ese momento, son elementos indispensables para la ceremonia del ofrecimiento de los animales.[21]

En los Primeros memoriales de Sahagún (citado por León-Portilla 1992: 42) se menciona cómo cortaban el pescuezo de las codornices para ser ofrecidas al dios:

> 12.- Cortar el pescuezo (a las codornices). Así cortaban el pescuezo a las codornices: cuando decapitaban a las avecillas delante del dios, las levantaban también y las arrojaban ante él. Allí quedaba aleteando el cuerpo de las avecillas.

En la misma fuente se expone más adelante la forma en que sacrificaban las codornices para ofrendarlas al Sol:

> 40.- (Cómo servían al Sol a diversas horas del día y de la noche). Cada día al salir el Sol era hecho sacrificio de codornices y ofrecimientos de incienso. Y así sacrificaban a las codornices: les cortaban el cuello, las levantaban en ofrenda al Sol, lo saludaban, le decían:
> -'Ha salido el Sol, el que hace el calor, el niño precioso, águila que asciende, ¿cómo seguirá su camino?, ¿cómo hará el día?, ¿acaso algo sucederá en nosotros, su cola, su ala?[22]
> Le decían:
> -'Dígnate hacer tu oficio y cumplir con tu misión, señor nuestro'.
> Y esto se decía cada día cuando salía el Sol (León-Portilla op. cit.: 73).

Por último, nos gustaría referirnos a uno de los aspectos que llamaron nuestra atención en los estudios sobre los rituales de origen prehispánico que se realizan actualmente en las zonas rurales de la República Mexicana: el predominio del uso del pollo como objeto del sacrificio. Tal parece que varios animales, que eran sacrificados en la época prehispánica como los cuadrúpedos, las aves salvajes, las culebras, los chapulines y las mariposas, fueron sustituidos en algún momento por el pollo.

Neurath (1998: 73) señala, sin embargo, que en los mitotes que se celebran actualmente en El Gran Nayar, se sacrifican las vacas y reses:

---

[21] Gómez Martínez (1999), en su investigación etnográfica sobre los papeles cortados de los nahuas de Chicontepec, estado de Veracruz, señala que sobre estos papeles se derraman la sangre de pollo con cera de las velas, en el momento del acto ritual.

[22] "Yn ycuitlapil, yn iatlapil: 'su cola, su ala', expresión idiomática náhuatl que significa: el pueblo, la gente baja" (León- Portilla 1992: 73, Nota 81).

Hoy en día, los cuatro grupos étnicos de Gran Nayar siguen celebrando mitotes. Los aspectos que ... ya no encontramos son los vinculados con la guerra, sin embargo, el mitote perdura como ritual agrícola y de cacería. En este contexto, los simbolismos de la guerra cósmica mantienen su vigencia. Los 'enemigos' a vencer ya no son militares, pero las fuerzas de la oscuridad pueden localizarse dentro de la misma sociedad y/o en ciertos aspectos de la persona, y representarse ritualmente por vacas y reses que sacrifican.

Cabe observar que en los mitotes prehispánicos y de la época colonial, seguramente también sacrificaban hombres, aparte de los animales.

1.4. Culto a las piedras.

En el MC2 existen dos topónimos (glifos B21 y B23) que evocan una creencia acerca de las piedras o rocas, ya que parecen dibujar la conversión de un hombre en una roca o viceversa. El glifo B21 es un hombre-piedra parado, que carga las piedras con mecapal. El glifo B23 es un hombre-piedra sentado, con manta.

En los "Mitos cosmogónicos" de la Historia de México (p.103)[23] se relata lo siguiente:

En cuanto a la creación del mundo, había sido destruido una vez, y las gentes habían sido creadas de rocas,[24] y que en la primera creación, los dioses habían creado cuatro soles bajo cuatro figuras, según se muestra en sus libros.

En las "Hazañas" de la misma obra (p. 113) se habla:

Después de haberlo matado [al padre de Quetzalcoatl], volvieron a buscar a Quetzalcoatl y le hicieron creer que su padre se había cambiado en roca,[25] persuadiéndole juntamente a que sacrificara y ofreciera alguna cosa a esta roca, como leones, tigres, águilas, animalejos, mariposas, pues no podría él encontrar estas bestias.

El primer texto proporciona información sobre la historia de la conversión de las rocas en hombres y la segunda constata que, en la cosmovisión mesoamericana, se habla de la conversión de un hombre en rocas (aunque en este caso fue un engaño que hicieron a Quetzalcoatl para burlarse de él). Ambos textos proporcionan la posibilidad de interpretar los hombres-piedras (B21, B23) del MC2.

Aunque no se refiera a la creencia de los chichimecas, en algunos códices mixtecos se observan los glifos de hombres-piedras: la lámina 9 y 37 de Vindobonensis, y la lámina 20 de Nuttall (véase Heyden, 1989: 123, láminas a, b y c). En la Historia de los mexicanos por sus pinturas, en el capítulo VIII se relata, por otro lado, que Camaxtli dio con un palo en una peña y salieron cuatrocientos chichimecas.[26]

---

[23] Historia de México, publicada en Garibay (1996).

[24] Subrayado de Yoneda.

[25] Subrayado de Yoneda.

[26] En una anotación de la Historia de Tlaxcala (1947: 52-53, nota 4). De acuerdo con esta nota, la Historia

El acto de golpear la cueva de Chicomoztoc, descrito en la HTCh, se asemeja al acontecimiento registrado en la Historia de los mexicanos por sus pinturas, ya que Quetzalteueyac golpea la cueva Chicomoztoc antes de la salida de los chichimecas de la misma. Es decir, se observa un paralelismo entre los dos acontecimientos, ya que en ambos casos el acto de golpear una peña o una cueva está relacionado con la salida de los hombres de este lugar:

> Luego ya Quetzalteueyac golpea a la cueva, al cerro; por lo cual se rompió el borde de la cueva. Quetzalteueyac toma por segundo nombre el de Uitec [golpeador]. Y esto aconteció a los dos días y medio de estar en Colhuacatepec (HTCh, párrafo 180).

Existía, asimismo, el culto a las piedras divinas, como se puede observar en la obsidiana (itztli) que comprende el nombre de Itzpapalotl, y la luna, conocida también como Nauitecpatl (naui: cuatro + tecpatl: pedernal).[27]

Por otro lado, el amontonamiento de piedras blancas,[28] y de otras rocas con algún rasgo peculiar representados como glifos toponímicos en el MC2, parecen contener un significado específico en la cosmovisión indígena.[29]

Broda (1996, 1998) aplica el concepto de "paisaje ritual" a aquellos lugares donde los mexicas efectuaban sacrificios y otros rituales. Estos lugares se caracterizaban, en general, por encontrarse sobre cerros de poca elevación, aunque éstos por su ubicación estratégica, lograban dominar desde su cima un área amplio. Estaban provistos de algunas cualidades naturales idóneas para realizar en ellos ritos, como la existencia de cuevas, manantiales acantilados o rocas grandes para tallar. Aclara la autora (Broda 1998: 145):

> En cierta manera, todos estos fenómenos [como la presencia de los acantilados y de grandes rocas con petroglifos] nos revelan un culto a la piedra vigente en la época prehispánica cuya expresión significativa era el glifo para piedra: un corazón con volutas, es decir la piedra considerada como un ente vivo, que tenía corazón.

Como ejemplos de estas piedras a las cuales los indios prehispánicos rendían culto, Broda menciona una serie de grandes rocas esculpidas en la Cuenca de México, una imagen del dios Tlaloc esculpida en la roca viva del Cerro de los Padres (Cerro del Judío, D.F.) y los grandes ídolos monolíticos de Tlaloc y Chalchiuhtlicue

---

de los mexicanos por sus pinturas es conocido, asimismo, como el Códcex Zumárraga.

[27] "También llaman allá a Nahuitecpatl: éste es la Luna" (Leyenda de los soles 1975: 121).

[28] Véase Yoneda (1996, Ms.) sobre el culto a las piedras blancas en la cosmovisión mesoamericana.

[29] Véase, por ejemplo, los siguientes glifos: B12+B13, B22, C1, C2, C35, G12, G16, H19, H35, H36, J25, K10, K14, K35, K49, M19, M22, N26, O24, O36, P11 y P12.

que se ubicaban en el Cerro La Malinche, hoy día Villa Alpina, al oeste de la Cuenca de México. La autora observa que todas estas esculturas mexicas de piedra sugieren la existencia del culto a las piedras entre este grupo étnico.

Para el Norte de México, Neurath (1998: 90) apunta que de acuerdo con José Ortega [1754]:

> ... el dios principal de coras era la piedra blanca llamada Tayaoppa, 'el padre de los vivientes', la diosa más importante era Tate, 'Nuestra Madre', un ídolo blanco de dos piedras, y Quenamoa, el crucificado creador de objetos como calzones, sombreros, hachas, machetes, y eslabones para encender fuego[30] (Ortega 1996: 13-14).

En otra parte Neurath (1998: 103) señala que:

> Lumholtz[31] describió acertadamente cómo cualquier piedra de color o forma curiosa puede ser un 'fetiche' para los huicholes. Burlándose de los misioneros que con tanto esfuerzo querían erradicar la idolatría, comenta que los curas tendrían que llevarse todas las piedras de la sierra.

Broda (1992, Ms.), por otro lado, se refiere a la vida y obra del investigador alemán Leonard Schultze-Jena (1938). Cabe aclarar, al respecto, que Schultza-Jena recabó los datos de nuestro interés durante un recorrido realizado por varias comunidades nahuas, mixtecas y tlapanecas de la montaña de Guerrero entre 1929 y 1931. Broda (op. cit.) hace referencia a los siguientes elementos de culto:

(a) Piedras utilizadas para la petición de lluvia, dispuestas en lo alto de la montaña de la siguiente forma: grandes piedras naturales que forman una pequeña bóveda llamada "la casa de la lluvia", con un rústico ídolo de piedra con cabeza alargada enterrado en el suelo. Atrás de la cabeza se encuentran colocadas cuatro grandes bolas de piedra, las cuales significan las gotas de la lluvia.

(b) La existencia de pequeños ídolos de piedras que los indios desenterraban en los sitios arqueológicos, los cuales recibían culto en los altares domésticos. A estos ídolos los indios los llamaban "piedra buena", porque se esperaba obtener efectos benéficos por medio de ellos.

(c) Un ídolo grande reconocido como la imagen del dios de la tierra que se encuentra en la cumbre de un cerro importante. Este ídolo está enterrado hasta la cintura para que esté en contacto con las semillas y las raíces de las plantas; y cuando siembran dicen que las semillas se colocan "debajo de las costillas" del dios de la tierra. Este dios también tiene una casa hecha de grandes piedras sin tallar.

(d) Aparte de los ídolos arriba descritos, existen otros ídolos pequeños de piedra que se usan en los cultos del dios de la tierra y del dios del rayo, o los que se colocan en las milpas para garantizar el buen desenlace del ciclo agrícola.

---

[30] Al parecer Quanamoa es una versión cora inspirado por Jesús Cristo.

[31] Lumholtz realizó sus trabajos etnográficos en México septentrional entre 1890 y 1898.

Los datos que hemos presentado en este apartado, se refieren a distintos siglos desde la época prehispánica hasta el siglo XX, y a distintas partes del Norte de México y de Mesoamérica. Sin embargo, todos ellos sugieren la importancia que el culto a las piedras ha tenido y tiene hoy en día en diversas partes de la República Mexicana.

2. Los tlaquimilolli (envoltorios sagrados) y las estructuras sagradas (véase Diagrama 2).

El tlaquimilolli (envoltorio sagrado) aparece con frecuencia abajo de una estructura sagrada en el MC2. Se sabe que tlaquimilolli contenía diversos objetos que podían evocar a determinados dioses.

El tlaquimilolli es un elemento que en las fuentes etnohistóricas aparece frecuentemente asociado a la cultura chichimeca. Realmente nos parece comprensible la asociación entre la vida nómada o semi nómada que llevaban los chichimecas, y un objeto sagrado portátil. Sin embargo, no hay que olvidar que este objeto aparece dibujado también en los códices mixtecos (véase por ejemplo, el Códice Nuttall en Anders, et al. 1992: 133-134). Consideramos que es de suma importancia rastrear su culto con base en las fuentes etnohistóricas y arqueológicas.

Mendieta (1945, tomo 1: 85-86) es la principal fuente que describe como sigue el origen del tlaquimilolli:

> Criado ya, pues, el hombre, y habiendo multiplicado, traía o tenía cada uno de los dioses ciertos hombres, sus devotos y servidores, consigo. ... y finalmente salió el sol por donde había de salir, y detúvose, que no pasaba adelante. ... que no se mudaría del lugar donde estaba hasta haberlos muerto y destruido a ellos; ... y como desesperados [los dioses], acordaron de matarse y sacrificarse todos por el pecho; y el ministro de este sacrificio fue Xolotl, que abriéndolos por el pecho con un navajón, 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 tlaquimilloli [sic], 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 F. Andrés de Olmos, que él halló en Tlalmanalco uno de estos ídolos envuelto en muchas mantas, aunque ya medio podridas de tenerlo escondido.

En los Anales de Cuauhtitlan (1975: 51), por otro lado, se encuentra la siguiente descripción de un tlaquimilolli:

> ... en el día 9 quauhtli (águila) entró en su casa el atenchicalca y entonces quemaron el templo de los cuitlahuacas, la casa del 'diablo' Mixcoatl. Un soldado de Mexicatzinco fue el primero que se apresuró a subir encima de Mixcoatl y tomó las cenizas de Itzpapalotl, que se decían tlaquimillolli [sic] (envoltura o lío), etc., de que estaban llenas dos cañas duras de pluma rica.

De acuerdo con la información proporcionada por las citas anteriores, se puede imaginar que cada tipo de tlaquimilolli registrado en el MC2 haya tenido el nombre de un determinado dios, según su contenido.

En el MC2 se localizaron cinco tlaquimilolli y nueve estructuras sagradas. La "estructura sagrada" es un concepto analítico atribuido a una estructura, al parecer sencilla y hecha de fibras vegetales, que al observar el MC2 y la HTCh se define de la siguiente manera. Tiene la función de delimitar, por un lado, un espacio o recinto sagrado, donde se colocan los objetos divinos; y por otro, de proteger a este lugar de las inclemencias de la naturaleza.[32] Aparte identificamos algunos glifos, que tienen que discutirse en relación al tlaquimilolli y a las estructuras sagradas, ya que parecen tener una función ritual similar:

2.1. Chicomoztoc (grupo A).

Se encuentra una estructura sagrada (A39), abajo de la cual se sitúan dos chichimecas (A45, A48) haciendo el fuego nuevo con mamalhuaztli (instrumento para hacer el fuego) (A46).[33]

2.2. El camino de Chicomoztoc a Chololllan (C36).

Se trata de una calavera con un listón rojo (?) que contiene una serpiente de cascabel, puesto que se ven los cascabeles a través de una abertura artifical lateral del cráneo (C36).

En la Historia de México (Garibay 1996: 112 y ss.) se menciona, a grandes rasgos, que los padres de Quetzalcoatl son Camaxtli y Chimalma; esta última murió en el parto, por lo que Quetzalcoatl fue criado por sus abuelos. Después "fue enviado cerca de su padre, más porque era muy amado por su padre, lo envidiaban sus hermanos, tanto que se propusieron matarlo". El apartado se dedica a describir el conflicto entre Quetzalcoatl y sus tíos,[34] finalizando con el relato donde aquél mata a estos últimos a flechazos. La narración que sigue sugiere la posibilidad de interpretar al glifo C36, ya que menciona:

> Hecho esto, sus vasallos [de Quetzalcoatl] que le querían mucho, le vinieron a buscar con honores y tomaron las cabezas de sus hermanos[35] y vaciándolos los cráneos de ellos hicieron copas

[32] Tucker (comunicación personal) considera que, en todos los casos, esta estructura estaba asociada a una cueva y que funcionaba como su entrada. Parece interesante su reflexión, aunque pensamos que no necesariamente estaban asociadas a las cuevas.

Por otro lado, creemos que vale la pena revisar las representaciones de las "estructuras sagradas" en diferentes documentos pictográficos y mixtos (con pinturas y textos escritos en el alfabeto latino), para poder formar un repertorio de tales "estructuras sagradas". Esto con el fin de contar con mayor información sobre sus glifos y las características en la hechura de estos elementos arquitectónicos.

[33] Son dos maderos para producir fuego por medio de fricción. Uno se coloca horizontalmente en el suelo y el otro, cuya punta se apoya en el primero, se gira entre la palma de las manos para que produzca el calor en la parte donde se tocan los dos palos.

[34] González (p. 277) entendió que son los hermanos del padre de Quetzalcoatl, o sea, los tíos de Quetzalcoatl. Creemos que esta interpretación es correcta.

[35] Es decir, los hermanos del padre de Quetzalcoatl, que son los tíos de Quetzalcoatl (véase la nota anterior).

para beber.

Así, quizás el glifo C36 represente a un cráneo utilizado como un recipiente para colocar en él una serpiente de cascabel, como alimento u ofrenda para algún dios. El hecho de que el cráneo esté adornado con un listón rojo refuerza la idea de que su uso es ritual.[36]

2.3. Cerca de Cuauhmantla (Huamantla) (E8 + E9).

Se trata de una estructura sagrada (E10) y un pedernal blanco (E11). Cabe recordar que en la Leyenda de los soles (1975: 124) el pedernal blanco está asociado a Itzpapalotl y Mixcoatl.[37]

2.4. Matlalcueye (E30).

Se localizan: una estructura sagrada (E33) y un tlaquimilolli de algodón, del cual asoman los adornos de pluma de una flecha [elemento flecha adornada][38] (E34). Abajo del tlaquimilolli se encuentran dos objetos ovalados (?), blancos (?), que quizá representen ofrendas.

El conjunto de la estructura sagrada y el tlaquimilolli se asocia con la mujer-agua que identificamos

---

[36] Las costumbres guerreras que ostentaban los chichimecas del Norte con sus enemigos capturados, son descritas por Powell (1984: 64 y ss.) en su obra La guerra chichimeca (1550-1600). Algunas de estas costumbres se refieren a la reunión de trofeos guerreros:

"Junto con los huesos, los cueros cabelludos y los genitales eran trofeos que se mostraban en las celebraciones de triunfo. '... La piel con su cabello [de las cabezas de sus víctimas] la mantienen atada a una pequeña cuerda y la muestran en sus celebraciones y danzas de triunfo, considerando el más valiente al que muestra mayor número de estas pieles en la fiesta'. Algunas de las tribus del extremo norte utilizaban los cráneos de sus enemigos para comer y beber. Los guamares llevaban una cuenta de sus enemigos muertos, marcada en huesos". Quizá los cráneos utilizados como recipientes, en general, provienen de las víctimas de las guerras.

En la obra de Valdés (op. cit.: 92), por otro lado, aparece una foto del cráneo adornado con la siguiente explicación: "Cráneo con adornos de varios materiales procedente de la Cueva de Candelaria". Los adornos son: un tocado (gorro) hecho de hilos de textil y un adorno compuesto de hilos de textil y conchas (?) labradas. En este caso, quizás, el cráneo no era usado como recipiente.

[37] "Mixcohuatl adoró por dios al pedernal blanco, al cual envolvieron; lo cargó a cuestas y se fue a combatir en el lugar nombrado Comallan: va cargando su dios de pedernal, Itzpapalotl" (Leyenda de los soles, 1975: 124).

[38] En el presente enlistado de glifos se denomina [elemento flecha adornada] a ese objeto que aparece frecuentemente asociado al tlaquimilolli, o a la estructura sagrada.

Se desconoce si la flecha tiene punta o no, aunque nos inclinamos a pensar que algunas de estas flechas adornadas no tenían punta. Hay datos etnográficos sobre el uso de flechas adornadas sin punta como obsequio para pactar la paz entre los enemigos. Quizá la caña dura de plumas ricas donde se guardaban las cenizas de Itzpapalotl también haya sido una especie de "flecha adornada sin punta", referida en nuestro trabajo como [elemento flecha adornada].

Por otro lado, cabe mencionar que Lumholtz (1986: 123 y ss.) analiza las flechas ceremoniales de los huicholes. En este caso, la flecha funciona como expresión de ofrenda y oración, y tiene diversas características de acuerdo con los objetivos de su confección. La mayoría de las flechas examinadas por Lumholtz tiene punta.

tentativamente como Chalchiuhtlicue (E35), y el maguey y el pedernal blancos (E30).

2.5. Nopalucan (E6).

Se distingue un conjunto de los siguientes componentes: una estructura sagrada (E49), debajo de la cual hay zacates, plantas u hojas de algún árbol; y un tlaquimilolli (envoltorio sagrado) tipo "portaflechas", como recipiente de una flecha (completa o sin punta), con adorno de plumas [elemento flecha adornada] (E50). Se encuentran, además, asociados a este conjunto: la cabeza y el cuerpo de un chapulín, y un ave degollada que está sangrando del pescuezo (E51). Los animales sacrificados también están colocados sobre zacate, plantas u hojas. A este conjunto de glifos está asociado el glifo calendárico de 7 acatl.

2.6. Junto a Tlacotepec (F8) y Malinaltepec (F9).

Se encuentra el conjunto de una estructura sagrada (F10), un personaje masculino que quizá sea un niño o un recién nacido, con taparrabo y nariguera blancos, con la espalda arqueada y el brazo derecho caído. Sobre el pecho está dibujado el glifo calendárico de 11 (?) acatl,[39] de tal forma que la flecha del glifo acatl está abriendo el pecho, de donde sale la sangre (F11).[40]

Es el único ejemplo en el MC2 en el que una estructura sagrada está asociada al sacrificio humano.

2.7. Entre Oxtoticpac (H12) y Quecholac (H20 + H21).

Se ubica una estructura sagrada (H17) y un tlaquimilolli tipo porta flechas (H18). El glifo H18 se compone de: tziuactli (cactáceo) blanco, la pluma y la borla de una flecha [elemento flecha adornada] colocada en un objeto blanco de forma parecida a los porta flechas de los chichmecas que salen de Chicomoztoc (grupo A).

2.8. En el camino de Chicomoztoc a Cholollan, cerca del Iztaccihuatl (K18).

El conjunto se compone de un cerro con el elemento nominal de excremento (K5),[41] abajo del cual se

---

[39] Debido al deterioro del original del MC2, no se aprecian claramente todos los círculos que representan los numerales del glifo calendárico; aunque en la copia del MC2 que se conserva en el Museo Nacional de Antropología, aparecen once círculos en total.

[40] Véase el apartado de los sacrificios humanos.

[41] El elemento "excremento" en la foto del MC2 se ve de color café anaranjado, por lo que no se puede saber si es teocuitlatl (oro) o cuitlatl (excremento). Chimalpain (1991: 109) se refiere a los lugares reconocidos como sagrados, donde los hombres no podían excretar, por lo que se iban lejos a defecar en los lugares conocidos como Cuitlatepec o Cuitlatetelco, y Cuitlaoztoc:

"Y ellos , los xochteca, los ulmeca, los quiyahuizteca, los cucolca, cuando estuvieron allí, en el mencionado Chalchiuhmomozco, puesto que guardaban mucho respeto, no podían excretar en ese lugar; mucho más allá se iban a excretar, en la ribera, allí donde ahora se nombra Cuitlatepec, o Cuitlatetelco. Guardaban mucho respeto porque llamaban Tamoanchan allí donde es Chalchiuhmomozco, al que consideraban así como al espacio de tierra de fragante vida, el Paraíso terrenal. Y porque era mucha su veneración, mucho más allá iban a excretar, a cuatro etapas y media, las cuatro leguas y media que se

encuentra una estructura sagrada (K6), en la que se observa un tlaquimilolli de algodón que contiene el adorno de plumas de una flecha [elemento flecha adornada] (K7).

2.9. En el camino de Chicomoztoc a Chololan, cerca del Popocatepetl (L20) e Iztaccihuatl (K18).
Se distingue una parte de una estructura sagrada (K32), la cual se sitúa abajo de una estructura piramidal (K31). No se aprecia bien la estructura sagrada, por encontrarse en la parte rota del manuscrito.

2.10. En el camino de Chicomoztoc a Chololan, cerca del Popocatepetl (L20) y de Atlixco (L46).
Se plasma una estructura sagrada (L11) y una imagen (cabeza) de Tezcatlipoca Yohualli Ehecatl, con adorno de pluma para flecha (sobre la cabeza) [elemento flecha adornada], y tzouactli (cactácea) como soporte de la cabeza de Tezcatlipoca (L12) (Lámina 5).[42]

La estructura sagrada está abajo de un cerro, y junto a la imagen se encuentran sentados cuatro chichimecas con arco y flecha. Dos de ellos tienen pintura facial de una raya, a la altura de la nariz, y los otros dos tienen un punto en la mejilla.

2.11. En las faldas del Popocatepetl (L20), junto a Tetliyacac (L27).[43]
El conjunto se compone de los siguientes elementos: un tepetl (cerro) (L23), un tlaquimilolli (L25) y dos chichimecas (L24 y L26). El tlaquimilolli es un envoltorio de algodón, en el que se encuentra una flecha (quizá sin punta) adornada de plumas [elemento flecha adornado]. El chichimeca L24 tiene pintura facial de una línea a la altura de la nariz.

3. Montañas y lugares sagrados en el MC2 (véase el Diagrama 2).

En este apartado se analizan los lugares sagrados y sobrenaturales.
Aparte de Chicomoztoc, varios lugares registrados en el MC2 tienen una función determinada en la

---

estiman cuando hasta allí iban a excretar ...

Y después de que los sometieron nuestros abuelos chichimeca, de nueva cuenta se fueron a reunir en las estribaciones del Popocatepetl. Y cuando estaban por allá, tampoco podían excretar allí junto al Popocatepetl, también por otra parte iban a excretar, un poco más lejos, en un lugar cercano a Atlixco que ahora se nombra Cuitlaoztoc, el segundo lugar donde impusieron su señal, su nombre y su memoria los xochteca, los ulmeca, los quiyahuizteca, los cucolca".

[42] Cabe recordar que en el grupo A, en la escena de la salida de los chichimecas de Chicomoztoc, se observa una imagen de Tezcatlipoca Yohualli Ehecatl sostenido por un chichimeca. Quizá la imagen del glifo L12 sea la misma imagen que trajeron de Chicomoztoc.

[43] Véase HTCh, párrafo 253 y 255 para Tepeyacac, y párrafos 254, 255, 256 y 258 para Tetliyacac Acaualla. Se identifica el glifo toponímico con Tepeyacac (Carta Topográfica Detenal Huexotzingo) y Pedregal de Nealtican (Mapa: zona de Puebla-Tlaxcala) (Yoneda 1996, Ms.).

cosmovisión indígena. Entre estos lugares se encuentran: Popocatepetl e Iztaccihuatl (a los cuales están asociadas las ceremonias realizadas en sus cercanías y las ofrendas colocadas), Matlalcueye (relacionado al concepto del cerro que contiene agua), Nappatecuhtli (reconocido como Tlaloc) y Tentzon (reconocido por sus propiedades sobrenaturales). Estos lugares, además de tener una ubicación geográfica real, están localizados en un espacio sobrenatural.

3.1. Popocatepetl (L20) e Iztaccihuatl (K18).

Según las fuentes etnohistóricas, como el Códice florentino (1979), es conocida la importancia que tenían en la época prehispánica el Popocatepetl y el Iztaccihuatl en el centro de México, importancia corroborada por el trabajo arqueológico de José Luis Lorenzo (1957). La trascendencia de estas montañas está reflejada también en los siguientes elementos que aparecen registrados en asociación al Popocatepetl y al Iztaccihuatl en el MC2: una serie de ceremonias realizadas y ofrendas colocadas por los chichimecas en sus estribaciones. Entre estos lugares se puede identificar a Acahualla Tetliyacac (o Tepeyacac) (L27).

Brotherston (1997) subraya la relación que existía entre el dios Tlaloc y los cuatro volcanes que se encuentran pintados en el MC2 -el Popocatepetl, el Iztaccihuatl, el Matlalcueye y el Poyauhtecatl (Pico de Orizaba)-, y aparte el Chiuhcnauhtecatl (Nevado de Toluca).

En el MC2, sin embargo, los glifos del Popocatepetl y del Iztaccihuatl no demuestran relevancia ni en el tamaño ni en los elementos que los componen. Sólo se describen escuetamente las características topográficas y geográficas. Asimismo, el Nappatecuhtli (Cofre de Perote)(G10) y el Poyauhtecatl (Pico de Orizaba)(G22) aparecen pintados sin gran énfasis, como cualquier otro accidente geográfico registrado en el MC2.

Fray Diego de Durán (1995, vol. II: 163) describe la estatua de Iztaccihuatl que se encontraba en México-Tenochtitlan:

> ... en la ciudad de México tenían a esta Diosa de palo vestida de azul, y en la cabeza una tiara de papel blanco pintado de negro: tenía atrás una medalla de plata de la cual salían unas plumas blancas y negras: de esta medalla salían muchas tiras de papel pintadas de negro que le caían a las espaldas. Esta estatua tenía un rostro de moza con una cabellera de hombre cercenada por la frente y por junto a los hombros: ...

Se puede observar que Iztaccihuatl, como diosa, tenía el carácter bisexual, uno de los rasgos observados en diversos dioses mesoamericanos.[44]

Acerca del Popocatepetl y el Iztaccihuatl, encontramos el siguiente dato etnográfico en el trabajo de Alba González Jácome (1997: 484):

> ... se decía que estos 'cerros' están vivos, y se consideran como una pareja (hombre y mujer). Tiempo

[44] Véase la discusión desarrollada sobre el tema, al analizar Itzpapalotl.

atrás pelearon entre sí porque al Popocatepetl le gustaba La Malinche,[45] que era pareja de Lorenzo (volcán Cuatlapanga); el primero descalabró al segundo, pero la Iztaccihuatl le dio un machetazo a La Malinche y le dejó un seno hacia abajo. Desde entonces cada quien se quedó con su propia pareja,'pero no se llevan bien' ...

Se desconoce si existía esta historia de los volcanes en la época prehispánica o no.

3.2. Matlalcueye (E30).

La montaña Matlalcueye (La Malinche), en el MC2, se encuentra asociada a la diosa de agua Chalchiuhtlicue (E36); a Xipetotec (E31), dios del agua y de la vegetación; y a Itzpapalotl y Mixcoatl, por medio del pedernal blanco junto al maguey blanco (E30).[46]

Muñoz Camargo (1998: 166) menciona lo siguiente acerca de Matlalcueye:

> ... Xochiquetzal ... Dicen que fue mujer del dios Tlaloc, dios de las aguas, e que se la hurtó Tezcatlipuca, e que la llevó a los nueve cielos e la convirtió en diosa del bien querer.
>
> Había otra diosa que llamaban Matlalcueye, atribuía a las hechiceras y adivinas, con ésta casó Tlaloc después que Tezcatlipuca le hurtó a Xochiquetzal su mujer.

En este caso, Matlalcueye, en lugar de Chalchiuhtlicue, es la consorte de Tlaloc, lo que sugiere que Chalchiuhtlicue y Matlalcueye son diosas relacionadas.

Actualmente existe la creencia, entre los habitantes de la zona, de que el interior de La Malinche (Matlalcueye) está lleno de agua, y que ésta se conecta con el mar; creencia que proviene de la concepción del Tlalocan de la época prehispánica. Al respecto, Knab, en su estudio "Geografía del inframundo" (1991: 43) describe la creencia que existe en la actualidad en San Miguel Tzinacapan, estado de Puebla, sobre Talocan [Tlalocan] o el inframundo:

> En el oriente [de Talocan] hay un lugar conocido como apan y es de allí de donde sale el sol del inframundo en su viaje cotidiano. Apan es un gran lago en el inframundo que se une con el mar profundo donde vive el atagat o Señor de las aguas, a veces con su señora la acihuatl la que a veces se identifica con la llorona ...
>
> ...
>
> En el oriente se encuentran los seres sobrenaturales asociados con el agua (Knab 1978) quienes trabajan con los Señores del agua.

Compárese el texto arriba citado con la información que proporciona el Códice florentino (1979) con base en la traducción de López Austin (1994, vol. 2: 184):

En el Códice florentino se menciona explícitamente que de Tlalocan surgen las aguas que vienen al

---

[45] Cerro conocido como Matlalcueye en la época prehispánica.

[46] Cabe recordar, al respecto, que en varias fuentes etnohistóricas las plantas de color blanco aparecen asociadas a los lugares sagrados (véase el tema de los nombres de lugar, y de las características ecológicas de Chicomoztoc).

mundo de los hombres. Traduzco el texto:

> "La gente de aquí de Nueva España, los ancianos, decían: 'Estos [ríos] vienen de allá, de allá parten hacia acá, de Tlalocan, porque son propiedad, porque salen de ella, de la diosa llamada Chalchiuhtli Icue'.
>
> Y decían que los cerros tienen naturaleza oculta; sólo por encima son de tierra, son de piedra; pero son como ollas, como cajas están llenas de agua, que allá está. Si en algún momento se quisiera romper la pared del cerro, se cubriría el mundo de agua. Y por esta causa se daba el nombre de altepetl a los asentamientos humanos, se decía: 'Este agua-cerro, este río, de allá mana, del interior del cerro, de allá surge. Chalchihuitl Icue lo suelta de sus manos'".[47]

Se encontraron los siguientes datos etnográficos sobre La Malinche (Matlalcueye) en el trabajo de González Jácome (1997: 483-484):

> En relación con cuestiones agrícolas, tenemos que se considera que La Malinche está viva y es una mujer bonita de larga cabellera (bosque) y grandes arracadas; se viste con una falda hecha de un sarape. En su interior contiene agua ... El volcán y sus condiciones físicas diarias son para la gente indicador de aspectos relacionados con el clima. ...
>
> Se pensaba que el volcán La Malinche podía volverse mujer cuando así lo deseaba, protestando porque le cortaban el cabello que antes era muy largo. Las gentes platicaban que durante el gobierno de Bonilla La Malinche se quejó 'porque la estaban dejando encuerada'. Existe la creencia popular de que por eso, en esa época, se prohibió la quema de árboles para hacer carbón, aunque ésta volvió a reanudarse en 1936 ...

Los documentos coloniales y el MC4 constatan la importancia del bosque de Matlalcueye para los habitantes de la zona, y la existencia de conflictos relativos al acceso a los bosques en el siglo XVI entre las comunidades indígenas y la recién fundada ciudad de Puebla de los Ángeles (véase Yoneda 1994).

3.3. Citlaltepec (Cerro Pinal) (E41).[48]

Junto a Matlalcueye se encuentra el Citlaltepec o Cerro Pinal, y asociado a este lugar (Citlaltepec) está registrado un sitio que al parecer tiene un significado trascendental en la cosmovisión mesoamericana. Dicho sitio se compone de una roca circular blanca con dos o tres pares de huellas de pisadas -izquierda, de hombre, y derecha, de venado-, con tres cerros en sus orillas (E42). Las huellas nos recuerdan un acontecimiento mitológico registrado en la Leyenda de los soles (1975: 123 y ss.), en el que aparecen dos venados de dos

---

[47] "Códice florentino, Libro III, ap., cap. ii, fol. 27v-28v" (López Austin 1994, vol. 2: 183, Nota 85).

[48] El siguiente texto de un documento del siglo XVI señala que Citlaltepetl era reconocido como sierra del Pinal por los españoles. Asimismo, el documento se refiere a San Juan Ytualzinco y Nopaluca, como lugares cercanos a esta sierra: "Doña María de la Cruz dona un sitio de estancia para ganado menor y 2 caballerías de tierra para pan, situada en una hoya entre los cerros de San Juan Ytualzinco, términos de Nopaluca. Colindantes: al norte cerro de Citlaltepetl, que los españoles llaman la sierra del Pinal ..." (Archivo General de Notarías del Estado de Puebla, Protocolos de Tepeaca, paquete 2, exp. XXIII, f. 94r, 1599).

cabezas (cada uno), los que se convierten en dos mujeres, una de las cuales resulta ser Itzpapalotl.

Junto a este lugar, asociado al Citlaltepec o Cerro Pinal, están dibujadas, además, dos culebras entrelazadas (E43) y dos árboles entrelazados (E44).[49] En cuanto a las culebras, quizá representen su apareamiento, aunque al mismo tiempo esta escena puede tener un significado específico en la cosmovisión mesoamericana, puesto que aparece también en el Lienzo de Tlapiltepec y en otros documentos pictográficos.[50]

También se representan dos árboles entrelazados. En cuanto a estos, existe la posibilidad de identificarlos con Tamoanchan. Para López Austin (1994: 93):

> Tamoanchan no sólo se identifica con la parte más alta del cosmos, sino con el mundo de los muertos, porque es todo el proceso del maravilloso cruce de las corrientes celeste y terrestre, es el lugar de la creación, donde giran revolviéndose en torzal las fuerzas cálidas de los nueve cielos y las frías de los nueve pisos del inframundo. Tamoanchan es el cielo y el inframundo, es el lugar del calor y del frío, el del fuego y del agua. La contradicción de sus nombres se disuelve.

Al respecto, cabe mencionar las siguientes características enumeradas por López Austin que se observan en los árboles de Tamoanchan en los códices (Ibid.: 98; Cuadro II).

Tronchado o cortado, sangrante.

Con ave celeste.

Con raíz de cipactli.

Con flores o espigas diferentes o de distintos colores.

Con joyas: amarillas/ azules; rojas/ azules.

Con mitades diferenciadas con símbolos de oposición: amarillo/ azul; rojo/ azul.

Con tronco doble torcido como malinalli.

Con tronco de franjas diagonales de cuatro colores.

---

[49] En el MC1 también se encuentra un glifo toponímico de dos árboles entrelazados junto a Citlaltepec.

[50] Encontramos los siguientes datos etnográficos en el trabajo de González Jácome (1997: 490):

En el estado de Tlaxcala, donde González Jácome realizó sus trabajos, existen creencias sobre la presencia de animales salvajes. De acuerdo con la autora, los animales pueden clasificarse como: 1) de buena o mala suerte, 2) los que sirven para la obtención de fortuna, y 3) los que sirven para la protección.

En cuanto a las serpientes, las relacionan con la lluvia:

"El agua de lluvia está considerada como un elemento relacionado con las culebras y las serpientes. Cuando las nubes se concentran se 'juntan las serpientes'. Estas serpientes ('culebras') caen en forma de aguacero torrencial, cuando las 'suelta' san Jorge, quien 'domina las culebras'".

Por ahora no se puede saber si esta asociación de serpientes/ lluvia es aplicable para el caso de las serpientes entrelazadas en las cercanías de Citlaltepec en el MC2.

En base a lo arriba expuesto, el árbol "con tronco doble torcido como malinalli" que se observa en el glifo E44, junto al Citlaltepec, en asociación con los demás glifos expuestos arriba, quizá tenga alguna relación con Tamoanchan de la cosmovisión mesoamericana.[51]

3.4. Cuauhtli ychan, Ocellotl ychan, Tepetl cotoncan (F22).

La barranca nombrada "La morada de águila, la morada de tigre, el cerro partido", a la cual se le atribuye la corriente de agua café oscuro con el remolino de agua azul en el centro de la barranca (representando quizá el nacimiento de agua) en el MC2 (véase Yoneda 1996, Ms.: Parte 2, F22), es un lugar de importancia especial para el grupo étnico cuauhtinchantlaca que en el siglo XII salió de Chicomoztoc y se estableció en la zona aledaña a este lugar.

La importancia está subrayada por estar situada en el centro del MC2, y por dibujar la serranía Amozoc-Tepeaca, que comprende la barranca, en un tamaño mucho mayor que otros accidentes geográficos, y los glifos toponímicos.

3.5. Tentzon (O16).

El glifo de Tentzon en la HTCh (fojas 32v-33r) es un cerro de forma irregular con el rostro de un hombre barbudo.

En el MC1 se registran los siguientes glifos referentes a la cosmovisión atribuida a Tentzon: se trata de una cueva (al parecer representada como las fauces del monstruo de la tierra) en las serranías de Tentzon; junto a la cueva se encuentran tres hombres de vestimenta negra, y cada uno de ellos tiene dos espinas o instrumentos puntiagudos de autosacrificio en la mano. Los tres tienen pintura facial negra en la mitad superior de la cabeza, y un tocado sobre la misma. El tocado de uno de ellos es una serpiente con escamas o plumas y cascabeles. En conclusión, al parecer, los tres hombres se dirigen hacia el interior de la cueva para practicar el autosacrificio.

Según la información etnográfica recabada por Fagetti (1996: 122), en San Miguel Acuexcomac, edo. de Puebla, lugar localizado en las estribaciones de Tentzon, el cuerpo de Tentzon se puede describir de la *siguiente manera:*

> El cuerpo del viejo Tentzo, de dimensiones gigantescas, no 'cupo parado' y entonces se tuvo que acostar. Su cabeza queda cerca de Molcaxac y los pies llegan hasta Matamoros. Su cuerpo es como el de todo ser humano, tiene cabeza en la que se distingue perfectamente el cabello, la cara, los ojos, la boca, la barba y los bigotes. Posee un gran estómago y su ombligo queda en un lugar llamado

[51] En el MC2 se encuentra, aparte, un topónimo que es un izote partido (glifo E7). En este caso, probablemente, no tiene que ver con Tamoanchan.

Cerro Largo, no lejos de Acuexcomac. El cerro 'tiene respiración', se oye 'rezumbar' el aire por los 'boquetes'. El ombligo es el acceso al interior del cuerpo del gigante, un largo túnel parte de allí y desemboca a la altura de su cabeza. 'El cerro está hueco'. Tiene oquedades, cuevas, un 'oztoc', una caverna que se extiende hacia el subsuelo donde hay agua.

Más adelante se refiere al Tentzon como "vena de agua", y también como un lugar donde hay una ciudad, con gente y animales, creencia que, sin duda, tiene su origen en el Tlalocan de la Mesoamérica prehispánica:

> El cerro está agujerado, está hueco y en su interior hay agua en abundancia, corre una 'vena de agua'. Hay mucha verdura, jardines con flores, la frescura y el verdor perennes que tanto escasean afuera en época de sequía. Las venas de agua alimentan los manantiales, de uno de ellos ubicado en el Cerro Largo, se forma un arroyo que baja las pendientes hasta llegar a Huehuetlan. En el llano se perforó el pozo que suministra el agua potable al pueblo. En el interior del cerro también existe una ciudad, donde vive gente y donde hay animales (Fagetti 1996: 124).[52]

Faggetti (op. cit.: 123 y ss.) reconoció dos manifestaciones diferentes en Tentzon. Por un lado, del Abuelo o el "cuidante [cuidador] del monte", que ofrece incondicionalmente todo lo que crece y prolifera sobre su cuerpo para que, los que "son de allí", aprovechen cotidianamente para su sustento.[53] Por otro lado:

> ... lo que oculta en sus entrañas sólo puede ser aprovechado por ciertas personas, por quienes se atreven a penetrar en su interior, desafiando los peligros que conlleva pasar el umbral de sus dominios ctónicos. ...
>
> ...
>
> Entre las riquezas que el Tentzo guarda celosamente en su cuerpo hay piedras, agua, oro y plata, nadie puede apropiarse de ellas sin su consentimiento, y sobre todo sin entregarle algo a cambio. ...

---

[52] Knab (1991) proporciona una serie de datos etnográficos que permiten aclarar la asociación entre Tlalocan (el lugar concebido en la época prehispánica), con la creencia actual sobre los cerros que contienen agua que se une con el mar, por un lado; y, por otro lado, con una serie de creencias actuales relacionadas a los cerros, las cuevas, los cuartos subterráneos, los túneles que comunican iglesias, conventos y cuevas de los cerros, y los chaneques en forma de gusanos (sobre estas creencias actuales véase Yoneda 1996; Anexo 7: 319-323).

[53] Knab (1991: 54-55) describe como sigue a "El señor de los animales", uno de los señores del inframundo (Talocan [Tlalocan]) según los nahuas de la sierra de Puebla (San Miguel Tzinacapan). Nos parece que parte de la función de "El señor de los animales" coincide con la función del Abuelo, el "cuidador del monte", en Tentzo. Según Knab (op. cit.),

"El Señor de los animales

El Señor de los animales, el yolcatagat, se considera como uno de los Señores del inframundo y no se encuentra ni en los puntos cardinales ni en el centro. El Señor de los animales cuida los naguales y además a todos los animales del mundo: los del aire, y los de adentro del mundo también como gusanos.

El Señor de los animales cuida a éstos en corrales, en varios lugares en el inframundo, y sólo los deja salir al mundo para ayudar o castigar al hombre. Cuando se daña el nagual, es siempre el Señor de los animales a quien el curandero tiene que buscar. El Señor está siempre dispuesto para ayudar a la localización de algún nagual y su problema".

...

Lo que el Tentzo quiere son 'gallos', 'huiles', 'huintles' [Nota de la autora: Uilotl, palomo, paloma], o sea vidas humanas. El Abuelo 'se come la gente', pero 'no los que son de acá, los que son de lejos, de otros lados, que no los conoce ni los mantiene'. Estas palabras ponen en claro que el cerro, ávido de vidas humanas, 'de almas', sólo acepta como víctimas a extraños (op. cit.: 123-125).

Encontramos características similares en las creencias que había sobre el Ajusco en la Cuenca de México (Robles 1997: 165):

[Para los habitantes de Ajusco] ... la cueva [que se ubica en la montaña de Ajusco] siguió siendo importante aún en este siglo, ... la puerta de una cueva en el Ajusco a la cual, para poder pedir ganado y dinero, se tenía que entrar solo ... donde existían agua, maíz y otros recursos.

En la cosmovisión relativa a Tentzon está presente, asimismo, el concepto de su corazón:

El Corazón del cerro, Yollotentzo, ... se presenta generalmente bajo el aspecto de una culebra de varios metros de largo y del grosor de un tronco de árbol. Dicen que cuando grita el Corazón del cerro los otros cerros que lo rodean le responden. La víbora llama, hace señas con la cabeza para atraer al individuo a quien le quiere entregar el dinero; estos encuentros, ... nunca son afortunados. Decía anteriormente que unas culebras custodian los tesoros de la tierra (Faggetti 1996: 130).

Con respecto a la cosmovisión atribuida a Tentzon, nos gustaría comentar acerca de un acontecimiento (registrado en el MC2) que ocurrió, al parecer, en las estribaciones de la cordillera Tentzon, junto a un maguey con quiote florecido (O15). Un personaje que se viste de manta de color café oscuro, o gris, de los mixteca popolloca (O13), está golpeando con una rama a unas tres o cuatro culebras de cascabel entrelazadas, dentro de las que se ve el rostro de un hombre (O14). Se registran, por un lado, las huellas del personaje O13 (que parte de Coixtlahuaca), y por otro, las huellas de los pies que al parecer señalan los movimientos de las culebras entrelazadas (O14).

La escena representada por los glifos hasta aquí descritos, quizás indique el siguiente acontecimiento: el enfrentamiento entre un hombre-serpiente, o un hombre que se había convertido en serpientes entrelazadas (O14), y el personaje O13, quien trata de golpear al hombre-serpiente (O14) con una rama. Otra interpretación sería que el tlacuilo que dibujó esta parte quiso atribuir alguna personalidad simbólica a las culebras entrelazadas.

Aquí cabe recordar que la etnografía actual atribuye a las serpientes la función de "llevar" los mensajes del "dueño del lugar" al hombre, cuando este último camina por el monte (Beaucage, Ms.); se reconoce, asimismo, una asociación estrecha con el agua, la nube, el rayo, etcétera. Por otro lado, los habitantes modernos de la zona reconocen al Yollotentzo, que es el corazón del Tentzon, como ya se mencionó arriba, en forma de una culebra gigantesca.

De acuerdo con las consideraciones arriba expuestas, podríamos interpretar la posición del hombre con la rama como: (a) un ataque al hombre de las serpientes entrelazadas; o (b) el ataque a una personalidad

sobrenatural representada por las culebras entrelazadas. Por el momento ambas interpretaciones son igualmente posibles.

Por último, un lugar de refugio en las estribaciones del Tentzon, a las orillas del río Atoyac, era frecuentado por los habitantes prehispánicos de la región cuando tenían que abandonar sus tierras a causa de conflictos entre señoríos. La conformación geográfica y las propiedades ecológicas le dieron la función de escondite/ fortaleza a este lugar:

> El lugar se presenta como una fortaleza protegida de las eventuales incursiones enemigas, por sus tres lados, por las aguas del río y el cañón escarbado a lo largo del tiempo por el agua (Fagetti 1996: 123).

Es posible que los indígenas prehispánicos reconocieran estas atribuciones como parte de los dones de esta serranía. En el MC2, el MC3, la HTCh, y el Ms. de 1553 se registran tres ocasiones en que el lugar fue buscado como refugio durante las guerras, en los siglos XIV-XVI (véase Yoneda 1996: 132, Nota 22).[54]

En la actualidad se reconoce en el Tentzon la ambivalencia de protector/ destructor, y de Yollotentzo, rasgos congruentes con la tradición prehispánica mesoamericana; datos que deben ser tomados en cuenta para interpretar el Tentzon registrado en el MC2.

3.6. Nappatecuhtli o Nauhcampatepetl (Cofre de Perote) (G10).

En el MC2, este cerro está representado en cuatro niveles, como su nombre indica.[55] Además, tiene el rostro del dios del agua, Tlaloc, rasgo que reconoce Sahagún (1989: 48) en los siguientes términos:

> ... Este dios Nappatecuhtli era el dios de los que hacen las esteras de juncias, y es uno de los que llaman tlaloques ... tenían que este dios producía también lluvias.

Se puede reconocer la asociación entre Nappatecuhtli y Tlaloc en la información etnográfica de Noriega (1994: 166; véase Yoneda 1996, Ms., Parte 2, G10), recopilada en Xico, Veracruz:

> Los cuatro tlamatines del Cofre de Perote:
>
> Recuerdo que una señora le contaba a mi abuelita. Decía que allá en el encanto del Cofre viven los tlamatines. Son cuatro hombres y cuatro mujeres. Tienen cuatro ollas: una llena de granizo, otra llena de relámpagos, otra llena de truenos y otra llena de nubes. Cuando hay tempestad es cuando abren tantito la tapa de las ollas (o barriles en otras versiones), que hacen destapar a la medida exacta.[56]

---

[54] (1364) Cuando los acolhua vinieron a destruir a los totomiuaque; (1458) cuando los cuauhtinchantlaca y los totomiuaque y los tecalca fueron atacados pos los tepeyacactlaca; y (1520) cuando los señorios indígenas de la zona fueron conquistados por los españoles.

[55] Nappatecuhtli (nappa: cuatro veces + tecuhtli: señor) o Nauhcampatepetl (nauhcam: en cuatro partes o lugares, Molina + pa + tepetl: cerro)(véase Yoneda 1996, Ms.).

[56] Quizás la repetición del número cuatro, en este caso se debe al nombre Nappatecuhtli (Cuatro veces

Para uno de los informantes de Noriega (op. cit.: 95), los tlamatines son quienes "manejan el viento, los rayos, los relámpagos y el arco iris". En el mismo estudio (Noriega, op. cit.: 97) se menciona:

> Dos de los encantos más importantes de la región lo constituyen sin duda el encanto del cerro de Xico, y el del Cofre de Perote, donde dicen existen unas cuevas donde es posible apreciar los barriles de los tlamatines, los cuales son descritos por otras personas como unas trojes de hielo, conocidas como 'neverías', donde antiguamente iban a sacar hielo los neveros de Xico y Perote.

3.7. Chillan o Chiltecpintla (O39).

Entre los glifos toponímicos del MC2, existe la posibilidad de asociar el glifo O39 (Chillan o Chiltecpintla al sur de Tentzon) con el sitio conocido como Chichihualcuauhco, Tonacacuauhtitlan o Xochatlapan, según el Códice Vaticano Latino 3738. Se trata de un lugar celeste donde se encuentra el árbol de frutas de mamas, del cual se alimentan los niños que se murieron.

El glifo O39, identificado como Chiltecpintla o Chillan por su ubicación geográfica (véase Yoneda 1996, Ms.; Partes 1 y 2), se compone de un arbusto con frutas de forma alargada (que podría ser chile), junto al cual se encuentra un personaje desnudo que parece representar a un neonato, un recién nacido o un niño, quien, al parecer, agarra las ramas y se come o chupa los frutos.

La combinación del arbusto de chile con un niño, o un recién nacido, resulta ser algo desconcertante, sin embargo se encuentra una similitud marcada en su concepción, y en la asociación entre una criatura y el árbol de Chichihualcuauhco Tonacacuauhtitlan Xochatlapan, según el Códice Vaticano Latino 3738. De esta manera, se pueden identificar los glifos toponímicos del MC2 como sigue:

(O38) Xochiatlapan.

(O39) Chichihualcuauhco, Tonacacuauhtitlan.[57]

Probablemente los glifos O38 y O39, en conjunto, representen un mismo lugar sobrenatural, aunque el glifo toponímico O39 es identificado, asimismo, como Chiltecpintla, de acuerdo con su posición geográfica relativa, como ya se comentó anteriormente.

3.8. Tepucehecatl yquizcan (J21 + J22 [varios elementos] + J23) (J41 + J42 [varios elementos] + J43).

Finalmente, nos gustaría referirnos a dos lugares relacionados que aparecen en el camino de Chicomoztoc a

---

señor).

[57] "Chichihualcuauhco. 'lugar de árbol de las mamas'. NAHUAS. Los niños de pecho que morían iba a Xochiatlalpan o Cincalco, lugar donde existía un lugar lleno de mamas que los alimentaba" (González, 1995).

Chololllan que, al parecer, tienen un significado sobrenatural en la cosmovisión indígena. Por el momento no hemos podido localizar a estos lugares en las cartas modernas.

Se trata de dos escenas muy similares, que se componen de líneas curvas negras que parecen representar un ventarrón,[58] con una imagen de ehecatl en su parte superior; un hombre chichimeca desnudo, con los objetos personales de este hombre, como su manta de piel, el arco y la flecha, y una especie de bolsa para guardar las flechas (o portaflechas); y algunos elementos que quizá representen el tepuztli (hacha de cobre) esparcidas por el ventarrón.[59]

En el conjunto de los glifos (J21+J22+J23), el hombre desnudo está de cabeza (como si fuera a caerse de cabeza hacia la tierra), y en el conjunto (J41+J42+J43) el hombre desnudo aparece como si estuviera dando un salto sobre la tierra con las manos arriba de su cabeza.

Existe la posibilidad de que, en la primera escena, el hombre haya pasado a otro espacio-tiempo, del que habla López Austin (1990: 10), y, en la segunda escena, el hombre haya regresado al espacio-tiempo del camino de Chicomoztoc a Chololllan. Indica López Austin (Ibid.):

> [En la religión mesoamericana] también se creyó y se cree en la posibilidad de los hombres de pasar de un mundo a otro. No sólo los dioses cruzan. Los hombres pueden ir en sueños, por la ingestión de hongos psicotrópicos, por éxtasis, trasladados por los dioses o caídos por accidente en los espacios de comunicación.

Quizá el remolino de viento o ventarrón era uno de esos "espacios de comunicación".

Se leyeron, tentativamente, estas dos escenas del camino de Chicomoztoc a Chololllan como Tepucehecatl yquizcan (tepuztli: cobre + ehecatl: dios de viento + y: su, posesivo + quiza: salir + can: sufijo locativo) (HTCh, párrafo 259).

Knab (1991: 41-42) proporciona información sobre el viento que sopla en el lado norte de Talocan (Tlalocan). De acuerdo con este autor, efectivamente la idea de los "espacios de comunicación" está asociado al norte de Talocan, según la concepción de los nahuas de San Miguel Tzinacapan en la Sierra de Puebla:

> Los cuatro lados de Talocan: el norte
>
> En el norte de talocan se encuentra el lugar llamado mixtalli o miquitalan y ejecatan o ejecatalan. Los datos divergen sobre este lado, según cada uno de los dos curanderos; incluso son contradictorios.

---

[58] Las líneas curvas que representan el viento en la escena de "El Sol de Viento (Ehecatonatiuh)" del Códice Vaticano A [f. 6r, Biblioteca Apostólica Vaticana, Roma, Italia] se asemejan mucho a las líneas curvas del viento en las escenas (J21+J22+J23) y (J41+J42+J43) del MC2.

[59] En los sitios arqueológicos olmecas, en el estado de Veracruz, se han encontrado hachas de piedras preciosas, elaboradas explícitamente para ofrendas y fines rituales. Asimismo, en la cultura olmeca, desde el Preclásico Medio están presentes las imágenes de la deidad olmeca del maíz esculpidas en hachas pulidas de jadeita, serpentina u otras piedras verdes (Tomás Pérez Suárez, 1997: 30).

Con base en estos datos, se puede pensar que las "hachas" de las dos escenas de ventarrón en el MC2 quizás hayan tenido un significado específico en la cosmovisión indígena.

Según uno de los curanderos la cueva de los vientos es la entrada al mictalli y según el otro, el panteón es la entrada al mundo de los muertos, y la cueva de los vientos es la entrada a la fuente de los vientos; ambos lugares son paralelos en el norte. ...

Los dueños de esta zona son el ejecatagat y el miquitagat, el Señor de los vientos y el Señor de la muerte, los que cuidan las almas de los muertos durante su primer año en el inframundo. Ambos Señores viven en grandes cuevas; ...

...

De la cueva de los vientos salen los malos aires, los ajmocualli ejecat, la sombra de la muerte, miqui sihual, y los vientos de la muerte, los miqui ejecat, que los Señores envían a la superficie de la tierra, talticpac, en búsqueda de almas.

...

En la cueva de los vientos, un lugar más bien de viento, humo y neblina, vive el Señor de los vientos y varios ayudantes que cuidan las ollas en las que se encuentran nubes, vientos y neblina. ...

La cueva de los vientos es uno de los puntos más difíciles para entrar al inframundo, dado que siempre hay vientos bastante fuertes saliendo de la cueva y que estos vientos llevan el peligro de la muerte al mundo.

... la asociación lógica de ambos lugares de viento y muerte es bastante fuerte y permite considerar a los mundos paralelos.

Por lo demás, algunos lugares que se encuentran en la mitad derecha del MC2, tratados en un estudio anterior (Yoneda 1996, Ms., Parte 2), y que se enumeran a continuación, podrían ser lugares sagrados y sobrenaturales en la cosmovisión indígena:

(N13) Totolquetzale (guajolote: totolin + quetzalli: pluma rica, larga y verde de quetzal + eh: sufijo posesivo = guajolote poseedor de plumas de quetzal).[60]

(P8+P9) Omeyolcan (¿tierra de la dualidad?)

(P10) Tlacotl itencan (lugar del mimbre usado para traspasar la lengua)

(P11+P12) Tetlnepaniuhcan (el lugar donde están juntas las dos piedras)[61]

(P36) Tequixtepec (¿cerro de Tequesquite?)[62]

Es probable que otros glifos toponímicos del MC2 sean, de hecho, lugares sobrenaturales o sagrados, aunque por el momento no contamos con datos para comprobarlo.

4. Manifestaciones rituales.

En este apartado discutiremos una serie de manifestaciones rituales, tales como el uso de zacate en los recintos sagrados y en los ritos, y los componentes y el significado de las ofrendas. Por medio de estos análisis

---

[60] El guajolote y el quetzal son las asociadas a distintos dioses en la cosmovisión indígena.

[61] Omeyolcan, Tlacotl itencan y Tetlnepaniuhcan, en conjunto, parecen representar lugares sobrenaturales estrechamente relacionados entre sí. Por el momento, sin embargo, no contamos con datos que confirmen esta hipótesis.

[62] Quizá el lugar está relacionado con Tecciztecatl, dios del caracol marino (Suárez, 1999:44).

abordaremos el tema de la cosmovisión indígena manifestada en el MC2.

4.1. El uso de zacate en los recintos sagrados y en los rituales.

Simons (1974), en su estudio acerca del "Empleo del zacate como elemento ceremonial en el México Prehispánico", presenta datos sobre la representación gráfica del zacate con base en el MC2 y la HTCh, y sobre el nombre náhuatl atribuido a los zacates utilizados en las ceremonias prehispánicas del centro de México. El trabajo se basa en fuentes primarias, y los datos se clasifican en: (I) Recinto ceremonial, (II) Ritos, (III) Objetos rituales, (IV) Objetos de rango o estatus, y (V) Deidades, como se exponen a continuación:

[I. Recinto ceremonial]
1) Zacapechtli, zacapepechtli (lecho de zacate); 2) zacatechialli (esperadero de zacate); 3) zacacalli (casa de zacate, "templo chichimeca"); 4) zacapan (sobre el zacate); 5) zacatepec (en el monte de zacate); 6) zacapechpan (sobre el lecho de zacate); 7) mazazacatzontetelli (el montículo del cabello de zacate del venado); 8) "Camino lleno de paja del monte" (Durán); 9) "Choza de zacate" (Torquemada).

[II. Ritos]
1) Zacapan quixoa (entrar al zacate); 2) zacacali[63](pelear con zacate); 3) zacaquixtiliztli (atravesamiento de zacate); 4) zacapan nemaliztli (colocamiento sobre zacate); 5) nezacapechtemaliztli (poner un lecho de zacate); 6) motzetzeloa zacatl (esparcir zacate).

[III. Objetos rituales]
1) Zacatapayolli (bola de zacate); 2) zacaxicalli (jícara de zacate); 3) zacamecatl (cuerda de zacate); 4) zacatl (espina de) zacate (para el autosacrificio); 5) zacatl (escoba de) zacate.

[IV. Objetos de rango o status]
1) Zacacalli (insignia de los capitanes).

[V. Deidades]
1) Zacatzontli '(el de la) cabellera (o cabello) de zacate'.

Asimismo, Simons (1974: 241) enumera los siguientes topónimos, cuyos nombres contienen la raíz zacatl, aclarando que no se sabe si todos ellos tenían alguna relación con lugares sagrados: Zacapan, Zacapechpan, Zacatepec, Zacatlan, Zacatelco y Zacamilpa.

Por otro lado, Broda (1991a) ha estudiado la fiesta mexica de XIV Quecholli que se celebraba en el mes de noviembre. El ritual se realizaba en un lugar nombrado Zacatepetl, un pequeño promontorio con ese nombre que se encuentra en el suroeste de la Cuenca de México, cerca de Cuicuilco. En el Zacatepetl se encontraba un santuario de Mixcoatl y de la diosa de la tierra, cuyo nombre era Ixillan tonan "el ombligo de nuestra madre". Sahagún explica al respecto que: "ellos dicen que este cerro es su madre".

Como parte de estos rituales, Broda enumera una serie de elementos relacionados a zacatl (Broda op.

[63] Aparece así escrito en el texto de Simons (1974).

cit.: 104), a saber: ocozacate (zacate traído de abajo de los árboles de pino), zacapan (camino ceremonial hecho con zacates esparcidos), y techos de zacate donde los cazadores, los participantes del ritual, pasaban la noche.

Creemos que esta información sobre la celebración de XIV Quecholli en Zacatepetl confirma que en este caso el nombre Zacatepetl se derivaba de las características de la fiesta, y que denotaba, además, un lugar sagrado.

Regresando al trabajo de Simons, la conclusión que expone la autora es:

> ... el zacate jugaba un importante papel como elemento sagrado, por lo menos entre los mexicanos, algunos pueblos de la región de Chalco-Amequemecan y de los actuales estados de Tlaxcala y Puebla. De acuerdo con las fuentes que hemos examinado, este uso ceremonial del zacate se remonta por lo menos al comienzo de la época histórica y de las oleadas migratorias de los pueblos chichimecas y continuó hasta el tiempo de la Conquista (Simons 1974: 241).[64]

El punto de partida del estudio de Simons, fue el conjunto de los glifos relacionadas a Acahualla Tetliyacac en el MC2 (glifos L27-L34). En este conjunto se puede observar a dos chichimecas haciendo fuego nuevo con sus implementos colocados en un lecho de zacate. Estos zacates representan, asimismo, el topónimo Acahualla (acahualli: yerbas secas y grandes para encender hornos; Molina); y junto con las rocas que representan el topónimo Tetliyacac (o Tepeyacac), conforman el topónimo Acahualla Tetliyacac (o Tepeyacac), como aparece en la HTCh (párrafos 253 y 255 para Tepeyacac; y párrafos 254, 255, 256 y 258 para Tetliyacac Acahualla).[65]

En el MC2, en este y otros conjuntos de glifos relacionados a los ritos, se puede reconocer zacapechtli, zacapepechtli o zacatechiali.[66]

Acerca del uso ritual del zacate entre los huicholes de Santa Catarina Cuexcomatitán señala Neurath (1998: 278):

> Los objetos rituales de los peyoteros no deben colocarse directamente sobre la tierra. Por esta razón,

---

[64] Entendemos que, con esto, Simons (1974) se refiere al periodo del siglo XII al XVI.

[65] En el glifo L27, una de las rocas tiene la forma de nariz, dando con esto el nombre de Tetliyacac (tetl: piedra + i: su, posesivo + yacatl: nariz + c: sufijo locativo) o Tepeyacac (tepetl: cerro + yacatl: nariz + c: sufijo locativo). En las cartas modernas aparece este lugar en las faldas del Popocatepetl como Tepeyacac (Carta Topográfica Detenal Huexotzingo) y como Pedregal de Nealtican (Mapa: zona de Puebla-Tlaxcala, 1978).

[66] Hemos observado que en varias ceremonias religiosas indígenas, que se celebran hasta la fecha en el centro de México, utilizan las hojas de ciertas plantas en lugar de zacates, para formar una especie de base o tapete sobre el cual se colocan las ofrendas. Sin embargo, no hemos conocido personalmente ceremonias en que se pongan explícitamente zacates.

de sus estuches takwatsi,[67] cada uno de los peyoteros saca un manojo de zacate que fue recogido en el semi-desierto de San Luis Potosí y lo tiende en uno de los lugares donde se pone un altar. Encima de la capa de zacate se depositan las cornamentas de venado, las jícaras, los recipientes con agua bendita y sangre, así como los rifles de la cacería de venado.

Estos datos son iluminadores acerca del uso y significado de zacapechtli, zacapepechtli o zacatechiali.

En el MC2, hay algunos glifos que representan a una estructura del recinto sagrado hecho de zacates, el cual podría ser zacacalli (L11 y K6, por ejemplo).

En otro lugar (K33), donde las ofrendas se encuentran sobre el zacapechtli, Simons (1974: 231) reconoce la presencia de zacatapayolli como parte de las ofrendas. El conjunto de los glifos es descrito por la autora en los siguientes términos:

> ... hay un recinto cubierto por una vegetación similar a la que describimos arriba [zacapechtli]. Es obviamente de naturaleza ceremonial, porque en él están colocados dos bultos de algo que parecen palos o cañas y dos objetos ovalados de color blanco. En uno de sus bordes aparecen representados cuatro bastones pintados de rojo, amarillo, blanco y azul verdoso respectivamente, colores que pueden estar asociados con los puntos cardinales y los dioses.[68] En el borde opuesto del recinto ceremonial hay cuatro vasijas. Dos de ellas están pintadas de color café, contienen una substancia blanca y llevan encima un objeto oval, pintado de verde.[69] Las otras dos vasijas son de color café amarillento.

Acerca del uso de zacatapayolli, Simons explica que era utilizado para colocar las espinas del autosacrificio con sangre.

Se refiere, también, a la siguiente información sobre el uso de zacatapayolli entre los chichimecas de Cuauhtitlan, en sus ritos dedicados a la adoración del Sol (Simons 1974: 233):

> En cuanto al uso de la bola de zacate en los ritos podemos ver que los antiguos chichimecas de Cuauhtitlan adoraban al sol y, para su culto, usaban solamente una flecha clavada en una bola de zacate (zacatapayolli) y una bandera de plumas de garza (aztapamitl). Con esto recordaban lo que 'el diablo' Itzpapalotl les había enseñado, y que conmemoraban en el tiempo de la veintena o 'mes' de Quecholli ...

En el conjunto de glifos J31-J39, donde se representan dos hombres chichimecas y un tolteca chichimeca (al parecer caudillo sacerdote, con un punto o lunar en la mejilla) sacrificando a una mujer, y a punto de sacrificar a otra, se observan los manojos de zacate en las manos de esta última. Estos manojos de

---

[67] "Takwatsi:estuche alargado para guardar muwierite u otra parafernalia ceremonial.
Muwieri,-te: vara ceremonial con plumas, sirve para establecer contacto con deidades, lugares sagrados y rumbos cardinales" (Neurath 1998: 397 y ss.).

[68] Los Anales de Cuauhtitlan (1975: 6) se refieren a estos cuatro colores, cuando narran los flechamientos rituales en las tierras, reconocidas como tlapco, mictlampa, teotlalli, amilpampa, y xochitlalpan. Asimismo, estos colores parecen estar relacionados con animales como el águila, el tigre, la culebra y el conejo.

[69] La autora reconoció este objeto como zacatapayolli. Por nuestra parte, pensamos que puede tratarse de tortillas hechas con el maíz azul verdoso. Por el momento quedan abiertas las dos posibilidades.

zacate también han de tener un significado ceremonial particular, aunque no encontramos referencias sobre este uso del zacate en el estudio de Simons.

4.2. Las ofrendas.

Al describir a los ajmotocnihuan ("los no humanos") que viven en el Talocan (Tlalocan) o inframundo, según la concepción de los habitantes de San Miguel Tzinacapan, Puebla, Knab (1991: 51 y ss.) se refiere a las ofrendas como algo que restablece el equilibrio o la reciprocidad entre los seres del Talocan, o inframundo, y el hombre:

> Talocan está poblado básicamente por dos tipos de seres sobrenaturales. Ambas clases de habitantes del inframundo se consideran ajmotocnihuan, 'los que no son nuestros hermanos', i.e., no humanos, distintos de los seres de la superficie de la tierra y potencialmente peligrosos.
>
> ...
>
> ... A pesar de que se clasifiquen a todos los habitantes del inframundo como ajmotocnihuan, existe una diferencia fundamental entre los que viven o salen del inframundo y los que son residentes permanentes del inframundo.
>
> ...
>
> Todos los seres sobrenaturales que pueden vivir en la superficie del mundo, in talticpac,[70] tratan de robar almas para llevarlas al inframundo, ésta es un 'tarea o trabajo' en este mundo.
>
> ...
>
> Los ajmotocnihuan [o los 'duendes'] castigan a la gente que no está viviendo en armonía con su mundo natural o social, de manera sobrenatural, llevando sus almas al inframundo o enviando algo para habitar su cuerpo.

Knab explica que la creencia acerca de estos tipos de seres sobrenaturales del inframundo representan una forma de control social, ya que el concepto básico en el mantenimiento de la armonía esencial para la vida humana es la reciprocidad; así, los que no viven de acuerdo con esta armonía tienen que pagar a los del inframundo por sus violaciones al orden natural.

Explica en seguida sobre estos "pagos": si un hombre tiene dos mujeres, hay que llevar a una de ellas a la cueva (o el inframundo) para que se la coman. Si un cazador mata demasiados animales, tiene que llevar ofrendas a la cueva para pagar los daños que ha causado al medio ambiente. Asimismo, cuando piden permiso a la tierra para cultivar, no solamente pagan al inframundo, sino también a sus antepasados, dejando algunos granos de maíz o café sobre el altar familiar. Knab (Ibid.) cierra con las siguientes palabras esta reflexión: "La reciprocidad mantiene la vida no sólo encima de la tierra, in talticpac; también en el inframundo, talocan". Así, las ofrendas funcionan para restablecer el equilibrio o la reciprocidad entre los seres de Talocan, o inframundo,

[70] Es decir, aquí el autor se refiere a los ajmotocnihuan, los seres sobrenaturales que salen del inframundo y viven en la superficie de la tierra (tlalticpac).

y el hombre, cuando por alguna razón se ha roto este equilibrio.

López Austin (1997), afirma que la ofrenda en la época prehispánica (en la que se incluía el sacrificio humano practicado en Mesoamérica) tenía la función de establecer la reciprocidad entre los hombres y los seres sobrenaturales, en este caso los dioses. Asimismo, señala la "expresión" o la "manifestación" de los seres sobrenaturales en las ofrendas, subrayando que la expresión opera en "ambas direcciones, porque la ofrenda también puede decir a los hombres lo que los dioses y los muertos quieren manifestarles". López Austin cita el siguiente texto de Fliert, quien analiza los rituales de los otomíes del sur de Querétaro:

> Las velas, el humo del incienso y las flores, los cantos y rezos, son el alimento espiritual para los difuntos y santos, significan una alegría y 'hablan'. La 'gran oración' es como si ellos estuvieran comiendo. La llama de las velas convierte la palabra del difunto en un mensaje visible.
>
> Cuando se enciende una en honor de algún antepasado y alumbre fuerte durante más de cinco minutos, significa que está molesto con los mortales, sea porque no le hicieron misa, no le habían rezado en mucho tiempo y se olvidaron de su existencia, fueron negligentes, o se presentaron pleitos entre los familiares ... (Fliert 1988, citado por López Austin 1997: 221 y ss.)

Citamos a continuación el texto de Sahagún acerca de los componentes de las ofrendas que se acostumbraban preparar en vísperas de la conquista española, en el Centro de México. Creemos que parte, aunque no todo, de lo que ahí se menciona puede aplicarse a las ofrendas registradas en el MC2:[71]

> Sección Primera. Ritos y sacrificios.
> 1.- Ofrendas. Con qué se hacían ofrendas: con alimentos y con mantas. Se hacían ofrendas también con cualquier animalillo, bien sean guajolotes o pájaros; bien sea con mantas o cualquier cosa que se producía de nuevo; bien sea con mazorcas de maíz, o con chía, con flores, o con cualquier otra cosa. Y en esta forma hacían la ofrenda: a las mujerecitas de madrugada las despertaban sus madres y padres para que fueran a hacer las ofrendas, llevando los dones en sus manos, tortillitas muy pequeñas. Iban a hacer su ofrenda temprano, delante del dios, llevaban las ofrendas en cazuelas, en eso las ofrecían. Sólo en sus casas se hacían las tortillas con que las jovencitas hacían sus ofrendas (León-Portilla 1992: 47).

Octli (pulque):

Relativamente cerca del glifo toponímico del Popocatepetl (L20) se encuentra un conjunto de ofrendas L7(a-f), colocadas en un área cercada por el camino. Entre ellas llama la atención la existencia de una olla grande y una vasija trípode chica, con el signo de octli, que son unas líneas negras parecidas a las letras "IJI".[72] La olla contiene pequeños círculos blancos que, seguramente, representan el pulque. La vasija trípode

[71] En los "Primeros memoriales" se resalta el papel que juegan las "mujercitas" o "jovencitas" en el acto de preparar las ofrendas, en una vida sedentaria y rutinaria. Hay que recordar, sin embargo, que las ofrendas en el MC2 fueron preparadas por los hombres y las mujeres chichimecas, en el camino de la migración.

[72] El signo de octli se parece al del Códice Mendocino que se aprecia en los glifos toponímicos Ocpayucan y

contiene, al parecer, un pedazo de tziuactli o de alguna otra planta.

Taube (1997), expone una serie de conceptos y elementos relacionados con el pulque en la cosmovisión mesoamericana, a saber: la luna y la noche, los guerreros vencidos y sacrificados, y el dios Mixcoatl-Camaxtli, entre otros. Por el momento nos limitamos a registrar estas asociaciones.

Octlan (Macazaga 1979: 110 y 112).

En el MC2, aparte, se encuentra un lindero con el signo de octli (H2). En este caso, quizás, el acto de beber el pulque tuvo lugar en este sitio cuando se trazó el lindero.

Conclusiones:

1. Reflexiones acerca del enfoque empleado en el estudio.

De los cinco mapas de Cuauhtinchan, el MC2 es el único documento que asienta la migración chichimeca de Chicomoztoc a Cholollan. En este sentido, para su estudio fue necesario abordar dos temas hasta ahora no investigados en los demás mapas de Cuauhtinchan: los chichimecas en el periodo de la migración y su cosmovisión.

El objetivo inicial de la investigación fue el estudio sobre la cosmovisión indígena manifestada en los glifos registrados en la ruta de migración en el MC2, ya que en esta sección el documento registra las representaciones de los númenes, los rituales y los acontecimientos aparentemente sobrenaturales.

Sin embargo, al observar con cuidado la ruta de Chicomoztoc a Cholollan, no hemos podido imaginar con claridad la cultura en la cual se basaba la cosmovisión de estos migrantes. En esta ruta donde viajaban los chichimecas vestidos de piel con arco y flecha en sus manos, hemos encontrado, entre otros, algunos glifos toponímicos con elotes o con miauatl (la espiga y la flor de la caña de maíz: Molina) en las plantas de maíz, las mazorcas de maíz almacenadas en una cueva, una huerta de algodón y unas escenas de sacrificio humano; glifos que no parecían tener una asociación clara con los migrantes chichimecas.

El documento presentaba una impresión caótica, donde coexisten dos tipos de sistemas de subsistencia y dos tipos de cosmovisión. Nos pareció que esta confusión se resolvía únicamente si aparte del tema de la cosmovisión indígena, abordáramos el tema sobre la vida material de ellos. En otras palabras, hemos considerado que su idiosincracia en las distintas manifestaciones de la cosmovisión radicaba justamente en las peculiaridades que los chichimecas tenían en su sistema de subsistencia.

La revisión de los trabajos que analizan temas relacionados al sistema de subsistencia sugieren que los grupos étnicos que migraban en el siglo XII por el centro de México, combinaban en diversas formas el nomadismo y el sedentarismo (Castillo 1972, Viramontes 1995). Al analizar estos trabajos y las fuentes etnohistóricas hemos encontrado que cuando un grupo nómada entraba en contacto con un grupo sedentario, esto podía producir diversos resultados. Algunos grupos nómadas estaban obligados a alternar las dos formas de subsistencia, de acuerdo a las circunstancias político-sociales y ecológicas. Varios grupos experimentaban periodos del sedentarismo temporal, como maceualli, bajo el gobierno de otros grupos étnicos. Otros se establecían en tierras donde se les permitía habitar por un tiempo, mientras que cultivaban lo que serían sus provisiones para poder seguir adelante en busca de las tierras donde se establecerían en forma definitiva. Por otro lado, en el caso de los zacachichimecas o teochichimecas descritos por Sahagún (1979, 1989), a pesar de haber conocido a grupos de agricultores sedentarios, siguieron practicando la caza, la recolección y el nomadismo. Asimismo, en el caso descrito en los Anales de Cuauhtitlan (1975), los nómadas (los chichimecas cuauhtitlaneses) y los agricultores sedentarios (los colhuas) convivieron compartiendo el mismo entorno

ecológico, siendo el grupo nómada el gobernante de estas tierras; periodo en el cual los nómadas aprendieron paulatinamente distintas costumbres y tecnologías de subsistencia de los sedentarios.

Creemos que el método aplicado en la presente investigación, el de confrontar la información sobre el sistema de subsistencia con la de la cosmovisión se ha comprobado fructífero para el estudio de esta última, específicamente para interpretar los glifos en el MC2.

La investigación tuvo como su meta, en primer término, la identificación de los glifos asentados en el MC2, sobre todo en la mitad izquierda donde se registra la migración chichimeca, y la interpretación de estos glifos en el contexto de la historia vivida por los chichimecas que en términos del sistema de subsistencia podrían llamarse semi nómadas. Ya que los glifos anotados en el MC2 son la materia prima de la presente investigación, se cuestionó: ¿cuál es el significado socio-político, económico y religioso del material gráfico? (véase Heyden 1983).

Al comparar los glifos con la información arqueológica, y con las fuentes y los estudios etnohistóricos, hemos comprendido que varios de estos glifos proporcionan información sobre la flora y la fauna que consumían los migrantes, las técnicas que utilizaban para cazar, recolectar, cosechar o almacenar los alimentos; y también sobre el momento de la inovación tecnológica.

Por ejemplo, nos informan sobre la forma en que disponían los indios del Norte de México para cocinar las carnes: las asaban en las brasas, o a falta de recipientes que resistiesen el fuego directo, colocaban piedras muy calientes en rudimentarios recipientes naturales o en canastas. De esta manera pudimos comprender el verdadero significado del glifo toponímico que se compone de una olla de barro, y una pata de venado que se lee Nacapahuaxcan o Nacapahuacan (el lugar donde se cuece la carne). El regalo de olla de barro, junto con las explicaciones acerca de su uso, que recibieron los chichimecas tlaxcaltecas de los tolteca chichimecas, fue un suceso trascendental que le dio nombre al lugar donde aconteció eso. Así, este glifo toponímico aparece registrado en los documentos pictográficos producidos por los cuauhtinchantlacas.[1]

Uno de los glifos que desde el principio me pareció curioso, fue una combinación de una liebre y una parte de un brazo humano que sostiene un objeto curvo. Primero supe que los cazadores recolectores del Norte de México cazaban los conejos a garrotazos (Cabeza de Vaca 1988). Posteriormente encontré la foto de un palo curvo utilizado para la caza de conejos en el Norte de México en el libro de Valdés (1995), el cual por fin me proporcionó información para poder reconocer el significado del glifo toponímico. Finalmente, este glifo, aparte de representar un testimonio de la práctica de caza en este lugar, estableció el vínculo entre los autores del MC2 y la cultura del Norte de México.

El arco y la flecha fueron armas para la caza y para la guerra. Sin embargo, al revisar los datos etnohistóricos y etnográficos hemos comprendido que su uso socio-político y ritual rebasaba el ámbito de simples armas de guerra o implementos para la caza.

---

[1] Este glifo aparece dibujado en el MC2, el MPEAI y en algunas hojas de la HTCh (véase Yoneda 1996, Ms.).

Estos son los ejemplos de algunos glifos los cuales no se hubieran podido identificar plenamente en cuanto a su significado, si no se hubiera investigado el aspecto material de la cultura chichimeca.

Existen opiniones que afirman que la tesis debería haberse limitado a estudiar únicamente la parte de la cosmovisión indígena. Personalmente considero que seguramente esto hubiera aligerado las cargas de la investigación, ya que hubiéramos escogido solamente aquellos temas como los dioses, los hechos sobrenaturales, los sacrificios humanos y de animales, las estructuras sagradas, y las ofrendas, para describirlos e interpretarlos en el marco ya reconocido de la cosmovisión mesoamericana, afirmando que estos chichimecas adquirieron la mayor parte de estos elementos religiosos y culturales de los grupos mesoamericanos.

Sin embargo, los glifos del MC2 nos obligan a plantear un enfoque más complejo, en el cual se analizara simultáneamente la cultura material y la cosmovisión.

De la observación de la naturaleza pueden surgir, por un lado, algunos conocimientos científicos, y por otro, la construcción de la cosmovisión (Broda 1991). En el caso de los mexicas, surgieron la astronomía, los conocimientos sobre los fenómenos climatológicos, la agricultura y el manejo de la ecología (Ibid.). En los términos de esta discusión, en el análisis acerca del sistema de subsistencia de los chichimecas, hemos observado que las formas que tomaron estos sistemas son precisamente el resultado de la observación de la naturaleza; y la misma observación de la naturaleza dio origen, asimismo, a algunos aspectos de la cosmovisión. De la cultura material puede surgir, por un lado, la innovación tecnológica, y por otro, alguna creencia o un mito.

De la observación del entorno ecológico y de la condición socio-política del lugar, los migrantes pudieron haber sacado la conclusión si el lugar era adecuado para su establecimiento. Sin embargo, del dilema por decidir por una u otra opción, surgieron mitos en los cuales aparecen ciertas mujeres y diosas que obligan a los migrantes al parálisis. En los mitos este conflicto es expresado como la lucha entre una diosa o una mujer que invita al grupo a sedentarizarse prematuramente, en otras palabras paralizarse, mientras que el dios tutelar del grupo étnico en cuestión --Huitzilopochtli en el caso mexica-- incita a los hombres que siguieran adelante en busca del sitio de establecimiento definitivo (Graulich 1974, 1992).

La ideología tiene la función social de legitimar y justificar el orden establecido. La cosmovisión como visión estructurada no implica en sí necesariamente el manejo ideológico de ella, sin embargo, llega a adquirir también funciones de este tipo (Broda 1991). Consideramos que en el momento de la producción del MC2, en la época colonial temparana, dada la organización socio-política que había manifestado el grupo productor del documento (H. Martínez 1984, Reyes 1988, Yoneda 1996), muy probablemente ya existía lo que se puede llamar la ideología. Seguramente esta ideología ha de haberle dado un matiz especial a la historia narrada en el MC2. En el presente estudio no se ha profundizado en este tema, aunque nos interesa dejar asentada la relación que existe entre el mito y la ideología.

A continuación pasaremos a analizar la relación entre la cultura chichimeca y Mesoamérica. En la parte

introductoria del trabajo, revisé las discusiones teóricas y metodológicas de diversos autores. Con base en ellas, hemos formulado las siguientes preguntas: ¿Qué es Mesoamérica? ¿Existieron una religión y una mitología comunes en Mesoamérica? (López Austin 1990). Al realizar el estudio sobre la cultura y la cosmovisión chichimecas podemos concluir que cuando menos en el centro de México y en la parte meridional del Norte de México, hubo manifestaciones religiosas y una cosmovisión compartidas en los dos ámbitos, en vísperas de la conquista española.

El peyote es uno de los alucinógenos estrechamente relacionados con los grupos étnicos del Norte de México. En los documentos producidos en Puebla-Tlaxcala como pinturas, documentos mixtos (con caracteres latinos y glifos) y los manuscritos escritos en náhuatl o en español, no se encontraron alusiones directas al uso del peyote. Sin embargo, es de sospechar que los indios que se asentaron en Puebla-Tlaxcala utilizaban también algún tipo de alucinógenos. Asimismo, es necesario vincular la discusión sobre el consumo del peyote en el Norte de México, con el estudio sobre el uso de narcóticos en el contexto mesoamericano, ya que este fue uno de los rasgos comunes en la cultura mesoamericana.

¿Cómo era la organización socio-política de los migrantes chichimecas? En la HTCh hemos encontrado algunos datos que sugieren acercamientos al tema:

De acuerdo con esta fuente, un rasgo de la organización político-social de los chichimecas que migraban era que se movía un grupo de hombres bastante grande en el cual se encontraban muy pocas mujeres, quizás porque el objetivo de este viaje fue un combate.[2] En esta fuente observamos que el núcleo de la organización de los grupos étnicos chichimecas no eran ni parejas, ni familias; era una unidad mayor, compuesta sobre todo de varones, y entre ellos había hombres que eran los líderes, como los sacerdotes tolteca chichimecas,[3] los jefes de cada uno de los siete grupos chichimecas, entre ellos el intérprete-diplomático (nahuatlato Couatzin), y el cargador del dios (teomama o teomeme),[4] así como algunos hombres con experiencia en distintos aspectos de la vida social y política.

Por lo demás, por medio de la lámina de la f. 21r, y los párrafos 215-224 de la HTCh nos enteramos del ayuno de los tlatoque y de la perforación de septum de unos siete chichimecas, que son los líderes de los siete grupos chichimecas. Este ritual les convirtió en los tepilhuan chichimecas.

Contamos, asimismo, con la información de que los tolteca chichimecas que guiaron a los cuauhtinchantlacas desde Chicomoztoc a Cholollan se encontraban varios años en calidad de maceualli en Cholollan bajo el gobierno de los olmeca xicalancas. Sabemos que este tipo de relación entre el grupo

---

[2] Según la HTCh (párrafo 223) salieron de Chicomoztoc 108 hombres y 16 mujeres chichimecas.

[3] Aunque ellos no formaban parte de los chichimecas en Chicomoztoc, es notoria su función como líderes durante la migración y en el momento de la selección de las tierras donde iban a establecerse los chichimecas.

[4] "He aquí los totomiuaque que vinieron de Chicomoztoc, de Colhuacatepec. Los tlaxichca que vinieron a merecer en Chiquiuitepec [son]:

Aquiyauatl, que era el teomama (el cargador de dios), ..." (HTCh: 187, párrafo 288).

gobernante del lugar y el grupo de los recién llegados formaba parte de una costumbre generalizada en el México antiguo.[5] Así, los migrantes se establecían provisionalmente en las tierras de otros grupos. Tanto los texcaltecas, como los mexicas, y otros grupos más migraron de esta forma. En algunos momentos los migrantes conseguían permiso para establecerse temporalmente en las tierras del otro grupo sin ser sus maceualli, y en otras ocasiones eran acogidos como parientes por medio de celebrar matrimonios entre los grupos (Yoneda 1996).

En suma, existía el reconocimiento a los líderes al interior de cada grupo étnico, y asimismo existían jerarquías entre los diferentes grupos étnicos, de acuerdo con las condiciones en que los grupos se encontraban establecidos en determinado espacio geográfico.

La discusión hasta aquí sostenida nos lleva a concluir que la organización socio-política de estos chichimecas rebasaba la escala de unidades de parejas con hijos; era considerablemente más compleja que la de los shoshones de Norteamérica, quienes tenían líderes llamados "jefes conejo (rabbit bosses)" únicamente para las ocasiones de la caza colectiva de conejos con grandes redes. En el caso de los shoshones estos jefes dejaban de ser líderes tan pronto como terminaba la caza (Steward 1955: 109-111; Yoneda 2000).

La organización socio-política de un grupo étnico y entre los grupos fue el núcleo sobre el cual se construyó la organización política y territorial de los señoríos, después de haberse establecido estos grupos en Puebla-Tlaxcala (H. Martínez 1984; Reyes 1988). Sin embargo, no hemos encontrado datos explícitos sobre los maceualli chichimecas en el periodo de la migración, aunque es posible que con excepción de los tepilhuan chichimecas que hicieron el ayuno de los tlatoque al salirse de Chicomoztoc, el resto de los chichimecas eran, de hecho, sus subordinados. También es posible que la noción de la diferencia estamental o jeráquica no era impuesta por los tepilhuan. Dada la situación en que vivían ellos en constante movimiento, o con la necesidad de combatir como mercenarios,[6] era muy probable que el reconocimiento hacia los tepilhuan por los hombres subordinados era espontáneo, y la condición social en que se encontraban estos subordinados era diferente a la de los maceualli cuando ya se encontraban establecidos en forma definitiva en los alrededores de la sierra Amozoc-Tepeaca. Es probable que el sedentarismo definitivo y la práctica sistemática de la agricultura contribuyeron a que se definieran las características de la organización socio-política al interior de los grupos étnicos.

Finalmente en la información recabada en torno al uso de fuego hemos encontrado el posible origen de la jerarquía entre los géneros. Por un lado la necesidad práctica de abastecer el hogar constantemente con leña, y de mantener la lumbre encendida durante toda la noche sobre todo en época de frio, hizo que esta

---

[5] Por medio de las fuentes etnohistóricas sabemos que hubo este tipo de relaciones entre los grupos étnicos del centro de México a partir del siglo X, aunque esta situación pudo haber existido desde antes y en un espacio geográfico aún mayor.

[6] En la HTCh se asienta que el traslado de Chicomoztoc a Chololan se realizó en unos días. Consideramos, sin embargo, que de hecho el periodo de la migración que experimentaron los chichimecas pudo haber sido mucho mayor que eso.

tarea sea esclavizante; y justamente las mujeres se encargaban de esta tarea, mientras que las labores desempeñadas por los hombres les permitían una mayor libertad.

Por otro lado, se menciona la justificación ideológica para que los hombres no se hicieran cargo de los trabajos de la cocina; se refiere a la preocupación por cuidar la vista de los ojos para conservar la puntería en la cacería. Cabe observar, sin embargo, que en la HTCh y en el MC2 únicamente los hombres se encuentran ejecutando el ritual del fuego nuevo.

Dada esta reflexión general acerca del enfoque empleado en el presente estudio, pasaremos a continuación a exponer los resultados puntuales obtenidos en esta investigación.

2. El Norte de México.

En el Capítulo 2, acerca de los chichimecas, y la arqueología del Norte de México hemos centrado nuestra *atención en la cultura de los grupos étnicos que habitaban en el Norte de México, con base en los datos* arqueológicos y etnohistóricos, con la esperanza de poder interpretar la sección del MC2 que registra la migración chichimeca de Chicomoztoc a Chololan. Dado el hecho de que en esta parte del documento hay glifos que se asocian con el nomadismo y el sedentarismo, la caza y recolección, y la agricultura; la discusión se centró en la revisión de estos mismos conceptos analíticos y los datos relativos a la Etapa Lítica o precerámica de México,[7] la domesticación de plantas y la agricultura, los sistemas de subsistencia, y la definición de Mesoamérica. Esta tarea proporcionó un marco de referencia bastante flexible que permitió revisar y comentar los glifos dibujados en el MC2 que a primera vista nos habían parecido desconcertantes.

En el Capítulo 3, acerca de la cultura material de los cazadores recolectores y el análisis de glifos, se examinaron los temas de alimentos, alucinógenos, viviendas, uso del fuego, utensilios domésticos, arco y flecha y palo conejero; con el ánimo de interpretar los glifos del MC2 que se pueden clasificar en esos renglones. El estudio se realizó por medio de comparar los glifos del MC2 con los datos arqueológicos y etnohistóricos. Creemos que hemos logrado reunir una buena cantidad de información para comprender el significado de los glifos enmarcados en estos rubros.

De acuerdo con el título del Capítulo 3, el objetivo del mismo fue analizar lo que cada glifo revelaba sobre el sistema de subsistencia de los chichimecas que migraban. De hecho, los estudios realizados para algunos temas --por ejemplo, los rubros como las viviendas y los utensilios domésticos--, la discusión giró en torno de la reflexión sobre este aspecto (el sistema de subsistencia), o la distribución geográfica de algunos de sus elementos en el Norte y en el centro de México. Para otros temas como los alimentos, los alucinógenos (psicotrópicos), el uso de fuego, el arco y la flecha, y el palo conejero, el análisis proporcionó, además,

[7] Fue necesario revisar la definición de esta etapa arqueológica, ya que algunos grupos del Norte de México desconocían la cerámica hasta el momento del arribo de los españoles. Algunos de ellos se mantuvieron en la etapa precerámica, además, durante la época colonial.

algunos datos que permitan reflexionar acerca de la organización socio-política y la cosmovisión de los chichimecas. En este sentido, este apartado funcionó como umbral para el tema de la cosmovisión indígena; una pieza que une, en cierto modo, los datos materiales sobre el Norte de México (y su relación con Mesoamérica) con el tema de la cosmovisión indígena manifestada en el MC2. Consideramos que los rubros tratados en este renglón son sumamente importantes para conocer las características de la cosmovisión indígena en el MC2, puesto que esta última tiene que ser discutida, necesariamente, en relación con los sistemas de subsistencia.

3. Los chichimecas.

En el "Capítulo 4. Chicomoztoc en la cosmovisión indígena" hemos revisado lo que se mencionan en diversas fuentes sobre el tema. Según Ixtlilxochitl, los chichimecas no tenían ídolos, y adoraban al Padre-Sol y la Madre-Tierra, y al Sol le ofrecían la primera caza del día. En el Códice florentino se menciona como un dios chichimeca a Yoalli Ehecatl con el significado de la noche, el aire, el invisible e impalpable. Según esta misma fuente los chichimecas tenían como ídolo a Mixcoatl, mas no a Yoalli Ehecatl. En los Anales de Cuauhtitilan (1975: 30) se señala que los chichimecas no tenían templos, y que sólo ponían en un altar unas flechas y una bandera blanca que izaban sobre un ovillo de paja. En esta fuente se describe, asimismo, que los guerreros se ataviaban como mixcoas recordando lo que Itzpapalotl les había enseñado.

En general, las fuentes describen a la religión chichimeca como una religión relativamente sencilla, sin ídolos, ni autosacrificios ni sacrificios humanos; aunque sacrificaban animales.

Con base en estos datos se considera que en la cosmovisión y en los rituales religiosos dibujados en el MC2, se confluyen los rasgos chichimecas y mesoamericanos. Estos últimos quizás hayan sido introducidos en el seno del grupo étnico cuauhtinchantlaca en distintos momentos históricos, a partir del siglo XII o quizás desde antes, por diversos grupos étnicos con quienes tuvieron contacto.

En el apartado "1. Los chichimecas en las fuentes etnohistóricas" hemos reunido la información acerca de la tipología de los chichimecas. El Códice florentino señala la existencia de tres tipos de chichimecas, a saber: los otomíes, los tamimes, y los teuchichimecas o zacachichimecas, siendo estos últimos cazadores-recolectores en cuyo nucleo se encontraba la familia, y eran conocedores de las hierbas medicinales y el arte lapidario; y por otro, los nahuachichimecas, los otonchichimecas y los cuesteca chichimecas, basándose en los idiomas que hablaban: el náhuatl, el otomí y el huaxteco. Los hablantes de náhuatl se dividían, a su vez, en "los que hablan menos claro o perfecto", y los que hablaban "claro", siendo estos útlimos los hablantes de la variación del náhuatl utilizada por los mexicas.

La acepción de los chichimecas cobró en la época colonial el significado de grupo de indios belicosos y crueles, según los calificativos de los "españoles e indios de paz" (Antonio de Ciudad Real 1976). Sin embargo, habría que considerar que en la época prehispánica, los "chichimecas por línea recta y derecha sucesión" se

distinguían como hombres nobles y sinceros (Muñoz Camargo 1947, 1998).

Al revisar la tipología arriba expuesta, se descomprende que los chichimecas cuauhtinchantlacas se catalogaban como otonchichimecas cuando vivían en Chicomoztoc, y como nahuachichimecas después de adquirir el habla náhuatl. Asimismo, la descripción de la migración chichimeca de Chicomoztoc a Chololllan, demuestra el orgullo que sentían los autores del MC2 por su origen étnico.

4. Chicomoztoc.

En el apartado "2. Chicomoztoc en las migraciones mexica y tlaxcalteca" del Capítulo 4, se analizó el significado de Chicomoztoc en la cosmovisión mesoamericana por medio de revisar la función historiográfica de Chicomoztoc en el contexto de las migraciones chichimecas narradas en diversas fuentes. Al comparar las siguientes historias de la migración en la versión mexica con base en el Códice florentino (1979) y el Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan (Chimalpain 1991), la versión texcalteca (tlaxcalteca) con base en la Historia de Tlaxcala (Muñoz Camargo 1947, 1998), y la versión cuauhtinchantlaca con base en la HTCh y el MC2, se evidenció que la función de Chicomoztoc en las historias varía, ya que aparece como: el lugar donde originalmente habitaban los chichimecas antes de la migración; el lugar de donde partieron; y el lugar donde fueron a "rogar" en su camino de migración, aunque prefieren decir que fueron "creados en Chicomoztoc". El Códice florentino (para los mexicas) y la Historia de Tlaxcala (para los texcaltecas o tlaxcaltecas) indican que los migrantes originalmente habían llegado a la costa en una embarcación, y de ahí, en el transcurso del viaje, visitaron Chicomoztoc. En el caso del Códice florentino, Chicomoztoc es un lugar donde los chichimecas, los antepasados de los mexicas, fueron a rogar a la mitad del camino de su viaje o migración; mientras que Chimalpain describe a Aztlan-Chicomoztoc como el lugar de partida de los mexicas, aunque en esta crónica no está claro el concepto del origen del grupo étnico. Según esta fuente, en este lugar los mexicas --entonces autonombrados como mexitin ribereños-- fueron los maceualli del grupo étnico gobernante identificado como los azteca chicomoztoca.

En la historiografía de los cuauhtinchantlacas, a la cual se sobrepone la de los tolteca chichimecas, Chicomoztoc es concebido como el lugar donde residían diversos grupos étnicos que en distintos momentos cronológicos partieron hacia diferentes rumbos. Entre ellos figuraban los tolteca chichimecas y los nonoualca chichimecas antes de irse a Tollan, y los chichimecas que se componían de siete grupos, entre los cuales estaban los cuauhtinchantlacas, quienes habitaban el lugar antes de que los tolteca chichimecas les solicitaran su ayuda como mercenarios.

En el apartado "3. Chicomoztoc para los tolteca chichimecas y los cuauhtinchantlacas, según la HTCh y el MC2" del Capítulo 4, hemos analizado los nombres de lugar y las características ecológicas de Chicomoztoc. De acuerdo con el estudio se concluye que los cuauhtinchantlacas concebían a Chicomoztoc como un lugar caliente. Al revisar los datos etnográficos hemos encontrado que actualmente un lugar caliente

está relacionado al lugar donde vive el "diablo", o el dador de riqueza; o al lugar conocido como atotonican que es la parte más caliente de Tlalocan o de Mictlan (inframundo).

Asimismo, hemos observado que este "calor" tiene un carácter dual: por un lado se concibe como un "calor malvado", y por otro, como un calor al cual están asociados una serie de elementos positivos. Esta información sugiere ideas para comprender el "calor" asociado a Chicomoztoc en la HTCh y en el MC2.

En Chicomoztoc del MC2 aparece una mujer guerrera singular (A23) que encabeza a los demás hombres chichimecas ataviados con piel que salen de la cueva, dando a entender que es el personaje más importante del grupo. Tiene el cabello suelto, un chimalli (escudo) de forma circular en su mano izquierda, y en la derecha un objeto que se compone de: parte de una pierna (abajo de la rodilla) y un pie con su cactli (sandalia), sostenido por fémur descarnado o un palo. Lleva una bandera sobre sus espaldas --con una flecha incrustada a la misma-- que parece ser una insignia guerrera. Esta mujer está vestida con una especie de túnica de una sola pieza de color rojo, y tiene incrustadas tres flechas.

Hemos identificado a esta mujer como Itzpapalotl, ya que aparece como la diosa protectora de los chichimecas, con la característica de dualidad sexual --es decir, como una mujer guerrera-- y porque el personaje A23 tiene incrustado varias flechas. Encontré cuatro episodios sobre esta diosa relatados en los Anales de Cuauhtitlan, la Leyenda de los soles y la Historia de Tlaxcala; en dos de estos episodios Itzpapalotl fue flechada varias veces.[8]

Para entender la imagen enigmática de Itzpapalotl, fue necesario analizar los siguientes temas: la dualidad sexual de los dioses mesoamericanos, la migración y el parálisis (o la sedentarización prematura), el sacrificio humano y los trofeos de guerra.

En su imagen se plasma la mujer guerrera, con un carácter de dualidad sexual, rasgo presente en los dioses mesoamericanos.[9]

Según Graulich (1974, 1992), las mujeres o las diosas intervienen en la migración mexica como alguien que obliga a los migrantes a sedentarizarse prematuramente. El parálisis producido por ellas obstruye la voluntad del dios tutelar de los mexicas, Huitzilopochtli. Consideramos, al respecto, que Itzpapalotl es una diosa con una fuerza opuesta a las mujeres y diosas que paralizan, ya que encabeza a los chichimecas en su partida de Chicomoztoc.

Para conocer el significado de la insignia de una pierna (abajo de la rodilla) que porta Itzpapalotl en su mano derecha hemos revisado los trabajos acerca del sacrificio humano para averiguar el significado y la

---

[8] Cabe advertir, sin embargo, que se desconocen los motivos del flechamiento de Itzpapalotl (A23) del MC2, ya que podría ser la consecuencia de alguna batalla; o de algún enfrentamiento personal como los descritos en algunas fuentes.

[9] En nuestro trabajo el rasgo de dualidad sexual alude a su representación iconográfica y a su concepción general como una deidad con funciones bisexuales.

función social de los trofeos de guerra como la cabeza u otras partes del cuerpo de los enemigos. Encontré, por medio de esta búsqueda, los datos que constatan la importancia del fémur como trofeo de guerra, o como un objeto sagrado en la época prehispánica.

En el MC2 no aparecen dibujados los chichimeca ciua (mujeres chichimecas) ni en Chicomoztoc, ni en el camino de Chicomoztoc a Cholollan. Sin embaargo, en la HTCh (párrafo 223) se menciona que salieron 108 varones chichimecas y 16 mujeres de Chicomoztoc. Este desequilibrio numérico entre hombres y mujeres debe interpretarse, quizás, de la siguiente manera: que en esta ocasión los chichimecas partieron de Chicomoztoc para luchar en contra de los xochimilca ayapanca en Cholollan. Cabe recordar al respecto que Chimalpain describe la migración mexica desde Chicomoztoc, como algo que realizaron conjuntamente los 10, 000 chichimecas contando: los hombres, las mujeres y los niños. Señala: "Del referido Chicomoztotl, ... vinieron a salir los azteca mexitin; sus mujeres los vinieron acompañando puesto que salieron por parejas, y también sus hijos los vinieron acompañando".

En el MC2, el nahuatlato (intérprete) Couatzin (A24) se encuentra dibujado junto al glifo tonatiuh (Sol) (A10),[10] afuera de Chicomoztoc. Al revisar el texto náhuatl de la HTCh hemos observado que Couatzin no se limita a mediar entre los tolteca chichimecas y los chichimecas de Chicomoztoc como intérprete, sino que además recibe a los caudillos sacerdotes tolteca chichimecas y trata directamente con ellos, y toma algunas decisiones diplomáticas de importancia. La función socio-política de Couatzin, entonces, es de un delegado de asuntos diplomáticos. La presencia de Couatzin y de otros líderes chichimecas sugiere que la organización socio-política de estos migrantes chichimecas no se basaba únicamente en unidades familiares, sino que existían ya algunos líderes reconocidos entre ellos (Yoneda 2000), como se comentó páginas arriba.

La HTCh relata que los chichimecas abandonan la vida cavernícola y serrana para dar al encuentro de la llanura y de la tierra divina, para ir a la guerra y a tomar prisioneros (párrafos 201, 207, 209). Al salir de la cueva, comen el maíz y empiezan a hablar en náhuatl (párrafo 210 y ss.). Este hecho significa, seguramente, que los indígenas consideraban al consumo del maíz y al habla náhuatl como acontecimientos relacionados; y que además eran rasgos que distinguían a los hombres con cultura superior de los habitantes de las cuevas. Al respecto, en la HTCh (párrafo 212) se indica: "¡El otomitl sólo comió y tuvo el camino!"; lo cual hace pensar que antes de adquirir el idioma náhuatl los chichimecas hablaban la lengua otomí. Asimismo, en el párrafo 177 añade que los chichimecas "para hablar gruñen". En la HTCh el abandono de la cueva, el consumo del maíz y la obtención del habla en náhuatl se encuentran narrados como acontecimientos casi simultáneos. Cabe reflexionar, al respecto, que por un lado estos actos eran recordados por los cuauhtinchantlacas del siglo XVI, los descendientes de los chichimecas que salieron de Chicomoztoc, como hechos relacionados; y por otro, como antropólogos, debemos interpretarlos como una descripción simbólica de los hechos que tomaron, en la realidad, mucho tiempo.

[10] Hemos visto que el glifo tonatiuh señala que Chicomoztoc es un lugar "caliente".

5. Los dioses.

El el análisis sobre los dioses en el MC2, se analizaron los dioses registrados como tales, así como los que se sugieren indirectamente. Algunos de ellos están dibujados de acuerdo con la iconografía ya reconocida de los númenes mesoamericanos. Se comentó acerca del culto a los astros Sol y Venus, en los cuales se observan escenas de sacrificios humanos. Asimismo, se identificó la pintura facial de algunos hombres del MC2 con Xiuhtecuhtli, el dios del fuego. Otros dioses se encuentran encubiertos en los glifos toponímicos, antroponímicos y en los objetos ofrendados. En este orden de ideas, se presentaron datos acerca de animales y plantas sagradas; sacrificios de animales; culto a las piedras; y sobre los tlaquimilolli (envoltorios sagrados).

Se encontraron dibujados (o sugeridos por algún elemento asociado al numen) las siguientes deidades: (las diosas) Itzpapalotl, Chalchiuhtlicue, Xochiquetzal y Tzitzimitl; y (los dioses) Tezcatlipoca,[11] Quetzalcoatl, Ehecatl, Tonatiuh, Tlahuizcalpantecuhtli, Huitzilopochtli, Otontecuhtli, Xiuhtecuhtli, Mixcoatl, Tlaloc (asociado a Nappatecuhtli) y Xipetotec. Para resumir lo discutido en el apartado, se presenta en seguida, el listado de estos númenes.[12]

<1> Chalchiuhtlicue (E36)
La cabeza de una mujer con un chorro de agua, asociada a Matlalcueye.

<2> Ehecatl (L1)
El glifo toponímico que se compone de la cabeza de Ehecatl y el signo toponímico de un cerro.

<3> Ehecatl (L54)
El glifo toponímico que se compone de la cabeza de Ehecatl y el signo toponímico de un cerro.

<4> (Yohualli) Ehecatl (K13)
El glifo toponímico que se compone de la cabeza de Ehecatl y el signo toponímico de un cerro. En el cerro se encuentran dibujados los asteriscos representando quizás las estrellas.

<5> Huitzilopochtli (G25)
El glifo toponímico compuesto de una serpiente que parece estar atravesada por un palo, a la manera del báculo de serpiente de Huitzilopochtli.

<6> Itzpapalotl (A23) (E10) (E30)
Una mujer guerrera que sale de Chicomoztoc encabezando a los hombres chichimecas (A23).
El elemento pedernal blanco que se encuentra cerca de Huamantla (E10), y asociado a Matlalcueye

[11] Quizás Tezcatlipoca sea un dios de origen norteño, ya que de acuerdo con los análisis desarrollados en el presente estudio se comprobó su relación --junto con Quetzalcoatl-- con los tolteca chichimecas, y que los chichimecas lo veneraban, quizás gracias a la enseñanza recibida de los tolteca chichimecas. Asimismo, con base en el Códice florentino conocemos de su importancia en la cultura mexica. Broda (comunicación personal basado en Di Peso) sospecha, de la misma manera, que Tezcatlipoca sea una deidad del Norte de México.

[12] Se exponen los nombres de los dioses en orden alfabético, con el código de identificación de los glifos asignados (entre paréntesis), seguido por la descripción del glifo e interpretación sobre estos dioses en forma sintética.

(E30) evoca a Mixcoatl y a Itzpapalotl.

<7> Mixcoatl (E10) (E30)
El elemento pedernal blanco que se encuentra cerca de Huamantla (E10), y asociado a Matlalcueye (E30) evoca a Mixcoatl y a Itzpapalotl.

<8> Quetzalcoatl (K43 + K44)
Una cabeza de mono (?) asociada al glifo toponímico de Chololtan.

<9> Tepucehecatl yquizcan (el lugar donde sale Tepucehecatl, el Ehecatl de cobre, o de hacha de cobre) (J21+J22+J23).[13]
Una escena de ventarrón con objetos que pueden ser hachas, con un hombre en la posición de cabeza para abajo.

<10> Tepucehecatl yquizcan (el lugar donde sale Tepucehecatl, el Ehecatl de cobre, o de hacha de cobre) (J41+J42+J43)
Una escena de ventarrón con objetos que pueden ser hachas, con un hombre en la posición como si estuviera saltando.

<11> Tezcatlipoca (A20)
Una imagen con rasgos de guajolote en el objeto que un chichimeca sostiene en sus manos.

<12> Tezcatlipoca (L12)
Una imagen con rasgos de guajolote colocado abajo de una estructura sagrada cerca de Iztaccihuatl y Popocatepetl.

<13> Tlaloc (asociado a Nappatecuhtli o Nappateuctli) (G10)
El rostro de Tlaloc asociado al cerro de tres niveles que al contar el rostro como un nivel, se compone de cuatro niveles, representando a Nappatecuhtli (cuatro veces tecuhtli (señor); cerro el Cofre de Perote).

<14> Tlahuizcalpantecuhtli (J49)
Un chichimeca y dos hombres vestidos de enredo que sostienen un palo con una cabeza humana ensartada, dando culto a Venus.

<15> Tonatiuh (J12)
Un chichimeca ofreciendo al Sol el corazón de una víctima sacrificada.

<16> Tonatiuh (J13)
Un tolteca chichimeca y dos chichimecas realizando un sacrificio humano de dos mujeres y ofreciendo el corazón de una de ellas al Sol.

<17> Tzitzimitl (C31)
Un glifo toponímico que se compone de un cerro, sobre el cual se dibuja la cabeza de un ser monstruoso, con dos cuernos.

<18> Xipetotec (E31)
La cabeza de Xipetotec con un chorro de agua que brota del cuello de la misma, asociada a Matlalcueye.

---

[13] En el caso de Tepucehecatl yquizcan, no es el nombre de un dios sino que se refiere a un topónimo. Por el momento se desconoce si existía el dios reconocido como Tepucehecatl.

<19> Xochiquetzal (C40)

Una mujer vestida de huipil con un ave verde en su espalda, con plumas de quetzal en su cabeza. En una mano tiene dos ovillos, y en la otra, escondidos entre el ala, carga un arco y una flecha. Se encuentra junto al glifo toponímico de la huerta de algodón (C37).

Con respecto a las pinturas faciales, se analizaron tres variantes que se observan en el MC2, resultando dos de ellos referentes a Otontecuhtli o Xiuhtecuhtli, y uno de ellos sugiere la asociación con el complejo Teteoinnan.

6. Los sacrificios humanos.

Presentaremos en seguida el análisis realizado acerca del sacrificio humano. En el MC2 aparecen dibujados tres escenas de sacrificio humano y de animales dedicados a los astros: dos de ellos a Tonatiuh y una a Tlahuizcalpantecuhtli.[14] En las crónicas escritas en el siglo XVI en náhuatl o en español provenientes del centro de México, hemos econtrado diversos datos acerca de la religión chichimeca y su relación con el sacrificio humano. Algunos de estas fuentes la describen como poco compleja y sin sacrificios humanos. Otras crónicas presentan a las costumbres guerreras con las siguientes características: la antropofagia, los trofeos de guerra que consisten en distintas partes del cuerpo del enemigo cautivo, como por ejemplo las cabezas trofeo, la piel desollada, el fémur, entre otros; así como el tlacacaliztli (el sacrificio por flechamiento).[15] Se encuentran, asimismo, datos sobre chichimecas que sacrifican hombres en honor a algunas deidades por medio de rituales similares a los sacrificios humanos que realizaban los mexicas, como las danzas forzadas de las víctimas antes del sacrificio y el ofrecimiento del corazón del sacrificado a un astro. Otros datos se refieren al momento en que los grupos chichimecas adoptan la costumbre del sacrificio humano, junto con otros elementos religiosos como la adoración de nuevos ídolos y el autosacrificio, entre otros. Inclusive hay información sobre la represión en contra de aquellos chichimecas que se resistieron a adoptar estas costumbres religiosas.

Los datos recabados en las fuentes coloniales sobre el Norte de México proporcionaron, asimismo, puntos de referencia para reflexionar acerca de los sacrificios humanos y otras costumbres relacionadas.

Acerca de los rituales vinculados a la guerra, Neurath (1998: 73) habla de la celebración del mitote antes y después de una guerra que realizaban los grupos nayaritas de la época colonial. Con base en las fuentes coloniales señala:

... los coras ... hacen muchos bailes y fiestas que ellos llaman mitote que en su sentir de ellos quiere

[14] En el MC2 está dibujado, además, el sacrificio de una criatura abajo de una estructura sagrada. En este caso, sin embargo, el sacrificio no está dedicado a un astro.

[15] En el presente estudio hemos preferido diferenciar entre el sacrificio de los cautivos de guerra (como parte de las costumbres guerreras); y el sacrificio humano dedicado explícitamente a una deidad.

decir bailes y fiestas donde resultan guerras o muerte ...

Asimismo, dicen las fuentes que al concluir una campaña guerrera, sobre todo cuando habían obtenido cautivos, realizaban fiestas; y que las mismas batallas y combates estaban altamente ritualizados.

Powell (1984: 64-65) destaca también la similitud entre la forma de realizar el sacrificio humano entre algunos grupos étnicos de la parte meridional del Norte de México, y los mexicas.

Neurath (1998) observa, por otro lado, que no solamente en la Sierra de Nayarit, sino que también en muchas otras partes de la Gran Chichimeca y de la Sierra Madre Occidental realizaban este tipo de mitote, y que la ingestión de peyote era uno de los rasgos fundamentales de estas fiestas.

En las fuentes escritas en los siglos XVII y XVIII sobre esta región, se habla de un señorío indígena independiente gobernado por un poderoso linaje de "soles" o "tonatis". En este lugar conocido como Tsakaimuta o Toakamuta, rendían culto a un dios identificado con el niño Piltzintli, que era el Sol, o "Nuestro Padre, Tayaoppa", o el dios del Nayar. En este culto tanto al Sol como a los cuerpos de los soberanos muertos se les ofrecía sangre de venado, de indios hueynamotecos prisioneros de guerra y de otras víctimas humanas sacrificadas.

Los datos arriba señalados sugieren que estos rituales asociados a las guerras constituían un complejo cultural que se desarrolló entre los chichimecas de los semi-desiertos. Asimismo, con base en estos testimonios del Norte de México, se puede presentar la siguiente reflexión: los chichimecas del MC2 habían adoptado la costumbre de ofrecer el corazón humano, de algún grupo del Norte de México que compartía este complejo cultural, o porque ellos mismos formaban parte de este complejo. Muy probablemente los mismos mexicas también participaban en esta tradición, o aprendieron el sacrificio humano y los rituales asociados al sacrificio, de los grupos étnicos señalados. De esta manera, hemos concluido que las escenas de los sacrificios humanos en el MC2 son congruentes con la realidad histórica del Norte de México y de Mesoamérica. Se puede interpretar que en esta época algunos chichimecas de hecho realizaban este tipo de sacrificios dedicados a los astros, y veneraban también a algunas deidades del panteón mesoamericano,[16] costumbres que coexistían con otras manifestaciones religiosas más sencillas y propias de los cazadores-recolectores.

Como señala Broda (1985), en el caso mexica, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XV, las guerras y los sacrificios humanos adquirieron una función peculiar, la de reafirmar y de reproducir el poder político de las élites. Para el caso de los chichimecas en migración registrado en el MC2, las guerras y los sacrificios humanos no tenían esta función política establecida, aunque por los textos de la HTCh se infiere que los méritos hechos en las guerras y por medio del ofrecimiento de cautivos para el sacrificio[17] contribuyeron para que un individuo lograra el reconocimiento al interior de su grupo étnico.

---

[16] No hay que descartar la posibilidad de que algunas de las deidades reconocidas en el panteón mesoamericano tengan origen norteño.

[17] En la HTCh se señalan, por ejemplo, los nombres de los ejecutantes del tlacaaliztli (el sacrificio humano por medio del flechamiento).

En los datos sobre el Norte de México hemos encontrado por otro lado, algunas claves para entender la dedicación de cabezas humanas y de animales a Tlahuizcalpantecuhtli, escenas que están dibujadas en el MC2 (véase Neurath 1998). Los datos sugieren que los rituales que se hacían en el Norte de México en vísperas de la conquista española y en la época colonial con el objeto de propiciar la fertilidad de los animales y de la tierra, se parecían formalmente a los ritos que se celebraban para obtener éxito en la cacería o en la guerra, y en muchas ocasiones estos rituales pudieron haber tenido simultáneamente dos o más objetivos. De esta menera se puede interpretar que la escena del ritual dedicado a Tlahuizcalpantecuhtli en el MC2 haya tenido en forma paralela los siguientes objetivos: (a) la celebración de una victoria guerrera en la cual se obtuvieron cabezas trofeos, y (b) la representación de un ritual dedicado a propiciar la fertilidad de los animales.

Por lo demás, la costumbre de la antropofagia, el uso como trofeos de la cabeza y de otras partes del cuerpo de los cautivos incluyendo su piel y el fémur, así como el tlacacaliztli parecen haber sido costumbres muy difundidos tanto en el Norte de México, como en Mesoamérica, con una profundidad cronológica considerable. El tzompantli como elemento cultural surgió junto con estos costumbres guerreros y forma parte del complejo que abarca tanto el Norte de México como Mesoamérica.

Al respecto, me gustaría llamar la atención al hecho de que después de haber realizado este estudio acerca del sacrificio humano y las prácticas guerreras en el Norte de México y en Mesoamérica, finalmente hemos entendido el significado de la pierna que sostiene la mujer-guerrera Itzpapalotl (A23) en su mano: esta mujer o diosa porta un trofeo de guerra.

Por último, para concluir con el tema, quisiéramos vincular las escenas de sacrificios humanos, con el concepto analítico del "paisaje ritual" propuesto Broda (1996, 1998). La autora aplica este concepto a aquellos lugares donde los mexicas efectuaban sacrificios y otros rituales, y destaca particularmente los cerros de poca elevación, dado que tenían cualidades naturales idóneas para los propósitos rituales como la existencia de cuevas, manantiales, y acantilados apropiados para ser tallados.

Es interesante observar que en todas las escenas de sacrificio, inclusive en las de animales, el tlacuilo del MC2 tuvo el cuidado de ser específico en la representación de los lugares, registrando elementos como la estructura sagrada, el cerco de piedras, las piedras de sacrificio (techcatl), entre otros. En general, estos elementos asociados al sacrificio son congruentes con el hecho de que los participantes del ritual estaban a medio camino entre Chicomoztoc y Cholollan. Consideramos que los chichimecas escogieron lugares donde se hallaba la materia prima para crear o recrear el "paisaje ritual", como la existencia de una cantidad adecuada de piedras, de piedras con el tamaño y la forma apropiados, o de la materia prima para construir una estructura sagrada. En este sentido, estas escenas en el MC2 formarían parte de unos "paisajes rituales" en el sentido amplio de la palabra.

7. Los elementos sagrados.

En cuanto a las plantas sagradas de los chichimecas, se pueden enumerar una serie de cactáceas frecuentemente mencionadas en la mitología chichimeca, tales como tzihuactli, nequametl y teocomitl, entre otros. No hay que olvidar que el nombre del dios chichimeca Camaxtli coincide con el nombre de una especie del nopalli.[18] La importancia de estas plantas se debe, probablemente, a las diversas utilidades prácticas que tenían las plantas. Por ejemplo, tzihuactli tenía utilidades como: alimento; bebida fermentada; materia prima para hacer flechas, tiendas y esteras; y como soporte de la imagen de Tezcatlipoca.[19]

En el MC2 aparecen escenas de sacrificio de los siguientes animales: la ave (¿águila?), la serpiente, algún mamífero cuadrúpedo menor, el venado, el chapulín y la mariposa. Todos ellos forman parte de la lista de los alimentos consumidos por los cazadores-recolectores del Norte de México, con excepción de la mariposa adulta. En el caso de la mariposa, sin embargo, sabemos que la consumían en estado de larva.[20] Seguramente estos animales se sacrificaban por haber sido considerados por los chichimecas como alimento de un ser, objeto de veneración.

En el MC2 existen dos topónimos (glifos B21 y B23) que parecen representar una creencia acerca de las piedras o rocas, ya que dibujan la conversión de un hombre en una roca o viceversa. El glifo B21 es un hombre-piedra parado, que carga las piedras con mecapal. El gifo B23 es un hombre-piedra sentado, con manta.

Revisé algunos datos sobre el culto a las piedras basándome en: la HTCh, la Historia de los mexicanos por sus pinturas, la Leyenda de los soles, Broda (1996, 1998), Neurath (1998) y Schultze-Jena (1938, en Broda 1992), los cuales se refieren a datos recabados en distintos tiempo (desde la época prehispánica hasta el siglo XX) y en distintas partes del Norte de México y de Mesoamérica. Estos datos comprueban la importancia que el culto a las piedras ha tenido, y tiene hoy en día, en diversas partes de la República Mexicana.

Aparte de Chicomoztoc, varios topónimos registrados en el MC2 tienen una función determinada en la cosmovisión indígena, adquiriendo así el reconocimiento de lugar sagrado. Estos lugares, además de tener una ubicación geográfica real, están localizados en un espacio sobrenatural. En este contexto se analizaron: Popocatepetl (L20), Iztaccihuatl (K18), Matlalcueye (E30), Citlaltepec (Cerro PInal) (E41); Cuauhtli ychan, Ocellotl ychan, Tepetl cotoncan (F22); Tentzon (O16) y Tepucehecatl yquizcan (J21+J22+J23)

---

[18] Al revisar en el Códice florentino el vocabulario respecto a la variedad de tunas que consumían los mexicas, encontramos que camaxtli es el nombre de un nopalli. Cabe mencionar que Camaxtle o Camaxtli es el nombre del dios más importante de los chichimecas, identificado con Mixcoatl.

[19] Quizás la abundancia del elemento nominal tzihuactli en los glifos antroponímicos y toponímicos que aparecen asentados en el MC2, el MC3 y la Matrícula de Huexotzinco se deba al reconocimiento a la utilidad múltiple de esta planta (véase Yoneda 1996: 445-446 del Cuadro 2).

[20] Creemos que en el caso de este insecto habían razones específicas en el campo de la cosmovisión como para sacrificarla adulta, aunque los hombres no la consumían así.

(J41+J42+J43). Varios de estos lugares parecen tener una relación estrecha con los lugares reconocidos como Tlalocan y Tamoanchan en la cosmovisión mesoamericana (López Austin 1994, Brotherston 1997).

Simons (1974), en su artículo titulado "El empleo del zacate como elemento nominal en el México Prehispánico", expone datos sobre la representación gráfica del uso de zacate con base en el MC2 y la HTCh, y el nombre náhuatl atribuido a los zacates utilizados en las ceremonias prehispánicas del centro de México. La investigación se basó en fuentes primarias, y clasificó el uso del zacate en: (I) recinto ceremonial, (II) ritos, (III) objetos rituales, (IV) objetos de rango o estatus, y (V) deidades.

De hecho el MC2 fue el documento central en el cual se basó la investigación de Simons (Ibid.). Para este tema, en el MC2 se puede identificar zacapechtli o zacapepechtli (lecho de zacate) o zacatechiali (esperadero de zacate). Acerca del uso ritual del zacate entre los huicholes de Santa Catarina Cuexcomatitán apunta Neurath (1988: 278) que los objetos rituales de los peyoteros no deben colocarse directamente sobre la tierra, y que por eso, de su takwatsi o estuche alargado para guardar la parafernalia ceremonial, cada peyotero saca un manojo de zacate que fue recogido en el semi-desierto de San Luis Potosí y lo tiende en el lugar donde pone un altar. Se considera que zacapechtli o zacatechiali del MC2 se preparaban de manera similar y se sugiere, asimismo, que los chichimecas pensaban lo mismo que los huicholes del siglo XX acerca de la necesidad de componer el suelo para colocar sobre él los objetos rituales. Cabe observar que en este aspecto también podemos encontrar el vículo que los chichimecas dibujados en el MC2 tuvieron con el complejo cultural del Norte de México.

Hasta aquí presenté el resultado de los análisis puntuales que hemos realizado sobre diversos temas en la tesis. Consideramos que el trabajo aportó datos para constatar una relación bastante estrecha entre el Norte de México y Mesoamérica. Hemos encontrado que varios grupos étnicos del Norte de México, de hecho compartían gran cantidad de rasgos culturales con los grupos mesoamericanos en vísperas de la conquista española.[21] Los elementos culturales compartidos se observan en los siguientes aspectos: en la forma de explotar la flora y la fauna; en el uso de alucinógenos, del zacate y del tlaquimilolli (envoltorios sagrados) en los rituales; en el uso del bastón o de la vara ceremonial con la cual establecen contacto con lugares sagrados; y en algunos aspectos relativos al sacrificio humano y a las prácticas guerreras. Asimismo, como se comentará adelante, la forma de concebir el camino de la migración, marcado por medio de glifos toponímicos en el MC2, y la forma de reconocer el camino de la peregrinación (con numerosas estaciones) de los huicholes peyoteros actuales, tienen muchos elementos en común.

Tomando en cuenta todo ese conocimiento, ¿qué mensaje contiene el MC2?

8. El mensaje del MC2.

[21] Hemos observado que el origen de varios rasgos culturales compartidos es incierto. Pudo haber sido en el México septentrional o en Mesoamérica.

8.1. La mitad izquierda.

Se expone en seguida una idea general acerca del mensaje de esta sección del manuscrito.[22]

Los siete grupos chichimecas habitaban la cueva de Chicomoztoc. Itzpapalotl, quien fuera flechada cuatro veces, porta la insignia guerrera y la pierna-trofeo de un enemigo. Ella encabeza a los chichimecas en la salida de Chicomoztoc.

Chicomoztoc es un lugar caliente, y tiene aguas [azules y rojas].[23]

Icxicouatl y Quetzalteueyac, los caudillos-sacerdotes tolteca chichimecas vinieron a solicitar su apoyo guerrero a los chichimecas.

[En los días 1 cipactli (HTCh, párrafo 176) y 2 ehecatl (Ibid.: párrafo 181) los tolteca chichimecas realizaron la identificación del lugar y los procedimientos diplomáticos con el apoyo de Couatzin, el nahuatlato (intérprete) de los chichimecas; y los procedimientos político religiosos.

El día 3 calli (Ibid.: párrafo 209) los chichimecas salen de Chicomoztoc].

Al salir los chichimecas de la cueva, realizaron el rito del fuego nuevo, y el flechamiento hacia los cuatro rumbos cardinales.

En el día 5 couatl fue flechado el nopalli, de donde se asoma un rostro con nariguera.

[En los días 3 calli, 4 quetzpalli, 5 couatl y 6 miquiztli, los líderes chichimecas hicieron el ayuno de los tlatoque (Ibid.; párrafo 216)].

[El día 6 miquiztli][24] partieron los tolteca chichimecas y los chichimecas de Chicomoztoc,[25] caminando los días 7 mazatl, 8 tochtli, 9 atl, 10 itzcuintli, 11 ozomatli, 12 malinalli, 13 acatl, 1 ocellotl, 2 quauhtli , 3 cozcacuauhtli, 4 ollin 5 tecpatl, 6 quiauitl].

En el viaje cazaron venados, liebres (a garrotazos) y aves; cosecharon elotes y mazorcas de maíz. Pasaron por una huerta de algodón.

Realizaron guerras, sacrificios humanos dedicados al Sol, y sacrificios de animales dedicados a Venus.

Construyeron sus estructuras sagradas y veneraron ahí el tlaquimilolli que vinieron cargando. Realizaron el rito del fuego nuevo e hicieron ofrendas a los dioses.

En el camino encontraron a los hombres piedra, a Ehecatl y a Xochiquetzal. En dos lugares se presentaron Tepucehecatl. En el camino apareció, asimismo, Tzitzimitl [quién trató de persuadirlos que se establecieran en este lugar, y no siguieran adelante].

Día 7 xochitl. Un chimalli con xicotl y un arco con xicotl.[26] [Llegaron a Chololllan y los chichimecas vencieron a los xochimilca ayapanca].

En Chololllan los chichimecas realizaron sacrificio de animales.

Acerca de la peregrinación que hoy en día realizan los huicholes peyoteros de Santa Catarina

---

[22] Se encuentra en marcha el estudio detallado sobre los glifos asentados en el camino de Chicomoztoc a Chololllan (Yoneda, Ms.).

[23] Se ponen entre corchetes, la información que no aparece en el MC2, aunque se puede completar con base en otros documentos, o por los análisis realizados.

[24] El glifo 6 miquiztli no se aprecia en el MC2. Seguramente estaba pintado en un lugar ahora deteriorado del mapa.

[25] Según la versión de la HTCh (párrafo 224), los chichimecas salen de Chicomoztoc el día 7 mazatl.

[26] Se piensa que estos glifos tienen que ver con la guerra en Chololllan. Quizás los hombres de Xicochimalco vinieron a apoyar a los chichimecas en esta guerra. Sabemos, al respecto, que los de Xicochimalco vinieron a apoyar a los tlaxcaltecas cuando estos luchaban en Texcallan, en contra de los señores colindantes.

Xicochimalco se refiere a Xico del actual Edo. de Veracruz.

Cuexcomatitán, indica Neurath (1998: 171):

> Las principales rutas huicholas [sic] de peregrinación tienen un sinnúmero de estaciones y a cada una de ellas corresponde un episodio mitológico. Así, siguiendo las rutas, se leen y se aprenden los mitos que, prácticamente, están escritos en el paisaje. Los kawiteru-tsixi se llaman así porque son ellos quienes mejor conocen los mitos y las rutas de peregrinación.

Acerca del término kawiteru-tsixi, el mismo autor (Ibid.) explica:

> Según Iturrioz, etimológicamente [este término se] deriva de la palabra española 'cabildo' (J. L. Iturrioz, según P. Liffman comunicación personal) pero, aparentemente, se ha asimilado a un término huichol, kawitu, que significa 'historia' o 'mito'. Esta palabra, por su parte, se relaciona con kawi, que es el nombre de una oruga o gusano que vive debajo de la tierra y de quien se dice que traza los caminos de los peregrinos (Negrín 1977: 16).

Es posible que los glifos toponímicos de la migración Chicomoztoc-Chololtan de los chichimecas del MC2 tengan el mismo significado que las "estaciones" de la peregrinación huichol a la cual se refiere Neurath.[27] Acerca de una oruga o gusano que traza los caminos de los peregrinos huicholes, es interesante recordar que en la comunidad nahua de Tzinacapan en la Sierra de Puebla se piensa que un gusano vive en Tlalocan (Knab 1991). Asimismo, en San Gabriel Tectzoyocan, edo. de Puebla recabé la tradición oral que se refieren a los *chaneques, en forma de gusano, que viven en las cuevas de los cerros* (Yoneda 1996: 319 y ss., Anexo 7). Estas reflexiones nos hacen pensar que el origen de la historiografía en la cual se memorizan (como tradiciones orales) o se registran (en los documentos pictográficos producidos en la época colonial temprana en el centro de México) quizás deba buscarse en el complejo cultural del Norte de México.

8.2. La mitad derecha.

En un trabajo anterior hemos observado que en el MC3 se registraron acontecimientos históricos de índole político-territorial, los cuales los cuauhtinchantlacas utilizaron como argumentos para defender sus tierras, frente a la expansión de los tepeyacactlacas que a partir de la guerra que hubo entre ellos en 1458 empezaron a amenazarles. Cabe recordar que este conflicto persistió aún después de la conquista mexica de la zona y la llegada de los españoles, y que continuó cuando menos hasta el siglo XVII (Yoneda 1996: 125 y ss.). Al realizar el estudio sobre la mitad derecha del MC2 (Yoneda 1996: 309, Anexo 2; 313: Anexo 4; Yoneda 1996, Ms.), hemos notado que ahí se encuentran asentados los mismos hechos y fueron también utilizados en el mismo sentido de enfatizar que los productores del MC2 fueron los primeros en establecerse en esas tierras: en los años 1178 y 1182 los cuauhtinchantlacas recibieron a los migrantes colhuaques y a los tlamayocas procedentes de Huexotzinco y les permitieron asentarse en su territorio, dando origen al señorío de Tepeyacac. En 1458 los cuauhtinchantlacas huyeron a las orillas del río Atoyac a raíz de la guerra que

[27] Es probable que la ruta-lindero de los totomiuaques y los cuauhtinchantlacas que se refiere en seguida, también haya sido un relato similar, con episodios y nombres de los lugares.

sostuvieron en contra de los tepeyacactlacas, perseguidos por estos.

En esta sección del MC2 aparecen trazados una serie de linderos. El lindero más antiguo señalado (en forma simbólica) por los caudillos tolteca chichimecas en el siglo XII, es el que separa los territorios de los totomiuaques y los cuauhtinchantlacas, en una sola línea. Esta ruta-lindero aparece dibujada como caminos por donde viajaron los chichimecas, es decir, por medio de dos líneas paralelas con huellas de pies. Además, se encuentran trazados otros nueve mojones con líneas sencillas negras y rojas, en asociación con glifos toponímicos o sin ellos, que datan del siglo XII hasta el siglo XVI, ya entrada la época colonial. Es posible reconocer casi todos estos linderos en la historiografía de Cuauhtinchan porque de hecho existen las fuentes y los documentos del siglo XVI, provenientes del Archivo Municipal de Cuauhtinchan, que se refieren a ellos (Yoneda 1996, Ms.: Parte I).

8.3. El mensaje del conjunto del MC2.

De acuerdo con la información que contienen las dos mitades del MC2, se concluye que el documento en su totalidad se elaboró como una evidencia legal con dos tipos de argumentos para justificar derechos específicos: por un lado, se registran los antecedentes históricos (la mitad derecha), y por otro, se plasman los mitos, en los que intervienen los dioses y los acontecimientos sobrenaturales entretejidos con el itinerario de la migración (la mitad izquierda) (Yoneda 1996: 27 y ss.).[28]

El objetivo de la elaboración del MC2 probablemente fue el mismo que el de la HTCh y el del MC3 (Yoneda 1996: 139). Esto es, comprobar la prioridad histórica de Cuauhtinchan ante Tepeaca (Tepeyacac)[29] acerca del derecho sobre las tierras que se encontraban en litigio. Su fecha de producción pudo haber sido, igual que de la HTCh y del MC3, por los años cuando se ventilaron los pleitos que figuran en el Manuscrito de 1546-1647 y el Manuscrito de 1553; estos últimos documentos se conservan actualmente en el Archivo Municipal de Cuauhtinchan (Yoneda 1996: 125 y ss.).

9. Reflexiones finales.

Quedan muchos temas por profundizar en el futuro, pero el estudio que se ha hecho demuestra la enorme riqueza que contiene el códice en la representación gráfica sobre la cultura chichimeca. Asimismo, el documento sugiere la posibilidad de analizar diversos niveles de interpretación en torno a la relación entre

[28] Cabe advertir, sin embargo, que esto no quiere decir que en la mitad derecha no se encuentren glifos con un contenido relativo a la cosmovisión; tampoco, que en la mitad izquierda no se hallen glifos sobre acontecimientos históricos socio-políticos.

[29] En el presente estudio se utiliza el nombre Tepeyacac para la época prehispánica y Tepeaca para la época colonial.

Mesoamérica y el Norte de México. En la tesis hemos escogido el camino de profundizar las múltiples representaciones referentes a la cultura chichimeca. En los últimos años se ha obtenido mayor conocimiento sobre las culturas del México septentrional a través de los nuevos datos arqueológicos y sus interpretaciones. Esto permitirá arrojar, obviamente, aún mayor luz acerca del códice estudiado y sobre los chichimecas.

A través de nuestros análisis basado en las fuentes etnográficas, etnohistóricas, y en los resultados de la arqueología, hemos podido demostrar que los chichimecas del Norte compartían muchos rasgos de las culturas mesoamericanas del Centro de México.

En este marco de discusión, nos parece importante citar las siguientes afirmaciones de Weigand (2001):

> ... el Norte sirvió como reserva a un sinfín de migrantes llamados con frecuencia "bárbaros", aunque aún está por ver si fueron "atraídos" o "expulsados" hacia el interior de Mesoamérica (p. 35).
>
> [...]
>
> La frontera norteña de Mesoamérica no debe concebirse como una tierra habitada por chichimecas con una cultura y economía pobres y marginales, observación desmentida por los conjuntos de arquitectura monumental como los de La Quemada-Tuitlán (Zacatecas), Paquimé (Chihuahua) y Chaco Canyon (Nuevo México) (p. 38).
>
> [...]
>
> [El Norte de México,] el área proveedora de recursos minerales y el núcleo mesoamericano estaban integrados simbióticamente en una sola esfera sociocultural y económica, o en una serie de esferas íntimamente interrelacionadas en las que la vitalidad económica de cada zona dependía de las otras. La zona chichimeca y la civilizada son, de esa manera, subdivisiones especializadas de la misma economía mundial mesoamericana, cada una con múltiples culturas originales y dinámicas. Esta observación vale tanto para el periodo prehispánico como para el colonial y también para gran parte del moderno (p. 39).

El autor considera que la minería, el comercio a larga distancia y las guerras conformaron un tejido que vinculaba a México septentrional con Mesoamérica, e incorporaba a ambos en una sola estructura económica y política (Weigand, op. cit.: 39).

En esta perspectiva, entonces, se puede decir que los elementos culturales señalados páginas arriba en el presente estudio, referente al aprovechamiento del medio ambiente, a determinadas prácticas rituales y guerreras, y a algunos rasgos relativos al sacrificio humano, deben ser reconocidos en el contexto de esta comunidad económica y política global.

Por otro lado, en este orden de ideas se quedaron pendientes por profundizar algunos temas como: la distribución de la técnica de la cocción de alimentos por medio de la introducción de piedras calientes en el agua, en el continente americano; la variedad de los palos (mamalhuaztli) que se utilizaban en el Norte de México y en Mesoamérica para prender el fuego; la amplia distribución de la ceremonia del fuego nuevo; y la distribución de la concepción mitológica e historiográfica del Chicomoztoc, entre otros.

Con respecto al mensaje del MC2, quedan por investigar las razones de la imbricación de las dos formas de historiografía en esta fuente pictográfica: (a) las narraciones hasta cierto punto mitológicas de la migración de Chicomoztoc-Cholollan representadas en la mitad izquierda, al igual que las narraciones de otros tantos grupos étnicos del Centro de México que legitimaban su origen y su procedencia a partir de Chicomoztoc; y (b) las historias representadas en la mitad derecha que tenían un referente político-territorial más concreto.

Otro tema de interés por profundizar en el futuro, sería la definición cultural de Puebla-Tlaxcala, La Mixteca y de Coixtlahuaca, en el contexto más amplio de la historia de Mesoamérica y del Norte de México.

Hace falta analizar, en este sentido, la influencia chichimeca en La Mixteca y en Coixtlahuaca y sus alrededores. Las Relaciones geográficas del siglo XVI (1984: vol. 2, Antequera) señalan que en el pueblo de Suchitepec sus habitantes "traían guerra con unos indios que ellos les llaman ahora chichimecas" (op. cit.: 63). La misma fuente indica que los chontales y los zapotecos de Suchitepec usaban el arco y la flecha, y que en otros pueblos del actual estado de Oaxaca, los ancianos decían que descendían de chichimecas y rendían culto a Itzpapalotl (op. cit.: 193). De la misma manera, en Tonameca, los indios se reconocían como descendientes de chichimecas y que utilizaban macanas, arcos y flechas, las armas características de los chichimecas (op. cit.: 203) (véase Reyes y Odena Güemes 1995: 231). Por medio de los códices mixtecos sabemos, asimismo, que los indios rendían culto a los tlaquimilolli o envoltorio sagrados. Aunque en el Capítulo 1 del presente estudio se habló, sobre todo, de la presencia de la cultura mixteca en la región de Puebla-Tlaxcala, es de esperarse que La Mixteca, a su vez, haya recibido influencias de las partes central y septentrional de México.

Para concluir, anotaremos que existen muy pocos trabajos que relacionan concretamente el estudio detallado de un códice con enfoques más amplios de las investigaciones etnohistóricas y arqueológicas. Consideramos que por medio de la presente indagación hemos podido aportar nuevas informaciones y reflexiones en este sentido.

Bibliografía:

*A

Acosta, Jorge R.
1941 "Los últimos descubrimientos arqueológicos en Tula, Hidalgo, 1941", en Revista mexicana de estudios antropológicos (antes Revista mexicana de estudios históricos), tomo Quinto, Sociedad Mexicana de Antropología, México: 239-248.

Acosta Saignes, Miguel
1950 Tlacaxipeualiztli. (Un complejo mesoamericano entre los caribes, Caracas.

Albores, Beatriz y Johanna Broda
1997 Granicesos: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica, El Colegio Mexiquense, A.C.; Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, Zinacantepec, estado de México.

Alva Ixtlilxochitl, Fernando de
1975 Obras históricas, 2 vols., edición, estudio introductorio y un apándice documental por Edmundo O'Gorman, UNAM, México.

Anales de Cuauhtitlan
1975 Véase Códice chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los soles (1975).

Anales de Tecamachalco
1992 Eustaquio Celestino soís y Luis Reyes García (compiladores), CIESAS-FCE-estado de Puebla, México.

Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez (Introducción y explicación)
1992 Crónica mixteca. El rey 8 Venado, Garra de Jaguar, y la dinastía de Teozacoalco-Zaachila. Libro explicativo del llamado Códice Zouche-Nuttall, Akademische Druck-und Verlagsanstalt/FCE, Graz/México.

Anders, Ferdinand, Maarten Jansen, Peter van der Loo (Introducción y explicación)
1994 Calendario de pronóstico y ofrendas. Libro explicativo del llamado Códice Cospi, Akademische Druck-und Verlagsanstalt/FCE, Graz/México.

Anderson, Arthur J. O.; y Chales E. Dibble
1950-1982 Véase Florentine Codex (1950-1982).

Antigüedades de México (vol. III)
1964 Estudio e interpretación de José Corona Núñez sobre el Códice Vaticano Latino 3738, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México.

Arqueología mexicana
enero-febrero 1999 Vol. VI-núm. 35, tema "Los animales en México prehispánico"; CONACULTA-INAH-Editorial Raíces, S.A. de C.V., México.

Septiembre-octubre 2001 Vol. IX-núm. 51, tema "El Norte de México"; CONACULTA-INAH-Editorial Raíces, S.A. de C.V., México.

*B

Báez-Jorge, Félix

1988 Los oficios de las diosas. Dialécticas de la religiosidad popular en los grupos indios de México, Universidad Veracruzana, Xalapa, Ver.

Baquedano, Elizabeth y Michel Graulich

1993 "Decapitation among the Aztecs: mythology, agriculture and politics, and hunting", en Estudios de cultura nahuatl, No. 23, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México: 163-178.

Barlow, Robert

1948 "Book Review: Historia Tolteca Chichimeca. Anales de Cuauhtitlan", Heinrich Berlin (editor en colaboración con Silvia Rendón), Paul Kirchhooff (prólogo), vol. 1, (Fuentes para la Historia de México bajo la dirección de Salvador Toscano, 1947)", México, en American Antiquity, 3, 1948: 265-266.

Baudot, Georges

1998 "La brujería española importada a México por fray Andrés de Olmos", en revista Arqueología mexicana, noviembre-diciembre 1998, vol. VI-Núm. 34, Editorial Raíces, S.A. de C. V. - INAH, México: 54-57.

Beaucage, Pierre y Taller de tradición oral del CEPEC (San Miguel Tzinacapan, municipio de Quetzalan, Puebla).

Ms. "El bestiario mágico. Categorización del mundo animal por los maseualmej (nahuas) de la Sierra Norte de Puebla, México"; traducido del francés al español, del artículo publicado en la revista Recherches Amérindiennes au Quebec, vol. XX (Nos. 3-4) 1990: 3-18.

Bittman Simons, Bente

1968 Los mapas de Cuauhtinchan y la historia tolteca chichimeca, INAH, México.

1974 "El empleo del zacate como elemento ceremonial de México prehispánico", en Atti del XL Congresso Internazionale Degli Americanisti, Roma-Genova, 3-10 Settembro, 1972 (vol. II), Tilgher-Genova S:A:S:, Genova (Italy): 231-242.

Bleed, Peter

1986 "The Optimal Design of Hunting Weapons: Maintainability or Reliability", en American Antiquity, 51: 737-747.

Braniff, Beatriz

1994 "El Norte de México: La Gran Chichimeca", en: Arqueología mexicana, febrero-marzo 1994, vol. I-núm.6, INAH-ed. Raíces, S.A. de C.V., México: 14-22.

1994a "La frontera septentrional de Mesoamérica", en Historia Antigua de México, "vol. I, El México antiguo, sus áreas culturales, los orígenes y el horizonte Preclásico" Linda Manzanilla y Leonardo López Luján, coord., INAH-UNAM, México: 113-143.

1999 "Precisa términos" en Arqueología mexicana, enero-febrero 1999, vol. VI-núm. 35, "Los animales en México prehispánico", INAH-ed. Raíces, S.A. de C. V., México: 2.

Broda, Johanna

1970 "Tlacaxipeualiztli: a reconstruction of an aztec calendar festival from 16th century sources", en Revista Española de Antropología Americana, vol. 5, Madrid: 197-274.

1976 "Los estamentos en el ceremonial mexica", en Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica, CISINAH-SEP-INAH, México: 37-66.

1978 "Cosmovisión y estructura de poder en el México prehispánico", Comunicaciones 15: 165-172, Proyecto Puebla-Tlaxcala, Segundo Simposio, Fundación Alemana para la Investigación Científica, Puebla.

1978a "Consideraciones sobre historiografía e ideología mexicas: las crónicas indígenas y el estudio de los ritos y sacrificios", Estudios de Cultura Nahuatl, vol. 13, México: 97-111.

1982 "La fiesta azteca del Fuego Nuevo y el culto de las Pléyades", en Space and Time in the Cosmovision of Mesoamerica, XLIII International Congress of Americanists, Vancouver, Canadá (agosto 11-17, 1979), ed. Franz, Tichy, Wilhelm fink Verlag, München: 129-157.

1985 "La expansión imperial mexica y los sacrificios del Templo Mayor", en Mesoamérica y el centro de México. Una antología, Jesús Monjarás-Ruiz, Rosa Brambila, Emma Pérez-Rocha (recopiladores), Colección Biblioteca del INAH, INAH, México: 433-475.

1991 "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros", en Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica, Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszeuski (eds.), UNAM, México.

1991a "The Sacrad Landscape of Aztec Calendar Festivals: Myth, Nature, and Society", en To change place. Aztec ceremonial Landscapes, David Carrasco (editor), University Press of Colorado, Boulder: 74-120.

1992, Ms. "Leonard Schultze-Jena: una sembalanza de su vida y obra", en Coloquio: Mixteca Nahua Tlapaneca, IIA-UNAM, Sept. 7-11, 1992, México, 32 págs.

1996 "Paisajes rituales del Altiplano entral", en Arqueología mexicana, vol. IV, núm. 20, julio-agosto, tema "Los dioses de Mesoamérica", Méixco: 40-49.

1998 "Lenguaje visual del paisaje ritual de la Cuenca de México", en Códices y documentos sobre México. Segundo Simposio, vol. II, Salvador Ruedas, Constanza Vega y Rodrigo Martínez (editores), INAH, México: 129-161.

Brotherston, Gordon

1997 "Los cerros Tlaloc: su representación en los códices", en Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica, Beatriz Albores y Johanna Broda, coordinadores, El Colegio Mexiquense, A.C.- UNAM, Zinacantepec (edo. de México)- México.

1997a La américa indígena en su literatura: los libros del Cuarto Mundo, FCE, México.

Burland, Cottie A.

1955 The Selden Roll: An Ancient Mexican Picture Manuscript in the Bodleian Library of Oxford, Berlin, Ibero Amerikanischen Bibliothek zu Berlin (Monumenta Americana, 2; Verlag Gebr. Mann).

*C

Cabeza de Vaca

Véase Núñez Cabeza de Vaca, Álvar (1988).

Calnek, Edward E.

1978 "The Analysis of Prehispanic Central Mexican Historical Texts", en Estudios de Cultura Náhuatl, vol. 13, Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, México: 239-266.

Carrasco Pizana, Pedro
1950 Los otomíes. Cultura e historia prehispánicas de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana, UNAM, México.

Caso, Alfonso
1977 Reyes y reinos de la mixteca, FCE, México.

Carta Provisional Proyecto México, zonsa de Puebla-Tlaxcala [CARPRO PUE-TLAX]
1978 Se publicó anexo a la revista Comunicaciones, 15/1978, Fundación Alemana para la investigación Científica, Puebla.

Carta Topográfica Detenal Huexotzingo [CARTOPO HUEXOTZINGO]
aprox. 1980-1990 Puebla, México, Tlaxcala y Morelos; E14B42; escala 1:50 000, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática; Dirección General de Geografía, México.

Castillo
1972 Estructura económica de la sociedad mexica, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México.

Ciudad Real, Antonio de
1976 Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, vol. II, México.

Codex Telleriano Remensis
1995 Quiñones Keber, Eloise (edición y estudio), University of Texas Press, Austin (Texas).

Códice Cozcatzin
1994 Estudio y paleografía: Ana Rita Valero; paleografía y traducción de los textos nahuas: Rafael Tena; INAH-BUAP, México.

Códice Chimalpopoca: Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles 1975Traducción del náhuatl: Primo Feliciano Velázquez, UNAM, México.

Códice florentino. Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana
1979 Ed. facs., 3v., Secretaría de Gobernación. Archivo General de la Nación, México.

Códice Vaticano Latino 3738 [Códice Vaticano A, Códice Vaticano-Rios, o Códice Ríos]
Siglo XVI Se conoce como la copia del Códice Telleriano-Remensis, de una calidad artística menor que este último, aunque conserva partes que ya no se encuentran en el Códice Telleriano-Remensis. Se conserva en la Biblioteca del Vaticano en Roma, Italia, catalogado bajo el nombre de Códice Latino (número 3738). Véase Antigüedades de México, vol. III (1964).

Códice Xolotl
1951 Edición con estudio de Charles E. Dibble. UNAM-University of Utah, México.

Códices mexicanos
1991-1994 Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, Comisión técnica investigadora, FCE, México/Graz.

Crone, Gerard R.
1956 Historia de los mapas, FCE, México.

*Ch

Chamberlain, Von Del
1982 When Stars Came Down to Earth: Cosmology of the Skidi Pawnee of North America, Ballena Press Anthropological Papers No. 26, A Ballena Press/ Center for Archaeoastronomy Cooperative Publication, Los Altos and College Park.

Chimalpain Cuauhtlehuanitzin
1991 Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan, edición de Víctor M. Castillo F., UNAM, México.

1997 Primer amoxtli libro, edición de Víctor M. Castillo F., UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México.

*D

Dahlgren de Jordan, Barbro
1954 La mixteca. Su cultura e historia prehispánicas, Imprenta universitaria, México.

Dávila, Diana
1975 "El proyecto arqueológico Cuauhtinchan y la constatación arqueológica de algunos rasgos del Mapa de la ruta Chicomoztoc-Cuauhtinchan (mapa núm. 2)", XIII mesa redonda, Xalapa, 9-15 de sept. de 1973, en Arqueología, vol. 1, México, Sociedad Mexicana de Antropología: 223-230.

1977 "Procesos de desarrollo en el área de Cuauhtinchan Tepeaca: constatación arqueológica de algunos rasgos del Mapa de la ruta Chicomoztoc-Cuauhtinchan", tesis de maestría en arqueología, ENAH, México.

Dávila, Patricio
1974 "Cuauhtinchan: estudio arqueológico de un área", tesis de maestría en arqueología, ENAH, México.

Dehouve, Danièle
1976 "Dos relatos sobre migraciones nahuas en el estado de Guerrero", en Estudios de Cultura Náhuatl, vol. XII, México, UNAM: 137-154.

Dibble, Charles E.
1940 "El antiguo sistema de escritura en México", en Revista Mexicana de Estudios antropológicos, 4 (1-2), México: 105-128.

1971 "Writing in Central Mexico", en Handbook of Middle American Indians, vol. 10, University of Texas, Austin: 322-331.

Diccionario de la lengua española
1970 Real Academia Española, Madrid.

Diringer, David
1948 The alphabet. A key to the history of mankind, Philosophy Library Inc., Nueva York.

1962 Writing, Praeger, Nueva York.

Durán, Fray Diego de
1951 Historia de las Indias de Nueva España y Islas y Tierra Firme, 2v. y Atlas, notas de José F. Ramírez, Editora Nacional, México.

1995 Historia de las indias de Nueva España e islas de tierra firme, serie "Cien de México", Consejo Nacional para la -Cultura de las Artes, México.

Duverger, Christian
1983 L'origine des aztèques, Ediciones Du Seuil, París.

1987 El origen de los aztecas, Editorial Grijalbo, S.A., México.

*E

Eliade, Mircea
1972 Tratado de historia de las religiones, Biblioteca Era, México.

Epistolario de la Nueva España, 1505-1818
1939-1942 Francisco del Paso y Troncoso, ed., Biblioteca Historia Mexicana de Obras Inéditas, Segunda serie, 16 vols., México.

Espejo, Alberto; Ihalí Ramírez y Norma A. Cuevas
1994 Diccionario mítico-mágico de Veracruz, Editora del Gobierno del Estado de Veracruz-Llave, Coatepec.

*F

Fagetti, Antonella
1996 Cuerpo humano y naturaleza en la cosmovisión de un pueblo campesino, tesis de Maestría en Antropología Social, ENAH, México.

1998 Tentzonhuehue. El simbolismo del cuerpo y la naturaleza, BUAP-Plaza y Valdés S.A. de C.V. Editores, México.

Florentine Codex. General History of the things of New Spain
1950-1982 Fray Bernardino de Sahagún, 13 vols. Translated and edited by Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble. Monography of SAR, no. 14, pts. 1-14. SAP, Santa Fe, and the University of Utah, Salt Lake City.

Fridman Mintz, Boris
1983 "Palabra oral y palabra escrita: hacia una historia lingüística de la escritura", tesis para obtener el título de licenciado en lingüística, ENAH, México.

Furst, Jill Leslie
1977 "Skeletonization in Mixtec Art: A Reevaluation", en The Art and Iconography of Late Post-Classic Central Mexico, Dumbarton Oaks, Trustee for Harvard University, Washington D.C.: 207-224.

*G

Galdemar, Edith
1992 "Peintures faciales de la femme mexica: système chromatique des cosmétique", en Estudios de cultura nahuatl, No. 22, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992: 143-165.

Galindo Trejo, Jesús
1994 Arqueoastronomía en la América antigua, CONACYT-Editorial Equipo Sirius, S.A., Madrid.

Gámez Espinosa, María del Socorro Alejandra
1999 Los popolocas de Tecamachalco-Quecholac. Historia, sociedad y cultura de un señorío prehispánico, tesis de maestría en Historia y Etnohistoria, ENAH, México.

García Cook, Angel
1974 "Una secuencia cultural en Tlaxcala", en Comunicaciones 10/1974, Fundación Alemana para la Investigación Científica, Puebla: 5-22.

Garibay K., Angel Ma. (ed.)
1996 Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI, "Sepan cuantos ..." No. 37, Editorial Porrúa, S.A., México.

Garza, Mercedes de la
1990 Sueño y alucinaciones en el mundo náhuatl y maya, Instituto de Investigaciones Filológicas (IIF)-UNAM, México.

Gelb, Ignace J.
1963 A Study of Writing, edición revisada, university of Chicago Press (Phoenix Books), Chicago.

Glass, John B.
1964 Catállogo de la colección de códices, Museo Nacional de Antropología, México.

1975 "A Survey of Native Middle American Pictorial Manuscripts", en Handbook of Middle American Indians, vol. 14, University of Texas, Austin: 3-80.

Glass, John B. y Donald Robertson
1975 "A census of Native Middle American Pictorial Manuscripts", en Handbook of Middle American Indians, vol. 14, University of Texas, Austin: 81-252.

Gómez Martínez, Arturo
1999 "Tlaneltokilli. La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos", tesis de licenciatura en Antroplogía, Facultad de Humanidades, Universidad Veracruzana, Xalapa, Ver.

González, Yolotl
1985 El sacrificio humano entre los mexicas, INAH-FCE, México.

1995 Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica, Ediciones Larousse, México.

González Jácome, Alba
1996 "Lo que dice y lo que se hace: ensayo sobre el concepto de tipo puro en una sociedad campesina del centro de México", en The Journal of Intercultural Studies, Y. Mihara y T. Kato (editores), The Intercultural Research Institute, Kansai Gaidai University, Extra Series, No.3, Osaka, Japón: 4-14.

1997 "Agricultura y especialistas en ideología agrícola: Tlaxcala, México", en Granicesos. Cosmovisión y meteorología indígena en Mesoamérica, El Colegio Mexiquense, A.C.-UNAM, Zinacantepe y México: 467-502.

González Montes, Soledad
1997 "Pensamiento y ritual de los ahuizotes de Xalatlaco, en el Valle de Toluca", en Graniceros. Cosmovisión y meteología indígena, El Colegio Mexiquense, A.C.-UNAM, Zinacantepec y

México: 313-358.

Graulich, Michel
1974 "Las peregrinaciones aztecas y el ciclo de Mixcoatl", en Estudios de cultura nahuatl, No. 11, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México: 311-354.

1992 "Las brujas de las peregrinaciones aztecas", en Estudios de cultura nahuatl, vol. 22, UNAM, Instituto de Investigaciones Hisóricas, México: 87-98.

Grijalbo. Diccionario enciclopédico
1995 Ediciones Grijalbo, S.A., Barcelona.

Grinberg Zylberbaun, Jacobo
1991 La batalla por el templo, Instituto Nacional para el Estudio de la Conciencia, A.C., México.

*H

Hall, Robert L.
1991 "A Plain Indian Perspective on Mexican cosmovision", en Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica, editores: Broda, Iwaniszewski y Maupomé; IIH-UNAM, México: 557-574.

Hernández Pons, Elsa y Carlos Navarrete
1997 "Decapitación y desmembramiento en una ofrenda del Centro Ceremonial de México Tenochtitlan", en De hombres y dioses, El Colegio de Michoacán y El Colegio Mixiquense, A.C., Zamora, Michoacán; y Zinacantepec, edo. de México: 59-108.

Heyden, Doris
1976, Ms. "The Mother Goddess in Ancient México".

1983 Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.

1988 México. Origen de un símbolo, Colección distrito Federal No.22, México.

1989 "Tezcatlipoca en el mundo nahuatl", en Estudios de cultura nahuatl, No. 19, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México: 83-94.

1989a "Aspectos mágico-religiosos de las cuevas", en Las máscaras de la cueva de Santa Ana Texoloc, Ernesto Vargas, ed., UNAM-IIA, México: 91-96.

1990 "El mito de la muerte de los guerreros", en la Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines. II Coloquio, Barbro Dahlgren, ed., UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.

1991 "La matriz de la tierra", en Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica, editores: J. Broda, S. Iwaniszewski y L. Maupomé, UNAM, México: pp.501-515.

Historia Antigua de México. (Vol. I) El México antiguo, sus áreas culturales, los orígenes y el horizonte Preclásico
1994 Coordinadores: Linda Manzanilla y Leonardo López Luján, INAH-UNAM, México.

Historia cronológica de la Noble Ciudad de Tlaxcala
1995 Transcripción paleográfica, traducción, presentación y notas de Luis Reyes García y Andrea

Martínez Baracs, Universidad Autónoma de Tlaxcala-CIESAS, Tlaxcala-México.

Historia general de las cosas de Nueva España
1989 Véase Sahagún, Fray Bernardino de (1989).

Historia de los mexicanos por sus pinturas
1941 En Pomar-Zurita, Relaciones de Texcoco y de la Nueva España, Nueva Colección de documentos para la Historia de México, t. 2, ed. S. Chávez Hayhoe, México: 209-239.

Historia tolteca chichimeca
1976 Kirchhoff, Paul, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, INA-SEP-CISINAH, México.

Historia de Tlaxcala
1947 y 1998 Véase Múñoz Camargo, Diego, (1947) y (1998).

Huicochea, Liliana
1997 "eyecatl-yeyecame: petición de lluvia en San Andrés", en Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica, El Colegio Mexiquense, A. C.-UNAM, Zinacantepec y México.

*I

The International Webster New Enciclopedic Dictionary
1975 The English Language Institute of America, Chicago.

Ixtlilxochitl Véase: Alva Ixtlilxochitl.

*J

Jäecklein, Klaus J.
1974 Un pueblo popoloca, Instituto Nacional Indigenista, México.

1979 "Apuntes sobre la historia prehispánica de los popolocas de Puebla", Mesoamérica. Homenaje al doctor Paul Kirchhoff, coordinación de Barbro DAhlgren, INAH, México: 194-211.

Johnson, Nicholas
1991, Ms. "The Faded Red Line of the Lienzo of Tlapiltepec: A Network of Proof", Paper presented at the 47th International Congress of Americanists, Tulane University, New Orleans, July 7-11.

*K

Karttunen, Frances
1983 An Analythical Dictionary of Nahuatl, University of Texas Press, Austin.

Kendall, Jonathan
1992 "The thirteen volatiles representation and symbolism", en Estudios de cultura nahuatl, No. 22, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México: 99-132.

Kirchhoff, P.; L. Odena Güemes y L. Reyes
1976 Véase Historia Tolteca Chichimeca (1976).

Knab, Tim J.
1991 "Geografía del inframundo", en Estudios de cultura nahuatl, No. 21, UNAM, Instituto de

Investigaciones Históricas, México, pp. 31-58.

Kroeber
1948 Anthropology, Nueva York.

Kubler, George
1975 Mexican Architecture of the Sixteenth Century, Greenwood Press Publishers, Westport, Connecticut.

*L

Landa, Diego de
1973 Relación de las cosas de Yucatán, Porrúa, México.

Larousse. Diccionario básico de la lengua española
1984 García Pelayo y Gross, Ramón, Ediciones Larousse, México.

Leach, Edmund
1982 Social Anthropology, Oxford University Press, Nueva York.

Leyenda de los soles
1975 Véase Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los soles (1975).

León-Portilla, Miguel (ed.)
1992 Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses, UNAM, México.

Lienzo de Jucutacato
Siglo XVI Se conserva el manuscrito original en la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, y en el Fondo de Códices del Museo Nacional de Antropología se conserva una copia hecha en el siglo XIX. El manuscrito original proviene del estado de Michoacán, y se registra una migración que comienza en Chalchiuhtlapazco y llega a Xiuhquillan. En el glifo de Chalchiuhtlapazco se advierte una idea relacionada a Chicomoztoc (véase Glass 1964: 43).

Lienzo de Tlapiltepec
Siglo XVI Se conserva en el Royal Ontario Museum, Toronto, Canadá. El manuscrito original proviene del valle de Coixtlahuaca, Oaxaca.

López Austin, Alfredo
1980 Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas, México, IIA-UNAM, México.

1990 Los mitos del tlacuache, Alianza Editorial Mexicana, México.

1994 Tamoanchan y Tlalocan, FCE, México.

1997 "Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana", en Xavier Noguez y A. L. Austin (coordinadores), De hombres y dioses, El colegio de Michoacán y El Colegio Mexiquense, A.C., Zamora y Zinacantepec: 209-228.

1999 "Los animales como personajes del mito", en Arqueología mexicana, enero-febrero 1999, vol. VI-núm. 35, Editorial Raíces, S.A. de C. V.-INAH, México: 48-56.

Lorenzo, José Luis

1957 Las zonas arqueológicas de los volcanes Iztaccihuatl y Popocatepetl, INAH, México.

Lumholtz, Carl
1986 El arte simbólico y decorativo de los hujicholes, INI, México.

Luna Peña, Berta Alicia
1988 Clasificación semántica de plantas y animales en el náhuatl de Cotlaixco, tesis para obtener el título de licenciado en Antropología Lingüística, Univ. Veracruzana, Xalapa.

Lupo, Alesandro
1999 "Nahualismo y tonalismo" en, Arqueología mexicana, enero-febrero 1999, vol. VI-núm. 35, Editorial Raíces, S.A. de C. V.-INAH, México: 16-24.

Lutonsky, Anthony F.
1998 Implements of Clos Encounter: Shock Weapon Systems of the Pre-Historic Southwest, Paper presented in the Symposium Archaeology and Architecture of Tactical Sites, meeting of the Arizona Archaeological Council, October 23, 1998; Flagstaff, Arizona, (manuscrito: 28 páginas).

*M

Manuscrito de 1546-1547 o Pleito sobre la tierra entre Cuauhtinchan y Tepeaca
1546-1547 Se localiza en el Archivo Municipal de Cuauhtinchan. Aparece publicado en Reyes García, Luis, (1988).

Manuscrito de 1553
1553 Se localiza en el Archivo Municipal de Cuauhtinchan. Aparece publicado en Reyes García, Luis, (1988).

Mapa: zona de Puebla-Tlaxcala
1978 Se publicó anexo a la revista Comunicaciones, 15/1978, Fundación Alemana para la Investigación Científica, Puebla.

Marcus, Joyce
1979 "Los orígenes de la escritura mesoamericana", en Ciencia y Desarrolo, CONACYT, núm.24, enero-febrero, México: 35-52.

Martínez, Hildeberto
1984 Tepeaca en el siglo XVI. Tenencia de la tierra y organización de un señorío, CIESAS, Ediciones de la Casa Chata, 21; México.

Martínez Marín, Carlos
1963 "El Códice No.2 de Cuauhtinchan", Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia, INAH, México.

1976 "Historiografía en la migración mexica", en Estudios de Cultura Náhuatl, vol. XII, IIH-UNAM, México: 121-133.

Mateos Higuera, Salvador,
1945-1948 "Colección de estudios sumarios de los códices pictóricos indígenas", en Tlalocan, vol. 2, México, 1945-1948, pp. 175 y ss.

Matrícula de Huexotzinco
1974 Edición comentario y glosario de jeroglíficos de Hanns J. Prem; introducción de Pedro Carrasco; Akademische Druck-u: Verlagsanstalt, Graz.

Mendieta, Fray Gerónimo de
1945 Historia Eclesiástica Indiana, Salvador Chávez Hayhoe, 4 tomos, México.

McClung, Emily y Judith Zurita Noguera
1994 "Las primeras sociedades sedentarias", en Historia Antigua de México, Vol. I, "vol. I, El México antiguo, sus áreas culturales, los orígenes y el horizonte Preclásico", Linda Manzanilla y Leonardo López Luján, coord., INAH-UNAM, México: 109-246.

Mendienta (1945) [en Heyden 1991]

Mirambel, Lorena
1994 "Los primeros pobladosres del actual territorio mexicano", en Historia Antigua de México, Vol. I: pp. 177-208.

Molina, Fray Alonso de
1977 Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana, Editorial Porrúa, México.

Morayta Mendoza, Luis Miguel
1997 "La tradición de los airesen una comunidad del norte del estado de Morelos: Ocotepec", en Graniceros. cosmovisión y meteorología indígena, El Colegio Mexiquense, A.C.-UNAM, Zinacantepec y México: 217-232.

Motolinia, fray Toribio de Benavente
1971 Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella, Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, México.

Mounin, Georges, et. al.
1982 Diccionario de lingüística, Editorial Labor, Barcelona.

Muñoz Camargo, Diego
1947 Historia de Tlaxcala, tomada de la edición de 1892, publicada por D. Alfredo Chavero; editado por Lauro E. Rosell y Alberto Escalona Ramos; Publicaciones del Ateneo Nacional de Ciencias y Artes de México, México.

Muñoz Camargo, Diego
1998 Historia de Tlaxcala (Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París); paleografía, introducción, notas, apéndices e índices analíticos de Luis Reyes García, con la colaboración de Javier Lira Toledo; Gobierno del edo. de Tlax.-CIESAS-Univ. Aut. de Tlaxcala, Tlaxcala-Tlalpan, D.F.

*N

Nájera C., Martha Ilia
1987 El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas, Instituto de Investigaciones Filofógicas (IIF)-UNAM, México.

Nárez, Jesús
1994 "Ariadamérica y Oasisamérica", en Historia Antigua de México, Vol. I: pp. 75-111.

Navarrete, Carlos y Doris Heyden
1974 "La cara central de la piedra del Sol. Una hipótesis", en Estudios de cultura nahuatl, No. 11, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México: 355-376.

Neurath, Johannes

1994 "El llamado complejo ceremonial del Sureste y los posibles contactos entre Mesoamérica y la Cuenca del Mississipi", Estudios de Cultura Náhuatl, No. 24, IIH-UNAM, México: 315-350.

1998 Las fiestas de Casa Grande: ritual agrícola, iniciación y cosmovisión en una comunidad WIXARIKA (T+APURIE/Santa Catarina Cuexcomatitán), tesis para optar por el título de doctor en antropología, UNAM, México.

Nicholson, H. B.

1966 "The problem of the provenience of the members of the 'Codex Borgia': a Summary", en Summa anthropológica en homenaje a Robert J. Weitlaner, ed. Antonio Pompa y Pompa, INAH-SEP, México: 145-158.

1971 "16. Religion in Pre-Hispanic Central Mexico", en Handbook of Middle American Indians, vol. 10, University of Texas Press, Austin: 396-446.

1976 "Preclassic Mesoamerican Iconography of the Perspective of the Postclassic Problems in Interpretational Analysis", en Origins of Religious Art and Iconography in Preclassic Mesoamerica, UCLA; Latin American Center Publications and Ethnic Arts Council, Los Angeles.

1977 "The Mixtec-Puebla Concept Revisited", en The Art and Iconography of Late Post-Classic Central Mexico, Dumbarton Oaks, Trustee for Harvard University, Washington, D.C.: 227-554.

1981 "Foreword", en Rieff Anawalt, p. XIV.

Noriega Orozco, Blanca Rebeca

1994 "Tlamatine. Mitología y ritual en torno a la figura del trueno, en la falda este del Cofre de Perote", tesis, maestría en Antropología Social, CIESAS GOLFO, Xalapa, Ver.

1997 "Tlamatines: los controladores de tiempo de la falda del Cofre de Perote, estado de Veracruz", en Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígena Mesoamérica, El Colegio Mexiquense, A.C.-UNAM, Zinacantepec y México: 525-563.

Nueva enciclopedia del reino animal

1985 Impresora y Editora Mexicana, S.A., San Mateo Tecoloapan (Edo. de México).

Núñez Cabeza de Vaca, Álvar

1988 Naufragios y comentarios, con "Apuntes sobre la vida del Adelantado" escrito por Enrique Vedia; "Sepan cuantos ..." núm. 576, Editorial Porrúa, S.A., México.

*O

Olivier, Guilhem

1998 "Huehuecoyotl, 'Coyote viejo', el músico transgresor. ¿Dios de los otomíes o avatar de Tezcatlipoca?", en Estudios de Cutlura Náhuatl, vol. 30, IIH-UNAM, México: 113-132.

1999 "Los animales en el mundo prehispánico", en Arqueología mexicana, enero-febrero 1999, vol. VI-núm.5, tema "Los animales en el México Prehispánico"; Editorial Raíces, S. A. de C. V.-INAH, México: 4-14.

*P

Pané, Fray Ramón

1963 "La Relación de la antigüedad de los indios de la Española", Cronistas de la cultura

Precolombinas: 47-56, Fondo de Cultura Económica, México (Nicolau D'Olwer, ed.).

Papousek, Dick; Keiko Yoneda, et. al.
1987 Nuevas lecturas en antropología, Cuadernos de la Casa Chata 136, CIESAS, México.

Paso y Troncoso, Francisco del (ed.)
1905-1906 Papeles de la Nueva España, Geografía y Estadística, Segunda Serie, Sucesores de Rivadeneyra, 6 tomos, Madrid.

Pérez Suárez, Tomás
1997 "Los olmecas y los dioses del maíz en Mesoamérica", en De hombres y dioses; Xavier Noguez y A. López Austin, coordinadores, El Colegio de Michoacán y el Colegio Mexiquense, A.C., Zamora/ Toluca: 17-58.

Powell, Philip W.
1977 Guerra chichimeca (1550-1600), 1977, FCE, México.

Prem, Hanns J.
1974 Véase Matrícula de Huexotzinco (1974).

Primeros memoriales
Siglo XVI Se conserva actualmente en la Biblioteca del Palacio Nacional, Madrid, España. Véase León- Portilla, Miguel (1992).

*Q

Quiñones Keber, Eloise (edición y estudio)
1995 Véase Códice Telleriano Remensis (1995).

*R

Ramos-Elorduy, Julieta
1999 "Insectos comestibles", en Arqueología mexicana, enero-febrero 1999, vol. VI-núm. 35, Editorial Raíces, S.A. de C. V.-INAH, México: 68-74.

Relaciones Geográfica del siglo XVI
1984 Vol. Antequera, René Acuña (ed.), IIA-UNAM, México.

Reyes García, Luis
1988 Cuauhtinchan del sglo XII al XVI. Formación y desarrollo de un señorío prehispánico, CIESAS-FCE-edo. Puebla, México.

1988a Documentos sobre tierras y señoríos en Cuauhtinchan, CIESAS-FCE-edo. Puebla, México.

Reyes García, Luis y Dieter Christensen
1989 El anillo de Tlalocan. Mitos, oraiones, cantos y cuentos de los Nawas actuales de los estados de Veracruz y Puebla, CIESAS-estado de Puebla-FCE, México.

Reyes García, Luis y Lina Odena Güemes
1992, Ms. El manuscrito preliminar de Reyes García, Luis, y Lina Odena Güemes (1995).

1995 "La zona del Altiplano central en el Posclásico: la etapa chichimeca", en Historia Antigua de México, vol. III: El horizonte Posclásico y algunos aspectos intelectuales de las culturas mesoamericanas, Coordinadores: Linda Manzanilla y Leonardo López Luján, INAH/UNAM

(IIA), México: 225-264.

Reyes Valerio, Constantino
1967 "Una pintura indígena en Cuauhtinchan", en: Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia, No. 29, México: 1-6.

Robelo, Cecilio A.
1980 Diccionario de mitología nahuatl, Editorial Innovación, S.A., México.

Robertson, Donald
1959 Mexican Manuscript Painting of the Early Colonial Period, Yale University Press, New Haven.

1972 "The Pinturas (Maps) of the Relaciones geográficas, with Catalog", en Handbook of Middle American Indians, vol. 12, University of Texas Press, Austin: 243-278.

Robles, Alejandro
1997 "Noticias históricas y actuales sobre lugares de culto en la zona de Ajusco y en el Pedregal de San Angel", en Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígena en Mesoamérica, El Colegio Mexiquense, A.C.-UNAM, Zinacantepec y México: 157-174.

Rodriguez, Martha
1995 Los indios de Coahuila durante el siglo XIX, CIESAS-INI, México.

Rojas, Teresa
1991 Pedro Armillas: vida y obra, 2 tomos, CIESAS-INAH, México.

Romero Frizzi, Angeles
1996 El sol y la cruz. Los pueblos indios de Oaxaca colonial, CIESAS-INI, México.

Rossell, Cecilia y María de los Ángeles Ojeda Díaz
1999, Ms. Diosas y mujeres, Ms. CIESAS, México.

*S

Sahagún, Fray Bernardino de
1950-1982 Véase Florentine. Codex. General History of the things of New Spain.

1975 Historia general de las cosas de Nueva España, edición preparada por Angel Maria Garibay, K., México, Edit. Porrúa, Colección "Sepan Cuantos ..." , núm. 300.

1979 Véase Códice florentino. Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana.

1989 Historia general de las cosas de Nueva España, Introducción, peleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, CONACULTA y Editorial Patria, S. A. de C. V., México.

Salvat/UNO. Diccionario esciclopédico básico.
1985 Salvat editores, S.A., Barcelona.

Schultze-Jena, Leonard
Véase Broda (1992, Ms.).

Seeman Conzatti, Emilia

1990 Uso del papel en el calendario ritual mexica, Colección Científica 207, INAH, México

Service, Elman R.
1984 Los cazadores, Editorial Labor, S.A., Barcelona.

Signorini, Italo
1974 "Travestitism and Institutionalized Homosexuality in North America", en atti del XL Congresso internazionale degli Americanisti, roma-Genova, 3-10 settembre 1972, vol. II, Tilgher-Genova: 153-163.

Siméon, Rémi
1977 Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana, siglo XXI Editores, México.

Simons, Bente Bittman
1968 Los mapas de Cuauhtinchan y la Historia tolteca chichimeca, INAH, México.

1974 "El empleo del zacate como elemento ceremonial en el México Prehispánico", en Atti del XL Congreso Internazionale degli americanisti, 3-10 settembre 1972, Roma-Genova, vol. II: 231-242.

Smith, Mary Elizabeth
1973 Picture Writing from Ancient Southern Mexico: Mixtec Place Signs and Maps, The Civilization of the Ancient Indians Series, vol. 124), University of Oklahoma Press, Publishing Division of the university, Norman, Oklahoma.

Spranz, Bodo
1973 Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia, FCE, México.

Steward, Julian H.
1958 Theory of culture change, University of Illinois Press Urbana.

Suarez Diez, Lourdes
1999 "De los modos y maneras de hacer un objeto de concha", en Arqueología mexicana, enero-febrero 1999, vol. VI-núm. 35, Los animales en el México prehispánico, Editorial Raíces, S.A. de C. V.-INAH, México.

*T

Taube, Karl A.
1997 "La vasija de pulque de Bilimek. Saber astral, calendarios y cosmología del posclásico tardío en México Central", en De hombres y dioses, Xavier Noguez y Alfredo López Austin, coordinadores; Colegio de Michoacán, El Colegio Mexiquense, A. C., Zamora y Zinacantepec (edo. de México): 109-154.

Tena, Rafael
1992 El calendario mexica y la cronología, Colección científica 161, INAH, México.

1993 La religión mexica, Colección Divulgación, INAH, México.

Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI, Edición de Angel Ma. Garibay K., Editorial Porrúa, S.A., Colección "Sepan cuantos ...", México.
1996

El territorio mexicano
1982 Instituto Mexicano del Seguro Social, México.

Tesch, Mónika
1993 "Influencia huasteca en los chichimecas", en Huasteca, vol. I, "Espacio y tiempo. Mujer y trabajo", Jesús Revalcaba y Graciela Alcalá (coords.), CIESAS, México: 35-52.

Tira de Tepechpan, Códice colonial procedente del Valle de México
1978 Edición y comentarios por Xavier Noguez, 1a. parte: Estudio del Códice, 2a. parte: Reproducción del Códice y apéndice; Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, México.

Troike, Nancy P.
1977 "The Interpretation of Postures and Gestures in the Mixtec Codices", en The Art and Iconography of Late Post-Classic Central Mexico, Dumbarton Oaks, Trustee for Harvard University, Washingon, D. C.: 175-225.

*U

*V

Valdés, Carlos Manuel
1995 La gente del Mezquite. Los nómadas del noreste en la colonia, presentación de Teresa Rojas Rabiela y Mario Humberto Ruz, CIESAS-INI, Tlalpan, D.F.

Valdez Azúa, Raúl
1999 "Los animales domésticos", en Arqueología mexicana, enero-febrero 1999, vol. VI-núm.35; tema "Los animales en el México Prehispánico"; Editorial Raíces, S.A. de C.V.- INAH, México: 32-40.

Valero de García Lascuráin, Ana Rita
1994 Códice Cozcatzin, INAH-BUAP, México.

Velasco Toro, José
1996 "Autonomía y territorialidad entre los yqauis de Sonora, México", en The Journal of Intercultural Studies, Y. Mihara y T. Kato (editores), The Intercultural Research Institute, Kansai Gaidai University, Extra Series No.3, Osaka (Japón): 53-66.

Viramontes Anzures, Carlos
1995 Los nómadas y seminómadas del desierto queretano. Época prehispánica, INAH, México.

*W

Weigand, Phil C.
2001 "El Norte mesoamericano", en la revista Arqueología mexicana, vol. IX-núm. 51, septiembre-octubre 2001, Editorial Raíces, S.A. de C. V.-INAH, México: 34-39.

Willey, Gordon R.
1992 "Mesoamérica", en Una definición de Mesoamérica, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.

Williams, Barbara
1980 "Pictorial representation of soils in the valley of Mexico: Evidence from the Codex Vergara", Geoscience and man, vol. XXI, March 17, 1980, pages 51-62.

*X

*Y

Yoneda, Keiko

1991 Los mapas de Cuauhtinchan y la historia cartográfica prehispánica, CIESAS-Edo. de Puebla-FCE, México. (Segunda edición).

1994 Cartografía y linderos en el Mapa de Cuauhtinchan No.4., INAH-BUAP, México.

1996 Migraciones y conquistas. Descifre global del Mapa de Cuauhtinchan núm.3, Colección Científica 289, INAH, México.

1996, Ms. Mapa de Cuauhtinchan No.2. Linderos y glifos toponímicos (Parte 1) y Mapa de Cuauhtinchan No.2. Lectura tentativa, descripción y análisis de los glifos (Parte 2), Ms., CIESAS, México.

1999 "Los mapas de Cuauhtinchan", en: Arqueología mexicana, vol. VII-núm. 38, julio-agosto 1999, "Códices coloniales", CONACULTA-INAH-Editorial Raíces, S.A. de C. V., México.

1999a "Reflexiones sobre la cultura chichimeca", en The Journal of Intercultural Studies, No. 26 (1999), Intercultural Research Institute, Kansai University of Foreign Studies Publication, Kansai Gaidai University, Osaka (Japón): 225-239.

2000 "Reflexiones sobre la organización socio-política y la religión de los chichimecas (siglo XII)", en The Journal of Intercultural Studies, No. 27 (2000), Intercultural Research Institute, Kansai University of Foreign Studies Publication, Kansai Gaidai University, Osaka (Japón): 184-193.

Ms. Caminos de chicomoztoc a Chololllan.

*Z

Zapata y Mendoza, Juan Buenaventura

1995 Historia cronológica de la Noble Ciudad de Tlaxcala, CIESAS-Univ. Autónoma de Tlaxcala, México.

Zúñiga, Rosa María

1988 "Las lenguas oaxaqueñas", en La antropología en México. Panorama histórico, vol. 3, Las cuestiones medulares (antropología física, lingüística, arqueología y etnohistoria), coordinado por Carlos garcía Mora, INAH, México: pp. 145-200.

Anexos

Anexo 1: Reflexiones en torno de la escritura mixteca según Caso (1977: 27 y ss.)

[Caso, Alfonso
1977 Reyes y reinos de la mixteca, 2 vols, Fondo de Cultura Económica, México].

En este Anexo se expondrán las reflexiones en torno de la escritura mixteca que realiza Caso (1977: 27 y ss.). Se organizó la exposición en dos temas:

(Tema 1) Definición del sistema de escritura mixteca.
(Tema 2) La relación entre la escritura mixteca con la escritura poblano-tlaxcalteca (en la cual incluye Caso la escritura utilizada en los códices del grupo Borgia), y la de la región central de México.

Tema 1: Definición del sistema de escritura mixteca según Caso.

Caso nos introduce, con las siguientes palabras, en la discusión sobre el tema:

"Elementos de la lectura de los códices.

Tratándose de manuscritos pictóricos, distinguimos en los códices mixtecos, representaciones realistas, símbolos o ideogramas, y combinaciones de glifos que, según creemos, deben ser elementos fonéticos".

Con base en esta afirmación, se entiende que Caso propone la siguiente tipología:

(1) Representaciones realistas.
(2) Símbolos o ideogramas.
(3) Posibles elementos fonéticos.

Aclara lo siguiente acerca de los glifos mixtecos, sobre todo los simbólicos o ideográficos:

"Aun cuando los códices podrían parecer más pintura que escritura por estar representados personajes y escenas, tienen sin embargo un carácter muy especial, de tal manera que en la mayoría de los casos las representaciones de las figuras humanas, de los accidentes geográficos y de los objetos, tienen un carácter mucho más simbólico que realista, porque se trata de la representación de ideas más bien que de cosas, y por tanto es una escritura más que una pintura".

En seguida emprende la precisión acerca del carácter triple de los glifos mixtecos. Para este propósito Caso introduce la explicación acerca del carácter "iconográfico" de la escritura mixteca:

"En efecto, la escritura en los códices mixtecos tiene el triple carácter que hemos dicho. Por una parte podríamos llamar la 'iconográfica', puesto que es una representación de imágenes".

Asimismo, explica acerca del carácter "simbólico o ideográfico" del sistema de escritura mixteca:

"En segundo lugar, podríamos referirnos a esta escritura como una escritura 'simbólica' o 'ideográfica', puesto que utiliza símbolos para representar ideas y no representa las cosas mismas; el símbolo del año, el del lugar, el del río, el Sol, la Luna, etc., son ejemplos de representaciones ideográficas".

Prosigue con la discusión en torno del carácter fonético de este sistema de escritura:

"Por último se puede también afirmar que por lo menos para la escritura de toponímicos y creo que también para la escritura de nombres propios, los mixtecos usaban una serie de símbolos

que tenían un valor 'fonético', como ya lo vimos en la representación de Teozacoalco.

Otro ejemplo del fonetismo lo tenemos por la identidad de las palabras mixtecas 'llano' y 'plumas': ambas se dicen yodzo. Ahora bien, para representar llano en códices, se pone una especie de tapete de plumas (lám. XVIII)".

Termina la reflexión en torno del Tema 1, subrayando la importancia del carácter simbólico o ideográfico del sistema de escritura mixteca:

"Pero aún cuando existe el fonetismo y existe también la representación más o menos realista en los códices, es indudable que la inmensa mayoría de la escritura consiste fundamentalmente en símbolos, y aun las representaciones humanas de hombres y mujeres no tienen de ningún modo un carácter de retratos, sino que son figuras simbólicas dibujadas dentro de ciertos cánones que parecen casi invariables".

Tema 2: Relación entre la escritura mixteca con la escritura poblano-tlaxcalteca[1] y la escritura de la región central de México.

Caso llama la atención acerca de la relación estrecha que tuvieron los códices mixtecos, con los códices de grupo Borgia (el cual incluye Caso en los códices poblano-tlaxcaltecos), y con los códices procedentes del centro de México:

"Claro está que esta escritura [la mixteca] es, en general, parte del tipo de escritura común en varias regiones de Mesoamérica, pero tiene especial relación con dos: la que podemos llamar poblano-tlaxcalteca, de donde pensamos que viene el muy importante grupo de códices que llamamos precisamente poblano-tlaxcaltecas o del grupo Borgia, y la región central de México, con las ciudades de México, Tezcoco y Tacuba y las otras ciudades que estaban bajo su dominio".

Explica sobre la relación entre los datos arqueológicos de las regiones de donde proceden los códices arriba referidos:

"De las tres regiones tenemos además pinturas murales, que nos confirman la atribución geográfica de estos dos grupos de manuscritos, y además cerámica, esculturas y grabados en piedra, madera o hueso y aún joyas de oro o de jade, del mismo estilo".

Subraya, sin embargo, la idea de que la escritura mixteca es un sistema independiente, a pesar de su similitud con el sistema "poblano tlaxcalteca" (incluyendo los códices del grupo Borgia) y el sistema del México Central:

"Pero aunque relacionados con estas dos regiones, la escritura mixteca tiene un estilo propio y aun el uso de ciertos signos y glifos sólo se encuentra en objetos mixtecos que después analizaremos".

Reconoce los antecedentes inmediatos de las culturas que produjeron este grupo de códices en los sitios arqueológicos que florecieron en la Época Clásica, entre los cuales menciona a Xochicalco, Teotihuacan y Monte Albán:

"También es indudable que esta escritura de México, Poblano-Tlaxcala-La Mixteca, tenía

[1] Como ya se mencionó arriba, Caso incluye en este grupo de escritura la que se utiliza en los códices del grupo Borgia.

antecedentes en culturas anteriores, como lo vemos en los relieves y la cerámica tolteca, y en la de Xochicalco y Teotihuacan, aunque este útlimo tipo de escrituras o pinturas ya parece conectada con otro más lejano, que es la escritura, pintura y escultura zapoteca de Monte Albán y de otros lugares que florecieron en la Época Clásica".

Por otro lado, discute acerca de las posibilidades y limitaciones del sistema mixteco. En este marco de discusión menciona:

Se puede expresar sustantivos o verbos. Hay dificultad para expresar los adjetivos y adverbios.

Los adverbios "antes" y "después" se pueden expresar utilizando el calendario.

Para representar un adjetivo como "grande", lo hace por medio de una palabra que tenga el mismo sonido pero distinto significado, que es "doblar".

> "El sistema de escritura combinado: iconográfico, ideográfico o simbólico y fonético, permite una gran latitud de expresión; por ejemplo, he encontrado que no tiene ninguna dificultad para expresar sustantivos o verbos; en cambio, sí la tiene para los adjetivos y adverbios, aun cuando 'antes' y 'después' se pueden expresar utilizando el calendario.
>
> Ya hemos visto que un adjetivo como "grande" es difícil de representar y que se prefiere para hacerlo una palabra que tenga el mismo sonido pero distinto significado, que es 'doblar' (lámina III-i)".

Aclara que los sustantivos se representan iconográfica o simbólicamente, y que existen símbolos que proporcionan informaciones muy concretas sobre el calendario y el tiempo:

> "No hay para qué insistir en la representación de sustantivos; ya hemos visto cómo se pueden expresar, bien sea iconográfica o simbólicamente y después veremos cómo, utilizando símbolos, se pueden dar informaciones muy concretas sobre el calendario y el tiempo".

Acerca de los verbos del sistema mixteco menciona que existen más de cuarenta ejemplos de verbos que pueden ser expresados iconográfica o simbólicamente:

> "Por lo que se refiere a los verbos, tengo una lista de más de 40 que pueden ser expresados iconográfica o simbólicamente; generalmente se usa un hombrecillo, sin atributos especiales, o manos y pies para indicar la acción".

En seguida presenta el siguiente enlistado:[2] abrir, acatar (lám. II-a), amarrar, arrojar, bajar, bañar (lám. IV-a,b), caer, caminar (II-c), calentar, cantar, capturar, cargar, casarse, cazar, cohabitar (IV-c), comer, combatir, conquistar, correr, cortar, doblar, empujar (II-b), encender fuego o tea, escribir (XI-a), entrar, flechar, hablar, hilar (XI-e), insultar, ir, jugar, llevar, llorar, llover, mirar, morir (II-d), nacer (II-f), nadar, navegar (XI-m), ofrecer u ofrendar, oler (II-e), punzar, quemar e incensar, sacrificar, salir, sembrar (XI-j), subir, traer, tañer instrumentos o tocar (X-n,o), venir, sahumar.

Presenta, asimismo, los ejemplos del lenguaje de señas, con posturas de manos y dedos, muy propio de los códices mixtecos, los cuales probablemente expresan los verbos. Acerca de esta clase de glifos aclara, sin embargo, que no se han podido interpretar sus significados.

En suma, Caso (1977) presenta sus ideas en torno del sistema de escritura mixteca, las cuales sirven de base para profundizar el estudio comparativo de los sistemas de escritura que existieron en la Mesoamérica prehispánica y en los primeros siglos de la Colonia.

---

[2] Quizá la mayoría de los verbos abajo enlistados sean muy propios de los códices mixtecos.

Anexo 2: Logogramas mixtecos (Caso 1977: 29 y ss).

Aunque Caso no llama logogramas a los glifos aquí enumerados, pensamos que sería conveniente recopilarlos como tales, ya que para cada caso aclara su carga o valor semántico y a veces también su valor fonético. Para algunos de ellos este autor se refiere únicamente a sus valores semántico o fonético de los glifos; mientras que en otros hace referencia a sus equivalencias en los glifos de la tradición náhuatl. Organizamos un listado con la idea de buscar sus equivalencias en la escritura de la tradición náhuatl en futuras investigaciones.[1] En el listado utilizamos las siguientes siglas:

Siglas:

Comparaciones que hace Caso con glifos de los códices del México Central.
* Los glifos que no compara Caso con los de la tradición náhuatl del México Central, aunque desde nuestro punto de vista son comparables.
& Glifos que nada más aparecen en los códices mixtecos, de acuerdo con nuestros conocimientos.

Organizamos la lista en (1) los logogramas mixtecos y (2) el lenguaje ceremonial, basándonos en la clasificación del autor.

(1) Algunos logogramas mixtecos, según Caso (1977: 29 y ss.):

& (nacer) Línea ondulante que simboliza el cordón umbilical.

& (nacimiento de superficie terrestre, de un cerro, un árbol o un río) Ombligo o abertura en el lugar de donde nace.

* (venir o ir) Huellas humanas solas o sobre una faja amarilla o gris que indica camino.

& (expedición guerrera) La faja[2] está decorada con chevrones[3] generalmente polícromos.

(conquista) a. Un templo que tiene el techo caído y en llamas [como en los códices tenochcas]. b. [Más frecuentemente], un dardo encajado en el glifo toponímico.

(captura de prisioneros y su muerte o sacrificio) a. [Como en los códices tenochcas], se representa al conquistador tomando del copete al cautivo. b. Las manos de los cautivos amarradas atrás, o portando la banderita blanca del sacrificio, y frecuentemente se presenta a estos cautivos llorando.[4]

---

[1] En este listado respetamos las expresiones utilizadas por Caso. En algunas partes incluimos los textos [entre corchetes] cuando eran necesarios.

[2] Quizá en este caso la faja significa el camino.

[3] Vocablo préstamo de inglés. Se usa en antropología para señalar ciertos motivos decoraticos:
"chevron: ... arquitectura. Una variedad de ornamento en greca [f. Motivo ornamental consistente en líneas rectas que giran hacia sí mismas formando ángulos rectos], calado [m. Labor que consiste en taladrar papel, tela, madera, etc., con supeción a un dibujo], o decoración en relieve. Cornisa o moldura en zigzag. (chevron: ... arch. a variety of fret ornament; a zigzag molding)" The International Webster New Enciclopedic Dictionary, 1975.

[4] Acerca del sacrificio se cuenta con la siguiente aclaración: "El sacrificio de cautivos más general era seguramente en el techcatl o piedra de los sacrificios (lám. III-e,f), pero también existen ejemplos de sacrificio por flechamiento, o en el célebre combate al que se sometía a los grandes guerreros capturados, y que los antiguos cronistas llamaron el 'sacrificio gladiatorio'" (Caso 1977: 29).

(personajes femeninos y masculinos -posición sentada) Hombres y mujeres, a diferencia de los códices mexicanos, aparecen generalmente sentados en la misma forma, bien sea en pequeños banquillos (IV-d,e) o bien en grandes asientos con espaldar, que los mexicanos llaman icpalli (lám. V-i,j). Algunas veces se distinguen las señoras, esposas de un señor, de sus hijas, porque las primeras se representan sentadas (lám. V-h).

(vestimentas y peinados) hombre: xicolli o camisa larga (V-sa,e,l); mujer: huipil o blusa que en mixteco se llama dzico o xighu (V-h,k,m) y encima el quechquemitl.

En los códices y lienzos posthispánicos el hombre usa la manta que los mexicanos llamaban tilmaitl [?] y que en mixteco se llama dzoo (V-n). Cuando están de pie, se ve que el hombre usa el maxtlatl(V-h,k,m,o). Sin embargo, lo que más fácilmente distingue a la mujer del hombre es que aquella lleva el pelo trenzado con cintas de colores, al estilo de las yalaltecas actuales, mientras que el hombre aparece representado casi siempre con el copete del guerrero (V-f) o con alguna especie de tocado o yelmo ... sobre nombre (V-j).

* (autosacrificio)

a. Perforación de las orejas o la lengua con espinas de maguey y pajas (yayu).

b. Representación de zacatapayolli o especie de bola de humo, donde se hincaban las espinas después del autosacrificio (lám. III-h].[5]

(2) Lenguaje ceremonial[6]

& (matrimonio)

a. El baño ritual de ambos contrayentes (lám. IV-a,b).

b. La manta que los cubre en el acto de cohabitar (lám. IV-c).

c. [Más frecuente] Sólo se expresa por el ofrecimeinto que hace la esposa al señor, de una olla con pulque o cacao, pues una de las formas de decir que el señor se ha casado es afirmar que ya toma estas bebidas (Lám. IV-d,e).

* (ceremonia de perforación de septum para ser tecuhtli)

"Al señor, después de realizar ciertas hazañas guerreras, se le consideraba digno de ser tecuhtli; se hacía una ceremonia muy solemne, en un día que principiara una trecena, y en esta ceremonia un sacerdote le perforaba el septum de la naríz y le ponía la nariguera formada por dos joyas de turquesa (láminas IV-f;V-a; VI-r)" (Caso, 1977:30).

* (sobrenombre)

Caso se refiere al "sobrenombre" que se les añadía a los nombres calendáricos de los dioses y hombres. Los hombres y mujeres tenían "sobrenombres" adecuados para cada sexo. Al respecto, explica Caso:

"Tanto los dioses como los hombres y mujeres, se caracterizan por su nombre calendárico, que es el día de su nacimiento, y es por eso que hemos llamado 'sobrenombre' al que se le añadía.

En este caso, se entiende que Caso encontró glifos que representan estos sacrificios en distintos códices.

[5] Bittman Simons (1974) encontró la zacatapayolli en los códices de la tradición náhuatl, la cual se ve muy distinta del ejemplo que Caso presenta en sus ilustraciones extraídas del Códice Nuttall (44).

[6] Caso separa el "lenguaje ceremonial", entendido en los siguientes términos, de los demás logogramas: "Es bien sabido, así lo dicen Alvarado (48) y Reyes (49), que entre los mixtecos existía un lenguaje ceremonial para hablar de los actos y las cosas que pertenecían a los señores, y este lenguaje no sólo era más pulido, sino, en cierto sentido, metafórico [subrayados de Yoneda]" (Caso, 1977: 29-30).

Los príncipes y las princesas tenían sobrenombres que hasta a nosotros nos parecen adecuados, como distintivos masculinos o femeninos.

Así los hombres reciben sobrenombres como 'Tigre sangriento', 'Garra de tigre', 'Cuchillo de pedernal', 'Serpiente de plumas'; mientras que las mujeres reciben sobrenombres como 'Flor blanca', 'Joya de oro', 'Bola de copal', 'Serpiente de flores', etc." (Caso, 1977: 30).

* (el rango o la ocupación)[7]

as características que expresan el rango o la ocupación, son:
nanta blanca con labores negras (sacerdotes, V-c).
nanta decorada con una mazorca de maíz estilizada y un fleco de plumas (rey, V-d).
do y tocados especiales para los guerreros (guerreros, V-a,f).
merciante se caracteriza por su bastón, su abanico, el bulto que carga y el copete enhiesto (V-

lias) Cuando los príncipes se representan caminando, probablemente fuera de su
se llaman dzeñeya (V-a,b,e). Las mujeres, generalmente no llevan sandalias, ni
as (ver V-h). Los hombres las llevan a veces, aun cuando aparezcan sentados.

penachos y banderas)
Se encuentran también representadas en los códices las armas, divisas, penachos y
eyes y los capitanes mixtecos"; y enlista los siguientes ejemplos:

o de madera al que se ponían epuntas de obsidiana o de pedernal,
a de boomerang (VI-a,b,g).
l Bodley, aparecen lanzas (VI-h,i,n), y con mucha menos
a] (VI-x).
os (VI-l).
clos decorados de múltiples maneras, yusa (V-a [b?; ky.

en cubiertos con camisas cortas, rojas y blancas,
an bcahuipili (VI-j,m,n) aunque es mucho más
icamente de adorno (VI-l)".

otecos y mixtecos, a los
olítica zapoteca,

ansiá en una
ode ns valle
ina separación
resultado una
rofica del valle

Anexo 3. Acerca de la domesticación de plantas y el origen de la agricultura.

1.

El medio ambiente siempre fue decisivo en el desarrollo de los grupos humanos, determinando el desenvolvimiento cultural de los pueblos; así, los grupos que se establecen en las márgenes de los ríos o de los lagos, pronto pasan del estadio de nómadas recolectores-cazadores, al de pueblos sedentarios, desarrollando técnicas agrícolas, conocimiento del ciclo de diversas plantas y, posteriormente, la domesticación, cría y explotación de recursos animales.[1]

La sedentarización y el aseguramiento de los nutrientes les va a permitir disponer de tiempo para diversas actividades: la construcción, las manifestaciones artísticas y religiosas, conllevando todo ello al desarrollo de grandes asentamientos y, por ende, al urbanismo organizado. No ocurrió lo mismo con los grupos que, por alguna circunstancia, se ubicaron en las grandes extensiones semiáridas donde la supervivencia fue determinante y la mayor parte del tiempo era encaminado hacia tres aspectos fundamentales: la búsqueda constante de alimentos, la búsqueda del agua y la protección de sí mismo de otros grupos depredadores. Estas necesidades le absorbían casi todo su tiempo, toda su vida, dejando poco para desarrollos y manifestaciones 'culturales', reduciéndose a aspectos íntimamente relacionados con sus urgencias: las armas, el vestido, algunos burdos ornamentos, y el utillaje doméstico ligero y desechable (Nárez 1994: 75-76).

2.

El papel del crecimiento demográfico y su consecuente presión sobre los recursos como causa potencial de la agricultura alcanzó su máxima expresión en el planteamiento de Cohen, quien sostuvo que el conocimiento del cultivo de plantas es universal y está al alcance de todos los cazadores-recolectores, quienes conocen perfectamente su medio. No necesitan inventar la agricultura, pues ésta consiste en la aplicación sistemática de una serie de técnicas ya conocidas; la agricultura se origina en el momento en que los grupos de cazadores-recolectores necesitan practicarla.

Cohen compara las ventajas y desventajas tanto de la economía de caza-recolección como de la basada en la agricultura, concluyendo que la única ventaja que presenta la agricultura es la capacidad de producir una mayor cantidad de alimentos por unidad de espacio en una misma unidad de tiempo. Por lo tanto, la agricultura puede sustentar a poblaciones más densas. No obstante, la calidad de la dieta resulta inferior, por ser menos variada. Además, las actividades agrícolas requieren de una mayor inversión de trabajo. Partiendo de este razonamiento, Cohen concluye que la agricultura se practicaría únicamente en virtud de una necesidad de mayor cantidad de alimentos. Según su interpretación, las evidencias arqueológicas indican que la agricultura tuvo sus inicios en diversas áreas del mundo, casi al mismo tiempo, hace aproximadamente 10,000 o 12,000 años (McClung y Zurita, 1994: 213-214).

3.

Por ejemplo, en el Valle de Oaxaca, las evidencias de cucúrbitas ya domesticadas en asociación con la ocupación estacional de la Cueva de Guilá Naquitz por parte de pequeños grupos familiares[2] demuestra que la selección y modificación intencional de plantas con ciertas características

---

[1] Al respecto, cabe recordar lo siguiente: McClung y Zurita (1994)afirman que el orden cronológico y la intensidad en que se dan la sedentarización, la domesticación de plantas, la agricultura y la aparición de la cerámica difieren de un sitio arqueológico a otro.

[2] [Nota 19] Flannery (ed.): ~~Guilá Naquitz ...~~

fueron practicadas por los grupos humanos mucho antes (aproximadamente 8,000 años aC) del desarrollo de la vida sedentaria, cuya economía se basa en la agricultura. Por otro lado, la asociación de asentamientos posiblemente permanentes con restos de plantas aún silvestres, tal y como ocurre en Zoapilco, en la Cuenca de México, demuestra la posibilidad de sostener un modo de vida predominantemente sedentario con base en la recolección de recursos de subsistencia, sin la necesidad de una economía agrícola desarrollada (e.g. aproximadamente 5,000 aC) (McClung y Zurita 1994: 216-217).[3]

4.

Bye[4] propone un concepto de domesticación que considera tanto los aspectos biológicos de las plantas como el impacto de las actividades humanas ... Algunas plantas silvestres tienen una tendencia a colonizar hábitat modificados por los seres humanos en donde se desarrollan como arvenses. Cuando éstas toleran o son cuidadas por el hombre, hay una selección inconsciente que favorece su sobrevivencia y aumenta la posibilidad de mutaciones. En caso de desarrollar características que el hombre considere útiles, la selección se hace consciente, favoreciendo el que se cultiven con la intención de aumentar el número de plantas con las características preferidas; de esta manera, en algunos casos se transforman en plantas domésticas que dependen del hombre (McClung y Zurita 1994: 219).

[3] Se subrayaron las ideas importantes para la discusión.

[4] "Bye: 'Quelites: ethnoecology of edible greens-past, present and future'" (McClung y Zurita, nota 25).

Anexo 4. Episodios que involucran a Itzpapalotl, extraídos de las fuentes.

1.

"Solamente Iztacmixcoatl, al que se nombra Mixcoaxocoyotl (Mixcoatl el menor), huyó, escapó de sus manos y se metió apresurado dentro de una biznaga. Itzpapalotl arremetió contra la biznaga; salió de prisa Mixcoatl, luego la flechó repetidas veces y evocó a los cuatrocientos mixcoas que habían muerto y aparecieron y en seguida la flecharon una y otra vez. Así que murió, la quemaron; con su ceniza se empolvaron y se pintaron ojeras. Y así que se acabó de hacer el tlaquimilolli (envoltorio de las cenizas), se aparejaron todos en el punto llamado Mazatepec" (Anales de Cuauhtitlan 1975: 3).

2.

"Así es la relación de los viejos chichimecas, que dejaron dicho que, cuando comenzó el señorío de los chichimecas, una mujer, de nombre Itzpapalotl, los convocó y les dijo: 'Haréis vuestro rey a Huactli. Id a Nequameyocan a poner una tienda de tzihuactli y nequametl, donde tenderéis esteras de tzihuactli y nequametl. Luego iréis al oriente (tlapco) y ahí tiraréis con arco; de igual manera tiraréis por el norte (mictlampa), dentro del valle (teotlalli, tierra divina); asimismo tiraréis por el sur; también tiraréis por la sementera de riego (amilpampa) y en la tierra florida (xochitlalpan). Y en habiendo flechado y cobrado a los dioses, el azul celeste, el amarillo, el blanco y el rojo,[1] águila, tigre, culebra, conejo, etc., luego pondréis a Tozpan, Ihuitl y Xiuhnel a guardar a Xiuhteuctli, etc.[2] Ahí se cocerán vuestros cautivos[3] y después que Huactli ayune como rey cuatro días, convendrá que vuestro cautivo, etc.'" (Anales de Cuauhtitlan: 6).

3.

"Luego vino la que fue comida por su hermano mayor: viene apartando y atando algo a los cabellos y arreglándolos y llorando. La oyeron los dioses Señores del año y fueron a traer a la mujer Itzpapalotl: iba guiando Mimich. No bien la trajeron, la quemaron, y estalló varias veces. Primero brotó el pedernal azul celeste; la segunda vez brotó el pedernal blanco. Tomaron el blanco y lo envolvieron en una manta. La tercera vez brotó el pedernal amarillo; tampoco lo tomaron, solamente lo vieron. La cuarta vez brotó el pedernal rojo; tampoco lo tomaron. La quinta vez brotó el pedernal negro; tampoco lo tomaron. Mixcohuatl adoró por dios al pedernal blanco, al cual envolvieron; lo cargó a cuestas y se fue a combatir en el lugar nombrado Comallan: va cargando su dios de pedernal, Itzpapalotl" (Leyenda de los soles: 124).

---

[1] Para Heyden (1976: 11), los colores, aparte de representar distintos puntos cardinales, simbolizan también la agricultura, puesto que el maíz (que tiene la asociación con la subsistencia y una vida sedentaria) se representa por medio de diversos colores (Heyden 1972: 6-7; anales de cackchiqueles 1960: 60; Durán 1976, I: 154).

[2] Odena y Reyes (1995: 253), por otro lado, interpretan el texto como sigue: "Este numen femenino [Itzpapalotl] ... los instruye [a los chichimecas] para que pongan su caza en manos de 'Xiuhtecuhtli (el señor del año, dios del fuego), Huehueteotl (el dios antiguo) a quien guardarán los tres, Mixcoatl[¿sic pro: Xiuhnel?], Tozpan e Ihuitl; estos son los tres nombres de las piedras del hogar'".

[3] Cabe mencionar que la cocción de los cautivos sugiere la antropofagia practicada por los chichimecas. Se discute este tema al tratar los sacrificios humanos.

En la misma fuente aparece en seguida un enfrentamiento que tuvo Mixcoatl (Mixcohuatl) con una mujer de Huitznahuac llamada Chimalman:

> "Luego fue Mixcoatl a conquistar en Huitznahuac: a su encuentro salió la mujer Chimalman, que puso en el suelo su rodela, tiró sus flechas y su lanzadardos, y quedó en pie desnuda, sin enaguas ni camisa. Viéndola, Mixcohuatl le disparó sus flechas: la primera que le disparó, no más le pasó por encima y ella sólo se inclinó; la segunda que le disparó, le pasó junto al costado, y no más doblegó la vara; la tercera que le disparó, solamente la cogió ella con la mano; y la cuarta que le disparó, la sacó por entre las piernas. Después de haberle disparado cuatro veces, se volvió Mixcohuatl y se fue. La mujer inmediatamente huyó a esconderse en la caverna de la barranca grande. Otra vez vino Mixcohuatl a aparejarse y proveerse de flechas; y otra vez fue a buscarla, y a nadie ve" (Ibid.).

Más adelante Mixcohuatl le dispara otra vez a Chimalma, y ella logra otra vez a esquivarse de las flechas. La historia sigue así:

> "Después de que esto pasó, la toma, se echa con la mujer de Huitznahuac, que era Chimalman, la que luego se empreñó. Cuando nació Ce Acatl, cuatro dias afligió mucho a su madre; y así que él nació, inmediatamente murió su madre: A Ce Acatl le crió Quillaztli, Cihuacohuatl" (Ibid.).

De esta manera, en este mito el personaje femenino toma distintos nombres con características similares, como si fueran distintas personalidades de una misma deidad Itzpapalotl: Itzpapalotl y Chimalman, con el carácter bisexual, y Quillaztli y Cihuacohuatl como sustitutas de las dos primeras.

4.

> " ... Y de Mazatepec vinieron a la provincia de Tepenenec que quiere decir en el cerro de eco, y aquí mataron a Itzpapalotl, el cual mató Mimich a flechazos; y de aquí vinieron a Comallan donde tuvieron grande guerra, hasta que por fuerza la destruyeron y ganaron.
>
> Y de esta provincia de Comallan vinieron a la provinvia de Culhuacan y a Teotlacochcalco y a Teohuitznahuac: aquí quisieron flechar y matar a una señora cacica que se llamaba Cohuatlicue, señora de esta provincia, a la cual no flecharon, antes hicieron amistades con ella y la hubo por mujer Mixcohuatl Camaxtle, y de esta Cohuatlicue y Mixcohuatl Camaxtle nació Quetzalcohuatl; por cuya causa y razón dejo atrás declarado, que aunque Quetzalcohuatl dijo que vino por la parte del norte y por Pánuco, y de Pánuco por Tulantzinco y por Tula donde tuvo su habitación, todos vinieron estos por la vía del poniente.
>
> E que como fuesen personas tan principales y de tan grandes habilidades, los tuvieron por dioses, especialmente Camaxtle, Quetzalcohuatl y Tezcatlipuca, y todos los demás ídolos; ..." (Muñoz Camargo, 1998: 84-85).

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

Cultura y cosmovisión chichimecas en el Mapa de Cuauhtinchan No. 2

T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE

DOCTORA EN ANTROPOLOGÍA

P R E S E N T A:

KEIKO YONEDA

DIRECTORA DE TESIS
DRA. JOHANNA BRODA

VOL. II

MÉXICO, D.F. 2002

(VOL. 2) LISTAS, ILUSTRACIONES Y CUADROS:

Listas

Ilustraciones (Diagramas, Grupos de glifos y Láminas)

Cuadros

Listas

Lista de los diagramas:

1. Diagrama general del MC2.
2. Distribución de los dioses, y de los lugares sagrados y sobrenaturales en el Mapa de Cuauhtinchan No.2.
3. Distribución de los personajes con pintura facial en el Mapa de cuauhtinchan No.2.

Lista de los grupos de los glifos:
Grupos A-P

Lista de las láminas:

0a. Frontera mesoamericana (siglos IX y XVI)(Braniff 1994: 114, fig. 1).
0b. Aridamérica y Oasisamérica (Nárez 1994: 83, Fig. 7, Sitios de Aridamérica y Oasisamérica).

1. La distribución de los nombres gentilicios chichimecas en las cuevas interiores de Chicomoztoc (MC2 y HTCh, f. 16r).

1a. Los personajes y los elementos asociados a Chicomoztoc (HTCh: 161, diagrama con lectura de los glifos de la f. 16r).
1b. Chicomoztoc en la HTCh (f. 16r).
1c. Los personajes y los elementos asociados a Chicomoztoc (HTCh: 162, diagrama con lectura de los glifos de la f. 16v).
1d. Chicomoztoc en la HTCh (f. 16v).
1e. Chicomoztoc representado por un conjunto de edificios con siete secciones (un edificio con tres pisos y dos edificios con dos pisos)(HTCh, f. 19v).

2. Las pinturas faciales en el MC2.

2a. Ejemplos de: una línea, un punto en la mejilla, y dos líneas y un punto.
2b. Glifos de referencia: guerrero con pintura facial de una línea; Teteoinan con "un agujero en sus mejillas".
2c. Glifos de referencia: Otontecuhtli y Xocotl con dos líneas; Xiuhtecuhtli con dos líneas y un punto; y Tlahuizcalpantecuhtli con dos líneas y discos blancos.

3. Los astros (Tonatiuh: Sol; Tlahuizcalpantecuhtli: Venus), e ixtli (ojo) del topónimo Atlixco en el MC2.

4. Códice florentino, Dibble y Anderson (1982), Ilustrations, Book 6. Rhetoric and Moral Philosophy: 1-11.[1]
1, 3, 5 y 7: La imagen (o la concepción visual de la cabeza) de Tezcatlipoca flotando en el cielo nocturno.
9: Tlazolteotl representado con dos cuernos.
10: Tlaloc representado con dos cuernos, las manos y los pies de forma similar a las patas de las aves (con garras), y el cuerpo velludo.

5. Objetos rituales que probablemente representan la cabeza de Tezcatlipoca, en el MC2:

-Chichimeca que sale de Chicomoztoc con el objeto ritual sostenido en las manos (A20).
-Una escena ritual desarrollada junto a un cerro por cuatro chichimecas: dos de ellos con un punto en la mejilla, y dos con una raya de pintura facial. El objeto ritual (L12) está colocado sobre un soporte de tzouactli (?), abajo de una estructura sagrada.

6. Glifo toponímico C31 con el elemento nominal que probablemente representa a tzitzimitl. El topónimo podría ser Tzitzimatlauhco o Tzitzintepec (HTCh, párrafo 252).

---

[1] Por el momento no hemos investigado acerca de la posible influencia occidental en algunos rasgos de estas ilustraciones del Códice florentino.

(C31) Glifo toponímico con el elemento nominal tzitzimitl. Tiene dos cuernos como Tlazolteotl y Tlaloc, del Códice florentino (lámina 4), y el rostro descarnado como tzitzimitl del Códice Magliabecchiano. El rostro es, además, velludo.

Glifo de referencia: Tzitzimitl (Códice Magliabecchiano, en Yolotl González 1995: 189). Tiene el rostro descarnado como el glifo C31 del MC2, y las manos y los pies con garras. Véase, asimismo, la representación de Tlazolteotl y Tlaloc en el Códice florentino (Lámina 4).

Lista de los cuadros:

Lista de los anexos:

Ilustraciones

Foto de la totalidad del *Mapa de Cuauhtinchan No. 2* (MC2).

Diagramas

/MITAD IZQUIERDA/ /MITAD DERECHA/

Diagrama 1: Diagrama general del MC2.

E41	Citlaltepec (Cerro Pinal).
F22	Cuauhtli ychan, Ocellotl ychan, Tepetl cotoncan.
G10	Nappatecuhtli o Nauhcampatepetl (Cofre de Perote).
J21+J22	[varios elementos]+J23 Tepucehecatl yquizcan.
J41+J42	[varios elementos]+J43 Tepucehecatl yquizcan.
K18	Iztaccihuatl.
L20	Popocatepetl.
L27	Acahualla Tetliyacac (o Tepeyacac).
N13	Totolquetzale.
O16	Tentzon.
O38	Xochiatlapan.
O39	Chillan o Chiltecpintla. Chichihualcuauhco Tonacacuauhtitlan.
P8+P9	Omeyolcan.
P10	Tlacotl itencan.
P11+P12	Tetlnepaniuhcan.
P36	Tequixtepec.

/MITAD IZQUIERDA/ /MITAD DERECHA/

(A) *A20 *A23 #A39

(B)

(C) *C31 *C40 #C36

(D)

(E) *E31a #&E39 #E49 #E10+E11 &E41 #E33 *E46

(G) *&G10 *G25

(F) #F10+F11 &F22

(H) #H17+H18

(I) *J49

(J) *J31 *J12 *&J41+J42 +J43 *&J21+J22+J23

(K) *K13 #K6+K7 &K18 #K32 *K43+K44

(L) &L20 & L27 #L25 #L11+L12 *L12 *L54

(M)

(N) &N13

(O) &O16 &O38 &O39

(P) &P8+P9 &P10 &P11+P12 &P36

Diagrama 2 : Distribución de los dioses,y los lugares sagrados y sobrenaturales en el MC2.

claves: * Los dioses. # Los tlaquimilolli y las estructuras sagradas. & Los lugares sagrados y sobrenaturales.

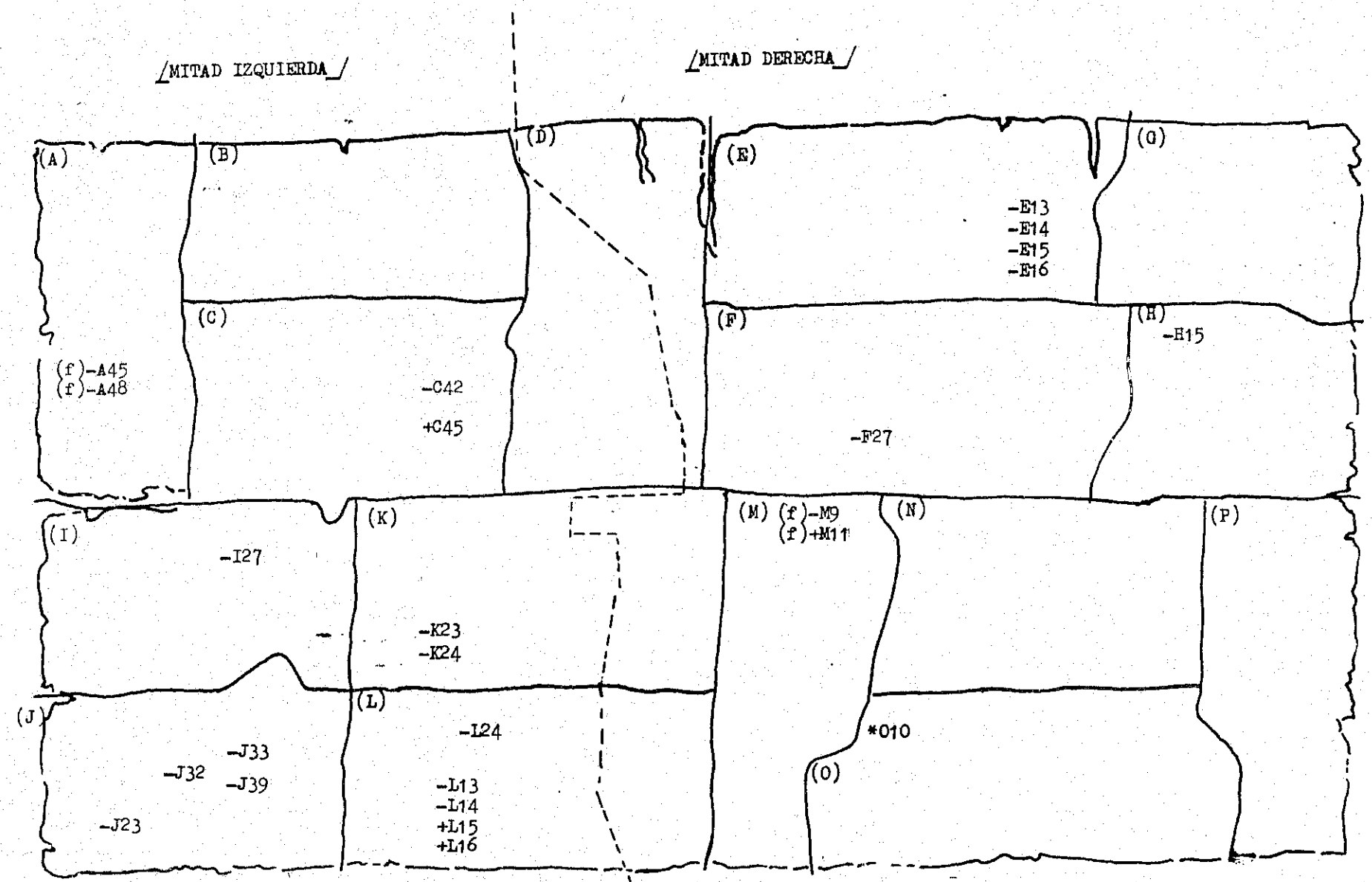
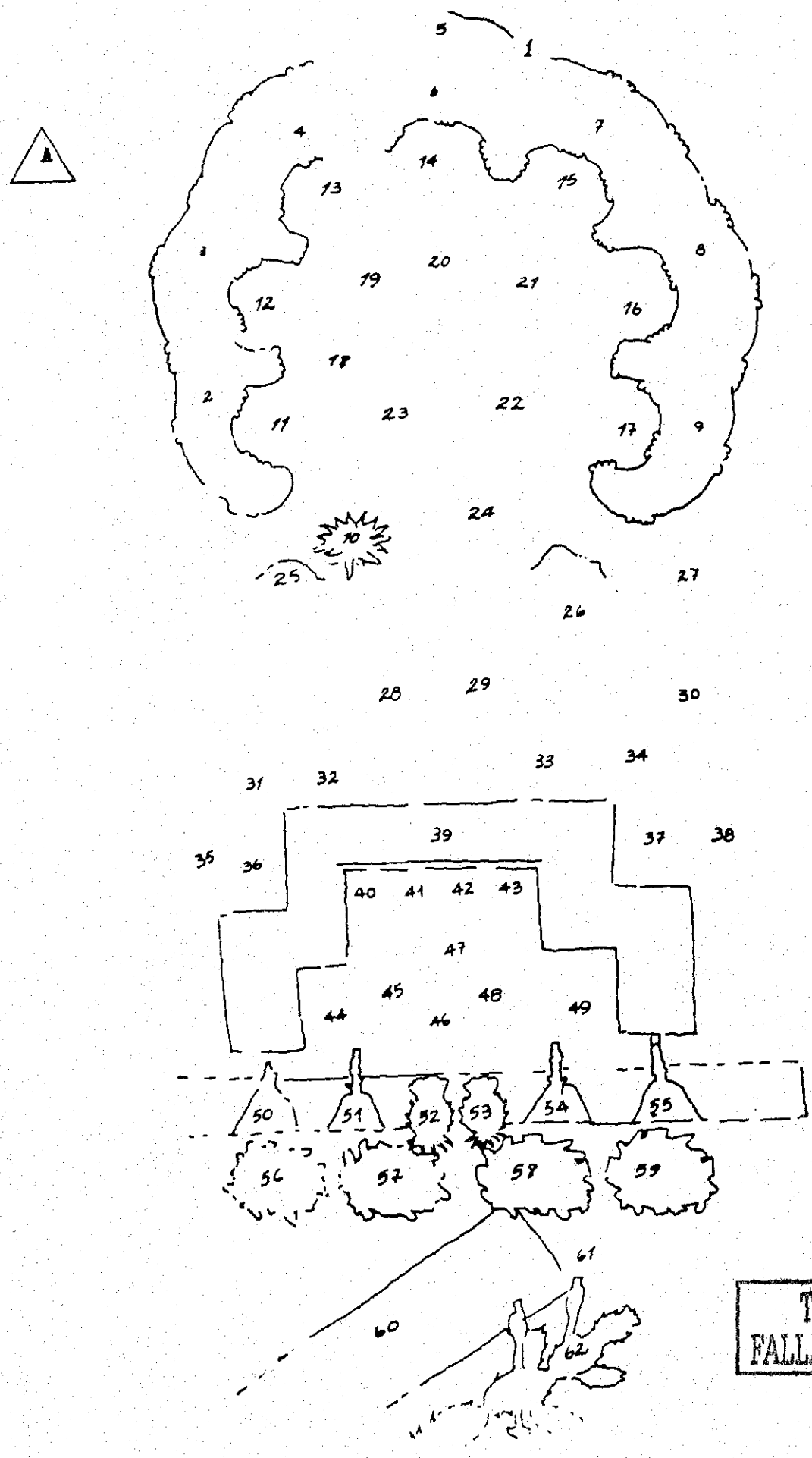
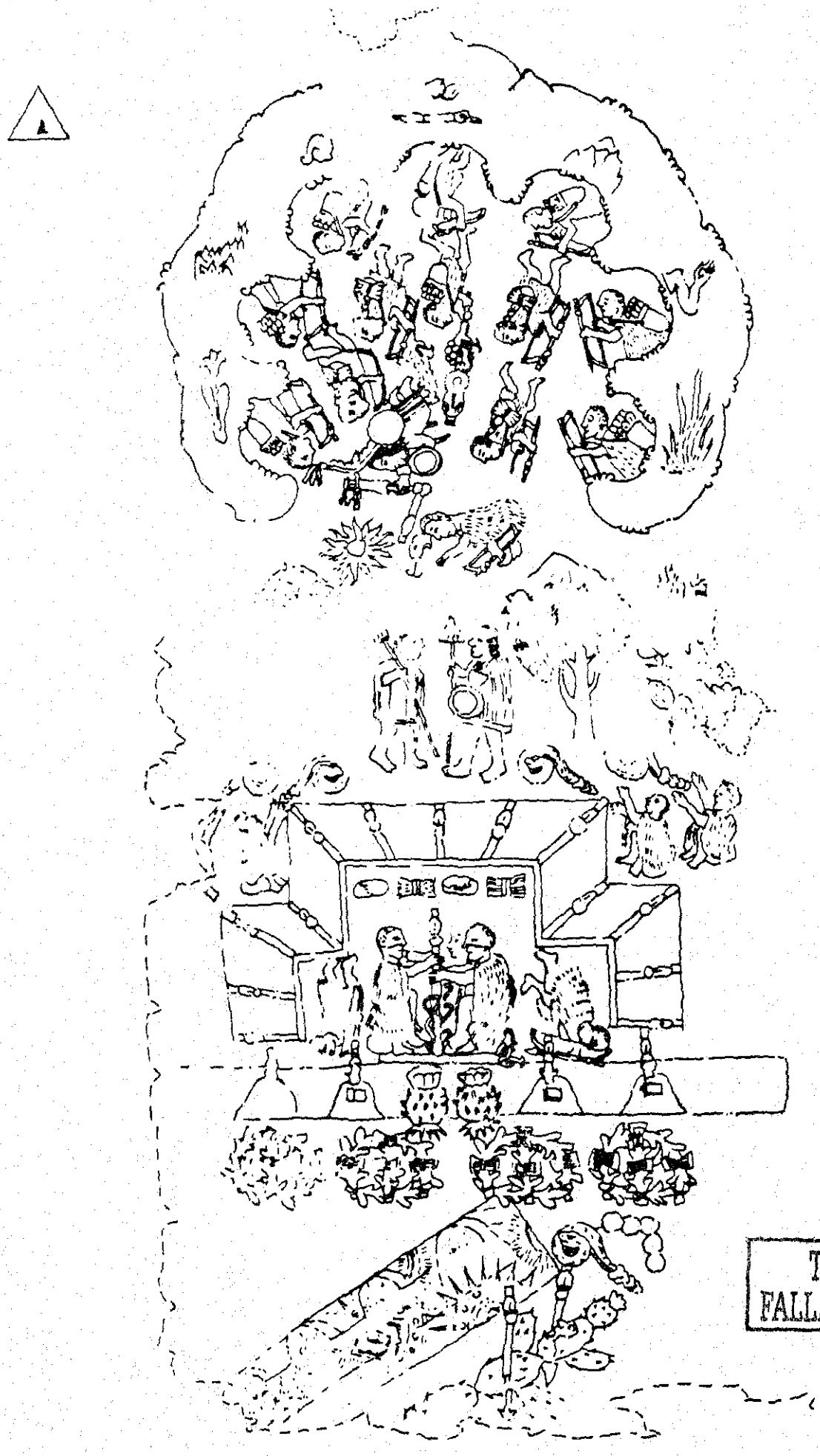


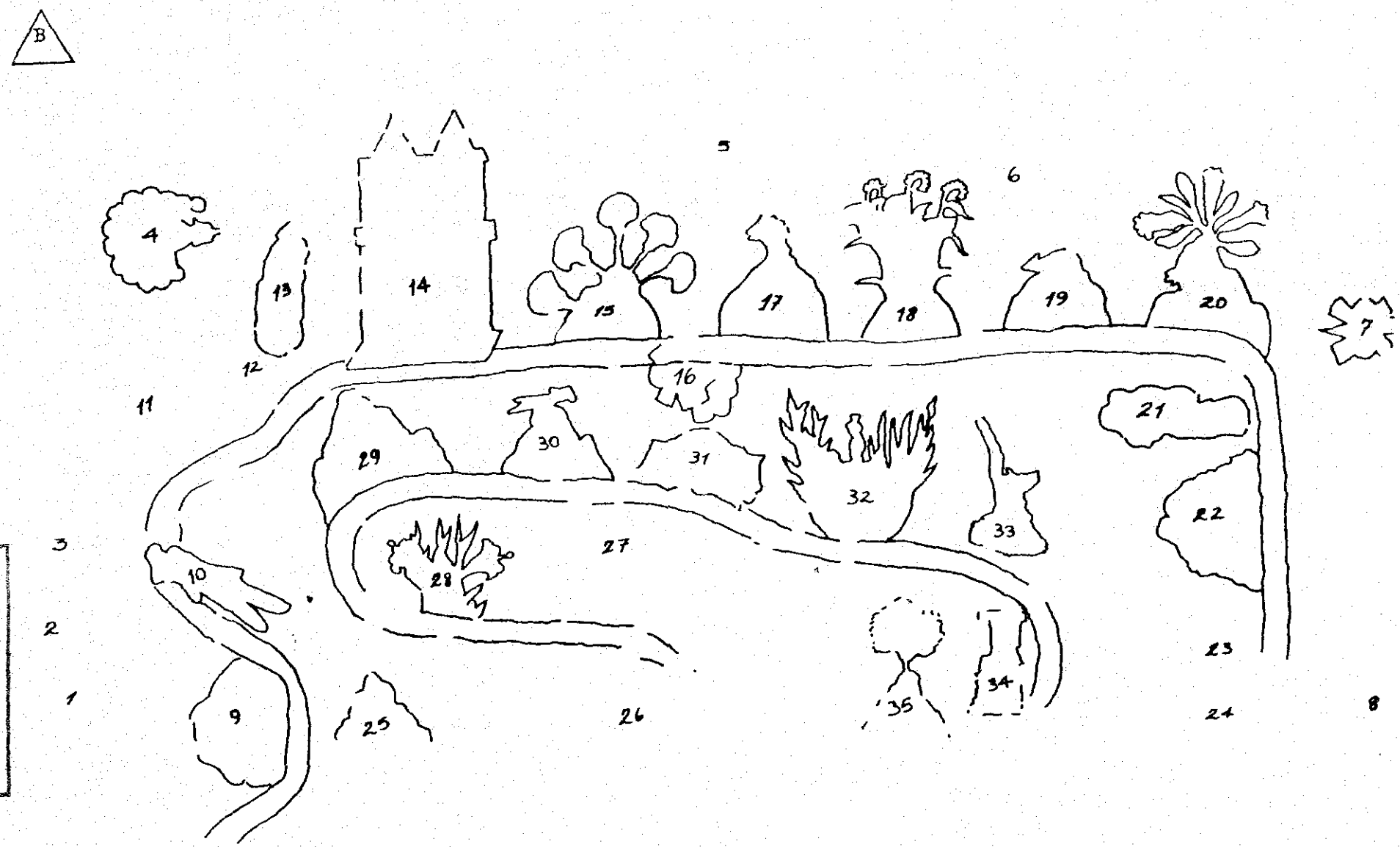
Diagrama 3: Distribución de los personajes con pinturas faciales en el MC2.

claves : -(línea) +(punto) *(líneas en el ojo y en la boca, con un punto en la mejilla)
(f) (ejecutante de la ceremonia del fuego nuevo)

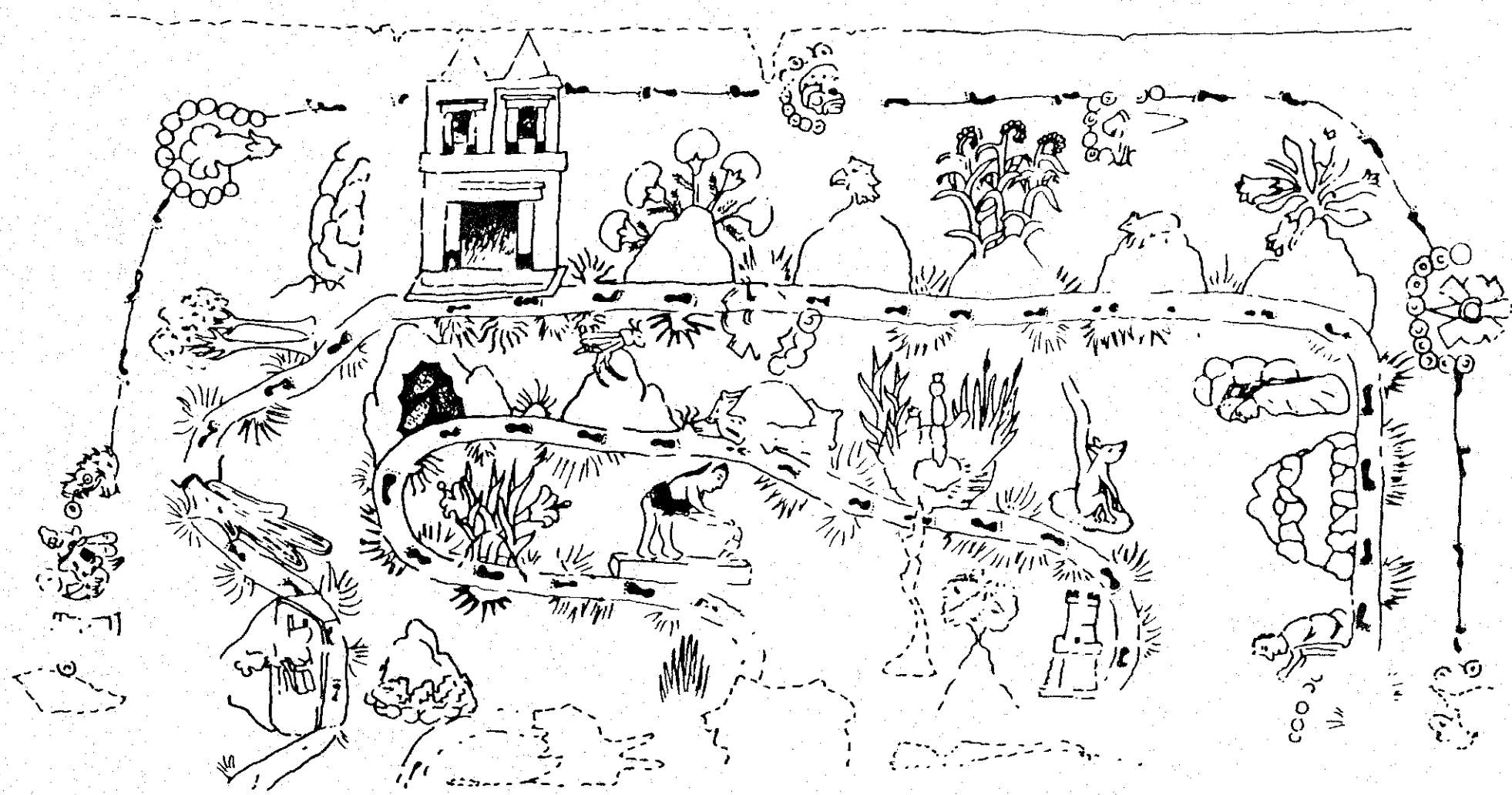
Grupos de glifos

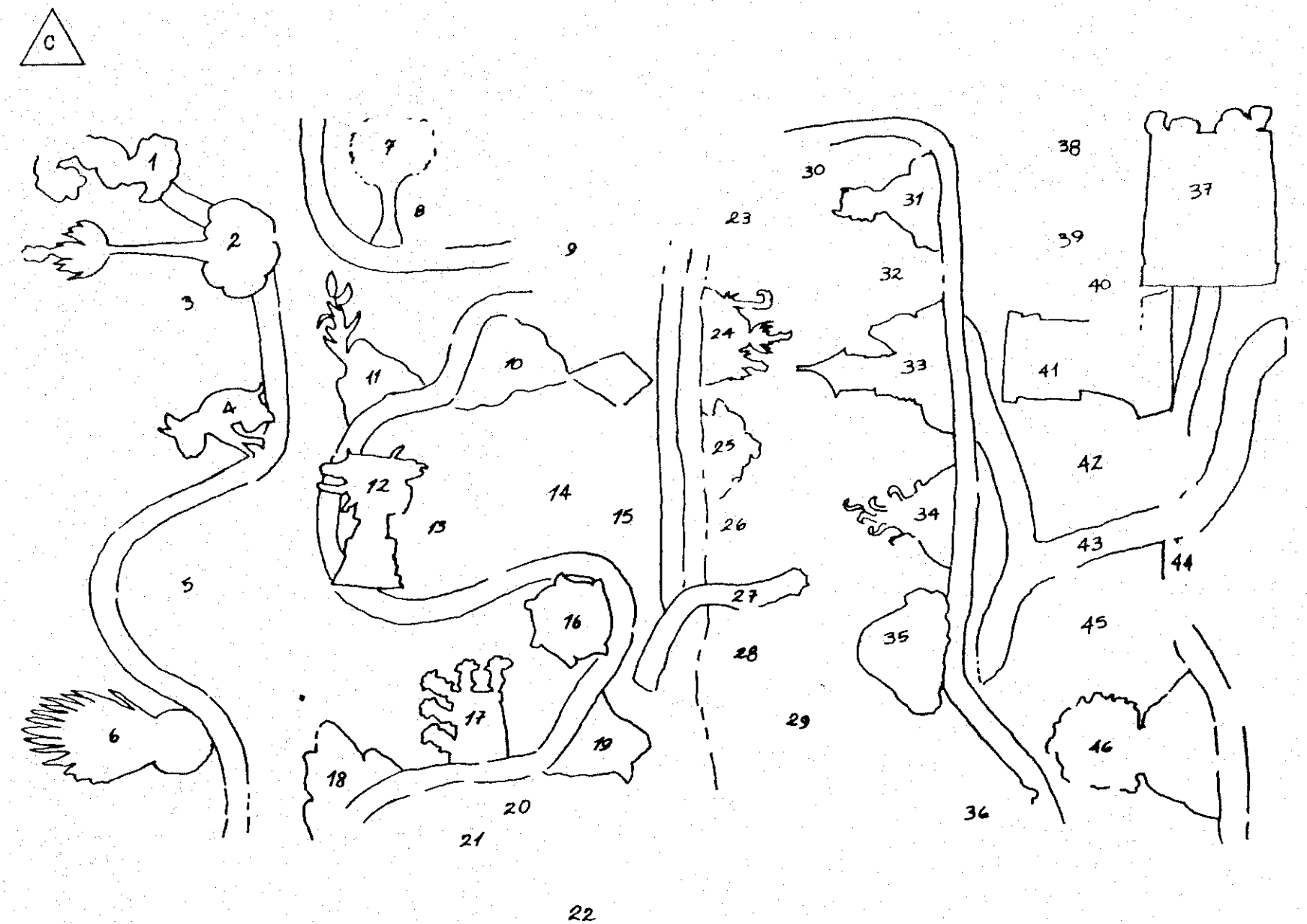


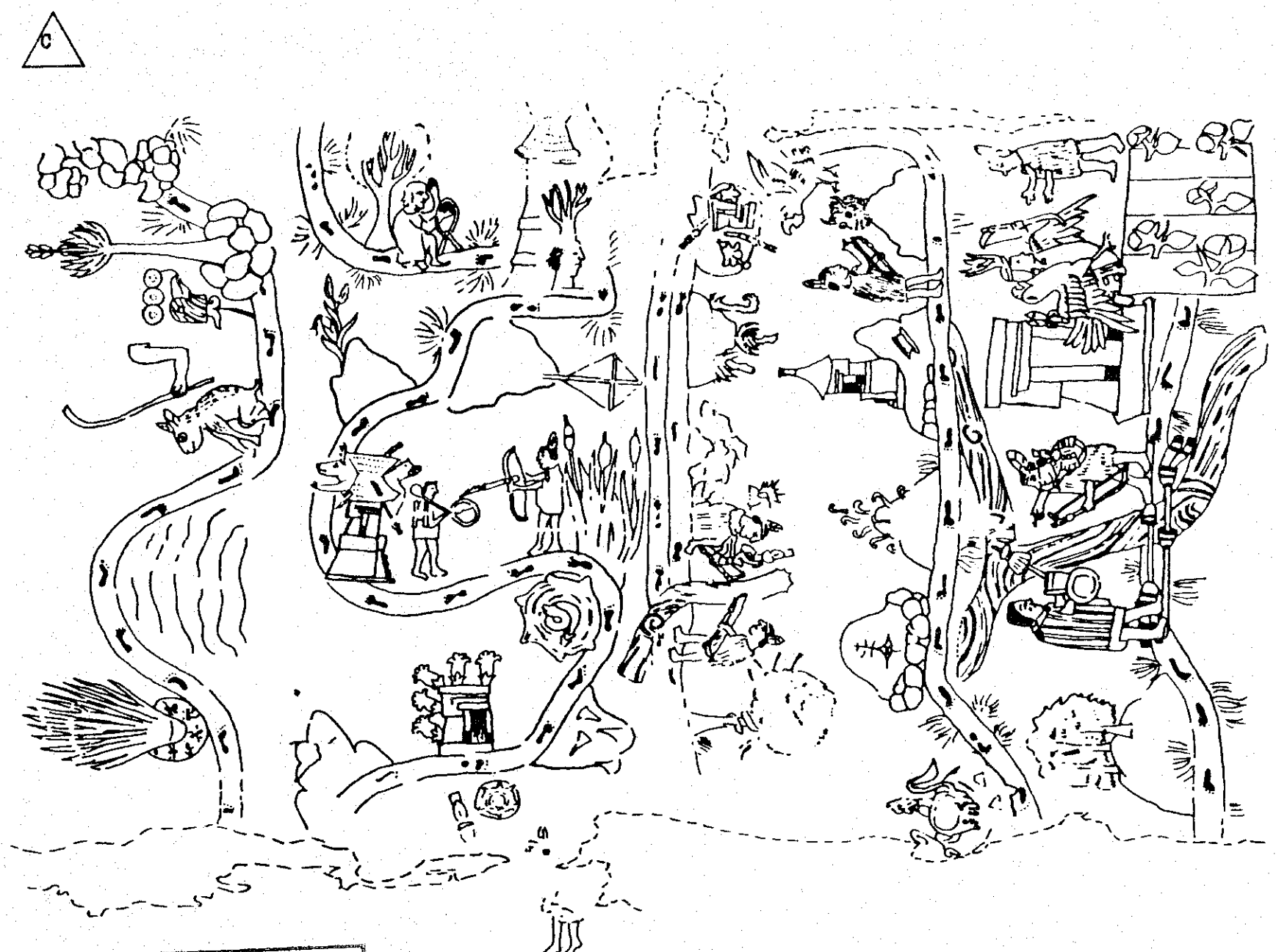


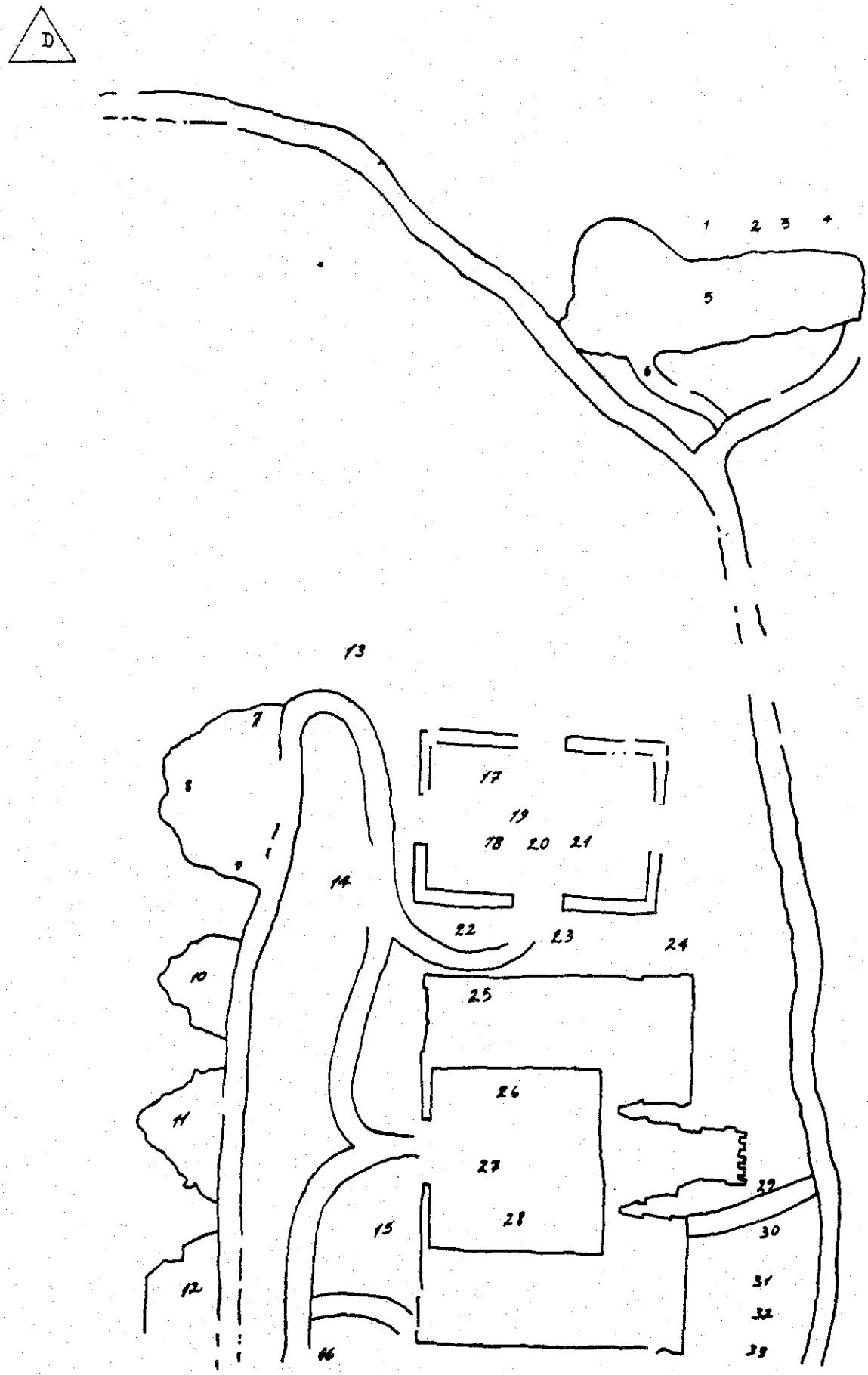


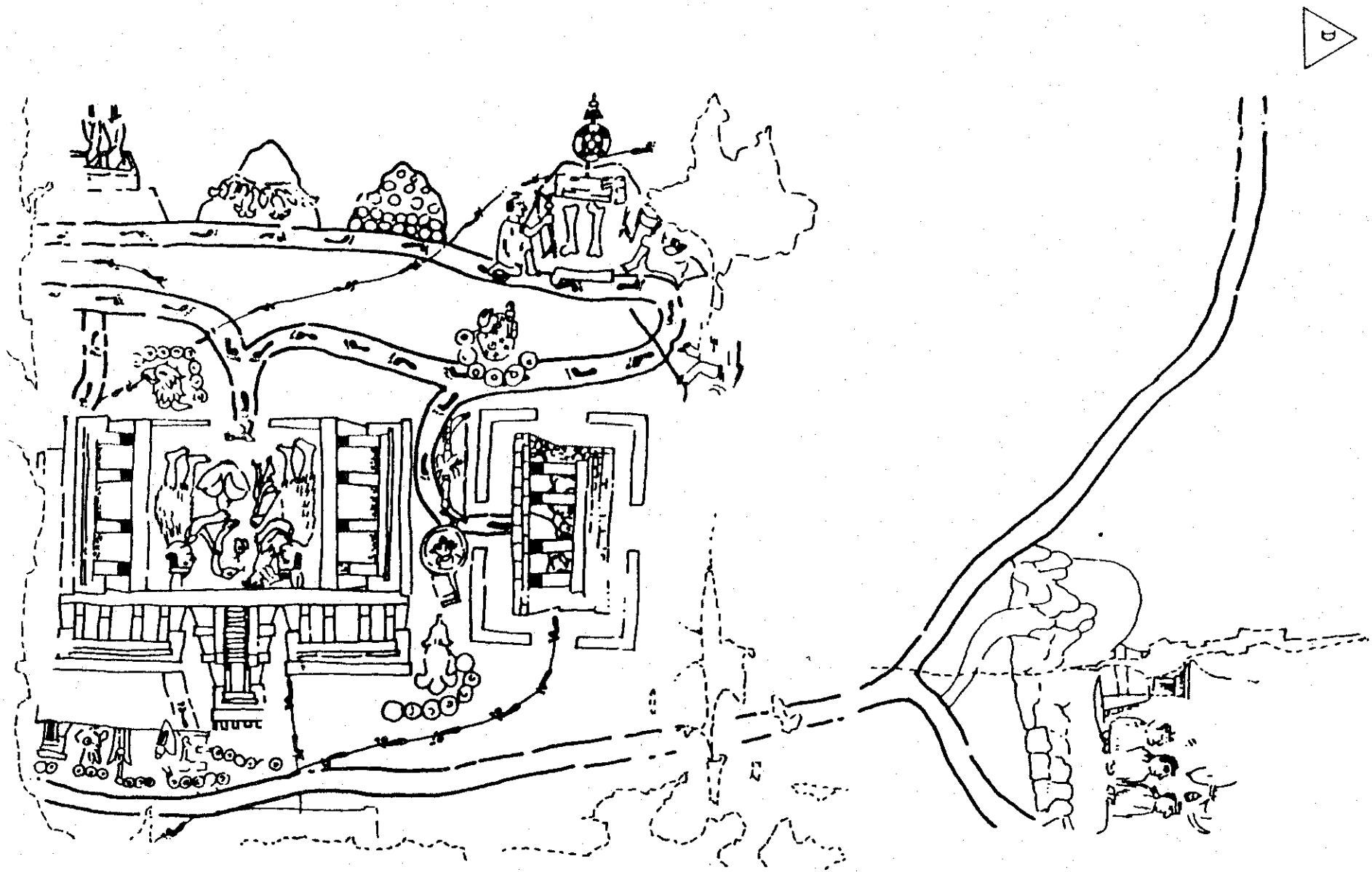
B



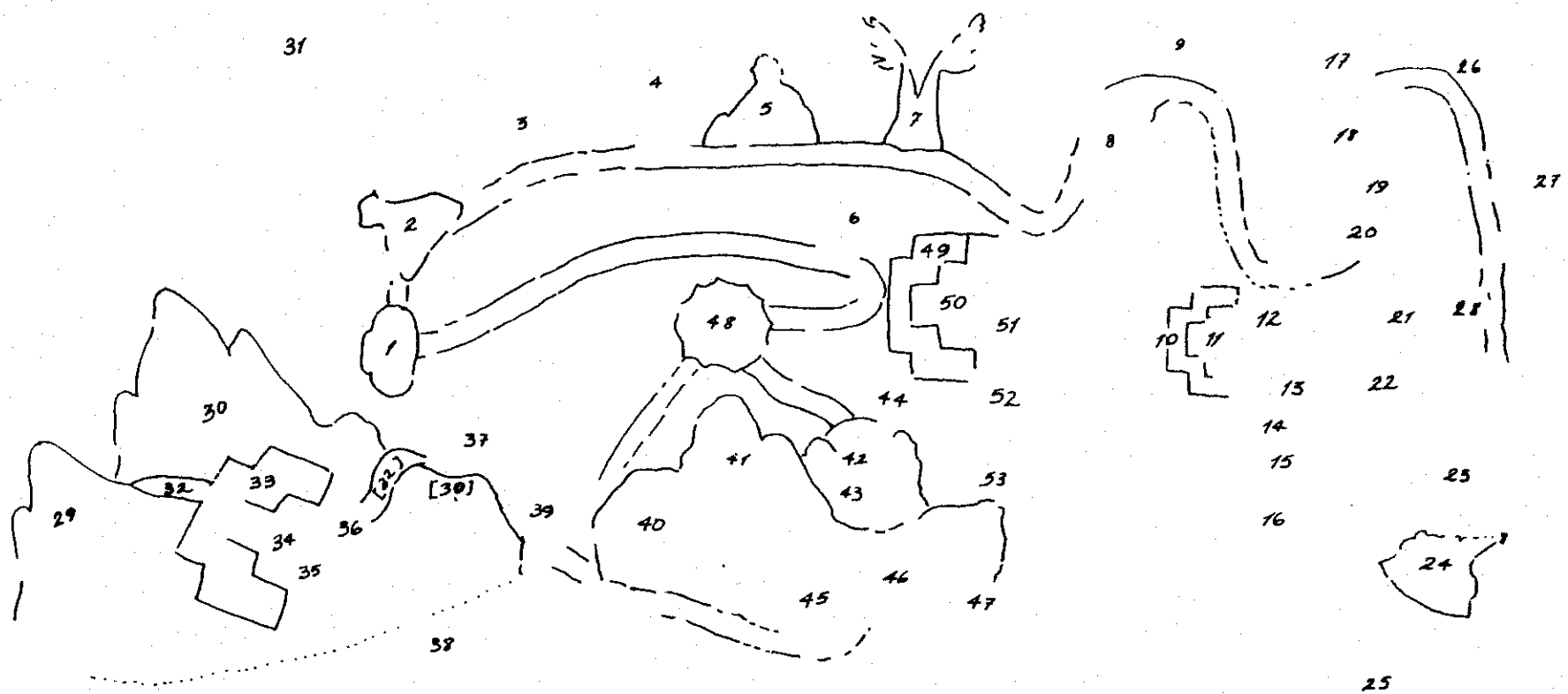


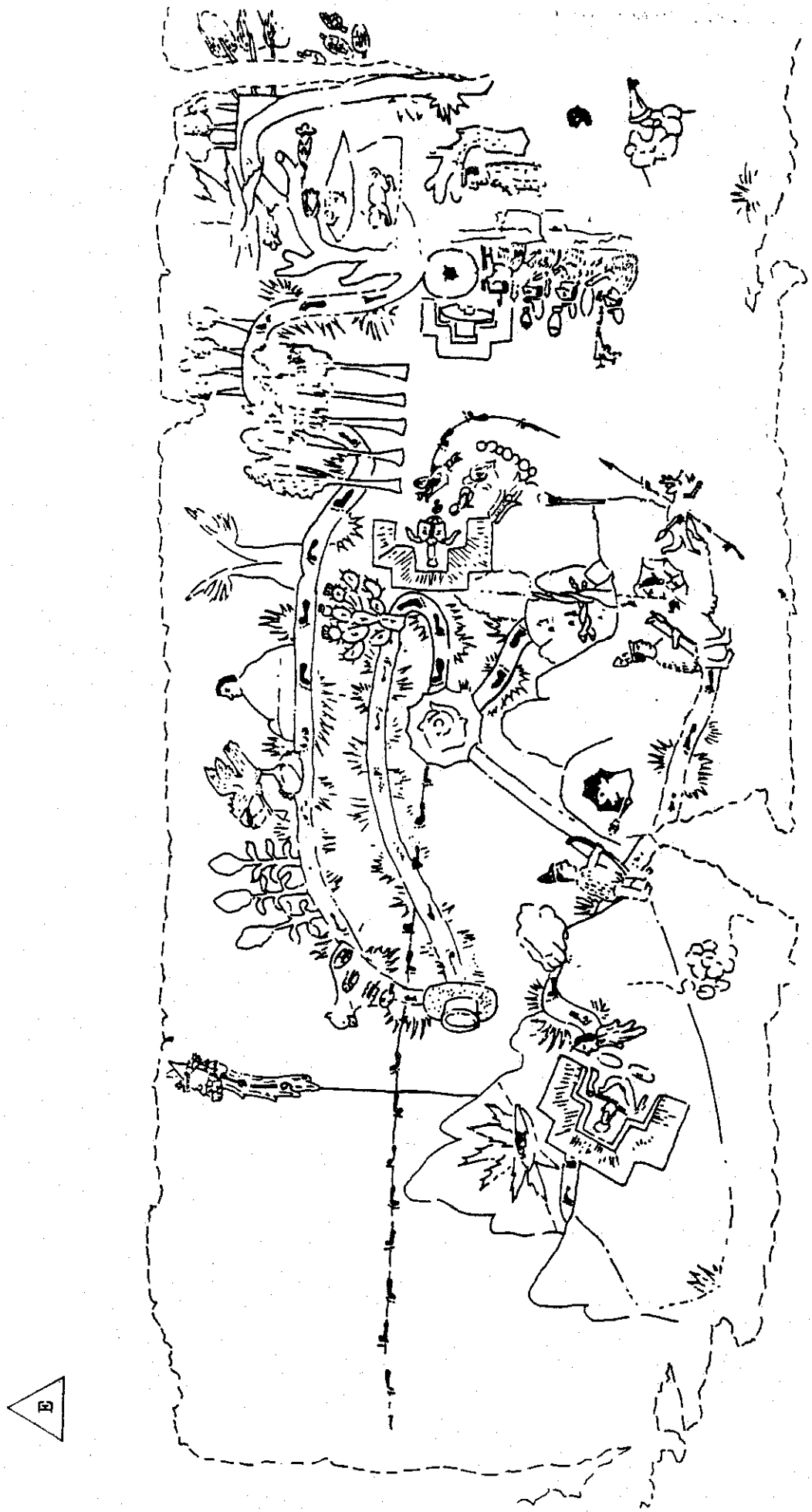




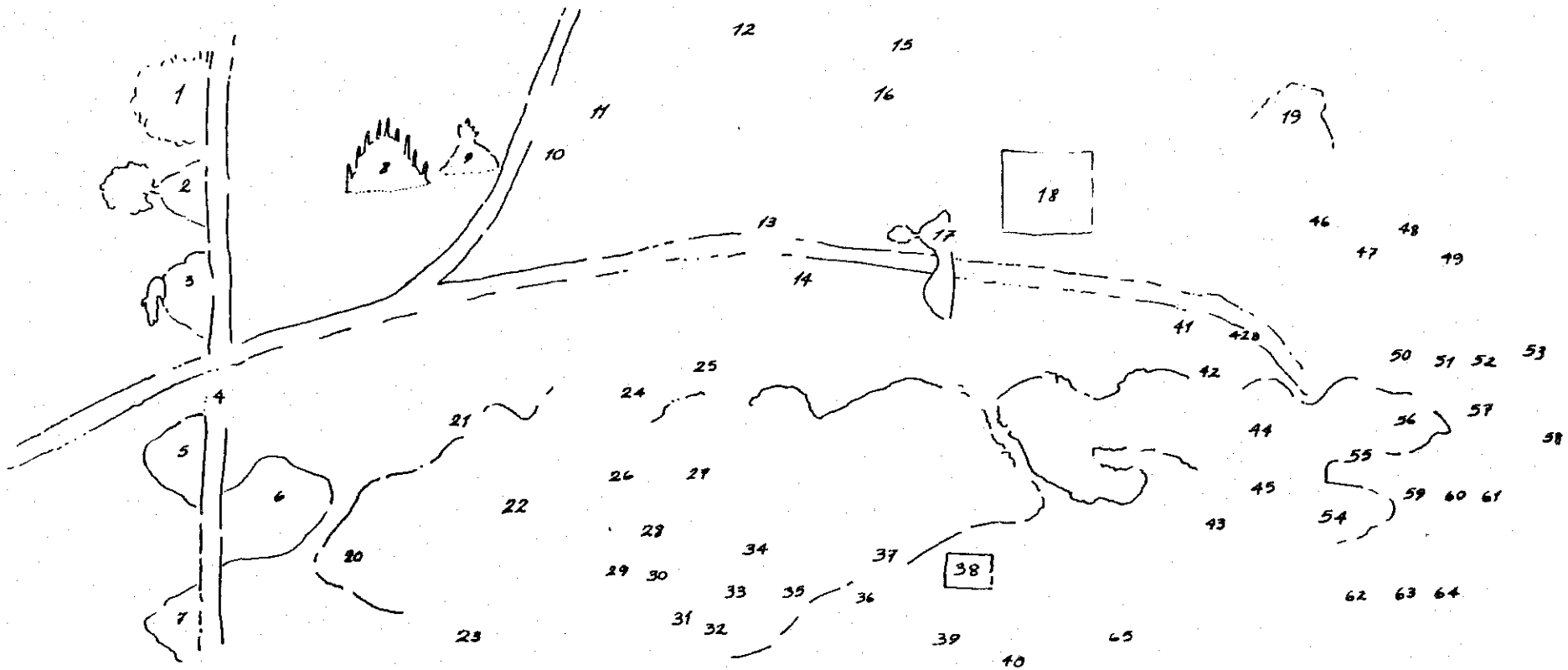


E

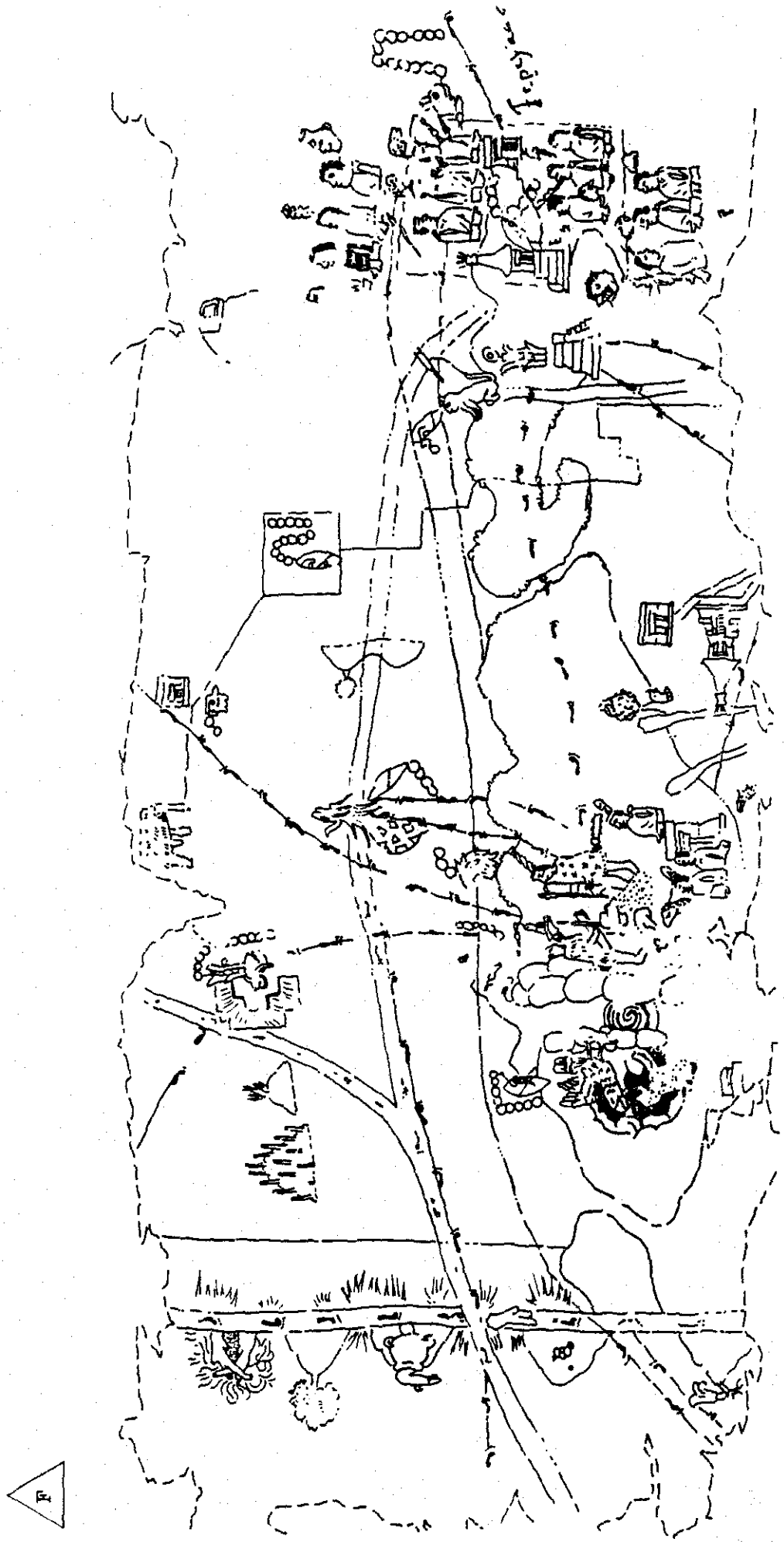


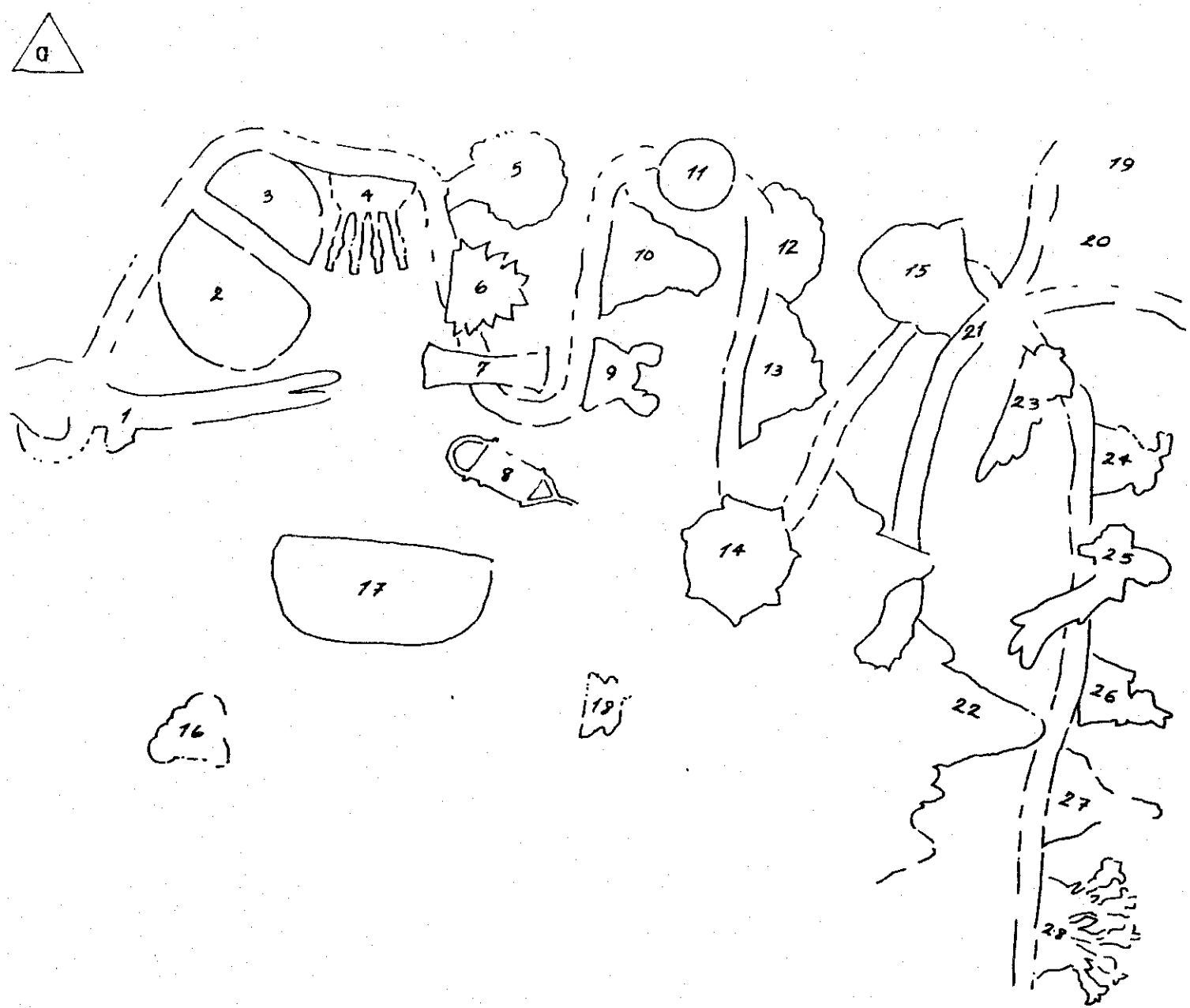

E

F

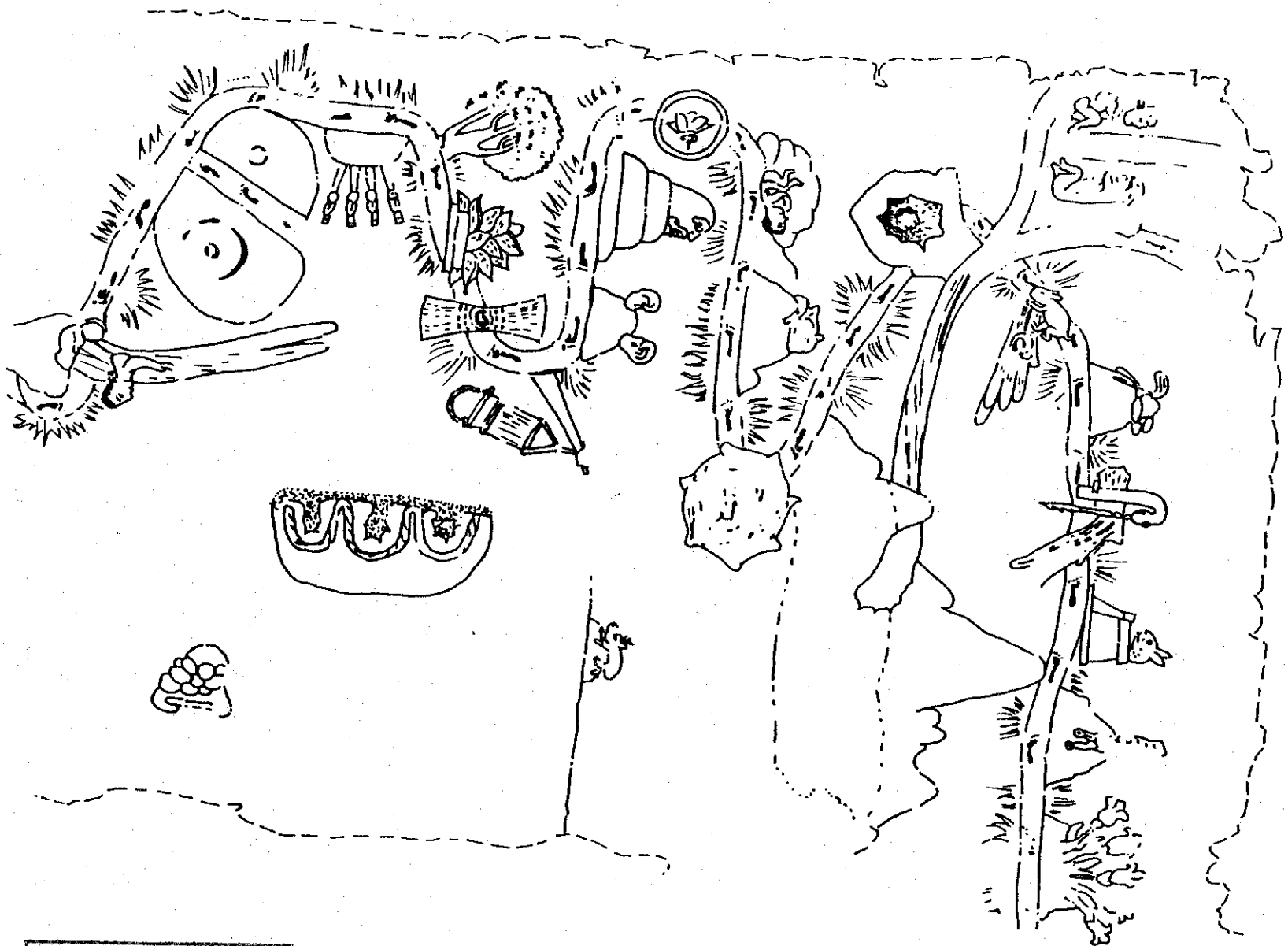

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42a
42
43
44
45
46
47
48
49
50
51
52
53
54
55
56
57
58
59
60
61
62
63
64
65

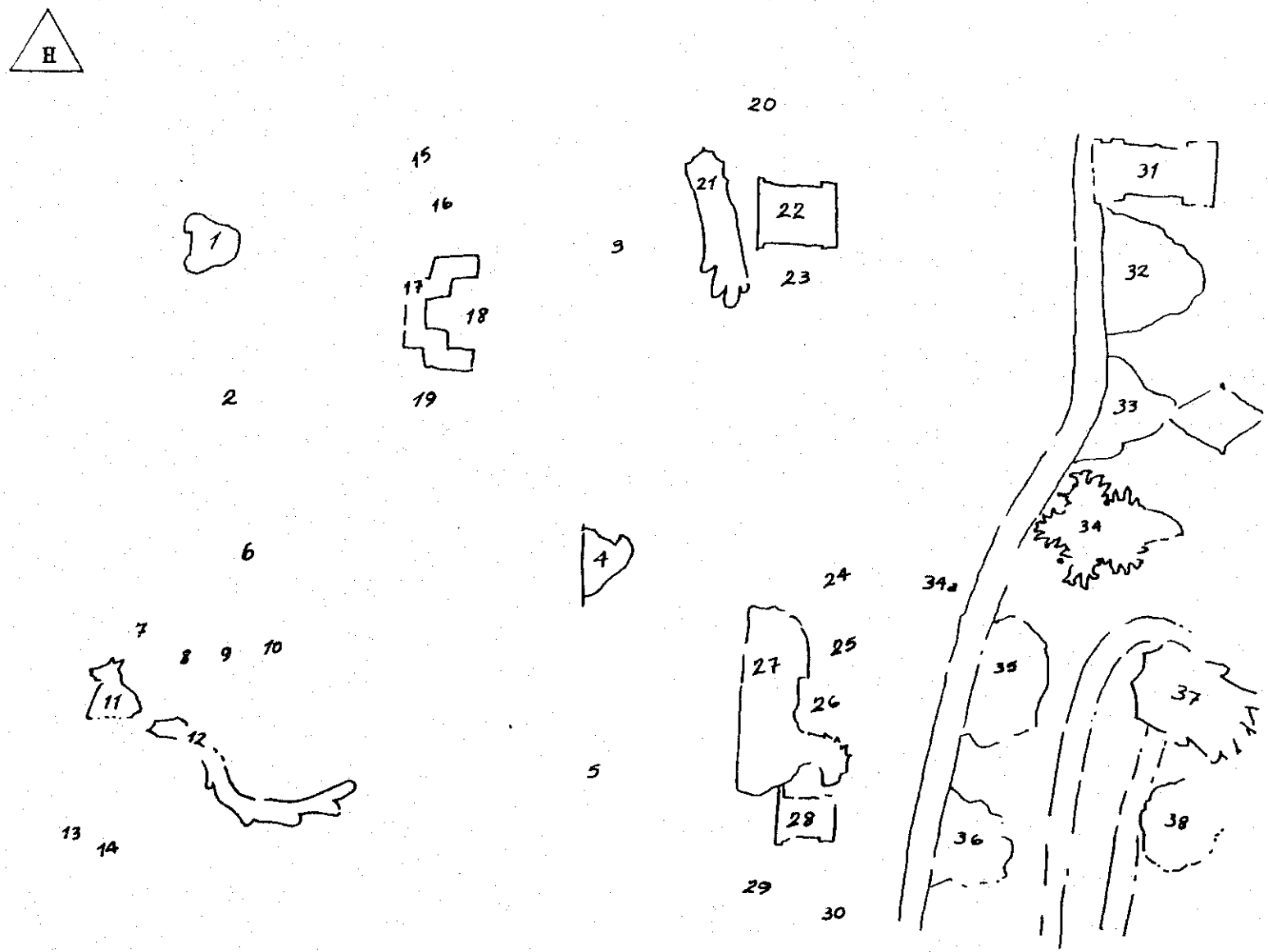
280



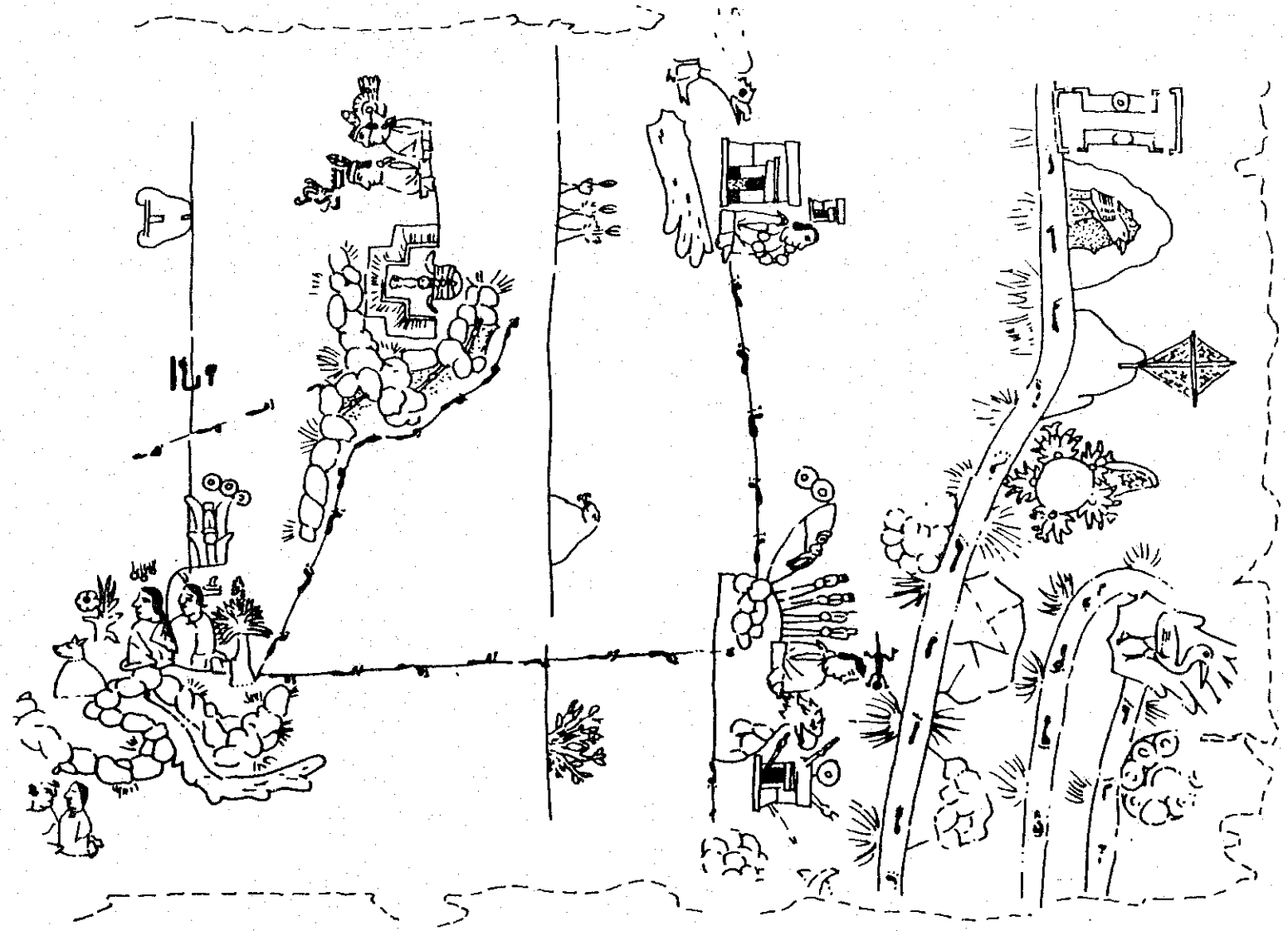

a
1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28

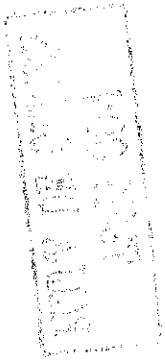
G

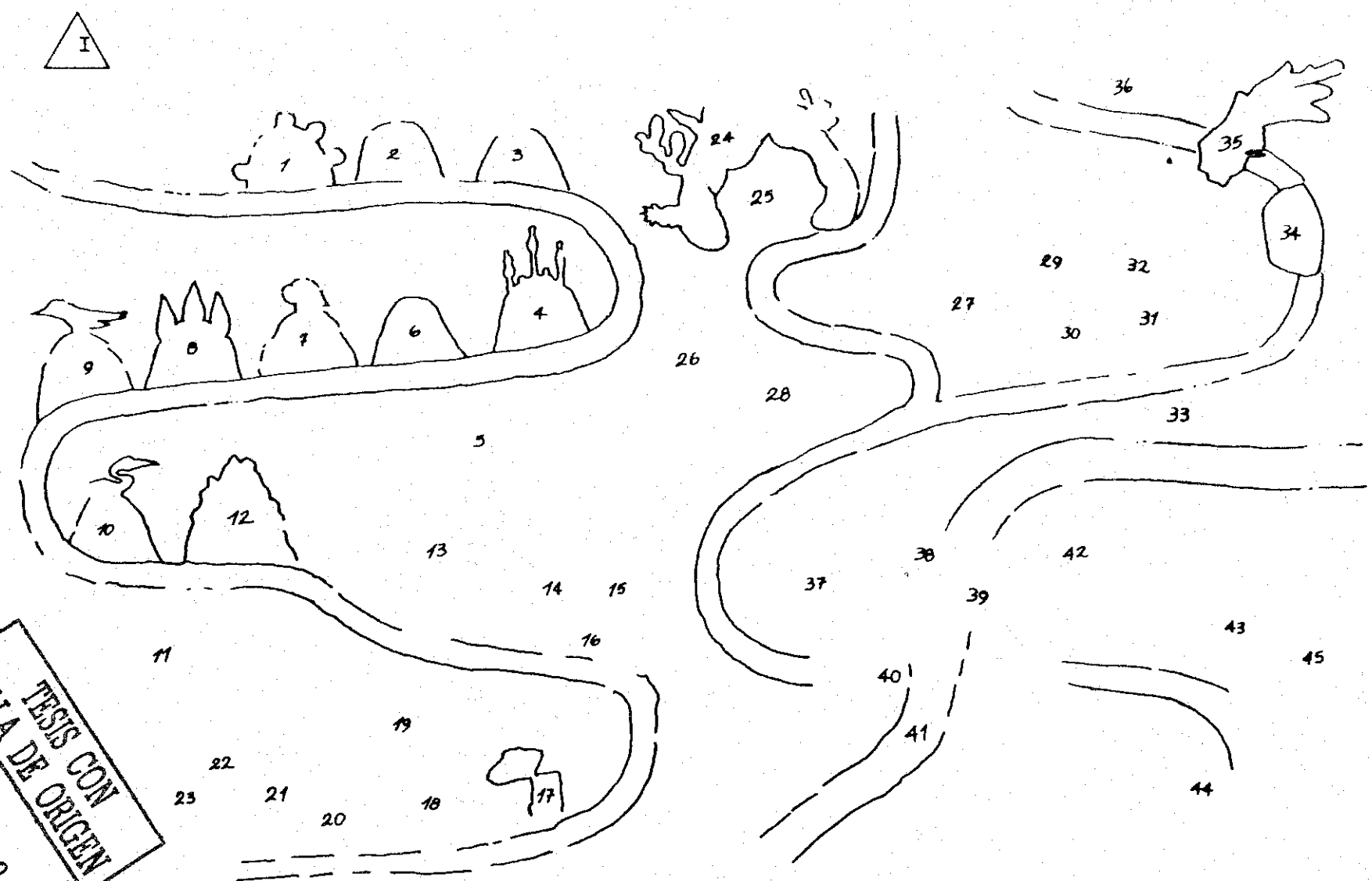


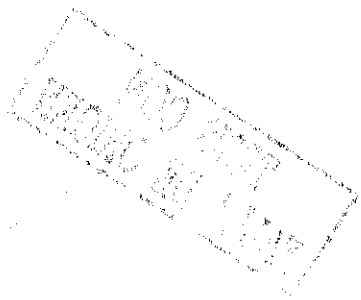


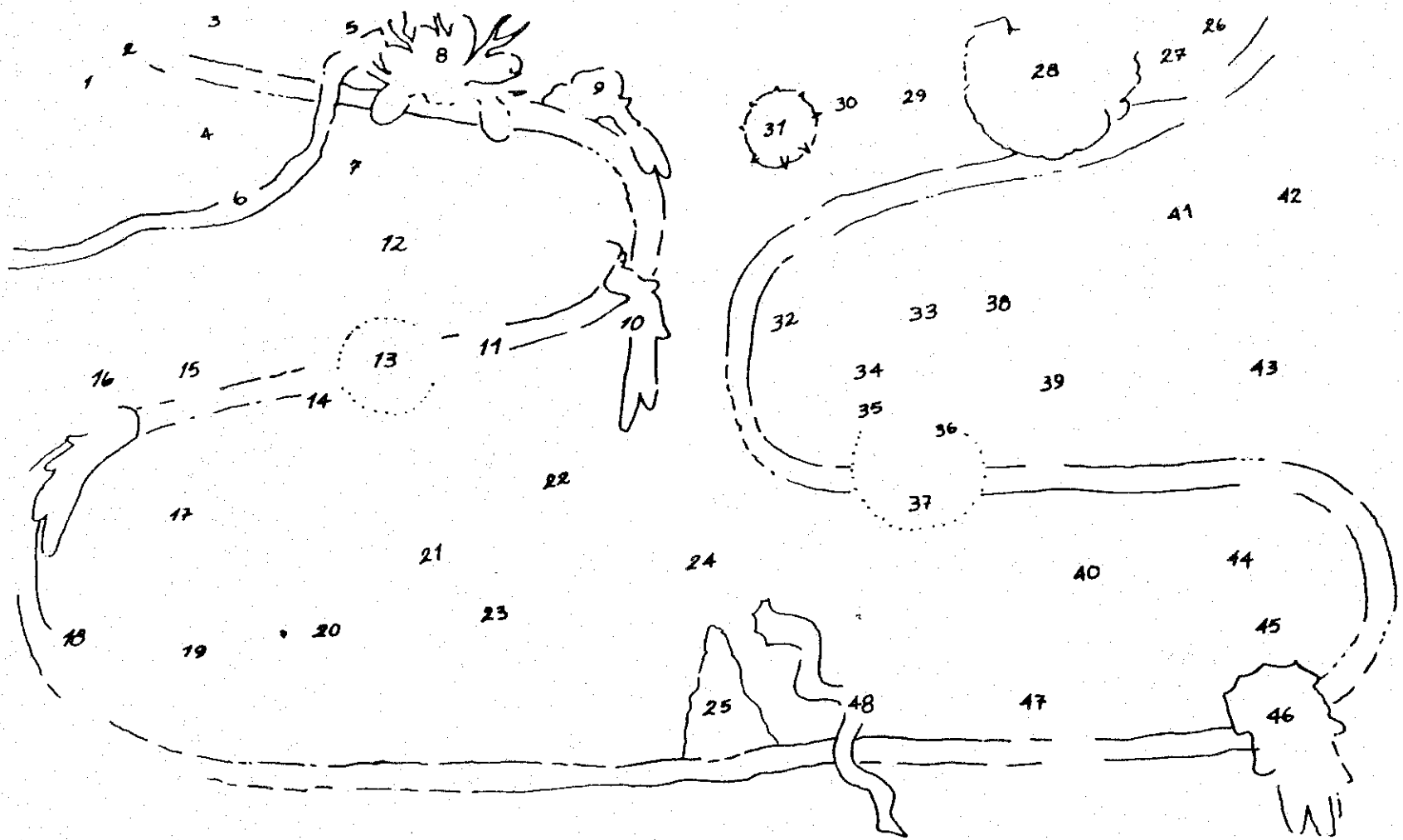
H



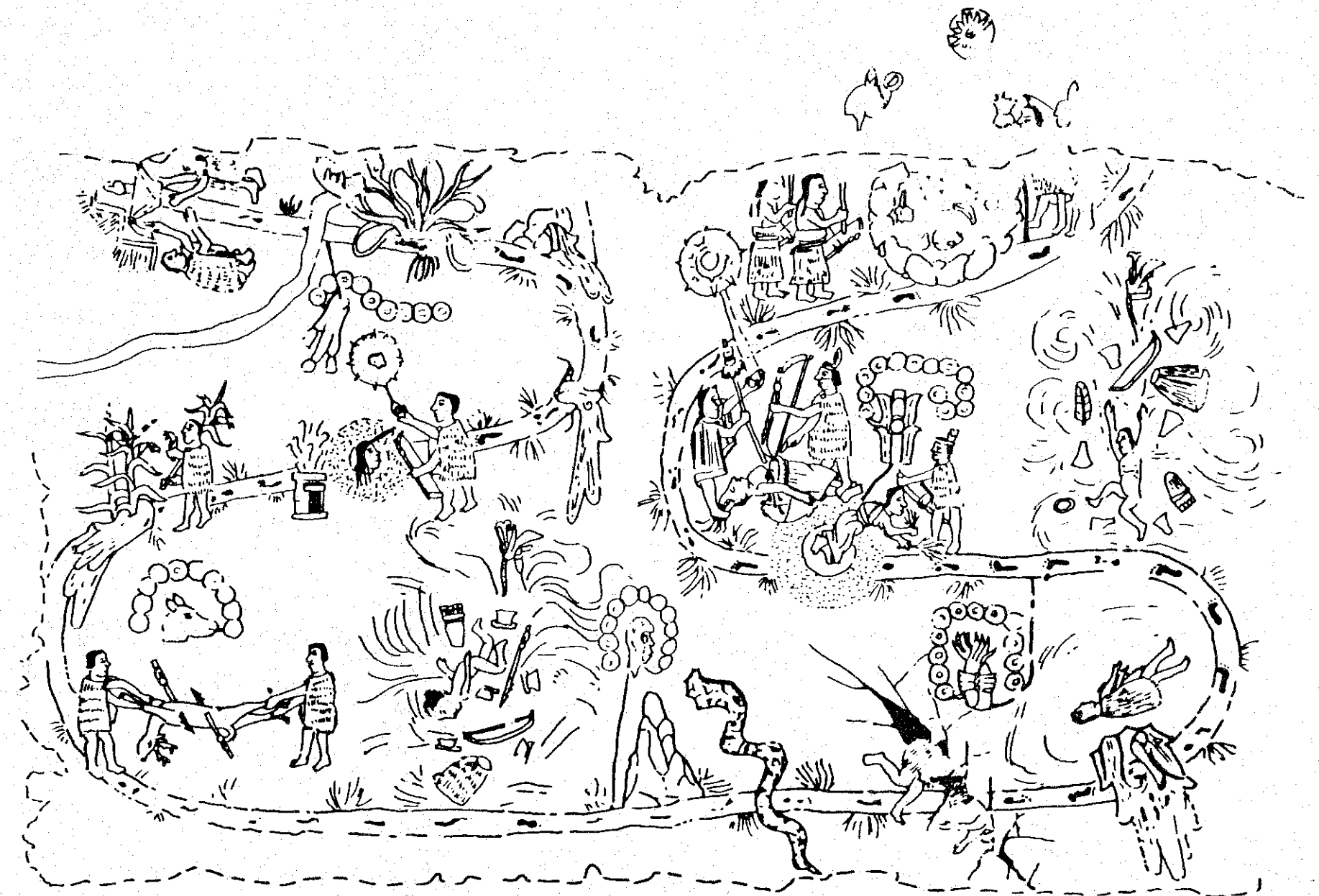


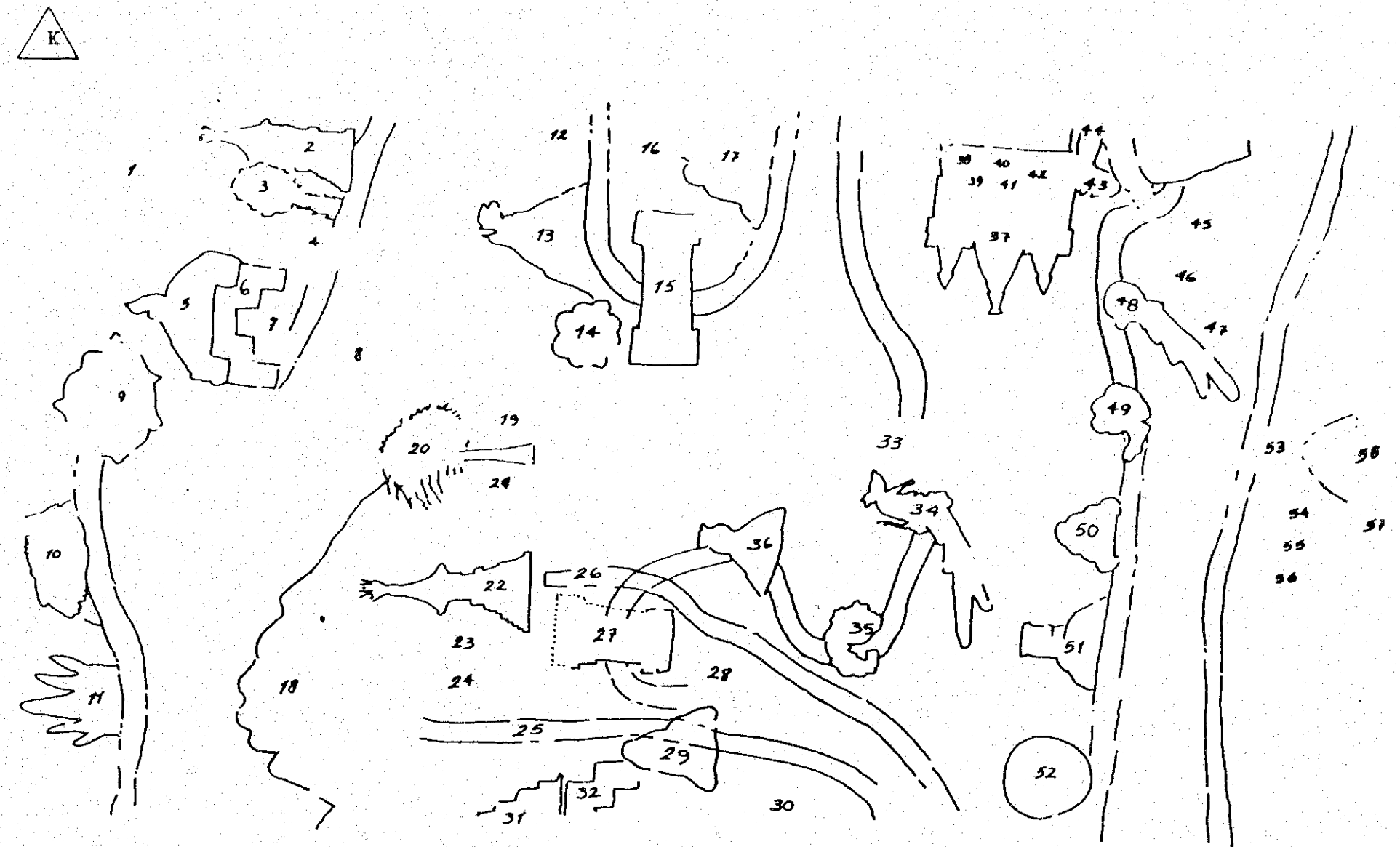


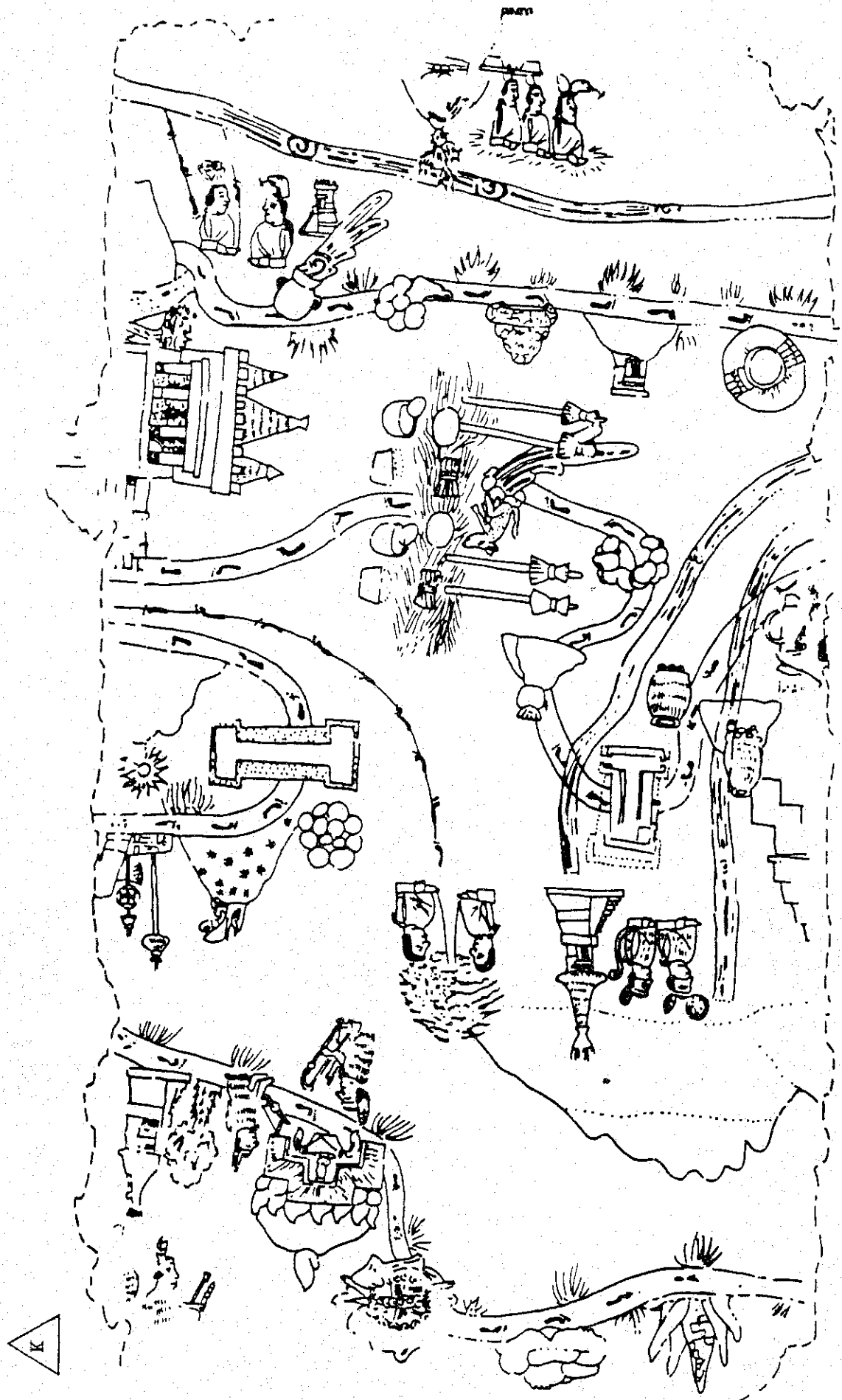


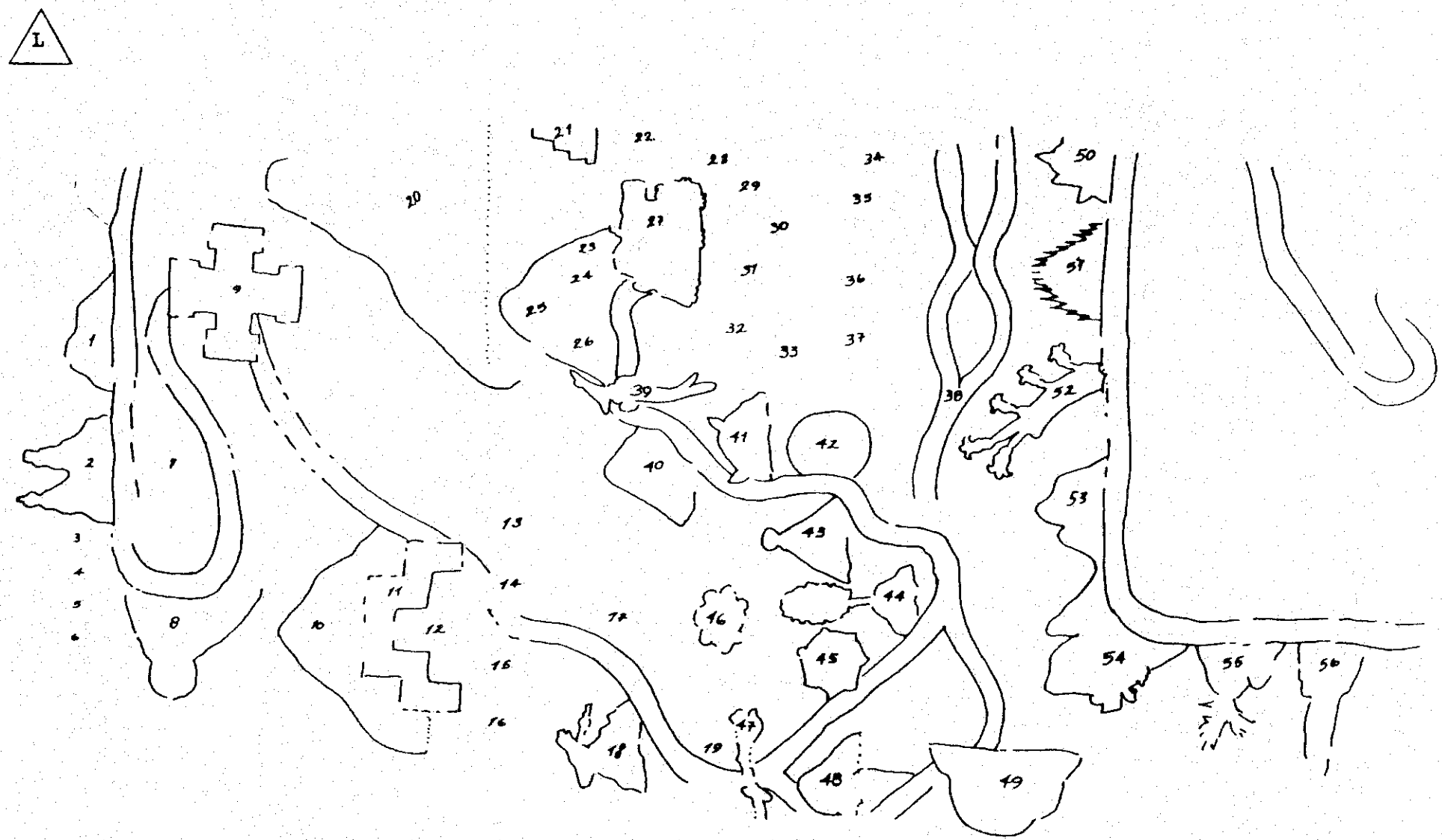


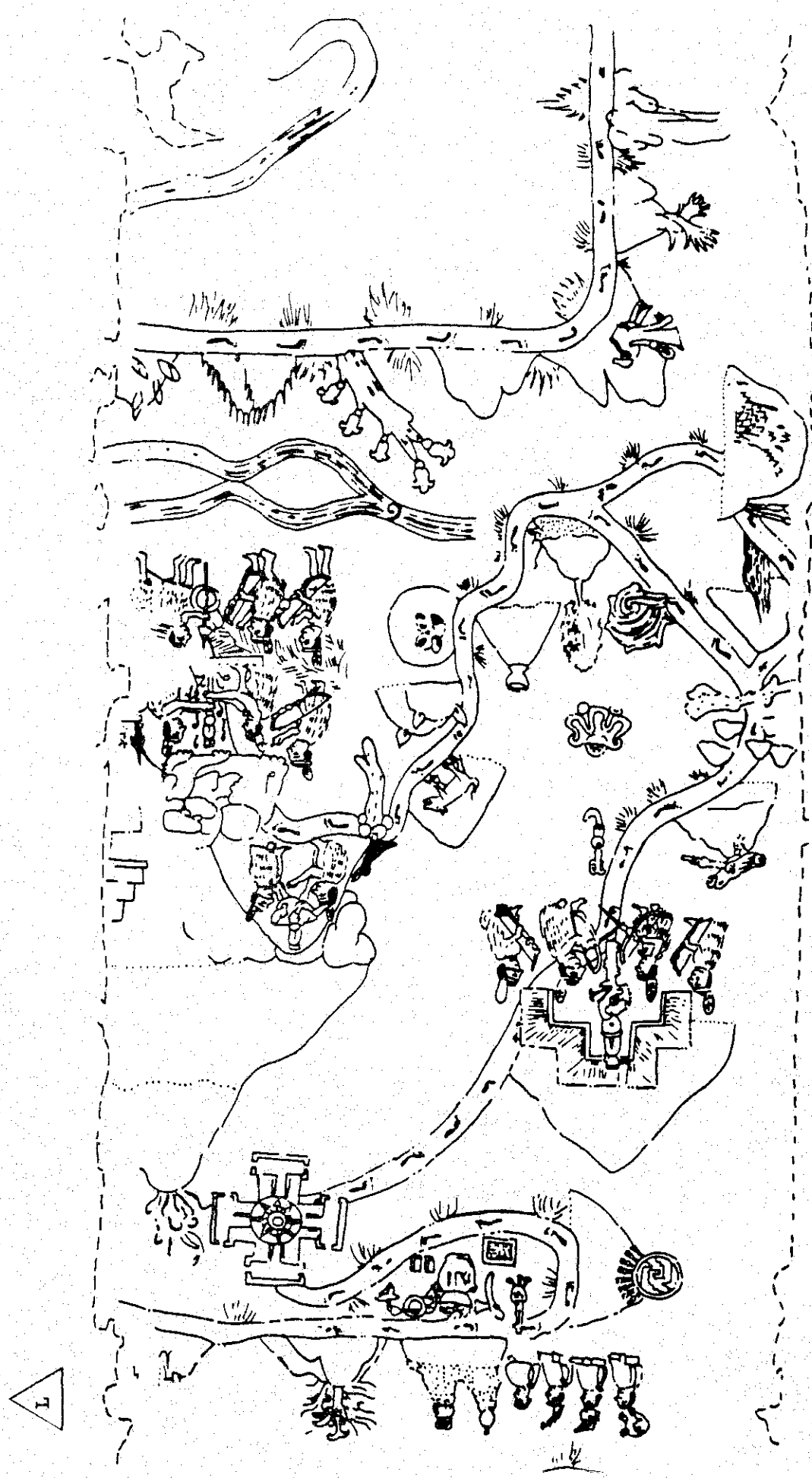
J

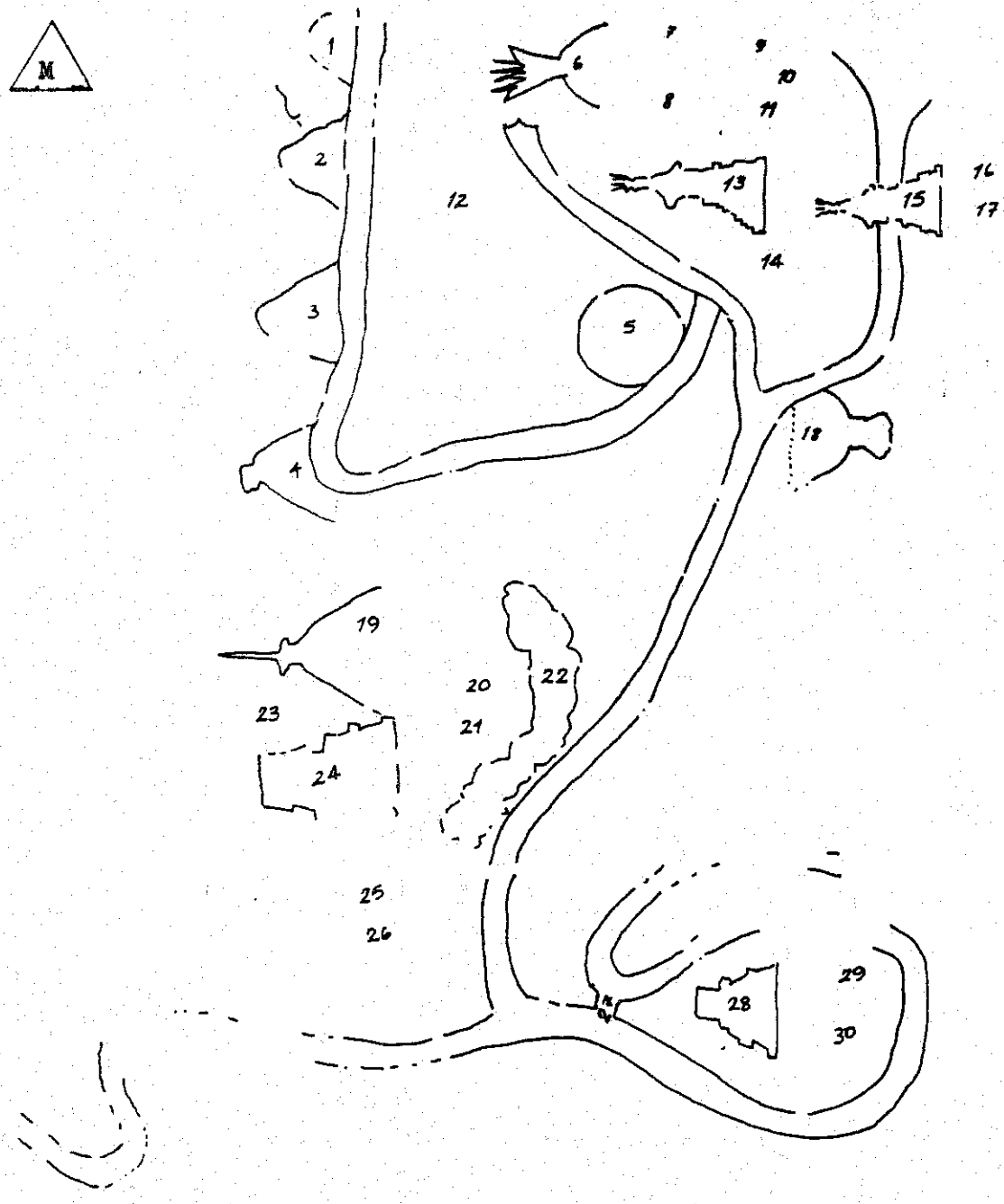


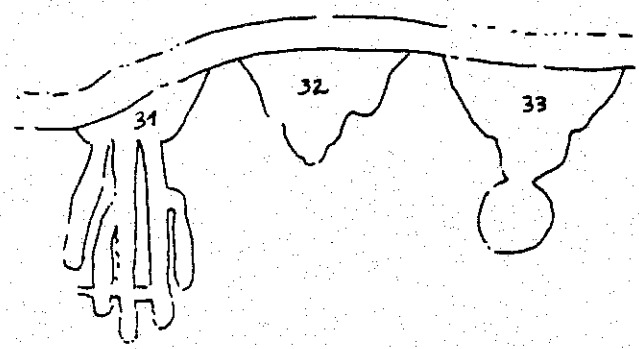


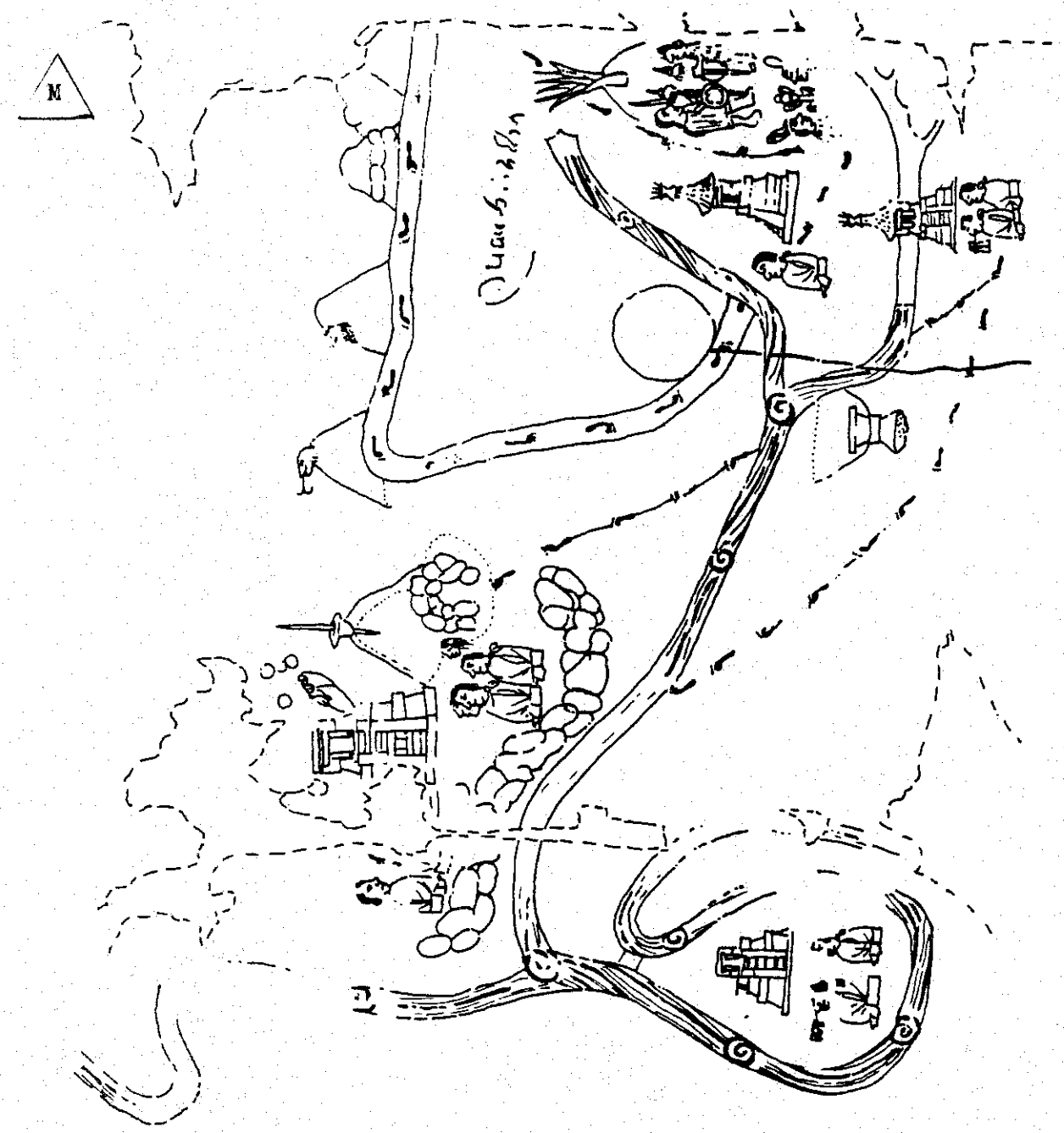


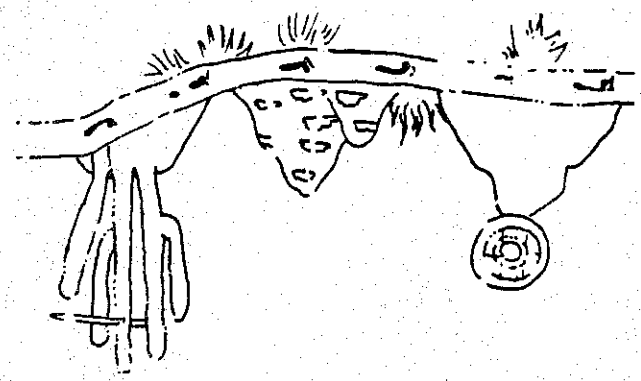

L
1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50
51
52
53
54
55
56

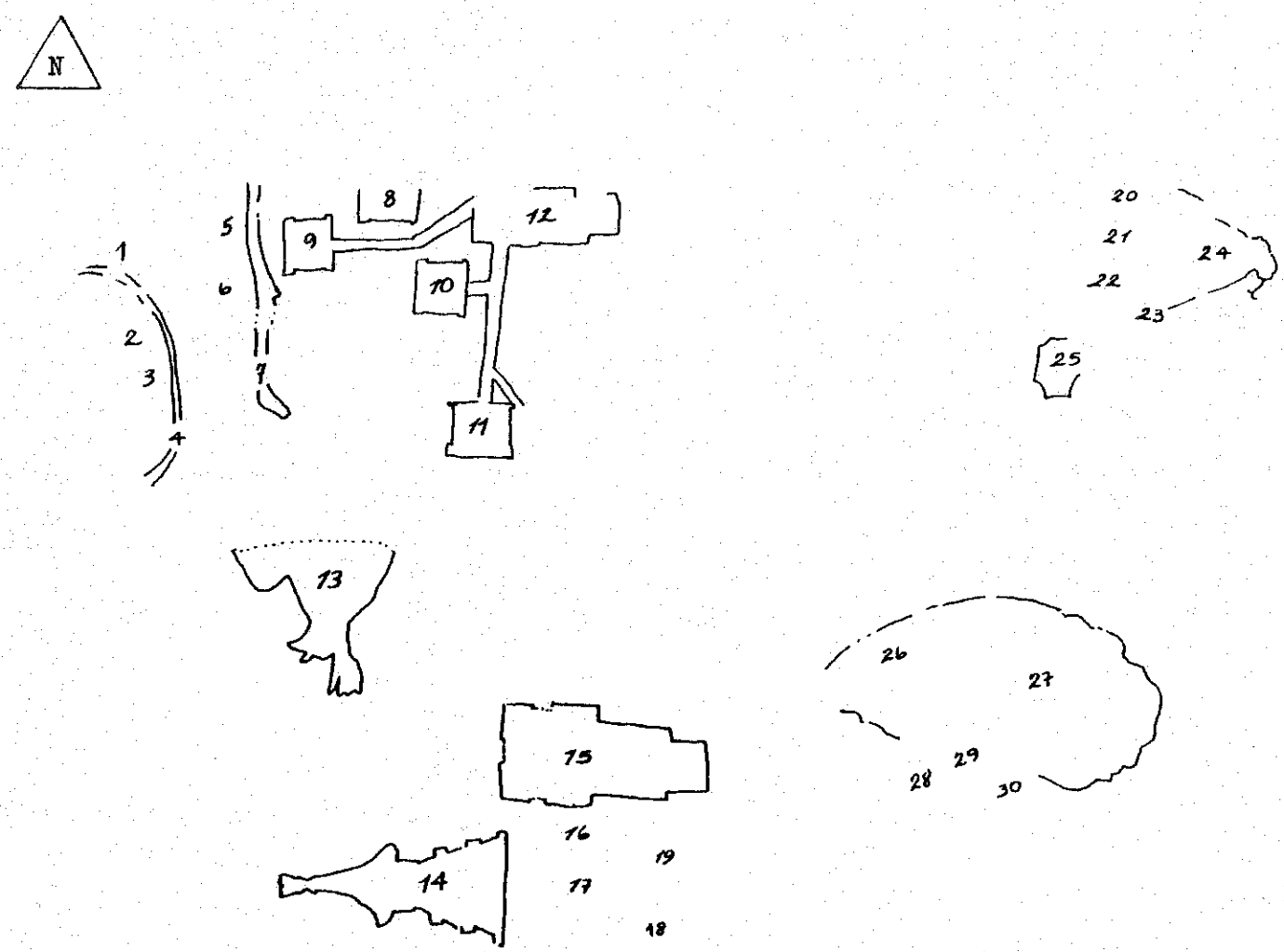

VI
EXIT

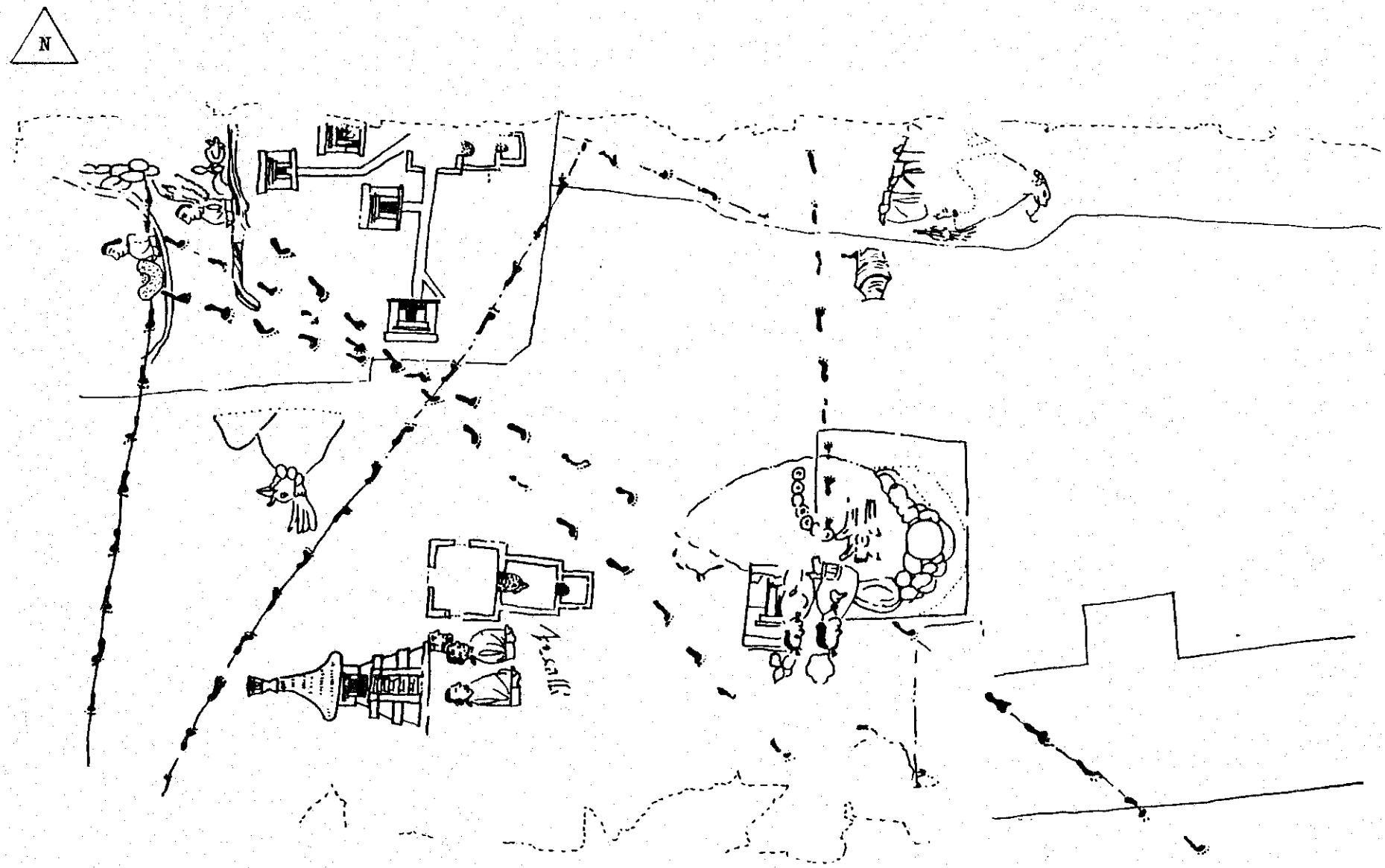

M
1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
28
29
30

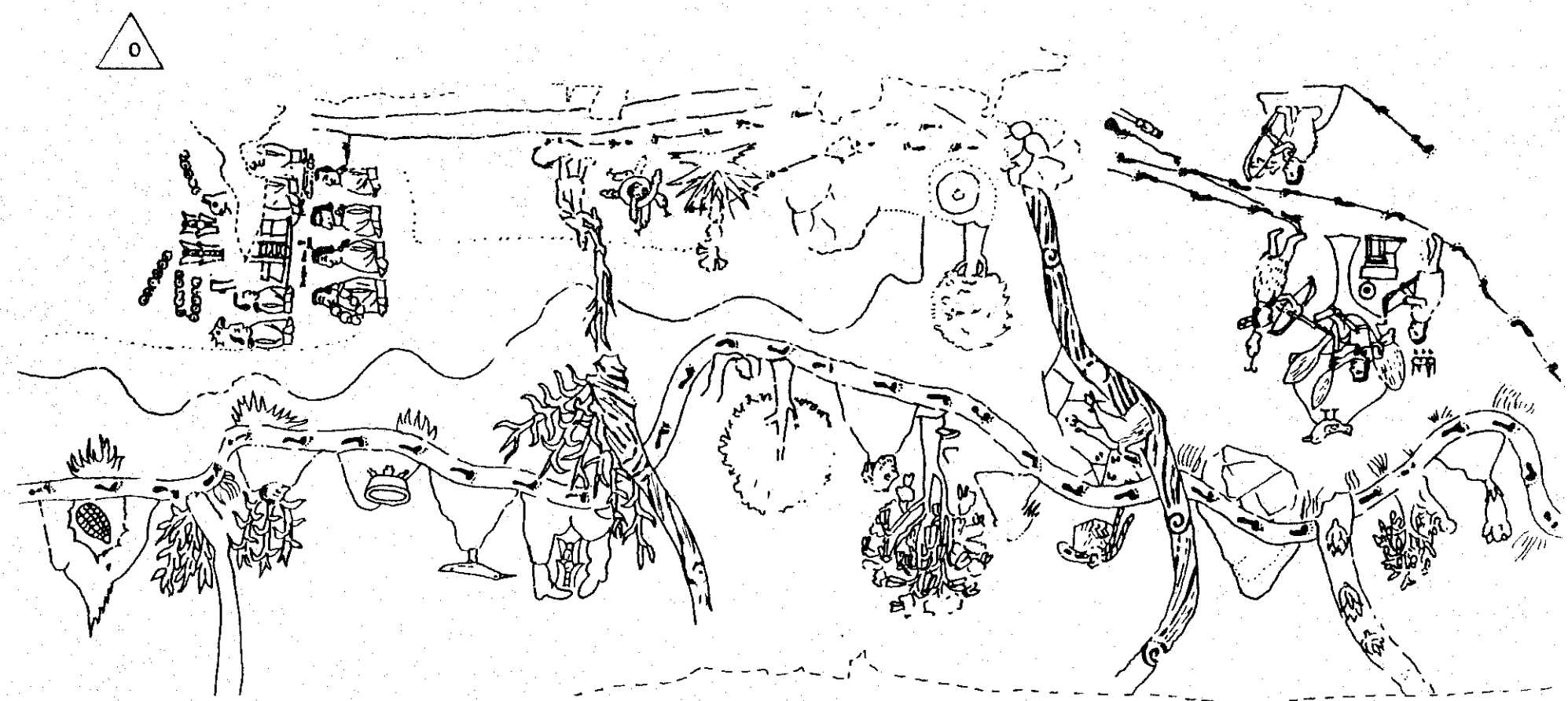

31
32
33

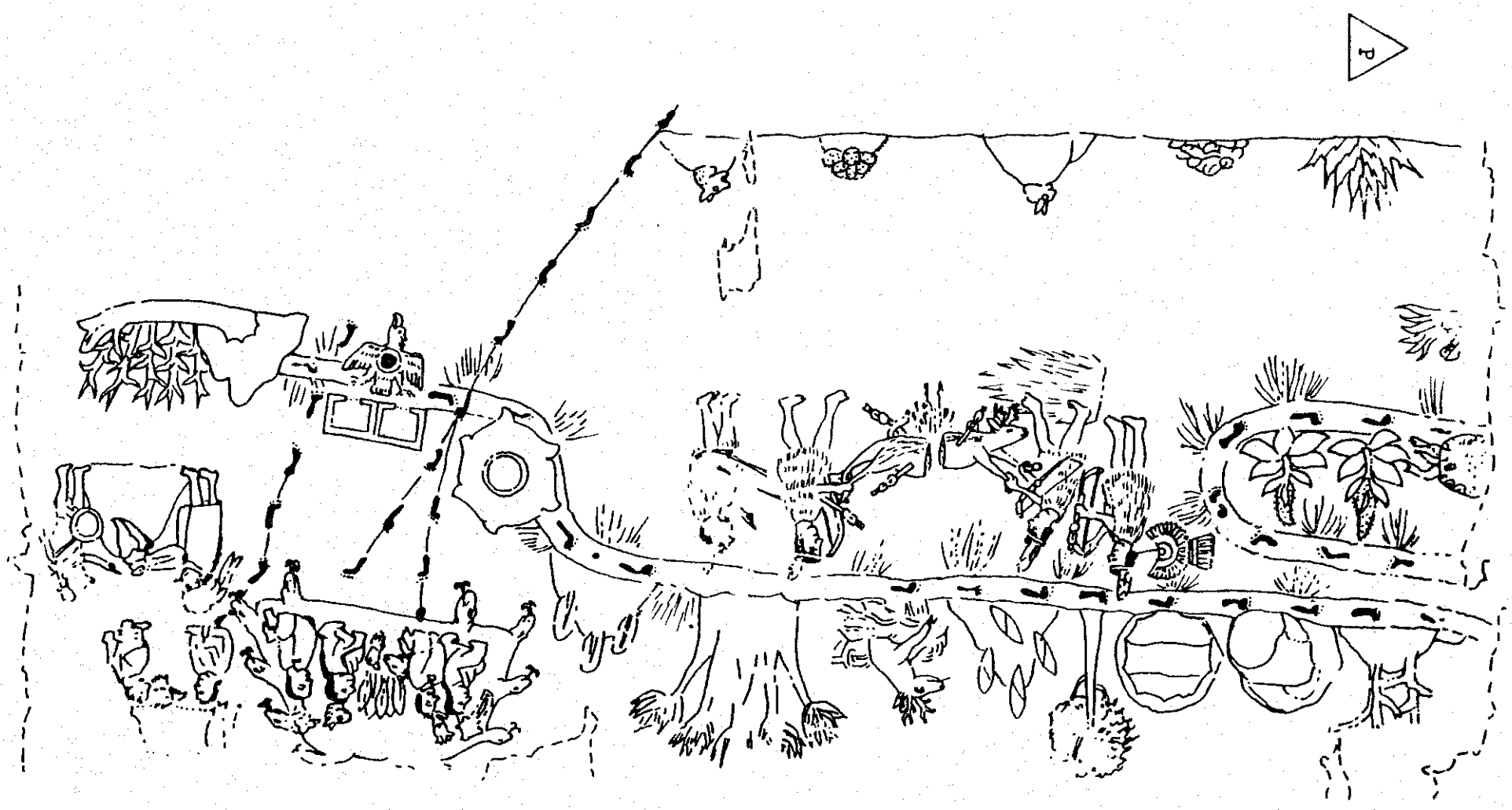

N




N
1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30







Láminas

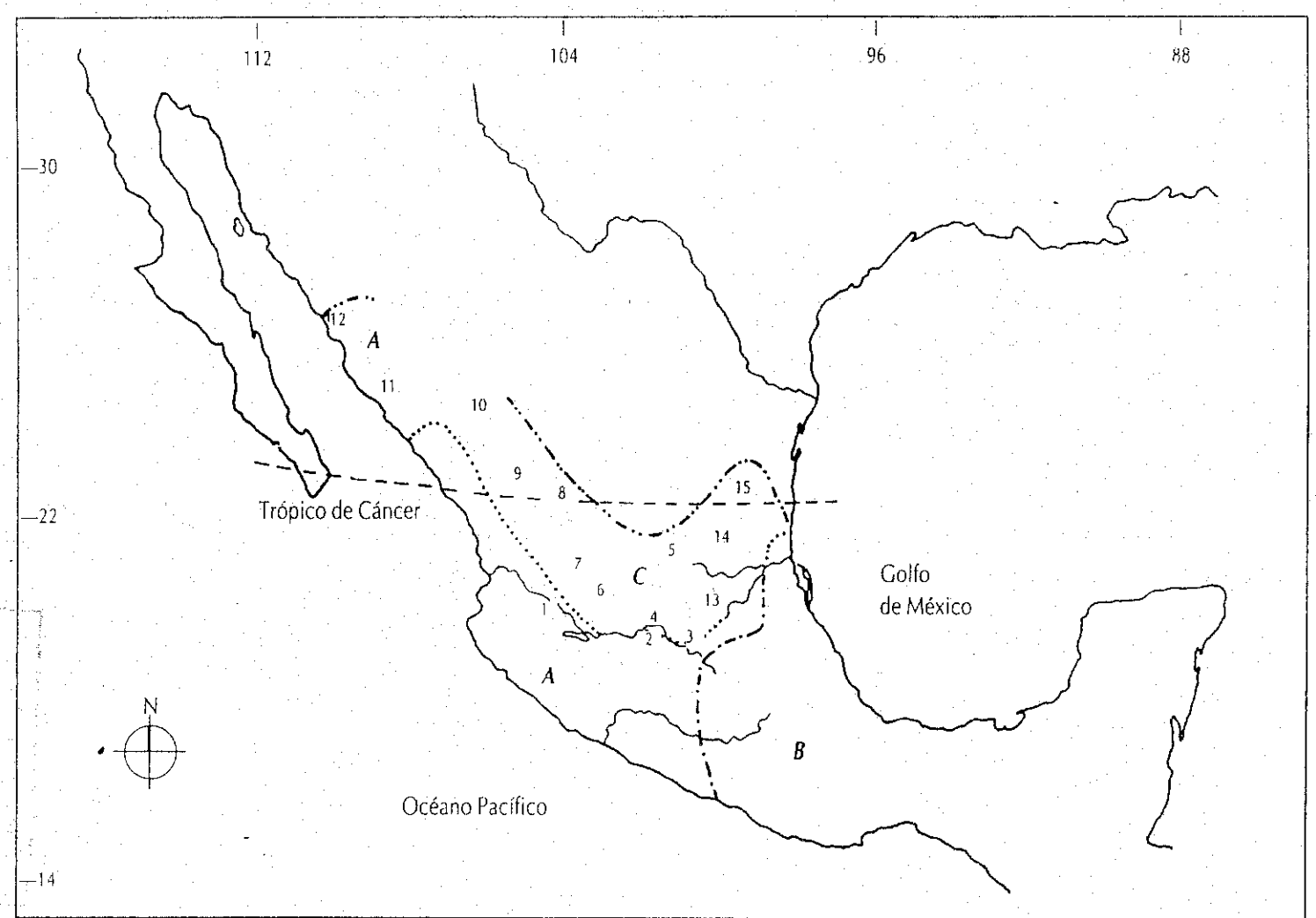


Lámina Oa: Frontera mesoamericana (siglos IX y XVI) (Braniff 1994: 114, Fig. 1).

Figura 1. *A:* Occidente; *B:* Mesoamérica Olmeca; *C:* Mesoamérica Septentrional. Frontera mesoamericana del siglo XVI...; del siglo IX ..._..

1. Teuchitlán, Jal.
2. Chupícuaro, Gto.
3. San Juan del Río, Qro.
4. Morales, Gto.
5. Villa de Reyes, S.L.P.
6. Cerro Encantado, Jal.
7. La Quemada, Zac.
8. Chalchihuites, Zac.
9. Schroeder, Dgo,
10. Zape, Dgo.
11. Mochicahui, Sin.
12. Huatabampo, Son.
13. Sierra Gorda, Qro.
14. Río Verde, S.L.P.
15. Sierra de Tamaulipas

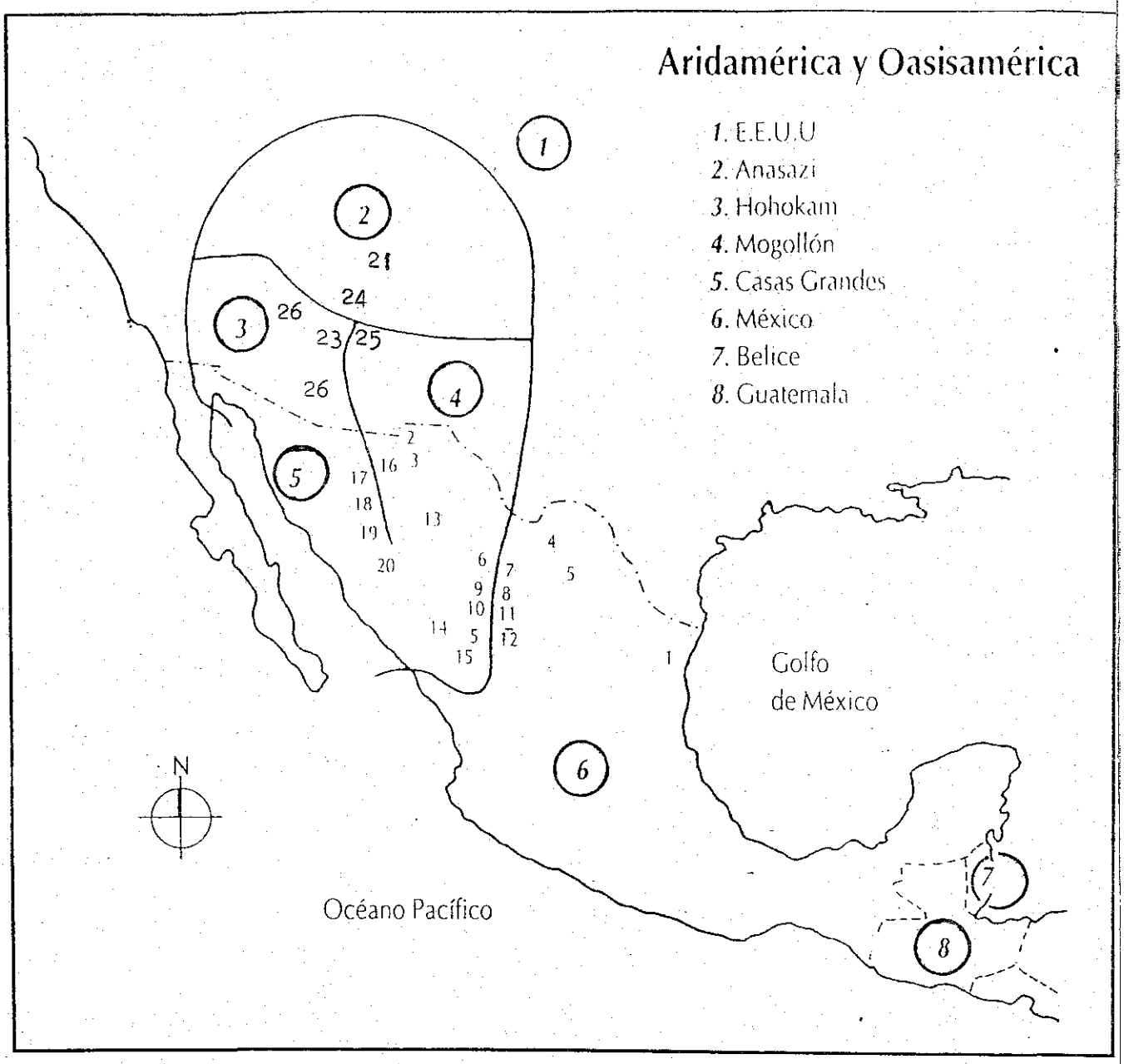


Lámina Ob: Aridamérica y Oasisamérica (Nárez 1994: 83, Fig. 7. Sitios de Aridamérica y Oasisamérica).

(Nota) Seguramente uno de los sitios 26 corresponde al sitio 22.

Lámina 1: La distribución de los nombres gentilicios chichimecas en las cuevas interiores de Chicomoztoc (MC2 y HTCh, f. 16r).

MC2 (A1 Chicomoztoc):		HTCh, 16r:[1]	
A2	malpantlaca	*	(i) malpantlaca
A3	cuauhtinchantlaca		(ii) texcalteca
A4	tzauhteca		(iii) cuauhtinchantlaca
A5+A6	totomiuaque	*	(iv) totomiuaque
A7	texcalteca		(v) acolchichimeca
A8	acolchichimeca		(vi) tzauhteca
A9	zacateca	*	(vii) zacateca

Los asteriscos (*) señalan la coincidencia en la ubicación de los nombres gentilicios en las cuevas interiores en las dos versiones (el MC2 y la HTCh, f. 16r.).

El listado de los nombres gentilicios chichimecas del párrafo 159 de la HTCh empieza con cuauhtinchantlaca, y enumera los demás grupos en el orden de la manecilla del reloj, tal como aparece dibujado en la foja 16r: los cuauhtinchantlaca (o los moquiuixca), los totomiuaque, los acolchichimeca, los tzauhteca, los zacateca, los malpantlaca y los texcalteca.

[1] Los nombres gentilicios atribuidos a las mismas cuevas interiores, según el dibujo de la HTCh, f. 16r.

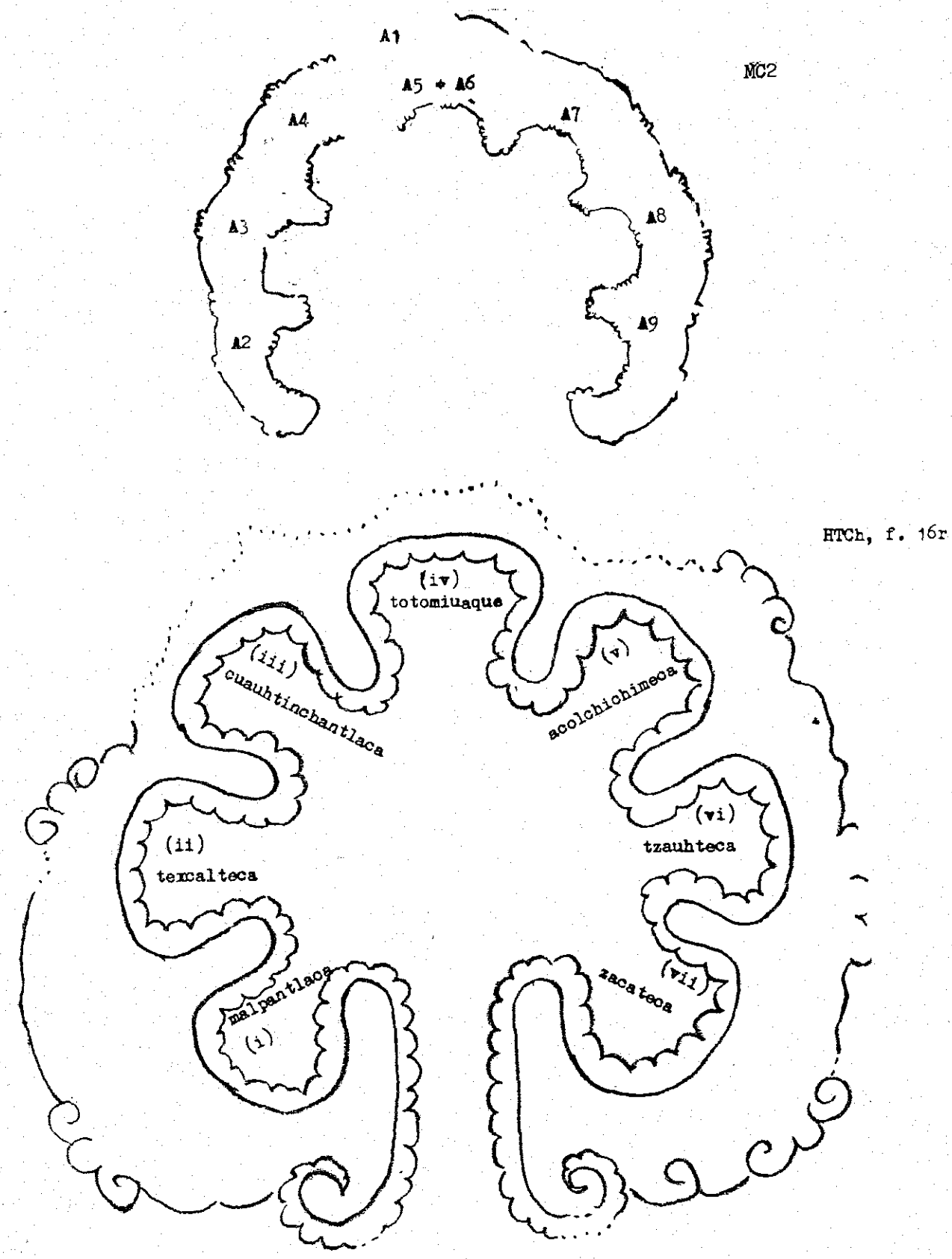


Lámina 1: La distribución de los nombres gentilicios chichimecas en las cuevas interiores de Chicomoztoc (MC2 y HTCh, f. 16r).

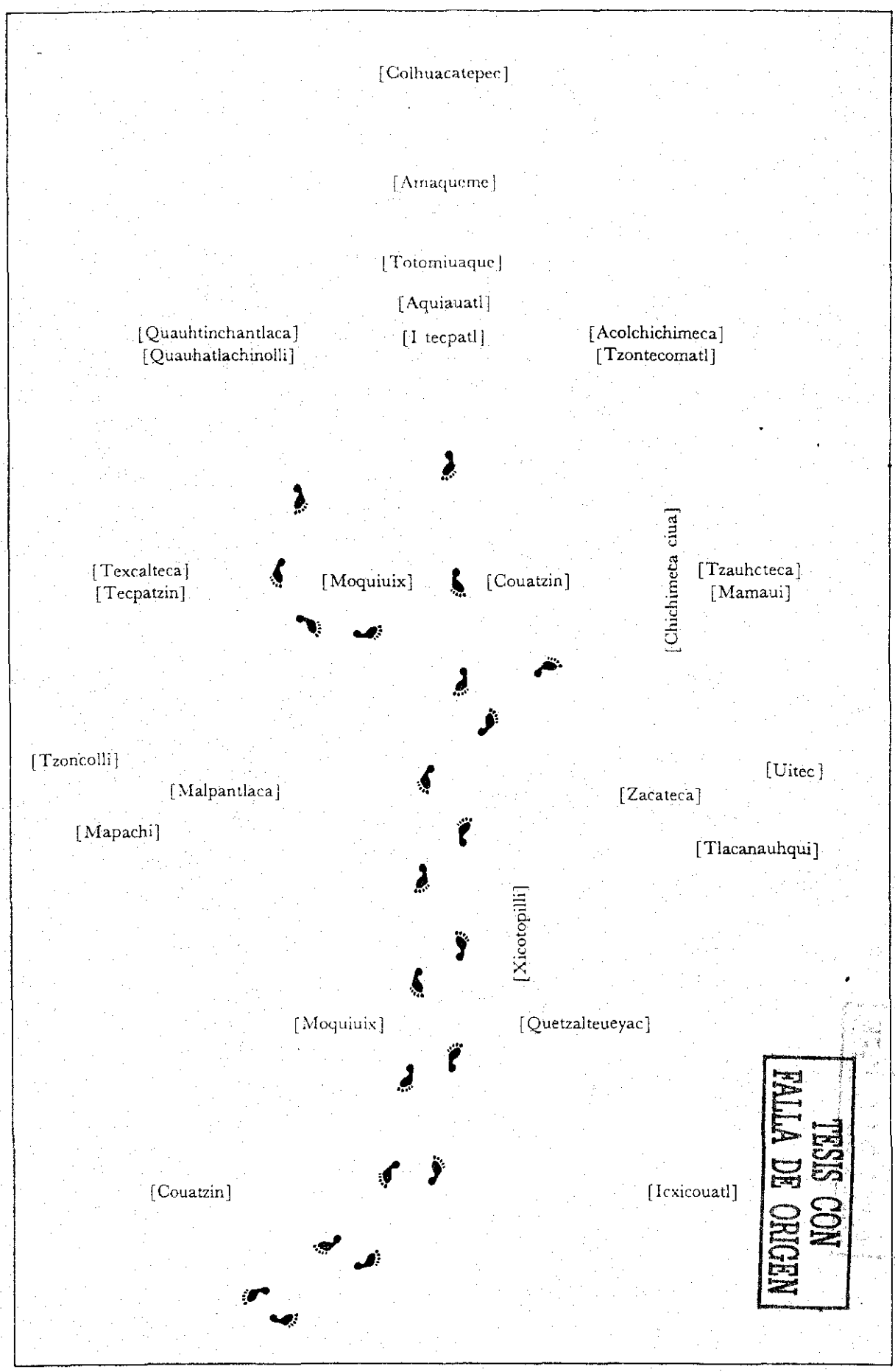


Lámina 1a: Los personajes y los elementos asociados a Chicomoztoc (HTCh: 161, diagrama con lectura de los glifos de la f. 16r).

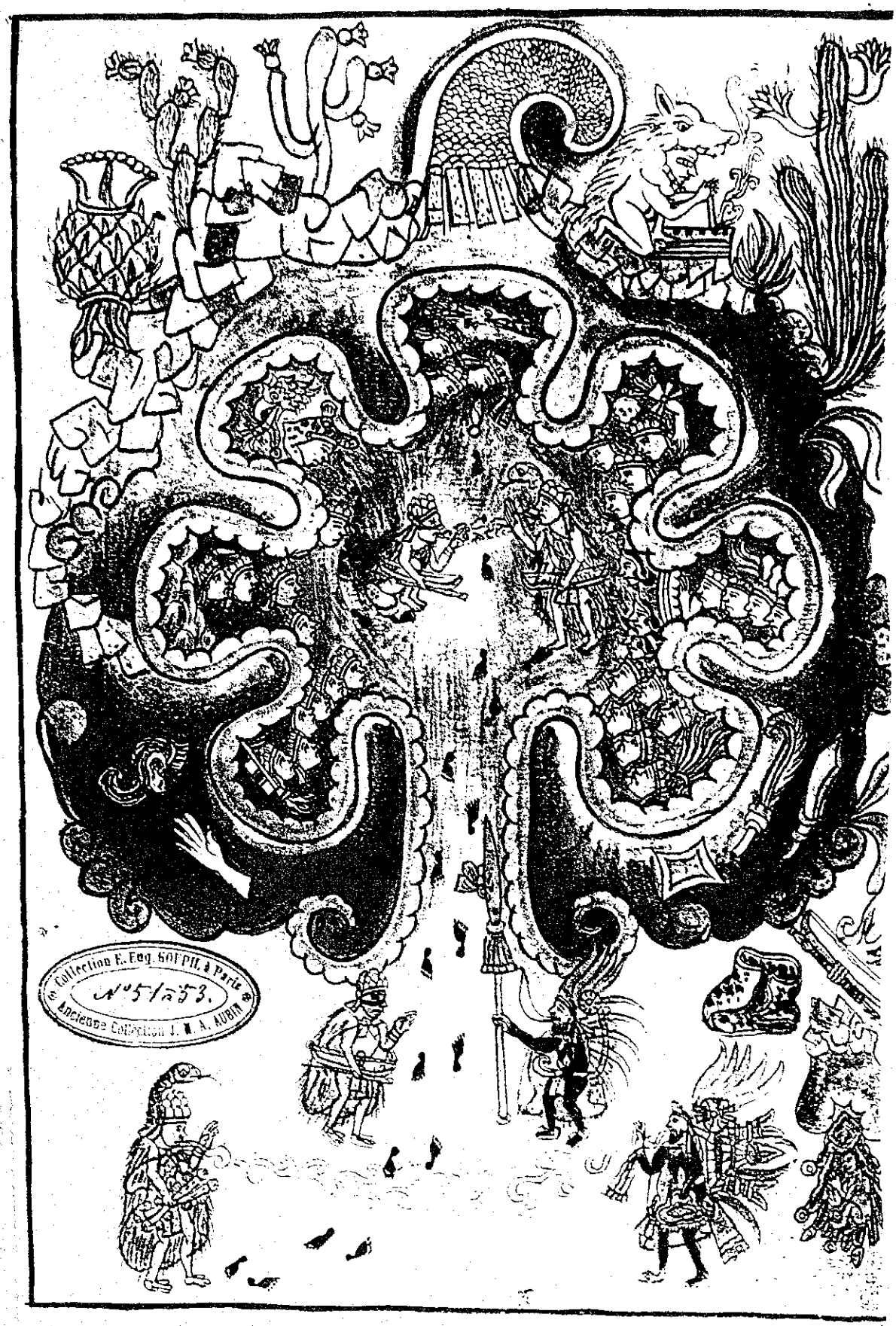


Lámina 1b: Chicomoztoc en la HTCh (f. 16r).

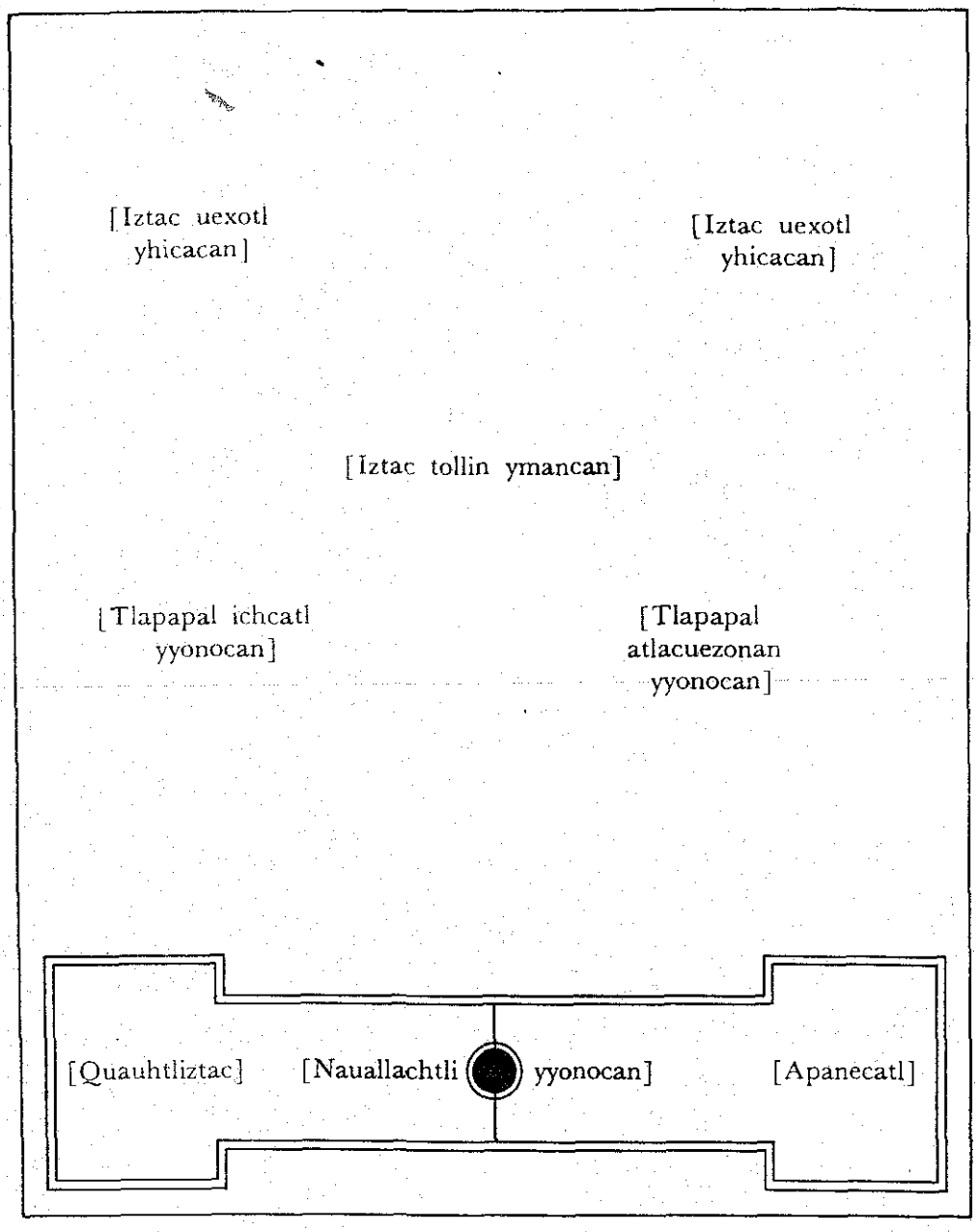


Lámina 1c: Los personajes y los elementos asociados a Chicomoztoc (HTCh: 162, diagrama con lectura de los glifos de la f. 16v).

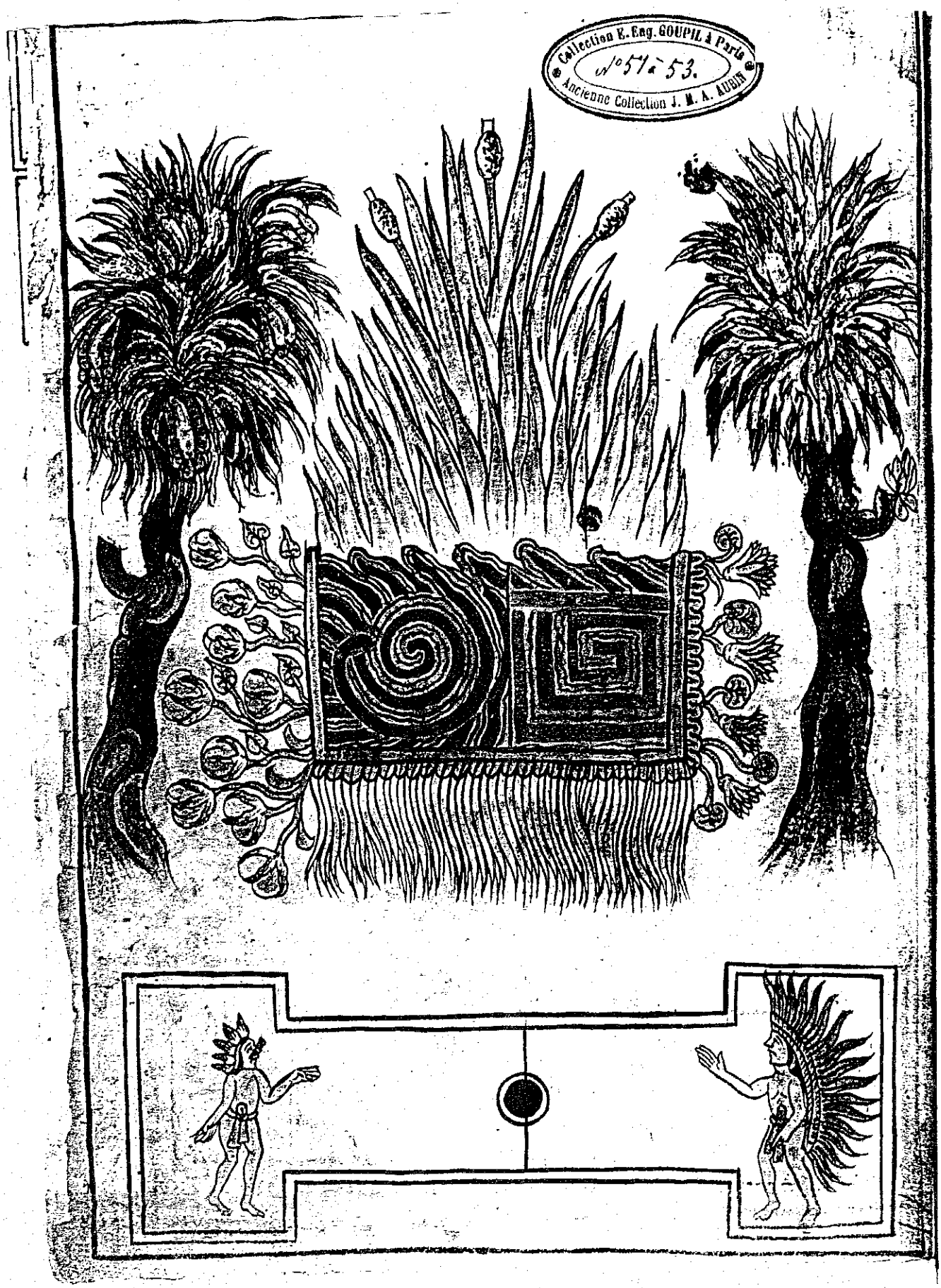


Lámina 1d: Chicomoztoc en la HTCh (f. 16v).

zaquanmiztli (?)

cuauhtli Colhuacan ocelotl

Chicomoztoc representado
por un conjunto de edificios con
siete secciones

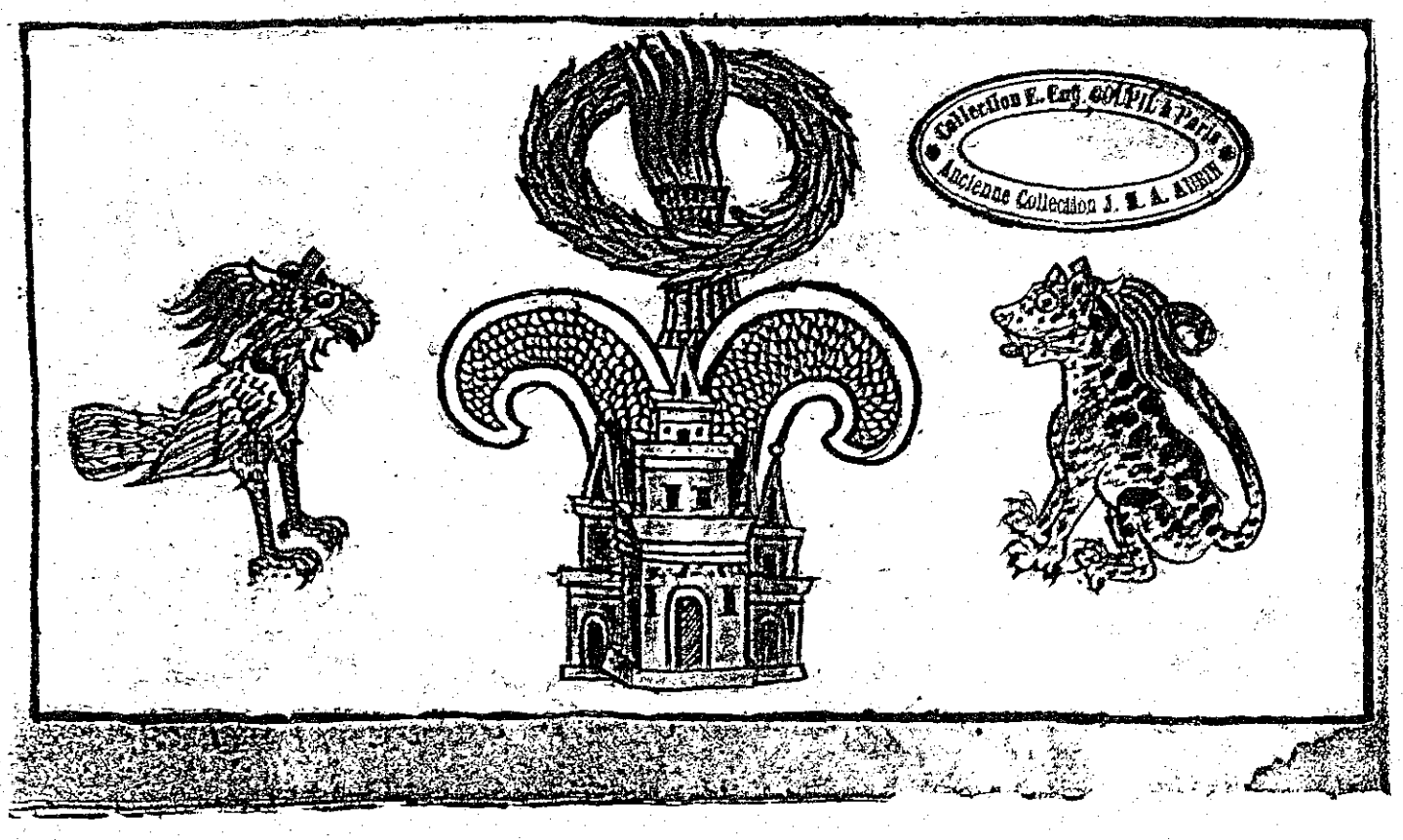


Lámina 1e: Chicomoztoc representado por un conjunto de edificios con siete secciones (un edificio con tres pisos y dos edificios con dos pisos). (HTCh, f. 19v).

A47 /bosquejo de un rostro/

C45 y C48 /chichimecas con una línea/

A45

A48

A46 /dos maderos, uno vertical con adorno de plumas y otro horizontal con la cabeza de ehecatl; humos/

C43 /rio/

C42 /chichimeca con una línea/

C44 /2 bastones de mando que sirvieron de puente para atravesar un río/

C45 /sacerdote tolteca chichimeca con un punto en la mejilla/

010 /personaje vestido de manta de algodón con la pintura facial de dos líneas y un punto/

Lámina 2: Las pinturas faciales en el MC2.

a.(Ejemplos de: una línea, un punto en la mejilla, y dos líneas y un punto).

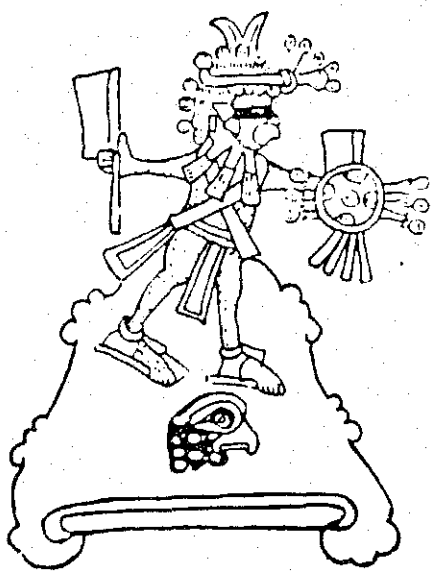


Fig. 17. Guerrero de Zultepec ataviado para el sacrificio (Códice Telleriano) (Carrasco 1950: 144).

León-Portilla (1992: 128).

14.—*Atavíos de la Madre de los dioses*:

Tiene sus labios abultados con hule,
en sus mejillas (figurado) un agujero,
tiene su florón de algodón.
Sus orejeras de azulejo,
su borlón hecho de palma.
Su faldellín de caracol,
que se llama su faldellín de estrellas,
su camisa con flecos,
su falda blanca,
sus sandalias.
Su escudo de oro perforado.
Su escoba. (León-Portilla 1992 :129).

Lámina 2: Las pinturas faciales en el MC2.

b. (Glifos de referencia: guerrero con la pintura facial de una línea; Teteoinan con "un agujero en sus mejillas").

Otontecuhtli (León-Portilla 1992: 122).

Fig. 19. Glifo de Xocotitlan con la cabeza de Xocotl (Códice Mendocino) (Carrasco 1950: 145).

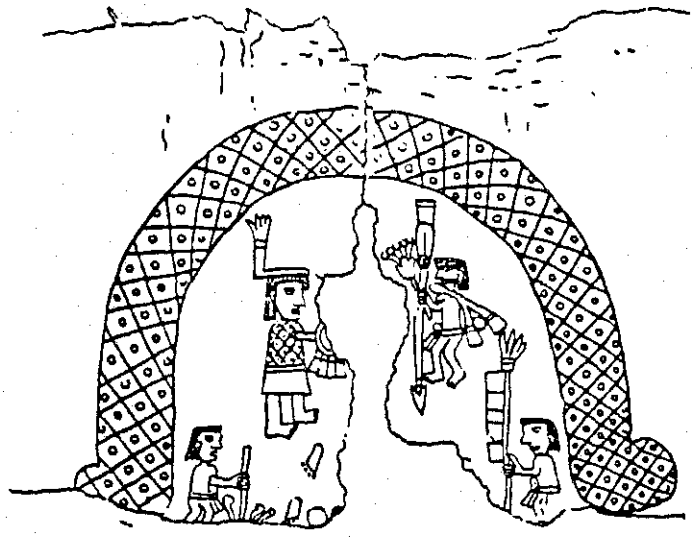
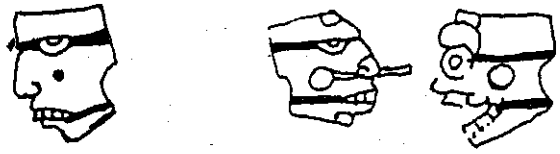


Fig. 18. Otonteuctli y Xochiquetzal (Códice de Uamantla)(Carrasco 1950: 145).



Tlahuizcalpantecuhtli (deidad del planeta Venus) (en el Códice Borgia, sección 45 (Bodo Spranz 1973: 249).

"Características de esta pintura facial son los discos blancos colocados sobre la frente, mejilla, el mentón y la nariz que también pueden presentarse en una distribución irregular" (Ibid.: 247).

Xiuhtecuhtli en el Códice Borgia, sección 50 (Bodo Spranz 1973: 366).

Lámina 2: Las pinturas faciales en el MC2.

c. (Glifos de referencia: Otontecuhtli y Xocotl con dos líneas; Xiuhtecuhtli con dos líneas y un punto; y Tlahuizcalpantecuhtli con dos líneas y discos blancos)

Lámina 3: Los astros (Tonatiuh: Sol; Tlahuizcalpantecuhtli: Venus), e ixtli (ojo) del topónimo Atlixco en el MC2.

Glifos en el MC2:[1]

A10 "Y luego ya tienta [Icxicouatl a Colhuacatepec Chicomoztoc], dizque era muy caliente" (HTCh, párrafo 174).

C20 Tonatiuh (Sol). Se encuentran juntos al glifo C20 una flecha (C21) y un chichimeca (C22) incompletos (por el deterioro del documento).

J12 Tonatiuh (con el rostro en el centro) en una escena de sacrificio humano que tuvo lugar en una conquista (J12-J14).

J30 Tonatiuh en una escena de sacrificio humano (J31-J39).

J49 Astro con el ojo nocturno e irradiaciones que identificamos tentativamente como Tlahuizcalpantecuhtli (Venus), en una escena del ofrecimiento de cabezas humanas y de las cabezas de los animales (J26-J30, J49, J50) al astro.

K16+K17 Un glifo toponímico que se compone de un astro (probablemente el Sol o Venus) (K16) sobre un cerro (K17).

L9 Un glifo toponímico que se compone de dos juegos de pelota cruzados con el tonatiuh (Sol).[2]

L46 Glifo toponímico Atlixco que se compone de atl (agua) e ixtli (ojo).

M33 Glifo toponímico que quizás representa al lugar conocido como Tonalan, compuesto del Sol sobre un cerro (véase Knab 1991).

Glifo de referencia:

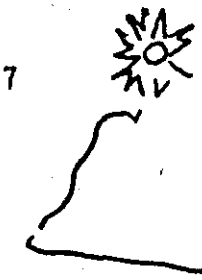
Glifo onomástico de Cuauhtlahtonac (Chimalpain 1997: 22-23) compuesto por cuauhtli (águila) y tonatiuh (Sol). Curiosamente en el caso de este glifo, el elemento tonatiuh tiene el "ojo nocturno" e irradiaciones como el astro J49 del MC2, identificado tentativamente como Tlahuizcalpantecuhtli (Venus). Citaremos el texto que está junto a este glifo onomástico (Ibid.): "Año 5 tecpatl, 1172. Aquí en este se asentó en el mando Cuauhtlatonac, el tlahtoani de Colhuacan".

[1] Quizás los glifos C20 y L9 tengan el rostro en el centro del Sol. Se queda pendiente la observación de estos detalles en el documento original.

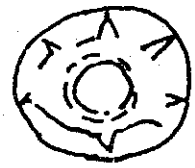
[2] Hicimos la distinción entre: (a) Tonatiuh, el nombre del dios Sol; y (b) tonatiuh, un elemento del glifo con el valor fonético del vocablo (tonatiuh).

A10

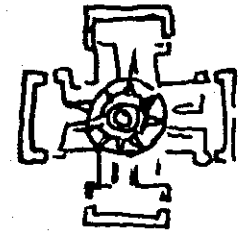
K16+K17



C20



L9

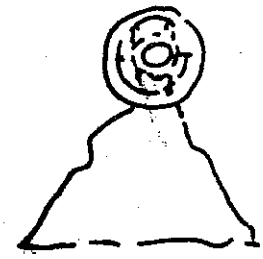


J12

L46

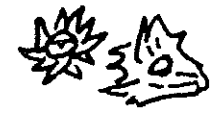
J30

M33



J49

Glifo de referencia:



Cuauhtlatonac (Chimalpain Cuauhtlehuanitzin 1997: 22-23).

Lámina 3: Los astros (Tonatiuh: Sol; Tlahuizcalpantecuhtli: Venus), e ixtli (ojo) del topónimo Atlixco en el MC2.

1

3

5

9

7

10

Lámina 4: Códice florentino, Dibble y Anderson (1982): Ilustrations, Book 6, Rhetoric and Moral Philosophy: 1-11.

1, 3, 5 y 7: La imagen (o la concepción visual de la cabeza) de Tezcatlipoca flotando en el cielo nocturno.

9: Tlazolteotl representado con dos cuernos.

10: Tlaloc representado con dos cuernos, las manos y los pies en forma similar a las patas de las aves (con garras), y el cuerpo velludo.

(Nota) Por el momento no hemos investigado acerca de la posible influencia occidental en algunos rasgos de estas ilustraciones del Códice florentino.

(A20) Chichimeca con objeto ritual.

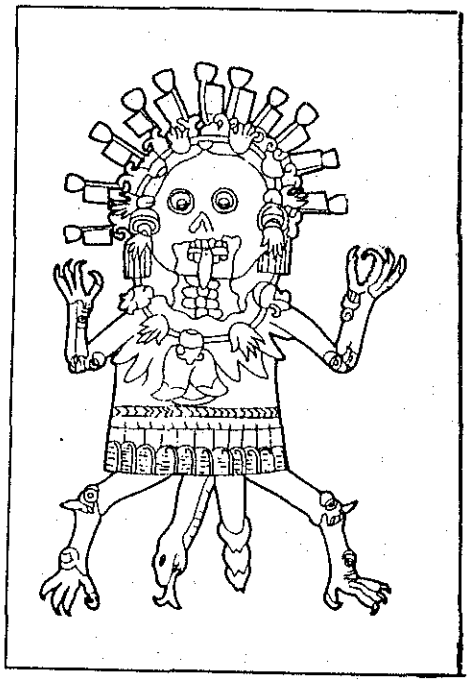
(L12) Objeto ritual colocado abajo de la estructura sagrada (L11).

Lámina 5: Objetos rituales que probablemente representan la cabeza de Tezcatlipoca, en el MC2:

(A20) Chichimeca que sale de Chicomoztoc con el objeto ritual (A20) sostenido en las manos.

(L12) Una escena ritual desarrollada junto a un cerro por cuatro chichimecas: dos de ellos con el punto en la mejilla y dos con una raya de pintura facial. El objeto ritual (L12) está colocado sobre un soporte de tzouactli (?) abajo de la estructura sagrada.

(C31)



TZITZÍMITL (Códice Magliabechi).

(Glifo de referencia)

Lámina 6: Glifo toponímico C31 con el elemento nominal que probablemente representa a tzitzimitl.

El topónimo podría ser Tzitzimatlauhco o Tzitzintepec (HTCh, párrafo 252).

(C31) Glifo toponímico con el elemento nominal tzitzímitl. Tiene dos cuernos como Tlazolteotl y Tlaloc del Códice florentino (lámina 4), y el rostro descarnado como tzitzimitl del Códice Magliabecchiano. El rostro del elemento nominal es velludo.

Glifo de referencia: Tzitzimitl (Códice Magliabecchiano, en Yolotl González, 1995: 189). Tiene el rostro descarnado como el glifo C31 del MC2, y las manos y los pies con garras. Véase, asimismo, la representación de Tlazolteotl y Tlaloc en el Códice florentino. (lámina 4).

Cuadros

Cuadro 1: Clasificación lingüística de las lenguas chocho y popoloca, del estado de Oaxaca (basado en Zúñiga, 1988).

autor (fecha)	clasificación
Orozco y Berra (1864)	(familia) mixteca-zapoteca (lengua) chocho, topoloco
Nicolás León (1900)	(familia) zapotecana (lengua) zapoteco (dialecto) chocho, popoloco
Wigberto Jiménez Moreno (1936)	(grupo) otomangue (subgrupo) popoloca (familia) popoloca (tipo) popoloca-chocho
J. Alden Mason (1943)	(grupo) macro-otomangue (familia) mixteco-popoloca (subfamilia) popolocano (lengua) popoloca, chocho
J. Greenberg y N. McQwon (1956)	(phylum) macro-otomangue (familia) popolocana (lengua) chocho, popoloca
Arana y Swadesh (1962)	(grupo) otomangue (tronco) *savizaa* (familia) mazateco-popoloca (lengua) popoloca, chocho
Swadesh (1967)	I. (rama) oaxaqueña (familia) mazatecana (subfamilia) mazateca (lengua) mazateco, chocho II. (rama) oaxaqueña (familia) popolocana (subfamilia) - (lengua) popoloca, ixcateco
Longacre (1967)	(grupo) otomangueana (subfamilia) popolocano (lengua) popoloca, chocho
Harry Hoijer (1969)	(stock) popolocano
Jorge Juárez (1983)	(grupo) otomangue (subfamilia) popolocana-ixcatecana (lengua) chocho

Cuadro 2: Paralelismo entre los glifos en los códices mixtecos y en los códices chochos de Coixtlahuaca; y los glifos toponímicos del MC2.

Códices mixtecos y de Coixtlahuaca (Nota 1) Códices	Nombre del investigador o editor	Glifos de referencia	MC2 (Código de identificación) descripción de glifos (Nota 2)
			[Cerro con máscara]
Bodley 28-III	Caso 1977, Lámina XVI-j	"Cerro de la máscara"	(M3) Cerro con una máscara
Nuttal 48-III Vindobonensis 9-arriba, 14-II Bodley 27-1 Bodley 22-I	Caso (1977, Lámina X) p, q, r, s, t	"cerro de la máscara"	(M3)Cerro con máscara.
			[Las asociaciones de perfil humano (?) con algún elemento de la naturaleza] (Nota 3)
Bodley 2-IV	Caso 1977, Lámina VIII	Montaña que escupe	(B10) Una boca abierta con dientes, de donde sale un chorro de agua
Selden VI-2	Caso 1977, Lámina XVI-h	Montaña que escupe	(J10) Una boca abierta con dientes, de donde sale un chorro de agua
Vindobonensis I-II	Caso 1977, Lámina XVI-k	"Cerro que se abre, insecto"	(B12+B13) Perfil humano (?) enfrente de un cerro de rocas
Bodley 3 y 4-II	Caso 1977, Lámina XVI-l	"Cerro que se abre, insecto"	(I20) Nariz y boca humana (?). De la boca salen los signos en forma de vírgula que pueden representar el

			aliento o el humo].
Bodley 26-2	Caso (1977, Lámina xx-i)	"Cerro de la máscara"	(L44) Un cerro con árbol. Abajo del cerro hay una capa de tierra con puntos, representando quizá las caracterís-ticas arenosas de esta capa. Junto a esta capa de suelo está dibujada la boca de perfil de un rostro humano (?).
			[Serpientes entrelazadas]
Rollo Selden*, Baranda*, Antonio de León*, Lienzo Seler II*	Caso (1977: 122)	Cerro de las serpientes entrelazadas	(E43) Serpientes entrelazadas, como partes de un conjunto toponímico, al lado del cerro Pinal.
Lienzo de Tlapiltepec*	Nicholas Johnson	Cerro de las serpientes entrelazadas	(E43) arriba descrito.
Selden	Caso (1977: 51)	"Árbol de las serpientes entrelazadas en el lugar Llamas"	(E43) arriba descrito.
			[Personajes bañándose]
Selden 7	Caso (1977, lámina IV)	Hombre (izq.) y mujer (der.) bañándose en un río (representado por medio de un corte transversal del río) con dos chorros de agua brotando hacia arriba	(G19, G20, G21) Dos personajes (borrosos) bañándose en el chorro de agua de un río, al lado del cerro Poyauhtecatl (Pico de Orizaba).
Nuttal 19	Caso (1977, lámina IV, b)	Hombre (izq.) y mujer (der.) bañándose en un temazcal (?), abajo de dos chorros de agua que les echan las mujeres con jícaras sobre el temazcal	(G19, G20, G21) arriba descritos.

			[Ave y una construcción o un terreno proyectado de planta]
Vindobonensis 17-1	Caso (1977, lámina XII)	Faisán + juego de pelota proyectado de planta	(P19) Águila + dos terrenos proyectados de planta.
			[Planta con rostro gris]
Nuttal 20-1	Caso (1977, Lámina XIII)	Planta + rostro gris o negro	(A62) Nopal + rostro gris o negro con nariguera.
			[planta con cuchillo]
Nuttal 20-1	Caso (1977, Lámina XIII)	Planta + cuchillo de pedernal (?)	(E33, E34) Maguey blanco + cuchillo de pedernal (?) blanco
			[Planta con insecto]
Vindobonensis 7-IV	Caso (1977, Lámina XIII)	Planta + telaraña (?)	(C6) Planta + nido (?) de hormigas rojas.
			[Isla y agua que la rodea]
Vindobonensis 16-I	Caso (1977, Lámina XVI-W)	Río o lago (representado en el corte transversal) y una "isla" en medio. "Las islas se representan como un monte en medio del río o lago" (Caso, 1977: 34).	(G13) Cerro con el "collar" de agua.
			[Astros y ojo estelar]
Bodley 10-II Bodley 3-II Selden 8-IV	Caso (1977, Lám. XXII) m, n, p.	Cerro + "luna" [se ve como el sol con una abertura [m. y p. con	(K16+K17) Cerro + un astro

Colombino XIII		"ojo estelar"]	(M33) cerro + sol
	Caso (1977, Lámina XXII, símbolos celestes)	Sol, luna, Venus, estrellas.	(C20, J12, J30) Sol, (J49) Venus (?)
Vindobonensis 48-I vindobonensis 49-IV Nuttal 18-II	Caso (1977, Lámina XXIII, El cielo, nubes, fuego y humo)	a) El planeta Venus b) Estrellas c) Venus y estrellas representados como *ojos estelares*.	(J49) Venus (?) con "ojo estelar". (L46) Atlixco con "ojo estelar".
			[Vírgulas de "palabras de fuego" y "ventarrón"]
Vindobonensis 27-I	Caso (1977, Lámina XXIII)	"Palabras de fuego de Quetzalcoatl" (Nota 4)	(J21, J22, J23) (J41, J42, J43) Topónimos con Ehecatl, los cuales representan dos escenas con ventarrón y Ehecatl.
			[Hombre piedras]
Vindobonensis, lámina 37	(Heyden 1989: 123, lámina) a.	Hombres de piedra.	(B21) Un hombre parado, convertido en piedra, cargando rocas con mecapal a sus espaldas.
Vindobonensis, lámina 9 Nuttal, lámina 20	(Heyden 1989: 123, lámina) c (Heyden 1989: 123, lámina) b	Hombres de piedra. Hombre de piedra.	(B23) Un hombre sentado, con la manta convertida en roca.
			[hombre plantas]
Vindobonensis, lámina 37	(Heyden 1989: 123, lámina) d	Hombres árbol	(C9) Un árbol que crece de la cabeza de un anciano (rostro arrugado) (O21 + O22) Cerro con la media cabeza saliéndose del cerro. 3

			plantas crecen sobre cabeza.
			[caja]
Bodley 9-I Vindobonensis 18-1	Caso (1977, lám. X)b Caso (1977, lám.X)a	"Caja con ropa" "Caja con cuentas de oro"	(O32) Cerro con caja, atada de fibra vegetal con mecate.
			[Nacimiento de personajes en distintos lugares (árbol, tierra, cerro, lugar Llamas, Cercado almenado, río, peña, etcétera)]
Bodley Bodley Bodley Selden Nuttall Nuttall Nuttall Nuttall	(Caso 1977: 51)	Nacimiento de un árbol Nacimiento de la tierra Nacimiento del "cerro del jade y el oro" Nacimiento del árbol de las serpientes entrelazadas en el lugar Llamas" Nacimiento de la tierra Nacimiento en el Río de la olla Nacimiento en el Cercado almenado Nacimiento en un río	(G12) Un recién nacido en la posición fetal, que se encuentra al lado del cerro de rocas (?).

"Una antigua leyenda"		Los de Mitlantongo se creían descendientes de un antiguo señor llamado Yacoñooy (Yya co ñooy) "El señor 1 mono", y decían que nació de una peña en la Sierra Verde (Yucucui) cerca de Tilantongo.	

Notas:

(1) Se señalaron con un * los códices procedentes de la zona de Coixtlahuaca, según Caso (1977).

(2) Para mayor información acerca de la identificación de los glifos toponímicos del MC2, véase Yoneda (1996, Ms.).

(3) En el MC2 la asociación plástica del perfil humano con los elementos de la naturaleza como el agua, el suelo arenoso, árbol, entre otros, presenta una impresión surrealista.

(4) El rostro de Quetzalcoatl tiene la boca picuda, característica de Ehecatl.

Cuadro 3: Personajes masculinos con pinturas faciales.

Organización de las columnas:

(columna i) código de identificación
(columna ii) tipología del personaje de acuerdo con sus vestimentas
(columna iii) pintura facial
(columna iv) descripciones sobre el personaje

(i)	(ii)	(iii)	(iv)
A45	chichimeca	línea[1]	
A48	chichimeca	línea	Los personajes A45 y A48 se encuentran haciendo el fuego nuevo abajo de la estructura sagrada que se encuentra junto a Chicomoztoc (A1). El madero horizontal de mamalhuaztli (A46) tiene la máscara de ehecatl o de cipactli. El madero horizontal de mamalhuaztli (A46) tiene la máscara de ehecatl o de cipactli.
C42	chichimeca	línea	
C45	sacerdote	punto[2]	Los personajes C42 y C45 platican a los dos lados del río, sobre el bastón de mando (?) (C44) que utilizan como un puente provisional.
E13	chichimeca	línea	
E14	chichimeca	línea	
E15	chichimeca	línea	
E16	chichimeca	línea	El conjunto de los glifos se encuentra en la parte deteriorada del documento. Aparecen asociados a estos personajes: la cabeza de ehecatl (16a), dos copas con ofrendas, una estructura sagrada con un tecpatl blanco (E11) y un glifo toponímico representado por un doble círculo.
F27	chichimeca con estrellas en la manta de piel	línea	El personaje F27 platica con el personaje F26 (chichimeca). Ambos personajes (F27 y F26) están asociados a un glifo toponímico que se compone de piedras y arena (F28). La escena parece tener una connotación política.
H15	personaje vestido de manta blanca con pluma en la cabeza		

(1) Cuando tiene una sola línea, ésta se encuentra a la altura de la naríz, en el sentido horizontal.

(2) El punto se encuentra invariablemente en la mejilla del personaje.

Al respecto, encontré el dibujo de Teteuynan en los Primeros memoriales trabajado por M. L. Portilla (1992: 128). Teteuynan ostenta "sus labios abultados con hule, en sus mejillas (figurado) un agujero". Asimismo, en el mismo libro (Ibid.: 145) se menciona lo siguiente: "Ayopechtli [Nota 42 del autor: diosa protectora de las parteras nahuas] de Tezcacoac. Estos son sus atavíos: tiene un abultamiento de hule en sus labios de color azul verdoso. Tiene señaladas sus perforaciones en las mejillas". El dibujo de Ayopechtli, sin embargo, ostenta únicamente la línea delgada horizontal a la altura de la naríz.

Se desconoce por qué los personajes masculinos C45, J32, L15, L16 y M11 del MC2 tiene un punto en la mejilla, el cual parece ser uno de los atributos de la diosa madre o partera.

		línea	Se encuentra junto al personaje masculino H16 (sin pintura facial). Ambos personajes se encuentran unidos por medio de una línea negra a la estructura sagrada H17. Abajo de la estructura sagrada se encuentra un tlaquimilolli o un objeto sagrado que se compone de: tziuactli (cactáceo) blanco, una pluma y una borla de flecha [elemento flecha adornado].(3)
I27	chichimeca	línea	El chichimeca I27 platica con el chichimeca I26 en un lugar donde bifurca el camino. Aparentemente el personaje I26 siguió el camino hacia arriba, y el personaje I27 hacia la derecha.(4)
J23	chichimeca	línea	El personaje está desnudo y se encuentra de cabeza abajo (como si estuviera cayéndose hacia la tierra) en medio del remolino o un ventarrón representado por medio de las líneas curvas. En el espacio que rodea al personaje se observan elementos dispersos por el aire, entre los que se encuentran la manta de piel (J22i), arco (J22g), flecha (J22j) y carcaj (J22b) que hacen sospechar que el personaje es un chichimeca. Aparte, se encuentra una máscara de ehecatl con soporte (J22a), y cinco elementos trapezoidales iluminados de azul con base, elementos no identificados por el momento.(5)
J32	sacerdote tolteca chichimeca(6)	punto	
J33	chichimeca	línea	Los personajes J32 y J33 se encuentran asociados a una escena que representa el rito de ofrecer el corazón de una mujer sacrificada al sol.
J39	chichimeca	línea	El personaje J39 agarra los cabellos de una mujer que será sacrificada, que se encuentra en una rueda (de piedra labrada).

(3) En el presente trabajo se identificó el elemento que parece representar una flecha adornada, la cual muchas veces aparece en las escenas rituales en el MC2, como [elemento flecha adornada].

(4) A pesar de que los glifos en el MC2 están dibujadas en posiciones diversas, se determinó que la posición del glifo toponímico de mayor importancia en el MC2, la serranía Amozoc-Tepeaca, señala (con su posición arriba-abajo) el lado superior de dicho mapa.

(5) Un poco más adelante en el camino de Chicomoztoc a Cholollan se encuentra otra escena similar a la que se describe aquí. En este caso el personaje (sin pintura facial) se encuentra parado con manos alzadas sobre la cabeza, como si brotara de la tierra o saltara sobre ella. Entre los elementos dispersos en el remolino de aire, se encuentran la máscara de ehecatl sobre un elemento con asteriscos, los que quizá representen las estrellas; traje de piel, arco, carcaj, pluma y aro (quizá para sostener la pluma), y cinco elementos trapezoidales iluminados de rojo anaranjado.

Quizá los colores azul y rojo anaranjado de los elementos trapezoidales en dos escenas de remolino de aire se deban a las características del aire, o a la diferencia de los rumbos cardinales relacionados con ambos ventarrones.

(6) La vestimenta con líneas verticales del personaje J32 coincide con la de Icxicouatl y Quetzalteueyac, dos sacerdotes ~~tolteca chichimeca~~.

K23 personaje vestido de manta de piel
línea

K24 personaje vestido de manta de piel
línea Los personajes K23 y K24 se encuentran asociados a la construcción tipo teopan (K22). La escena representa el establecimiento de un poder político.(7)

L13 chichimeca línea
L14 chichimeca línea
L15 chichimeca punto
L16 chichimeca punto Los personajes L13, L14, L15 y L16 se encuentran asociados a una estructura sagrada (L11), abajo del cual se encuentra la imagen (cabeza) de Tezcatlipoca al pie del cerro L10. La imagen (cabeza) está colocada sobre el soporte del tronco de tziuactli, y sobre ésta se distinguen plumas que quizá formen parte del [elemento flecha adornada].

L24 chichimeca línea Los personajes L26 (sin pintura facial) y L24 se encuentran sentados y sostienen un tlaquimilolli con [elemento flecha adornada]. El acto está asociado al glifo toponímico L23 que representa un cerro, el cual se encuentra en las estribaciones del Popocatepetl (L20).

M9 chichimeca línea
M11 chichimeca punto Los personajes M9 y M11 se encuentran asociados a la ceremonia de fuego nuevo. Como los glifos se encuentran en la parte deteriorada del manuscrito, se distinguen solamente las cabezas de estos personajes y la parte superior del mamalhuaztli y humo del fuego nuevo.

O10 personaje vestido de manta blanca
una línea a la altura del ojo, otra línea a la altura de la boca, ambas en el sentido horizontal; y un punto en la mejilla a la altura de la nariz.(8)
El personaje O10 es uno de los cuauhtinchantlaca refugiado en Matlactzinco, junto con Xochicozcatl y Yaopain.

---

(7) En este conjunto de glifos se observa el proceso de la transición cultural que sufrieron los chichimecas recién establecidos en la zona, ya que a pesar de que los personajes K23 y K24 están asociados a la construcciòn tipo teopan (K22), y se sientan sobre icpalli, se visten de piel y tienen una pluma en la cabeza.

(8) Se pueden identificar las dos líneas del glifo O10 con la pintura facial de Otontecuhtli (M. L. Portilla, 1992, Ritos, sacerdotes y atavíos de dioses: 123).